

# معرفت فرهنگ اجتماع

سال دهم، شماره اول، پیاپی ۳۷، زمستان ۱۳۹۷



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

سیدحسین شرف‌الدین

## جانشین سر دبیر

قاسم ابراهیمی پور

## مدیر اجرایی

سجاد سلگی

## صفحه آرا

سجاد سلگی

## ناظر چاپ

حمید خانی

## چاپ

زمزم

سامانه ارسال و یگیری مقاله  
Nashriyat.ir/SendArticle

## اعضای هیئت تحریریه

نصرالله آقاجانی

استادیار دانشگاه باقرالعلوم

حمید پارسانیا

دانشیار دانشگاه تهران

غلامرضا جمشیدیها

دانشیار دانشگاه تهران

محمود رجبی

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 مریجی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

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 ۱۸۶-۳۷۱۶۵

پيامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

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

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

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

## راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

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

### ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. **کلیدواژه‌ها:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. **مقدمه:** در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. **بدنه اصلی:** در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. **نتیجه گیری:** نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۶. **فهرست منابع:** اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله 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.
۷. آدرس‌دهی باید بین‌متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، صفحه).

### ج) یادآوری

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

**تعریف هویت در میانه گوهرگرایی و سازه‌گرایی / ۵**

غلامرضا پرهیزکار

**تغییر اجتماعی در تجربه و اندیشه امام موسی صدر / ۲۳**

محمدعلی میرعلی / کوه مجتبی نامخواه

**مبانی تعیین فرهنگی - اجتماعی اعتباریات در المیزان / ۳۹**

حسین اژدری‌زاده

**بررسی انتقادی مبانی انسان‌شناختی نظریه ماتریالیسم تاریخی / ۵۳**

کوه ظاهر یوسفی / سیدحسین شرفالدین

**درونی کردن نقش معلمی در قالب کار احساسی (مطالعه موردی؛ شهرستان اسلام‌آباد غرب) / ۷۳**

کوه اکبر طالب‌پور / ابراهیم عباسپور / کلثوم قنبری

**بررسی علل انتخاب ازدواج دانشجویی در بین دانشجویان؛ مطالعه پدیدارشناختی / ۹۱**

کوه محمد مهدوی / شهرروز نعمتی



## تعریف هویت در میانه گوهرگرایی و سازه‌گرایی

غلامرضا پرهیزکار / استادیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \* gpicac@Gmail.com

دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۷/۲۰/۱۲

### چکیده

دیدگاه‌های نظری موجود در باب هویت را در سه دسته کلی می‌توان جای داد: کسانی که برای هویت صرف‌نظر از جامعه و تاریخ و تحولات آن، جوهره ثابتی قائلند. کسانی که هویت انسانی را فاقد جوهر و صرفاً شکل یافته در محیط اجتماعی و متأثر از شناخت‌های اجتماعی و «دیگری»‌ها می‌دانند. کسانی که ضمن پذیرش یک جوهره و ساختار وجودی برای انسان، شکوفایی و تغییرات هویتی را متأثر از جامعه می‌دانند. این مقاله، با پرداختن به سه سؤال اساسی درباره چیستی هویت؛ یعنی رابطه هویت با «ساختار وجودی انسان»، «شناخت» و نیز «دیگری و تمایز»، تلاش بر نشان دادن درستی دیدگاه سوم دارد که ضمن پذیرش جوهره برای انسان به نقش جامعه در شکل‌گیری هویت اهتمام می‌ورزد؛ اما شناخت و دیگری را عامل انحصاری در پیدایش هویت نمی‌داند؛ هرچند این دو را در شکوفایی و پویایی هویت در چارچوب جوهره وجودی انسان، دارای نقش تعیین‌کننده می‌داند. روش انجام کار مبتنی بر تحلیل منطقی مفاهیم به کار رفته در تعاریف هویت و یا ارجاع به شواهدی از واقعیات اجتماعی و استخراج لوازم منطقی آن می‌باشد.

**کلیدواژه‌ها:** هویت، گوهرگرایی، سازه‌گرایی، شناخت، تمایز، دیگری، انسان.

تحولاتی چند موجب اهمیت یافتن «هویت» و «مسئله شدن» آن، برای انسان در دوران جدید گردید. همین تحولات نیز موجب شکل‌گیری چشم‌اندازهای جدید نظری به هویت گردید. از یک سو، انسان مدرن که با لیبرالیسم پیوند دارد، آزادی اندیشه و عمل بیشتری یافت و همین امر، او را به تأمل دربارهٔ خود سوق داد و موجب طرح سؤالاتی دربارهٔ چیستی فرد و گروه‌های انسانی شد. چنان‌که بی‌معنایی و پوچی که از عوائد دنیای مدرن بود، زمینه‌ساز برخی بحران‌ها و پرسش‌های هویتی گردید. مسئلهٔ دیگر، جهانی شدن فرهنگ‌ها است که چیستی و کیستی افراد و ملت‌ها را در معرض سؤال و بازبینی قرار داد. به قول گیلنر، بشر متحد در فضای جهانی شده، «به تکه‌برداری» از همه چیز و از همه جا دست زده؛ البته سوار کردن و چینش دوباره این «تکه‌ها»، برای ساخت «خود»، کاری ساده نیست و بشر را با مشکلات هویتی مواجه ساخت. از این دست عوامل موجب شده تا «هویت» هر چه بیشتر مورد توجه قرار گیرد و بدیهی و از قبل مشخص بودن آنکه ویژگی عصر سنت بود، دچار چالش شود. در عین حال، برای پاسخ به سؤال از چیستی هویت، تلاش‌های فراوانی به‌ویژه در قرن اخیر صورت گرفته است. این تلاش‌ها، متأثر از جریان‌های فکری غالب و شرایط تاریخی اجتماعی، به گونه‌های مختلف و بعضاً متضادی سامان نظری گرفته است. در این باره، دسته‌بندی‌های گوناگونی برای بیان دیدگاه‌های نظری موجود، دربارهٔ هویت انجام گرفته است (حاجیان، ۱۳۸۸، ص ۶۶-۸۲). در اینجا، به یکی از تقسیم‌بندی‌ها که برای تنظیم این مقاله بیشتر راهگشا است و به محتوای دیدگاه‌ها اشاره دارد، می‌پردازیم. تاجیک، این نظریات را در سه دستهٔ گوهرگرا، سازه‌گرا و میانه قرار می‌دهد. «گوهرگرایان»، قائل به تعیین یافتگی هویتند. «سازه‌گراها»، هویت را بر ساخته‌های اجتماعی و دیدگاه‌های «میانه» ضمن اینکه احساس هویت را یک مقوله حدوثی و شدنی می‌دانند، اما برای هویت یک جنبه تکونی نیز قائلند (همان، ص ۷۱-۷۲). این سه دیدگاه را با بیانی که می‌آید، کمابیش می‌توان در یک مسیر تاریخی جای داد. در عصر سنت، برای هویت جوهرهٔ لایتغیری قائل بودند و هویت را بی‌توجه به تغییرات اجتماعی و... ثابت فرض می‌گرفتند. این نگاه در عصر مدرن نیز آنجا که تحلیل‌های زیست‌شناختی از انسان باب گردید، وجود داشت. کسانی که تحلیل‌های نژادی از تحولات تاریخی و اجتماعی و... داشتند، چنین نگاهی به هویت داشتند. نظریه‌های مختلف در زمینه فلسفهٔ تاریخ، تضادانگاری بین شرق و غرب در شرق‌شناسی، نظریات تطوری در مردم‌شناسی و در سطح خردتر، در توضیح آسیب‌های اجتماعی در جامعه‌شناسی و غیره، مبتنی بر همین تلقی گوهرگرایانه از انسان شکل گرفته بود. اما عصر مدرن، با اتفاقات جدید دیگری نیز همراه بود. «نقش‌های اجتماعی» در جامعه‌شناسی و «ملیت» در علوم سیاسی مورد توجه قرار گرفت و موجب شد تا فهم جدیدی از «خود» و «هویت»، در پرتو این مفاهیم جدید رقم بخورد و در واقع، جنبهٔ اجتماعی هویت بیشتر مورد توجه قرار گیرد. در عین حال، هنوز به جوهره‌ای انسانی که میراث گذشتگان بود، قائل بودند. نمونهٔ آن را در اندیشهٔ مید، دربارهٔ «من فاعلی» و «من مفعولی» می‌توان دید که با وجود قائل بودن به یک نوع جوهره برای انسان که در قالب «من فاعلی» ظهور می‌یابد، اما خود انسانی را شکل یافته در «روابط اجتماعی» و «نقش‌های اجتماعی»

می‌داند. در گام سوم و به تدریج، نگاه به جوهرهٔ انسانی ضعیف و ضعیف‌تر شد. به طوری که کل هویت انسانی را هویتی تاریخی، اجتماعی و فرهنگی معرفی کردند و هویت را در چارچوب نگاه‌های سازه‌گرایانه توضیح دادند. در اینجا به تدریج، به نگاه‌های پست‌مدرن می‌رسیم. در این نگاه، هویت امری سیال، در حال تغییر دائمی، فاقد جوهر و فاقد انسجام و یکپارچگی است. تغییراتش بی‌قاعده و ریزوموار است و به شدت و تماماً متأثر از شرایط فرهنگی، اجتماعی و تاریخی شکل می‌گیرد و تحول می‌یابد.

در میان این سه دیدگاه، ایدهٔ مورد نظر در این مقاله، این است که در نگاه گوهرگرایی نخست، از تأثیر عوامل اجتماعی و بیرونی بر ساخت و تغییر هویت غفلت شده است و در نگاه پست‌مدرن، شاهد چشم بستن از گوهره انسانی، که انسان را از غیرانسان متمایز می‌کند، هستیم. به طوری که غفلت از برخی ویژگی‌های فراتاریخی و فرااجتماعی انسان که بر هویت او اثر می‌گذارد، به تحریف هویت انسانی انجامیده است. مباحثی که در ذیل، در باب توضیح هویت مطرح می‌شود، عمدتاً به دنبال نشان دادن درستی نگاه میانه‌ای است که هم به وجود گوهر انسانی قائل است و هم نقش تاریخ، اجتماع و فرهنگ را در ساخت هویت برجسته می‌یابد.

نشان دادن درستی دیدگاه میانه، مستلزم بحث دربارهٔ سه پرسش نظری مهم فراروی فهم هویت است. این پرسش‌ها، که ذیلاً می‌آید، در واقع سؤالات مد نظر این نوشتار می‌باشند و در ادامه، درصدد پاسخ دادن به آنها خواهیم بود. این پرسش‌ها عبارتند از:

۱. «شناخت از خود»، که در تعاریف جدید از هویت برجسته شده، چه نسبتی با هویت دارد؟
۲. «دیگری» و «تمایز» که باز در نگاه‌های جدید هویت بر اساس آن تعریف می‌شود، چه نسبتی با هویت دارد؟
۳. چه جایگاهی برای گوهره انسانی در هویت اجتماعی او، به معنای عام (که شامل هویت‌های فردی، گروهی، ملی، فرهنگی و غیره می‌گردد) می‌توان قائل شد؟ چیزی که بیشتر در نگاه‌های کلاسیک به هویت، بدان بسنده می‌کردند. اما روش انجام کار مبتنی بر تحلیل منطقی مفاهیم به کار رفته در تعاریف هویت، مانند مفهوم شناخت می‌باشد. همچنان که این گاه با ارجاع به شواهدی از واقعیات اجتماعی و استخراج لوازم منطقی آن، درصدد فهم یا نقد دیدگاه‌های موجود و ارائه شواهدی برای مدعای نوشتار هستیم.

### هویت و شناخت

«هویت» را معمولاً پاسخی می‌دانند که به سؤال «من کیستم؟» و «ما کیستیم؟» داده می‌شود. اگر از بسیاری افراد درباره کیستی‌شان پرسش شود، ممکن است نام و فامیل خود را به زبان آورند. اما این پاسخ حداقلی، بیشتر وقت‌ها ناکافی است. از این رو، گاه در معرفی خود مثلاً می‌گوییم: معلم، مرد هستیم، دو فرزند دارم، ساکن تهرانم و جزو طبقه متوسط اجتماع. این گونه پاسخ، تا حد زیادی نشانگر شناختی است که از خود داریم و تصور می‌کنیم عرضهٔ این شناخت برای مخاطب، مفید و یا کافی است و مشکل ارتباطات اجتماعی را از این طریق حل می‌کنیم. اما به لحاظ نظری، هویت وجوه متنوع و مهم‌تری دارد.

برای روشن‌تر شدن ابعاد مسئله، می‌توان سؤالاتی را مطرح کرد: ما چگونه به شناسایی خود مبادرت می‌ورزیم؟ چه اموری را به‌عنوان هویت خود شناسایی و به دیگران معرفی می‌کنیم؟ آیا واقعاً ما همان چیزی هستیم که خود را در می‌یابیم و معرفی می‌کنیم؟ گاهی اوقات، دیگران ما را توصیف می‌کنند. این امر در دنیای رسانه و برای ملت‌ها، گروه‌ها و شخصیت‌های برجسته، بسیار رخ می‌دهد. همچنان که در زندگی روزمره نیز نمونه‌های زیادی دارد. البته گاه اهمیت آن، بیش از تصویری دارد که افراد یا گروه‌ها از خویشان خود دارند. آیا تصویری که دیگران از ما ارائه می‌کنند، واقعاً بیانگر حقیقت ما است؟ آگاهی ما از خودمان، یا تصویری که دیگری از ما می‌سازد، اگر کاذب باشد، چه پیامدهایی دارد؟ آیا نمی‌توان هویت‌یابی ما بر اساس آن رخ دهد؟

طرح معمول پرسش‌های مذکور، به این دلیل است که عموماً هویت را شناخت و تصویری می‌دانند که فرد یا گروه، از خود به دست می‌آورد. این شناخت، گاه از سوی خود ما ایجاد می‌شود. گاهی نیز دیگران آن را برای ما می‌سازند. به همین دلیل، اولین مسئله‌ای که در بحث از هویت مورد بحث قرار می‌دهیم، مفهوم «شناخت از خود» است.

در عموم تعریف‌های جدیدی که از هویت صورت می‌گیرد، بر «آگاهی از خود» تأکید می‌شود و آن را مساوی با هویت قلمداد می‌کنند. این نگاه به هویت، با دیدگاه‌های پست‌مدرن و سازه‌گرا از هویت، سازگاری بالایی دارد. البته به دیدگاه جورج هربرت مید، که نقش اساسی در نظریه کنش متقابل نمادین و به تبع آن، در نظریه‌هایی هویتی داشته نزدیک است. سه مفهوم اساسی مید، عبارتند از: ذهن، خود و جامعه. همین مفاهیم که به نام کتاب او نیز مبدل شده، در تعریف مشهور هویت مد نظر قرار گرفته است. با «ذهن» به آگاهی از «خود» می‌رسیم و این آگاهی در بستر «جامعه» و روابط و نقش‌های اجتماعی به دست می‌آید.

در یک بیان کلی، می‌توان گفت: تعریف هویت بر اساس شناخت از خود، مبتنی بر این برداشت است که حقیقت و چیستی هر چیزی، در واقع همان شناختی است که ما از آن داریم. مثلاً ساعت چیست؟ شناختی است که ما از آن داریم. انسان چیست؟ همان شناختی که ما از انسان داریم. این مبنای مبتنی بر برداشتی است که ادراک و توافق جمعی را نه تنها سازنده فرهنگ و علم، بلکه سازنده واقع می‌داند. توافق علمی را معادل با امر واقع به حساب می‌آورد. در این صورت، هویت اجتماعی افراد انسانی نیز چیزی نیست جز سازه و امری برساختی که در گفت‌وگوهای اجتماعی بر سر آن توافق شکل می‌گیرد و موجب برساختگی آن می‌گردد. در این مبنای حقیقت و نفس‌الامری برای امور - از جمله انسان - نمی‌توان، و رای آنچه ما بر سر آن توافق می‌کنیم و به آن پایبندیم، در نظر گرفت. ما هستیم که با دیدگاه‌های خود و توافقی که بر سر آن دیدگاه‌ها پیدا می‌کنیم، به اشیاء حدود می‌بخشیم، نه آنکه اشیاء حدودی دارند و ما آن را کشف می‌کنیم.

اما بر اساس نگاه معرفت‌شناختی قائلان به نفس‌الامر، هر آنچه ما نسبت به آن شناخت پیدا می‌کنیم، حقیقت و نفس‌الامری دارد. اگر شناخت ما مطابق با حقیقت و نفس‌الامر آن چیز باشد، شناخت ما درست و گرنه کاذب است. آگاهی ما از خودمان، لزوماً مساوی با نفس‌الامر و چیستی خودمان نیست. همچنان که حقیقت ساعت، لزوماً آن چیزی نیست که از آن می‌فهمیم. چنان که تئودور آدورنور در دیالکتیک منفی و در بحث از هویت ناندیشی و البته،



در مقوله تولید علم می‌گوید: «دانش بر اساس فرایند دسته‌بندی و شناسایی هویت پدیده‌ها عمل می‌کند». فاعل شناسایی (سوژه) یک شیء (ابژه) را در نظر گرفته و سپس، هویت آن را با کمک مفهوم، معلوم می‌کند. در این فرایند نظم‌بخشی بر اساس تعیین هویت، بخشی از معانی ابژه از دست می‌رود. به این معنا که مقوله‌های ما قادر نیستند که برخی از معانی ابژه فی‌نفسه را فهم کنند. ... یکی از پیامدهای هویت‌اندیشی، این است که مفاهیم ما جانشین ابژه‌های واقعی می‌شوند؛ به این معنا که دیگر از نگاه کردن به یک ابژه دست می‌کشیم و بیشتر به بازنمایی و معرفی آن مشغول می‌شویم (شرت، ۱۳۸۷، ص ۲۹۴-۲۹۵).

در اینجا، می‌توان از دو اصطلاح به کار رفته از سوی موریس روزنبرگ (۱۹۷۹) استفاده کرد. او میان «خود» با «برداشت از خود» تمایز قائل می‌شود. روزنبرگ، «خود» را مفهومی عام‌تر از «برداشت از خود» می‌داند و «خود» را دارای دو صفت شناسا و شناخته معرفی می‌کند، درحالی‌که «برداشت از خود» فقط دارای صفت شناخته است. روزنبرگ، «برداشت از خود» را چنین تعریف می‌کند: «جامعیت اندیشه‌ها و احساساتی که فرد در ارجاع به خودش به‌عنوان یک شناخته عینی دارد» (ریترز، ۱۳۸۷، ص ۲۸۹). تمایز قائل شدن میان «خود» و «برداشت از خود» مفید است، اما تقلیل این تمایز، به دو بخش «شناسا» و «شناخته»، درست نیست. «خود» نسبت به «برداشت از خود»، واجد اموری بیش از «شناسا» بودن است که در جای خود از آن بحث می‌شود.

با عنایت به این توضیحات، می‌توان گفت: هویت لزوماً مساوی با شناخت از خود نیست؛ زیرا اموری است که بخشی از ما محسوب می‌شوند، اما لزوماً به شناخت در نمی‌آیند. از سوی دیگر، بخش‌هایی از آنچه هستیم، به شناخت در می‌آیند و این شناخت، دست‌کم بازگوکننده همان بخش از واقعیت ما است. علاوه‌براین، ما بسیاری اوقات، با شناخت‌های نادرست از خود نیز مواجه‌ایم.

### اهمیت «برداشت از خود»

چنان‌چه گذشت، باید بین خود و برداشت از خود، تمایز گذاشت. برداشت از خود، مساوی با خود نیست. این برداشت‌ها، گاه می‌تواند نادرست و در راستای ازخودبیگانگی باشد. اما این سخن، به‌معنای بی‌توجهی نسبت به اهمیت ویژه شناخت و برداشت از خود نیست. شناخت‌های ما می‌تواند نادرست و فریبنده باشد، اما نکته مهم اینجاست که ما از طریق شناخت‌های خود با واقعیات، از جمله خردمان ارتباط برقرار کنیم؛ یعنی اگر از شناخت‌های حضوری از خویشتن بگذریم که بی‌واسطه مفهوم و هر چیز دیگری، اصل وجود خویش را می‌یابیم و می‌شناسیم، در سایر موارد ما صرفاً از پنجره شناخت‌ها و تصاویرمان از خود است که می‌توانیم به خود راه پیدا کنیم. ما انسان‌ها چه در سطح فردی و چه گروهی، درگیر شناختی هستیم که از خود یا دیگران پیدا می‌کنیم. این شناخت، اعم از اینکه از سوی خود افراد یا گروه‌ها ایجاد شود، یا اینکه از سوی جامعه به آنها القاء شده باشد، معیاری برای داورهای و عملکردها قرار می‌گیرد و گاه ما خود را به شکل شناختی در می‌آوریم که خود یا دیگری، از ما می‌سازد؛ یعنی شناخت به فعلیت می‌رسد و بخشی از وجود حقیقی ما را می‌سازد. بنابراین، نباید چشم از اهمیت آنها - هر چند نادرست باشند - برگرفت.

توضیح اینکه، روابط اجتماعی و فرهنگ و دستگاه‌های معناساز آن، نقش فعال و اثرگذاری در ساخت درک از خود، برای افراد ایفا می‌کنند. از این‌رو، شناخت‌ها و برداشت‌های عرفی برآمده از فرهنگ، که افراد یا گروه‌ها از خود دارند، هر چند نادرست باشند، اما مهم و منشأ اثر و عمل هستند و ما هر برداشتی که از خودمان و دیگران داشته باشیم، تفاوتی نمی‌کند درست باشد یا نه، در بازآفرینی خود و دیگران مشارکت می‌کنیم. بنابراین، به دلیل کارکرد و اهمیت اجتماعی و فرهنگی شناخت‌های عرفی از خود، لازم است آن را مد نظر قرار دهیم. بخشی از این شناخت‌ها، از طریق محافل علمی به افراد جامعه منتقل می‌گردد. مانند درکی که بر اثر نظریه‌های فمینیستی، افراد جامعه از «زن» پیدا کرده‌اند. در این موارد، صرف‌نظر از درستی یا نادرستی دیدگاه‌های علمی، این دیدگاه‌ها همان نقش هویت‌سازی را ایفا می‌کنند.

### اهتمام به شناخت «خود»

علاوه بر اهمیتی که شناخت از خود، به لحاظ تأثیرگذاری بر ساخت هویت دارد، شناخت از خود برای هر فرد انسانی نیز اهمیت ویژه‌ای دارد. دستیابی به شناخت و ارزیابی خود، از موارد مورد اهتمام و علاقه او است و در طول زندگی، بدان مبادرت می‌ورزد. میل به صیانت از نفس و نیز میل به کمال و ارتقاء یافتن، انسان را وامی‌دارد تا در طول زندگی، به‌ویژه در هنگام مواجهه با موقعیت‌های جدید، به خود بیندیشد و به ارزیابی شرایطی که در آن قرار دارد و تأثیری که بر او می‌گذارد، بپردازد. به عبارت دیگر، انسان آگاهانه یا نیمه‌آگاهانه در شرایط مختلفی که در آن قرار می‌گیرد، به خود می‌اندیشد و ضمن بازشناسی خود، در شرایط جدید، برای رفع نقایص یا حفظ وضعیت مطلوب خود و ارتقاء آن، در تلاش و تکاپوی دائم است. علاوه بر این، ما انسان‌ها، به دلیل نیاز به ارتباط با دیگران و انواعی از تعامل که می‌خواهیم با آنان برقرار کنیم، نه تنها به شناخت و تصویرسازی از خود، بلکه به شناخت و ساخت تصویری از دیگران، اهتمام می‌ورزیم و بر این اساس، به کنش با دیگران می‌پردازیم و در تفسیر کنش‌های دیگران و واکنش‌های خود، خود و کمال و کمال‌طلبی خویش را که مصادیق متعددی دارد و در هر موقعیت کنشی و ارتباطی، یک یا چند مصداق آن برجسته می‌شود، مد نظر قرار می‌دهیم. آنچه مثلاً کولی، در کنش متقابل نمادین، در خصوص نقش‌آفرینی احساس سرشکستگی یا غرور در شناخت از خود می‌گوید، صرفاً مبتنی بر برخی مصادیق کمال‌خواهی انسان قابل توجه است. توجه به مفهوم کمال‌خواهی و مصادیق متعدد آن، می‌تواند به غنای نظری، نظریه کنش متقابل نمادین کمک شایانی کند.

در مجموع، ما در زندگی، به خود و شناخت و صیانت و کمال آن بسیار توجه می‌کنیم. در واقع «خود» برای ما به گونه‌ای مَصْرَح یا غیرمَصْرَح، مسئله بلکه اصلی‌ترین مسئله است. در گام دوم، شناخت دیگری برای برقراری تعامل و کسب منافع و کمالات حاصل از این تعامل برای ما مهم می‌گردد.

### هویت، شناخت‌های گذرا یا ماندگار

در باب هویت اجتماعی، می‌توان سؤال دیگری را مطرح کرد: در زندگی روزمره، ما با موقعیت‌های سیال و گذرای

بسیاری مواجه هستیم. هر یک از این موقعیت‌ها، شناخت‌های خاصی از خود را به ما القاء می‌کند که دوام آن شناخت، منوط به بقاء آن موقعیت است. هانتینگتون می‌گوید:

برای افراد یا گروه‌ها در شرایط مختلف، هویت‌های متفاوتی اهمیت می‌یابد. نکته مهم در وجوه مشترک و افتراقی است که افراد و گروه‌ها با یکدیگر دارند. یک زن روان‌شناس، در یک شرکت که همه کارکنان آن مرد هستند خود را زن و در شرکتی که همه کارکنانش زن هستند، خود را روان‌شناس می‌بیند. صرب‌ها در تلاش برای آزادی از سلطه عثمانی بر مذهب ارتدوکس خود تأکید کردند. در حالی که مسلمانان آلبانیایی، بر قومیت و زبان متفاوتشان تأکید کردند. یا پاکستانی‌ها برای جدایی از هند بر مذهب متفاوت خود، اما بنگلادشی‌ها بر زبان و فرهنگ خود تکیه کردند (ر.ک: هانتینگتون، ۱۳۸۴، ص ۴۴-۴۵).

این مثال‌ها را می‌توان به گونه‌ای ادامه داد که مربوط به موقعیت‌های اجتماعی گذرا باشد و در زمان‌های کوتاه دچار تحول شود. برای مثال، اگر شما وارد یک فروشگاه با ۱۰-۱۵ فروشنده بشوید و هیچ خریدار دیگری در آنجا نباشد، خودتان را یک خریدار می‌بایید. اگر همه کارکنان زن و شما مرد باشید، خود را یک خریدار مرد می‌بیند. اگر جنس‌های گران‌قیمت خرید کنید، خود را فردی دارای منزلت اقتصادی و اجتماعی بالا می‌یابید و احساس افتخار می‌کنید. اما وقتی از مغازه خارج می‌شوید و به سمت خانه حرکت می‌کنید، خود را یک عابر یا مردی که برای تأمین مایحتاج زندگی خانواده‌اش، در حال بازگشت از خرید است، خواهید یافت. چنان‌که اگر با تاکسی در حال بازگشت باشید، برای لحظاتی خود را مسافر ولی در صورتی که بازگشت شما با خودرو شخصی باشد، خود را به‌عنوان یک راننده که در در خیابان حال رانندگی است، درمی‌یابید.

آیا این موقعیت‌های مختلف و متغیر و جزئی، برای ما هویت‌سازی می‌کنند؟ در هر موقعیت، ما تصویر و شناختی از خود پیدا می‌کنیم، آیا هر شناخت؛ هر چند جزئی و موقتی، با هویت پیوند می‌خورد یا هویت مربوط به شناخت‌های مهم و ماندگار است؛ شناخت‌هایی که کلیت زندگی ما را متحول می‌سازد. به نظر می‌رسد، اگر هویت را با شناخت از خود پیوند بزنیم و بخواهیم آن را در سطح اجتماعی دنبال کنیم، موقعیت‌های گذرا، که اقتضای وجود تغییرات بعضاً سریع در اجتماع است، شناخت‌هایی را در پی می‌آورد که نمی‌توان آنها را لزوماً منفک از هویت اجتماعی لحاظ کرد. چنین نگاهی به هویت را در مطالعات فرهنگی؛ وقتی به زندگی روزمره بها می‌دهند و یا در مطالعات پست‌مدرن، وقتی هویت را بی‌ریشه و مدام در حال تغییر در موقعیت‌های گوناگون زندگی معرفی می‌کنند، قابلیت پذیرش بیشتری پیدا می‌کند. اما اگر هویت را مؤلفه‌های وجودی اساسی و مهمی بدانیم، که فرد یا گروه را می‌سازد و با آن شناخته می‌شوند، این شناخت‌های موقعیتی و موقت را می‌توان در بحث از کنش‌های انسانی و نقش‌های اجتماعی دنبال کرد و نه در بحث از هویت، هر چند بر ایند این موقعیت‌ها و شناخت‌های موقتی، به ساخت موقعیت کلی و شناخت کلی فرد از خودش می‌انجامد. شبیه این سخن، دیدگاهی است که از منظر دین درباره انسان و هویت او مطرح است. در این دیدگاه، وجود انسانی در لحظه‌لحظه حیات، در حال ساخته شدن است. انسان در همه حال و در همه عمر این جهانی خویش، از سوی خداوند در حال امتحان برای ساخته شدن و شکل گرفتن است و او نیز با هر نیت و اراده و با هر عملی، هر چند

جزیی، که در زندگی روزمره دارد، در حال ایجاد گونه‌های از وجود سعادت‌مندان و یا شقاوت‌مندان برای خود است و برآیند همه نیات و اعمال انسانی، جوهره وجودی خاصی را برایش می‌سازد که با همین جوهره وجودی که به واقع نفس تحول یافته اوست، به جهان دیگر انتقال می‌یابد و زندگی ابدی خود را آغاز می‌کند (ر.ک: بقره: ۱۵۵؛ کهف: ۷؛ انبیاء: ۳۵؛ اعراف: ۱۶۳؛ قیامت: ۳۶؛ جائیه: ۲۹؛ زلزال: ۷-۸).

می‌توان گفت: نگاهی که وجهه گوهری انسان را از او می‌گیرد، به ناچار انسان را به دامان جامعه و فرهنگ می‌کشاند، تا در آنجا و صرفاً بر اساس معیارهای اجتماعی فرهنگی، خود را بشناسد. در این حالت، زندگی روزمره و شرایط اجتماعی اهمیت ویژه و منحصر به فردی در ساخت هویت افراد می‌یابد؛ یعنی افراد را اسیر روزمرگی می‌سازد و سوژه را فاقد اصالت و ریشه، رها شده در اجتماع و فرهنگ و - نهایتاً - تاریخ، در نظر می‌گیرد. در کل، انسان مدرن جدا شده از دین و همین‌طور، نظریه‌های هویتی ساخته این انسان، به ناچار در عرصه هویت به تقلیل‌گرایی اجتماعی و فرهنگی کشانده می‌شود و می‌خواهد انسان در محدوده دایره‌ای سربسته از جامعه و فرهنگ خود را بیابد. در ادبیات قرآنی، از چنین زندگی روزمره و بریده از اصالت و جوهره انسانی و منقطع از ماوراء، با عنوان «لهو و لعب» یاد می‌شود و از انسانی چنین فرو رفته در زندگی روزمره، با عنوان «انسان غفلت زده» نام برده می‌شود که نه تنها به خویشتن خویش دست نیافته، بلکه از آن دور شده، نمی‌داند که از آن دور است.

به هر حال، فارغ از موقعیت‌های گذرا، در اجتماع موقعیت‌های ثابت و یا نسبتاً ثابتی مثل موقعیت‌های مذهبی، جنسی یا شغلی، یا موقعیت‌های کلان‌گفتمانی که مربوط به دوران غلبه یک گفتمان است، وجود دارد که زمینه شناخت‌های نسبتاً با دوامی از خود را برای افراد فراهم می‌آورد؛ چنین موقعیت‌ها و شناخت‌هایی، تحقیقاً سازنده بخشی از مؤلفه‌های وجودی می‌گردند که در مبحث هویت، حتماً مد نظر قرار می‌گیرند. مثال تاریخی ذیل، برای فهم اینکه چگونه انسان‌ها در گذر زندگی، به شناخت ثابت یا نسبتاً ثابتی از خود دست می‌یابند، بی‌فایده نیست:

در نهضت ترجمه، بیشتر مترجمان از مسیحیان بودند و برای مدت طولانی، امور پزشکی در جامعه اسلامی در خانواده‌های غیرمسلمانان موروثی شده بود. بنا بر کتاب *ابن‌ابی‌اصیبه*، در قرن سوم هجری، ۱۳۰ پزشک مسیحی، و سه پزشک یهودی و سه پزشک مشرک وجود داشته‌اند و پزشکان مسلمان، تنها پنج تن بوده‌اند (محقق، ۱۳۷۴، ص ۳۰۸). در چنین وضعی، اگر پزشک مسلمان ماهر هم پیدا می‌شد، نمی‌توانست در برابر مسیحیان، آنچنان که باید و شاید جلوه کند. *جاحظ* (م ۲۵۵ق) در این باره داستانی نقل می‌کند که نشانگر نگرش هویتی یک پزشک مسلمان نسبت به خود در مقایسه با دیگری‌هایش می‌باشد.

اسدبن جانی، پزشک مسلمان، کارش به کسادی کشید. شخصی به او گفت: امسال وبا و دیگر بیماری‌ها شایع شده و تو در پزشکی ماهر و اهل صبر و خدمتی و شناخت و قدرت بیان خوبی در کارت داری. پس چرا کار تو به کسادی افتاده است؟ او پاسخ داد: نخست اینکه من در نزد آنان مسلمان هستم و پیش از آنکه من پزشک شوم، بلکه پیش از آنکه به دنیا بیایم، مردم معتقد شده‌اند که مسلمانان نمی‌توانند پزشکان خوبی باشند. دیگر اینکه نام من اسد است و می‌باید صلیبی،

جبرائیل، یوحنا و یا بیرا باشد و کینه‌ام ابو حارث است و می‌باید ابو عیسی، ابو کریا یا ابراهیم باشد. دیگر آنکه من ردای پنبه‌ای سفید بر تن دارم و ردایم باید حریر سیاه باشد. زبان من عربی است و باید زبانم زبان اهل جندی‌شاپور باشد (جاحظ، ۲۰۰۴، ص ۱۳۸).

در این مثال، پزشک مسلمان از منظر هویتی به معرفی خود، بلکه به معرفی جایگاه و هویت پزشکی در آن عصر می‌پردازد و به مؤلفه‌های ثابت یا نسبتاً ثابتی چون: مذهب و تقدم و برجستگی آن، نسبت به هویت حرفه‌ای (پزشکی)، نام، کنیه، لباس و زبان، که هویت او را در نزد دیگران ساخته بود، اشاره می‌کند.

نکته پیش گفته، به صورت معرفی هویت با امور ماندگار، در تعریف «کلاپ» از هویت، مد نظر قرار گرفته است. او می‌گوید: هویت شامل تمام چیزهایی می‌شود که در طول زمان و به صورت معتبری درباره فرد سخن می‌گویند: مثل نام او، شخصیت او، موقعیت او، زندگی گذشته‌اش و... اگر متن و شرایط اجتماعی فاقد ثبات و غیرقابل اعتماد باشد. افراد نمی‌توانند در طول زمان به صورت با ثباتی از خود سخن بگویند (امیدیان، ۱۳۸۷، ص ۲۱).

اما صرف نظر از شناخت‌های گذرا و شناخت‌های نسبتاً ثابت، فرد انسانی یک نوع شناخت فرازمانی یا دائمی نیز از خود دارد. او وقتی فارغ از زمان و موقعیت‌های آن و به صورت کلی به خود می‌اندیشد، در ورای همه موقعیت شغلی و سایر موقعیت‌های نسبتاً با دوام دیگر و در ورای همه تغییرات، که در گذر زمان با آن مواجه است، یک خود ثابتی را در می‌یابد که مربوط به بُعد نفسانی و روحانی او است. مثلاً، فردی که در کهنسالی و پس از یک دوره طولانی، پابندی به چند گفتمان سیاسی متفاوت، به ارزیابی وضعیت خود در زمان تعلق و پابندی به هر یک از گفتمان‌ها می‌پردازد، خود ثابت و واحدی برای خویش فرض می‌گیرد که در همه این گفتمان‌ها حضور داشته است. بنابراین، این «خود» فراگفتمانی است. این بخش، اساسی‌ترین و ماندگارترین بخش هویتی است و وجود چنین مثال‌هایی، دال بر وجود حقایق و هویت‌های فرااجتماعی و فراگفتمانی است که صرف نظر از هر گفتمان و اجتماعی، برای انسان وجود دارد.

### هویت، شناخت یا متعلق شناخت

پرسش دیگری که در مبحث شناخت و هویت می‌توان مطرح کرد، این است که وقتی در تعریف «هویت» گفته می‌شود: هویت همان شناخت از خود است، طبق این تعریف، آیا در واقع شناخت هویت است، یا شناخت نقش بیانگر و نشانگر را ایفا می‌کند. در واقع، آنچه شناخت بدان تعلق می‌گیرد، هویت و جزء سازنده آن محسوب می‌شود؟ به نظر می‌رسد، متعلق شناخت و آن امر عینی هویت را می‌سازد و شناخت صرفاً نقش بیانگری و واسطه‌ای را ایفا می‌کند. برای مثال، معمولاً زبان را به‌عنوان یک عامل هویت‌بخش شناسایی می‌کنند، حال اگر بخش‌هایی از زبان در معرض تغییر، تضعیف یا نابودی باشد و بخواهیم برای حفظ و تقویت هویت زبانی خویش اقدام کنیم، آیا باید به دنبال حفظ و تقویت شناخت از خود، به‌عنوان کسی باشیم که مثلاً فارسی سخن می‌گوید، یا در پی حفظ برخی واژگان و سایر اجزای زبان خود باشیم. در واقع حفظ این واژگان و... را حفظ هویت فرهنگی خود می‌دانیم. همین بحث، در جایی مطرح است که برای حفظ هویت خود، خواستار حفظ یک بنای تاریخی هستیم. آیا می‌خواهیم شناخت خود از بنای تاریخی را حفظ کنیم، یا خود بنا را؟ روشن است که در گام نخست، می‌باید آن واژگان و این

بنا را حفظ کرد. در گام بعدی، باید از آنچه داریم، شناخت هم داشته باشیم و به خودآگاهی نسبت به آن برسیم. می‌توان گفت: در این موارد، با توسعه وجودی خود چنان تصور می‌کنیم که گویا، آن بنای تاریخی یا آن واژگان جزئی از وجود ما است و می‌خواهند آن را از ما جدا سازند. از این رو، نسبت به آن موضع می‌گیریم. بنابراین، هویت ما آن چیزی است که چیزی از ما است و ما آن را جزئی از خودمان می‌دانیم. در نهایت و هر گاه به خود توجه پیدا می‌کنیم، متعلق شناخت ما نیز قرار می‌گیرد. مسئله رابطه هویت و توسعه وجودی را بنت (۱۹۶۶) در تعریف خود، از هویت مد نظر قرار داده است. بنت، در حوزه رشد به «هویت وسعت یافته» پرداخته است. این هویت، از طریق گسترش هویت خویشتن یک فرد، در افرادی که او خود را مسئول آنان می‌داند، مشخص می‌شود. نمونه آن را می‌توان در احساس شرم یک مادر، به دلیل انجام عملی ناشایست، از سوی فرزندش مشاهده کرد (امیدیان، ۱۳۸۷، ص ۳۹).

کتاب‌هایی که میان مؤلفه‌های هویت و مرجع تشخیص آنها تمایز قائل شده‌اند، به گونه‌ای به تفاوت میان شناخت و متعلق شناخت توجه کرده‌اند: برای مثال، در کتاب *تعمین و سنجش مؤلفه‌های هویت ایرانی* چنین آمده است: مؤلفه‌ها همان هویت هستند، اما راه شناخت و تشخیص آنها، یا از طریق ناظرینی است که با روش‌های علمی، به دنبال شناخت مؤلفه‌های هویتند، یا از طریق خود افراد، که به‌عنوان موجوداتی خودآگاه می‌توانند به معرفی خود بپردازند. راه دوم، از سوی اکثر نظریه‌پردازان پذیرفته شده است (ابوالحسنی، ۱۳۸۸، ص ۲۴-۲۶).

چنان که در تعریف پیش گفته از کلاب که «هویت را شامل تمام چیزهایی می‌دانست که در طول زمان و به صورت معتبری درباره فرد سخن می‌گویند...»، متعلق شناخت مورد توجه قرار گرفته و همان هویت به حساب آمده بود و نه شناخت از آن. گاه نیز ممکن است بدون تفکیک روشن بین شناخت از خود و متعلق شناخت، یک نوع ترکیب یا خلطی بین آنها صورت گیرد.

### هویت: تمایز، تشابه و دیگری

نکته قابل تأمل دیگر در فهم هویت، توجهی است که با عنایت به معنای لغوی آن، یا با توجه به برخی پیش‌فرض‌های نظری، به «تشابه» و «تمایز» صورت می‌گیرد. برای مثال، چنین مضمونی تکرار می‌شود که اموری سازنده هویت ما هستند که موجب «تشخص و تمایز» ما از دیگری گردند.

توجه به تشابه و تمایز را در آثار بسیاری می‌توان مشاهده کرد. ریچارد جنکینز، از جمله افرادی است که در چارچوب نظریه کنش متقابل نمادین، درباره هویت بحث می‌کند. جنکینز، به ریشه لغوی هویت (Identity) اشاره می‌کند که در آن تشابه و تمایز وجود دارد؛ یعنی مفهوم هویت میان اشیاء یا افراد دو نسبت شباهت و تفاوت برقرار می‌سازد. او در یک تعبیر هویت را شیوه‌هایی می‌داند که به واسطه آنها، افراد و جماعت‌ها در روابط اجتماعی خود از افراد و سایر جماعت‌ها متمایز می‌شوند (ر.ک: جنکینز، ۱۳۸۱، ص ۵ و ۷).

یورگنسن و فیلیپس، در این باره می‌گویند:

در هویت گروهی به دلیل عضویت در یک گروه مثلاً نژادی، از یک سو تشابهات درون گروهی و از سوی دیگر تمایزاتی که با افراد بیرون از گروه وجود دارد، در نظر اعضا برجسته می‌شود و افراد خود را بر اساس همین تشابهات و تمایزات می‌شناسند (یورگنسن و فیلیس، ۱۳۸۹، ص ۸۵).

توجه به تمایز در تعریف هویت، در بسیاری از منابع داخلی نیز به تبع منابع خارجی مد نظر قرار گرفته است. برای نمونه، به یک تعریف اشاره می‌شود:

با توجه به ریشه لغوی هویت که به تشخیص معنا شده است، می‌توان گفت هویت مجموعه‌ای از شاخص‌ها و علائم در حوزه مؤلفه‌های مادی، زیستی فرهنگی و روانی است که موجب شناسایی فرد از فرد، گروه از گروه یا اهلیتی از اهلیتی دیگر و فرهنگی از فرهنگ دیگر می‌شود. هویت؛ یعنی وجه اختصاصی هر فرد یا گروه (ابوالحسنی، ۱۳۸۸، ص ۲۳).

استفاده از تشابه و تمایز، برای تشخیص و شناسایی «خود» پای مفهوم «دیگری» را پیش می‌کشد؛ زیرا برای تشخیص تشابهات و تمایزات، باید فرد یا گروه را با چیزی «دیگر» سنجید، و به طور طبیعی مفهوم «دیگری» ساخته می‌شود و با هویت پیوند می‌خورد. تاجفل، در تعریف خود از هویت به عضویت و تعلق به یک گروه و تمایزی که از «دیگر» گروه‌ها پیدا می‌شود، توجه می‌کند و با لحاظ «دیگری»، که در قالب یک گروه اجتماعی خود را نشان می‌دهد، هویت را تعریف می‌کند. «تمایزایی» از طریق «دیگری»، نه تنها امکان بازشناسی افراد و گروه‌ها از یکدیگر را فراهم می‌کند، بلکه امکان تقسیم کار و شکل‌گیری جامعه و زندگی اجتماعی را نیز برای بشر آماده می‌سازد. البته، تمایز هر چند به تقسیم کار و امکان زندگی اجتماعی می‌انجامد، اما تأکید زیاد بر این تمایزات و جداسازی «دیگری» از «خودی»، به صرف «تمایز داشتن» و «دیگری بودن»، سبب اختلال در زندگی بشر می‌گردد. توجه دادن به بیانی که قرآن درباره «تمایزات انسانی» «گروه‌بندی‌های اجتماعی» که همان «دیگری»ها هستند و «شناخت» دارد، و نسبتی که بین این مفاهیم برقرار می‌کند، می‌تواند در اینجا مفید باشد. قرآن کریم در سوره حجرات، با وجود قائل شدن به ریشه واحد برای بنی‌آدم و خلقت مردم از یک پدر و مادر، بلافاصله به تکثری می‌پردازد که در پی این وحدت، در بین انسان‌ها رخ می‌دهد. در نتیجه آن، مردم در «شعبه‌ها» و «قبایل» مختلف دسته‌بندی می‌گردند. اما کارکردی که قرآن برای این تمایزات و گروه‌بندی‌های اجتماعی پذیرفته، «تعارف» یا «شناخت یکدیگر» و امکان دیده شدن و به چشم آمدن بر اساس تمایزات و تفاوت‌ها است؛ چیزی که امکان زندگی اجتماعی را فراهم می‌سازد. هر چند قرآن، این تمایزات را عامل برتری ندانسته و معیار برتری، تقوا بیان شده است (حجرات: ۱۳)؛ یعنی این تمایزات و شناخت‌های حاصل از آن، عامل اصلی و تعیین‌کننده برای داوری درباره انسان که با صرف آن بتوان هویت او را بازشناسی کرد، قلمداد نشده، بلکه چگونگی تنظیم روابط با «دیگری»، که بر تقوا مبتنی باشد یا نباشد، موجب برتری دانسته شده؛ زیرا این برتری انسانی که قرآن از آن یاد می‌کند، نمی‌تواند تخیلی و حاصل یک امر غیرواقعی باشد، بلکه از نظر قرآن امری اساسی است که معیار برای داوری قرار گرفته است. از این رو، باید گفت: تقوا از منظر قرآن، شاخصی برای بازنمود هویت اصیل انسانی است. بنابراین، از منظر

قرآنی با وجود ادعان به «دیگری» و نقشی که در «شناخت» ایفا می‌کند، اما «دیگری» تنها عامل یا عامل اصلی توضیح‌دهنده هویت نیست. با این حال، در نزد برخی، هویت صرفاً حاصل همین تمایزات و تشابهات با دیگری، به حساب آمده است. هر چند تحقیقاً آنچه در مقام عمل و کارکرد ظهور می‌یابد، همین وجوه تمایز و تشابه است. در نزد این گروه، «هویت انسان» با «دیگری» پیوندی تام دارد و ما چیزی نیستیم جز تمایزی که با دیگری خود داریم و چیزی جز دیگری در ساخت هویت ما مؤثر نیست. وقتی دیگری ما تغییر کند، ما نیز هویتی اساساً جدید پیدا می‌کنیم. این سخن، با نظر سوسور که مورد توجه پسا‌ساختارگراها قرار گرفته، همخوانی دارد. سوسور، معنا را نه در امر خارجی، بلکه در ساختار زبان جست‌وجو می‌کند و می‌گوید: معنای دال‌ها را با توجه به دو اصل همنشینی و جانمایی می‌توان شناخت؛ یعنی اینکه هر دال با چه دال‌های دیگری هم‌نشین شده و نیز چه دال‌های دیگری می‌توانسته جان‌نشین دال‌های فعلاً موجود شود، اما نشده، این دو امر سازنده معنای دال است. در واقع، «ساختار» و «دیگری» که لفظ در آن و در ربط با آن قرار می‌گیرد، معنا را می‌سازد. به همین ترتیب، هویت فرد نیز در ساختار و در ربطی که با دیگری دارد، شکل می‌گیرد. اما درباره اصل نقش‌آفرینی دیگری در هویت‌سازی و میزان آن، می‌توان به مراحل اشاره داشت که از تأثیر حتمی تا فقدان تأثیر قابل دسته‌بندی است.

در مواردی، وجود یک امر جز به کمک دیگری تحقق نمی‌یابد. در امور نسبی که حداقل دو امر در وجود به همه وابسته‌اند، این چنین است. «دو امر متضایف» نمونه آن است. هویت پدری، بدون وجود فرزند و هویت معلمی، بدون وجود دیگری به نام شاگرد محقق نمی‌شود. مظلوم بدون ظالم و ظالم بدون مظلوم، به وجود نمی‌آید. در این موارد، هر چند توانمندی و ظرفیت معلمی در انسان وجود دارد، اما اگر شاگردی نباشد، هیچ‌گاه معلمی امکان تحقق ندارد. اما همواره نقش دیگری به این شدت و با این سطح تأثیرگذاری که بخواهد ویژگی هویتی را به فعلیت برساند، نیست؛ بلکه اگر برای هر چیزی از جمله انسان یک وجود پیشااجتماعی در نظر بگیریم، در مواردی توجه یافتن به «تشابهات» و «تمایزات» از طریق «دیگری»، می‌تواند راهی برای تنبه و آگاهی یافتن از دست‌کم بخشی از ویژگی‌های ذاتی فرد یا گروه انسانی باشد. چنان‌که در مبحث «تعریف» در منطق صوری بیان شده «تعرف‌الاشیاء باضدادها»؛ یعنی اشیاء با اضدادشان شناخته می‌شوند، نه آنکه با اضدادشان ساخته می‌شوند. بنابراین، «دیگری» تنبه‌بخش برای آگاهی نسبت به حقیقت آن و به‌ویژه دستیابی به ویژگی‌های متمایز است. برای مثال، یک افغانستانی ساکن در ایران، ممکن است خود را یک مهاجر افغان بشناسد، اما وقتی به کشورش بازمی‌گردد، خود را به‌عنوان عضوی از قومیت مثلاً «هزاره» که از ایران بازگشته، شناسایی می‌کند. او به‌هنگام زندگی در ایران نیز عضوی از «هزاره» بود و در خانواده‌ای از همین قومیت متولد شده بود و آگاهانه یا ناآگاهانه، دست‌کم به برخی ویژگی‌های مربوط به این قومیت پایبند بوده است. اما این ویژگی حقیقی او در ایران، مورد توجه قرار نمی‌گرفت. اما پس از بازگشت، به دلیل غلبه گفتمان قومیتی در کشور خود، او نه تنها خود را یک افغان که بیشتر برای اعضا قوم «پشتون» به کار می‌رود، نمی‌شناسد؛ بلکه خود را در وضعیتی مشابه با سایر هم‌قومان و در تمایز با دیگر قومیت‌ها می‌یابد.



این سخن هانتینگتون درست است که برای افراد یا گروه‌ها، با توجه به وجوه مشترک و افتراقی که با یکدیگر دارند، در شرایط مختلف هویت‌های متفاوتی اهمیت می‌یابد (ر.ک: هانتینگتون، ۱۳۸۴، ص ۴۴-۴۵). به تعبیر استرابلر، در موقعیت‌های مختلف، هویتی خاص برای‌شان برجسته می‌شود و آن را به بازی فرامی‌خوانند. منتهی این فرایند دست‌کم در برخی موارد، که مثال آن گذشت، از طریق برجسته‌سازی یا به فراموشی‌سپاری بخشی از حقیقت افراد یا گروه‌ها، صورت می‌گیرد.

البته نقش تنبهبخشی و برجسته‌سازی که «دیگری» ایفا می‌کند، بسیاری اوقات موجب می‌شود که یکی از ابعاد وجودی شکوفا و منجر به تغییراتی در فرد یا گروه گردد. یک دانش‌آموز مستعد روستایی که در یک دانشگاه و محیط علمی مناسب و در رقابت با دیگران به یک دانشمند تبدیل می‌شود، مثالی برای شکوفایی توانمندی‌های ذاتی است.

شکوفاسازی، گاه به گونه‌ای است که در شکل یک اختراع و خلق ویژگی جدید هویت‌بخش قابل ارزیابی می‌گردد؛ یعنی هر چند این اختراع هویتی، ریشه در ذات و جوهره انسانی دارد، اما آن جوهره در شرایط خاص اجتماعی، به شکل امری کاملاً نو جلوه می‌کند. مثلاً، انسان‌ها در گذشته، اگر درکی هم از جامعه داشتند، اما جامعه خود را با مفهوم «توسعه» بازشناسی نمی‌کردند. «توسعه»، با اینکه ریشه در میل به کمال‌جویی انسانی که میلی کهن و فطری است، دارد؛ اما مفهومی جدید و مدرن است، پیدایش آن، تحولاتی عمیق و همه‌جانبه در سطح زندگی گروهی و فردی انسان‌ها بر جای گذاشته و هویتی کاملاً جدید نسبت به گذشته به آنها عطا کرده است، به طوری که ویژگی هویتی توسعه‌یافتگی برای جوامع، در شکلی بیش از یک شکوفایی و فعلیت یافتن ساده «میل به کمال‌جویی» بروز یافته، ابعاد کاملاً جدیدی برای جوامع بشری رقم زده است.

علاوه بر آنچه گذشت، مواردی نیز وجود دارد که افراد صرف‌نظر از «دیگری» به وجود خود پی می‌برند؛ یعنی بی‌آنکه «دیگری» بخواهد نقشی ایفا کند، به خودشناسی می‌رسیم. برای مثال، تاپیستی که همه روزه و در طی ۲۰ سال به این حرفه اشتغال داشته، به دلیل ممارست طولانی در این کار و صرف‌نظر از دیگری‌هایی که می‌تواند داشته باشد، به طور طبیعی به نوعی خودآگاهی می‌رسد و خود را یک «تاپیست» می‌شناسد. در همچنین مواردی که در همه انواع هویت‌های شغلی و مواردی دیگر قابل طرح است، شناخت از خود نه بر اساس تمایز با دیگری، بلکه با معیار کارایی و کارآمدی و یا توجه‌یافتن به توانمندی‌ها و ویژگی‌های ذاتی صورت می‌گیرد. توانمندی تأمل در خود، به انسان این امکان را می‌دهد تا به شناخت مستقل از خویش و صرف‌نظر از «دیگری» دست یابد؛ حتی در مواردی لازم است فرد خود را از دیگری‌ها جدا سازد تا بتواند به خودآگاهی برسد؛ یعنی شرط شناخت خود، جدایی از دیگری است. مثال آن، همان فردی است که در پیری و پس از یک دوره طولانی تعلق خاطر و عضویت در گروه‌های مختلف سیاسی، یا تعلق خاطر به گفتمان‌های مختلف سیاسی، خویشی برای خویش می‌یابد که مستقل از همه این گروه‌ها و گفتمان‌ها بوده و در آنها مشارکت داشته است.

به طور خلاصه، می‌توان گفت: گاه بدون دیگری متوجه خود و ویژگی‌های خویش می‌گردیم و در واقع، «خود» بی‌ارتباط با دیگری معنادار است. گاه، دیگری منجر به شناخت یا بی‌توجهی نسبت به ویژگی‌هایی می‌شود که از پیش واجد آن بوده‌ایم و این توجه، ممکن است به شکوفایی یا تغییر در ویژگی از قبل موجود نیز بینجامد و در مواردی، شکوفایی - به دلیل تأثیری که انسان از طریق اراده و آگاهی بر وجود خود بر جای می‌گذارد - آنچنان عمیق و گسترده می‌شود که به مرحله خلق و اختراع وجه هویتی جدید می‌انجامد. در مواردی نیز بدون دیگری، برخی هویت‌ها، اصلاً نه معنادار می‌شود و نه شکل می‌گیرد. افزون بر مواردی که دست‌کم به برخی ویژگی‌های خود، اصلاً آگاهی نمی‌یابیم؛ اعم از اینکه دیگری وجود داشته باشد، یا وجود نداشته باشد.

### هویت، وجود حقیقی و اعتباری

با توجه به اینکه نگاه‌های مطرح به هویت، که هویت را مساوی با شناخت و صرفاً حاصل تعامل با دیگری و اجتماع می‌دانستند، مورد نقد قرار گرفت و از این طریق، زمینه توجه به گوهر انسانی، به‌عنوان بخشی از عوامل هویت‌ساز فراهم گردید. در اینجا با توضیحاتی درباره بخش حقیقی هویت، که ناظر به ذاتیات و گوهر انسانی و نیز بخش اعتباری هویت، که ناظر به تأثیر ارتباط با دیگری و زندگی اجتماعی بر هویت است، مدعای مقاله را که همان نگاه میانه بود، به اختصار پی می‌گیریم.

به‌طور کلی، اجتماع که اعم از «دیگری و خودی» است، از طریق توانمندی انشا و جعل، اموری را معتبر و دارای شأنیت، به حساب آمدن لحاظ می‌کند. به عبارت دیگر، به آنها معنایی خاص می‌بخشد. اجتماع با لحاظ کردن برخی شئون و الزامات برای افراد یا گروه‌ها و اعطاء معانی خاص بدان‌ها، به آنها وجوداتی خاص می‌دهد. در نتیجه، در ایجاد هویت جدید برای‌شان نقش آفرینی می‌کند. از این فرایند، با عناوینی همچون: قرارداد، اعتبار، برجسب، فراخوان، معنابخشی و... یاد می‌شود. اعتبارات اجتماعی می‌توانند منشأ ایجاد امر حقیقی جدید شوند. مثلاً، در سطح فردی به عادات، خلق‌وخوها و ملکات فردی مبدل شوند. اعتبارات در گروه نیز می‌توانند منجر به امر حقیقی گردند. مثلاً، یک گروه در اثر یک اعتبار و تسهیل قانونی، برای جذب اعضاء جدید، تعداد اعضای آن بیشتر و ساختار و شیوه کنش‌های متقابل و سلسله‌مراتب موجود در آن متحول گردد.

تأکید بر اعتبارات اجتماعی و فرهنگی در ساخت هویت، برخی را بر آن داشته تا به انکار ذات انسانی بپردازند. اما اگر ما چیزی جز اعتبارات نباشیم، به این معنا خواهد بود که وجودی هم‌شأن با مجموعه قوانین اعتباری راهنمایی و راندگی داریم. درحالی‌که ما با مجموعه‌ای از امور اعتباری، همچون قوانین راهنمایی و راندگی متفاوتیم. در واقع، وجود برخی ویژگی‌های ذاتی در انسان، منجر به تولید چنین اعتبارات و نیز هضم و درونی ساختن آنها می‌گردد و در پی این فرایند، این اعتبارات به بخشی از هویت مبدل می‌گردد. از این‌رو، امور اعتباری به تنهایی نمی‌توانند سازنده هویت باشند، بلکه در کنار و در تعامل با امور حقیقی، فعال و معنادار می‌گردند. بنابراین، فرد یا گروه دارای دو نوع

وجود حقیقی و اعتباری است. این دو، توأمان در ساخت هویت دخیل‌اند. البته چنان هم نیست که امور حقیقی و ذاتی انسان، صرفاً در نقش ایجاد و یا درونی‌سازی اعتبارات عمل کند، بلکه درون‌مایه‌های انسانی، به انسان شناخت‌ها و میل‌های گوناگونی می‌دهد. این شناخت‌ها و میل‌ها، به وجود آوردندهٔ هویتی نخستین و اولیه است که در حکم یک ساختار، برای هویت اجتماعی عمل می‌کند و جهت‌گیری‌های هویتی او را مشخص می‌سازد. هویت اجتماعی، صرفاً در درون همین ساختار امکان تحقق و تحول دارد. برای مثال، ساختار وجودی انسان به گونه‌ای است که نمی‌تواند مانند «آب» از کسی رفع تشنگی کند، اما همان ساختار وجودی به گونه‌ای است که بتواند به دوست داشتن دیگری بینجامد. در اینجا، یک نکته ساده و اساسی مورد توجه است؛ انسان غیر از سنگ، قورباغه، مکعب، اکسیژن، کانگورو و... است؛ یعنی انسان نحوهٔ خاصی از خلقت و وجود دارد که همین نحوهٔ خلقت، ظرفیت‌ها و محدودیت‌های خاصی را برایش فراهم می‌آورد. به این نحوهٔ خاص از خلقت انسانی، در زبان دین «فطرت» گفته می‌شود. بنابراین، انسان با وجود همه تغییر و تحولات و اشکال و رنگ‌هایی که در اجتماع به خود می‌گیرد، خارج از چارچوب فطرت عمل نمی‌کند و نمی‌تواند عمل کند. از این رو، می‌توان و لازم است، به درکی از هویت رسید که هم به ساختار وجودی او توجه کند و هم به تأثیرپذیری‌اش از اجتماع. بر این اساس، می‌توان در یک تعریف مفهومی و نه عملیاتی، هویت اجتماعی را «عینیت یافتن فطرت در اجتماع» معنا کرد. با این توضیح که ویژگی‌های فطری انسانی که بیشتر حالت بالقوه دارد، در اجتماع و متأثر از شرایط اجتماعی در هر دوره به گونه‌ای خاص تحقق عینی می‌یابد. بر این اساس، هویت‌های متحول اجتماعی که دارای بن‌مایه ثابت فطری است، به وجود می‌آید و تغییر می‌کند.

بیان مذکور، می‌تواند تفسیری برای نگاه میانه‌ای باشد که در ابتدای مقاله مطرح و به‌عنوان نگاه درست و قابل دفاع مطرح گردید. نگاه اول، که هویت را امری کاملاً ثابت می‌دید، امروزه طرفداری ندارد. اما نگاه میانه، مطرح شده عمدتاً در برابر نگاه سوم و جدیدی قرار می‌گیرد که هویت را کاملاً امری برساختی می‌بیند و سوژه را فاقد مرکز و غیرمنسجم به حساب می‌آورد. این نگاه میانه را می‌توان نوعی «سازه‌گرایی واقع‌گرایانه» نامید. سازه‌گرایی واقع‌گرایانه را خسرو باقری با تفسیری خاص، در نقد سازه‌گرایی جرج کلی مطرح می‌کند (باقری، ۱۳۸۳، ص ۲۱-۵۵).

البته در نگاه میانه، با تفسیری که ارائه شد، مباحث جدی و مهم دیگری جای طرح دارد. برای مثال، توضیح درباره ویژگی‌های فطری و نسبتی که با اجتماع پیدا می‌کند، نحوهٔ به فعلیت رسیدن فطرت در اجتماع و تحولات آن، یا میزان نقشی که فرد و فطرت از یک سو و اجتماع از سوی دیگر، در هویت‌سازی ایفا می‌کند و مسائلی دیگر از این دست که در جای خود نیازمند بحث و گفت‌وگو است.

## نتیجه‌گیری

همان‌طور که بیان شد، در یک تقسیم‌بندی، دیدگاه‌های شکل یافته دربارهٔ هویت به سه دستهٔ گُوهر‌گرا، سازه‌گرا و میانه تقسیم می‌شوند. در همین زمینه، یک تغییر مهم که در تعریف و فهم هویت در حدود یک قرن اخیر رخ داده،

تغییر نگاه از «مؤلفه‌های وجودی»، به «شناخت از مؤلفه‌های وجودی» است. در دنیای جدید، به درستی به نقش شناخت در هویت توجه شده است، اما با وجود کارآمدی و قدرت تبیینی که همین ویژگی به نظریه‌های هویتی داده، اما سبب غفلت از نقش عناصر ذاتی انسان که بر هویت اجتماعی و غیراجتماعی او اثرگذار بوده، شده است و موجب شده، تبیین‌های هویتی از این جهت دچار فقر نظری گردد. عناصر ذاتی انسان در شکل ساختاری و در قالب میل‌ها و شناخت‌های اصیل بر هویت اثر می‌گذارد. البته این میل‌ها و شناخت‌ها، در شرایط و ظرف اجتماع، فرهنگ و تاریخ امکان ظهور و بروز می‌یابد و شکل همان ظرف را به خود می‌گیرد و گرمی و سردی این ظرف، می‌تواند رنگ و بوی جدیدی بدان بخشد. چنان‌که با تغییر ظرف، مظلوف هم تغییر می‌کند. از این‌رو، می‌توان گفت: «هویت، در واقع تحقق عینی فطرت در اجتماع و فرهنگ و تاریخ است». فهم درست‌تر از هویت، از طریق راه میانه‌ای ممکن است که در عین بهره‌مندی از دستاوردهای جدیدی که حاصل توجه به «تمایز» و «تشابه» و «دیگری» و «شناخت» است، نسبت به ویژگی‌های گوه‌ری انسان نیز بی‌توجه نباشد و منظور از این ویژگی‌ها، صرفاً اراده آزاد انسانی یا قدرت اندیشه‌ورزی نیست. ویژگی‌های متعددی که در خلقت انسان لحاظ شده را در مقوله «فطرت»، می‌توان دنبال کرد و نقش هر یک را در هویت‌سازی بررسی نمود.

## منابع

- ابوالحسنی، سیدرحیم، ۱۳۸۸، *تعیین و سنجش مؤلفه‌های هویت ایرانی*، تهران، مجمع تشخیص مصلحت نظام، مرکز تحقیقات استراتژیک. امیدیان، مرتضی، ۱۳۸۷، *هویت از دیدگاه روان‌شناسی*، یزد، دانشگاه یزد.
- باقری، خسرو، ۱۳۸۳، «سازه‌گرایی واقع‌گرایانه: بازسازی سازه‌گرایی شخصی جرج کلی»، *روان‌شناسی و علوم تربیتی*، ش ۶۸ ص ۲۱-۵۶. جاحظ، عمروبن بحر، ۲۰۰۴، *البخلاء*، شارح: عباس عبدالساتر، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- جنکینز، ریچارد، ۱۳۸۱، *هویت اجتماعی*، ترجمه تورج یاراحمدی، تهران، شیرازه.
- حاجیبانی، ابراهیم، ۱۳۸۸، *جامعه‌شناسی هویت ایرانی*، تهران، مجمع تشخیص مصلحت نظام، مرکز تحقیقات استراتژیک.
- ریتزر، جورج، ۱۳۸۷، *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، چ سیزدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- شرت، ایون، ۱۳۸۷، *فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای، هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریه انتقادی از یونان باستان تا قرن بیست و یکم*، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی.
- محقق، مهدی، ۱۳۷۴، *تاریخ و اخلاق پزشکی در اسلام*، تهران، صدا و سیما، جمهوری اسلامی ایران.
- هانتینگتون، ساموئل، ۱۳۸۴، *چالش‌های هویت در آمریکا*، ترجمه محمدرضا گلشن‌پژوه، تهران، مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ایران معاصر تهران.
- یورگنسن، ماریان و لوییز فیلیپس، ۱۳۸۹، *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی.



## تغییر اجتماعی در تجربه و اندیشه امام موسی صدر

alimir124@gmail.com

محمدعلی میرعلی / دانشیار گروه علوم سیاسی جامعه المصطفی العالمیه

namkhahmojtaba@gmail.com

مجتبی نامخواه / دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین دانشگاه باقرالعلوم

دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۲۴ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۱۵

### چکیده

این مقاله با هدف بررسی تجربه و اندیشه امام موسی صدر در زمینه تغییر اجتماعی، در ابتدا به روایت تجربه او در زمینه ایجاد یک تغییر اجتماعی پرداخته و در گام دوم، بر نگرش و نظریه‌ای تأکید می‌کند که این تجربه را پشتیبانی می‌کند. این بررسی مستلزم پاسخ به شش پرسش اساسی مطرح در حوزه تغییر اجتماعی شامل چیستی، چگونگی، آهنگ، شرایط، عوامل و کارگزاران تغییرات اجتماعی است. برای این کار، ضمن بررسی روایت‌های کنشگران و ناظران این تغییر، با روش تحلیلی، آثار امام موسی صدر مورد مطالعه قرار گرفته است. بررسی این تحقیق نشان می‌دهد، امام موسی صدر چیستی تغییر اجتماعی را ضرورتی هم‌بود با توحید و تکامل انسان قلمداد کرده و چگونگی آن را به انقلاب مستمر ارجاع می‌دهد. درباره آهنگ تغییر، به تغییری تدریجی و خُرد و با محوریت خدمت به انسان‌ها معتقد است و ضمن در نظر گرفتن شرایط وجودی و عینی تغییر اجتماعی، بستر فرهنگی را زمینه‌ساز پیدایش کارگزاری برای تغییر اجتماعی به حساب می‌آورد. در زمینه کارگزاری تغییرات نیز ضمن طرح دو دوگانه مردم/نخبگان و جنبش/سازمان، معتقد است که نیروی لازم برای تغییر، در جریان یک «جنبش مردمی» به وجود می‌آید.

**کلیدواژه‌ها:** امام موسی صدر، تغییر اجتماعی، جنبش اجتماعی، تغییر انسانی.

## بیان مسئله

برای درک تصویر اسلام معاصر از مسئله تغییر، امام موسی صدر یک شخصیت مهم به‌شمار می‌رود؛ شخصیتی که در ساحت نظر در حوزه‌های مهم علوم اسلامی، همچون فقه، تفسیر، فلسفه و سیره صاحب نظر و آثاری است که اغلب شامل دیدگاه‌ها و استدلال‌های بدیع است. با این پشتوانه از بداعت و تزلع است که امام صدر عمیقاً به تغییر اجتماعی اندیشیده؛ آن را «ضرورت حیات اجتماعی» می‌داند و به بسط استلزامات نظری و عملی این دیدگاه عمیقاً پایبند بوده است. در ساحت عمل، رهبری یکی از فراگیرترین تغییرات اجتماعی معاصر را در جامعه‌ای پیچیده و متکثر بر عهده می‌گیرد و برای تحقق تغییرات مد نظر خود، حرکتی بی‌بدیل از جنبشی و مؤسسات اجتماعی را پایه‌گذاری می‌کند. برای کسانی که اندک شناختی از تجربه تغییر امام صدر در لبنان دارند، بازخوانی این تجربه شوق‌برانگیز خواهد بود. آنچه شگفت‌انگیز و البته تأسف‌آور به نظر می‌رسد، این است که این تجربه و اندیشه مبنای آن که طی قریب به نیم قرن از تکوین آن می‌گذرد، همچنان از نظر اهل تحقیق پنهان مانده است. امروز که جامعه ما و همه جوامع اسلامی در عطش تغییر به سر می‌برند، بازخوانی آن از جایگاه درخوری برخوردار است.

این مقاله می‌کوشد در دو گام، برای بررسی اندیشه امام موسی صدر درباره تغییر کوشش نماید؛ ابتدا با استناد به اسناد و نوشته‌های از سه روایت مختلف، ایده‌ها، عملکرد و تجربه امام موسی صدر در میدان عملی تغییر را مرور نماید. سپس، به سراغ نوشته‌ها و گفتارهای امام صدر رفته و پاسخ پرسش‌های اصلی در زمینه تغییرات اجتماعی را در این آثار جست‌وجو نماید.

## ادبیات تحقیق

اگر چه تاکنون مقاله مستقلی، مقوله تغییر در اندیشه امام موسی را بررسی نکرده است، اما در سال ۲۰۱۱ در بیروت، همایشی با عنوان «تغییرات اجتماعی و سیاسی از نگاه امام موسی صدر: بینش، روش، رسالت» برگزار شده که در حوزه بررسی این مقاله قرار دارد. اگر چه برای این همایش یک روزه، فراخوان مقاله‌ای انجام نپذیرفته، اما سخنرانان که اغلب از شخصیت‌های فکری و یا سیاسی جهان اسلام بوده‌اند، هر یک به فراخور بحث‌هایی را ارائه کرده‌اند. روشن است که هر چند این بحث‌ها، در جای خود مفید هستند، اما نمی‌توانند جایگزین یک پژوهش مستقل شوند. گو اینکه گفتارهای این همایش، به فارسی ترجمه نشده‌اند. علاوه بر آن، این مقاله نیز از دستاوردهای علمی برخی از سخنرانی‌ها استفاده می‌کند. کتاب *التغییر ضرورة حضاریة* که در حاشیه این همایش منتشر شده، حاوی گفتارها و نوشته‌هایی از امام موسی صدر، با موضوع تغییر اجتماعی است. منبع دیگری به موضوع تغییر اجتماعی در اندیشه امام موسی صدر پرداخته است. اما آثار متعددی بی‌واسطه گفتارها، نوشته‌ها یا تجربه امام موسی صدر را برای ما روایت کرده‌اند که برای استنباط و صورت‌بندی دیدگاه امام موسی صدر درباره تغییر اجتماعی، دست‌مایه تحلیل و بررسی این مقاله قرار می‌گیرند.



## چارچوب مفهومی

ابتدا لازم است مفهوم تغییر اجتماعی و ابعاد مورد نظر آن در این تحقیق، تعریف و تدقیق گردد. از زمان تأسیس فلسفه اسلامی، تغییر اجتماعی از جمله مسائل مهم حکمت عملی بوده است. به عنوان نمونه، *فارابی* از درک تغییر اجتماعی به عنوان یک فضیلت فکری مهم یاد می کند (فارابی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۴). اما پرداختن به تغییر اجتماعی در دوره معاصر، که تبدیل به مسئله شده و در کانون توجه جامعه‌شناسی قرار گرفته است.

جامعه‌شناسان کلاسیک، بیشتر به بررسی تحول اجتماعی گرایش داشته‌اند و تنها در دوره معاصر، پدیده تغییر اجتماعی مورد توجه جامعه‌شناسان واقع شده است (روشه، ۱۳۶۸، ص ۲۶). جامعه‌شناسی، به معنای شناخت مدرن از جامعه، اگرچه از منظر تاریخی و اجتماعی بر بستری از تغییرات اجتماعی شکل گرفته است (ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۵-۷) اما از نظر معرفتی، این «تحول اجتماعی» بود که یکی از اولین و مهم‌ترین مقوله‌های دستور کار این علم را شکل داد. تحول اجتماعی، در آثار گوناگون جامعه‌شناسان اولیه مورد توجه بوده، به گونه‌ای که می‌توان توجه به تحول اجتماعی و پیدایش جامعه‌شناسی مدرن را همزاد دانست. *اگوست کنت*، با بحث پویایی و ایستایی جامعه، مسئله تحول را مطرح کرده و با قانون مراحل سه‌گانه یک تصویر عام از فرایند تحول جوامع بشری را ارائه می‌دهد (آرون، ۱۳۷۷، ص ۱۰۶). *اسپنسر*، با آنکه می‌گوید موضعی به کلی متمایز از کنت اتخاذ کند (دیلینی، ۱۳۸۷، ص ۷۱)، اما با نظریه قانون بقاء اصلح و تکامل اجتماعی، چارچوب‌هایی برای تحول جوامع پیش می‌کشد (همان، ص ۷۳). میل توجه به تحول تا *تورشتاین وبلن* هم ادامه دارد (کوزر، ۱۳۷۳، ص ۳۶۶-۳۶۷). با این همه، در دوران معاصر این تغییر اجتماعی است که بیشتر توجه جامعه‌شناسان را به خود جلب کرده است. از *پارسونز* که بیشتر بر تعادل و تبادل و توازن و مناسبات کارکردی تأکید دارد و بیشتر اوقات، در مورد نظریه وی این تحلیل وجود دارد که نمی‌تواند «از تغییر و تضاد اجتماعی سر درآورد» (کرایب، ۱۳۷۸، ص ۶۷) گرفته، تا اندیشمندان تضادگرا، همگی به مقوله تغییرات اجتماعی توجه داشته‌اند. بر این اساس، یکی از مهم‌ترین گام‌ها در تبیین چستی تغییر اجتماعی، بیان تمایزهای آن با مقوله تحول اجتماعی است.

پس از تمایز فوق میان تغییر و تحول اجتماعی، تحلیل‌های معاصر به طور عمده حول شش پرسش، تغییر اجتماعی را توضیح می‌دهند: پرسش از چستی، چگونگی، آهنگ، شرایط، عوامل و دست آخر پرسش از کارگزاران تغییرات اجتماعی. مهم‌ترین و در عین حال، پیچیده‌ترین پرسش در زمینه تغییر اجتماعی، پرسش از چستی «تغییر اجتماعی» است؛ زیرا همین پرسش است که راه را به سوی دیگر پرسش‌ها و مفاهیم بنیادین پیرامون تغییر اجتماعی می‌گشاید. برای به دست دادن یک پاسخ مناسب به این پرسش، می‌توان آن را در دو سطح سلبی و ایجابی دنبال کرد. در سطح سلبی، پرسش اصلی بر تمایز تغییر اجتماعی و سایر مفاهیم هم‌بود نهفته است که در واقع، از این بحث می‌کند که «تغییر اجتماعی چه چیزی نیست؟» در سطح ایجابی، در پی این پرسش هستیم که «تغییر چه هست؟». در پاسخ به این پرسش، بر مهم‌ترین موضوع در تغییر اجتماعی، یعنی متغیر تأکید می‌شود.

عمده‌ترین گام در پاسخ به پرسش سلبی پیرامون تغییر اجتماعی، تفکیک میان تغییر و تحول اجتماعی است. «تحول اجتماعی مجموعه‌ای از تغییرات می‌دانند که در طول یک دوره طولانی، طی یک و شاید چند نسل در جامعه رخ می‌دهد» (روشه، ۱۳۶۸، ص ۲۶). در مقابل، تغییر اجتماعی عبارت است از:

پدیده‌های قابل رؤیت و قابل بررسی در مدت زمانی کوتاه به صورتی که هر شخص معمولی نیز در طول زندگی خود یا در طول دوره کوتاهی از زندگیش می‌تواند یک تغییر را شخصاً تعقیب نماید، نتیجه قطعی‌اش را ببیند و نتیجه موقتی آن را دریابد. در کل سه شاخص کلان را برای تغییر اجتماعی بودن یک پدیده می‌توان در نظر گرفت که عبارتند از: جمعی بودن؛ ساختی بودن؛ و شناخته شدن در طول زمان (همان، ص ۲۹).

سطح دیگر از پرسش پیرامون چیستی تغییر، پرسش از متغیر است. «چه چیز تغییر می‌کند؟ زیرا تغییر ناگهانی یک جامعه، در تمام ابعادش امری استثنائی است. بنابراین، این مسئله مهم است که بخش‌هایی را که در آن تغییر انجام می‌گیرد، نشان دهیم. به‌عنوان مثال، بدانیم این تغییر در عناصر ساختی یا در فرهنگ است و یا در الگوها، ارزش‌ها یا ایدئولوژی‌هاست؟» (همان، ص ۳۷).

در تعریف تغییر اجتماعی و تفکیک آن از تحول اجتماعی، همان‌طور که آمد، بر روی قابل شناسایی بودن آن تأکید شده است. با در نظر گرفتن این ویژگی در پدیده تغییر، چگونگی آن به یک پرسش قابل توجه تبدیل می‌شود. پرسش‌های مهم پیرامون چگونگی تغییر را می‌توان این‌گونه تعریف کرد: «تغییر چگونه انجام می‌گیرد؟ چه راهی را طی می‌کند؟ آیا به صورت منظم، ادامه می‌یابد؟ یا به صورت نامنظم، متناوب و غیرمداوم؟ آیا تغییرات، به مقاومت سختی هم برخورد می‌کند؟ اگر با مقاومتی برخورد، این مقاومت در کجا اتفاق می‌افتد و به چه شکلی می‌باشد؟» (همان).

پرسش مهم دیگر، پیرامون تغییر دربارهٔ آهنگ وقوع تغییر است. در این زمینه، این پرسش مطرح است که «تغییر تحولی آرام و تدریجی است، یا دگرگونی‌هایی خشن و تغییراتی سریع است؟» (همان). در این زمینه، این پرسش مطرح است که چه زمینه‌های وقوع تغییر را آسان، یا دشوار می‌سازد؟ به عبارت دیگر، «شرایط تغییر، عناصری هستند مناسب یا نامناسب که اثر یا اثرات یک یا چند عامل تغییر را فعال‌تر یا کندتر، شدیدتر یا ضعیف‌تر می‌کنند» (همان، ص ۳۴).

پرسش از عاملیت تغییر اجتماعی، پرسش دیگری است که پیرامون تغییر اجتماعی مطرح می‌شود. «عامل تغییر در واقع عنصری است از یک وضعیت معین که به علت موجودیتش یا به وسیلهٔ عملی که انجام می‌دهد، موجب تغییر می‌شود و یا به وجود می‌آورد» (همان). مسئله مهم در اینجا، تفکیک میان عامل و شرایط است؛ اگر چه عامل و شرایط تغییر مکمل یکدیگرند (همان، ص ۳۵).

پرسش از کارگزاران تغییر، به این نکته اشاره دارد که چه کسانی تغییر را به ساحت جهان اجتماعی وارد ساخته، آن را محقق می‌سازند. «کارگزاران تغییر عبارتند از: اشخاص، گروه‌ها و انجمن‌هایی که تغییر را وارد می‌کنند، از آن استقبال می‌کنند یا با آن به مخالفت می‌پردازند» (همان، ص ۳۳). بنابراین، در کارگزاران تغییر ما به دنبال «کارگزاران مثبت» و «کارگزاران منفی» روند تغییر اجتماعی هستیم. «کارگزاران اشخاص و گروه‌هایی هستند که کنش اجتماعی آنها، از بعضی جهات شکل و خاصیت یک کنش تاریخی را به خود می‌گیرد» (همان، ص ۳۳).

## روایت‌هایی از تجربه امام صدر در ایجاد تغییری فراگیر

هنگامی که از تحقق تغییرات اجتماعی ساختی و گسترده در جامعه لبنان، به‌ویژه جامعه شیعیان لبنان سخن به میان می‌آید که در طول کمتر از دو دهه؛ یعنی حد فاصل سال‌های ۱۹۵۹ تا ۱۹۷۸ روی داده است: به طور مشخص، راجع به تحقق چه سطحی از تغییرات تحقیق می‌کنیم؟ ایفای نقش امام موسی صدر، در ایجاد یک جنبش اجتماعی و رهبری آن، چگونه به جامعه لبنان، به‌ویژه جامعه شیعیان لبنان، امکان و نیروی لازم را برای دگرگونی اجتماعی می‌دهد؟ در اینجا لازم است پیش از بررسی این تجربه، تصویری روشن از این تغییرات ارائه دهیم. این مقاله این تصویر را از خلال سه روایت به دست می‌آورد. در روایت اول، شخصی است که تحقیقات اولیه و گزارش‌های امام موسی صدر را ارائه می‌دهد. در گام بعد، تصویری از یکی از مهم‌ترین کادرهای جنبش امام صدر، مصطفی چمران ارائه می‌کند. در ادامه، گزارش سازمان اطلاعات و امنیت کشور (ساواک) از اقدامات امام صدر در لبنان است. هر سه این روایت‌ها تحلیل‌هایی ایرانی و بیرونی از جامعه لبنان، در شرایط پیش و پس از حضور امام موسی صدر است. طبیعی است ناظران بیرونی، بهتر و بیشتر از آحاد یک جامعه، می‌توانند وضعیت و تغییرات آن جامعه را روایت کنند.

### شخص: امام صدر

یک منبع مهم برای روایت تغییرات جامعه لبنانی، پیش و پس از امام صدر، گزارشی است که ایشان از وضع شیعیان لبنان، در کنفرانسی مطبوعاتی مورخ ۱۹۶۶/۸/۱۵ ارائه کرده است. این گزارش که به نوعی می‌توان آن را نقطه عطفی در ارائه جمع‌بندی مطالعات امام صدر دانست، حاوی سه بخش عمده است: در بخش اول، اوضاع شیعیان لبنان مورد بررسی قرار گرفته است. محورهای سه‌گانه این بخش عبارتند از: ۱. [بررسی] مناطق سکونت شیعیان. امام صدر، این بررسی را در دو قسمت «جبل عامل» و «بعلبک و هرمل» انجام داده و گزارشی از وضعیت مناطق شیعه‌نشین در هشت زمینه «بهداشتی»، «تجهیزات بهداشتی»، «اقتصادی و فنی»، «رشد عمومی و برنامه‌ریزی»، «سکونت - مسکن»، «مدارس»، «فرهنگی»، «اجتماعی» ارائه می‌کند. ایشان در این گزارش، به آمار کارشناسان لبنانی رجوع و اعتماد کرده‌اند که دو منطقه فوق را در تمامی محورهای فوق، دارای مراتب گوناگونی از عقب‌ماندگی (عقب‌ماندگی بغرنج، عقب‌ماندگی در حال رشد، عقب‌ماندگی در حال پیشرفت)، تشخیص داده‌اند. امام صدر در محور دوم، از بخش اول گزارش خود به «مظاهر عقب‌افتادگی مادی شیعیان» و در محور بعد، به مظاهر عقب‌افتادگی معنوی شیعیان پرداخته‌اند. بخش دوم گزارش، پیامدها این عقب‌افتادگی‌ها در ایجاد «گرایش‌های منفی در فرزندان شیعیان کشور لبنان» را بررسی کرده است. در بخش سوم، امام صدر به راه‌حل‌های خود برای حل این مشکلات، در دو سطح اصول کلی و برنامه‌ها اشاره کرده و در نهایت، گزارش اجمالی از برخی اقدامات انجام گرفته، ارائه می‌دهند (صدر، ۱۳۸۳، ص ۳۰۷-۳۱۶).

### روایت یاران: چمران

مصطفی چمران، پس از تکمیل تحصیلات خود در آمریکا، به مصر رفته بود تا پایگاهی برای آموزش‌های چریکی

ایجاد تا دانشمندی باشد در میان چریک‌ها. اما تقدیر این بود که چمران از پایگاهی نظامی در مصر، به مدرسه‌ای صنعتی در لبنان برود. او در سال ۱۳۵۰، به دعوت امام موسی صدر به لبنان رفت و تبدیل به چریکی در میان فقیران شد؛ حضور عاشقانه او در جنوب لبنان و بر گرد امام موسی صدر تا ۱۳۵۷ که به توصیه امام خمینی<sup>ع</sup> در ایران می‌ماند، به طول انجامید. او هشت سال مسئولیت مدرسه صنعتی جبل عامل را بر عهده داشت. این مدرسه، یکی از مهم‌ترین نهادهایی است که امام صدر ایجاد کرده بود. بعدها با همت شهید چمران، به پایگاهی مهم در کادرسازی حرکت‌های آتی لبنان تبدیل شد. با این همه، چمران علاوه بر کنشگری مؤثر، یک گزارشگر ناب از آن سال‌ها نیز هست و نزدیک به چهارصد صفحه، از دست‌نوشته‌های او منبع بی‌بدیل برای درک وضعیت لبنان و اهمیت و عظمت حرکت امام صدر است.

شهید چمران، علاوه بر هوشی سرشار در علم، دارای سر پر شور در عمل بود. به همین دلیل، پس از پایان تحصیلات، برای تربیت چریک به مصر می‌رود؛ با نقطه عطفی به نام دعوت امام موسی صدر مواجه می‌شود. برای پرورش انسان به لبنان می‌رود. با این همه، چمران در کنار این هوش سرشار و سر پرشور، چشمان نافذی هم دارد. خوب می‌بیند و خوب منعکس می‌کند. چمران، بخشی از این خوب دیدن‌های خود را به صحنه هنرهای تجسمی برده و در عکس‌ها، نقاشی‌ها و مجسمه‌هایی از خود به یادگار گذاشته است. بخش مهم‌تر از نتایج این ویژگی، چمران را می‌توان در نوشته‌های خود جست‌وجو کرد. چمران، اگر چه کنشگری در میدان است، اما به دقتی به مراتب بیشتر از یک نویسنده یا یک روزنامه‌نگار، شرایط اجتماعی پیرامون خود را دیده و در یادداشت‌هایی که بیشتر جنبه شخصی داشته، این وقایع را گزارش کرده است. این یادداشت‌ها، بعدها در کتابی با عنوان *لبنان* منتشر شده است. روایتی که در ادامه می‌آید، بخشی از این گزارش است. چمران لبنان را این چنین توصیف می‌کند:

وضع شیعیان بسیار وخیم و ناراحت‌کننده بود. آنان شهروندان درجه سوم (بعد از مسیحیان و اهل تسنن) به حساب می‌آمدند، همه کارهای کم‌درآمد مانند حملی و رفتگری به عهده شیعیان بود، مناطق آنان فقیرترین و محروم‌ترین قسمت‌های لبنان و سرنوشتشان سیاه‌ترین سرنوشت‌ها به‌شمار می‌رفت (چمران، ۱۳۶۲، ص ۳۰-۴۰).

این روایت در آنجا اوج می‌گیرد که چمران نشان می‌دهد که چگونه در لبنان آن روز به طعنه، حتی انسان بودن شیعیان هم انکار می‌شده است:

بر اثر کینه‌توزی‌ها و تعصب‌ورزی‌های ضدشیعه ... شیعیان را ارضی و کافر و پست به‌شمار می‌آوردند و حتی آنان را حیوان دم‌دار (مناوله) می‌نامیدند. بازتاب این تحقیر و نفرت، یک احساس حقارت درونی عمیق در درون جامعه شیعه بود: شیعیان تازه به دوران رسیده نیز عقده حقارت داشته و حتی بعضی با مسیحیان و سنی‌ها ازدواج می‌کردند، تا پستی خود را جبران کنند. عده زیادی از آنان از لبنان مهاجرت کرده، یا در کشورهای دیگر بخصوص آفریقا به کار و کاسبی می‌پرداختند (همان).

استمرار این فقر و طرد اقتصادی - اجتماعی در شیعیان لبنان، دلالت‌های فرهنگی و آموزشی خود را ایجاد کرده بود: «فرهنگ و امکانات رشد نیز برای شیعیان به صفر تقلیل یافته بود و روزگاری حتی یک مدرسه در جنوب لبنان

نمود» (همان). در ادامه شهید چمران یک ماجرای مشهور را نقل می‌کند که به خوبی گویای این بُعد از فقر در جنوب لبنان است. «هنگامی که مردم از/ احمد/سعد، فتودال بزرگ، [اهل جنوب لبنان و به ظاهر شیعه مذهب] پدر کامل/سعد رئیس وقت پارلمان لبنان، تقاضای تأسیس مدرسه کردند، گفته بود: وقتی کامل [اسعد] درس می‌خواند همه شما را کفایت می‌کند» (همان). در چنین شرایطی، زیرساخت‌های اقتصادی و درآمد سرانه شیعیان جنوب لبنان تقریباً هیچ است: «در آن زمان یک بیمارستان در جنوب وجود نداشت، راه آسفالت شده و برق نبود و درآمد سرانه شیعه در بعضی نقاط جنوب و بعلبک به حدود ۷۵ لیره در سال می‌رسید» (همان). در ادامه، چمران توضیح می‌دهد که چگونه فقر و طرد حاد حاکم، جامعه شیعیان لبنان را تبدیل به جامعه‌ای خودخواه و بازیچه و منقاد کرده بود: «محیط فاسد لبنان نیز روح خودخواهی و مادیگری و انانیت را پرورش داده بود و در میان فقر و جهل و ترس و عدم امنیت و عقده حقارت، مردمی بی‌اراده و پست و آلتی دست فتودال‌ها و بازیچه احزاب سیاسی و راضی به قضا و قدر و قانع به قوت بخور و نمیر، زندگی می‌کردند» (همان).

این وضعیت، در ادامه زمینه لازم را برای نفی مذهب و رشد گروه‌های کمونیستی فراهم آورده بود:

این جوان شیعه بدبخت در لبنان دستش به هیچ‌جا بند نیست، حکومت او را می‌گوید، فتودالیسم او را می‌گوید، اسرائیل او را می‌گوید، به دنبال کار می‌رود، کسی به او کار نمی‌دهد، حتی ارتش او را نمی‌پذیرد. این جوان شیعه سبب بدبختی خود را جست‌وجو می‌کند و دلیل را می‌یابد؛ دلیل بدبختی او شیعه بودن اوست! بدبخت است؛ زیرا در شناسنامه او عنوان شیعه نوشته شده است. بنابراین، بخواد یا نخواهد، نسبت به تشیع و شیعه حقد و کینه پیدا می‌کند، که این اسم مرا بدبخت کرده است و مرا از حیات انداخته است. آنگاه، در چنین اجتماعی که از ظلم و ستم پر شده است، یکبارہ حزب کمونیست و احزاب مارکسیست دیگر شروع به بذرافشانی می‌کنند و این جوان آماده و مهیا است که برای جبران حقد و کینه احساس خود، یک زیربنای فلسفی بیابد (همان).

اما مسئله به پذیرش مارکسیسم ختم نمی‌شود. سطح اصلی‌تر مسئله، فراتر از پذیرش مارکسیسم در نفی و دشمنی با تشیع، دین و خدا است:

[جوان شیعه لبنان] مارکسیسم را می‌پذیرد، وارد حزب کمونیست می‌شود که نه تنها با تشیع، بلکه با خدا و با دین مبارزه می‌کند. بنابراین، سعی می‌کند که شیعه بودن و مسلمان بودن و همراه او، خدا و پیغمبر و دین، همه را بگوید. بدین خاطر، در لبنان می‌بینید کسانی که به دین حمله می‌کنند، همین شیعیان بدبخت و محرومی هستند که این عقده‌ها و حقارت‌ها سبب شده که دست به دامان کمونیسم بزنند و فرهنگ و دین خودشان را با این شدت سبانه بگویند (همان).

در اینجا، سطح دیگری از مشکل خود را نشان می‌دهد: شیعیان لبنان که در فقر مطلق اقتصادی و فرهنگی به سر می‌برند، به نحو مطلق، توسط فرهنگ عمومی و قوانین اجتماعی طرد شده و به گروه‌های چپ‌گرا گرویده‌اند. حالا روی در روی هم قرار می‌گیرند:

حملاتی که از سوی مسیحیان به شیعیان شده، به مراتب کمتر از آن حملاتی است که شیعه‌های چپ به شیعه‌های مؤمن روا داشته‌اند. شیعیانی بودند که بر این عقده درونی و حس حقارت سیطره پیدا

کردند و خود را آزاد کردند، ولی عدهٔ زیادی در این عقده حقارت باقی ماندند و راه نجات خویش را مبارزه با دین و محمد ﷺ و علی ؑ و این رسالت یافته‌اند (همان).

در ادامه، چمران گزارش می‌دهد که چگونه روحانیت شیعه در لبنان که می‌بایست بخشی از راه‌حل باشد، بخشی از مشکل شده است:

در این دوران از معنویت و روحانیت و فداکاری در راه رسالت، خبری نبود. روحانیت وسیله‌ای بود در دست زور. علمای آنجا ابزاری تزویری بودند در دست زر و زور و به آنها کمک می‌کردند تا این مردم بدبخت را بهتر و بیشتر استثمار کنند. بنابراین، برای جوان شیعه در جنوب لبنان هیچ راه فراری نداشت جز حزب کمونیست و احزاب چپ متطرف که این طرف و آن طرف به وجود آمده بود. این نکته‌ای است عمیق و مهم که در ایران مطرح نیست و شاید دوستان ایرانی ما متوجه این نکته نباشند، ولی در کشورهای عربی و ترکیه و اندونزی و هند این مسئله اهمیت بسزایی دارد (همان).

درست در چنین وضع ناگواری از فقر، طرد، چپ‌گرایی، ازهم‌گسیختگی و نقش معکوس روحانیت، سیدموسی صدر، روحانی جوان سی و سه ساله، وارد جنوب لبنان می‌شود و با دو دهه فعالیت خود، لبنانی جدید می‌آفریند و دورانی تازه در زندگی شیعیان آغاز می‌شود.

### روایت دیگران: ساواک

برای تکمیل تصویر مورد نیاز، از وضعیت جامعه شیعیان لبنان، پیش از هجرت امام صدر، منبع شایستهٔ دیگر، گزارش ساواک درباره وضع شیعیان لبنان است. در این سند، گزارشگر ساواک که اولویت خدمت اجتماعی در رویکرد امام موسی صدر را مشاهده کرده، نشان می‌دهد چگونه این مسیر از خدمت اجتماعی آغاز و به کشگری سیاسی و ایجاد مجلس اعلای شیعیان لبنان منتهی شده است:

سیدموسی صدر که نخست هدف وی خدمت اجتماعی بود، مشاهده نمود که پیروان مذاهب دیگر و بخصوص سنی‌ها نمی‌خواهند شیعیان از وضع ضعیف سیاسی کنونی خود بیرون بیایند و بدان جهت از هر گونه کمکی به پیشرفت آنها دریغ می‌ورزیدند؛ زیرا بیم دارند شیعیان که از نظر تعداد جمعیت بیشتری را تشکیل می‌دهند و اخیراً افراد تحصیل کرده بیشتری در بین آنها پیدا شده جانشینی سنی‌ها که اکنون بعد از مارونی‌ها در دولت مقام دوم دارند گردند و بدین منظور با بهترین حرب، یعنی تفرقه بین زعمای شیعه به مبارزه شیعیان درآمده‌اند.

از طرف دیگر، چون شیعیان در لبنان برخلاف مارونی‌ها، سنی‌ها، دروز و تمام طوایف دیگر «مجلس ملی» دارای مرکز و خانه‌ای می‌باشد و در نتیجه رهبر واحد و یا مقام برجسته‌ای که زعمای آنها وادار به همکاری بکنند وجود ندارد. از این نظر سیدموسی فعالیت خود را متوجه تشکیل مجلس ملی برای شیعیان نموده و در سه سال اخیر با مشکلات زیادی مواجه و موفقیت‌هایی نصیب وی گردیده است. نخست، زعمای سیاسی شیعیان با سیدموسی مخالفت کردند؛ زیرا در عرف لبنان چنین متداول است که رئیس مجلس و یا خانه هر طایفه را یکی از علمای مذهبی آن طایفه به عهده بگیرد و فی‌المثل کاردینال معوشی رئیس خانه مارونی‌ها و شیخ حسن خالد مفتی جمهوری لبنان و شیخ محمد ابوشقرا مفتی دروز، رئیس خانه دروزی‌هاست و به همین منوال. چنانچه برای شیعیان خانهٔ ملی تشکیل گردد،

ریاست آن با یکی از علمای مذهبی خواهد بود و کلیه زعمای سیاسی شیعیان ناچار به خاطر مصالح انتخاباتی خود از وی باید پیروی کنند و بدیهی است این موضوع برای زعمای سیاسی شیعیان که در حال حاضر هر کدام خود را رهبر کل شیعیان می‌دانند، ناگوار آمد. ولی با استقبالی که تمام طبقات شیعیان از پیشنهاد سیدموسی صدر نمودند، وزرا و نمایندگان شیعه نیز ناچار خود را پشتیبان آن اعلام کردند (موسی صدر، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۸۴-۸۸).

### اصالت تغییر: مروری بر اندیشه‌های امام صدر

امام موسی صدر، تغییر را «ضرورت» حیاتی و حضاری می‌داند (صدر، ۲۰۱۱، ص ۲). وی توضیح می‌دهد که تغییر در جهان اجتماعی، مستلزم توحید در جهان هستی است. از سوی دیگر، تکامل انسان با تغییر ممکن گردیده، تغییرخواهی انسان از استلزامات استخلاف انسان است. بنابراین، تغییر برای حیات و تمدن انسانی ضرورت دارد (همان). این ضرورت را می‌توان در دو سطح انسان - مردم، به مثابه کارگزاران و کنشگران تغییر و عدالت، به مثابه محتوا و غایت کنش تغییرخواهانه تشریح کرد.

### انسان - مردم؛ کارگزاران تغییر

امام صدر، بارها تأکید کرده‌اند که انسان یک رکن قابل توجه است. از نظر ایشان، درک کرامت انسانی (صدر، ۱۳۸۳، ص ۶۵) و توافق بر اینکه انسان ارجمندترین موجود جهان و وطن است (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۵، ص ۱۱۷)، به انسان‌ها این امکان را می‌دهد که کنشگران تغییرات اجتماعی باشند. امام موسی صدر، از توحید نیز تفسیری انسانی ارائه می‌دهد که در آن، بر دلالت‌های انسانی و اجتماعی توحید تأکید می‌شود (همان، ج ۱۲، ص ۳۸-۳۹). بنابراین، بهتر است در تفسیر دیدگاه ایشان درباره تغییر اجتماعی، بر تفسیر انسانی از تغییر تأکید کنیم. در نگرش انسانی به تغییرات اجتماعی، سطح مهم و کانونی در تحلیل، مقوله کارگزاران تغییر اجتماعی خواهند بود. امام صدر، چگونه کارگزاری یک تغییر اجتماعی و به طور مشخص، کارگزاران جنبشی را که خود درصدد ایجاد آن است، تحلیل می‌کند؟

در سطح کارگزاری، می‌توان دیدگاه ایشان ذیل عنوان «مردمی‌بودن کارگزاری تغییر اجتماعی» توضیح داد. امام موسی صدر، خود درصدد و در صدر رهبری جنبشی اجتماعی است که هویتی کاملاً فرهنگی و خاستگاهی کاملاً مردمی دارد (همان، ص ۴). امام موسی صدر، در ماه‌های آغازین جنبش امل، طی یک سلسله جلسات به شرح مشوری می‌پردازند که با محوریت ایشان، برای این جنبش تدوین شده است. این سلسله جلسات، حاوی یک سلسله از مهم‌ترین دیدگاه‌های ایشان، در زمینه تغییرات اجتماعی است. ایشان در این جلسات که برای کادرهای جنبش امل برگزار می‌شود، چنین استدلال می‌کنند که «ایمان» (همان، ج ۷، ص ۲۴۴) و «مردم» به مثابه خاستگاه جنبش و رهبران آن هستند: «خاستگاه جنبش‌ها غالباً مردم است؛ خاستگاه جنبش محرومان هم مردم است و هم رهبران» (همان، ج ۱۲، ص ۴). از نظر امام صدر، جنبش محرومان در عین اینکه پدیده‌ای نوظهور است، در تداوم خدمت‌رسانی علمای دین تعریف می‌شود (همان، ج ۷، ص ۳۴۹). امام صدر، برای این خدمت‌رسانی مبنایی الهیاتی

دارد. او بر اساس تفسیر آیاتی از قرآن، استدلال می‌کند که دین دو بُعد دارد و ایمان به خدا منتهای خدمت به انسان، نوعی از الحاد است (صدر، ۱۳۹۱، ص ۹۲-۹۶؛ صدر، ۱۳۹۰، ص ۴۲۲-۴۲۳؛ ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۱۰، ص ۲۶۳؛ ج ۴، ص ۱۲۴). در همین فضا قرابت اجتماعی - اقتصادی رهبر جنبش، به اعضای آن معنا پیدا کرده و یکی از اهم تأکیدات امام صدر است: «باید بدانید که رهبری جنبش، از اعضای عادی فقیرتر است» (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۱۲، ص ۲۴). مقصود وی از تأکید بر مردم، به‌عنوان خاستگاه حرکت، برجسته کردن دوگانه مردم/نخبگان است. براین‌اساس، امام صدر، بر این مسئله تأکید می‌کند:

نهیضت ما جنبشی مردمی و همگانی است نه یک جنبش نخبگان. ما یک طبقه و قشر جدید مردم نیستیم (همان، ص ۱۴۲) ... جنبش ما جنبش نخبگان برای نخبگان نیست، بلکه تلاشی است با هدف سازماندهی مردم و مردم، محرومان هستند. اعم از شیعیان و غیر شیعیان، مسلمانان و غیرمسلمانان. این محرومان [هستند] که همواره در وسط میدان حضور دارند (همان، ص ۱۱۰).

وجه دیگر تأکید امام صدر، بر مردم‌گرایی جنبش در برابر نخبه‌گرایی این است که جنبش مردمی پس از چندی، خود تبدیل به یک طبقه متشکل از ایت‌های عضو جنبش نشود: «هدف ما ساماندهی امور همه ملت است. نمی‌خواهیم قشر یا گروه جدیدی یا جمع جدید از نخبگان پدید آوریم و آن را جنبش محرمان بنامیم» (همان، ج ۸، ص ۳۵۸؛ ج ۱۲، ص ۱۱۰). همچنین «ما قشر یا گروهی جدید نیستیم، بلکه نهضتی هستیم برای خدمت به مردم. همه مردم، و برای خدمت به محرومان، همه محرومان» (همان، ج ۱۲، ص ۱۱۰).

این تأکید از رهبری جنبش امل، فراتر از سطوح نظری و تعریف ماهیت جنبش، در جهت‌دهی فعالیت‌های جنبش نیز مؤثر است. براین‌اساس، امام صدر در سخنرانی جلسه اختتامیه نخستین کنگره مؤسسان جنبش امل، می‌گوید: «ما می‌خواهیم مردم را سازماندهی کنیم» (همان، ص ۱۴۲). در ادامه، درباره دشواری‌های عملی و نظری رویکرد مردم‌گرایانه در تعریف جنبش بحث‌هایی را مطرح می‌کند. امام صدر می‌کوشد تا در میدان عمل، دشواری‌های ارتباط جنبش با توده مردم را بازشناسی و رفع نماید:

مردم برای پیوستن به جنبش در صفاها طولانی ایستاده‌اند. طبیعتاً، از نظر سازمانی ما نمی‌توانیم یک‌باره در را به روی همه مردم باز کنیم تا وارد شوند. چنین کاری سازمان را از دورن منفجر می‌کند و سبب به هم ریختن نظام می‌شود ... شب تجمع مردمی صور تماس‌هایی گرفته شد و دوستان را تهدید به مرگ کردند. ۱۴۰ کیلومتر میخ در جاده‌ها ریختند تا چرخ ماشین‌ها پنجر شود. شایعه کردند که کشتار خونین رخ می‌دهد و «خون تا زانوها خواهد رسید». ۱۸۰ نفر خرابکار فرستادند. تجمع مردمی صور بسیار دشوار و خطرناک بود و با وجود مشکلات سهمگین برگزار شد. همین که مردم شرکت کردند می‌گویند: سید، گناه ما چیست؟ چرا از ما کمک نمی‌گیرید؟ چرا ما جزو جنبش نیستیم؟ اگر به همه آنها می‌گفتیم که بفرمایید وارد شوید، مشکل پیش می‌آمد. اگر هم می‌گفتیم که نه، ناراحت می‌شدند؛ و این یعنی ما مردم را از دست می‌دادیم. موضع مردم در قبال ما غیر از موضع آنها در قبال دیگر احزاب است؛ زیرا آن احزاب برای شان سودی نداشته‌اند. می‌گویند خدا را شکر ما را با احزاب کاری نیست، ولی ما طرفدار شما بودیم و شما نیز طرفدار ما بودید. پس چرا ما را از دایره محاسبات



خود بیرون بردید. این نکته‌ای است که ذهن را مشغول می‌کند و سبب می‌شود که [به] اصلاح آیین‌نامه جنبش را اهتمام ورزیم (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۱۲، ص ۱۱۳۰).

از این بستر عینی، امام صدر با اصلی‌ترین مسائل جنبش اجتماعی، از جمله دوگانه جنبش / سازمان مواجه شده و می‌پرسد: «یکی از مسائلی که در حال حاضر مطرح است همین است که چطور می‌توانیم جنبش را در مقام سازمان و تشکیلات حفظ نماییم. این مسئله بسیار ضروری است و نمی‌توان آن را نادیده گرفت، اما این مسئله باید به گونه‌ای صورت گیرد که مردم احساس نکنند ما آنان را کنار گذاشته‌ایم؟» (همان، امام صدر، تلاش قابل توجهی دارد تا نشان بدهد: «تشکل ما جنبش است، نه مؤسسه» (همان، ج ۶ ص ۱۶۸؛ ج ۱۲، ص ۱۱۰) و «ما یک نهضت هستیم، یک مؤسسه یا سازمان نیستیم» (همان، ج ۱۲، ص ۱۴۲). تأکید امام صدر، بر شکل‌دهی هویت جنبش در دوگانه جنبش / سازمان، به اندازه طرح بحث ایشان در زمینه دوگانه مردم / نخبگان اهمیت دارد. با این همه، نفی سازمان‌بودگی از کارگزاری، تغییر به معنای نفی کار تشکیلاتی نیست. امام صدر، بر «کار تشکیلاتی و ضرورت آن برای موفقیت انقلاب» تأکید می‌کند (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۱۲، ص ۳۴). در عین حال، نگاهی انسانی - تربیتی به کار تشکیلاتی دارد. از نظر امام صدر، «تشکیلات فرد را به جماعت تبدیل می‌کند... همه افراد به منزله یک پیکر واحد ... همان‌گونه که ... یک پیکر واحد» و «در کار تشکیلاتی من فردی در من گروهی ذوب می‌شود». براین اساس، ایشان کار تشکیلات را به تمرین و تربیت ربط داده، می‌گوید: «کار تشکیلاتی حقیقتاً تمرینی است برای فرد عضو تشکیلات» (همان، ص ۳۵). رویکرد امام صدر، در ایجاد سازمان‌های متعدد ذیل جنبش، علاوه بر نشان دادن نگرش تشکیلاتی ایشان، بیانگر توجه و تأمل تام ایشان در زمینه، نسبت سازمان و جنبش است.

یکی از غیریت‌های مهمی که امام صدر، در طراحی هویت جنبش بر آن تأکید دارد، «احزاب» هستند. از نظر ایشان، حزب در برابر جنبش، در سامانه ارتباطی خود با مردم، دچار مشکلات و فاصله‌هایی است. روابط حزب در خود احزاب، هیچ ارتباطی با مردم نداشته، ارتباط آنها تنها با اعضای حزب است و از رهگذر اعضای خود، با توده ارتباط برقرار می‌کنند. جنبش مورد نظر امام صدر، اما بی‌واسطه با مردم ارتباط می‌گیرد (همان، ص ۱۲۹).

سطح دیگر از مردم‌گرایی، جنبش محرومان با چالشی نظری در زمینه مرزبندی‌های مذهبی و دینی مواجه است. امام صدر، بر عبور از این مرزگذاری نظری و مردم‌گرایی تأکید می‌کند. خاستگاه این استدلال امام صدر، معنای قرآنی مسلمان و اسلام که بنابر استدلال ایشان شامل همه مسلمانان و مسیحیان می‌شود (همان، ص ۱۲۲۱-۱۲۰).

از این نظر ایشان، بر ایجاد یک جنبش ایمانی، اما غیرفرقه‌ای تأکید دارد:

جنبش محرومان در لبنان از همه عناصر لازم برای نهضتی ایمانی و انسانی برخوردار است و این جنبش علی‌رغم آنکه [با حضور] شیعیان و با مشارکت رهبران معنوی آنان به حرکت درآمده است، جنبشی فرقه‌ای نیست؛ زیرا نهضت عدالت‌خواه در مفهوم کلی و صحیح آن، جنبشی ترقی‌خواه و عدالت‌طلب است که وضع حاکم بر جامعه ستمگر و عقب‌مانده را بر نمی‌تابد و ایدئولوژی تکامل‌یافته‌ای دارد (همان، ص ۳۳).

با این استدلال‌ها، بار دیگر امام صدر نگرش انسانی را در تفسیر مخاطبان جنبش به کار گرفته، جنبش را متعلق به همه انسان‌ها، فارق از مرزهای جغرافیایی و تاریخ می‌داند: «جنبش محرومان متعلق به همه انسان‌ها است. این جنبش، یعنی ایستادن هر انسان در برابر هر چیزی که مانع سعادت‌مند شدن اوست» (همان، ص ۴۷). دیگر اینکه «جنبش محرومان جنبش هر انسان در گذشته و حال آینده و در هر مکانی است و جنبشی یکپارچه در سراسر جهان است» (همان).

دیگر اینکه نگرش انسانی امام صدر به تغییر اجتماعی، مولد استدلال‌هایی است مبنی بر اینکه انسان سازنده جامعه (همان، ج ۱، ص ۲۶۹) و مهم‌ترین عنصر، بلکه هدف جنبش اجتماعی قلمداد می‌شود (همان، ص ۶۱): «ما انسان می‌خواهیم، تعداد و کمیت برای ما مهم نیست. مال و سلاح برای ما اهمیت ندارد. اما یک انسان توانا و کارا مهم است ... یک انسان پایبند به ارزش‌ها از هزاران شخص مردد و نامطمئن مفیدتر و کارا تر است» (همان، ص ۱۴۱). کارآمدی و پایبندی به ارزش‌ها، دو ویژگی انسان کنشگر جنبش مورد نظر امام صدر است. این نگرش انسانی وی به جنبش اجتماعی، به زودی دلالت‌هایی برای بازگشت عرفانی به خویش فراهم می‌کند: «ما به انسان نیاز داریم. این نخستین و مهم‌ترین نیاز است و بسیار مهم‌تر است از به دست آوردن منابع مالی یا اسلحه. ما باید انسان به دست آوریم، و مهم‌تر از به دست آوردن دیگران، به دست آوردن خویشان است. همه ما در معرض خطر هستیم» (همان ص ۱۱۲). دلالت اجتماعی این اندیشه، در آنجا خود را نشان می‌دهد که مسیر انسجام اجتماعی از آزادی می‌گذرد: «آزادی برترین سازوکار برای بسیج همه نیروهای انسان است» (صدر، ۱۳۸۴، ص ۲۴).

سرنجام، در تفسیر انسانی امام صدر از تغییر اجتماعی، چپستی با سویه‌های تکاملی انسان در ارتباط است. انسان از این جهت که انسان است، باید در مسیر تغییر مداوم باشد. ایمان، مولد این تغییرخواهی انسان است (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۱۲، ص ۶۰). بنابراین، تغییر برای جامعه انسانی، یک «ضرورت حیاتی» است. امام صدر، از «تغییر از خود» آغاز می‌کند، به خدمت به انسان می‌رسد و تغییر اجتماعی را از طریق خدمت اجتماعی به انسان‌ها پی می‌گیرد. امام صدر، در زمینه چگونگی تغییر، با پیوند توحید و تغییر از استمرار انقلاب سخن می‌گوید (همان). از آنجا که تغییر مد نظر امام صدر انسانی است، در اندیشه ایشان تغییرات خشن نفی شده، آهنگ تدریجی تغییر سخن به میان می‌آید (همان).

چرا انسان - مردم دست‌اندرکار تغییر اجتماعی می‌شوند؟ پاسخ امام، جنسی فرهنگی دارد. امام موسی صدر، در منشور جنبش که با محوریت ایشان تدوین شده، همچنین در جلسات که پیرامون شرح بندهای این منشور برگزار می‌کند، بر «هویت فرهنگی جنبش» و فرهنگ جنبش تأکید می‌کند. از نظر ایشان، ریشه اسلامی فرهنگ عبارت است از: «عقاید به هم پیوسته اسلامی که از یک سو، با جهان هستی و از سوی دیگر، با کار و تلاش انسان پیوند دارد» (همان، ج ۳، ص ۳۶۴). بخش مهم دیگری از نگرش امام صدر، درباره فرهنگ و ایدئولوژی جنبش را تأکید بر محوریت «مفاهیم تحول‌یافته دینی» تشکیل می‌دهد: «میراث و مفاهیم تحول‌یافته دینی» (همان، ص ۴) که در آن، اسلام یک فرآیند انقلاب معرفی می‌شود: «اگر اسلام را انقلاب بنامیم، تنها بخشی از حقیقت را بیان کرده‌ایم. اسلام فراتر از انقلاب است؛ انقلابی است در وضع اجتماعی و وضع سیاسی، بلکه انقلابی است در دل‌ها و حتی در جهان بینی» (همان، ص ۳۷).

## عدالت؛ غایت تغییر

از نظر امام موسی صدر، در کانون فرهنگ منتهی به یک جنبش اجتماعی فراگیر، جهت‌گیری به سمت عدالت قرار دارد. در واقع، وقتی امام صدر از مفاهیم تحول‌یافته دینی سخن به میان می‌آورد، یکی از مهم‌ترین این مفاهیم، عدالت است که از نظر ایشان، محتوای جنبش را تشکیل می‌دهد. از این‌رو، صدر عدالت‌خواهی را از استلزامات یک جنبش اجتماعی می‌داند و به صراحت، می‌گوید: «جنبش محرومان، جنبشی عدالت‌خواه است» (همان، ص ۳۳). این تأکید ایشان درباره محتوا و جهت‌گیری کلی جنبش اجتماعی، مستلزم آشنایی بیشتر با دیدگاهی است که در باب عدالت اجتماعی می‌پروراند. خطوط کلی نگرش امام صدر، درباره عدالت اجتماعی را می‌توان پاره‌ای مهم از تجربه و نظریه ایشان، درباره تغییر اجتماعی دانست که بیانگر جهت‌گیری تغییرات مورد نظر ایشان است.

امام صدر، در همایشی با عنوان «ملتقی الفكر الاسلامی» در الجزایر، سخنرانی‌ای را درباره عدالت اجتماعی در اسلام ارائه می‌دهد که حاوی تصویری جامع از دیدگاه خود درباره عدالت اجتماعی است. این سخنرانی، که یک‌سال پس از پایه‌گذاری جنبش ایراد شده است، جنبشی امام موسی صدر آن را به‌عنوان جنبشی عدالت‌خواه معرفی می‌کند. بنابراین، می‌توان آن را حاصل کوشش نظری ایشان، برای جمع‌بندی عدالت به‌مثابه محتوا و جهت‌گیری جنبش امل به طور خاص و یک جنبش اجتماعی به طور عام دانست.

بخش آغازین این گفتار، تقریری است که امام صدر تحت عنوان «اصول بنیادی عدالت اجتماعی در ایدئولوژی» ارائه داده و در آن، تصویر روشنی از پایه‌های نظریه اسلامی خود، در زمینه عدالت اجتماعی به دست می‌دهد. از دیدگاه امام صدر، ما فراتر از عدالت اسلامی؛ یعنی عدالت مبتنی بر ایدئولوژی اسلامی، با این حقیقت مواجه هستیم که عدالت در همه زمینه، به‌ویژه در زمینه اجتماعی و اقتصادی، یکی از پایه‌های ایدئولوژی اسلامی است: «عدالت در اسلام، در همه زمینه‌ها، به‌ویژه در زمینه اجتماعی و اقتصادی، نه تنها متکی بر ایدئولوژی اسلامی است، بلکه اصولاً خود پایه‌ای از پایه‌های ایدئولوژی اسلامی است» (صدر، ۱۳۸۶، ص ۱۹۹-۲۱۷).

فراز دیگر از اصول بنیادی نظریه اسلامی عدالت اجتماعی، نگره هستی‌شناختی‌ای است که در زمینه تبیین عدالت در هستی مطرح شده، اما به سرعت در سطح تجویزی و ایدئولوژیک، نتایج و دلالت‌های خود را نشان می‌دهد. امام صدر، استدلال می‌کند که «عدالت در همه زمینه‌های زندگی فردی و اجتماعی انسان جاری است» (همان). سپس، چنین نتیجه می‌گیرد: «جهان هستی برابری از عدالت است» (همان). پس از آن و مبتنی بر این خاستگاه هستی‌شناختی، بخش مهم‌تر این استدلال که دلالت‌های آن در سطوح کنشگری اجتماعی است را توضیح می‌دهد که جهان بر عدالت استوار است. پس، انسان برای سعادت باید همسو با جهان باشد:

جهان از دیدگاه اسلام بر اساس حق و عدالت استوار است و انسانی که رسالت خود را درک می‌کند و خواهان کامیابی است، باید در روش خویش عادل و همسو با جهان باشد و گرنه موجود بیگانه و رانده‌شده و شکست‌خورده‌ای خواهد بود که به زودی در هاله‌ای از فراموشی گم خواهد شد. این اصل، به یک سان، بر فرد و جامعه صدق می‌کند (صدر، ۱۳۸۶، ص ۱۹۹-۲۱۷).

امام صدر، مسئولیت عدالت را در سه سطح فرد، جامعه و متقابل طرح می‌کند. ایشان، سطح فردی مسئولیت عدالت را چنین توضیح می‌دهد: «ارتباط متقابل میان مسئولیت فردی و اجتماعی برای تحقق بخشیدن به عدالت، یکی از ابعاد ترسیم شده عدالت است. بر اساس اصل «کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتة» و بر اساس وظیفه امر به معروف و نهی از منکر، هر فرد جامعه مسئول سلامت جامعه است» (همان). علتی که امام صدر، برای این مسئولیت مطرح می‌کند، شرح ایشان از مسئولیت عدالت را بیش از پیش جالب توجه می‌سازد. انسان در برابر جامعه مسئول است؛ چرا که داشته‌های فراوانی را از جامعه دارد؛ از تجربه و اقتصاد گرفته تا سلامت جسمی (همان).

شاید مهم‌ترین بُعد دیدگاه امام صدر درباره عدالت، نقدهای آن به «جدایی اصل عدالت اقتصادی و اجتماعی از ایدئولوژی اسلامی» و «جایگزینی عدالت به جای عبادت» است. امام صدر، همان‌گونه که تحقق «عدالت جزئی»، به معنای عدالت «جدا از قاعده و زیربنای اعتقادی - اسلامی» را منشأ مشکلات بزرگتر می‌داند (صدر، ۱۳۸۶، ص ۱۹۹-۲۱۷)، به صراحت هشدار می‌دهد که «نبود عدالت در جوامع از مرحله خطرهای سیاسی و اجتماعی گذشته و به مرحله انحرافات ایدئولوژیک رسیده و موجب ناامیدی بزرگی از دین و مؤسسه‌های دینی و علمای دین» شده است. امام صدر، استدلال می‌کند که جدایی عقیده اسلامی از عدالت هم برای دین آسیب بزرگی است و هم برای عدالت (صدر، ۱۳۸۶، ص ۱۹۹-۲۱۷).

راه‌حل امام صدر، برای حل مسئله جدایی عدالت از ایدئولوژی اسلامی، در دو سطح مطرح می‌شود: در سطح اجتماعی راه‌حل عبارت است از: پشتیبانی اجتماعی و فکری علمای دین، از جنبش‌های خواستار عدالت. امام صدر، استدلال می‌کند:

بهترین راه‌حل برای این سلاح ویرانگر پشتیبانی علمای دین از جنبش‌ها و حمایت از آنهاست. ... به همه علمای دین در جهان اسلام و به همه مؤمنان و کسانی که آرزوی تحقق یافتن هدف‌های اسلامی را دارند ... برای تحقق عدالت مبارزه کنند (همان).

سطح دوم راه‌حل فکری است: امام صدر در این بخش از پژوهش و ترویج ایده عدالت اجتماعی در اسلام سخن می‌گوید: «اجرای پژوهش دقیق و همه‌جانبه‌ای در مورد عدالت اقتصادی و اجتماعی در اسلام و اهمیت و جایگاه آن در دین، سپس ترویج آن از طریق رسانه‌های جمعی و کتب درسی، به‌ویژه در دانشگاه‌های ذی‌ربط از حیث مسائل اجتماعی و در مدارس دینی» (همان).

## نتیجه‌گیری

امام صدر، در میانه میدان ایجاد یک جنبش فراگیر، اندیشه‌ای منسجم را درباره تغییر اجتماعی می‌پروراند. امام صدر، در باب تغییر اجتماعی مشتمل بر یک اندیشه اجتماعی متمایز، کارآمد و تجربه شده پیرامون تغییر اجتماعی، به عمده‌ترین پرسش‌های عرصه تغییرات اجتماعی پاسخ داده است.

در تفسیر انسانی امام صدر از تغییر اجتماعی، چپستی تغییر با سویه‌های تکاملی انسان در ارتباط است. انسان از

این جهت که انسان است، باید در مسیر تغییر مداوم باشد. بنابراین، تغییر برای جامعه انسانی یک «ضرورت حیاتی» است. امام صدر، در زمینهٔ چگونگی تغییر، با پیوند توحید و تغییر از استمرار انقلاب سخن گفته، به صراحت تغییرات خشن را نفی کرده، از آهنگ تدریجی تغییر سخن به میان می‌آورد. روندی که بر خلاف احزاب، معطل به سرنگونی نظام سیاسی حاکم نشده، از تغییرات خرد اجتماعی با هدف خدمت به انسان آغاز می‌کند و به سمت اهداف بلندمدت‌تر، به حرکت در می‌آید. در باب شرایط تغییر، امام موسی صدر، بر بسترهای فرهنگی تغییرات اجتماعی تأکید می‌کند و آن را زمینه‌ساز پدید آمدن نیروی کارگزاری تغییر می‌داند. در عین حال، نگرش انسانی و جهت‌گیری به سمت «انسان محروم»، فارغ از باورهای مذهبی را زمینه‌ساز تحقق بستر تغییر می‌داند. امام صدر، در زمینهٔ عامل تغییر، ضمن برشمردن و تحلیل عوامل منفی، مانند شکاف طبقاتی، عامل انسانی و میل انسان به کمال را عامل حرکت انسان‌ها به سوی تغییر می‌داند.

امام صدر، نگرش انسانی به تغییر اجتماعی دارد. بنابراین، دیدگاه ایشان دربارهٔ کارگزاران تغییر اجتماعی، بیش و پیش از هر چیزی تفصیل یافته است. امام صدر، در زمینهٔ کارگزاری تغییر اجتماعی بر جنبش اجتماعی تأکید دارد و نه سازمان و حزب. اگر چه در درون جنبش نگرش تشکیلاتی را تجویز و دلالت‌های تربیتی آن را مهم می‌شمارد. همچنین، امام صدر ایجاد مؤسساتی برای انجام خدمت اجتماعی ذیل جنبش اجتماعی را تجویز کرده و پیگیری می‌کند. اما نظم درون‌سازمانی و مؤسسات اجتماعی، همگی ذیل جنبش اجتماعی تعریف می‌شود.

از نظر امام صدر، در ایجاد و نیز غایت یک جنبش اجتماعی، این انسان است که اهمیت دارد. در اینجا، مراد کمیّت و تعداد انسان‌ها نیست، بلکه امام صدر، بر کیفیت‌های تربیتی، کارآمدی و ارزش‌مداری انسان‌ها تأکید می‌کند. از نظر ایشان، کارگزاری تغییر اجتماعی باید بدون در نظر گرفتن مرزهای مذهبی، قومی، تاریخی، ملی تعریف شود. کارگزاران تغییر یا آحاد جنبش، «انسان» است. در میان انسان‌ها، دیدگاه امام صدر جهت‌گیری آشکاری به سمت محرومان دارد؛ چرا که استدلال می‌کند محرومان همواره در میدان‌های مختلف، همواره حاضر به پرداخت هزینهٔ تغییر اجتماعی هستند. دوگانهٔ مردم/نخبگان، در اندیشه امام صدر برجسته است. از نظر ایشان، یک جنبش اجتماعی باید بر مردم، و نه نخبگان تأکید کند. جنبش، باید بی‌واسطه با مردم مرتبط باشد و خدمت به آنها را به‌عنوان یک پایه از ایمان و یک وظیفهٔ توحیدی بداند. استدلال دیگر امام موسی صدر، در زمینهٔ محتوای و جهت‌گیری کلی جنبش است که بر عدالت اجتماعی تأکید می‌کند.

## منابع

- آرون، ریمون، ۱۳۷۷، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی (متن بازیابی شده)*، ترجمه باقر پرهام، تهران، علمی و فرهنگی.
- چمران، مصطفی، ۱۳۶۲، *لبنان*، تهران، بنیاد شهید چمران.
- دیلینی، تیم، ۱۳۸۷، *نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی*، تهران، نشر نی.
- روشه، گی، ۱۳۶۸، *تغییرات اجتماعی*، ترجمه منصور وثوقی، تهران، نشر نی.
- ریترز، جورج، ۱۳۷۴، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی و فرهنگی.
- صدر، سیدموسی، ۱۳۸۳، *نای و نی، در قلمرو اندیشه امام موسی صدر*، به اهتمام و ترجمه علی حجتی کرمانی، تهران، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *ادیان در خدمت انسان: جستارهای درباره دین و مسائل معاصر*، در *قلمرو اندیشه امام موسی صدر*، تهران، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *رهیافت‌های اقتصادی اسلام*، در *قلمرو اندیشه امام موسی صدر*، به کوشش مهدی فرخیان، تهران، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *حدیث سحرگهان: گفتارهای تفسیری امام موسی صدر*، در *قلمرو اندیشه امام موسی صدر*، ترجمه علیرضا محمودی، مهدی موسوی نژاد، تهران، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، *برای زندگی: گفتارهای تفسیری امام موسی صدر*، در *قلمرو اندیشه امام موسی صدر*، ترجمه مهدی فرخیان، تهران، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، *انسان آسمان: جستارهایی درباره امیرالمؤمنین*، در *قلمرو اندیشه امام موسی صدر*، ترجمه احمد ناظم، تهران، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، *آن سفر کرده: آیت‌الله امام موسی صدر*، بی‌جا، وزارت اطلاعات.
- \_\_\_\_\_، ۲۰۱۱، *التغییر ضروره حیاتیه*، بیروت، مرکز الامام موسی الصدر لأبحاث و الدراسات.
- ظاهر، یعقوب، ۱۳۹۶، *گام به گام با امام*، ترجمه گروه مترجمان مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر، ویرایش مهدی فرخیان و مهدی موسوی نژاد، تهران، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.
- فارابی، ابونصر محمدبن محمد، ۱۳۸۲، *فصول متنوعه*، ترجمه حسن ملک‌شاهی، تهران، سروش.
- کرایب، یان، ۱۳۷۸، *نظریه اجتماعی مدرن: از پارسونز تا هابرماس*، ترجمه عباس مخبر، تهران، آگه.
- کوزر، لوئیس، ۱۳۷۳، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی و فرهنگی.

## مبانی تعیین فرهنگی - اجتماعی اعتباریات در المیزان

hajdaryzadeh@rihu.ac.ir

حسین اژدری زاده / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نراق

دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۲۳ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۰۵

### چکیده

مسئله اصلی این پژوهش، «تعیین فرهنگی - اجتماعی معرفت اعتباری»، از منظر مرحوم علامه طباطبائی در المیزان است. سؤالات پژوهش عبارتند از: خاستگاه معرفت‌های اعتباری چیست؟ عوامل اجتماعی - فرهنگی به چه میزان در تعیین آنها مؤثرند؟ این معارف در چه سطحی شکل می‌گیرند؟ عامل مسلط در آنها چیست و بالاخره، هدف و محور اصلی تغییرات در معرفت‌های اعتباری چه چیزی است؟ برخی از نتایج این پژوهش در پاسخ به این پرسش‌هاست که مرحوم علامه طباطبائی، خاستگاه اصلی معرفت‌های اعتباری را فطرت و طبیعت انسان می‌داند. تأثیر عوامل اجتماعی - فرهنگی را یک تأثیر اضطراری معرفی می‌کند. سطوح مختلف فردی، گروهی، حزبی و مانند آن، برای این معارف در نظر می‌گیرد. با وجود تأثیر عوامل مختلف اجتماعی و فرهنگی بر آنها، عامل اصلی تعیین‌کننده بر آنها را فطرت و طبیعت می‌داند. بالاخره، اصلی‌ترین هدف تغییرات در معرفت‌های اعتباری را اعتباریات پسینی قلمداد می‌کند. در این جستار، از روش‌های توصیفی - تحلیلی، تحلیل محتوا و روش اسنادی استفاده شده‌ایم.

**کلیدواژه‌ها:** طباطبائی، المیزان، اعتباریات خاص، فرهنگ، علوم انسانی، حقوق، سیاست، تعیین، معرفت.

## بیان مسئله

این جستار نشان می‌دهد که از میان شناخت‌ها و معرفت‌ها، معرفت اعتباری<sup>۱</sup> بیش از هر معرفت دیگر، متأثر از عوامل اجتماعی قرار دارد. البته، این گونه معرفت، به‌نوبه خود، می‌تواند در جامعه و فرهنگ، هم نقش دگرگون‌کننده ایفا کند. مسئله اصلی در این پژوهش، «تعین فرهنگی - اجتماعی معرفت اعتباری» است. این مسئله، از منظر مرحوم علامه طباطبائی دنبال شده است. از میان آثار مختلف ایشان، البته تفسیر شریف *المیزان* محور است. در این جستار، خاستگاه این گونه معرفت میزان تأثیر عوامل اجتماعی - فرهنگی در تعین آنها، سطح شکل‌گیری‌شان، عامل مسلط در آنها، هدف و محور اصلی تغییرات و بالاخره، نقش این گونه معرفت در تغییر و تحولات فرهنگی - اجتماعی، مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت.

دلایل ضرورت و اهمیت این پژوهش را می‌توان معرفی شناخت‌های اثرپذیر از جامعه، جغرافیای نظریه «الاعتباریات»، احکام شناخت‌های اعتباری، جایگاه این شناخت‌ها در *المیزان*، عوامل اثرگذار بر تغییر و تحولات شناخت‌های اعتباری، عوامل اثرگذار بر تغییر و تحولات فرهنگی - اجتماعی و بالاخره، نحوه تأثیر این معرفت‌ها دانست. همچنین، این جستار با هدف نشان دادن نقش اعتباریات در تبیین بهتر واقعیات اجتماعی، ارائه یک طرح فلسفی برای فرهنگ، تحول در علوم انسانی، تنظیم رفتارهای فردی و اجتماعی، تدوین یک نظام حقوقی - سیاسی و بالاخره، توسعه اندیشه و نظریه اجتماعی تنظیم شده است.

پرسش اصلی پژوهش این است که مرحوم علامه در *المیزان*، چه تعین‌های فرهنگی - اجتماعی برای معرفت‌های اعتباری قائل شده است؟ برای شناخت رأی علامه در خصوص تعین فرهنگی - اجتماعی معرفت‌های اعتباری، از پارادایم‌های *اشتارک*، مرتن و توکل بهره می‌گیریم (اشتارک، ۱۹۶۰، ص ۲۱۳-۳۴۷؛ مرتن، ۱۹۶۸، ص ۵۱۴-۵۱۵؛ توکل، ۱۹۸۷، ص ۴۷-۵۰). از این طرح‌ها، چند پرسش استخراج کرده‌ایم. این پرسش‌ها، در حقیقت پرسش‌های فرعی ماست: «خاستگاه معرفت‌های اعتباری کجاست؟»، «ارتباط بین این اندیشه‌ها و ریشه وجودی آنها چگونه ارتباطی است؟»، «آیا ممکن است این معرفت‌ها مقید به صفت «تاریخی» شود؟»، «تعین اجتماعی این معارف در چه سطحی (فردی، گروهی، طبقاتی، نسلی) ارزیابی می‌شود؟»، «کارکرد این معرفت‌های وجوداً مشروط، برای انسان و جامعه چیست؟»، «عامل مسلط در آنها کدام است؟»، «آماج تعین اجتماعی اعتباریات چه امری است؟». با استناد به سخنان مختلف مرحوم علامه، سعی کردیم در قسمت‌های مختلف این جستار، به‌گونه‌ای به دنبال یافتن پاسخی درخور برای این پرسش‌ها باشیم، و در پایان نیز می‌کوشیم تا جمع‌بندی خود را از پاسخ علامه به این پرسش‌ها ارائه کنیم.

## روش پژوهش

در این جستار، از مجموعه‌ای از روش‌ها بهره‌گرفته‌ایم. یک روش عمومی مورد استفاده روش توصیفی - تحلیلی است؛ زیرا ما هم به توصیف اعتباریات پرداخته‌ایم و هم تحلیل‌های معرفت‌شناختی و جامعه‌شناختی و... مختلف از آنها به دست داده‌ایم. روش دیگر، روش تحلیل محتواس؛ زیرا محتواهای مختلفی از متون تفسیری *المیزان* را



مورد کنکاش و دقت قرار داده‌ایم. روش اسنادی، روش دیگری است که مورد استفاده قرار گرفت؛ زیرا متون و سندهای مختلفی از آثار مرحوم علامه در این پژوهش مورد مذاقه قرار گرفت.

### پیشینه پژوهش

از *زاده* (۱۳۸۰)، در پژوهشی با عنوان «رویکردی جامعه‌شناختی به ادراک‌های اعتباری»، با محوریت آثار فلسفی، بخصوص اصول فلسفه و روش رئالیسم، به تدوین اعتباریات مرحوم علامه طباطبائی پرداخته است. *علیزاده* و همکاران (۱۳۸۳)، در فصل آخر کتاب *جامعه‌شناسی معرفت*، با عنوان «علامه طباطبائی و جامعه‌شناسی معرفت»، با همین رویکرد و البته با تفصیل بیشتر، به بررسی همین موضوع پرداخته است. ایشان در جستاری دیگر، که سال ۱۳۸۰ در دانشگاه تهران در همایش جامعه‌شناسی معرفت ارائه و بعدها در مجموعه مقالات «معرفت و جامعه» (۱۳۸۴)، به کوشش فولادی، با عنوان «از معرفت‌شناسی به جامعه‌شناسی معرفت»، به بررسی تفصیلی نظریه اعتباریات علامه، با تأکید بر *تفسیر المیزان* اقدام کرد. او چکیده‌ی مباحث خود در این خصوص را با عنوان «معرفت‌شناسی اجتماعی در اندیشه علامه طباطبائی» (۱۳۸۵)، در ویژه‌نامه‌ی علامه طباطبائی *پگاه حوزه* منتشر نمود. *اولیائی* (۱۳۸۹)، در جستاری با عنوان «واقعیت اجتماعی و اعتباریات از دیدگاه علامه طباطبائی و جان‌سرل»، به بررسی تطبیقی دیدگاه مرحوم *طباطبائی* و *جان‌سرل* پرداخته، شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو متفکر را به بررسی نشسته است. *لطیفی* (۱۳۹۱)، در تحقیقی با عنوان «تحلیل وجوه معناشناختی، منطقی، معرفت‌شناختی و وجودشناختی نظریه اعتباریات علامه طباطبائی»، برخی وجوه دیگر نظریه اعتباریات را تحلیل می‌کند. *مصلح* (۱۳۹۲)، در مقاله «اعتباریات علامه، مبانی طرحی فلسفی برای فرهنگ»، به نقش و ظرفیت نظریه اعتباریات، برای بنیان‌گذاری یک طرح فلسفی برای فرهنگ می‌پردازد. *پورحسین* (۱۳۹۲)، در «اعتباریات اجتماعی و نتایج معرفتی آن»، تا حدودی، نتایج معرفتی - اجتماعی اعتباریات را رصد می‌کند. *پارسانیا* و همکاران (۱۳۹۳)، در بحثی با عنوان «دلالت‌های نظریه اعتباریات برای تحول در علوم انسانی»، به ظرفیت اعتباریات در ایجاد تحول در علوم انسانی، توجه و دقت نموده‌اند. *قوانلو* (۱۳۹۳)، در پژوهشی به بررسی رفتارهای فردی و اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبائی می‌پردازد. *بوفری‌نژاد* و *مرندی* (۱۳۹۴)، در مقاله «نظریه اعتباریات علامه طباطبائی و نظام حقوقی - سیاسی جامعه»، به نقش و ظرفیت اعتباریات در تغییر و تحولات حقوقی - سیاسی نظر داشته‌اند. *هوشنگی* و *پاکتچی* (۱۳۹۵)، در جستار «بازخوانی اعتباریات علامه طباطبائی در پرتو نظریه اومولت»، به قرائتی جدید از اعتباریات علامه اقدام نموده‌اند. بالاخره بسیج دانشجویی دانشگاه امام صادق ع در سال ۱۳۹۵، اقدام به نشر پژوهشی با عنوان «گفتارهایی در نظریه اعتباریات و نظریه اجتماعی» پرداخت.

امتیاز این جستار بر جستارهای فوق اینکه در عین حال، که با محوریت «اعتباریات» حرکت می‌کند، تمرکزش بر دیدگاه *علامه طباطبائی* در *المیزان* است. دیگر اینکه می‌کوشد تا همزمان هم به خاستگاه و علل پدید آمدن اعتباریات بپردازد و هم آثار و برایندهای اعتباریات را مورد کنکاش قرار دهد. همچنین، سعی دارد تا بخشی از ریشه‌های فرهنگی - اجتماعی، ظهور و بروز اعتباریات و برخی از آثار فرهنگی - اجتماعی برخاسته از اعتباریات را مورد توجه قرار دهد.

## ویژگی کلی رویکرد علامه به اعتباریات

لازم است پیش از بررسی و مرور اندیشه‌های علامه در این خصوص، چشم‌انداز عام رویکرد ایشان به اعتباریات طرح شود:

۱. مطالب عنوان شده زیر عنوان «اعتباریات»، با وجود اینکه کمابیش در کلمات گذشتگان نیز مورد توجه قرار گرفته، اما در نظر علامه به شیوه‌ای ابتکاری و تحت عنوانی مشخص، به بررسی گذارده می‌شود (طباطبائی، ۱۳۶۳ ب، ص ۱۲۳ به بعد؛ همو، ۱۳۶۳ الف، ج ۲، ص ۱۳۸؛ مطهری، ۱۳۶۳، ص ۶؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۳۴).
۲. سخن علامه در باب ادراک‌های اعتباری، صبغه‌ای کاملاً فلسفی دارد. هر چند مُلهم از سخنان اصولیان، به‌ویژه استاد ایشان، مرحوم شیخ محمدحسین اصفهانی است (اصفهانی، ۱۴۱۴ق، ج ۵ و ۶ ص ۱۰۲-۱۰۳ و ۱۰۹-۱۱۲).
۳. مرحوم علامه، افزون بر استفاده‌ای که از مباحث فلسفی و اصولی در این خصوص برده، نظریات پاره‌ای از ادباً (به‌ویژه سکاکی) در باب مجاز و استعاره را نیز مدنظر قرار می‌دهد (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۳۴؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۹۶).
۴. طرح مستقل نظریه اعتباریات (طباطبائی، ۱۳۶۳ ب، ص ۱۳۳؛ همو، ۱۳۶۳ الف، ج ۲، ص ۱۳۸)، تا حدی ناظر به پاسخ مارکس بوده که ایدئولوژی و الهیات را وامدار روابط تولید می‌داند. حاصل پاسخ ایشان این است که مفاهیم نظری هیچ تغییری را برنمی‌تابد، اما ادراک‌های عملی از جهات گوناگون، در معرض تغییر و دگرگونی است (سروش، ۱۳۷۵، ص ۳۴۴).
۵. بحث علامه در نظریه اعتباریات، از یک نگاه، چنان‌که خود تعبیر کرده، روان‌شناسی ادراکات است (جوادی، ۱۳۶۶، ص ۱۹۴). از نگاهی دیگر، که در این نوشته مورد عنایت است، بحثی کاملاً جامعه‌شناختی در باب معرفت است. در این جستار، در حقیقت کوشش شده است تا اصطکاک و درگیرهای معرفت‌های اعتباری، با اجتماع و عوامل اجتماعی مورد عنایت و توجه بیشتر قرار گیرد. به عبارت دیگر، نشان داده می‌شود که اجتماع و عوامل اجتماعی، چه نقشی در پیدایش و تغییر و تحولات اعتباریات دارد و نیز ظهور و بروز اعتباریات، در چه زمینه‌هایی می‌تواند صحنه اجتماع و فرهنگ را متأثر کند.

## ویژگی‌های اعتباریات از نگاه علامه

حاصل تأمل علامه، در زمینه اندیشه‌های اعتباری و عملی این است که این معرفت‌ها دارای ویژگی‌هایی است. از جمله:

۱. **کاربردی بودن:** کاربردی بودن این اندیشه‌ها را شاید بتوان مهم‌ترین ویژگی آنها تلقی کرد. به باور علامه، انسان به دلیل دارا بودن نیروی فکر و قدرت تسخیر موجودات، دارای این قدرت و توانایی شد تا خود «اندیشه» را نیز به استخدام درآورد و از آن برای اهداف و مقاصدش بهره گیرد. نتیجه، ظهور اندیشه‌هایی عملی، کاربردی و قصدمند بود که در مرحله تصرف و تأثیر در اشیا و موجودات خارج از انسان، به کار گرفته می‌شود. در منظر علامه، برخلاف اندیشه‌های نظری که کار حکایت از خارج را بر عهده دارد، اندیشه‌های عملی هیچ‌گونه حکایتی از بیرون نداشته و تنها کاربردی عملی دارد و زمینه را برای رسیدن به کمال و مزایای زندگی انسان فراهم می‌کند. علامه، هیچ فعلی از افعال انسان را از چنین اندیشه‌هایی تهی نمی‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۲).

۲. غیرحقیقی بودن: این معرفت‌ها غیرحقیقی است. با وجود این، این دسته اندیشه‌ها قوام جامعه انسانی محسوب می‌شود. بنابراین، هرگونه تغییر و تحول معرفتی در قلمرو اعتباریات و اجتماعی، هنری، فرهنگی، سیاسی و مانند آن، متأثر از موضعی است که ما در قبال این‌گونه معارف می‌گیریم. علامه با تأکید بر این مطلب، خاطر نشان می‌کند که اساساً فرض جامعه و تمدن انسانی، بدون وجود این اندیشه‌ها، فرضی محال است. آنچه ایشان در خصوص اندیشه اعتباری «آراستگی» (زینت) بیان داشته، شاهد مدعای ماست. در نظر ایشان، «آراستگی» از مهم‌ترین اموری است که جامعه بشری بر آن اعتماد می‌کند. از جمله آداب راسخی است که به موازات صعود و سقوطش، مدنیت انسان ترقی و تنزل می‌یابد. این اندیشه، از هیچ جامعه‌ای منفک نیست، به‌گونه‌ای که فرض نبود آن در یک جامعه، مساوی با فرض انهدام اجزای آن است. معنای انهدام جامعه، جز از بین رفتن حُسن و قبح، حب و بغض، اراده و کراهت و امثال آن نیست. وقتی این‌گونه امور در جامعه‌ای حکم‌فرما نباشد، دیگر مصداقی برای اجتماع باقی نخواهد ماند (همان، ج ۸، ص ۱۰۰). مرحوم علامه طباطبائی، در جای‌جای المیزان و به مناسبت‌های گوناگون، به مصداقی بسیاری از این‌گونه شناخت‌ها، تصوراً یا تصدیقاً (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۳) اشاره کرده است: استخدام (همان، ص ۱۷۴-۱۷۵)، اجتماع (همان، ص ۱۷۶)، عدالت (همان)، معامله (طباطبائی، بی تا (الف)، ج ۲، ص ۴۲۸)، ملکیت (همان، ج ۳، ص ۱۴۴)، اختصاص (همان، ص ۱۴۵)، مُلک و پادشاهی (همان)، بیان و کلام (همان، ج ۱۹، ص ۹۵)، حسن و قبح (همان، ج ۵، ص ۱۰)، تبعیت از علم (همان، ج ۱، ص ۲۱۳)، زینت و آراستگی (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۰۰)، باید و نباید (طباطبائی، بی تا (الف)، ج ۱، ص ۳۳۸-۳۳۷)، ازدواج (همان، ج ۲، ص ۲۷۷)، کرنش برای دیگری (همان، ج ۱، ص ۳۳۷).

به اعتقاد علامه، تمامی این موارد، اندیشه‌هایی است که ذهن انسان به مناسبت‌های گوناگون، برای اهداف عملی خاصی، به ایجاد آنها اقدام می‌کند و از طریق واسطه قراردادان آنها، فعلی مناسب و مرتبط با آنها پدید می‌آورد. همچنان که ملاحظه می‌شود، ساختن یک جامعه، تمدن و فرهنگ و نظام سیاسی - اجتماعی و مانند آن، بدون توجه به موارد فوق به نظر محال می‌نماید.

۳. دنیوی بودن: شناخت‌های عملی، شناخت‌هایی دنیوی است و انسان در آخرت بدان‌ها نیاز ندارد. علامه دلیل این امر را نیز توضیح می‌دهد. به اعتقاد وی، انسان در زندگی پس از دنیا، حیاتی انفرادی دارد و دیگر زندگی‌اش اجتماعی نیست. ادامه زندگی در آنجا به تعاون و اشتراک و همدستی نیاز ندارد. سلطنت و حکمرانی در تمامی احکام حیات در آن عالم، از آن خود فرد است، و هستی‌اش مستقل از هستی، تعاون و یاری دیگران است (همان، ج ۲، ص ۱۸۴). درحالی که انسان در دنیا و زندگی اجتماعی آن، یکسره نیازمند این شناخت‌ها است و هرگونه تغییر و تحول فرهنگی و اجتماعی در سطح فردی و اجتماعی، متأثر از این‌گونه معارف صورت می‌گیرد.

۴. تغییرپذیری: از شاخص‌ترین ویژگی‌های اندیشه‌های اعتباری، تغییرپذیری آنهاست. علامه، این ویژگی را حتی در اعتبارات عمومی نیز به‌گونه‌ای می‌پذیرد. اساساً این مسئله، به قدری در نظریه اعتباریات ایشان جاری و ساری است که «تغییر در اعتبارات» را یکی از خود اعتباریات تلقی کرده است (طباطبائی، ۱۳۶۳، الف، ج ۲، ص ۲۱۳-۲۱۷).

۵. **عدم انتساب به خداوند:** این دسته ادراکات، به دلیل ماهیت اعتباری و غیرواقعی بودن، به خداوند متعال نسبت داده نمی‌شود؛ و اگر هم در جایی نسبت داده می‌شود، با توجه به آثاری است که بر آنها مترتب است (طباطبائی، بی‌تا (الف)، ج ۳، ص ۱۴۹-۱۵۰).

۶. **اشتراک‌ی بودن:** این اندیشه‌ها، اندیشه‌هایی است که انسان در کاربردشان با سایر حیوانات مشترک است و آنها نیز برای پیشبرد اهداف خود، به ساختن این‌گونه اندیشه‌ها دست می‌زنند (طباطبائی، ۱۳۶۳ ب، ص ۱۴۴؛ همو، بی‌تا (الف)، ج ۷، ص ۷۴). معنی دیگر این سخن، این است که انسان ابزار معرفتی - اجتماعی مناسبی برای ایجاد ارتباط با سایر حیوانات (لااقل، اجتماعی)، نیز در اختیار دارد و با تأمل و دقت در زندگی و رفتارهای فردی و اجتماعی آنها، می‌تواند به دنیای تازه و جذاب آنها راه پیدا کند و حتی برخی از تجربیات غریزی (و شاید فرهنگی)، آنها را مورد شناسایی و استفاده قرار دهد.

### خاستگاه پیدایش اعتباریات

به اعتقاد مرحوم علامه، برخلاف اندیشه‌های نظری که در اثر تأثیر عوامل بیرونی و خارجی در انسان ظهور می‌کند، اندیشه‌های عملی (اعتباریات) چنین نیست. به همین دلیل، این پرسش در ذهن انسان رخ می‌کند که اگر منشأ خاستگاه اندیشه‌های عملی، جهان عین نیست، پس چه عامل یا عواملی زمینه پیدایش آنها را فراهم می‌کند؟ پاسخ علامه آن است که این اندیشه‌ها، محصول الهام احساسات و عواطف باطنی انسان است. البته آن احساسات، نیز خود مولود دستگاه‌های گوناگونی است که طبیعت انسان را می‌سازد. برای نمونه، دستگاه گوارش مقتضی برخی اعمال است. همچنین، اقتضای طرد برخی اعمال دیگر را نیز دارد. این دو اقتضا، موجب پیدایش صورت‌هایی از احساسات، از قبیل حب و بغض، و شوق و میل می‌شود. آن‌گاه، این صور احساس، انسان را وامی‌دارد تا علوم و ادراکاتی از معنای حسن و قبح، سزاوار و غیرسزاوار و مانند آن، اعتبار کند. سپس، آنها را میان خود و ماده بیرونی و خارجی واسطه قرار داده، عملی بر طبق آن انجام دهد. بدین‌وسیله، به غرض مطلوب دست یابد. به باور علامه، این اندیشه‌ها، همواره همراه یک «باید» ظهور می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۴).

### گونه‌شناسی اعتباریات

به دلیل متفاوت بودن خاستگاه پیدایش این اندیشه‌ها، مرحوم علامه آنها را به دو دسته اصلی پیشینی و پسینی، تقسیم کرده است:

۱. **اعتباریات پیشینی:** در نگاه علامه، اندیشه‌هایی چون وجوب، حسن و قبح، استخدام، اجتماع، تبعیت از علم، عدالت و انتخاب سبک‌تر و آسان‌تر، در زمره اندیشه‌های اعتباری پیش از اجتماع قرار می‌گیرد. ویژگی این دسته اعتباریات، آن است که در ارتباط با احساس‌های عام ملازم با نوعیت نوع انسان، و نیز مرتبط و تابع ساختمان طبیعی، تک‌تک افراد انسان است. این اندیشه‌ها، با وجود اثرپذیری نسبی از اجتماع و فرهنگ، در اصل پیدایش، از آنها بی‌نیاز و بی‌ارتباط با آن است (طباطبائی، ۱۳۶۳ الف، ج ۲، ص ۱۹۶-۱۹۷).

۲. اعتباریات پسینی: اعتباریاتی مانند کلام، ملکیت، ریاست، تبادل، کرنش، ازدواج، آراستگی و مانند آن، ویژگی دسته قبل را ندارد. این اعتباریات، تابع احساس‌های خصوصی و متأثر از آن دسته نیروهای عمل‌کننده‌ای است که با وجود جامعه ارضا می‌شود. به علاوه، نوع افعالی که تحت تأثیر اندیشه‌های عملی پس از اجتماع، پدید می‌آید نیز در ماهیت‌شان، از افعالی که متأثر از اندیشه‌های عملی پیش از اجتماع پدید می‌آید، متفاوت است. درحالی‌که، افعال مرتبط با اندیشه‌های عملی پیش از اجتماع، مانند غذا خوردن در قضیه «من باید غذا بخورم»، قائم به اشخاص است. افعال متعلق به اندیشه‌های عملی پس از اجتماع، مانند ازدواج کردن، در قضیه «من باید ازدواج بکنم»، به نوع جامعه وابسته است (همان).

### مکانیسم فعالیت اعتباریات

یک پرسش مهم و قابل طرح این است که اعتباریات، در کل، تحت تأثیر چه مکانیسم یا مکانیسم‌هایی ظهور و تغییر و تحول می‌یابد؟ پاسخ علامه، بر اساس مطالب عنوان شده در *المیزان* (طباطبائی، بی تا (الف)، ج ۲، ص ۳۰۳)، این است که مبنای این امر، دو اصل «کوشش برای حیات» و «انطباق با محیط» است. بر اساس اصل اول، موجود زنده در یک کوشش دائمی، در پی جلب نفع و فرار از زیان است. هر کوششی که از موجود زنده سر می‌زند، منظور و مقصودی در آن نهفته، و آن جلب منفعتی از منافع یا دفع ضرری از ضررهای زندگی است. بنابراین، محور همه فعالیت‌های موجود زنده، ادامه حیات یا تکمیل آن است.

همچنین، موجود زنده در کوششی که برای حیات دارد، ناگزیر است خود را چنان مجهز سازد که بتواند در محیط خود به حیات ادامه دهد. بی‌تردید عوامل طبیعی و شرایط ادامه حیات، همیشه و همه جا یکسان نیست و بستگی تام و تمامی به فرهنگ و جامعه مزبور دارد. این اختلاف و تفاوت شرایط ادامه حیات، قهرماً، موجب اختلاف و تفاوت احتیاجات حیاتی موجود زنده می‌شود و در پی آن، در وضع دستگاه‌های وجودی موجود زنده، متناسب با آن تغییرات، تغییراتی حاصل می‌آید. این اصل، به «اصل انطباق با محیط» معروف است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۴۷ و ۳۷۴-۳۷۵).

در نظر علامه، در کنار این دو اصل عمده حاکم بر اعتباریات، دو اصل دیگر که خود از اندیشه‌های اعتباری محسوب می‌شود، نیز در تغییر و تحولات اعتباریات دخالت دارد: اصل «انتخاب سبک‌تر و آسان‌تر» و اصل «تغییر در اعتباریات». از نظر علامه، نیروهای عمل‌کننده، که کارهای خود را با فکر انجام می‌دهند، هرگاه با دو فعل مواجه شوند که از جهت نوع، مشابه، ولی از جهت صرف انرژی، مختلف باشد؛ یعنی یکی دشوار و پرنج و دیگری، آسان و بی‌رنج باشد، نیروی عمل‌کننده به سوی کار بی‌رنج متمایل می‌شود و کار پرنج را ترک می‌کند؛ علتش این است که کار پرنج، در عین حالی که مقتضای قوه فعاله است، همراه با موانعی است که با قوه عمل‌کننده سازگار نیست (همان، ج ۲، ص ۲۰۲-۲۰۱). این اصل، به اصل «انتخاب سبک‌تر و آسان‌تر» معروف است. در کنار این اصل، از اصل «تغییر در اعتباریات» نیز نمی‌توان غافل ماند. بر اساس این اصل اخیر، همه اعتبارات و یا مصادیق آنها، در حال تغییر بوده و جامعه و تمدن بشری، از این راه به سیر تطوری و تکاملی خود نایل می‌شوند (همان، ص ۲۱۳-۲۱۲).

در نظر علامه، تطور و تحول در همه اعتباریات و در همه شئون انفرادی و اجتماعی انسان (مانند عادات، رسوم، لغات، کلمات و بسیاری دیگر از پدیده‌های اجتماعی) برقرار بوده، و بر اساس همین اصول و مکانیسم‌های مطرح شده، قابل توجیه و تبیین است (همان، ص ۲۰۱-۲۰۲).

## تطور در اعتباریات

برای روشن شدن مقصود از ظهور، تغییر و تحول اعتباریات، به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

۱. سخن: از اعتباریات پسینی، که علامه با صراحت و تفصیلی نسبی به چگونگی پیدایش، شکل‌گیری، تطور و تحول آن پرداخته، سخن است (طباطبائی، بی تا (الف)، ج ۱۹، ص ۹۵). به باور ایشان، انسان به اولین چیزی که در اجتماع نیازمند است، سخن گفتن است؛ زیرا غرض فطرت از اجتماع، رسیدن افراد به مقاصدشان است و آنها از راه سخن گفتن که در اجتماع رخ می‌دهد، می‌توانند به هدف‌هایشان برسند. این ساخته اجتماعی (سخن گفتن)، نیز مانند سایر ساخته‌های اجتماعی، نخستین‌بار، به گونه بسیار ساده از یک فطرت بسیار بسیط و بی‌آلایش، سرچشمه گرفته است. این کار، چنان که میان نوزادان حیوانات و مادرهای آنها، در نخستین تفهیم و تفهیم و در فهمیدن و فهمیدن نوزادان انسانی مشاهده می‌کنیم، از «محسوسات خارجی» آغاز شده است. در این مرحله، دلالت صدا بر معنای مقصود، دلالتی عقلی و به ملازمه است و خود معنای مقصود، با وجود خارجی به مخاطب نشان داده می‌شود. در این مرحله، همه صداهای در فهماندن مقصود مساوی است. اما پس از چند بار تکرار، ذهن مخاطب، میان مقصود و صدا یک نوع ملازمه قرار داده، با شنیدن صدا از دور به سوی مادر و به قصد دانه می‌شتابد. از سوی دیگر، اختلاف احساس‌های درونی، مانند مهر، کینه، دوستی، دشمنی، تملق، شهوت جنسی و غیر آنها، در شکل صدا اختلاف‌هایی غیرقابل انکار به وجود می‌آورد و به این وسیله، صداهای تنوع می‌یابد و تا حدودی تمیز و تعدد می‌پذیرد. در این مرحله، شنونده یک گام فراتر گذاشته، با صداهای مختلف، بر مقاصد گوناگون استدلال کرده، به چیزهایی غایب از حواس پی‌می‌برد. در این مرحله، هنوز دلالت صدا بر مقصود، عقلی و طبیعی است. در این حال، ذهن شنونده و به‌ویژه انسان، به رابطه میان حادثه و صدای ویژه آن، تا حدودی آشنا می‌شود و رفته‌رفته، حوادث را با صداهای ملازم با وجود آنها، حکایت می‌کند. در نتیجه، حروف تهجی از یکدیگر تمیز داده شده، کلمات مرکب پیدا می‌شود. در این مرحله، انسان به مجرد شنیدن کلمه، بی‌توقف به یاد حادثه می‌افتد و دلالت عقلی و طبیعی، جای خود را به دلالت لفظی می‌دهد و انسان با آگاهی یافتن از این ویژگی، کار تکلم را یکسره می‌کند و به مرور، کار به جایی می‌رسد که انسان به هنگام سخن گفتن یا شنیدن، از الفاظ، غفلت کرده و تنها متوجه معنا می‌شود. از اینجاست که زشتی و زیبایی، محبوبیت و منفوریت، معنا در الفاظ اثر کرده، در مواردی، صفتی از معنایی به لفظی و از لفظی به معنایی دیگر سرایت می‌کند. در این مرحله، کار اعتبار تمام شده و به حسب اعتبار، لفظ، عین معنا می‌شود. آن‌گاه، اختلاف محیط‌هایی که افراد انسان به واسطه مهاجرت و تقسیم‌های قومی، به وجود آورده‌اند از یک‌سو، و وضع الفاظ جدید به سبب مواجهه با نیازهای تازه، به واسطه

تکامل زندگی اجتماعی از سوی دیگر، و قاعده انتخاب آسان‌تر و سبک‌تر از دیگر سو، موجب اشتقاق لغت‌های گوناگون، از یک لغت اصلی و بروز و ظهور تهجی‌های دیگر در محیط‌های گوناگون شده، مکالمه‌های کاملی رخ می‌نماید (طباطبائی، ۱۳۶۳ الف، ج ۲، ص ۲۲۲-۲۲۵). چنان‌که ملاحظه می‌شود، علامه در این تحلیل، به علل اجتماعی، جغرافیایی و ذهنی، نحوه و نیز مراحل پیدایش معرفت اعتباری «کلام» اشاره کرده است.

**۲. سلطه‌گری:** سلطه‌گری نیز از اعتبارات ضروری برای انسان است. از نظر علامه، این اندیشه در ابتدا به سبب نیاز جامعه (و نه فرد)، که از اجزای بسیاری با مقاصد گوناگون و متباین تشکیل شده، آغاز می‌گردد. افراد جامعه، به دلیل داشتن اراده‌های متفاوت و مقاصد گوناگون، دچار اختلاف شده، هر یک درصد غلبه بر دیگری و غارت‌داری‌های او می‌افتد. راه از بین بردن این غائله، صرفاً پدید آوردن و آمدن یک نیروی غالب و حاکم است تا از آن طریق، عوامل طغیان‌گر را بر سر جای خویش بنشانند. از دیدگاه علامه، از آنجاکه خوی استخدام‌گری، ذاتی انسان است، این حالت همواره در تاریخ بوده و در آینده نیز وجود خواهد داشت و همواره فردی که با سلطه و زور به حکومت رسیده، بر دیگران حکومت خواهد کرد (همو، بی تا (الف)، ج ۳، ص ۱۴۵).

به اعتقاد ایشان، سلطه‌گری فرد بر دیگران، با توجه به شرایط زمان دستخوش تغییر شده است: این حالت ادامه داشت تا آنکه مردم از استبداد در رأی و تک‌روی و ظلم‌های این حکام به تنگ آمدند. از این پس، قوانینی وضع شد و سلاطین به رعایت کردن آن موظف شدند. بدین ترتیب، «حکومت مطلقه» به «حکومت مشروطه» تبدیل شد؛ اما حکومت مشروطه نیز دردی را دوا نکرد و مردم، از آن نوع حکومت به ستوه آمده، آن را به «ریاست جمهوری» تبدیل نمودند و به موجب آن، «سلاطین دائمی»، به «پادشاهانی موقت» تبدیل شدند (همان، ص ۱۴۶). معنای سخن این است که ذهن اعتبارساز انسان، به هنگام احساس نیاز به سلطه، قادر است تا این معرفت اعتباری را بسازد و به هنگام احساس نیاز، به سلطه‌ای جدید، می‌تواند نحوه به قدرت رسیدن حاکم را از جبر و زور و غلبه، به مسیری دیگر مثلاً، «انتخابات» تغییر جهت دهد.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، اندیشه عملی سلطه‌گری («ریاست» و «حکومت»)، در نظر علامه، می‌تواند دارای صور و حالات گوناگونی باشد. شرایط اجتماعی، زمینه بروز گونه‌های مختلف آن را فراهم می‌کند. مردم، با مواجهه با حالت‌های خاص اجتماعی و تنگناهایی که در اجتماع با آن برخورد می‌کنند، به ساخت نوع جدیدی از حکومت ذهنی و اندیشه‌ای اقدام می‌کنند و پس از آن، به دنبال تحقق عینی آن اندیشه عملی بر می‌آیند. بر اساس تحلیل علامه، این حالت همچنان تداوم خواهد داشت و در صورت ظاهرشدن ضعف‌های اجتماعی حکومت جمهوری، ممکن است آن را به شکل جدیدی از حکومت «اندیشیده شده»، تعویض نمایند و البته آن نیز آخرین شکل حکومت نخواهد بود.

**۳. حسن و قبح:** مرحوم علامه طباطبائی، برخلاف دو مورد گذشته که از نوع اندیشه‌های اعتباری پسینی بود و در خصوص آنها به «تبدیل یک اندیشه به اندیشه دیگر» قائل شد، در زمینه حسن و قبح، که در زمره اندیشه‌های اعتباری پیشینی است، به «تغییر موضوعی و مصداقی» رأی می‌دهد. ایشان در خصوص حسن و قبح، در جایی

آورده است: «نباید به سخن کسانی که حسن و قبح را اموری یکسره مختلف، متغیر، غیر ثابت و غیر دائمی، و غیر کلی و... تلقی می‌کنند، اعتنا کرد» (همان، ج ۹، ص ۹). این سخن، یک جنبه از کلام ایشان است؛ زیرا علامه در جاهای مختلف، به تغییرپذیری حسن و قبح نیز رأی می‌دهد. جمع بین این دو سخن علامه، به این است که ایشان تغییرناپذیری را متوجه مفهوم، و تغییرپذیری را متوجه مصداق (و مورد خارجی و عینی) می‌داند. به عبارت دیگر، ایشان بین ساحت مفهوم و ساحت مصداق، تفاوت قائل است. درحالی‌که در ساحت مفهوم، به اطلاق حکم می‌کند. در ساحت مصداق، به تطور و تبدل، رأی می‌دهد (همان).

... خوبی [حُسن]، اگر چه به حسب اصل معنایش، یعنی در مسیر اهداف زندگی بودن، مورد اتفاق همه است، لیکن بر حسب مصداق، شاهد بیشترین اختلاف می‌باشد و با اختلاف قوم‌ها، ملت‌ها، ادیان، مذاهب و حتی اجتماعات کوچک خانوادگی و غیر اینها در خصوص تشخیص خوبی و بدی، در آداب اعمال دچار اختلاف می‌شوند... (همان، ج ۶، ص ۲۵۶).

معنای دیگر سخن این است که هنجارهای اجتماعی و فرهنگی، که مبتنی بر دو معرفت اعتباری حسن و قبح است، تحت تأثیر تغییر و تحولاتی که در این دو معرفت اعتباری صورت می‌گیرد، می‌تواند تغییر کند و از این طریق، خود را هماهنگ با نیازهای فرهنگی و اجتماعی جامعه درآورد.

براین اساس، از نظر علامه، در کنار تطور و تغییر، در اصل اندیشه‌های اعتباری (پسینی)، گونه‌ای دیگر از تغییر و تحول و تطور در اندیشه‌های اعتباری (پیشینی) مشاهده می‌شود که می‌توان آن را تطور مصداقی یا موضوعی دانست.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، پرسش‌های فرعی مطرح شده در اول جستار را به طور مشخص پاسخ می‌دهیم.

۱. در پاسخ به اینکه علامه طباطبائی خاستگاه معرفت‌های اعتباری را ناشی از چه امری می‌بیند؟ باید گفت: معرفت‌های اعتباری پسینی، معرفت‌هایی است که خاستگاه اجتماعی دارد و منشأ پیدایش آنها اجتماع است. شاهد ما این سخن علامه در مورد کلام (سخن) است که تصریح داشت که کلام یک ساخته اجتماعی است (ر. ک: طباطبائی، بی‌تا (الف)، ج ۱۹، ص ۹۵؛ همو، ۱۳۶۳ الف، ج ۲، ص ۲۲۲-۲۲۵). معرفت‌های اعتباری پیشینی اما نه کاملاً از جامعه بریده است و نه برخاسته از جامعه می‌باشد. این دسته معرفت‌ها، گو اینکه ریشه و خاستگاه اجتماعی ندارد، اما در معرض تغییرات قرار دارد و با تغییر جامعه تغییر می‌کند و جامعه می‌تواند بر آنها تأثیر داشته باشد. آنچه ایشان پیش از این درباره حسن و قبح گفت، شاهد مدعی ماست. ایشان درباره این دو معرفت اعتباری پیشینی، حکم به ثبات مفهومی (طباطبائی، بی‌تا (الف)، ج ۹، ص ۹) و تغییر مصداقی داد (همان، ج ۶ ص ۲۵۶). دلیل اصلی وی، این نکته می‌تواند باشد که از نظر ایشان، اصل این دو معرفت، از جامعه ریشه نمی‌گیرد، اما آنها تحت تأثیر جامعه، دچار تغییر مصداقی قرار دارد.

۲. در پاسخ به اینکه ارتباط بین معرفت‌های اعتباری و ریشه وجودی آنها چگونه ارتباطی است؟ پاسخ علامه این است که پدید آمدن اندیشه‌های اعتباری، تحت تأثیر جامعه و فرهنگ، پدید آمدنی «اضطراری» بوده، فطرت



انسانی، برای حفظ نظام اجتماعی انسان، آن را اقتضا می‌کند. مضمون سخنان علامه، در متن جستار این امر را تأیید می‌کرد. علاوه بر این، علامه برای نمونه در خصوص ادراک اعتباری «معامله» می‌گوید: «به واسطه احتیاجی که هر یک از افراد اجتماع به مواد متصرفی و به‌ویژه، ملکی غیر پیدا نموده‌اند، اضطراراً اعتبار «تبدیل» پیش آمده است (طباطبائی، بی تا (ب)، ص ۳۳۴). همچنین، در باب ادراک اعتباری «کلام» چنین می‌گوید: «نیازمندی به ساختن سخن و وضع لفظ دلالت‌کننده، از چیزهایی است که انسان (و غالب جانوران صدادار تا آنجا که می‌دانیم) در اولین مرحله اجتماع به آن پی می‌برند؛ زیرا هر اجتماع کوچک یا بزرگ احتیاج افراد خود را به فهمیدن مقاصد و منویات همدیگر تثبیت می‌کند» (همان، ص ۳۳۵).

بنابراین، به نظر می‌رسد علامه پیدایش این‌گونه ادراک‌ها را یک پیدایش حتمی و ضروری (به نحو علیت) نمی‌داند. به عبارت دیگر، جامعه علت تامه این‌گونه معرفت‌ها نبوده، فقط زمینه‌ساز (و علت مُعدّه) آنها محسوب می‌شود. البته، باید توجه داشت که این سخن، فقط در باب اعتباریات پسینی درست است، و گرنه اعتباریات پیشینی، گو اینکه به اقتضای فطرت انسانی، اضطراراً پدید می‌آیند، اما جامعه در پدید آمدن آنها هیچ نقشی ندارد و آنها مستقل از جامعه به وجود می‌آیند.

۳. اما اینکه از نظر علامه، معرفت‌های اعتباری، معرفت‌هایی «تاریخی» است؟ از سخنان مرحوم علامه این‌گونه استفاده می‌شود که تطور و تحول که مستلزم تاریخی بودن معرفت است، در همه ادراک‌های اعتباری و در جمیع شئون انفرادی و اجتماعی انسان موجود و مشهود است. ایشان برای نشان دادن تحول و تطور و نیز نشان دادن جنبه تاریخی معرفت‌های اعتباری، به وجود این ویژگی در عادات و رسوم و لغات مثال زده، معتقد است: آنچه این خصوصیت را پدید آورده، حاکمیت اصل «انتخاب سبک‌تر و آسان‌تر» بر اعمال انسان است (همان، ص ۳۳۶-۳۳۷). به اعتقاد علامه، وجود این اصل و حاکمیت آن بر اعمال آدمی موجب می‌شود تا ادراک‌های اعتباری مذکور، در طول زمان در حرکت باشند و از حالت‌های سخت‌تر، به حالت‌های راحت‌تر سوق یابند. بنابراین، برای نمونه لفظی که در یک زمان، توسط قومی جعل شده است، به مرور زمان دستخوش تحولات و دگرگونی‌های هنجایی و ادایی شده، بدین شکل، دارای پیشینه تاریخی می‌گردد. همین سخن، در باب آداب و رسوم و بسیاری دیگر از ادراک‌های اعتباری نیز صدق می‌کند. به نظر می‌رسد، فرهنگ تحت تأثیر این ویژگی معرفت‌های اعتباری، به ویژه اعتباریات پسینی، امکان ظهور و بروز و استمرار می‌یابد.

۴. اما اینکه تعیین فرهنگی - اجتماعی معرفت‌های اعتباری، در چه سطحی (فردی، گروهی، طبقاتی، نسلی) اتفاق می‌افتد؟ به نظر می‌رسد، پاسخ علامه به این پرسش این است که معرفت‌های اعتباری، دارای این ویژگی است که می‌تواند بر روی هم متراکم شده، حالت جمعی و غیرانفرادی پیدا کند و از این طریق، معرفت‌های هر دسته و گروه، احکام ویژه و خاصی بیابد. علامه، در خصوص جمعی بودن این‌گونه معرفت، چنین تصریح کرده است: «فکر اجتماعی یک شماره محصلی از افکاری می‌باشد که روی هم ریخته شده، وحدتی پیدا کرده و مانند یک واحد حقیقی مشغول فعالیت است» (همان، ص ۳۲۹).

به نظر می‌رسد، بر همین اساس است که مرحوم علامه، اندیشه‌های گروه‌های مختلف را دارای ویژگی‌های متفاوت می‌داند: مثلاً یک نفر باغبان با یک نفر بازرگان یا یک نفر کارگر با یک نفر کارفرما از جهت روش فکری یکسان نیست؛ زیرا احساس‌هایی که مثلاً سبزه و آب و درخت و گل و بهار به وجود می‌آورند، غیر از احساس‌هایی است که مال‌التجاره و دادوستد لازم دارد و اختلاف احساس‌ها، اختلاف ادراکات اعتباریه را مستلزم می‌باشد (همان، ص ۳۳۱).

البته این سخن، بیشتر با معرفت‌های اعتباری پسینی سازگار است. مطالبی که پیش از این درباره معرفت‌های اعتباری از دواج، کلام و سلطه بیان داشتیم، چنین چیزی را می‌رساند؛ زیرا این معرفت‌ها، اصولاً بر دوش جمع و چند نفر مصداق می‌یابد. ۵. اما اینکه کارکرد معرفت‌های اعتباری برای انسان و جامعه چیست؟ از مجموع بحث‌های علامه در باب اعتباریات به دست می‌آید که پیدایش این مفاهیم اعتباری، در پاسخ به نیازهایی است که انسان در آنها واقع می‌شود. پس، در حقیقت کارکرد این ادراک‌ها، رفع نیازهای مختلف و متغیر فردی و اجتماعی انسان است: بسته به اینکه فرد یا جامعه، در شرق یا غرب عالم قرار داشته باشد، محیط جغرافیایی‌اش گرم یا سرد باشد، در اطرافش دریا یا بیابان و... باشد؛ همسایگانی شرور یا آرام داشته باشد، پیش از این چه شرایطی را گذرانده باشد و... افکار و اندیشه‌های متناسب در وی ظهور و بروز می‌کند.

۶. اما اینکه عامل مسلط در معرفت‌های اعتباری چیست؟ به نظر علامه، آنچه تعیین‌کننده اصلی معرفت‌های اعتباری قلمداد می‌شود، فطرت انسانی است. فطرت انسانی، بر اساس شرایط و اقتضاهای مختلفی که رخ می‌دهد، مفاهیم متناسب با آن شرایط و اقتضاها را پدید می‌آورد و بدین شکل، خود را با محیط زندگانی طبیعی و اجتماعی سازگار می‌کند. آنچه پیش از این، از مرحوم علامه نقل کردیم، همین امر را اثبات می‌کند. برای نمونه، ایشان درباره کلام یادآور شد که این ساخته اجتماعی، نیز مانند دیگر ساخته‌های اجتماعی، نخستین بار به گونه بسیار ساده از یک فطرت بسیار بسیط و بی‌آلایش سرچشمه گرفته است (طباطبائی، ۱۳۶۳ الف، ج ۲، ص ۲۲۲-۲۲۵).

علامه، این سخن را حتی در مورد اعتباریات پیشینی نیز می‌گوید. به همین دلیل، در باب پدید آمدن اندیشه «اجتماع» معتقد است: «هر پدیده از پدیده‌های جهان و از آن جمله حیوان و به‌ویژه انسان، حب ذات را داشته و خود را دوست دارد و هم‌نوع خود را همان خود می‌بیند و از این راه، احساس انس در درون وی پدید آمده و نزدیک شدن و گرایش به هم‌نوعان خود را می‌خواهد و به اجتماع فعلیت می‌دهد» (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۶ ص ۴۳۶). از نظر علامه، همین نزدیک شدن و گرد هم آمدن (تقارب و اجتماع)، یک نوع استخدام و استفاده است که به سود احساس غریزی انجام می‌گیرد. بدین شکل، علامه اندیشه اجتماع را متأثر از اندیشه استخدام و اندیشه استخدام را نیز تحت تأثیر حب ذات و فطرت انسان قلمداد می‌کند. بنابراین، سایر اعتباریات نیز به شکلی به‌شکل به‌شکل به غریزه، حب ذات و فطرت انسانی ارجاع می‌یابد.

۷. اما در پاسخ به اینکه کدام معرفت اعتباری، آماج تعیین اجتماعی است؟ به نظر علامه، کل اعتباریات، کمابیش، به نحوی متأثر از جامعه است. هر چند اعتباریات پسینی، با شدت بیشتری تحت این تأثیر قرار دارد.

از این رو، از نظر علامه، حوزه‌هایی چون (مصادیق) اخلاقیات (مربوط به اصل حسن و قبح)، اجتماعیات (مربوط به اندیشه اجتماع)، لغت و ادبیات (مربوط به اصل سخن گفتن)، حقوق (مربوط به اصل امر و نهی و جزا و پاداش)، سیاست (مربوط به اصل ریاست) و اقتصاد مفاهیمی موقتی، متغیر و نسبی خواهد بود.

### پی‌نوشت‌ها

<sup>۱</sup> اعتباریات بر دو نوع است: اول، مفاهیم اعتباری که در مقابل ماهیات قرار دارد و علامه آنها را اعتباریات به معنای عام می‌گوید. دوم، اعتباریاتی که لازمه فعالیت نیروی عمل‌کننده انسان (یا هر موجود زنده) است که علامه به آنها اعتباریات به معنای خاص و نیز اعتباریات عملی می‌گوید (طباطبائی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۹۵). آنچه در این جستار مورد نظر ماست، اعتباریات به معنای خاص است.

## منابع

- اژدری زاده حسین، ۱۳۸۵، «معرفت‌شناسی اجتماعی در اندیشه علامه طباطبائی»، *بگاه حوزه (ویژنامه علامه طباطبائی)*، ش ۱۶۵، ص ۱۲-۱۳.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، «رویکردی جامعه‌شناختی به ادراک‌های اعتباری»، در: (مجموعه مقالات بیستمین سالگرد رحلت علامه طباطبائی)، *آیین مهر*، تدوین و تحقیق: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، دارالتفسیر، ص ۹۱-۱۴۱.
- اصفهان‌ی، محمدحسین، ۱۴۱۴ق، *نهایت‌الدرایه فی شرح الکفایه*، قم، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.
- اولیائی، منصوره، ۱۳۸۹، *واقعیت اجتماعی و اعتباریات از دیدگاه علامه طباطبائی و جان سرل*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- بسپج دانشجویی، ۱۳۹۵، *گفتارهایی در نظریه اعتباریات و نظریه اجتماعی*، تهران، نشر دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- بوذری‌نژاد، یحیی و الهه مرندی، ۱۳۹۴، «نظریه اعتباریات علامه طباطبائی و نظام حقوقی-سیاسی جامعه»، *مطالعات حقوق عمومی دانشگاه تهران*، ش ۱، ص ۱۰۷-۱۲۲.
- پارسانی، حمید و همکاران، ۱۳۹۳، «دلالت‌های نظریه اعتباریات برای تحول در علوم انسانی»، *اسلام و مطالعات اجتماعی*، ش ۵، ص ۲۳-۴۸.
- پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰، *آیین مهر*، مقالات: «سیره تفسیری مرحوم علامه»، «تربیت عقلانی در المیزان»، «اندیشه‌های اجتماعی علامه سیدمحمدحسین طباطبائی» و «رویکرد جامعه‌شناختی به ادراک‌های اعتباری»، قم، دارالتفسیر.
- پورحسن، قاسم، ۱۳۹۲، «اعتباریات اجتماعی و نتایج معرفتی آن»، *حکمت و فلسفه، دانشگاه امام صادق علیه السلام*، ش ۳۶، ص ۴۷-۷۰.
- جوادی، محسن، ۱۳۶۶، *مسئله باید و هست*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۵، *تفریح صنع*، تهران، صدا و سیما.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۳ الف، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳ ب، *رسائل سعه*، قم، حکمت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۷، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ پنجم، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، بی تا (الف)، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_، بی تا (ب)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، با مقدمه و باورقی استاد شهید مطهری، سه جلد (۱، ۲، ۳) در یک جلد، قم، جامعه مدرسین.
- علیزاده، عبدالرضا و همکاران، ۱۳۸۳، *جامعه‌شناسی معرفت*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فولادی، حفیظ‌الله، ۱۳۸۴، *معرفت و جامعه (مجموعه مقالات)*، مقاله: «از معرفت‌شناسی به جامعه‌شناسی معرفت»، اثر حسین اژدری‌زاده.
- قوانلو، فاطمه، ۱۳۹۳، *رتنارهای فردی و اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبائی*، تهران، جامی.
- لطیفی، علی، ۱۳۹۱، «تحلیل وجه معناشناختی، منطقی، معرفت‌شناختی و وجودشناختی نظریه اعتباریات علامه طباطبائی»، *حکمت اسراء*، ش ۱۱، ص ۳۹-۶۷.
- مصلح، علی اصغر، ۱۳۹۲، «اعتباریات علامه مبنای طرحی فلسفی برای فرهنگ»، *حکمت و فلسفه، دانشگاه امام صادق علیه السلام*، ش ۳۶، ص ۲۷-۴۶.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۳، *تقدی بر ماکسیسم*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۶، *شرح مبسوط منظومه*، چ چهارم، تهران، حکمت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۱، *مجموعه آثار*، قم، صدرا.
- هوشنگی، حسین و احمد پاکتچی، ۱۳۹۵، «بازخوانی اعتباریات علامه طباطبائی در پرتو نظریه اومولت»، *حکمت و فلسفه*، ش ۴۵، ص ۴۷-۶۴.
- Merton, R. K, 1968, *Social theory and social structure*, the free press, New york.
- Stark, W, 1960, *The sociology of knowledge; Rowledge and Kegan paul*, London, Second impression.
- Tavakol, M, 1987, *Sociology of knowledge*, New Dolhi, s.p.p.1.

## بررسی انتقادی مبانی انسان‌شناختی نظریه ماتریالیسم تاریخی

ک. ظاهر یوسفی / دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی و سطح چهار فلسفه اسلامی

Z\_yusufi115@yahoo.com

جامعةالمصطفی العالمیه

sharaf@qabas.net

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

دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۰۷ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۲۰

### چکیده

عصر جدید با ظهور و درخشش انسان به‌معنای مدرن آن، در عرصه معرفت شناخته می‌شود. اندیشه و تکاپوی شناختی انسان تعیین‌کننده آرایش معرفتی این عصر است و همه مقولات علم مدرن به نوعی بر محور و مدار انسان می‌چرخد. نظریه ماتریالیسم تاریخی مارکس، علاوه بر مبانی هستی‌شناختی، مبانی انسان‌شناختی پررنگی دارد و بر مبنای تلقی خاصی از انسان پی‌ریزی و صورت‌بندی شده است. مارکس، وجهی از هستی اجتماعی انسان؛ یعنی «کار» را محور و مبنای تحلیل دیالکتیکی خود قرار داده که هم مادی و هم اجتماعی - تاریخی است. بر اساس نظر مارکس، جهان انسانی، یعنی همه نمادها و نموده‌ها، اشکال آگاهی و نهادهای اجتماعی - تاریخی، با همه اشکال و صور مختلف آن، صرفاً محصول و برآیند عمل و کار انسانند؛ جلوه‌ها و تبلوراتی که در هر مرحله از تاریخ به گونه‌ای عینیت یافته و مختصات هر دوره تاریخی و اجتماعی را شکل داده است. این نوشتار، ضمن تقریر اجمالی نظریه ماتریالیسم تاریخی مارکس، سعی دارد مهم‌ترین مفروضات انسان‌شناختی آن را مورد بررسی تحلیلی و انتقادی قرار دهد.

**کلیدواژه‌ها:** ماتریالیسم، ماتریالیسم تاریخی، مبانی انسان‌شناختی، ازخودبیگانگی، کمونیسم، کارل مارکس.

انسان در طول حیات تاریخی خویش، همواره از نعمت تأمل و اندیشه دربارهٔ خویشتن خویش بهره‌مند بوده است. انسان در فرایند شناخت و تفسیر هویت خود، از روش‌ها و رویکردهای متفاوت بهره برده است. دین، عرفان یا شهود، اسطوره، فلسفه یا تعقل، علم و تجربه، روش‌ها و دریچه‌های مختلفی بوده‌اند که انسان تاکنون از منظر آنها به خود نگریسته و هر یک به نوبهٔ خود، پاسخ‌هایی را در برابر پرسش‌های اساسی او یعنی «انسان چیست؟» ارائه کرده‌اند. طبق یک نگرش، انسان دارای مراتب و اطوار وجودی است و تبار انسان در نفخهٔ الهی و دم ملکوتی حق تعالی جست‌وجو می‌شود. غایت صیوریت وجودی انسان، در تشبه و تقرب به حق تعالی تعریف و ترسیم می‌گردد؛ در سر دیگر این طیف یعنی رویکرد تجربی غالب در انسان‌شناسی غربی، رگ و ریشهٔ هویت انسان در تبار جانداران پست‌تر از او جست‌وجو می‌شود و انسان به واقع، محصول روند تکاملی پیشینی‌هاست.

تاریخ اندیشه نشان می‌دهد که اندیشمندان حوزه‌های مختلف، هریک به اقتضای چارچوب معرفتی خود، به انسان و موضوعات مرتبط با او اندیشیده‌اند. در سامانه معرفتی ماقبل مدرن، جهان واجد نظم الهی متقن است. انسان به‌عنوان موجود و مخلوق خداوند در کنار سایر مخلوقات و بلکه اشرف آنها جای دارد. با حدوث و ظهور دورهٔ مدرن، انسان به یکباره به مرتبهٔ الوهیت گام می‌نهد و محور تفکر و اندیشه قرار گرفت. آنچه اساساً عصر مدرن را از دوران گذشته متمایز ساخته و ماهیت آن را شکل می‌دهد، ظهور موجود ویژه و منحصربه‌فردی به نام «انسان» به‌معنای مدرن آن - به‌مثابهٔ سوژه و ابژه معرفت - در عرصهٔ اندیشه است. دقیقاً در چنین فضایی پرسش از انسان بر مبنای روایت خودش امکان طرح می‌یابد. در پرتو این پرسش، گفتمان انسان‌شناسی فراگیر می‌شود و همهٔ مقولات علم مدرن، بر محور هستی انسان سامان می‌یابد. به تعبیر برخی، تفکر به خواب عمیق «انسان‌شناختی» می‌رود (فوکو، ۱۳۸۹، ص ۵۷۱). در متن این وضعیت نوین، انسان با بحران‌های پیچیده‌ای که به اشکال گوناگون، همهٔ ساحات‌های زیستی و جهان پرتنوع او را فراگرفته، دست به گریبان می‌شود. بسیاری از مکاتب فلسفی نوین، همچون پدیدارشناسی، اگزیستانسیالیسم، هرمنوتیک، مارکسیسم و... در همین ارتباط اعلان موجودیت کرده و هر یک به نوعی با مسائل و تنگنایان انسان مدرن درگیر شدند و از انسان و احوالات وجودی و زیستی او تفسیرهایی به دست دادند.

کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳) اندیشمند آلمانی، ضمن ارائه توصیف نسبتاً دقیقی از جهان مدرن، سعی وافری دارد تا تعارضات و تناقضات، سوبه‌های تاریک و روابط ناسالم درون آن را برجسته و تحلیل کند. اوج توصیف مارکس، از جامعهٔ بورژوازی در عبارتی از مانیفست او انعکاس یافته است: «هر آنچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود؛ هر آنچه مقدس است، دنیوی می‌گردد و دست‌آخر آدمیان ناچار می‌شوند با صبر و عقل با وضعیت واقعی زندگی و روابطشان با هموعان خویش روبرو گردند» (برمن، ۱۳۷۹، ص ۱۱).

سؤالی که در اینجا مطرح است اینکه، مارکس نقد جهان بورژوازی را بر چه مبنایی انجام می‌دهد؟ مباحثات زیادی بین شارحان و مفسران اندیشه مارکس بر سر پیوستگی آثار اولیه او، که بیشتر صبغهٔ فلسفی و انسان‌شناسانه دارند، با

آثار دوران پختگی او که بیشتر به تحلیل اوضاع اقتصادی اجتماعی زمان وی معطوفاند، در گرفته است. فارغ از این مباحثات، می‌توان هم‌صدا با کسانی که میان دو دوره فکری مارکس، پیوند معرفتی محکمی می‌بینند، ادعا کرد که مفهوم «بیگانگی»، محوری‌ترین کلیدواژه کل پروژه مارکس است. مفهوم «بیگانگی»، هم در آثار اولیه و هم در آثار متأخر مارکس، کانونی است (ر.ک: لوویت، ۱۳۸۶، فصل سوم؛ مارکوزه، ۱۳۹۲، ص ۲۸۳-۳۰۳). مارکس، به تناقضات و ابهامات سرمایه‌داری در چارچوب مفهوم «ازخودبیگانگی» انسان می‌اندیشد؛ زیرا انسان مدرن در تمامیت انسانیتش، عنصر اصلی و مبنای بنیادین مسائل اجتماعی و مسائل اقتصادی جامعه سرمایه‌داری است. فهم دقیق بنیادهای «سرمایه‌داری»، به‌عنوان موضوع پژوهش فلسفه اجتماعی، تنها در صورتی ممکن است که سرشت و مفروضات نظام اجتماعی و اقتصادی آن، در خصوص انسان و جهان او تبیین شده و لوازم آن توضیح داده شود.

منظری که مارکس در تحلیل انسان و فرایند تکوین و تطور جوامع انسانی اتخاذ می‌کند، تاریخی اجتماعی است نه متافیزیکی. هدف او از این تحلیل، یافتن راهی برای رهایی انسان از سلطه و انقیاد نظام سرمایه‌داری است. از نظر وی، جامعه بورژوازی جامعه‌ای غیرعقلانی و جامعه انسانی نائسانی شده [استثمار شده و انحطاط یافته] است، او چنان‌که خود اشاره می‌کند، گستاخانه میل دارد که «انسان‌ها [تحت سلطه] را به انسان‌های حقیقی یا اصیل بدل کند» (مارکس، ۱۳۸۱، ص ۴). مارکس، رهایی انسان را به موقعیت پرولتاریا ربط می‌دهد که با پیروزی خود، به بیگانگی انسان برای همیشه پایان می‌دهد. فارغ از منازعات جاری در این بخش، بی‌تردید ارائه هر نوع تحلیل علمی در خصوص جهان اجتماعی، فرهنگ، اقتصاد و سیاست، آگاهانه و ناآگاهانه بر فهم و برداشتی از انسان مبتنی است که به صورت صریح، یا مضمحل در نظریه مربوط حضور دارد. در این پژوهش، بر آن هستیم تا در حد امکان، مهم‌ترین مؤلفه‌های انسان‌شناختی مندرج در نظریه ماتریالیسم تاریخی مارکس را شناسایی و تحلیل کنیم.

### انسان به‌مثابه بنیاد ماتریالیسم تاریخی

صورتی از ماتریالیسم که از آن به «ماتریالیسم تاریخی» یاد می‌شود، بن‌مایه و اساس اندیشه مارکس در خصوص هستی، انسان، جامعه و تاریخ را به دست می‌دهد. ماتریالیسم تاریخی که به ادعای شارحان و مفسران مارکس، خود مارکس هیچ‌گاه از آن به صراحت و وضوح سخن نگفته، اندیشه‌ای پیچیده است که عناصری از تفکر فلسفی و غیرفلسفی غرب را در خود دارد. بی‌شک، فهم دقیق آن، نیازمند بررسی زمینه‌های معرفتی و غیرمعرفتی خاصی است که این نظریه، در بستر و موطن آنها بالیده و شکل گرفته است. برای فهم ماتریالیسم تاریخی، توضیح برخی از اصول مهم و بنیادین ماتریالیسم، به صورت عام اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد.

از آغاز شکل‌گیری تفکر فلسفی در غرب، همواره ماتریالیسم در مقابل ایدئالیسم، به‌عنوان یکی از شیوه‌های ممکن برای تبیین هستی مطرح بوده است. ماتریالیسم، به صورت عام بر اصول ذیل مبتنی است:

۱. همه چیز از ماده و حرکات و تطورات آن ناشی می‌شود. گزاره «طبیعت مادر است»، سرشت این سنخ اندیشه را روشن می‌کند. هر چیز در عالم هستی، از کهنکشان‌ها گرفته تا صمیمی‌ترین احساسات انسانی و همه اندیشه‌های

انسانی، معطوف به واقعیت‌های مختلف، بر بنیان ماده و با ارجاع بدان تبیین می‌شوند.

۲. مادهٔ موجد روح (ذهن) است و روح، هرگز جدای از ماده وجود ندارد. روح، عالی‌ترین فرآورده تکامل مادی، سازمان‌یافته‌ترین مرحله رشد جانوری و پیچیده‌ترین شکل فعالیت انسانی است.

۳. طبیعت، هر چند مستقل از روح وجود دارد، اما روح نمی‌تواند جدای از ماده، حیات و بقاء داشته باشد. این اصل، نتیجهٔ ضروری اصل دوم است. جهان مادی، مدت‌ها پیش از آنکه بشریت یا هر موجود متفکر دیگری، پا به عرصه عالم وجود بگذارد، وجود داشته است. به بیان فوئرباخ: «تفکر از هستی برمی‌خیزد، اما هستی از تفکر بر نمی‌خیزد» (فوئرباخ، ۱۳۸۸، ص ۵۱).

۴. طبق این اصول، ماتریالیسم، وجود هر نوع الوهیت، خدا یا خدایان، ارواح، و جوهرهای غیرمادی و متافیزیکی، که بر کنش‌های طبیعت و افعال درونی و بیرونی انسان و... تأثیر گذارد، نفی می‌کند (ر.ک: نواک، ۱۳۹۴، ص ۵-۷؛ کنفورت، بی‌تا، ص ۳۵-۵۹؛ راسل و همکاران، ۱۳۵۷، ص ۵۱-۵۳).

این اصول، تقریباً شاخصه‌های عام و سرشت‌نمای اصلی ماتریالیسم در دیدگاه‌های مختلف‌اند که با ارجاع بدان‌ها، می‌توان تفکر ماتریالیستی را از غیر آن تمییز داد. اندیشه ماتریالیسم، در طول حیات تاریخی خود، تغییرات صوری و بعضاً محتوایی زیادی را تجربه کرده و صورت‌های متنوع و روبناهای متنوعی، در طول تاریخ بر بنیاد آن، طراحی شده است. ماتریالیسم، نه تنها در شکل و فرم که در محتوا و گزاره‌های اصلی نیز مشمول قرائت‌های ناهمسانی بوده است. ماتریالیست‌ها، هر چند عموماً بر این باورند که «ماده در حرکت» دائم یک واقعیت اساسی است، اما تلقی و تفسیر آنها از ماده، حرکت، ارتباط ماده با حرکت و سایر عوارض آن، همواره در معرض تغییر بوده و دیدگاه‌های تفسیری مختلفی در میان آنها شکل گرفته است.

ماتریالیسم تاریخی مارکس، در امتداد همان خط فکری است که هگل بنیاد نهاده بود. مارکس، با وام‌گیری دیالکتیک هگل و ماتریالیسم فوئرباخ و نقد آنها، ماتریالیسم تاریخی را صورت‌بندی کرد. هگل، به‌عنوان فیلسوفی که در قلهٔ اندیشه فلسفی جدید و ایدئالیسم ایستاده است، جهان عینی را محصول خودآگاهی روح مطلق می‌داند. روح مطلق، برای آنکه به خودآگاهی برسد، خود را در قالب جهان به ظهور می‌رساند. منطق این ظهور نیز دیالکتیکی و دارای خصوصیات پویایی و تحرک است؛ بر اساس تضادها و تناقضات درونی عمل کرده و پیش می‌رود. در تفکر هگل، اندیشه واقعیت نخستین و طبیعت از ساختار و حرکت اندیشه مشتق می‌شود.

فوئرباخ نیز از جمله شاگردان هگل است که تفکر استاد خود را به‌صراحت تمام، به زیر تیغ نقد برده است. مهم‌ترین محورهای مورد انتقاد او عبارتند از: ۱. نفی این‌همانی یزدان‌شناسی و فلسفه که عناصر محوری تفکر هگل را شکل داده‌اند. مسئله اصلی هگل در ابتدا موضوع کلامی تجسد خدا در قالب مسیح بود که در اندیشه او، در نهایت تحت عنوان ارتباط نامتناهی با متناهی صورت‌بندی فلسفی یافت. از دید وی، «روح مطلق چیزی نیست جز روح مرحوم یزدان‌شناسی که چون شبی در فلسفه هگل سرگردان است» (لوویت، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷). فوئرباخ، در اصول فلسفهٔ آینده به صراحت به اشکالات و تناقضات مهم اندیشه هگل در این خصوص توجه داده است (همان، ص ۴۹-۵۹).



۲. نفی این همانی اندیشه و واقعیت: فوئرباخ بر این باور بود که باید فلسفه را از دام توهم اندیشه خودکفا نجات داد. خودکفایی اندیشه، در عین اتکای طبیعت (اعم از جهان و انسان) به آن، معضلی بود که فلسفه ایدئالیسم بدان گرفتار آمده بود. ایدئالیسم که از «هستم» در قالب «فکر می‌کنم پس هستم» شروع می‌شود، در واقع کل جهان را صرفاً وجه دیگری از خود خویشستن، یا «دیگر من» با تأکید بر من می‌بیند. هگل نیز «دیگر»؛ یعنی آنچه «خودم نیست» را در قالب «دیگر بودگی خودم» تفسیر می‌کند. وجود این معضل در فلسفه مدرن پس از دکارت از جمله در فلسفه هگل، موجب بروز نوعی شکافی پر ناشدنی در مشاهدات شد که پیش‌انگاشت بی‌واسطه فلسفه قرار گرفت (ر.ک: لوویت، ۱۳۸۷، ص ۱۱۹-۱۲۰).

فوئرباخ برای ویران ساختن کاخ رفیع فلسفه هگل، در فلسفه ایجابی خود برای توهم‌زدایی از فلسفه، بخشی از انسان را که علیه تفکر انتزاعی است؛ یعنی حس و احساس را وارد نمود و مدعی شد: فلسفه ایجابی نباید از خدا، امر مطلق و هستی در خود، بلکه از طبیعت به‌عنوان نقطه عزیمت خود آغاز کند. اما نه از طبیعت به‌معنای مرسوم آن، بلکه طبیعت تا آنجا که شرایط وجود بشر را تشکیل می‌دهد. بر این اساس، فوئرباخ مبنای فلسفه خود را «انسان گوشت و پوست و استخوان‌دار» قرار داد. به بیان وی، «فلسفه جدید با این اصل پیش می‌رود که من یک موجود محسوس و واقعی هستم و بدن من، [همان] خود من (Ego) و وجود من است» (فوئرباخ، ۱۳۸۷، ص ۶۷). چون بنیان این فلسفه، بر وجود دست‌یافتنی و محسوس استوار است، تنها حس است که بسان خورشید آشکار مبنای شناخت همهٔ امور از جمله انسان قرار می‌گیرد.

فلسفه جدید فوئرباخ، با موضوع انسان گوشت و پوست و استخوان‌دار، ملموس‌ترین، متحصربه‌فردترین و جهان‌شمول‌ترین ابژه فلسفی را بر ساخته است و بر مبنای این انسان، معرفت جهان‌شمول تولید کرده است. روشن است که همه معارف و یافته‌های فرهنگی، همچون هنر، دین، فلسفه و علم تجلیات یا بازنمودهای این وجود راستین‌اند.

مارکس با تلفیق دو مؤلفهٔ فکری؛ یعنی دیالکتیک هگل و مادی‌اندیشی فوئرباخ، روند کلی تاریخ را به صورت تکاملی توضیح می‌دهد. کار فوئرباخ، چنان که اشاره شد، این بود که با نقد روح مطلق هگل، اولاً برای انسان واقعی جایی در فلسفه باز کرد و ثانیاً، آن را مبنای فلسفه خود قرار داد. اما مارکس و انگلس بر این باورند که فوئرباخ، با طرح انسان انضمامی خود نتوانسته است تا آنچه را که سبب می‌شود تا این انسان انضمامی، به انسان [عینی و رهاشده از کلیشه‌ها] بدل شود و در قالب انسان رهایی یافته و خودکفا، فراتر از کلیشه‌های حسی موجود، تبلور یافته، بسط دهد. به بیان دیگر، اندیشهٔ فوئرباخ هر چند تا سطحی بر مبنای انسان انضمامی پیش رفته، اما هنگامی از روابط انسانی جاری در سطحی فراتر، سخن می‌گوید، اندیشه او به شدت انتزاعی می‌شود.

از دید مارکس، تشخیص فوئرباخ که انسان نیز موضوع حواس است، ویژگی ممتاز اندیشه او نسبت به ماتریالیسم ناب به حساب می‌آید. اما مشکل او این است که انسان را صرفاً به‌مثابهٔ «موضوع حواس» درک می‌کند، نه به‌مثابهٔ «فعالیت حسی» انسانی که فوئرباخ آن را بنیاد کار خود قرار داده است. انسان در این تلقی، صرفاً عضو منفرد بورژوازی است و فعالیت و ارتباط او با دیگران، نادیده گرفته شده است. در نتیجه، انسان پرکتیکال، تاریخی و اجتماعی بدون شرح رها شده است. از دید مارکس، فوئرباخ همچنان در سطح انتزاع و نظریه می‌ماند و «هرگز به

درک جهان حسی، به‌مثابهٔ کل فعالیت حسی زندهٔ افرادی که آن را تشکیل می‌دهند موفق نمی‌شود» (مارکس و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۳۰۲)؛ زیرا از دید مارکس، انسان و همهٔ هستی او، مجموعهٔ درهم تافتۀ ای از روابط اجتماعی است. وی در نقد نهایی خود بر فوئرباخ می‌گوید: «فوئرباخ، در آنجا که ماتریالیست است به تاریخ توجه نمی‌کند، و در آنجا که به تاریخ می‌پردازد، ماتریالیست نیست» (همان).

مارکس، به جای انسان واقعی فردی فوئرباخ، وجهی از انسان را مبنای تحلیل دیالکتیکی خود قرار می‌دهد که هم مادی و تاریخی و هم دارای هویت جمعی است. آن وجه، چیزی جز «کار» نیست. مارکس، در واقع، کار را جایگزین روح مطلق هگل کرده و مدعی است که انسان‌ها از طریق کار به خودآگاهی می‌رسند.

از دید مارکس، «پراکسیس» و عمل جمعی اعضای جامعه، تولیدکنندهٔ همهٔ انواع نهادهای تاریخی و اجتماعی (ابزارهای تولید، کالاها، نهادهای اقتصادی، سیاسی، مظاهر فرهنگی و غیره) است. به عبارت دیگر، همه نمادها و نمودهای موجود در عالم انسانی، بازتاب عمل انسان در جامعه و تاریخ است. جامعه و تاریخ، خود نیز چیزی جز برآیند عمل و کار انسانی نیستند. نکتهٔ قابل تأمل در این میان، این است که انسان‌ها از این موتور محرک تاریخ و برسازندهٔ صورت‌های مختلف اجتماعی تاریخی، آگاهی کامل ندارند. در هر مرحله از تاریخ حیات بشر، کار انسانی در چارچوب روابط تولید، نهادها و اشکال آگاهی تبلور و عینیت می‌یابد و صورت‌بندی خاص یک جامعه را رقم می‌زند. به بیان برخی شارحان اندیشه وی، «انسان‌ها در راستای تولید اجتماعی حیات خود، وارد روابط معینی می‌شوند که اجتناب‌ناپذیر و مستقل از ارادهٔ آنان است؛ یعنی روابط تولیدی که با مرحلهٔ معینی از تکامل نیروهای مولد مادی‌شان منطبق است. مجموع این روابط تولید ساختار اقتصادی جامعه، زیربنای واقعی را تشکیل می‌دهد که بر آن رونمای حقوقی و سیاسی متناظر با شکل‌های معینی از آگاهی اجتماعی برپا می‌شود. شیوهٔ تولید حیات مادی، سرشت کلی حیات اجتماعی، سیاسی و فکری را به‌طور کلی مشروط می‌سازد» (باتامور و روبل، ۱۳۹۲، ص ۷۵-۷۶). مارکس، فرایند تغییر تاریخ را بر مبنای تضاد ابزارهای تولید و روابط تولید حاکم بر مراحل معینی از فرایند تکامل آنها توضیح می‌دهد. این وضعیت، زمانی پیش می‌آید که پراکسیس و نیروهای تولید پیشرفته، با جهان شیئیت یافته و روابط تولید در تضاد قرار گیرند.

نیروهای مولد مادی جامعه در مرحله معینی از تکاملشان با روابط تولید موجود - یا آنچه جز بیان قانونی همان چیز نیست - و روابط مالکیتی که درون آن تاکنون اندرکار بوده‌اند، وارد تناقض می‌شوند. این روابط که زمانی شکل‌های تکامل نیروهای مولد بودند، اکنون به پابندهای آنها تبدیل می‌شوند. آنگاه دورانی از انقلاب‌های اجتماعی آغاز می‌شود. با تغییر در بنیاد اقتصاد، کل رونمای عظیم، کم‌وبیش به سرعت دگرگون می‌شود (همان، ص ۷۶).

از دید مارکس، در هر دوره از فرایند تاریخ، اوج توانایی و کار انسان در یک طبقه یا بخشی از جامعه ظاهر می‌شود و کار این طبقه است که پوستهٔ جهان شیئیت‌یافتهٔ حاکم در یک دورهٔ تاریخی را شکسته و از دل ویرانه‌های آن، صورت جهان جدیدی را شکل می‌دهد. از این رو، در جهان سرمایه‌داری که صورت‌بندی آن از نظر مارکس به شدت

شیئیت‌یافته، اگر بورژوازی پایان تاریخ نباشد، باید طبقه دیگر غیربورژوا به‌عنوان محرک تاریخ ظهور کند. این جز طبقه پرولتاریا (کارگر) نیست. پرولتاریا، با ویژگی‌های خاص خود، می‌تواند به‌عنوان محرک تاریخ ظهور کند و جهان دیگری را متناسب با علایق خود پدید آورد. آن جهان از دید مارکس، پایان تاریخ یا همان «کمونیسم» است.

مسلم است که بنیاد اندیشه ماتریالیسم تاریخی مارکس را نه انسان به‌مثابه موجودی اندیشه‌ورز و متفکر و نه انسان به‌مثابه ایزه و موضوع احساس، بلکه انسان به‌مثابه موجودی فعال و کارگر برمی‌سازد. این عمل و فعالیت مادی و اقتصادی و به بیان کلی‌تر، شیوه تولید جاری در جامعه است که اموری چون سرشت کلی حیات اجتماعی، آگاهی انسانی و تاریخ را تعیین می‌بخشد.

باید توجه داشت که میان این تفسیر از ماتریالیسم تاریخی، با تلقی عامیانه از اینکه ماتریالیسم تاریخی را بر بنیاد منافع مادی انسان‌ها تفسیر می‌کند و قوی‌ترین محرک روان‌شناختی در انسان را کسب پول و داشتن رفاه مادی بیشتر می‌داند، تفاوت عمیقی وجود دارد. بر اساس این تفسیر، کلید فهم تاریخ بشر، در معده آنها و تلاش و تکاپوی آنها، برای ارضای نیازهای مادی نهفته است. چنین تفسیری بر این فرض مبتنی است که ماتریالیسم تاریخی، نظریه‌ای روان‌شناختی و علاقمند به بررسی انگیزه‌ها و مشوق‌های روانی انسان است. درحالی‌که روشن است ماتریالیسم تاریخی در کل، نه یک نظریه روان‌شناختی که نظریه‌ای اجتماعی تاریخی است (فروم، ۱۳۸۵، ص ۲۶).

### مهم‌ترین ویژگی‌های انسان به‌مثابه بنیاد ماتریالیسم تاریخی

از آنجاکه انسان بنیاد ماتریالیسم تاریخی مارکس را شکل می‌دهد، لازم است به مهم‌ترین ویژگی‌های او، در تلقی مارکس اشاره شود تا فهم دقیق‌تری از ماتریالیسم تاریخی، بر بنیاد مؤلفه‌های انسان‌شناختی مورد نظر وی فراهم آید.

#### ۱. انسان به‌مثابه موجود جسمانی و طبیعی

تفکر فلسفی مارکس، در کل بر بنیاد ماتریالیسم استوار است. او تنها از این منظر به عالم هستی، از جمله انسان نظر می‌کند. براین‌اساس، فرض نخستین مارکس درباره انسان این است که او موجودی جسمانی است و همه ابعاد فرامادی انسان را به وجوه مادی او تقلیل می‌دهد. وی به طور مکرر در آثار خود اشاره می‌کند که هر نوع فهم واقعی از امور ذهنی و روحی انسان، باید با درکی از طبیعت جسمانی او همراه شود. «آدمی صاحب آگاهی است، ولی نه آگاهی مطلق؛ زیرا از همان آغاز روح به این مصیبت دچار می‌شود که ماده به ستوهش می‌آورد» (مارکس و انگلس، ۱۳۹۵، ص ۱۹). مارکس با رد ثنویت ذهن و بدن در تلقی دکارتی، بر پیوند ذاتی آگاهی و بدن جسمانی تأکید دارد. وی در آثار خود، از جمله در *دست‌نوشته‌های اقتصادی فلسفی ۱۸۴۴* و *ایدئولوژی آلمانی*، در برابر کسانی که برای ایده‌ها هستی مستقلی قائلند و یا هستی آدمی را به ایده و آگاهی فرو می‌کاهند، سخت موضع می‌گیرد و با تأکید تمام، اظهار می‌دارد که فهم درست و واقعی از انسان، باید بر انسان عینی؛ یعنی «انسان واقعی و جسمانی، انسانی که با پاهای استوار بر زمین سفت‌وسخت می‌ایستد، انسانی که با دم و بازدم نیروهای طبیعت زندگی می‌کند و با

خارجیت‌یابی خود، نیروهای ذاتی عینی و واقعی خویش را همچون عین‌های بیگانه مستقر می‌کند» و در یک کلام، انسان جسمانی مبتنی باشد (مارکس، ۱۳۷۷، ص ۲۴۱).

از این‌رو، از دید مارکس، اساس هستی انسان را طبیعت جسمانی او تشکیل می‌دهد. این اصل محوری، تلقی او را از سایر تلقی‌ها در مورد ذات انسان متمایز می‌سازد. مارکس، همچنین تصریح دارد: «آدمی مستقیماً موجودی طبیعی است» (همان، ص ۲۴۲). انسان از یک سو، موجودی طبیعی و مجهز به قوا، نیروها و جهازاتی است که به صورت امیال و گرایش‌های غریزی، در وجود او فعال و منشأ حرکتند. از سوی دیگر، موجود انسانی به دلیل داشتن وجود طبیعی، حسی و عینی، همانند سایر جانداران، موجودی نیازمند و مشروط است؛ نیازمند و مشروط به ابژه‌های عینی که خارج از او به صورت مستقل وجود دارند، نیروهای طبیعی انسان، تنها از طریق آنها تحقق عینی می‌یابند. به عبارت دیگر، نیروهای طبیعی انسان، زندگی خود را صرفاً در آنها اثبات و اظهار می‌کنند. به بیان وی، «آدمی از طریق ابژه‌ها اثبات می‌شود» (همان). برای نمونه، گرسنگی به‌عنوان یک نیاز طبیعی انسانی، نیازمند ابژه‌ای عینی برای ارضای خود؛ یعنی غذا است. «گرسنگی نیاز تصدیق شده بدنم برای عین یا ابژه‌ای است که خارج از آن وجود دارد» (همان، ص ۲۴۳). از دید مارکس: «عینی و طبیعی و محسوس بودن و در همان حال، عین، طبیعت و امر محسوسی در خارج از خود داشتن، یا عین، طبیعت و محسوس بودن برای چیزی ثالث، امر واحدی هستند» (همان). بدین‌بین، اگر موجودی برخوردار از روابط عینی فوق نباشد، وجود و مناسبات عینی ندارد. در نهایت، طبق گفته مارکس، یک لا وجود است: «هستی غیرعینی یک امر پوچ و یک ناوجود است» (همان).

دکارت، به لحاظ مفهومی بر استقلال «من» از جهان مادی اعتقاد داشت؛ یعنی می‌توان آگاهی را مجزا از جهان فیزیکی تصور کرد. درحالی‌که طبق اصول ماتریالیسم مارکس، آگاهی کاملاً وابسته به ماده است. وی به‌صراحت اظهار می‌کند که آگاهی انسان محصول مبادله بدن او با جهان فیزیکی است. از دید مارکس، انسان نه صرفاً موجودی آگاه، بلکه موجودی مدرک است و آگاهی او تابعی از کنش متقابل میان قوای مدرک و جهان مادی است. «بنابراین، نه تنها از طریق اندیشه، بلکه از طریق تمام حواس است که آدمی در جهان عینی تأیید و تصدیق می‌شود» (همان). براین‌اساس، بین انسان و محیط بیرونی او، پیوندی درونی وجود دارد و نوعی درهم‌آمیختگی بین شخص و محیط طبیعی او برقرار است. از یک سو، خود انسان در روابط متقابل با طبیعت اثبات می‌شود و از سوی دیگر، ابژه‌های عینی و طبیعی از قبیل گیاهان، حیوانات، مواد معدنی، هوا، نور و...، از جنبه نظری، بخشی از آگاهی انسانی را می‌سازند ... آنها سرشت روحانی غیرارگانیک انسان‌اند ... طبیعت، بدن غیرارگانیک انسان است (همان، ص ۱۲۶).

از این‌رو، انسان همانند سایر جانداران، جزئی از نظام طبیعت و فاقد جنبه‌های ملکوتی و روح مجرد است. هستی او تماماً مادی و این جهانی است. زندگی سالم مورد نظر او، آن نوع زندگی است که در جهت‌گیری با نظام طبیعت تنظیم شود.

## ۲. انسان به‌مثابه موجود برخوردار از هستی نوعی (ماهیت)

اینک در غالب رویکردهای علوم انسانی، به‌ویژه نسبی‌گرایان، چیزی به نام «سرشت انسانی»، مورد تردید و انکار است.

مفروض این رویکردها، این است که انسان به هنگام تولد، همانند لوح سفیدی است که فرهنگ و جامعه، نقش خود را در آن تصویر و ترسیم می‌کنند. موضع مارکس، در این مسئله به‌رغم تصریحات و اشارات به «ماهیت» انسان، خالی از ابهام نیست. زیاده‌گویی وی، در باب تأثیر شرایط اجتماعی و تاریخی بر انسان، این برداشت و تلقی را تقویت کرده که وی اساساً برای انسان، ذات و سرشتی قائل نیست. وی انسان را محصول تاریخ و برآمده از تغییرات تاریخی اجتماعی می‌داند.

اما بررسی مجموع بیانات مارکس، در مواضع مختلف روشن می‌سازد که وی برای انسان ذات و سرشت قائل است. وی انسان بما هو انسان را از جهت زیست‌شناختی، کالبدشناختی، فیزیولوژیکی و روان‌شناختی، قابل تعریف و شناخت می‌داند. برای اثبات این مدعا، می‌توان علاوه بر تصریحات مارکس، مؤیداتی نیز از برخی مواضع نظری وی، در تفسیر بعضی از مسائل انسانی به دست داد. مارکس، میان سرشت عام انسانی و جلوه‌های آن، در دوره‌های تاریخی مختلف تمایز می‌نهد. وی دو برداشت از انسان را به صراحت رد می‌کند: برداشت یا تلقی‌ایی که سرشت انسان را جوهری غیرتاریخی و همواره ثابت در طول تاریخ می‌انگارد؛ و تلقی نسبی‌گرا، که انسان را فاقد خصلت نهادین [=گوهر سرشتی] و صرفاً بازتاب شرایط اجتماعی می‌داند. او خود از این دو منظر، فرا رفته و برای انسان ذات تاریخی قائل می‌شود. از این رو، «ذات انسانی یک انتزاع نیست، بلکه جزئی از فرد منفرد باشد. ذات انسانی در واقعیت خویش مجموعه‌ای از روابط اجتماعی است» (مارکس، ۱۳۸۷، ص ۳۸). به بیان دیگر، ذات انسانی در واقعیت خود، امری برآمده از روابط اجتماعی و در عین حال تاریخی است. این ذات، در صیوریت تاریخ ناگزیر از دگرگونی است. از آنجاکه انسان، خود تاریخ خویش را می‌سازد، تاریخ را می‌توان عرصه خودتحقق‌بخشی انسان توصیف کرد. به هر حال، بیانات مارکس در اینکه انسان ذاتی دارد که در پرتو زندگی و روابط اجتماعی به شکوفایی می‌رسد، یا اساساً ذات و سرشت وی، چیزی جز یک برساخت اجتماعی پویا و سیال نیست، مشوش‌اند.

خلاصه اینکه، مارکس در تشریح دیدگاه‌ها و مواضع انسان‌شناسانه خود، همواره از سرشت انسانی، به‌عنوان بنیاد تحلیل خود یاد می‌کند. تحلیل مارکس از مقولاتی همچون کار، از خودیگانگی و اجتماعی بودن انسان، مبتنی بر تصور او از مفهوم ذات نوعی انسان است که در ادامه، به اختصار بدان‌ها اشاره می‌شود.

### ۳. کار وسیله‌ای برای تحقق ذات انسان

چه چیز و چگونه ذات انسان را تعیین و تحقق می‌بخشد؟ از دید مارکس، انسان تنها با فعالیت، کنش ارادی، خلاق، زایا و انرژی‌بخش است که می‌تواند به یک موجود انسانی بدل شود. فعالیت تولیدی و زایا، در تحقق‌دهی و عینیت‌بخشی به ذات انسان، در سطوح مختلف نقش محوری دارد. از دید وی، «کار» نه صرفاً مقوله اقتصادی که بیشتر امری انسان‌شناختی است و خود تحقق‌بخشی انسان به‌معنای جامع آن، تنها در ارتباط با کار قابل فهم است. انسان به اقتضای سرشت جسمانی‌اش، ناگزیر به تولید است و کار تولیدی، نه آگاهی و اندیشه، مشخصه تعیین‌کننده انسان است. ذات انسانی در هیچ‌جا، جز فعالیت تولیدی یافت نمی‌شود. «افراد آن‌گونه‌اند که خود را متجلی می‌سازند. بنابراین، آنچه آنان هستند، با تولیدشان، با آنچه تولید می‌کنند و اینکه چگونه تولید می‌کنند،

مطابقت دارد» (مارکس و انگلس، ۱۳۹۵، ص ۳۸-۳۹). انسان از طریق کار و هم‌کنشی با طبیعت و تغییر آن، «سرشت خود را تغییر می‌دهد» و از این طریق، نیروهای خفته و قوای خود را رشد و پرورش می‌دهد (همان).

کار تولیدی انسان، با دو مشخصه آزادانه و آگاهانه، از فعالیت تولیدی حیوانات، تمایز می‌یابد. مسلم است که حیوانات نیز تولید دارند، اما تولید آنها اولاً، آزاد نیست، بلکه تحت اجبار نیازهای غریزی و جسمانی آنها است. ثانیاً، آگاهانه نیست. درحالی‌که فعالیت تولیدی انسان، آزادانه و اختیاری است؛ یعنی انسان حتی زمانی که فارغ از نیاز جسمانی است، تولید می‌کند. دیگر اینکه، فعالیت او آگاهانه است. انسان ماهیت، ساختار و ویژگی‌های آنچه را که قرار است در عمل تحقق بخشد، قبلاً در تخیل و تصور خود می‌پروراند (ر.ک: مارکس و انگلس، ۱۳۹۵، ص ۳۸-۳۹؛ باتامور و روبل، ۱۳۹۲، ص ۱۲۰). انسان در فرایند کار بر روی ماده، نه تنها در آن تأثیر می‌گذارد، بلکه هدف خود را که به شیوه کارش قانون و جهت می‌دهد، نیز تحقق می‌بخشد؛ قانونی که اراده‌اش باید نه به صورت گذرا، که در کل فرایند کار از آن تبعیت کند و در هماهنگی با آن باشد (همان).

کار و فعالیت تولیدی انسان، اگرچه در گام نخست، وسیله‌ای برای بقای فیزیکی او شمرده می‌شود. اما کار به‌عنوان یک «فعالیت وجودی» و «فعالیتی آزاد و آگاهانه»، وسیله‌ای برای تحقق «سرشت کلی» او محسوب می‌شود؛ زیرا خصلت کلی انواع فعالیت‌های حیاتی انسان، از طریق آن ظاهر می‌شود و «فعالیت آزاد و آگاهانه، خصلت نوع انسان است». به عبارت دیگر، انسان چون هستی نوعی دارد، از فعالیت آزاد و آگاهانه برخوردار است (مارکس، ۱۳۷۷، ص ۱۳۲-۱۳۳).

گفتنی است که «کار» از دید مارکس، نه ابزاری برای رسیدن به تولید که خود یک هدف است. کار، بهترین شیوه برای اظهار و عینیت قوای روحی و فیزیکی انسان است که خود فی‌نفسه، رضایت‌آفرین است. اگر انسان در کار خود بیان نشود و تحقق نیابد، در آن صورت کار صورتی بیگانه یافته و به امری بی‌محتوا و بی‌معنا بدل می‌گردد. از این‌رو، مارکس بین کار آزاد و کار بیگانه [کننده] تفکیک قائل است و از لغا و رهایی کار از وضعیت بیگانگی، سخن به میان آورده است.

#### ۴. بیگانگی به‌مثابه دورافتادگی انسان از ذات انسانی

از خودبیگانگی چیست؟ مارکس این مفهوم کلیدی را از هگل و فوئرباخ وام گرفته است. هگل، «بیگانگی» را در یک چارچوب متافیزیکی، با عینیت‌یافتگی مرتبط دانسته است. طبق نظر هگل، روح در فرایند خودتحقق‌بخشی در خارج و خلق بناهای فکری و اجتماعی از خودبیگانه می‌شود. تاریخ بشر، تاریخ این دگرشدگی‌ها و از خودبیگانگی‌های پیاپی است که در پایان آنها، روح مالک جمیع آثار خود و گذشته تاریخی‌اش می‌گردد و به خودآگاهی می‌رسد. اما مارکس مفهوم از خودبیگانگی را نه در یک چارچوب متافیزیکی و ماورایی که به‌عنوان یک مشخصه جامعه‌شناختی مطرح می‌کند. از دید وی، بیگانگی صورت غیرعادی و انحرافی، عینیت‌یافتگی است که تنها در شرایط خاص اجتماعی پدید می‌آید.

مارکس هم در آثار اولیه و هم در آثار دوران پختگی خود، از وضعیت‌ها و شرایط اجتماعی غیرانسانی سخن می‌گوید که موجب از بین رفتن زندگی ارزشمند و معنادار می‌شوند و انسان را در یک زندگی بیگانه شده و غیرهماهنگ با ذات انسانی گرفتار می‌سازند.

مارکس، یکی از جنبه‌های مهم تاریخ را، تاریخ هرچه بیشتر بیگانه شدن نوع بشر می‌داند و شدت و اوج آن در نظام سرمایه‌داری است. به تعبیر برخی شارحان (برلین، ۱۳۸۶، ص ۱۷۵)، از دید مارکس، «بیگانگی در ذات روند اجتماعی و اصل و بطن خود تاریخ است» مارکس جهان بورژوایی را به دلیل ویژگی از خودبیگانگی، مورد نقد قرار می‌دهد. این جهان از دید او، صورتی از زندگی غیرعقلانی است؛ جهان انسانی نائسانی شده است. بیگانگی، در تمام نهادهای بورژوایی از دین و دولت گرفته تا اقتصاد سیاسی جریان دارد. اگر چه صورت برجسته آن و به عبارتی، ریشه تمام بیگانگی‌ها، بیگانگی اقتصادی است.

«بیگانگی»، مفهومی نسبی است و همواره در نسبت با چیزی تعریف می‌شود. به بیان دیگر، بیگانگی همواره بیگانگی از چیزی است. مارکس، در قلمرو اقتصادی چهار جنبه برای آن ذکر می‌کند: بیگانگی انسان از محصول کار خود، بیگانگی از فعالیت تولیدی و مولد خود (=کار)، بیگانگی از طبیعت انسانی خود و بیگانگی از اجتماع همگنان خود (ر.ک: مارکس، ۱۳۷۷، ص ۱۲۵-۱۳۶).

بیگانگی کارگر از محصول خود، به این بیان توصیف شده که در روابط سرمایه‌دارانه کار، کارگر تملک خود بر محصول تولیدی‌اش را از دست می‌دهد. از این رو، کار هر چه بیشتر او موجب تقویت هر چه بیشتر قدرت سرمایه سرمایه‌گذار و کاهش موقعیت کارگر، برای اختصاص دادن محصولات کارش به خودش می‌شود. بدین‌وسیله، کارگر قربانی قدرتی می‌شود که خود با دستان خویش آفریده است. به بیان مارکس، «شییی که کار تولید می‌کند و فرآورده آن، به‌مثابه چیزی بیگانه، به‌مثابه قدرتی مستقل از تولیدکننده، در برابر او می‌ایستد» (باتامور و روبل، ۱۳۹۲، ص ۲۱۳). بیگانگی، محصول عینیت‌یافته موجب می‌شود که کارگر هر چه بیشتر تحمل رنج کند، جهان بیگانه تولیدات او، در جهت ضدیت با وی نیرومندتر و خود وی بی‌ناتر می‌گردد. «هرچه کارگر کالای بیشتری می‌آفریند، خود به کالای ارزانتری تبدیل می‌شود. افزایش ارزش جهان اشیاء، نسبتی مستقیم با کاستن ارزش جهان انسان‌ها دارد» (مارکس، ۱۳۷۷، ص ۱۲۵). این نسبت تا آنجا پیش می‌رود که کارگر واقعیت خود، تا مرز هلاک شدن از فرط گرسنگی، را از دست می‌دهد.

وجه دیگر از خودبیگانگی، در نسبت کارگر با کارش ظهور می‌کند. وقتی محصولات تولیدی کارگر که عصاره فعالیت اوست، بیگانه شود، لاجرم و قاعدتاً عمل تولیدی و مولد کارگر نیز باید بیگانه و بیگانه‌ساز باشد؛ زیرا «اگر کارگر در خود عمل تولید، خویشتن را از خودبیگانه نکرده باشد، چطور می‌تواند نسبت به محصول فعالیتش بیگانه باشد» (همان، ص ۱۲۹). اما چه چیزی موجب این بیگانگی می‌شود؟ از آنجا که کار نسبت به کارگر عنصری خارجی محسوب می‌شود و خودجوش و دلبخواه و وسیله‌ای برای ارضای نیاز خود کارگر نیست و به دیگری تعلق دارد، تحقق بخش خود کارگر و نیروهای انسانی او نیست. از این رو، کار خصلتی بیگانه دارد:

کار برای کارگر خارجی است، یعنی بخشی از طبیعت ذاتی او نیست و در نتیجه او از طریق کار نه تنها خود را تکمیل نمی‌کند، بلکه خود را انکار می‌کند و به جای خرسندی، احساس بدبختی می‌کند. او نه تنها انرژی بدنی و ذهنی خود را آزادانه تکامل نمی‌بخشد، که بعکس، جسم خود را فرسوده می‌سازد و روح خود را مسخ می‌کند (همان).

کار از دید مارکس، نه صرف فعالیت اقتصادی که فعالیت وجودی، آگاهانه و آزادانه آدمی است. کار وسیله تحقق ذات انسانی و تحول سرشت کلی اوست. اگرچه در شیوه تولید سرمایه‌داری، کار ویژگی‌های انسانی خود را از دست داده و بیگانه می‌شود. نتیجه اینکه، انسان در درون این روابط، تنها در کارکردهای حیوانی خود آزادانه عمل می‌کند، اما در کارکردهای انسانی خویش چیزی جز یک حیوان نیست (همان، ص ۱۳۰).

از دید مارکس، بیگانگی با کار و محصول کار، پیوندی وثیق با بیگانگی انسان از خود، از هموعان و از طبیعت دارد. انسان ساکن جهان سرمایه‌داری، اعم از کارگر و کارفرما، نمی‌تواند جنبه‌های گوناگون شخصیتش را به گونه‌ای کامل بپروراند. این انسان، همان گونه که از خودبیگانه می‌شود، از اجتماع بشری و از «هستی نوعی» اش نیز بیگانه می‌گردد. «هرگونه از خودبیگانگی آدمی از خویش و از طبیعت، به صورت رابطه‌ای پدیدار می‌گردد که او میان خود و طبیعت با آدم‌های متمایز از خویش برقرار می‌نماید» (همان، ص ۱۳۶). نظام سرمایه‌داری و تقسیم کار، روابط شخصی میان انسان‌ها را به روابط عینی میان اشیاء تبدیل می‌کند. انسان‌ها از طریق کالاهایی که تولید و مبادله می‌کنند، با هم ارتباط می‌یابند و همه ظرفیت‌های انسانی‌شان با معیار و سنجه کالا سنجش و ارزیابی می‌شوند.

برایند تحلیل مارکس از زندگی بیگانه شده، آن نوع زندگی است که با ذات انسان، ناهماهنگ و ناسازگار است. کار به معنای حقیقی آن، میانجی تحقق نفس انسانی و تحقق امکانات و توان‌های انسانی است. در شکل رایج و بیگانه شده آن، همه استعداد‌های انسانی را فلج کرده و از تأمین نیازهای واقعی انسان جلوگیری می‌کند. «کارگر در کار خود، ذات خود را تأیید نمی‌کند، بلکه آن را نقض می‌نماید» (مارکوزه، ۱۳۹۲، ص ۲۸۷). ایراد مهم سرمایه‌داری از دید مارکس، توزیع ناعادلانه ثروت نیست، بلکه تباہسازی کار به دلیل اجباری و بی‌معنایی آن و تبدیل شدن انسان به «هیولای علیل» است.

## ۵. انسان به‌مثابه حیوانی اجتماعی

این آموزه که انسان حیوانی سیاسی یا مدنی بالطبع است، میراث ارسطویی است. «انسان به حکم «*physis*» موجودی است که برای زندگی در دولت شهر «*polis*» آفریده شده است» (ارسطو، ۱۳۸۷، ص ۱۳). انسان بالطبع، موجودی مدنی است و دولت‌شهر غایت فرد و فعالیت در آن، بخشی از کارکرد ذاتی انسان است. به بیان دیگر، دولت‌شهر در حکم صورت و فرد ماده آن است و زندگی در آن، به اعتبار اینکه هم تربیت در راستای فضیلت و هم مجال و تسهیلات لازم برای تمرین و اعمال آن را فراهم می‌سازد، نقش گذر از ماده به صورت یا از قوه به فعل را ایفا می‌کند. بدون زیستن در آن، بشر دیگر بشر نیست؛ او یا حیوانی وحشی یا موجودی برتر از آدمی خواهد بود.

مارکس، آگاهانه اصطلاح/ارسطو را نقل می‌کند: «انسان به مفهوم لغوی یک *zoon polikiok* است» (تریگ، ۱۳۸۲، ص ۱۶۰). انسان نه‌تنها یک حیوان، بلکه حیوانی است که تنها در میان جامعه می‌تواند به‌عنوان آدمی رشد کند. مارکس هم‌صدا با فوئرباخ، انسان را با واژه «*gattungswesen*» توصیف می‌کند؛ اصطلاحی که آن را به «ذات نوعی» یا «وجود نوعی» ترجمه کرده‌اند. این اصطلاح، که اصل آن از هگل است، در اندیشه فوئرباخ و مارکس، کاربردهای متفاوت و در عین حال همبسته یافته است. روشن‌ترین کاربرد آن، توسط این دو این است که انسان موجودی است که در جامعه



زندگی می‌کند و شیوه زندگی هر فرد اساساً وابسته به تعامل او با دیگران است. از این‌رو، در اندیشه مارکس خصوصاً مارکس متأخر، این اصطلاح غالباً معادل (Gemeinwesen به معنی «اجتماع یا Community) یا (Gesellschaft به معنی «جامعه یا Society») به کار برده می‌شود. مارکس با کاربرد این واژه، تأکیدی ویژه بر اجتماعی بودن انسان دارد و می‌خواهد بگوید انسان‌ها موجوداتی ذاتاً مرتبط به هم‌اند؛ زیرا انسان طبیعتاً «حیوانی اجتماعی» است که با کسانی از نوع خود زندگی می‌کند و بقایش وابسته به زندگی کردن و کار کردن با دیگران است (ر.ک: وود، ۱۳۸۷، ص ۸۳-۸۴).

مارکس آن‌گاه که در باب تولید به‌عنوان بارزترین مشخصه انسان سخن می‌گوید، به ماهیت اجتماعی و معطوف بودن آن به دیگری تأکید دارد. «تولید کردن به‌عنوان یک موجود انسانی عبارت از آن است که در حین بیان زندگی خود، زندگی شما را نیز بی‌میانجی بیان کنم و در حین فعالیت فردی‌ام، ذات حقیقی‌ام، انسانیت خودم، ذات جماعتی‌ام «Gemeinwesen» را بی‌میانجی تصدیق کرده و فعلیت بخشیده باشم» (وود، ۱۳۸۷، ص ۹۰).

از آنجا که خود فعلیت‌بخشی فرد مساوی با تحقق ذات انسانی اوست و ذات انسانی، یک امر نوعی و اجتماعی است، فرد نمی‌تواند فردیت خود را بدون تحقق‌بخشی فردیت دیگری تحقق بخشد. بیگانگی سرمایه‌داری از دید مارکس، از این حقیقت ناشی می‌شود که تولید مشخصه انسانی بودن خود؛ یعنی تولید انسان برای انسان را از دست داده است؛ یعنی هر کس برای خود نه برای دیگری تولید می‌کند؛ و بین منافع خاص هر فرد، با منافع کلی اجتماعی شکاف ایجاد شده است.

## ۶. انسان به‌مثابه موجودی مختار یا مجبور

آیا ماتریالیسم تاریخی مارکس، عاملیت، اختیار و اراده آزاد انسان، به مفهوم متافیزیکی آن را نفی می‌کند و مستلزم جبر است؟ نظر مارکس در این خصوص، تا حدی مبهم و دوپهلوی است. از دید وی،

انسان‌ها خود تاریخ خویش را می‌سازند، اما نه راست بدان‌گونه که می‌پسندند؛ این کار را در وضعیت‌هایی که به انتخاب خودشان باشد انجام نمی‌دهند. آنها در اوضاعی که با آن مستقیماً روبرویند؛ یعنی اوضاعی که از گذشته مشخص شده و انتقال یافته است، [این کار را به انجام می‌رسانند]. سنت همه نسل‌ها در گذشته همچون کابوسی بر ذهن زندگان سنگینی می‌کند (تامپسون، ۱۳۹۲، ص ۳۳۰).

جریان‌های مارکسیستی پس از مارکس، تفسیرهای متفاوتی از اندیشه مارکس در این باب به دست داده‌اند. فارغ از این مباحثات و تفسیرها، حق با محققانی است که مدعی‌اند (وود، ۱۳۸۷، ص ۲۲۵). مارکس، سخن صریح و بدون ابهامی در این موضوع ندارد. به زحمت می‌توان از سخنان مارکس در این باب که روینای اجتماعی به وسیله زیربنای اقتصادی تعیین می‌شود، جبر علی به‌معنای متافیزیکی آن را نتیجه گرفت.

مارکس، همچنین از استقلال مناسبات اقتصادی از اراده افراد و نیز سلطه و کنترل آنها بر افراد سخن گفته است. برای نمونه، وی در مقام بیان مثال برای سلطه منافع اقتصادی می‌نویسد: «کلیسای عالی انگلستان، انتقاد به سی‌وهشت اصل از اصول سی‌ونه‌گانه خود را می‌پذیرد تا حمله به اصل سی‌ونهم درآمدهش را» [یعنی انتقاد به این اصل که در آمد کلیسا را مورد سؤال قرار داده، نمی‌پذیرد] (مارکس، ۱۳۸۶، ص ۳۲). در عین حال، از برخی سخنان دیگر و موارد مشابه آن، نمی‌توان جبرگرایی علی را نتیجه گرفت. نهایت چیزی که از سخنان مبهم وی نتیجه

گرفته می‌شود اینکه تسلط شرایط اقتصادی بر افراد، موانعی را بر سر راه زندگی رضایت‌مندانه آنها موجب می‌شود. به عبارت دیگر، دیدگاه کلی مارکس، اگر چه در ظاهر موجب‌گرایانه است، اما به مؤلفه‌های تقلیل‌ناپذیری از اراده انسان نیز توجه دارد که موضع جبرگرایی او را تضعیف می‌کند. برای نمونه، مارکس از مردم می‌خواهد که مسیر حرکت تاریخ خویش را تشخیص دهند و به صورت متناسب عمل کنند. در نتیجه، ظهور کمونیسم قطعیت یابد. برآیند تحلیل ماتریالیسم تاریخی مارکس این است که انقلاب در هر صورت، دیر یا زود به وقوع خواهد پیوست؛ اما افراد هوشیار و گروه‌های سازمان‌یافته، می‌توانند وقوع آن را تسریع و زایمان آن را تسهیل نمایند.

مارکس از ایدئولوژی‌ها یا توهمات، سخن به میان می‌آورد که بر مردم غالبند و آنها را به اسارت خود درآورده‌اند. او رسالت نظریه مارکسی تاریخ را تفسیر نظری درست رفتار مردم و در نتیجه، راهی آنها از قید این نوع آگاهی‌ها و هم‌انگیزی می‌داند؛ توهماتی که مانع می‌شوند از اینکه مردم، مقاصد معناداری را برای خود در نظر بگیرند (ر.ک: وود، ۱۳۸۷، ص ۲۲۵-۲۲۸). نقد مارکس به ایدئولوژی، متضمن این فرض است که مردم در جامعه سرمایه‌داری، اسیر ایدئولوژی طبقاتی و در بند معرفت کاذب و توهم‌اند. به همین دلیل، نمی‌دانند که چه کاری باید انجام دهند. آنها اگر متوجه ایدئولوژی می‌شدند، خود را از قید آن رها می‌ساختند.

#### ۷. کمونیسم به‌مثابه بازگشت به هستی واقعی انسانی (کمال‌نهایی انسان)

از دید مارکس، کمال انسان در تکامل یافتن نیروهای عقلی و عاطفی و به بیان دقیق‌تر، نفی از خودبیگانگی و محقق شدن ذات انسانی است؛ ذات انسان نیز نه امر فردی که امر کلی و اجتماعی است. مارکس، همواره تأکید دارد که ماهیت انسان در کلیت آن وجود دارد. لازمه این نوع نگاه، این است که استعدادهای انسان، تنها در صورتی شکوفا می‌شوند که همه انسان‌ها به گونه انسان وجود داشته باشند. پدید آمدن این وضعیت؛ یعنی شکل یافتن زندگی همراه با امکانات نوع انسان؛ نوعی که امکانات همه افراد تشکیل‌دهنده‌اش را دربر می‌گیرد (ر.ک: مارکوزه، ۱۳۹۲، ص ۲۸۵).

تحقق ذات کلی انسان و شکل‌یابی زندگی با امکانات نوع انسان، مستلزم لغو شیوه رایج کار بیگانه‌ساز و براندازی نظام سرمایه‌داری در جهت تحقق جامعه آینده است. به همین دلیل، مارکس وظیفه فلسفه را تعبیر جهان و نه توصیف آن قلمداد کرد. از دید وی، این اشتباه فیلسوفان بود که می‌پنداشتند وظیفه فلسفه توصیف جهان است. انگلس در مراسم تدفین مارکس گفت: «اگرچه برداشت مادی از تاریخ و آموزه ارزش اضافی، جزو بزرگترین اکتشافات نظری مارکس شمرده می‌شوند، اما مارکس مقدم بر همه چیز یک انقلابی بود» (سینگر، ۱۳۷۹، ص ۱۱۲).

مارکس، تحول تاریخ را موهون تکامل نیروهای تولید می‌دید، نه تحول و تکامل اندیشه‌ها. اما این سخن به معنی بی‌اهمیت بودن نظریه و اندیشه در تفکر ایشان نیست. ماتریالیسم تاریخی، اگرچه به‌زعم وی توصیف علمی قوانین تحول تاریخ است، اما او بیشتر درصدد برجسته ساختن نقش کارگران در تاریخ و آگاه‌سازی آنان از شیوه‌های استثمار سرمایه‌داری بود تا از این طریق، آگاهی انقلابی کارگران را ارتقا بخشیده، زمینه انقلاب موعود را هموار سازد؛ انقلابی که در وقت مقرر از راه خواهد رسید.

اما جامعه آینده که بر مبنای انقلاب پرولتاریا به وجود خواهد آمد، چگونه جامعه‌ای است؟ مارکس در *دست‌نوشته‌های اقتصادی فلسفی ۱۸۴۴*، «کمونیسم» را معمای پاسخ‌یافته تاریخ معرفی می‌کند: «کمونیسم، فرارفتن ایجابی از مالکیت خصوصی، به‌مثابه از خودبیگانگی و در نتیجه تملک واقعی ذات انسانی توسط آدمی و برای خود آدمی است» (مارکس، ۱۳۷۷، ص ۱۶۹).

مارکس، کمونیسم را با تلقی خاصی که از آن به دست می‌دهد، راه‌حل تضادهای مختلفی می‌داند که در کل تاریخ گذشته وجود داشته‌اند: تضاد انسان با انسان، انسان با طبیعت، آزادی با ضرورت، فرد با نوع. مارکس، کمونیسم را هدف تاریخ و حلال تمام مشکلات و بهشت تمام‌عیاری بر روی کره خاکی تصور می‌کند که با تحقق آن و فرارفتن از مالکیت خصوصی، انسان از هرگونه عامل بیگانگی فرا می‌رود و به هستی واقعاً انسانی خود، به صورت کامل بازگشت می‌نماید و تمام قابلیت‌های خود را شکوفا می‌سازد. با فرارفتن از مالکیت خصوصی، انسان ذات انسانی خود را به صورت ملموس و محسوس و به صورت تام و تمام؛ یعنی به‌عنوان یک انسان کامل، مالک می‌شود. تمام کارکردهای طبیعی انسان، که در نظام سرمایه‌داری در فرایند از خودبیگانگی مخدوش و تمام حواس آدمی به «حس واحد تصرف»، تبدیل شده بود، (نگریستن به اشیاء تنها به‌عنوان چیزهایی که می‌توانند یا نمی‌توانند به اختصاص انسان درآیند)، همگی آزاد، رها و انسانی می‌شوند. عین‌ها و ابزارهای حواس نیز به عین‌ها و ابزارهای اجتماعی؛ یعنی انسانی تبدیل می‌شوند (ر.ک: مارکس ۱۳۷۷، ص ۱۷۱-۱۷۵).

مارکس، همچنین در *ایدئولوژی آلمانی*، سوبه‌های دیگر نفی از خودبیگانگی را شرح و بسط می‌دهد. وی در موضوع «تقسیم کار» نوید می‌دهد که در جامعه کمونیستی، افراد دیگر در نتیجه تقسیم کار، اسیر نقش‌های محدود شغلی نخواهند بود و هر کس می‌تواند در هر شاخه‌ای که میل دارد، مشغول به کار شود. من «می‌توانم در بامداد شکار کنم، بعدازظهر ماهی بگیرم و شامگاه به دامپروری مشغول شوم و پس از صرف شام هر طور که در نظر داشتم به انتقاد بپردازم، بی‌آنکه هرگز شکارچی، ماهیگیر، چوپان یا منتقد باشم» (مارکس و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۳۱۲)؛ مهم‌تر اینکه، مارکس مدعی است که در جامعه کمونیستی، شکاف میان منافع جمع و منافع خاص فرد برداشته می‌شود. به بیان دیگر، «تضاد میان منافع فرد و نوع» راه‌حل نهایی خود را در کمونیسم می‌یابد. این قضیه در فهم کمونیسم از دید مارکس اساسی است. به اعتقاد وی، جدایی میان منافع فرد و جمع، ویژگی مرحله خاصی از تکامل تاریخی انسان است، نه ویژگی اجتناب‌ناپذیر حیات اجتماعی به‌طور کلی و مطلق. از دل تضاد منافع فرد و جامعه است که دولت در شکل هویتی مستقل، تولد می‌یابد. از این‌رو، در جامعه کمونیستی به دلیل رخت برستن تضاد میان منافع فرد و جامعه، چیزی به نام دولت نیز وجود نخواهد داشت (همان، ص ۳۱۲). اما چگونه این تضاد رفع می‌شود؟

ایده ماتریالیسم تاریخی مارکس، برای حل این تضاد مطرح شد. ماتریالیسم تاریخی می‌گوید: با دگرگونی زیربنای اقتصادی، همه آنچه از جنس روبناست، از قبیل انواع آگاهی، اخلاق، حقوق و... نیز دگرگون می‌شوند. بدین ترتیب، جامعه کمونیستی مبنای اخلاقی جدیدی خواهد داشت. ویژگی‌هایی همچون حرص، حسد و

خودخواهی، اوصاف ابدی انسان نیستند. در نتیجه، در جامعه‌ای که مالکیت خصوصی و ابزار خصوصی تولید جای خود را به مالکیت اشتراکی و سازمان اجتماعی ابزار تولید بدهند، دیگر جایی برای این صفات نخواهد بود. شهروندان جامعه جدید، خوشبختی خود را در تلاش برای بهروزی همگان می‌بینند. آگاهی کاذب نیز در جامعه کمونیستی وجود نخواهد داشت؛ زیرا این نوع آگاهی، برای پنهان کردن زیربنای واقعی جامعه کاربرد دارد. درحالی‌که در نظام تولید کمونیستی، استثماری وجود ندارد تا پنهان شود. گفتنی است که کمونیسم به‌عنوان شکل غایی جامعه و هدف نهایی تاریخ انسانی، بر فرض وفور مادیات مبتنی است. طبق تبیین ماتریالیستی از تحول جوامع، تغییر جامعه از یک شکل به شکل دیگر، تنها زمانی رخ می‌دهد که ساختار موجود، به‌عنوان مانع در مسیر تکامل بیشتر نیروهای تولیدی عمل کند. اما کمونیسم، به‌عنوان شکل غایی جامعه بر پایه پیشرفت‌های عظیم نیروهای تولید ماقبل خود بنا می‌شود. به همین دلیل، به نیروهای تولید امکان می‌دهد تا حد نهایی تکامل یابند. تولید به صورت مشترک و با در نظر گرفتن منافع همگانی، برنامه‌ریزی می‌شود (ر.ک: سینگر، ۱۳۷۹، ص ۱۱۴-۱۱۶). خلاصه اینکه هدف کمونیسم، نفی انواع بیگانگی انسان و تحقق انسان نه‌تنها به‌عنوان فرد، بلکه به‌عنوان هستی نوعی است.

### بحث و نتیجه‌گیری

دیدگاه‌های انسان‌شناسانه مارکس که بیشتر در آثار اولیه او انعکاس یافته است، مورد توجه فراوان اندیشمندان قرار گرفته است. برای نمونه، حلقه انتقادی فرانکفورت، با استفاده از ایده‌ها و اصول انسان‌شناسانه مارکس، مکتب انتقادی تأثیرگذاری را پایه‌گذاری نمود و هر یک از بنیان آن، به نحوی به بازخوانی میراث مکتوب مارکس پرداختند. مفاهیم کلیدی به کار رفته در پژوهش‌های این گروه، همچون انسان تک‌ساختی، بت‌وارگی کالا، صنعت فرهنگ و... عمدتاً ریشه در تلقی‌های انسان‌شناسانه مارکس دارند.

بر آگاهان پوشیده نیست که اندیشه‌های مارکس، عموماً و دیدگاه‌های انسان‌شناسانه وی خصوصاً، مورد نقد جدی اندیشمندان مختلف قرار گرفته است. فرض اصلی این نوشتار، این است که نظریه ماتریالیسم تاریخی مارکس بر مبانی انسان‌شناسانه خاصی و بر تصور و تلقی معینی از انسان مبتنی و متکی است. براین اساس، نقد این نظریه باید اصول و مفروضات انسان‌شناختی او را هدف گیرد. روشن است که با تخریب این بنیاد، نظریه ماتریالیسم تاریخی وی نیز فرو می‌پاشد. در اینجا به برخی نقدهای وارد بر اصول انسان‌شناسی این نظریه اشاره می‌شود:

۱. فروکاست انسان به بُعد مادی: ماتریالیسم تاریخی مارکس، تمام حقیقت انسان را به بُعد مادی او فرو می‌کاهد. این اصل، محوری‌ترین اصل انسان‌شناختی اوست و سایر اصول انسان‌شناسی وی، بر پایه این اصل ساخته شده است. اما آیا می‌توان تمام هویت انسان را به بُعد ماده فرو کاست؟ پرسشی اساسی که در تاریخ اندیشه، پاسخ‌های مختلفی بدان داده شده است. دیدگاه حکمای اسلامی در پاسخ به این سؤال، در قالب محورهای ذیل به اجمال اشاره می‌شود.

الف. ساختار وجودی انسان: انسان از دو جوهر بدن و نفس به صورتی ویژه ترکیب یافته است. البته آنچه بیانگر حقیقت و هویت انسان است و جوهر «نفس» و حقیقت روحانی اوست. در باب حدوث نفس، تبیین‌های مختلفی وجود دارد. از منظر حکمت صدرایی، نفس و روح انسان طی تطورات جوهری و به صورت تدریجی، از بُعد جسمی او سر برآورده و به نفسانیت و تجرد ارتقا می‌یابد (صدرالمطلبین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۱-۳۳۲، ۳۸۴-۳۸۵). براین اساس، نفس به لحاظ مراحل تکوین جسمانی‌الحدوث و روحانیت‌البقاء معرفی شده است. این ساختار دو بُعدی، امکان می‌دهد تا انسان در پرتو تطورات جوهری، اشتداد وجودی یافته، و اندک‌اندک به کمال نهایی خود نزدیک‌تر شود. این فرایند استکمال، دست کم از دو جهت رخ می‌دهد: ۱. افزایش فعالیت‌های ادراکی، به‌ویژه 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 می‌یابد و سپس، با عبور از آن به مرتبه عقلانی می‌رسد.

ب. اطوار وجودی انسان: از دید حکمای صدرایی از جمله علامه طباطبائی، «نفس» انسان ظرف زندگی او است که سه طور وجودی را تجربه می‌کند: قبل از دنیا، در دنیا و پس از دنیا (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۶-۱۹۰). زندگی، ابتدا در عالم امر (طور قبل از دنیا) مقدر شده و سپس، اثرات عینی آن در طور دنیا به ظهور می‌رسد (همان). انسان می‌تواند موقعیت خود در دنیا را با «علم» تغییر بدهد. نفس، با علم سنخیت دارد و با افزایش علم، نفس نیز اشتداد وجودی یافته، مستمراً تقویت می‌شود. با این حال، نفس باید قابلیت پذیرش علم را داشته باشد. اخلاق و معارف اعتباری، این ظرفیت و قابلیت را فراهم می‌آورد. به بیان دیگر، اعمال، تلاش برای کسب فضایل، ارزش‌ها و اعتبارات اخلاقی، در راستای پرورش نفس و تهذیب و تزکیه آن در طور دنیا، ظرفیت نفس را به حد و مرتبه لازم برای دریافت حقایق و سیر به مقامات بالاتر، ارتقاء داده و کمال می‌بخشد.

طور سوم نفس، مرحله معاد است که حقیقت زندگی در آنجا، به تمامه آشکار می‌شود. به هر حال، اطوار وجودی نفس، با علم به معارف الهی قابل پیمودن است و معارف الهی، جز با مکارم و فضایل اخلاقی تحصیل نمی‌شوند و محفوظ نمی‌مانند (همان). این ساختار و اطوار سه‌گانه وجودی، به انسان امکان می‌دهد تا توأمان در دو فضای متغیر دنیایی و فضای قدسی ملکوتی حضور یابد و به کمالات خاص هر زمینه دسترسی پیدا کند؛ بدون آنکه یکی را نفی کند و به دیگری بسنده نماید. فلسفه اسلامی، با الهام و استمداد از معارف وحیانی، طرحی را پیشنهاد می‌کند که انسان را از ابتلای به خسران مبین به دور دارد. 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. درحالی‌که مارکس و فلسفه او از چنین ظرفیت و امکان فکری برخوردار نیست و نظریه ماتریالیسم تاریخی او، بر بنیاد انسانی که تمام هستی فرامادی‌اش به بُعد مادی او فرو کاسته شده، ابتناء یافته است. مارکس در طراحی نظریه خود، مقولاتی را به کار گرفته که تماماً بر مدار و ولولای مناسبات تولیدی به‌مثابه وجهی مادی از هستی انسانی، می‌چرخند. بدین ترتیب، التفات به ساختار و اطوار وجودی انسان، اساس نظریه ماتریالیسم تاریخی را از اساس تخریب می‌کند؛ دیگر نمی‌توان از

حرکت دیالکتیکی تاریخ، بر محور هستی مادی انسانی سخن گفت؛ زیرا آنچه تمام هویت انسان را شکل می‌دهد، نه بُعد مادی؛ بلکه بُعد ملکوتی و غیرمادی اوست. مبدأ و مقصد سیر او نیز محدود به عالم ماده نیست.

۲. کار به‌مثابه وسیله تحقق ذات انسانی: مارکس برای انسان ویژگی‌های متعددی قائل است که برخی از آنها، مشترک میان انسان، حیوان و گیاه و برخی، مختص انسانند. از دید وی، ویژگی اختصاصی انسان، کار هدفمند و خلاقانه اجتماعی است که هستی نوعی انسان در آن تحقق می‌یابد. در نقد این موضع، باید گفت: اولاً، این سخن در مورد ذات انسان پر ابهام و چندپهلوی است. ثانیاً، این ادعا که جوهر نوعی انسان، تنها از طریق کار ظهور کرده و شکوفا می‌شود، بدون ارائه دلیل متناسب، مورد تأکید قرار گرفته است. مارکس با تأکید افراطی بر موضوع «کار» و نقش تحول‌ساز آن، سایر عوامل مؤثر در شکوفایی ظرفیت‌های وجودی انسان همچون علم، اخلاق، تجربه غفلت کرده است. به عبارت دیگر، با تأکید بر کار به‌عنوان یک اشتغال مادی سایر گونه‌های اشتغال و فعالیت انسانی را نادیده گرفته است. همچنین، با تأکید و تمرکز بر ویژگی‌های جسمی و مادی انسان، که از طریق کار بدنی شکوفا می‌شوند، از ویژگی‌ها و توانش‌های روحی، فکری، احساسی او، که بالطبع طرق دیگری برای شکوفایی آنها وجود دارد، غفلت صورت گرفته است. به هر حال، اگر جایگاه کار به‌عنوان وجهی برجسته از هستی انسان و مقوله‌ای بنیادین در نظریه ماتریالیسم تاریخی مخدوش شود، همه ارکان فکری و مقولات مبتنی بر این بنیاد سست، دستخوش تزلزل خواهند شد.

۳. تفسیر ناصحیح از بیگانگی انسان از خود: مفهوم «بیگانگی» در اندیشه مارکس، بر بنیاد هستی‌شناسی ماتریالیستی و تصویر مادی و ملحدانه از انسان؛ یعنی انسان بریده از مبدأ و معاد و مبتنی بر سطح اجتماعی است. مارکس، با اتخاذ چنین موضعی در مورد انسان، و تمرکز بر کار و فعالیت، به‌عنوان ویژگی منحصربه‌فرد و تحقق‌بخش ذات انسانی، بیگانگی انسانی را در قالب مفاهیم اجتماعی و اقتصادی صورت‌بندی کرده است. مضمون نظریه از خودبیگانگی مارکس، هر چند واجد بصیرت‌های زیادی در جهت نقد نظام سرمایه‌داری است، اما به دلیل ابتدای آن بر مبانی مخدوش، تفسیر محدود و ناصوابی از بیگانگی انسان به دست می‌دهد.

از خودبیگانگی، بسته به تفسیر و تلقی ما از «خود»، تعبیر و فهم می‌شود. از منظر حکمت اسلامی، خود یا نفس انسان حقیقتی مجرد و متافیزیکی است که منشأ الهی و ماورایی دارد. حکمای اسلامی، بخصوص آنجا که تفسیر عرفانی از نفس انسانی به دست می‌دهند، آن را به کیوتر نیلگونی تشبیه کرده‌اند که از دیار ملکوت قدسی حق تعالی، فرود آمده و در جوار طبیعت خاکی بدن سکنی گزیده و مدام در اندوه دوری از وطن قدسی‌اش می‌سوزد، تا روزی که دوباره به آن مقام بار یابد. این مضمونی است که بر اساس سنت ادیان توحیدی، بخصوص مضامین وحیانی «نالله و انا الیه راجعون» به صراحت در ابتدای «قصیده عینیه»/بن‌سینا به شعر درآمده است: «هبطت إلیک من المحل الأرفع / ورقاء ذات تعزّز و تمنّع...» (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق).

بر اساس چنین نگرشی از «خود»، حکمای اسلامی با بهره‌گیری از معارف دینی، شناخت خود را ملازم با شناخت پروردگار دانسته‌اند و با استناد به برخی آیات، که از یاد بردن خدا را ملازم از یاد بردن خود شمرده «نَسُوا اللَّهَ

فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ» (حشر: ۵۹)؛ حکم به وابستگی معرفت به خود و معرفت به حق کرده‌اند (همان، ص ۱۵۷). براین اساس، از خودبیگانگی حقیقی انسان، به معنی عطف توجه افراطی انسان به جلوه‌ها و مظاهر هستی، و غفلت و فراموشی انسان از حقیقت خود، مبدأ هستی، جایگاه خود در هستی و فرجام هستی تفسیر می‌شود. از این‌رو، فرد و جامعه‌ای که نسبت فطری و تعلق وجودی خود به خدا را به فراموشی بسپارد، گرفتار از خودبیگانگی ویرانگر می‌گردد. عوامل این از خودبیگانگی، می‌تواند درونی یا بیرونی باشد. از خودبیگانگی هم جنبه فردی و هم جنبه اجتماعی دارد. جامعه از خودبیگانگانه، جامعه‌ای مرکب از افراد مادی‌گرا، خودخواه، تن‌پرست، شهوت‌خواه و عاری از نور الهی و حقیقت معنوی است. چنین جامعه‌ای، در عین برخورداری از عقل و دانش، به دلیل محرومیت از نگاه آیه‌ای و مرآتیی به هستی، از درک حقیقت محروم است. در نتیجه، جامعه‌ای برخوردار از زندگی بی‌هدف، بی‌معنی و فاقد درک و تشخیص درست خوب، بد، سعادت و شقاوت حقیقی است (اقبال لاهوری، ۱۳۵۹، ص ۴۰۷).

۴. تفسیر نادرست و مخدوش از کمال انسانی: مارکس به اقتضای نگاه مادی، تاریخی و اجتماعی به انسان، کمال انسانی را منوط به تحقق کار آزاد و اجتماعی، با ویژگی‌های خاص می‌داند که تنها در جامعه کمونیستی دست‌یافتنی است. افزون بر مناقشات در باب چیستی کار و نقش و تأثیر آن در تعیین بخشی به صورت نوعی انسان، تفسیر مادی و این جهانی، از کمال انسان نیز عمیقاً نارسا و مخدوش است. از منظر حکمت اسلامی، حیات مادی و این جهانی تنها زمینه و مقدمه‌ای است که بالقوه می‌تواند در راهبری انسان، برای کسب مراتب والاتر حیات که غیرمادی است و در جایگاه دیگری عینیت و تحقق کامل دارد، مفید و مؤثر واقع شود. انسان به دلیل برخورداری از ساحت مادی در کنار ساحت مجرد، الزام به زیستن موقت در جهان مادی، برخورداری از اراده و اختیار، دارا بودن زندگی اجتماعی می‌تواند و بلکه باید ملزم است که در چارچوب قواعد و معیارهای زندگی اجتماعی، نحوه گذران زندگی فردی و اجتماعی خود را متناسب با شرایط و اقتضات تاریخی - اجتماعی خود، تنظیم و تمشیت کند. البته، نحوه زندگی این جهانی آثار و نتایج متناسب خود را در جهان آخرت خواهد داشت. نحوه گذران زندگی در این جهان، به واقع بسترساز نیل به سعادت یا شقاوت اخروی است.

روشن است که تصویر مارکس از حقیقت انسان، فلسفه خلقت وی، جایگاه او در هستی، کیفیت زیست مطلوب او در این جهان، نتایج اخروی گونه‌های مختلف زیستن و... با انسان در سنت دینی و حکمت اسلامی از اساس متفاوت است. انسان در تلقی مارکس، صرفاً هویت مادی و تاریخی دارد. ابعاد متفاوتی او، به کلی فراموش شده و از حقیقت رازآلود او، به غلط راززدایی شده است. درحالی که در حکمت اسلامی، هویت و حقیقت اصلی انسان را بُعد ملکوتی و غیرمادی او تشکیل می‌دهد و کمال حقیقی انسان نیز مربوط به این بُعد از هستی او، در پرتو استکمال نفسانی از طریق زیست اخلاق و سلوک معنوی در مسیر تقرب الی‌الله است. روشن است که مراتب غایی و نهایی این سیر، در ظرف دنیا به دلیل حجاب‌ها و موانع متعددی که جسم و ماده بر نفس تحمیل می‌کنند، دست‌یافتنی نیست. در این تلقی، غایت کمال انسان به هیچ وجه صیغه مادی ندارد.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *منطق المشرقین، (عشر قصاید و اشعار)*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ارسطو، ۱۳۸۷، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران، امیر کبیر.
- اقبال لاهوری، محمد، ۱۳۵۹، *کلیات اشعار فارسی*، تهران، جاویدان.
- باتامور، ت. ب و ماکزیمیلین روبل، ۱۳۹۲، *گزیده نوشته‌های کارل مارکس در جامعه‌شناسی و فلسفه اجتماعی*، ترجمه پرویز بابایی، تهران، نگاه.
- برلین، آیزایاه، ۱۳۸۶، *کارل مارکس زندگی و محیط*، ترجمه رضا رضایی، تهران، ماهی.
- برمن، مارشال، ۱۳۷۹، *تجربه مدرنیته*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، طرح نو.
- تامپسون، کنت، ۱۳۹۲، *نقل قول‌های کلیدی در جامعه‌شناسی*، ترجمه نیره توکلی، تهران، نشر ثالث.
- تریگ، راجر، ۱۳۸۲، *دیدگاه‌های درباره سرشت آدمی*، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران، پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی.
- راسل، برتراند و همکاران، ۱۳۵۷، *اصول ماتریالیسم*، تهران، نشر کاروان.
- سینگر، پیتر، ۱۳۷۹، *مارکس*، ترجمه محمد اسکندری، تهران، نشر نی.
- صدراالمطالین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۸ق، *الانسان والعقیده*، تحقیق صالح الربیعی و علی الاسدی، قم، مکتبه فدک لاحیاء التراث.
- فروم، اریک، ۱۳۸۵، *سرشت راستین انسان*، ترجمه فیروز جاوید، تهران، اختران.
- فوکو، میشل، ۱۳۸۹، *نظم انشیاء*، ترجمه یحیی امامی، تهران، پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی.
- فوترباخ، ۱۳۸۸، *اصول فلسفه آینده*، ترجمه امین قضایی، تهران، نشر چشمه.
- کنفورت، موریس، بی تا، *ماتریالیسم دیالکتیک*، ترجمه سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران، تهران، پیمان.
- لوویت، کارل، ۱۳۸۶، *ماکس وبر و کارل مارکس*، ترجمه شهناز مسماپرست، تهران، ققنوس.
- لوویت، کارل، ۱۳۸۷، *از هگل تا نیچه*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، نیکا.
- مارکس، کارل و فریدریش انگلس، ۱۳۹۵، *ایدئولوژی آلمانی*، ترجمه تیرداد نیکی، تهران، فردوس.
- مارکس، کارل و همکاران، ۱۳۸۹، *لودیگ فوئر باخ و ایدئولوژی آلمانی*، ترجمه پرویز بابایی، تهران، چشمه.
- مارکس، کارل، ۱۳۷۷، *دست‌نوشته‌های فلسفی اقتصادی ۱۸۴۴*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، نشر آگه.
- مارکس، کارل، ۱۳۸۱، *رساله دکتری فلسفه، (اختلاف بین فلسفه طبیعت دموکراتی و اپیکوری)*، ترجمه محمود عبادیان و حسن قاضی مرادی، تهران، اختران.
- مارکس، کارل، ۱۳۸۶، *سرمایه*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، نشر آگه.
- مارکس، کارل، ۱۳۸۷، *هستی و آگاهی و چند نوشته دیگر*، گزینش و ترجمه امیر هوشنگ افتخاری راد و محمد قائدی، تهران، نشر آگه.
- مارکوزه، هربرت، ۱۳۹۲، *خرد و انقلاب*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر ثالث.
- نواک، جورج، ۱۳۹۴، *بنیادهای ماتریالیسم*، ترجمه پرویز بابایی، تهران، آزاد مهر.
- وود، آلن، ۱۳۸۷، *کارل مارکس*، ترجمه شهناز مسماپرست، تهران، ققنوس.



## درونی کردن نقش معلمی در قالب کار احساسی (مطالعه موردی؛ شهرستان اسلام آباد غرب)

talebpour110@yahoo.com

eb.abaspour@gmail.com

اکبر طالب پور / دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه آیت‌الله بروجردی

ابراهیم عباسپور / دکتری جامعه‌شناسی و استاد دانشگاه آیت‌الله بروجردی

کلتوم قنبری / کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه آیت‌الله بروجردی

دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۰۲

### چکیده

کار احساسی، از مفاهیم جدیدی است که توسط آرلی راسل هوشیلد وارد رشته جامعه‌شناسی شده و گسترش یافته است. در این پژوهش، با استفاده از نظریات هوشیلد، آشفورت و هامفری، موریس و فلدمن و گراندی، میزان کار احساسی و عوامل مؤثر بر آن در جامعه هدف بررسی گردید. بر اساس نظریه‌های تحقیق، عوامل مؤثر بر کار احساسی، عبارت است از: سرمایه اجتماعی، سرمایه فرهنگی، سرمایه اقتصادی و علایق مذهبی. کار احساسی معلمان با توجه به نظریات بیان شده و عوامل اجتماعی مؤثر بر آن در دو بُعد سطحی و عمقی مورد سنجش قرار گرفت. سنجش متغیرهای تحقیق، با استفاده از روش پیمایشی، در بین ۳۵۰ نفر از معلمان شهر اسلام‌آباد غرب با استفاده از نمونه‌گیری طبقه‌ای و با استفاده از فرمول کوکران انجام گرفت. نتایج تحقیق نشان دادند که میانگین کار احساسی معلمان برابر ۴۶/۸ برآورد شد که در این میان، میانگین کنش عمقی ۲۲/۸۴ و میانگین کنش سطحی، ۵۱/۶ بود، با توجه به اینکه کنش سطحی، بالاتر از کنش عمقی بود و با عنایت به میانگین کمتر از خدمت‌ساز کار احساسی، می‌توان اذعان کرد که معلمان جامعه هدف، رغبت بالایی برای درونی نمودن شغل معلمی از خود نشان نمی‌دهند. تحلیل رگرسیون چندمتغیره نشان داد که متغیرهای مستقل توانسته‌اند حدود ۴۴ درصد از تغییرات کار احساسی معلمان را تبیین کنند.

**کلیدواژه‌ها:** کار احساسی، کنش سطحی، کنش عمقی، معلمان.

پیش از دهه ۱۹۷۰، نظریه جامعه‌شناسی و روان‌شناسی آماده پذیرش عوامل ذهنی جدیدی بودند که عمدتاً بر نقش احساسات تمرکز می‌کردند (وایسکاپ و همکاران، ۲۰۰۶، ص ۱۰۶). این توجه روزافزون، احتمالاً نتیجه شناختی بود که موجودات بشری فقط به دلیل نگرانی‌های «عقلانی - اقتصادی»، برانگیخته نشده و وابستگی‌های احساسی به دیگران و تعهدات عاطفی مانند «تمایلات»، «نگرش‌ها»، «ارزش‌ها» و «عقاید اخلاقی»، بخش قابل توجهی از رفتار آدمی را تحت تأثیر قرار می‌دهند (تویتس، ۱۹۸۹، ص ۳۱۷).

هرچند مطالعه احساسات، به مدت طولانی در حوزه روان‌شناسی قرار داشت، اما در سال‌های اخیر، جامعه‌شناسان بر «منظر اجتماعی نمایش‌های احساسی»، «کارکرد اجتماعی آنها» و روش‌هایی متمرکز شده‌اند که زمینه‌های «اجتماعی - فرهنگی»، تجربیات احساسی فراوانی را شکل می‌دهند (فرویند، ۱۹۹۰، ص ۴۵۳).

از نظر روان‌شناسان، «جامعه‌شناسی احساسات» تا حدی متناقض به نظر می‌رسد. اما کارهای مؤثری که تقریباً همزمان توسط چندین جامعه‌شناس بزرگ در اواخر ۱۹۷۰ و اوایل ۱۹۸۰ به چاپ رسید، نشان داد که جنبش ذهنی بزرگی در جریان است (وایسکاپ و همکاران، ۲۰۰۶، ص ۱۰۶). هوششیلد، بر مبنای تئوری‌های سی رایت میلز و گافمن، مفهوم «کار احساسی» را ایجاد کرد (تورلند، ۲۰۱۲، ص ۲۳). بر این اساس، کار احساسی به کارمندانی اشاره داد که ماسکی از احساسات داشته و آن را به منظور مواجهه با انتظارات سازمانی که شامل نقش شغلی آنها می‌باشد، به مراجعان خود نمایش می‌دهند. این احساسات سازمانی، به قواعد احساسی یا قواعد نمایشی معروف است. واژه «قواعد احساسی»، توسط هوششیلد ابداع شده و به قواعد رفتاری در موقعیت‌های مختلف، یا نقش‌ها و انتظارات اجتماعی از نقش‌ها راجع است. به این مفهوم، قواعد احساسی هم در زندگی شخصی و هم در زندگی عمومی فرد قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، «قواعد نمایشی»، به انتظارات یا هنجارهای سازمانی، به عطف توجه به الزامات رفتاری کنشگران در موقعیت‌های وابسته به شغل مربوط است (همان، ص ۲۴).

هوششیلد، بر مبنای کار مارکس و گافمن، جامعه‌شناسی احساسات را توسعه داد. او رویکرد ترکیبی و فراگیرتری را در پیش گرفت و با کتاب **عواطف مدیریت شده** و اظهارات خود، به‌عنوان رهبر بر ساخت‌گرایان اجتماعی در جامعه‌شناسی احساسات شناخته می‌شود. در واقع، اقتباس او از نظریه «ازخودبیگانگی مارکس» برای تبیین صدمات «کار» ناشی از کار احساسی، مفهوم بنیانی و دقیق عواطف مدیریت شده را این‌گونه تأیید می‌کند که در درون سازمان‌ها، «لبخندها»، «احساسات» و «روابط» بیش از اینکه متعلق به خود فرد باشد، به سازمان تعلق می‌گیرد (بروک و همکاران، ۲۰۱۳، ص ۲۷۶).

نیروی انسانی و اهمیت آن در سازمان، واقعیتی است که امروزه بر کسی پوشیده نیست. در واقع، پیشرفت و استمرار حیات سازمان‌ها، در گرو توجه همه‌جانبه مدیران، به نقش و جایگاه سرمایه انسانی است (احسانی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۱۵). از مشخصات یک سازمان سالم، این است که سلامت جسمی و روانی کارکنان، به همان اندازه مورد توجه مدیریت سازمان قرار گیرد که تولید و بهره‌وری مورد نظر است. واقعیت این است که در

دنایای امروز، آنچه از همه بیشتر اهمیت دارد، نیروی انسانی است. از جمله تلاش‌های مدیریت برای حفظ و نگهداری منابع انسانی، ایجاد رضایت در کارکنان و جلوگیری از عدم رضایت آنها است. یکی از موارد مهم در روابط انسانی، توجه به زمینه‌های ایجاد انگیزش در نیروی انسانی است. مثلاً، انگیزش در محیط بیمارستان برای ارائه آموزش کافی به بیماران مهم است (منجمد و همکاران، ۱۳۸۳، ص ۴۰). کار احساسی، تأثیر مهمی بر حرفه‌هایی همچون دبیری، فروشنده‌گی و... دارد که در آنها، افراد به طور مستمر با همدیگر تعامل دارند. از این‌رو، شناسایی شرایط کار احساسی در مورد این مشاغل خاص ضروری است (هالپرن، ۲۰۰۳، ص ۱۹۱). معلم باید با دانش‌آموزان رابطه صمیمانه و مطلوبی برقرار کند؛ رابطه‌ای که همراه با حمایت معلم از دانش‌آموزان باشد. این امر مهم، در صورتی محقق می‌شود که بین معلم و دانش‌آموز تعامل و همفکری برقرار باشد. چند روز اول مدرسه و اولین دیدارهای دانش‌آموزان با معلم، از این نظر بسیار مهم است و توجه ویژه‌ای را می‌طلبد. معلمان تازه‌کار، به طور معمول از معلمان قدیمی‌تر می‌شنوند تا هنگامی که دانش‌آموزان به آنها احترام نگذاشته‌اند در برابر آنها نهند؛ زیرا آنها بر این باورند که دانش‌آموزان، برای احترام گذاشتن به معلم باید از وی بترسند. اما نظریه‌پردازان انگیزش معتقدند: در روزهای اول به دانش‌آموزان نشان دهید که به آنها علاقه دارید و می‌توانند به شما اعتماد کنند و در صورت نیاز، برای هر کمکی که شما رجوع کنید. در واقع، هدف اصلی این است که معلم باید به‌عنوان فردی بالغ و قابل اعتماد، برای دانش‌آموزان جلوه کند و راه‌های بسیاری برای این منظور وجود دارد (یغما، ۱۳۸۴، ص ۱۰۵). هرگونه برخورد با دانش‌آموزان، در تقویت یا تضعیف تصور آنها نسبت به معلم مؤثر است. بنابراین، معلم نمی‌تواند فقط زمان معینی از روز را به برقراری ارتباط با شاگردانش اختصاص دهد، بلکه تلاش برای رابطه مثبت، باید همه اوقات معلم و دانش‌آموزان را دربرگیرد. آموزش بدون ایجاد رابطه، معنایی نخواهد داشت. معلمان در همان آغاز کار خود، پی می‌برند که نحوه برقراری ارتباط با دانش‌آموزان بسیار اهمیت دارد (همان).

در سال‌های اخیر، به مفهوم کار احساسی و تأثیر آن بر کارکنان توجه زیادی شده است و محققان زیادی بر تأثیراتی چون فرسودگی احساسی، رضایت شغلی، یا سایر اثرات مؤثر متمرکز شده‌اند (گلوب و همکاران، ۲۰۰۴، ص ۲۴). وجود مطالعات مرتبط با کار احساسی در دنیا و فقدان چنین مطالعاتی در ایران، بخصوص در میان معلمان، ما را بر آن داشت تا با انجام یک مطالعه علمی در این زمینه، به بررسی مسائل حادث در این حوزه پرداخته، راه را برای مطالعات آینده باز کنیم. با در نظر گرفتن موارد فوق، این تحقیق به بررسی عوامل مؤثر بر کار احساسی در بین معلمان شهرستان اسلام‌آباد غرب، همچنین راهکارهای افزایش کار احساسی پرداخته است.

## پیشینه تحقیق و چارچوب نظری

### پیشینه داخلی

سلطانی عرشاهی و قادری، در تحقیقی با عنوان «ویژگی‌های تدریس اثربخش از دیدگاه اساتید دانشجویان»، به

این نتیجه رسیدند که معلمانی که: ۱. توالی منطقی و نظامدار در تدریس دارند؛ ۲. نظارت و بازخورد کافی به دانش آموز می‌دهند؛ ۳. زمان آموزش و تدریس را به طور مناسب سازماندهی کنند؛ ۴. در ایجاد محیط و فضای مطلوب برای یادگیری و تدریس موفق عمل می‌کنند؛ ۵. یادگیری مستقل را تحریک می‌کنند، کسانی هستند که تدریس آنها اثربخش می‌باشد (سلطانی عربشاهی و قادری، ۱۳۷۹، ص ۲۸۳).

رعدآبادی و همکاران، مشخص کردند که بیان شیوا، ساده و انتقال شفاف و روشن مطالب، تسلط بر موضوع درسی، ارائه مطلب جدید و به‌روز، ارتباط صمیمی و دوستانه با دانش‌آموزان و ایجاد زمینه مشارکت آنها در مباحث، بیشترین تأثیر را در اثربخشی تدریس دارد (رعدآبادی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۸۲۴).

بر اساس تحقیق مرتضوی‌زاده، اثربخش‌ترین معلمان، کسانی هستند که می‌توانند روش‌های تدریس خود را تغییر دهند؛ یعنی روش‌های تدریس آنها، چنان انعطاف‌پذیر است که می‌تواند به سهولت، با موفقیت‌های مختلف تطبیق پیدا کند. در یک جلسه تدریس، الزاماً نباید از یک روش تدریس استفاده شود، بلکه باید از شیوه‌های متعددی برای تدریس موضوع مورد نظر استفاده شود. بنابراین، معلم باید بر شیوه‌های گوناگون تدریس مسلط بوده، با توجه به مقتضیات کلاس درس، از روش‌های خاصی استفاده کند (مرتضوی‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۹۵).

طالب‌پور و قنبری، در تحقیقی با عنوان «بررسی عوامل جامعه‌شناختی مؤثر بر کار احساسی در بین معلمان»، به این نتیجه رسیدند که عمده‌ترین نتیجه کار احساسی، که در بلندمدت ممکن است برای معلمان رخ دهد، ناهماهنگی احساسی است. تجربه ناهماهنگی احساسی، با فرسودگی شغلی یا کناره‌گیری فرد از خود واقعی‌اش و افسردگی یا اضطراب مرتبط است. علاوه بر این، محققان کار احساسی را با ناخوشی‌های جسمی از قبیل، فشارخون و امراض قلبی مرتبط دانسته‌اند (طالب‌پور و قنبری، ۱۳۹۴، ص ۲۹).

طالب‌پور و همکاران، در تحقیقی با عنوان «ارزیابی عوامل مؤثر در ارتباط با کار احساسی در بین پرستاران بیمارستان‌های تهران»، نشان می‌دهند که میزان کار احساسی پرستاران، بالاتر از میانگین بود. همچنین، میزان کنش عمقی، بیش از کنش سطحی بود و استقلال شغلی، بیشترین تأثیر را بر کار احساسی داشت. محققان با استفاده از روش پیمایش، پرسش‌نامه‌ای شامل ۶۱ گویه تهیه کرده و آن را بین نمونه ۳۱۵ نفری (شامل ۲۰۲ نفر زن و ۱۰۳ نفر مرد) توزیع کردند (طالب‌پور و همکاران، ۲۰۱۳، ص ۱۷۵).

### پیشینه خارجی

۱. آتشفورت و هوم فری، استدلال کرده‌اند که ناهنجاری احساسی، عمیقاً با نگرانی ارائه‌دهندگان خدمات، در مورد رفاه مشتریان مرتبط است. به‌زعم آنان، همان‌گونه که کنش عمقی نیازمند درجه بیشتری از تلاش است، زمانی که ارائه‌دهنده خدمات در مورد رفاه مشتریان نگرانی عمیقی داشته باشد، ممکن است از تکنیک‌های عمقی، برای تولید احساسات مناسب و ارائه خدمات صادقانه استفاده کند. در مقابل، اگر ارائه‌دهنده خدمات، درباره مشتریان خود نگران نباشد، ممکن است از کنش‌های سطحی برای برخورد با آنان استفاده نماید. در نتیجه، زمانی که افراد

دارای سطح بالایی از نگرانی‌های همدلانه باشند، آنها از کنش‌های خالص و واقعی در انجام کار احساسی استفاده می‌کنند. حتی زمانی که پاسخ واقعی و خالص دشوار باشد، افراد دارای نگرانی همدلانه بالا، از کنش‌های عمقی برای تولید احساسات و پاسخ‌های مناسب استفاده نمود. در هر دو وضعیت، بروز ناهماهنگی احساسی برای چنین افرادی، بسیار نامحتمل است (آشפורت و هومفری، ۱۹۹۳، ص ۸۸-۱۱۵).

۲. موریس و فلدمن معتقدند: هر چند افراد می‌توانند احساسات خود را مدیریت نمایند، اما تناسب هر نوع واکنش احساسی، تا حد زیادی از طریق عوامل محیطی تعریف می‌شود. آنان چهار بُعد از کار احساسی را با تمرکز بر خصوصیات موقعیت کاری مطرح نموده‌اند: ۱. تکرار جلوه احساسی است که اساساً معادل این است که، چندبار کارمندان و سایر افراد، با هم تعامل می‌کنند. موریس و فلدمن، بیان می‌کنند: هر قدر افراد با همدیگر بیشتر تعامل کنند، باید بیشتر با قواعد جلوه سازمانی هم‌نوع شوند که در نتیجه، ملزومات کار احساسی بالاتر می‌رود. ۲. دقت مورد نیاز قواعد، جلوه ظاهری است که مرکب از حدت و شدت جلوه‌های احساسی مورد نیاز است، احساسی که طولانی‌تر نشان داده شود و احساسی که قوی‌تر ظاهر شود، توجه بیشتری از فرد برای مدیریت خود مطالبه خواهد نمود (موریس و فلدمن، ۱۹۹۶، ص ۹۹۲). ۳. تنوع احساسات مورد نیاز، برای بیان شدن می‌باشد. هر چند تعداد احساسات ظاهر شده بیشتر باشد، نیاز بیشتری به کار احساسی خواهد داشت. ۴. ناهماهنگی، احساسی است و زمانی رخ می‌دهد که بین احساسات مطلوب سازمانی و احساسات فرد، تناقض وجود داشته باشد؛ وقتی جلوه بیرونی قواعد و احساسات فرد، نامتجانس باشد، کار احساسی بیشتری مورد نیاز است. موریس و فلدمن معتقدند: افزایش تمام چهار بُعد کار احساسی، منجر به فرسودگی احساسی بیشتر می‌شود، اما ناهماهنگی احساسی، فقط بر رضایت شغلی تأثیر دارد (موریس و فلدمن، ۱۹۹۷، ص ۲۶۳).

۳. گرانندی، در مطالعات خود نشان داده است که درگیر شدن در کار احساسی، شامل مهارت‌هایی است که می‌تواند آموخته شود. بنابراین، افراد می‌توانند استراتژی‌های مدیریت احساسات و بیان احساسات در وقایع خاص را آموزش ببینند. به‌عنوان مثال، اگر سازمانی اعتقاد دارد، کنش عمقی کارایی بیشتری نسبت به کنش سطحی، در ارائه خدمات مطلوب بر مشتریان دارد، ممکن است بخواهد کارکنان خود را در مورد چگونگی درگیر شدن در کنش عمقی آموزش دهد. افزون‌براین، کارکنان می‌توانند برای درگیر شدن در کنش عمقی یا سطحی، بسته به موقعیت مورد نیاز آموزش ببینند؛ یعنی خصوصیات یک موقعیت ممکن است معین کند، کدام یک از تکنیک‌های تنظیم احساس مورد نیاز است. مثلاً، پزشکان گاهی اوقات باید مراقب باشند از نظر احساسی، با مریض‌ها چندان درگیر روابط عاطفی نشوند تا از فرسودگی شغلی جلوگیری کنند. بنابراین، این امر ممکن است مزیتی برای آنان باشد که کنش سطحی را برای تفکیک خود از مریض، آموزش ببینند (گرانندی، ۲۰۰۰، ص ۱۰۰).

۴. کرومفل و گلدس، در مطالعه خود به این نتیجه می‌رسند که ناهماهنگی احساسی، نشانگر درجه‌ای از احساسات نشان داده شده کارمند است که با احساسات واقعی او، در یک امتداد قرار می‌گیرد. بُعد ناهماهنگی

احساسی، می‌تواند کنش عمقی خالص و کنش سطحی را به‌عنوان دو سمت متضاد این پیوستار (زنجیره) دربر گیرد. به زعم کرومفل و گدس، هر میزان کارکنان، کنش سطحی بیشتری را اتخاذ کنند، ناهماهنگی احساسی بیشتری تجربه می‌کنند. از سوی دیگر، هر میزان کارکنان کنش خالص بیشتری را اتخاذ کنند، ناهماهنگی احساسی کمتری تجربه می‌کنند (کرومفل و گدس، ۲۰۰۰، ص ۱۸۱).

۵. ورنون، با هدف بررسی تصورات حرفه‌ای معلمان مقاطع ابتدایی و راهنمایی استرالیا، از حرفه خودشان نسبت به سایر مشاغل عنوان در تحقیقی تحت عنوان «بررسی پایگاه حرفه‌ای و احساس اجتماعی معلمان در آموزش و پرورش ابتدایی و راهنمایی استرالیا»، که یک جست‌وجوی شخصیتی است، به بررسی مشکلات و انتظارات شغلی معلمان می‌پردازد و سهم آموزش و پرورش را در هدایت افراد به سوی مشاغل مناسب، مورد ارزیابی قرار می‌دهد. روش‌های مختلفی به کار برده شده، که از طریق آن معلمان و سایر افراد سهیم در امر آموزش، در رابطه با مشکلات روحی خود در حرفه معلمی گزارش داده‌اند. ارتباط بین گزارش‌ها و مشاهدات از یک سو، و مفاهیم شغلی از سوی دیگر، موضوع مورد بررسی تحقیق بوده، به عقاید عامه توسط این تحقیقات پاسخ داده شده است. افزون بر آن، این مبحث شکل‌دهنده مراحل مختلف تحقیق پیرامون مشکلات معلمان، با دیگر مشاغل مرتبط با امر آموزش و پرورش است (ورنون، ۱۳۷۹، ص ۱۴).

۶. هی‌لین جو، تحقیقی با عنوان «تأثیر کار احساسی بر روی پیامدهای کار کارمندان» انجام داد. برای اندازه‌گیری میزان کار احساسی در این تحقیق، از ابزار پرسش‌نامه استفاده شد. پرسش‌نامه در بین ۲۸۵ کارمند هتل انجام گرفت. تحلیل ساختار کوواریانس (SEM) و رگرسیون چندگانه، برای آزمون پیشنهادی و فرضیه‌های تحقیق انجام شد. یافته‌های این تحقیق نشان داد که هم کنش سطحی و هم کنش عمقی، با رضایت شغلی همبستگی مثبت و با ناهماهنگی احساسی، همبستگی منفی دارند. کنش طبیعی با رضایت شغلی همبستگی منفی و با فرسودگی شغلی، همبستگی مثبت داشت (هی‌لین جو، ۲۰۰۲، ص ۹۲).

۷. لی، در پژوهشی با عنوان «پایگاه اجتماعی در تایوان»، به بررسی پایگاه اجتماعی معلمان در کشور تایوان و مقایسه پایگاه اجتماعی معلمان تایوان و فعالیت کاری، با دیگر معلمان در سطح بین‌المللی می‌پردازد. محقق مهارت‌های مختلف و شخصیت اجتماعی معلمان تایوان را با مقایسه با سایر معلمان قرار داده است و این مسئله را ناشی از عوامل متعددی، نظیر روش‌های حکومتی دولت تایوان دانسته که ریشه در فرهنگ و سیاست و تاریخ این کشور دارد. مطالعات فراگیر محقق، پیرامون ارزش شغلی معلمی در انگلستان، استرالیا و نیوزلند، نشان داده که معلمان از جنبه آموزشی که همان کمک به دانش‌آموزان جهت یادگیری و اصلاح رفتار آنان است، رضایت کامل داشته از عوامل خارجی آموزش نظیر توانایی آموزشی، پردغدغه بودن شغل معلمی، درآمد کم و زیاد بودن انتقاد به آموزش و پرورش و... ناراضی هستند. بسیاری از معلمان، از افزایش سال‌های آموزش رضایت نداشتند و فراهم نبودن امکانات مناسب شغلی را یادآور شده‌اند. اما در تایوان، معلمان از حرفه خود رضایت کامل دارند و بررسی‌های

عمده در مناطق شهری و روستایی تایوان، نشان داده که بیش از ۸۰ درصد معلمان مدارس از شغل و حرفه خود رضایت کامل داشته و درباره حقوق و امکانات مالی خود نیر رضایت دارند. استرس شغلی کمتری داشته، همکاری و رابطه اجتماعی قوی با والدین و دانش‌آموزان دارند. از این رو، با توجه به رضایت شغلی موجود در این حرفه، بسیاری از معلمان تمایل دارند که در حرفه آموزشی خویش باقی مانده و به امر تدریس بپردازند (لی، ۱۳۸۰، ص ۸).

۸. دیفن‌دورف و گوسراند، در پژوهش خود با عنوان «آزمون عوامل فردی و سازمانی در رابطه با کار احساسی»، به این نتیجه رسیدند که کار احساسی منجر به رضایت شغلی و رضایت مشتری از اجرای خدمات می‌شود. کارکنانی که کنش سطحی انجام می‌دهند، رضایت شغلی کمتری دارند. نمونه این تحقیق، ۳۱۸ کارمند و ناظران آنها بودند و برای تحلیل داده‌ها از تحلیل ساختار کواریانس استفاده شد (دیفن‌دورف و همکاران، ۲۰۰۵، ص ۳۵۰).

۹. تورلاند، در پژوهش خود با عنوان «کار احساسی و رضایت شغلی رهبران تور در استرالیا»، به این نتیجه رسید که بین کنش عمقی و رضایت شغلی رهبران تور، از لحاظ آماری رابطه معنادار مثبت و بین کنش سطحی و رضایت شغلی رهبران تور، از لحاظ آماری رابطه‌ای وجود نداشت. برای انجام این تحقیق، از روش‌های ترکیبی استفاده شد. مؤلفه این تحقیق با استفاده از روش‌های آنلاین مصاحبه و پرسش‌نامه، بین نمونه ۱۷۳ نفری از رهبران تورها انجام گرفت. برای بررسی روابط بین متغیرها، از رگرسیون چندگانه، مدل آنووا و مدل‌های خطی معمولی استفاده شد (تورلاند، ۲۰۱۲، ص ۱۱۲).

### چارچوب نظری

هوخشیلد معتقد بود: کار احساسی منجر به نتایج منفی، همچون فشار شغلی و فرسودگی شغلی می‌شود. به نظر وی، دلیل این نتایج منفی، ظهور ناهماهنگی احساسی است. این پدیده زمانی رخ می‌دهد که شخصی احساسی را نشان دهد که با احساسات واقییش متناقض است. ناهماهنگی احساسی به طور اولیه، با کنش سطحی مرتبط است که کارمندان سیمای خود، و نه احساسات واقعی خود را تغییر می‌دهند. به زعم هوخشیلد، زمانی که مهماندار هوایما احساس می‌کند که خنده او معرف احساس واقعی‌اش نیست، یا وقتی که احساس می‌کند کنش سطحی یا عمقی‌اش معنادار نیست، تلاش می‌کند استحالته عمومی خود را پنهان کند. این امر، نشانگر تجاری شدن کار احساسی، با استفاده از استانداردهایی خاص برای متقاعد کردن حضار و مخاطبان است. وقتی احساسات، به گونه‌ی موفقیت‌آمیزی تجاری می‌شوند، کارمندان احساس بیگانگی یا ساختگی بودن نمی‌کنند و تا اندازه‌ای با آگاهی از اینکه خدمت شخصی او مطلوب بوده است، احساس رضایت می‌کند. کنش عمقی، در انجام این کار کمک می‌کند و منبع دلسردی نمی‌شود. اما زمانی که تجاری‌سازی احساسات به‌عنوان فرایند عمومی به عناصر درونی خودش تجزیه می‌شود، نمایش صحنه شغلی، به امر بیهوده‌ای تبدیل می‌شود. از کار احساسی عقب‌نشینی شده، وظایف افراد از طریق نشان دادن بی‌میلی یا اشتیاق انجام کار، به‌عنوان ابزاری برای پنهان کردن استحالته افراد استفاده می‌شوند (هوخشیلد، ۱۹۸۳، ص ۱۳۸).

روشن است که هر اندازه مدیریت احساسی منجر به این شود که افراد همیشه خوب به نظر برسند، کار سخت‌تر

می‌شود (طالب‌پور و همکاران، ۲۰۱۳، ص ۱۷۸). به‌طور کلی، کارمندان به هنگام اجرای کار احساسی، سه دیدگاه یا حالت متنوع را انتخاب می‌کنند که هر یک خطرات خود را دارند: در حالت اول، کارمند بین خود و کارش احساس جدایی نمی‌کند و کارش را جزیی از خود می‌داند. چنین فردی، با خطر فرسودگی شغلی مواجه می‌شود. در حالت دوم، کارمند بین خود و کارش تمایز روشنی قائل می‌شود. بنابراین، این فرد دچار فرسودگی شغلی نمی‌شود، اما همواره خود را به دلیل ایجاد این تمایز و رفتار ساختگی‌اش ملامت می‌کند. این امر، ریسک کار را افزایش می‌دهد. در حالت سوم، کارمند علاوه بر اینکه بین خود و کارش تمایز روشنی قائل می‌شود، خودش را هم سرزنش نمی‌کند، بلکه این امر را ناشی از طبیعت کار می‌داند. در این حالت، فرد با خطر دلسردی و عیب‌جویی نسبت به کار مواجه می‌شود.

هوخسلید، برای کاهش تنش بین احساساتی که حس می‌شود و حسی که تجربه می‌شود، دو استراتژی مدیریت احساسات را ارائه می‌دهد: کنش سطحی و کنش عمقی (راون، ۲۰۰۳، ص ۴). به اعتقاد برخی محققان، کنش سطحی شامل احساسات صوری کارمندان است که در حقیقت، غیرمحسوس بوده و تغییرات ظاهری مانند نمایش صوری، اشارات بدنی و لحن صدا به هنگام نمایش احساسات لازم است. به‌عنوان مثال، کارمند شاغل در پذیرش هتل، ممکن است با وجود احساس ناراحتی، لبخندی تصنعی بر لب داشته، به گرمی با مشتریان احوال‌پرسی کند. در واقع، این کارمند احساساتی را جعل می‌کند که تجربه نمی‌شود. افراد با استفاده از تکنیک کنش سطحی، نمایش بیرونی احساسات خود را به نفع احساسات درونی خود تغییر می‌دهند (تورلند، ۲۰۱۲، ص ۱۸-۱۹). کنش عمقی، هنگامی اتفاق می‌افتد که احساسات کارمندان با موقعیت تناسب ندارد. در این صورت، آنها از آموخته‌ها یا از تجربیات گذشته خود، برای به کار بردن احساسات مناسب استفاده می‌کنند. در کنش سطحی، احساسات از «بیرون به درون»، ولی در کنش عمقی، احساسات از «درون به بیرون» تغییر می‌کنند. به عبارت دیگر، کارمندان از آموزش‌ها یا تجربیات گذشته خود، برای کمک به انگیزش احساسات یا واکنش‌ها استفاده می‌کنند. با به کار بردن کنش عمقی، احساسات به طور فعالانه ایجاد شده، سرکوب شده، یا توسعه می‌یابند (همان، ص ۱۹).

درحالی‌که به اعتقاد برخی دیگر از محققان، هیچ ارتباط معناداری بین کار احساسی و فرسودگی احساسی وجود ندارد. اما بین کار احساسی و رضایت شغلی، ارتباط زیادی وجود دارد. به این صورت که افرادی که بار احساسی شغلشان زیاد بود، رضایت شغلی کمتری نسبت به افرادی که بار احساسی شغلی کمتری داشتند، ابراز نمودند (وارتون، ۱۹۹۳، ص ۲۱۵).

وقتی رابطه سرمایه اجتماعی با کار احساسی، مورد توجه و مطالعه قرار می‌گیرد، متوجه می‌شویم که سرمایه اجتماعی از تعادل‌های هر روزه بین افراد به وجود می‌آید. این سرمایه، به تنهایی در فرد یا ساختار اجتماعی نهفته نیست، بلکه در فضای تعامل‌های بین افراد وجود دارد. سرمایه اجتماعی را می‌توان مجموعه‌ای از شبکه‌ها، هنجارها، ارزش‌ها و درکی دانست که همکاری درون گروه‌ها و بین گروه‌ها را برای کسب منافع متقابل، تسهیل می‌کند. این سرمایه، غالباً با نرخ مشارکت افراد در زندگی جمعی و وجود اعتماد بین آنان بیان می‌شود (همان). به زعم کلمن، سرمایه اجتماعی هنگامی به وجود می‌آید که روابط میان افراد به شیوه‌ای دگرگون شود که کنش را تسهیل کند. به



اعتقاد او، سرمایه مادی کاملاً ملموس است و به صورت مادی و قابل مشاهده تجسم یافته است. سرمایه انسانی، چندان ملموس نیست و در مهارت‌ها و دانشی که فرد کسب کرده است، تجسم می‌یابد. سرمایه اجتماعی، حتی کمتر از این محسوس است؛ زیرا در روابط میان افراد تجسم می‌یابد (کلمن، ۱۳۸۶، ص ۹۶). پاتنام معتقد است: منظور از «سرمایه اجتماعی»، وجود گوناگون سازمان اجتماعی نظیر اعتماد به هنجارها و شبکه‌هاست که می‌توانند با تسهیل اقدامات، کارایی جامعه را بهبود بخشند (همان، ص ۹۷). از این منظر، می‌توان به مباحثی همچون محیط کار، چگونگی پرداخت حقوق و مزایا و... که در محیط سازمانی رخ می‌دهند، به‌عنوان عوامل مؤثر بر افزایش کار احساسی توجه کرد. شرایط اجتماعی، ارتباطات معنادار و نیت کنشگر، برای پیدایش تجربیات احساسی و کیفیت آن، بسیار مهم و اساسی هستند. علاوه بر مربوط بودن احساسات به جهان اجتماعی، دلایل دیگری نیز برای اجتماعی تلقی کردن آنها وجود دارد. نقش‌هایی که مردم بازی می‌کنند و هویت‌هایی که در تعاملات اجتماعی برای خود فرض می‌کنند، تعیین‌کننده این است که کدام احساسات، باید نمایش داده شوند (پاروت، ۲۰۰۱، ص ۱). احساسات، ادراکات و منظور (قصد)، ما را به دیگران می‌فهماند و می‌تواند از فردی به فرد دیگر سرایت کند (همان، ص ۲). مطابق با نظریه‌های تفسیرگرایی، احساسات مادی نبوده و برساخته می‌شوند یا شاید در طول تعامل با دیگران، توسط مردم ایجاد می‌شوند. بنابراین، احساسات تا حدود زیادی از طریق زبان تعدیل می‌شوند (ساویج، ۲۰۰۴، ص ۲۷). از این منظر، می‌توان به مقایسه افراد و احساس محرومیت نسبی پی برد. علاوه‌براین، می‌توان از این رهیافت به نحوه استفاده از رسانه‌ها و نقش آنها در افزایش یا کاهش میزان کار احساسی توجه نمود.

زیمل، بر ساختارهای خرد تعاملات اجتماعی، بیشتر از ساختارهای کلان اقتصادی در ثبات احساسات تأکید کرده است. او استدلال کرد که چگونه بیان‌های احساسی، در تعاملات می‌تواند پلی به سوی علم به شخص دیگر باشد (وایسکاپ و همکاران، ۲۰۰۶، ص ۱۰۷). رویکردهای کنش متقابلی که بین دیدگاه‌های ارگانستی و برساخت‌گرایی اجتماعی قرار دارند، ادعا می‌کنند احساسات زمانی به وجود می‌آیند که تجربیات اجتماعی، فردی و زیستی - فیزیکی بر همدیگر اثر می‌گذارند (ساویج، ۲۰۰۴، ص ۲۷).

بر اساس تحقیقات کیفی، همه کارکنان چنین تشخیص می‌دهند که همیشه احساسات واقعیشان، مطابق با نقش‌شان نیست. با توجه به اینکه احساسات به‌خودی‌خود ظاهر نمی‌شوند، کارکنان نمایش احساسی خود را از طریق بازی عمیق یا سطحی تعدیل می‌کنند. هر دو بازی عمیق و سطحی، نشانگر نیت‌های متفاوتی هستند. کنشگر به هنگام به‌کارگیری بازی عمیق تلاش می‌کند که احساسات خود را جهت سازگاری با قوانین نمایشی مورد نیاز تعدیل کند. درحالی‌که در کنش سطحی کارکنان، نمایش‌های خود را بدون شکل دادن به احساسات درونی خود تعدیل می‌کنند. بازی عمیق «تقلید با حسن نیت» نامیده می‌شود؛ چراکه مقصود از این بازی، موثق به نظر رسیدن در مقابل حضار است. کنش سطحی «تقلید با عدم حسن نیت» نامیده می‌شود؛ چراکه کارمندان از قواعد نمایشی برای حفظ کار خود و نه به دلیل کمک به مراجعه‌کننده، یا سازمان پیروی می‌کند. مطابق نظر کوت و مورگان، احساسات ممکن است

هم از طریق درون‌داد (تعدیل احساسات مبتنی بر تقدم)، یا از طریق برون‌داد، پس از شروع تمایلات واکنشی احساسی (تعدیل احساسات مبتنی بر واکنش) تعدیل شوند. گراندى، استدلال می‌کند که هم تعدیل احساسات مبتنی بر تقدم و هم تعدیل احساسات مبتنی بر واکنش، به ترتیب با بازی عمیق و سطحی تطابق دارند (کومار و میشر، ۲۰۰۶، ص ۶). همچنین، تحقیقات تجربی در رابطه با اضطراب اجتماعی، نشان می‌دهد که افرادی که شبکه اجتماعی کوچک‌تر و نقش‌های اجتماعی کمتری دارند، مضطرب‌تر از افرادی هستند که بهتر با جامعه یکی می‌شوند.

موریس و فلدمن معتقدند: هر چند افراد می‌توانند احساسات خود را مدیریت کنند، اما تناسب هر نوع واکنش احساسی تا حدود زیادی از طریق عوامل محیطی تعریف می‌شود. آنان چهار بُعد از کار احساسی را با تمرکز بر خصوصیات موقعیت کاری مطرح نموده‌اند: بُعد اول، تکرار جلوه احساسی است که اساساً معادل این است که چند بار کارمندان و سایر افراد با هم تعامل می‌کنند؛ هر قدر افراد با همدیگر بیشتر تعامل نمایند، بیشتر با قواعد جلوه سازمانی هم‌نوا می‌شوند. در نتیجه آن، ملزومات کار احساسی بالاتر می‌رود (موریس و فلدمن، ۱۹۹۶، ص ۹۸۷).

بُعد دوم، دقتِ مورد نیاز قواعد جلوه ظاهری است که مرکب از حدت و شدت جلوه‌های احساسی مورد نیاز است؛ احساسی که طولانی‌تر باشد و احساسی که قوی‌تر ظاهر شود، توجه بیشتری از فرد برای مدیریت خود مطالبه خواهد نمود. بُعد سوم، تنوع احساسات مورد نیاز برای بیان شدن است؛ هر چه تعداد احساسات ظاهر شده بیشتر باشد، نیاز بیشتری به کار احساسی خواهد داشت.

بُعد چهارم، ناهماهنگی احساسی است و این زمانی رخ می‌دهد که بین احساسات مطلوب سازمانی و احساسات فرد، تناقض وجود داشته باشد. وقتی جلوه بیرونی قواعد و احساسات فرد، نامتجانس باشد، کار احساسی بیشتری مورد نیاز است. به اعتقاد موریس و فلدمن، افزایش همه چهار بُعد کار احساسی، منجر به فرسودگی احساسی بیشتر می‌شود، اما ناهماهنگی احساسی، فقط بر رضایت شغلی تأثیر دارد (همو، ۱۹۹۷، ص ۲۶۶).

وبر و دورکیوم، بر روی واکنش‌های احساسی به مذهب، به‌عنوان نیروهای قدرتمندی برای بقای شکل اجتماعی تمرکز می‌کنند. وبر، استدلال می‌کند که سرمایه‌داری به دلیل مواجهه نئوپروتستان‌ها، با واکنش‌های احساسی موجود در همه جا در طول اصلاحات ناقص ایجاد شد. به دلیل احساس نگرانی، به خاطر پایگاه‌های از پیش تعیین شده و مورد تقاضا، افراد می‌کوشند تجهیزات موفقیت‌های مادی‌ای را که ممکن است بیانگر پایگاه مورد علاقه‌شان باشد، به دست آورند. در زمان رواج سرمایه‌داری، وبر ادعا کرد که بوروکراسی عقلانی، مستلزم مدیریت احساسی برای مجزا کردن واکنش احساسی، از واکنش‌های شخصی در مقابل واکنش‌های رسمی است که در محدوده سازمانی قرار می‌گیرند.

دورکیوم، تأکید می‌کند که وجد مذهبی تجربه شخصی‌ای نبوده، بلکه واقعیتی اجتماعی است. او واکنش‌های احساسی را به‌عنوان برساخت اجتماعی‌ای تحلیل کرد که در آن، تمایلات اخلاقی گروه از نو تصریح شده است. چنین تجربیات احساسی در نگاه دورکیوم، عنصر قهری قوی‌ای داشت. افراد مختار نبودند در مقابل چنین نیروهای احساسی

مقاومت کنند؛ زیرا آنان مجبور به عضویت در یک گروه حقیقی بودند (وایسکاپ و همکاران، ۲۰۰۶، ص ۹۵). در حالی که افراد دارای قدرت کمتر، باید احترام گذاشته و در نتیجه، انرژی احساسی کمتر و شاید منفی‌ای را تجربه کنند که منجر به تعهد کمتری نسبت به گروه می‌شود (همان). تحقیقات انجام گرفته در زمینه اضطراب اجتماعی، بیانگر این است که افرادی که عقاید مذهبی کمی دارند، مضطرب‌تر از افرادی هستند که عقاید مذهبی قوی‌تری دارند (همان، ص ۹۸). از این منظر، می‌توان به نقش اعتماد به نفس بالاتر، در زمینه ایفای کار احساسی مطلوب پی برد.

از منظر هوخشیلد، یکی از نکات استراتژیک در زمینه کار احساسی، چگونگی تعامل کارکنان با همکاران و نقش سرپرستان در ارائه کار احساسی می‌باشد. در مورد نقش همکاران، با توجه به اینکه اگر افراد با احساسات دیگران در مورد کار مرتبط باشند (آگاهی یابند)، حمایت مناسبی از مدیریت احساسی شخصی دریافت خواهند نمود، به همین دلیل در کارهای احساسی، اکثراً دو یا چند همکار به طور صمیمانه با هم کار می‌کنند. پیام این همکاری این است؛ کار تنها در اثر همکاری مطلوب بین همکاران به خوبی انجام می‌گیرد (هوخشیلد، ۱۹۸۳، ص ۱۱۵).

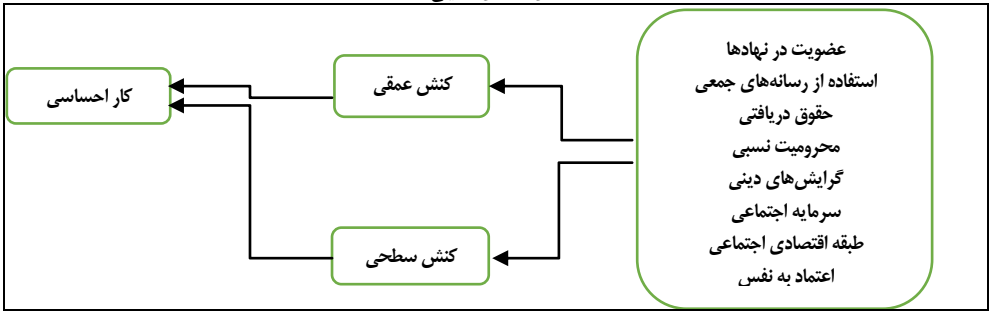
دلیل امر این است که کار احساسی، در واقع به صورت یک موسیقی است که هرکسی بخشی از کار را بر عهده دارد. اگر همه خوب اجرا کنند، کار نهایی خوب از آب در خواهد آمد. در واقع، در کار احساسی، داشتن حس مورد نیاز، ماهیت صحبت‌های کارکنان را فراهم می‌کند، نه اینکه صحبت‌های همکاران با همدیگر حس مورد نیاز را بر انگیزد (همان).

بنابراین، صمیمیت در میان همکاران ایجاد می‌شود. این صمیمیت موجب انسجام تیمی می‌شود. در اینجا انسجام تیمی می‌تواند دو اثر داشته باشد: ۱. می‌تواند اخلاقیات را بهبود دهد. ۲. موجب بهبود ارائه خدمات باشد. اما در عین حال این امر، می‌تواند منجر به پایه‌ای برای انزجار مشترک در قبال شرکت یا مشتریان شود (همان).

از سوی دیگر، نقش سرپرستان نیز در ارائه کار احساسی مؤثر است؛ چون خطوط کنترل، در کارهای احساسی، سلسله‌مراتب را مشخص می‌کنند و کارکنان در قبال انجام امور، در برابر سرپرستان مسئول هستند. هرگونه گزارشی از سوی مشتریان، در خصوص رضایت یا عدم رضایت از کار، منجر به تشویش یا تنبیه می‌شود (همان، ص ۱۱۶). علاوه بر گزارشات مراجعات غیررسمی مشتریان به سرپرستان و مدیران، پرسش‌نامه‌هایی نیز در خصوص خدمات ارائه شده تکمیل می‌شود تا کارکنان مورد ارزیابی مشتریان قرار گیرند. بنابراین، نظارت بیش از آنکه مستقیم باشد، بیشتر به‌طور غیرمستقیم اعمال می‌شود (همان، ص ۱۱۷). سرپرستان عرضه کار احساسی را رصد می‌کنند. آنان نقاط ضعف و قوت را به سازمان اطلاع می‌دهند و باید نسبت به خنثی‌سازی روند سرکوب کارمندان در حین کار کمک کنند (همان، ص ۱۱۸).

با توجه به نظریاتی که در این تحقیق ارائه شد، کار احساسی در دو قالب کنش عمقی و کنش سطحی مورد توجه قرار گرفته است؛ متغیرهای مختلفی هم بر روی این دو سطح در جامعه مورد مطالعه تأثیرگذار می‌باشند که در ادامه، در قالب مدل تحلیلی ارائه شده است.

مدل ۱. مدل تحلیلی



### فرضیات تحقیق

۱. بین میزان اعتماد به نفس و کار احساسی معلم ارتباط وجود دارد.
۲. بین عضویت در نهادها و کار احساسی معلم ارتباط وجود دارد.
۳. بین میزان استفاده از رسانه‌های جمعی و کار احساسی معلم ارتباط وجود دارد.
۴. بین میزان محرومیت نسبی و کار احساسی معلم ارتباط وجود دارد.
۵. بین گرایش‌های دینی و کار احساسی معلم ارتباط وجود دارد.
۶. بین سرمایه اجتماعی و کار احساسی معلم ارتباط وجود دارد.
۷. بین طبقه اقتصادی اجتماعی و کار احساسی معلم رابطه معناداری وجود دارد.
۸. بین حقوق دریافتی و کار احساسی معلم رابطه معناداری وجود دارد.

### روش پژوهش

در این تحقیق، بر اساس چگونگی گردآوری داده‌ها، از روش پیمایشی استفاده شد. با توجه به اینکه مدارس در سه مقطع دبستان، متوسطه اول، متوسطه دوم بودند، گردآوری داده‌ها نیز در هر سه مقطع انجام گرفت. در این پژوهش، جامعه آماری مورد مطالعه کل معلمان شهرستان اسلام‌آباد غرب، در سال ۱۳۹۵ می‌باشد که تعداد آنها، ۲۰۷۲ نفر است. در این تحقیق، از روش نمونه‌گیری تصادفی طبقه‌ای استفاده شده است. در رابطه با دلایل انتخاب این شیوه، می‌توان گفت: در این پژوهش، ما تعداد جامعه آماری را در اختیار داریم. ثانیاً، جامعه مورد بررسی یک جامعه ناهمگن است. بنابراین، نمونه ما باید به طبقاتی که از نظر صفت متغیر همگن هستند، طبقه‌بندی شوند. در این تحقیق، تلاش بر این بود که تعداد نمونه در هر واحد، متناسب با آن در جامعه آماری باشد.

نمونه، بخشی (یا زیرمجموعه‌ای) از جامعه، (یا مجموع مرجع) است. اما در معنای مصطلح و متداول، واژه «نمونه»، به بخشی از جامعه اطلاق می‌شود که معرف یا نماینده آن باشد (هومن، ۱۳۸۰، ص ۱۶۹).

در این پژوهش، بر اساس نمونه‌گیری تصادفی، نمونه مورد نظر از میان همه معلمان شهرستان اسلام‌آباد غرب، که تعداد آنها ۲۰۷۲ نفر بوده است، با استفاده از فرمول کوکران، ۳۵۰ نفر به‌عنوان نمونه به‌دست آمده است.

جدول ۱. دورهٔ تدریس معلمان مورد بررسی

مقطع	تعداد
ابتدایی	۸۴۳
متوسطه اول	۵۵۹
متوسطه دوم	۶۷۰
جمع	۲۰۷۲

ابزار تحقیق در این پژوهش، پرسش‌نامه است که در آن، از پاسخگویان مجموعه یکسانی از پرسش‌ها پرسیده می‌شود. سؤالات در پرسش‌نامه تحقیق، به صورت بسته طراحی شده بود. برای تجزیه و تحلیل و پردازش داده‌ها، از نرم‌افزار spss استفاده شده است.

### یافته‌های پژوهش

#### یافته‌های توصیفی

جدول ۲. توزیع فراوانی بر حسب سن

سن	فراوانی	درصد فراوانی	درصد تجمعی
۲۵ تا ۳۰ سال	۴۱	%۱۱/۷	%۱۱/۷
۳۱ تا ۳۵ سال	۴۹	%۱۴	%۲۵/۷
۳۶ تا ۴۰ سال	۳۹	%۲۶/۶	%۵۲/۳
۴۱ تا ۵۲ سال	۱۶۷	%۴۷/۷	%۱۰۰
مجموع	۳۵۰	%۱۰۰	

نتایج جدول توصیف داده‌ها، بیانگر این است که تمام داده‌های ما معتبر بوده است. براین اساس، از ۳۵۰ نفر نمونه آماری، ۴۱ نفر بین ۲۵ تا ۳۰ سال با (درصد فراوانی ۱۱/۷)، ۴۹ نفر بین ۳۱ تا ۳۵ سال با (درصد فراوانی ۱۴)، ۳۹ نفر بین ۳۶ تا ۴۰ سال با (درصد فراوانی ۲۶/۶) و ۱۶۷ نفر بین ۴۱ تا ۵۲ سال با (درصد فراوانی ۴۷/۷) بودند. بیشترین فراوانی، در بین سنین ۴۱-۵۲ سال و کمترین فراوانی، در بین سنین ۲۵ تا ۳۰ سال می‌باشد.

جدول ۳. توزیع فراوانی بر حسب جنسیت

جنسیت	فراوانی	درصد فراوانی	درصد تجمعی
مرد	۱۸۴	%۵۲/۶	%۵۲/۶
زن	۱۶۶	%۴۷/۴	%۱۰۰
مجموع	۳۵۰	%۱۰۰	

بر اساس جدول ۳، از ۳۵۰ نفر نمونه آماری، ۱۸۴ نفر جنسیت مرد با (درصد فراوانی ۵۲/۶) و ۱۶۶ نفر جنسیت زن با (درصد فراوانی ۴۷/۴) بودند. نتایج نمودار نشان می‌دهد که بیشترین فراوانی در بین افراد با جنسیت مرد و کمترین فراوانی در بین افراد، با جنسیت زن می‌باشد.

جدول ۴. توزیع فراوانی بر حسب تأهل

تأهل	فراوانی	درصد فراوانی	درصد تجمعی
مجرد	۴۶	%۱۳/۱	%۱۳/۱
متاهل	۳۰۴	%۸۶/۹	%۱۰۰
مجموع	۳۵۰	%۱۰۰	

بر اساس اطلاعات مذکور، از ۳۵۰ نفر نمونه آماری در این پژوهش، ۴۶ نفر مجرد با (درصد فراوانی ۱۳/۱) و ۳۰۴ نفر متأهل با (درصد فراوانی ۸۶/۹) بودند. نتایج نمودار نشان می‌دهد که بیشترین فراوانی در بین افراد متأهل و کمترین فراوانی در بین افراد مجرد می‌باشد.

جدول ۵. میانگین متغیرهای کار احساسی، کنش عمقی و کنش سطحی

متغیرها	گویه‌ها	میانگین	تقسیم بر تعداد گویه‌ها	ضرب در ۲۰
کار احساسی	۲۳	۵۳/۹۰	۲/۳۴	۴۶/۸
کنش عمقی	۱۱	۲۲/۸۴	۲/۰۷	۴۱/۴
کنش سطحی	۱۲	۳۱/۰۶	۲/۵۸	۵۱/۷۶

طبق نتایج به‌دست‌آمده از جدول ۵، می‌توان چنین استنباط کرد که مقدار کار احساسی و کنش عمقی به‌دست‌آمده در جامعه معلمان به ترتیب برابر ۴۶/۸ و ۴۱/۴ است. در کل، طبق نتایج به‌دست‌آمده می‌توان گفت: در بین هر سه متغیر (کار احساسی، کنش عمقی و کنش سطحی) در جامعه معلمان، کنش سطحی در بین آنها بیشتر دیده می‌شود. این نتیجه فرضیه پژوهش را تأیید می‌کند.

### نتایج استنباطی؛ بررسی فرضیات پژوهش بر اساس مدل رگرسیون

جدول ۶. محاسبه معادله رگرسیون بُعد متغیرهای مستقل

سطح معناداری	T	ضرایب غیراستاندارد		مدل
		ضرایب استاندارد	Error std	
۰/۰۰۰	۴/۹۳	۰/۱۱۳	۷/۵۹	مقدار ثابت
۰/۰۱۱	۲/۵۵	۰/۳۰۷	۱/۶۹	طبقه اجتماعی
۰/۰۰۰	۶/۷۷	۰/۲۷۶	۰/۲۴۴	عضویت در نهادها
۰/۰۰۰	۶/۲۵	۰/۰۸۴	۰/۰۹۰	محرومیت نسبی
۰/۰۸۶	۱/۷۲	۰/۲۴۲	۰/۰۸۰	سرمایه اجتماعی
۰/۰۰۰	۵/۳۶	۰/۴۱۱	۰/۰۷۷	اعتماد به نفس
۰/۰۰۰	۷/۹۸	۰/۰۴۲	۰/۰۷۱	گرایش‌های دینی
۰/۳۸۸	۰/۹۵	۰/۰۲۸	۰/۱۲۳	استفاده از رسانه‌های جمعی
۰/۵۲۳	۰/۶۳	۰/۴۳۷	۰/۷۶۴	حقوق دریافتی ماهیانه
۰/۰۰۰				R square

در جدول ۶ مقادیر بتا گزارش شده، طبقه اجتماعی (۰/۱۱۳)، عضویت در نهادها (۰/۳۰۷)، محرومیت نسبی (۰/۲۷۶)، سرمایه اجتماعی (۰/۰۸۴)، اعتماد به نفس (۰/۲۴۲)، گرایش‌های دینی (۰/۴۱۱)، استفاده از رسانه‌های جمعی (۰/۰۴۲) و حقوق دریافتی ماهیانه (۰/۰۲۸) شده است. به هر میزان بتا بزرگتر و سطح معناداری کوچکتر باشد، بیانگر این است که متغیر مستقل، تأثیر بیشتری بر متغیر وابسته دارد. در این تفسیر، متغیرهای مستقلی چون سرمایه اجتماعی، استفاده از رسانه‌های جمعی و حقوق دریافتی ماهیانه که سطح معناداری آنان از مقدار سطح معناداری ۰/۰۵ بیشتر شده، حذف شده‌اند. بنابراین، در مرحله اجرای بعدی رگرسیون، متغیرهای مستقل به جز طبقه اجتماعی، عضویت در نهادها، محرومیت نسبی، اعتماد به نفس و گرایش‌های دینی که مقدار سطح معنادار آنها از ۰/۰۵ کمتر شده، حذف گردیده و دوباره رگرسیون انجام می‌گردد.

## بحث و نتیجه‌گیری

این پژوهش، به دنبال کشف عوامل مؤثر بر کار احساسی معلمان بود. در این راستا، از شش فرضیه فرعی (تأهل، جنس، سن، محل تولد، وضعیت استخدامی، مدرک تحصیلی) و هشت فرضیه اصلی (اعتماد به نفس، عضویت در نهادهای رسانه‌های جمعی، محرومیت نسبی، گرایش‌های دینی، سرمایه اجتماعی، طبقه اقتصادی اجتماعی، حقوق دریافتی) استفاده شده تا به این مهم دست یابد. نتایج حاکی از این است که متغیرهای (سن، وضعیت استخدامی، حقوق دریافتی، عضویت در نهادهای سرمایه اجتماعی، گرایش‌های دینی، محرومیت نسبی، رسانه‌های جمعی، اعتماد به نفس، محل تولد) با کار احساسی معلمان شهرستان اسلام‌آباد غرب، رابطه داشته و این فرضیات تأیید شده است که بیانگر تأثیر مثبت بر کار احساسی معلمان این شهرستان می‌باشند. فرضیات (تأثیر جنسیت، تأهل، طبقه اقتصادی اجتماعی، تحصیلات) رد شده‌اند. این امر بیانگر این است که این فرضیات بر کار احساسی معلمان شهرستان اسلام‌آباد غرب مؤثر نبوده‌اند.

در تحلیل توصیفی بر طبق نتایج به‌دست‌آمده، می‌توان چنین استنباط کرد که مقدار کار احساسی و کنش عمقی به‌دست‌آمده در جامعه معلمان نشان می‌دهد که کمتر از حد متوسط جامعه هدف است. همچنین، میزان متغیر کنش سطحی در جامعه هدف؛ یعنی در بین معلمان شهرستان اسلام‌آباد غرب، بیش از حد متوسط بوده و در کل، طبق نتایج به‌دست‌آمده از تحلیل مورد نظر، می‌توان نتیجه گرفت که در بین هر سه متغیر (کار احساسی، کنش عمقی و کنش سطحی) در جامعه آماری، کنش سطحی در بین آنها بیشتر دیده می‌شود. لازم است بُعد کنش عمقی مورد توجه بیشتری قرار گیرد تا معلمان در انجام وظایف محوله خود، با فرسودگی شغلی کمتری مواجه شوند. با توجه به نتایج استنباطی این تحقیق، انجام کار احساسی در جامعه هدف، با فرسایش شغلی در ارتباط می‌باشد. این امر ناشی از انجام کنش سطحی، بیش از کنش عمقی در انجام کار احساسی بوده است. همچنین، نتایج استنباطی تحقیق نشان داد در بین کسانی که در کار احساسی خود بیشتر از جنبه‌های کنش عمقی استفاده نموده‌اند، رضایت شغلی بیشتر از کسانی دارند که در انجام کار احساسی، از کنش سطحی استفاده نموده‌اند.

نتایج این تحقیق، با مطالعات هوخسلید همسو می‌باشد. از آنجاکه هوخسلید، در مطالعات خود فقط دو بُعد کنش سطحی و کنش عمقی را برای کار احساسی شناسایی کرد، در این تحقیق با توجه به این دو بُعد کار احساسی، به نظر می‌رسد کنش سطحی دارای احساسات صوری معلم است که در حقیقت، حس نشده است. این نتایج با مطالعات هوخسلید همسویی دارد.

نتایج تحقیق با مطالعات آئنفورث و هامفری، که کار احساسی و هویت را در بین کارکنان خدماتی آزموده‌اند، نیز همسو می‌باشد. آنان ادعا می‌کنند که برای کارمندان این امکان وجود دارد که به هنگام کار، الزاماً بدون به‌کارگیری هر شکلی از نمایش، فقط احساسات طبیعی نشان دهند. مطابق با این دیدگاه، نمایش احساسی اصیل، نشانگر بُعد سومی از کار احساسی است؛ چراکه ممکن است مواردی وجود داشته باشد که معلمان، اصالتاً و بی‌اختیار احساسات مورد انتظار سازمانی را بدون اجبار به‌کارگیری بازی عمیق و سطحی تجربه می‌کنند. درحالی‌که تحقیقات دیگر ادعا می‌کنند که نمایش احساسی اصیل، نمی‌تواند به‌عنوان بُعدی از کار احساسی در نظر گرفته شود. بحث دیگری که غالباً برای بیرون گذاشتن نمایش احساسی اصیل، به‌عنوان بُعدی از کار احساسی به میان گذاشته می‌شود، این است که این نوع کار

تجربه‌ناهماهنگی احساسی را که اشاره به حالتی از ناراحتی احساسی است، ممکن است معلمان در نتیجه‌ناهماهنگی بین احساسات نمایش داده شده و احساسات اصیل تجربه کنند را دربر نمی‌گیرد. چنین مفهومی، به این دلیل است که کنش سطحی و عمیق دربردارنده «بازی» ای است یک به یک، نشانگر هسته‌سازۀ کار احساسی به گونه‌ای که در این پژوهش تعریف شده است. با توجه به تعریف کار احساسی در این پژوهش، کار احساسی به‌عنوان مدیریت احساساتی تعریف می‌شود که معلمان، به منظور نمایش احساسات متناسب به دانش‌آموزان خود انجام می‌دهند. بنابراین، نمایش احساسات اصیل در این پژوهش، به‌عنوان بُعدی از کار احساسی در نظر گرفته نمی‌شود؛ چرا که نشان دادن احساسات اصیل معلم به دانش‌آموزان، شامل عناصر نمایش نبوده و مستلزم هیچ نوع مدیریت احساسی معلمان نیست. به‌عنوان مثال، معلمی که از موفقیت دانش‌آموز خود احساس شادمانی کرده و این احساس را به دانش‌آموز نشان می‌دهد، مطابق با تعریف کار احساسی، به این دلیل که هیچ نمایشی به کار گرفته نشده و این احساس شادمانی نیازی ندارد که از قبل مدیریت شود، کار احساسی انجام نداده است. براین اساس، بر اساس نتایج این پژوهش، معلمانی که تعاملات مکرری با دانش‌آموزان خود تجربه می‌کنند، ممکن است کار احساسی بیشتری نسبت به معلمانی که تعاملات کمتری با دانش‌آموزان دارند، انجام دهند که با مطالعات آشفورت و هامفری همسو می‌باشد.

#### پیشنهادات

- بر اساس چارچوب نظری این پژوهش، با عنایت به اینکه شغل معلمی یک کار احساسی می‌باشد و در کارهای احساسی، درونی نمودن نقش اهمیت بسیاری دارد. براین اساس، پیشنهاد می‌شود به درونی نمودن کنش‌های عمقی، در آموزش‌های ضمن خدمت معلمان توجه جدی شود تا معلمان، حرفه‌معلمی را با دل و جان قبول کنند.

- مطالعات نظری مختلف، از جمله چارچوب تئوری این پژوهش، نشان داده‌اند که یکی از جنبه‌های مهم در عمقی شدن کنش در کار احساسی، توجه به وضعیت معیشتی می‌باشد. براین اساس، پیشنهاد می‌شود در این زمینه برای افزایش کار احساسی و درونی نمودن این شغل، به افزایش حقوق و مزایای معلمان توجه جدی شود.

- بر اساس مباحثی که در چارچوب نظری در زمینه کار احساس عنوان شد، تقلید در مشاغل احساسی، یکی از آفت‌های درونی شدن کار احساسی محسوب می‌شود. در شغل معلمی، انجام کنش‌های سطحی از سوی معلمان و تقلید آفت مهمی محسوب می‌شود. بنابراین، پیشنهاد می‌شود در این زمینه، آموزش‌هایی به معلمان برای کاهش استرس‌های شغلی ارائه شود.

- با توجه به مطالعات پیشین، نتایج این پژوهش و تحقیقات مشابه، یکی از نتایج انجام کنش سطحی در کار احساسی، در بلندمدت افزایش فرسودگی شغلی می‌باشد. در این زمینه، پیشنهاد می‌شود از یک سو، به بحث فرسایش شغلی در کار معلمی به‌عنوان یک امر مداخله‌گر درمانی توجه جدی شود. از سوی دیگر، در آموزش‌های جدید، بحث پیشگیری از فرسایش شغلی در میان معلمان، مورد توجه بیشتری قرار گیرد تا معلمان با فراغ بال بیشتری، به درونی نمودن کار احساسی بپردازند. بر اساس مطالعات ارائه شده در چارچوب نظری و همچنین نتایج این پژوهش، انجام کار احساسی و موفقیت در کنش عمقی، ارتباط بسیار زیادی با رضایت شغلی معلمان دارد. بنابراین، پیشنهاد می‌شود برای افزایش رضایت شغلی کارکنان با آموزش‌های لازم، معلمان را به درونی نمودن کار احساسی تشویق و ترغیب نمود.



## منابع

- احسانی، زهرا و شاهرخ حیدری، ۱۳۹۱، «بررسی رابطه بین فرهنگ سازمانی و مدیریت دانش در سازمان آموزش و پرورش سمنان»، *راهبرد، سال بیستم*، ش ۵۹، ص ۱۹۱-۲۱۶.
- رعدآبادی، مهدی و همکاران، ۱۳۹۱، «اولویت‌بندی مؤثر در تدریس اثربخش از دیدگاه اساتید و دانش‌جویان»، *مجله ایرانی آموزش در علوم پزشکی*، ش ۱۱، ص ۸۱۷-۸۲۵.
- سلطانی عربشاهی، کامران و اعظم قادری، ۱۳۷۹، «ویژگی‌های تدریس اثربخش از دیدگاه اساتید و دانش‌جویان»، *مجله دانشگاه علوم پزشکی ایران*، دوره هفتم، ش ۲۲، ص ۲۷۹-۲۸۷.
- طالب‌پور، اکبر و کلثوم قنبری، ۱۳۹۴، *تأملی نظری بر عوامل جامعه‌شناختی کار احساسی (مورد مطالعه معلمان)*، همایش دانشگاه آیت‌الله العظمی بروجردی.
- کلمن، جیمز، ۱۳۸۶، *بنیادهای نظریه اجتماعی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی.
- لی، جان، ۱۳۸۰، *پایگاه اجتماعی معلمان در تایوان*، ترجمه کیومرث احمدی، تهران، نشر نی.
- مرتضوی‌زاده، سیدحسین‌تاله، ۱۳۸۶، «خانواده و افت تحصیلی»، *پیوند*، تهران، سازمان مرکزی انجمن اولیاء مربیان.
- مقدس، علی اصغر، ۱۳۷۴، *سنجش منزلت مشاغل در شهر شیراز*، شیراز، دانشگاه شیراز.
- منجمد، زهرا و همکاران، ۱۳۸۳، «بررسی میزان رضایت شغلی گروه پرستاری مراکز بهداشتی، درمانی و آموزشی سراسر کشور»، *حیات*، سال دهم، ش ۲۳، ص ۳۹-۴۸.
- ورنون، جوزف، ۱۳۷۹، *بررسی پایگاه حرفه‌ای و احساس معلمان در آموزش و پرورش*، ترجمه رضا محمدی، تهران، سازمان پژوهش‌ها و همکاران، ۱۳۸۰، *تحلیل داده‌های چندمتغیری در پژوهش رفتاری هومن*، تهران، بیک فرهنگ.
- یغما، عادل، ۱۳۸۴، *کاربرد روش‌ها و الگوهای تدریس*، چ ششم، تهران، مدرسه.
- Ashforth. B.E, & Humphrey, R.H, 1993, Emotional labor in service roles: The influence of identity, *Academy of Management Review*, n. 18, p. 88-115.
- Brook paul, et al, 2013, Thirty years after Hochschild's Managed Heart; Exploring the commodity frontier, *Culture and Organization*, v. 19, n. 4, p. 275-282.
- Diefendorff, James M, et al, 2005, 'The Dimensionality and Antecedents of Emotional Labor Strategies', *Journal of Vocational Behavior*, n. 66, p. 339-357.
- Freund, Peter E. S, 1990, The expressive body: a common ground for the sociology of emotions and health and illness, *Sociology of Health & Illness*, v. 12, n. 4, p. 445-461.
- Glomb, T.M, & Tews, M.j, 2004, Emotional labour: A conceptualization and scale development, *Journal of Vocational Behavior*, n. 64, p. 1-24.
- Grandey. Alicia A, 2000, Emotion Regulation in the Workplace: A new Way to Conceptualize Emotional Labor, *Journal of Occupational Health Psychology*, n. 5, p. 95-100.
- Halpern, Jodi, 2003, 'What Is Clinical Empathy?', *Journal of General Internal Medicine*, n. 18, p. 670-74.
- Hearn, Jeff 1982. 'Notes on Patriarchy, Professionalism, and the Semi-Professions.' *Sociology* 16: 184-202.
- Hei-Lin Chu, 2002, *The Effects of Emotional Labor on Employee Work Outcomes*, Phd Dissertation Virginia Polytechnic Institute and State University.
- Hochschild. Arline Russell, 1983, *The Managed Heart: Commercialization of Human feeling*, Berkeley CA: University of California Press.
- Kruml S.M, & Geddes D, 2000, *Catching fire with out burning out: is there and ideal way to perform emotion labor?* In N.M. Ashkanasy C.A.Hartel.W.J.Zerbe(Eds.)Emotions in the work place (pp.177-188). Wesport.CT:Greenwood.

- Kumar & Mishra, 2006, What Emotional Labor is: A Review of Literature, *Indian Institute of Management Ahmedabad*. n. 12-05, p. 1-33.
- Morris, j, & Feidman, D.C, 1997, Managing emotions in the workplace, *Journal of Managerial Issues*, 9(3), p. 257-274.
- Morris. J, & Feldman, 1996, The Dimensions. Antecedents. and Consequences oEmotatial Labor Academy of Management Review, n. 21, p. 986-1010.
- Parrott, Gerrod, 2001, *Emotion in Social Psychology: Essential Readings*, Printed by Edwards broders, ann, MI.
- Rowen Gabriella, 2003, *Emotional Labour, Theories of Emotion, and Social Exchange Theory: Examining Emotions in the Context of an Evolving Service Sector*, TASA 2003 Conference, University of New England, p. 1-10.
- Savage, Jane, 2004, *Researching emotion: The Need for Coherence between Focus*, Theory and Methodology, *Nursing Inquiry*, p, 25-34.
- Talebpour Akbar, et al, 2013, Investigating Social Factors Associated With Emotional Labour Among Nurses, *Mediterranean Journal of Social Sciences*, v. 4, n. 4, p. 173-182.
- Thoits Peggy. A, 1989, The Sociology of Emotions, *Annual Review of Sociology*, v. 15, p. 317-342.
- ThorlandMoncia, 2012, *Emotional Labour and the job Satisfaction of Adventure Tour Leaders in Australia*, PHD Dissertation, School of Tourism & Hospitality Management Southern Cross University, Australia, ePublications@SCU.
- Wharton, AmyS, 1993, 'The Affective Consequences of Service Work:Managing Emotins on The job', *Work and Occupations*, n. 20, p. 205-232.
- Wisecup allison/robinson, dawn. t/smith-lovin, lynn, 2006, The sociology of emotions, Pub, date: 2007/Online Pub.Date: March 15, 2008, SAGE Publications, Inc.

## بررسی علل انتخاب ازدواج دانشجویی در بین دانشجویان؛ مطالعه پدیدارشناختی

Mahdavi319@yahoo.Com

sh.nemati@tabrizu.ac.ir

محمد مهدوی / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تبریز

شهبروز نعمتی / دانشیار گروه علوم تربیتی دانشگاه تبریز

دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۰۸ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۲۳

### چکیده

این پژوهش، علل انتخاب ازدواج دانشجویی در بین دانشجویان را مورد بررسی قرار داده است. برای این هدف، روش کیفی پدیدارشناسی و نظریه برخاسته از داده‌ها مورد استفاده قرار گرفت. در این راستا، ۲۱ نفر از دانشجویانی که برای ثبت‌نام زیارت امام رضا<sup>ع</sup> به دفتر نهاد رهبری رجوع کرده بودند، به صورت تصادفی انتخاب شدند. سؤال‌های نیمه‌ساختاریافته، در مورد علل گرایش آنان به ازدواج دانشجویی و عواملی که به آنها در این مورد کمک کرده است تا رسیدن به مرحله اشباع مورد بررسی قرار گرفت. تحلیل داده‌ها از طریق کدهای باز و مشخص شدن گزاره‌های اصلی و فرعی، نشان داد که در دانشجویان به ترتیب عواملی مثل مکان مناسب، هم‌دوره‌ای بودن، هزینه پایین و مخالفت والدین برای پایان تحصیلات، منجر به ازدواج دانشجویی شده است. این یافته‌ها، نشان می‌دهد که عوامل روان‌شناختی و اجتماعی - اقتصادی به فرایند ازدواج دانشجویی کمک کرده است.

**کلیدواژه‌ها:** دانشجویان، ازدواج دانشجویی، مطالعه پدیدارشناختی.

برقراری ارتباط با دیگران و صمیمیت، نیاز اساسی در زندگی آدمی است. این ویژگی در همه گروه‌ها و قومیت‌ها و در تمامی سطوح اجتماعی - اقتصادی وجود دارد. اگرچه برقراری این ارتباط با توجه به آداب و رسوم هر فرهنگی متفاوت است (کوترونا، ۲۰۰۴). در این راستا، جوانی یکی از دوره‌های مهم فرایندهای تحولی است که در آن، افراد با چالش روان‌شناختی صمیمیت در برابر انزوا مواجه می‌شوند. این چالش، در افکار و احساسات جوانان در ارتباط با احساس تعهد دائمی به یک همسر صمیمی و ازدواج انعکاس می‌یابد. افزون‌براین، ویژگی‌های روان‌شناختی و فرایندهای اکتسابی تحولی، زمینه‌هایی را فراهم می‌کند که رفتار افراد را در زمینه پذیرش مسئولیت‌های بین‌فردی و تعهد نسبت به ارزش‌ها و هدف شخصی، مثل ازدواج معنادار می‌کند (الکابند، ۱۹۷۰؛ لائور و لائور، ۲۰۰۴؛ مک‌لیود، ۲۰۰۸).

در دیدگاه روان‌شناختی و اجتماعی، عوامل مختلفی شرایط ازدواج را فراهم می‌کند. این عوامل عبارتند از: دلبستگی، که به پیوند عاطفی بین دو فرد اشاره دارد و ناشی از امنیت و سلامت روانی فرد می‌باشد. مسائل جنسی، که یکی از نیازهای مهم و طبیعی فرد است. ارزش‌انگیزی، تعهدی است که افراد آن را به‌عنوان مؤلفه‌ای از ارزش‌های شخصی در نظر می‌گیرند. رهنمود، مشاوره‌ای در دسترس و اطلاعاتی است که زوجین در موقع نیاز از آن بهره‌مند می‌شوند. پیمان قابل اعتماد، دانش و معرفتی است که به دیگران این اعتماد را فراهم می‌سازد تا قادر باشند کمک‌های مشخصی را در مواقعی که لازم است، فراهم کنند. یکپارچگی اجتماعی، که به حس مشترک ارزش، علایق و همراهی اشاره دارد و فرصتی است برای ایجاد مهرآزمایی، مراقبت و عشق‌ورزی (ویز، ۱۹۷۴؛ کاترونا، ۲۰۰۴؛ چپرلین، ۲۰۰۴).

به نظر می‌رسد، عوامل و انتظارات فرهنگی به همراه تحولات اجتماعی، مانند دیگر افراد جامعه، چالش‌های خاص خود را برای دانشجویان فراهم می‌کند. برخی‌ها بر این باورند که اگرچه دوره دانشجویی، به‌ویژه دوره کارشناسی زمان‌هایی برای کشف خود و استقلال‌طلبی است، ولی وقتی آنها شریک زندگی برای خود پیدا می‌کنند، تعریف واحدی نمی‌توان برای ازدواج ارائه کرد، جز اینکه استقلال و خودمختاری فردی آنها، تا حدودی آسیب می‌بیند (مک‌کویلان، ۲۰۰۵). مرور ادبیات پژوهشی مربوط به دانشجویان نشان می‌دهد که با توجه به پیچیدگی و تقاضاهای زندگی مدرن، افرادی که اشتغال، تحصیل و ازدواج کرده‌اند، با چالش‌هایی مواجه می‌شوند که از جنبه‌های گوناگون مورد توجه قرار گرفته‌اند (گورنیک و میرز، ۲۰۰۳). شواهدی وجود دارد که در سایر جوامع نیز چالش‌های دانشجویانی که ازدواج کردند، بیشتر مسائل مسئولیت‌های خانوادگی، تحصیلی و مسائل مادی است. این گروه از دانشجویان، با چالش‌هایی از قبیل: ارزیابی‌های تحصیلی مداوم، تحمل فشار برای به دست آوردن سطح تحصیلی بالاتر، تکالیف نامشخص، حجم کاری سنگین، کلاس‌های نامناسب و ارتباط با خانواده و دوستان است (آدبایو، ۲۰۰۶؛ فیومن و همکاران، ۲۰۱۲؛ لاسوده و آوته، ۲۰۱۴).

ویژگی‌های شخصیتی، باورها و ارزش‌های فردی و نیز معنایی که هر یک از افراد از ارزش ازدواج دارند، یکی دیگر از متغیرهای مهمی است که در فرهنگ‌های گوناگون و در مباحث مربوط به ازدواج مطرح است. این شرایط

در نوع انتخاب افراد و همسرگزینی در بین دانشجویان نیز تأثیرهای خاص خود را دارد. شواهدی وجود دارد که متغیرهایی مانند مسائل مادی و اقتصادی، نیازهای درونی معنوی، احساس، عشق و برآورده شدن نیازهای جنسی، بر ازدواج افراد تأثیر می‌گذارند (لیانگ و همکاران، ۲۰۱۴).

## اهداف پژوهش

مهم‌ترین و بنیادی‌ترین نهاد اجتماعی در هر جامعه، خانواده است. مبنای هر خانواده، بر اساس ازدواج شکل می‌گیرد. ازدواج خواست و نیاز طبیعی انسان است که همه مکاتب، به‌ویژه مکاتب آسمانی پیروان خود را به انجام آن تشویق و ترغیب می‌کنند (امینی، ۱۳۷۱).

قرآن کریم در اهمیت ازدواج می‌فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْتَكِرُونَ» (روم: ۲۱)؛ و یکی از نشانه‌های قدرت خداوند این است که برای شما از جنس خودتان همسرانی آفرید و بین شما و آنها محبت و الفت ایجاد کرد، تا در کنار همسران خود از آرامش خاطر برخوردار باشید. پیامبر اکرم ﷺ نیز در این باره می‌فرماید: «در اسلام هیچ بنایی ساخته نشد که نزد خدای عزوجل محبوب‌تر و ارجمندتر از ازدواج باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۳، ص ۲۲۲).

ازدواج دانشجویی، به یقین یکی از مهم‌ترین و بهترین راه‌های ازدواج جوانان در جامعه امروز محسوب می‌شود. به همین دلیل، توجه و توفیق در آن، حائز اهمیت است؛ زیرا دوران دانشجویی، برای بسیاری از افراد، دوران مناسبی برای انتخاب همسر محسوب می‌شود. به دلیل اینکه دو طرف زمان زیادی را در کنار هم بوده‌اند و به شناخت نسبی از یکدیگر دست یافته‌اند، می‌تواند یک ازدواج سازنده تلقی شود. دو انسانی که در یک محیط آموزشی حضور دارند، تقریباً در یک گروه سنی قرار دارند. اهداف مشترکی دارند و نگاهشان به آینده و مسیر آتی زندگی، تا حدود زیادی به هم شبیه است. درک متقابل افراد، به دلیل وجود روحیه نزدیک افزایش می‌یابد. بنابراین، در چنین ازدواجی، برنامه‌ریزی زندگی به سهولت رقم می‌خورد و زوجین، درگیری کمتری در این خصوص دارند.

با در نظر گرفتن اهمیت ازدواج از نگاه جامعه، دین و خانواده‌ها، در چند سال اخیر رویکرد نهادهای فرهنگی، در تسهیل امر ازدواج و ترغیب جوانان به تشکیل خانواده و تأکید به گسترش ازدواج‌های دانشجویی بوده است. در همین زمینه، همه ساله شاهد برگزاری مراسم ازدواج جمعی از دانشجویان سراسر کشور، در اعیاد مذهبی هستیم. از این رو، در این پژوهش، درصدد بررسی علل و عوامل انتخاب ازدواج دانشجویی، به صورت مطالعه پدیدارشناختی می‌باشیم.

## پیشینه پژوهش

با وجود پیشینه دیرینه‌ای که ازدواج به‌واسطه نقشی که در تولیدمثل و پیامدهای اجتماعی و روان‌شناختی دارد (لاثور و لاثور، ۲۰۰۴)، ازدواج دانشجویی با شرایط و ضوابط خاصی که در دانشگاه‌های ایران برگزار می‌شود،

مفهومی جدید در ایران است که با کم شدن تمایل جوانان به ازدواج و بالا رفتن سن ازدواج، به همراه هزینه‌های پایی که دارد، از سال ۱۳۷۶ مطرح شد. در همان سال، با برگزاری اولین جشن ازدواج دانشجویی در بین ۶۰ زوج جوان دانشجو در دانشگاه شهید بهشتی، به صورت رسمی کار خود را آغاز کرد (خبرگزاری مهر، ۱۳۹۱).

پس از شکل‌گیری این‌گونه ازدواج‌ها در ایران، پژوهش‌هایی در ارتباط با آسیب‌شناسی و عوامل منجر به تداوم ازدواج دانشجویی انجام شده است. برای نمونه غضنفری (۱۳۹۱)، بر روی زوجینی که در بین سال‌های ۱۳۷۹ تا ۱۳۸۳ ازدواج دانشجویی انجام داده بودند، پژوهشی را تحت عنوان «بررسی عوامل مؤثر بر رضایت از زندگی ازدواج دانشجویی» انجام داد. مشخص شد که نسبت طلاق در ازدواج دانشجویی، ۲/۳ درصد است و ۲ درصد نیز از زندگی خود ناراضی هستند. افزون‌براین، در بین آنان عواملی مثل کنار آمدن با یکدیگر، رابطهٔ پربار و بامحتوا، داشتن علایق مشترک و اهمیت دادن به همسر موجب ارتقای رضایت زناشویی و دوام زندگی می‌شد.

کازمی‌پور (۱۳۸۸)، در پژوهشی دیگر با عنوان «سنجش نگرش جوانان نسبت به ازدواج و شناخت آثار و پیامدهای آن با تأکید بر ازدواج‌های دانشجویی»، به بررسی و شناسایی نگرش جوانان به مسئلهٔ ازدواج، شناخت مسائل و مشکلات آنها در امر ازدواج، بخصوص ازدواج‌های دانشجویی پرداخته‌اند. یافته‌های این تحقیق نشان داد که سن متوسط ازدواج جوانان متأهل، کمتر از سن مورد تقاضای جوانان مجرد برای ازدواج است. همچنین، تنگناهای اقتصادی، یکی از مسائل و مشکلات ازدواج جوانان بوده است.

مجلسی و رضایی (۱۳۹۰)، پژوهشی با عنوان «سنجش نگرش دانشجویان پسر مجرد دانشگاه فردوسی نسبت به ازدواج و عوامل مؤثر در آن» انجام دادند. نتایج پژوهش، نشان داد که چندین متغیر از جمله نگرش به زن، رضایت از زندگی، روابط والدین با یکدیگر و نگرش دوستان دربارهٔ ازدواج، در نگرش نسبت به ازدواج تأثیرگذار است.

مطالعه فتحی/آشتیانی و همکاران (۱۳۸۳)، نشان داد که عوامل مؤثر بر ازدواج‌های موفق دانشجویان از جمله اعتماد به یکدیگر، روابط کلامی و غیرکلامی خوب و مبتنی بر مراودات سالم، و توافق بر سر مسائل اساسی زندگی از قبیل تصمیم‌گیری شغلی، هدف‌های زندگی، تحصیل، شیوه برخورد با فرزندان، مدت زمانی که با هم سپری می‌شود، فعالیت‌های ایام فراغت، بچه‌دار شدن و روابط جنسی. به‌علاوه، برخی عوامل شخصی، خانوادگی و اجتماعی مؤثر بر سازگاری دانشجویان عبارت است از: نوع شغل همسر، طریقه آشنایی با همسر، شیوه حل مشکلات و محل مراجعه در زمان بروز اختلاف با همدیگر.

بهاری (۱۳۸۶)، در پژوهش دیگری تحت عنوان «بررسی رضایت زناشویی ازدواج‌های دانشجویی و عوامل مؤثر در آن»، به این نتیجه رسید که در نمونهٔ مورد بررسی بین میانگین رضایت زناشویی، در نوع ازدواج (ازدواج دانشجویی و غیردانشجویی)، جنسیت، هم زبان یا غیر هم زبان و سطح درآمد تفاوت معناداری وجود ندارد. اما میانگین رضایت زناشویی گروه نمونه، با میانگین نظری جامعه، هم رشته یا غیر هم رشته بودن در رشته‌های علوم انسانی، با رشته‌های غیر علوم انسانی، هم پایه یا غیر هم پایه تحصیلی بودن و فاصله سنی زوجین، تفاوت معنادار می‌باشد.

در زمینه سلامت روانی، شواهد پژوهشی در ایران، از طریق مقایسه بهداشت روانی افرادی که ازدواج‌های دانشجویی انجام داده‌اند، با افرادی که ازدواج معمولی داشته‌اند، نشان می‌دهد که در متغیرهای سلامت روانی، سطح سازگاری، ساختار و کنش‌ورزی خانواده، در بین دو گروه تفاوت قابل ملاحظه‌ای مشاهده نمی‌شود (مظاهری و همکاران، ۱۳۸۲).

بنابراین، مرور ادبیات پژوهشی در ایران، نشان می‌دهد که پژوهش‌های انجام شده در ارتباط با ازدواج دانشجویی، بیشتر در مورد رضایتمندی آنها و یا از نوع کمی است، اما این پژوهش در مورد علل انتخاب ازدواج دانشجویی و از نوع کیفی و داده‌های اصیل و واقعی هستند. همین امر، از جمله نوع‌آوری اصلی این پژوهش است، اینکه دانشجویان چه شرایطی را تصور می‌کنند و چه عواملی را در اولویت قرار می‌دهند و آن را معنا می‌کنند، از نوع‌آوری اصلی این پژوهش است.

### روش پژوهش

رویکرد این پژوهش، کیفی است که با توجه به هدف مطالعه و دستیابی به تجارب زیسته افراد، از روش کیفی نظریه وابسته به زمینه، یا نظریه برخاسته از داده‌ها استفاده شده است. روش پژوهش، نظریه برخاسته از داده‌ها، شیوه پژوهشی است که به وسیله آن، با استفاده از مجموعه‌ای از داده‌ها یک نظریه تکوین می‌یابد (کریسول و همکاران، ۲۰۰۷؛ جانسون و کریستنسن، ۲۰۱۲). در این روش، تأکید اصلی بر دیدگاه مشارکت‌کنندگان در پژوهش، به‌عنوان منبع اصلی داده‌های پژوهشی است. گردآوری داده‌ها، در موقعیت طبیعی شرکت‌کنندگان به دست می‌آید. در این رویکرد، تمرکز بر درک یا معنی افراد از محیط، یا موقعیت و شرایط اجتماعی است (کرسول، ۱۳۹۴، ص ۲۴۸). بنابراین، هدف از تحقیق پدیدارشناسانه، توصیف تجربیات زندگی به همان شکلی است که در زندگی واقع شده‌اند (امامی، ۱۳۹۱). پس کانون توجه پدیدارشناسی، تجربیات زندگی است؛ زیرا این تجربیات هر پدیده را برای فرد معنادار می‌سازد و به فرد می‌گوید که چه چیز در زندگی او و نزد وی، حقیقی و واقعی است (ادیب و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۸۹). در پدیدارشناختی، پژوهشگر تلاش می‌کند درک کند که یک فرد یا افراد، چگونه یک پدیده را تجربه می‌کنند؛ مؤلفه کلیدی مطالعه پژوهشی پدیدارشناختی، این است که پژوهشگر تلاش می‌کند از چشم‌انداز خود فرد، درک کند که چگونه یک پدیده را تجربه می‌کند (جانسون و کریستنسن، ۲۰۱۲).

افراد شرکت‌کننده در این پژوهش، از بین دانشجویانی انتخاب شدند که برای ثبت‌نام زیارت امام رضا (ع) به دفتر نهاد رهبری شهر تبریز رجوع کرده بودند. ملاک‌های اصلی انتخاب این افراد، داشتن ازدواج دانشجویی و داوطلب بودن آنان، برای شرکت در پژوهش بود. برای جمع‌آوری داده‌ها، از مصاحبه دقیق و نیمه‌ساختاریافته استفاده شد. با توجه به اینکه در مصاحبه عمیق و نیمه‌ساختاریافته، قصد محقق نفوذ به لایه‌های عمیق ذهن مصاحبه‌شونده و کسب اطلاعات حقیقی است، سؤالات دیگری هم از بطن پاسخ‌های مصاحبه‌شوندگان تدوین شدند. در این مطالعه، تجربه‌های دانشجویان در مورد عوامل منجر به ازدواج دانشجویی مورد بررسی قرار گیرد.

برای جلوگیری از دخالت سوگیری پژوهشگر، سعی شد در جلسه مصاحبه، سؤالاتی که دلیل بر کنجکاوی و اعمال نظر محقق است، مطرح نشود. هر مصاحبه، با طرح سؤال کلی شروع و با یک چارچوب ملایم و انعطاف‌پذیر تعقیب می‌شد. در روند مصاحبه، از سؤالات کاوشی مانند ممکن است در این مورد بیشتر توضیح دهید؟ «و یا» ممکن است منظور خود را روشن کنید؟ برای دستیابی به داده‌های بیشتر استفاده می‌شد. شرکت‌کنندگان نیز در پاسخ به این سؤالات، تجربیات خود را در میان گذاشتند. در پایان هر مصاحبه، مطالب بیان شده برای مصاحبه‌شونده خلاصه و جمع‌بندی می‌شد، تا چنانچه برداشت مصاحبه‌کننده با نظر مصاحبه‌شونده مغایرتی داشت، یا مصاحبه‌شونده قصد اصلاح یا تکمیل گفته‌هایش را داشت، آن را بیان کند.

برای تحلیل داده‌ها، از فرایندهای تحلیل کرس ول (جدول ۱) و هفت مرحله‌ای تحلیل کلایزی استفاده شد. پیش از تحلیل موارد زیر، با استفاده از روش‌های ذکر شده، پایه‌های نظری روش‌های پدیدارشناسانه مورد مطالعه قرار گرفت. منطبق با پایه‌های نظریه پدیدارشناسانه، هفت مرحله همواره مورد توجه است: این مراحل شامل: ۱. پژوهش در باب پدیدارهای خاص؛ ۲. پژوهش در باب ذوات کلی؛ ۳. درک نسبت‌های ذاتی میان ذوات؛ ۴. مشاهده انحای ظهور؛ ۵. مشاهده تقویم پدیدارها در آگاهی؛ ۶. تعلیق باور به وجود پدیدارها؛ ۷. تفسیر معنای پدیدارها است (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۹۸۵).

از این‌رو، مراحل مطرح در این تحقیق، مورد توجه قرار گرفت که به طور خلاصه بیان می‌شود: پژوهشگر برای درک شهودی پدیده (ازدواج دانشجویی)، ابتدا شیوه‌های گوناگون درک پدیده تجربه شده را از هم جدا کرده و با بحث در مورد بنیان و اساس ازدواج دانشجویی، به‌عنوان زیربنای نظری مطالعه، به بیان فسیح اندیشه‌ها و مبانی فلسفی مطالعه می‌پردازد. سپس، برای تعریف و توصیف پدیده ازدواج دانشجویی و بیان مسئله تحقیقی، پیشینه تحقیقی مورد بررسی قرار می‌دهد و بر تجربیات زنده مشارکت‌کنندگان، متمرکز می‌شود. سپس، برای ارائه توصیف تحلیلی و جامع از پدیده تحت بررسی، به تجزیه و تحلیل داده‌ها می‌پردازد تا از این طریق، تجربیات زنده و غنی مشارکت‌کنندگان را منعکس سازد. در گام دوم، در باب ذوات کلی مدارک موجود و مستند از ازدواج دانشجویی که منطبق بر قوانین اسلامی و فرهنگی جامعه اسلامی است، مورد بررسی قرار گرفت و افراد واجد شرایط وارد چرخه پژوهش شد. در گام سوم، افراد واجد شرایط آمادگی‌های لازم برای انجام مصاحبه را با رعایت اصول اخلاقی اعلان کردند. در گام چهارم، که مشاهده انحای ظهور است، علل و عوامل منجر به ازدواج دانشجویی از طریق مصاحبه افراد واجد شرایط حاصل شد. گام پنجم، که کاوش تقویم پدیدارها در آگاهی است، تم‌های اصلی و فرعی اظهارات افراد واجد شرایط در نمودار ظاهر شد. در گام ششم، که تعلیق باور به وجود پدیدارهاست، مستندات مربوط به علل و عوامل منجر به دانشجویی و منظور آنها از ازدواج دانشجویی، دوباره مورد واکاوی و مورد تأیید قرار گرفت. در گام آخر که تفسیر معنایی پوشیده است، منظور نظر دانشجویان با ذکر مثال‌های روشن از آنها و تحلیل نظری و تجربی، از شواهد موجود مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت (همان، ص ۱۰۲۳-۹۸۵).



### تحلیل هفت مرحله‌ای کلایزی:

در مرحله اول، همه توصیف‌های ارائه‌شده توسط شرکت‌کنندگان، به دقت مطالعه شدند. بدین‌منظور، همه مصاحبه‌ها ضبط شدند و سپس، بر روی کاغذ برگردانده شدند. در گام بعدی، برای کسب معانی و به دست آوردن یک احساس و مانوس شدن با آنها، چندین بار خوانده شدند. در مرحله دوم، عبارات یا جملاتی که به طور مستقیم به پدیده مورد نظر مربوط بود، از مصاحبه‌ها استخراج شد. مرحله سوم، که مرحله فرموله کردن معانی شناخته شده بود، معنی هر جمله مهم استخراج و در حاشیه متن مصاحبه یادداشت شد. در مرحله چهارم، سازماندهی دسته‌ها و خوشه‌ها انجام گرفت. این خوشه موضوعات، به پروتکل‌های اولیه ارجاع داده شدند تا روایی آنها مورد بررسی و تأیید قرار گیرند. در مرحله پنجم، با ترکیب کردن کلیه عقاید استخراج شده، یک توصیف کامل و جامع از جزئیات پدیده تحت مطالعه به دست آمد. در مرحله ششم، با ترکیب کردن کلیه عقاید استخراج شده یک توصیف کامل و جامع، از جزئیات پدیده تحت مطالعه به دست آمد. در نهایت، در مرحله هفتم برای اعتمادپذیر کردن نتایج مطالعه، توصیف جامع پدیده به شرکت‌کنندگان برگردانده شد. روایی و پایایی داده‌ها، با بازگرداندن نتایج به شرکت‌کنندگان و تأیید نتایج توسط آنها و نیز تجزیه و تحلیل تیمی مورد تأیید قرار گرفت. برای رعایت اصول اخلاقی پژوهش، به همه افراد شرکت‌کننده هدف پژوهش، به طور خلاصه توضیح داده شد و بی‌نام و نشان ماندن آنها در تمام منابع و مقاله‌هایی که از این پژوهش استخراج می‌شود، تضمین گردید. در ضمن، به هر یک از افراد شرکت‌کننده توضیح داده شد که شرکت در این پژوهش، پیامد ناگوار روانی و عاطفی برای آنها نخواهد داشت. افزون‌براین، شرکت‌کنندگان آزاد بودند که هر موقع خواستند، می‌توانند از ادامه همکاری خودداری کنند. در ادامه، برای دستیابی به تجربه‌های دانشجویان در ارتباط با ازدواج دانشجویی، سؤال نیمه‌ساختاریافته زیر ارائه شد.

چه عواملی موجب شد تا ازدواج دانشجویی را انتخاب کنید؟

مصاحبه نیمه‌ساختاریافته با شرکت‌کنندگان به عمل آمد و نکته‌های مبهم مصاحبه‌ها، با واکاوی‌ها و سؤال‌های پیگیرانه مصاحبه‌گر، روشن گردید. تا جایی که صراحت منظور آنها مشخص شد. مصاحبه‌ها تا جایی ادامه داده شد که اشباع گزاره‌ای در مصاحبه‌ها و نتایج آن حاصل شود. بدین ترتیب، شرکت‌کنندگان جدید ایده تازه‌ای را مطرح نمی‌کردند و ایده‌های افراد قبلی را تکرار می‌کردند. پس از مصاحبه با فرد ۱۸، مشخص شد که ۳ نفر آخر، همان مطالب قبلی را تکرار کردند. بنابراین، مصاحبه‌گر بعد از نفر ۲۱، مصاحبه را متوقف کرد.

اعتبار در پژوهش پدیدارشناختی، به این موضوع اشاره دارد که پژوهشگر تا چه اندازه توانسته واقعیت‌ها یا حقایق ابراز شده مطالعه‌شوندگان را به درستی منعکس کند. برای واری این ملاک ارزیابی، از دو روش استفاده شد: اول، با استفاده از فن واری عضو، که طی آن برداشت‌های پژوهشگر با مصاحبه‌شونده در میان گذاشته می‌شد، تا صحت و سقم آنها مشخص شود. دوم، داده‌ها توسط دو تحلیلگر تحلیل شدند، تا اثرات برداشت‌ها و سوگیری‌های شخصی به حداقل برسد.

## یافته‌های پژوهش

برای دستیابی به نتایج، داده‌های حاصل از مصاحبه‌های بالینی، با دانشجویان و تجارب دست اول آنان، استخراج و ضبط شد. از طریق کدگذاری باز، مقوله‌های اصلی و مقوله‌های فرعی مشخص شدند. هدف از کدگذاری، خلاصه کردن اظهارات دانشجویان و سامان دادن یافته‌ها، تلخیص و طبقه‌بندی کردن آنها بود. نتیجه کدگذاری باز، بر اساس مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته که با ۲۱ نفر از دانشجویان انجام شد، در جدول ۱ ارائه شده است.

جدول ۱. نتایج حاصل از کدگذاری باز داده‌های حاصل از مصاحبه\*

ویژگی‌ها	مقوله‌های فرعی	مقوله‌های اصلی
هم‌دانشکده‌ای و هم‌دانشگاهی ۲، ۶، ۱۴، ۱۹، ۲۱ امکان ارزیابی بهتر ۳، ۵، ۷، ۹، ۱۲ امکان انتخاب‌های بهتر، ۱۰، ۱۴	در دسترس بودن ۲، ۳، ۵، ۶، ۸، ۹، ۱۰، ۱۴، ۱۹، ۲۱	مکان مناسب
پرهیز از تحمل‌گرایی، ۱۲، ۱۷ آسان بودن شروع زندگی، ۲، ۱۰، ۱۸	به‌صرفه بودن ۲، ۱۰، ۱۲، ۱۷، ۱۵، ۱۸، ۲۱	کم‌هزینه بودن
انتخاب از هم‌دهه، ۳، ۱۱، ۷ فاصله سنی، ۴، ۶، ۲۰	سن مناسب، ۳، ۴، ۶، ۷، ۱۱، ۲۰	هم‌دوره‌ای بودن
تعیین تکلیف خواستگاری، ۱، ۱۳، ۲۰، ۱۶	مخالفت والدین دختر ۱، ۱۳، ۱۶، ۲۰	منتظر نماندن برای فارغ‌التحصیلی

\*شماره‌های بیان شده برای هر یک از مقوله‌ها مربوط به شماره‌های اختصاص یافته برای هر یک از افراد مصاحبه‌شده است به طور مثال ۲ یعنی فرد شماره ۲ یا ۷ یعنی فرد شماره ۷.

در ارتباط با سؤال نیمه‌ساختاریافته که چه عواملی موجب شد تا ازدواج دانشجویی را انتخاب کنید؟ پاسخ‌های دانشجویان را می‌توان به چهار طبقه اصلی تقسیم کرد:

الف. مکان مناسب، ب. کم‌هزینه بودن، ج. هم‌دوره‌ای بودن، د. منتظر نماندن برای فارغ‌التحصیلی.

بررسی تحلیلی داده‌های حاصل از مصاحبه‌ها نشان داد که پاسخ‌های دانشجویان در مورد ازدواج دانشجویی، از وضعیت و شرایط اجتماعی - فرهنگی تا شرایط تحولی روان‌شناختی در نوسان بوده است.

## بحث و نتیجه‌گیری

این پژوهش، با هدف بررسی علل ازدواج دانشجویی در فرهنگ ایرانی انجام شده است. یافته‌های این پژوهش، با مشاهده مقوله‌های اصلی و فرعی مستخرج از مصاحبه با دانشجویان ازدواج کرده نشان می‌دهد که شاید وضعیت و شرایط اجتماعی - فرهنگی، به همراه شرایط تحولی روان‌شناختی دانشجویان در گرایش آنها به این امر مؤثر بوده است. بخشی از این عوامل مثل هزینه کم، ازدواج آسان و به‌صرفه بودن متأثر از عوامل تبلیغاتی و حمایتی دستگاه‌های اجرایی و فرهنگی دانشگاه است و به نوعی، شرایط غالب دانشجویان برای ازدواج دانشجویی را فراهم می‌کند. در ایران متولیان امور ازدواج‌های دانشجویی، در کنار ترویج ارزش‌های اخلاقی و اسلامی ازدواج، اهداف خاصی را دنبال می‌کنند که در مقایسه با سایر جوامع و ازدواج‌های معمولی در ایران، این نوع ازدواج را در مقایسه با ازدواج‌های دیگر متمایز می‌کند. تأکید بر مسائلی از نوع ازدواج آسان، پیشگیری از افزایش سن ازدواج، ممانعت از

ترویج فساد، به همراه اعطای خوابگاه متأهلین دانشجویی، سکه بهار آزادی، جهیزیه و سفرهای زیارتی، موجب شده است سالانه حداقل ۵۰ هزار نفر پیوند زناشویی داشته باشند.

از سوی دیگر، مفاهیم و مؤلفه‌هایی مانند هم‌دوره‌ای بودن، رعایت فاصله سنی و انتخاب از هم‌دهه خود، شرایط روان‌شناختی مثل هم‌دوره‌ای را در فرایندهای رشد نسلی مطرح می‌کند. در ویژگی‌های دوره‌ای، افراد شباهت‌هایی با هم دارند که آنها را از کسانی که در دوره‌های دیگر به دنیا آمده‌اند، متمایز می‌کند (چرلین، ۲۰۰۹؛ جی، ۲۰۱۲). احتمال دارد گروه‌های دانشجویی، با تبعیت از هم‌دوره‌ای بودن و ویژگی‌های مشترکی که در جنس مخالف خود پس از آشنایی می‌بینند، ازدواج کنند. بعد به دلیل شرایط چالش‌برانگیز دوره دانشجویی، از تسهیلات ازدواج دانشجویی برای آغاز زندگی مشترک خود استفاده کنند. بنابراین، این ایده ساده‌انگارانه که تسهیلات دفتر نهاد رهبری و دانشگاه پایه‌گذار اصلی شکل‌گیری بیشتر ازدواج دانشجویی است، به نظر نمی‌رسد چندان مورد استقبال قرار گیرد. اگرچه برخی‌ها، عوامل تشویقی را در این ارتباط مؤثر می‌دانند، شواهد پژوهشی موجود در ایران، با مقایسه پیامدهای این نوع ازدواج‌ها با ازدواج‌های معمولی، بیانگر برخی از استدلال‌ها در این مورد است.

مکان مناسب، اولین و بیشترین مقوله‌ای است که اکثر دانشجویان در مصاحبه‌های خود، آن را اظهار داشته‌اند. آنان در این مقوله به مواردی از قبیل، در دسترس بودن، هم‌دانشکده‌ای و هم‌دانشگاهی، امکان ارزیابی بهتر و امکان انتخاب بهتر اشاره کرده‌اند. در این زمینه، دانشجویان چنین اظهار داشته‌اند:

- من به این دلیل ازدواج دانشجویی انجام دادم که نگران انتخاب شریک زندگی بعد از اتمام تحصیلات از طرف والدین بودم، دوست داشتم خودم انتخاب کنم.

- هم‌دانشکده‌ای بودن، این امکان را می‌داد که به بهترین وجه ممکن، وی را در نظر بگیرم و پیش از ازدواج بیشتر ارزیابی کنم.

- چه جایی بهتر از دانشگاه و دانشکده می‌توانستیم پیدا کنیم. اینجا بهترین و باهوش‌ترین و سالم‌ترین افراد، برای تحصیل به اینجا می‌آیند، به علاوه از لحاظ تحصیلی مشکلی ندارند، چون تحصیلات دارند بهتر سازگار می‌شوند.

زمان‌های بیشتری که دانشجویان در فضای دانشگاه به سر می‌برند، به آنان این امکان را می‌دهد تا همدیگر را بهتر ارزیابی کنند. افزون‌براین، ادامه تحصیل در دانشگاه، شرایط تا حدودی یکسان از لحاظ جایگاه اجتماعی و شغلی برای طرفین ازدواج فراهم می‌کند که جست‌وجوی آن در بیرون از دانشگاه شاید تا حدی مقدور نباشد. در کنار این موارد، ترس و ممانعت از تحمیل خواسته‌های والدین، یا تشویق آنان به انتخاب همسر از دانشگاه، ممکن است به انتخاب زوج دانشجویی کمک کرده باشد. شواهد پژوهشی، از مناسب بودن ازدواج دانشجویی در ایران حمایت می‌کند. آقایی (۱۳۸۱)، در پژوهشی نشان داد که ۴۸ درصد از دانشجویان، ازدواج دانشجویی را بهترین نوع ازدواج توصیف کرده‌اند. افزون‌براین، ۳۲ درصد از خانواده‌ها موافق ازدواج دانشجویی بودند.

کم‌هزینه‌بودن، دومین مقوله اصلی است که اکثر دانشجویان به آن اشاره کرده‌اند. آنان به مفاهیمی مثل به‌صرفه‌بودن ازدواج دانشجویی، از لحاظ هزینه‌های مادی، پرهیز از عروسی‌های مجلل، گران و آسان بودن شروع زندگی مشترک، اشاره کرده بودند. در این زمینه:

دانشجویی می‌گفت: بهترین تصمیمی که با شرایط من همخوانی داشت، ازدواج دانشجویی بود. از یک سو، دوست داشتم ازدواج کنم و از سوی دیگر، شرایط مادی خانواده ما مناسب نبود. در نتیجه، ازدواج دانشجویی گزینه مناسبی برای من و امثال من بود.

برخی‌ها، به پیامدهای برگزاری مجالس عروسی ازدواج‌های غیردانشجویی اشاره می‌کردند و بیان می‌داشتند که بهترین مزیت ازدواج دانشجویی، صرفه‌جویی در هزینه‌های گزاف و بیهوده است. به‌جای صرف میلیون‌ها تومان به تالارهای برگزاری عروسی و در نتیجه بدهی‌های غیرضروری، بهتر است فرد آن هزینه را برای مخارج ضروری زندگی، مثل اجاره یا رهن منزل و یا حتی خرید خودرو اختصاص دهد.

به نظر می‌رسد، این بخش از اظهارات دانشجویان بیانگر شرایط غالب دانشجویی در دانشگاه‌های ایران، به‌ویژه در حال حاضر است. فشارهای جنسی و پختگی روان‌شناختی، برای انتخاب زوج در این دوره سنی و محدودیت‌های خاص جامعه هم از لحاظ برآورده شدن نیازهای جنسی و هم وضعیت اقتصادی - اجتماعی جامعه حال حاضر ایران، از یک‌سو و فقدان اشتغال غالب قشر دانشجویی و تنگناهای مالی آنان از سوی دیگر، ضرورت ازدواج آسان و البته نه با شرایط تسهیلات کوتاه‌مدت ازدواج دانشجویی را ضروری می‌سازد. شواهد پژوهشی در ایران، نشان می‌دهد که غالب مشکلات و چالش‌های ازدواج دانشجویی، مسائل و مشکلات مالی و اقتصادی است (کاضمی‌پور، ۱۳۸۸).

هم‌دوره‌ای بودن، سومین مقوله‌ای است که در این پژوهش بر اساس اظهارات دانشجویان طبقه‌بندی شده است. در این مقوله، دانشجویان به مواردی از قبیل سن مناسب، انتخاب از هم‌دهه و فاصله سنی مناسب، برای علل انتخاب ازدواج دانشجویی نام برده‌اند. دانشجویی اظهار داشت:

- دوست داشتم فاصله سنی زیادی بین من و شریک زندگیم نباشد. در کنار مؤلفه سنی، تحصیلات یکسان و یا نزدیک به خودم باشد. فکر کردم و به این نتیجه رسیدم که این شرایط با هم‌دانشکده خود سازگار است.

- دانشجوی دیگری به شرایط نسلی اشاره کرده، از نسل سوخته دهه ۶۰ صحبت می‌کرد و بیان می‌کرد: ما چون در این دهه بزرگ شدیم، شرایط خاصی داریم که با هر کسی کنار نمی‌آییم. به‌علاوه، چون وضعیت مادی خوبی هم نداریم، ازدواج دانشجویی را بهترین راه‌حل، حداقل از بابت پرهیز از هزینه‌های گزاف عروسی می‌دانیم.

زمان‌بندی اجتماعی، یکی از متغیرهای مهم فرایند رشدی و روان‌شناختی است که شاید در تبیین انتخاب از هم‌دوره خود مؤثر باشد. در این دیدگاه، تغییرات در جامعه از نسلی به نسل دیگر، فرایند زندگی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. افراد سعی می‌کنند انتظاراتی که نسل یا دوره‌های آنها انتظار دارند، از طریق مقایسه‌های خود و تلاش به دست بیاورند (برک، ۲۰۰۷). به نظر می‌رسد، زمان‌بندی اجتماعی که فرایندی روان‌شناختی است، تلاش دانشجویان برای عمل کردن به ازدواج، از طریق شرایط ازدواج دانشجویی را تسهیل می‌کند.

منتظر نماندن برای فارغ‌التحصیل شدن، آخرین مقوله اصلی از عوامل بیان شده ازدواج دانشجویی است که مخالفت والدین دخترها را شامل می‌شود. در این زمینه، دانشجویی بیان می‌کرد:

والدین پس از خواستگاری، اصرار داشتند که تکلیف دخترشان را مشخص کنند. آنها حاضر نبودند صبر کنند تا فارغ‌التحصیل شوم؛ چون خواستگاری دیگری نیز داشت. مجبور به عقد و ازدواج شدم. اگرچه سخت بود برای من، اما در کل راضی هستم.

دانشجوی دیگری در این ارتباط، با ترس از دست دادن شریک کنونی زندگی‌اش اشاره کرده، معتقد بود: نمی‌توانستم منتظر بمانم تا تحصیلاتم تمام شود و بعد ازدواج کنم. به‌علاوه، والدین تصمیم داشتند دخترشان را به عقد یکی از اقوام خود در بیاورند که با مخالفت دختر و اصرار بنده، ازدواج دانشجویی انجام دادیم.

مطالب فوق، نشان می‌دهد که انتظارات و ارزش‌های خانوادگی به نوعی می‌تواند در فرایندهای ازدواج دانشجویی دارای آثار بسیاری باشد. انجام پژوهش بیشتر در ارتباط با انگیزه‌های والدین، برای تبیین بیشتر در این مورد لازم است. با مطالعه پیشینه پژوهش مربوط به ازدواج‌های دانشجویی در ایران، می‌توان گفت: انجام پژوهش‌های بیشتر در ارتباط با چالش‌ها و مزیت‌های آن، به‌علاوه انگیزه‌های دانشجویان و خانواده‌های آنان، لازم است مجموعه‌ای از عوامل گوناگون از قبیل سیاستگذاری مناسب، حمایت‌های لازم و مستمر، به همراه آموزش‌های لازم مبتنی بر نیاز و پژوهش‌محور، می‌تواند به روند رشد ازدواج دانشجویی کمک کند.

در این پژوهش، برخی مقوله‌های اصلی پژوهش، از قبیل هزینه کمتر بازتاب وضعیت شرایط نامساعد اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جامعه است که در صورت حمایت مستمر از ازدواج‌های دانشجویی، به نوعی به این خلأها پاسخ داده می‌شود. از سوی دیگر، حل مشکل مخالفت برخی والدین نیازمند آموزش والدین و فرهنگ‌سازی‌های لازم است. معرفی دانشگاه به‌عنوان مکانی مناسب از سوی دانشجویان، برای انتخاب شریک زندگی، ضرورت مطرح شدن جداسازی کامل جنسیتی در دانشگاه‌ها را با شک و تردید و مطالعه بیشتر مواجه می‌سازد؛ زیرا دانشگاه محل تحصیل، فرهنگ، تولید و تعامل است و آشنایی پیش از ازدواج، یکی از ضروریات زندگی موفق است که با جداسازی جنسیتی کامل، امکان انتخاب و شناخت فراهم نمی‌شود. از محدودیت‌های این پژوهش، احتیاط لازم در تعمیم یافته‌های آن، برای تصمیم‌گیری جامع است. پیشنهاد می‌شود علل و انگیزه‌های سایر دانشجویان، در سایر نقاط کشور، با توجه به دیدگاه‌ها و تفاوت‌های فرهنگی متفاوت، به صورت جامع انجام گیرد.

## منابع

- آقای، اصغر، ۱۳۸۱، «بررسی دیدگاه دانشجویان نسبت به ازدواج دانشجویی»، خلاصه مقالات همایش ازدواج دانشجویی: راهکارها و چالش‌ها، اصفهان، دانشگاه صنعتی.
- ادیب حاج باقری، محسن و همکاران، ۱۳۹۰، *روش‌های تحقیق کیفی*، تهران، بشری.
- اسپیگلبرگ، هربرت، ۱۳۹۷، *جنبش پدیدارشناسی درآمدی تاریخی*، ترجمه مسعود علیا، چ چهارم، تهران، مینوی خرد.
- امامی سیگارودی، عبدالحسین و همکاران، ۱۳۹۱، «روش‌شناسی تحقیق کیفی: پدیدارشناسی»، *پرستاری و مامایی جامع‌نگر*، دوره بیست‌ودوم، ش ۶۸، ص ۵۶-۶۳.
- امینی، ابراهیم، ۱۳۷۱، *انتخاب همسر*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی.
- بهراری، سیفالله، ۱۳۸۶، «بررسی رضایت زناشویی ازدواج‌های دانشجویی و عوامل مؤثر در آن»، *اندیشه‌های تازه در علوم تربیتی*، سال دوم، ش ۴، ص ۲۷-۴۰.
- خبرگزاری مهر، ۱۳۹۱، تاریخچه ازدواج دانشجویی، بحثی درباره ازدواج دانشجویی، مزیت‌ها و آسیب‌های ازدواج دانشجویی، بازیابی در تاریخ اول آبان ۱۳۹۴، از: <http://www.mehrnews.com/news/1696150>.
- غضنفری، احمد، ۱۳۹۱، «بررسی عوامل مؤثر بر رضایت از زندگی ازدواج‌های دانشجویی»، *فرهنگی-تربیتی زنان و خانواده*، ش ۲۰، ص ۳۳-۵۴.
- فتحی‌آشتیانی، علی و خدابخش احمدی ۱۳۸۳، «سنجش نگرش دانشجویان پسر مجرد دانشگاه فردوسی نسبت به ازدواج و عوامل مؤثر در آن»، *دانشور رفتار*، دانشگاه شاهد، سال یازدهم، ش ۷، ص ۹-۱۶.
- کاظمی‌پور، شهلا، ۱۳۸۸، «سنجش نگرش جوانان نسبت به ازدواج و شناخت آثار و پیامدهای آن با تأکید بر ازدواج‌های دانشجویی»، *فرهنگ در دانشگاه اسلامی*، سال سیزدهم، ش ۲، ص ۷۵-۹۵.
- کرس ول، جان دبلیو، ۱۳۹۴، *طرح پژوهش رویکردهای کیفی*، کمی و ترکیبی، ترجمه علیرضا کیامنش و مریم دانای طوس، تهران، جهاد دانشگاهی.
- مجدی، علی‌اکبر و امید رضایی، ۱۳۹۰، «سنجش نگرش دانشجویان پسر مجرد دانشگاه فردوسی نسبت به ازدواج و عوامل مؤثر بر آن»، *جامعه‌شناسی مطالعات جوانان*، سال دوم، ش ۴، ص ۱۶۵-۱۸۳.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مظاهری، محمدعلی و همکاران، ۱۳۸۲، «مقایسه بهداشت روانی در زوج‌های جشن‌های ازدواج دانشجویی و زوج‌های عادی»، *روان‌شناسی*، ش ۲۵، ص ۵۲-۷۲.
- Adebayo, D. O, 2006, Workload, social support, and work-school conflict among Nigerian nontraditional students, *Journal of Career Development*, n. 33, v. 2, p. 125-141.
- Berk, L, 2007, *Development through the lifespan*, Pearson Education India.
- Cherlin, A. J, 2004, The deinstitutionalization of American marriage, *Journal of Marriage and Family*, n.66, v. 4, p. 848-861.
- Cherlin, A, 2009, Marriage, divorce, remarriage, Harvard University Press. Retrieved from <https://books.google.com/books/>
- Creswell, J. W, et al, 2007, Qualitative research designs selection and implementation, *The Counseling Psychologist*, n. 35, v. 2, p. 236-264.
- Cutrona, C. E, 2004, A psychological perspective: Marriage and the social provisions of relationships, *Journal of Marriage and Family*, n. 66, v. 4, p. 992-999.
- Elkind, D, 1970, *Erik Erikson's eight ages of man*, New York Times Magazine.

- Firmin, M. W, et al, 2012, Financial considerations of undergraduate female married students: A qualitative analysis, *International Journal of Sociology of Education*, n. 1, v. 3, p. 210-237.
- Gornick, J. C, & Meyers, M. K, 2003, *Families that work: Policies for reconciling parenthood and employment*, Russell Sage Foundation. Retrieved from <https://books.google.com/books/>
- Jay, M, 2012, *The Defining Decade: Why Your Twenties Matter—And How to Make the Most of Them Now*, Twelve.
- Johnson, B, & Christensen, L, 2012, Educational research: Quantitative and qualitative approaches. Allyn & Bacon. Retrieved from <http://psycnet.apa.org/psycinfo/1999-04454-000>.
- Lasode, A. O, & Awote, M. F, 2014, Challenges faced by married university undergraduate female students in Ogun State, *Nigeria. Procedia-Social and Behavioral Sciences*, n. 112, p. 102–113.
- Lauer, R. H, & Lauer, J. C, 2004, *Marriage and family: The quest for intimacy*, McGraw-Hill Companies.
- Liang, B, et al, 2014, Connotation and Structure of University Students' Marriage Values, *Cross-Cultural Communication*, n. 10, v. 3, p. 48–54.
- McLeod, S, 2008, *Erik Erikson*, Simply Psychology. Retrieved from <http://www.simplypsychology.org/Erik-Erikson.html>.
- McQuillan, D. Bm, 2005, *Role conflict among married law students at an urban university. Thesis Proposal*, Indiana University Purdue University at Indianapolis. Retrieved from [http://liberalarts.iupui.edu/sociology/uploads/docs/Thesis\\_Proposal\\_Qualitative\\_Example\\_2.pdf](http://liberalarts.iupui.edu/sociology/uploads/docs/Thesis_Proposal_Qualitative_Example_2.pdf).
- Weiss, R, 1974, *The provisions of social relationships*, Doing unto Others, 17–26.

## Studying the Causes of Student Marriage among University Students; A Phenomenological Study

✉ **Mohammad Mahdavi** / Assistant Professor of Islamic Knowledge, Tabriz University

Mahdavi319@yahoo.Com

**Shahrooz Ne'mati** / Associate Professor, Department of Educational Sciences, Tabriz University

Received: 2018/06/29 – Accepted: 2019/01/13

sh.nemati@tabrizu.ac.ir

### Abstract

This research has examined the causes of student marriage among students. For this purpose, the qualitative method of phenomenology and the theory derived from data were used. In this regard, 21 students who had referred to the Office of the Supreme Leader for registration of Imam Reza pilgrimage were randomly selected. Semi-structured questions about the causes of their tendency toward student marriage and the factors that helped them in this process were studied till the saturation point. Analysis of data through open codes and identification of the main and secondary propositions showed that factors such as suitable location, belonging to the same time period, low cost and parents' opposition to waiting till the end of education lead to student marriage, respectively. These findings indicate that psychological and socioeconomic factors contribute to the process of student marriage.

**Keywords:** students, student marriage, phenomenological study.



## **Internalizing Teacher's Role in the Form of Emotional Labor (Case Study: Islamabad Qarb)**

✦ **Akbar Talebpour** / Associate Professor of Sociology, Ayatollah Boroujerdi University  
 talebpour110@yahoo.com

**Ibrahim Abbaspur** / PhD in Sociology and Professor at Ayatollah Boroujerdi University  
 eb.abaspour@gmail.com

**Kolthoom Ghanbari** / MA in Sociology at Ayatollah Boroujerdi University

**Received:** 2018/09/11 – **Accepted:** 2019/01/22

### **Abstract**

Emotional labor is one of the new concepts introduced and developed by Arlie Russell Hochschild in the field of sociology. In this study, using the ideas of Hochschild, Ashforth and Humphrey, Maurice and Waldfeldman and Grandee, the amount of emotional labor and the factors influencing it in the target community were investigated. Based on the research findings, the factors affecting emotional labor are social capital, cultural capital, economic capital and religious interests. The emotional labor of teachers was measured considering the expressed opinions and the social factors affecting it in both surface and deep dimensions. By using survey method, stratified sampling and Cochran's formula, the variables of the research were measured among 350 teachers in Islamabad Gharb. The results of the research showed that the mean score of the emotional labor of teachers was 46.8, the mean score of deep acting was 22.84 and the mean score of surface acting was 51.6. Given the fact that surface acting was higher than deep acting, and the amount of emotional work was less than average, it can be established that teachers of the target community are not keen on internalizing the teaching job. Multivariate regression analysis showed that the independent variables could account for about 44 percent of changes in the emotional labor of teachers.

**Keywords:** emotional labor, surface acting, deep acting, teachers.

## **A Critical Examination of the Anthropological Foundations of the Theory of Historical Materialism**

✉ **Zaher Yousefi** / PhD Student of the Philosophy of Social Sciences, IKI of Education and Research, and Level 4 of Islamic Philosophy at Jame'at al-Mostafa al-Alamiya Z\_yusufi115@yahoo.com

**Seyyed Hossein Sharafeddin** / Associate Professor at Sociology Department, IKI of Education and Research sharaf@qabas.net

**Received:** 2018/09/29 – **Accepted:** 2019/03/11

### **Abstract**

The modern age is known as the age of the emergence and prominence of human being, in the modern sense, in the realm of knowledge. The human knowledge and thought determines the epistemic makeup of this era, and all the categories of modern science somehow pivot on human. Besides ontological foundations, Marx's theory of historical materialism has a strong anthropological foundation, and is based on a particular conception of mankind. Marx regards a form of man's social existence, i.e. "work", as the basis of his dialectical analysis, which is both material and social-historical. According to Marx, the human world, that is, all symbols and manifestations, forms of consciousness and historical- social institutions, in all their various forms and shapes, are merely a product and a function of human's action and work; they are manifested at any stage of history in a way and have shaped the coordinates of each historical and social period. While presenting a brief review of Marx's theory of historical materialism, this paper tries to study analytically and critically the most important anthropological assumptions.

**Keywords:** materialism, historical materialism, anthropological foundations, self-alienation, communism, Karl Marx.

## The Principles of Sociocultural Determination of Mentally-Posited Knowledge in Al-Mizan

Hossein Ajarizadeh / Assistant Professor of Islamic Studies, Naraq University

Received: 2018/10/15 – Accepted: 2019/02/24

hajdaryzadeh@rihu.ac.ir

### Abstract

The main subject of this research is the "sociocultural determination of mentally-posed knowledge" from the perspective of the late Allamah Tabataba'i in al-Mizan Commentary. Research questions include: What is the origin of mentally-posed knowledge? What are the effects of socio-cultural factors on their determination? At what level is this knowledge formed? What is the dominant factor? And what is the ultimate goal and axis of the changes in mentally-posed knowledge? In response to these questions, some of the results of this research show that the late Allameh Tabataba'i considers the origin of mentally-posed knowledge to be the nature of mankind. He introduces the impact of socio-cultural factors as an emergency impact, and considers different individual, group, party and etc. levels for this knowledge. Despite the influence of various social and cultural factors on mentally-posed knowledge, he regards nature as the main determining factor. Finally, he believes that the main goal of the change in mentally-posed knowledge is considered to be a posterior mentally-posed knowledge. In this paper, descriptive-analytical methods, content analysis and documentary methods have been used.

**Keywords:** Tabataba'i, Al-Mizan, special mentally-posed knowledge, culture, humanities, law, politics, determination, knowledge.

## Social Change in the Experience and Thought of Imam Musa Sadr

**Mohammad Ali Mir Ali** / Associate Professor of Political Sciences, Jame'at al-Mostafa al-Alamiya  
alimir124@gmail.com

✉ **Mojtaba Namkhah** / PhD Student of Muslims' Social Knowledge, Baqir al-Olum University

**Received:** 2018/08/15 – **Accepted:** 2019/02/04

namkhahmojtaba@gmail.com

### Abstract

This article examines the experiences and thoughts of Imam Musa Sadr on social change. It first narrates his experience in creating a social change, and then emphasizes an approach and theory that supports this experience. This review involves answering six basic questions about social change including the nature, method, trends, conditions, factors, and agents of social change. To this end, while studying the ideas of the activists and observers of this change, their works have been studied analytically. The study shows that Imam Musa Sadr defines social change as an essential necessity for monotheism and human evolution, and regards it as a continuous revolution. He believes in a gradual change that focuses on service to human beings, while taking into account the existential and objective conditions of social change, and considering the cultural context to be the cause of creating social change. In the field of managing the changes, while designing the two dichotomies of people / elites and movement / organization, he believes that the necessary force for change is created through a "popular movement".

**Keywords:** Imam Musa Sadr, social change, social movement, human.

# Abstracts

## Defining Identity in the Midst of Substantialism and Constructivism

**Gholam Reza Parhizkar** / Assistant Professor, Department of Sociology, IKI of Education and Research

**Received:** 2018/11/16 – **Accepted:** 2019/03/11

gpicac@Gmail.com

### Abstract

The theoretical views on identity can be put into three general categories: those that, regardless of society, history, and its evolution, believe in a fixed essence for identity; those that regard human identity as lacking in an essence, and consider it as being formed merely in social environment and influenced by social knowledge and "others"; and those that, while accepting an essence and an existential structure for human beings, regard identity flourishing and change as influenced by society. By addressing three basic questions about identity, that is, the relationship between identity and "human existential structure", "cognition" and "otherness and distinction," the paper attempts to show the correctness of the third perspective, which accepts the essence of man and the role of society in forming identity, but does not regard knowledge and otherness as an exclusive factor in the emergence of identity. It considers them as important factors in flourishing and dynamism of identity within the framework of human existential essence. The research method is based on the logical analysis of the concepts used in defining identity or reference to evidence of social facts and extraction of its logical requirements.

**Keywords:** identity, substantialism, constructivism, recognition, distinction, other, human.

# Table of Contents

<b>Defining Identity in the Midst of Substantialism and Constructivism /</b> <i>Gholam Reza Parhizkar</i> .....	5
<b>Social Change in the Experience and Thought of Imam Musa Sadr /</b> <i>Mohammad Ali Mir Ali / Mojtaba Namkhah</i> .....	23
<b>The Principles of Sociocultural Determination of Mentally-Posited Knowledge in Al-Mizan / Hossein Ajarizadeh</b> .....	39
<b>A Critical Examination of the Anthropological Foundations of the Theory of Historical Materialism / Zaher Yousefi / Seyyed Hossein Sharafeddin</b> .....	53
<b>Internalizing Teacher's Role in the Form of Emotional Labor (Case Study: Islamabad Qarb) / Akbar Talebpour / Ibrahim Abbaspur / Kolthoom Ghanbari</b> ...	73
<b>Studying the Causes of Student Marriage among University Students; A Phenomenological Study / Mohammad Mahdavi / Shahrooz Ne'mati</b> .....	91

## راهنمای اشتراک نشریات تخصصی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

۱. اشتراک به صورت آبونمان پذیرفته می‌شود؛ ۲. در صورت تمایل به اشتراک وجه اشتراک را به حساب ۱۰۰۰۰ \* ۱۰۵۹۷۳۰ \* به نام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره واریز و اصل فیش بانکی یا فتوکپی آن را به همراه فرم اشتراک و مشخصات کامل خود به نشانی مجله ارسال نمایید؛ ۳. در صورت تغییر نشانی، اداره نشریات تخصصی را از نشانی جدید مطلع نماید؛ ۴. کلیه مکاتبات خود را با شماره اشتراک مرقوم فرمایید؛ ۵. بهای اشتراک خارج از کشور با احتساب هزینه پست سالانه ۲۰ دلار و یا معادل آن می‌باشد؛ ۶. لطفاً در ذیل نوع نشریه و مبلغ واریزی و نیز مدت اشتراک خود را مشخص فرمایید.

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

ردیف	عنوان نشریه	رتبه	تک شماره (ریال)	یک ساله (ریال)	از شماره تا شماره
۱.	دو فصل نامه «معرفت اقتصاد اسلامی»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۲.	دو فصل نامه «تاریخ اسلام در آینه پژوهش»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۳.	دو فصل نامه «قرآن شناخت»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۴.	دو فصل نامه «معرفت سیاسی»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۵.	دو فصل نامه «معرفت کلامی»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۶.	دو فصل نامه «اسلام و پژوهش های تربیتی»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۷.	دو فصل نامه «معارف منطقی»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۸.	دو فصل نامه «انوار معرفت»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۹.	فصل نامه «روان شناسی و دین»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۲۸۰.۰۰۰	
۱۰.	فصل نامه «معرفت ادیان»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۲۸۰.۰۰۰	
۱۱.	فصل نامه «معرفت فرهنگی اجتماعی»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۲۸۰.۰۰۰	
۱۲.	فصل نامه «معرفت فلسفی»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۲۸۰.۰۰۰	
۱۳.	دو فصل نامه «اسلام و پژوهش های مدیریتی»	علمی - ترویجی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۱۴.	دو فصل نامه «معارف عقلی»	علمی - ترویجی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۱۵.	دو فصل نامه «معرفت اخلاقی»	علمی - ترویجی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۱۶.	دو فصل نامه «عبار پژوهش در علوم انسانی»	علمی - ترویجی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۱۷.	ماهنامه «معرفت»	علمی - ترویجی	۷۰.۰۰۰	۸۴۰.۰۰۰	
۱۸.	دو فصل نامه «اندیشه های حقوق عمومی»	علمی - تخصصی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۱۹.	دو فصل نامه «پویایی در علوم انسانی»	علمی - تخصصی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۲۰.	Semiannual «Horizons of Thought»	علمی - تخصصی	۱۵ دلار	۳۰ دلار	

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

### فرم درخواست اشتراک

اینجاناب: ..... استان: ..... شهرستان: ..... خیابان / کوچه / پلاک: ..... کد پستی: ..... صندوق پستی: ..... تلفن: (ثابت) ..... (همراه) ..... لطفاً از شماره های ذکر شده مجلات به مدت ..... به آدرس فوق ارسال فرمایید. در ضمن فیش بانکی به شماره: ..... مبلغ: ..... ریال به پیوست ارسال می گردد.
امضا

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

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

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

**Executive manager:** *sajad solgi*

**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:** +9825-32113480

**Fax:** +9825-32934483

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

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

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