

# معرفت فرهنگ اجتماعی

سال دهم، شماره چهارم، پیاپی ۰۴، پاییز ۱۳۹۸



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 و صفحه آرا

سجاد سلگی

## ناظر چاپ

حمید خانی

## چاپ

زمزم

سامانه ارسال و یگیری مقاله  
[Nashriyat.ir/SendArticle](http://Nashriyat.ir/SendArticle)

## اعضای هیئت تحریریه

نصرالله آقاجانی

استادیار دانشگاه باقرالعلوم

حمید پارسانیا

دانشیار دانشگاه تهران

غلامرضا جمشیدیه

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

فروشگاه اینترنتی: [http://eshop.iki.ac.ir](http://http://eshop.iki.ac.ir)

نمایه در:

[sid.ir](http://sid.ir) & [isc.gov.ir](http://isc.gov.ir) & [magiran.com](http://magiran.com) & [noormags.ir](http://noormags.ir)

## اهداف و رویکرد نشریه معرفت فرهنگی اجتماعی

- معرفت فرهنگی اجتماعی، نشریه‌ای علمی - پژوهشی در حوزه مطالعات فرهنگی اجتماعی است که به صورت فصل‌نامه و برای نیل به اهداف ذیل انتشار می‌یابد:
۱. بررسی و نقد نظریه‌ها و اندیشه‌های جامعه‌شناسی غربی؛
  ۲. معرفی بنیان‌های معرفتی جامعه‌شناسی اسلامی؛
  ۳. نظریه‌پردازی در تبیین واقعیت‌های اجتماعی تاریخی مبتنی بر مبانی معرفتی اسلام؛
  ۴. ارائه تبیین‌های جامعه‌شناختی از مسائل و آسیب‌های اجتماعی با رویکردهای اسلامی؛
  ۵. ارائه تفسیرها و تبیین‌های جامعه‌شناختی از آموزه‌های اجتماعی اسلام؛
  ۶. روش‌شناسی استنباط نظریه‌های جامعه‌شناختی از منابع اسلامی؛
  ۷. احیای میراث اجتماعی اندیشمندان مسلمان؛
  ۸. اصلاح و بازسازی نظریه‌های جامعه‌شناسی غربی با رویکرد تهذیبی؛

ضمن استقبال از یافته‌ها و دستاوردهای علمی اندیشمندان در حوزه‌های مختلف جامعه‌شناسی، در قالب مقالات، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۱۶۵۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۶۶۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

## 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.



اشتغال زن و بازنمایی آن در سینمای پس از انقلاب؛ بررسی موردی فیلم همسر / ۷

سیدحسین شرف‌الدین / کج حکیمه مهدیان

نقد و بررسی «ماهیت و چیستی زن در فمینیسم اگزستانسیالیستی سیمون دوبووار» / ۲۷

کج سیده‌سارا چاوشی / حسین بستان (نجفی)

واکاوی جایگاه جمعیت در اسلام و نگاهی به جایگاه آن در نظام اسلامی / ۴۱

محمد فولادی

ابعاد «تعین اجتماعی معرفت» از منظر نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت و نهج‌البلاغه / ۵۷

کج حسین اژدری‌زاده / حمید پارسانیا

نقش فطرت در تکامل اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبائی و شهید مطهری / ۷۳

شمس‌الله مریجی / اصغر اسلامی‌تنها / کج حسین اسدی

مفهوم زمان و تکوین موضوع علم اجتماعی در اندیشه هایدگر / ۸۹

کج عیسی اسکندری / حمید پارسانیا / مهدی سلطانی

راهبرد نفوذ دشمن و فرهنگ دفاعی جمهوری اسلامی ایران / ۱۰۵

شهرام اسفندیار / کج میثم بلباسی

نمایه الفبایی مقالات و پدیدآورندگان سال دهم (شماره ۳۷-۴) / ۱۲۵

Error! Bookmark not defined. / Abstracts



## اشتغال زن و بازنمایی آن در سینمای پس از انقلاب: بررسی موردی فیلم همسر

سیدحسین شرفالدین / دانشیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ sharaf@qabas.net  
 حکیمه مهدیان / کارشناسی ارشد فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم ✉ hakimemahdian@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۰۵

### چکیده

اشتغال بیرونی زن، یکی از موضوعات چالشی حوزه مطالعات زنان است. موافقان و مخالفان هر یک با ارجاع به مبانی و پیش فرض‌های خود، جهت اثبات مدعا به دلایلی تمسک جسته‌اند. این موضوع همچون سایر موضوعات فرهنگی اجتماعی مورد التفات عموم، در رسانه‌های جمعی از جمله محصولات سینمایی انعکاس یافته است. سینما، علاوه بر انعکاس نمادین الگوها و رسوم جاری در متن اجتماع، خود نیز در مقام داور و فضاسازی تأییدی یا انتقادی نسبت به سوژه‌های طرح شده، کاملاً سوگیرانه عمل می‌کند. ورود نظریه‌های فمینیستی به محافل علمی و فضای فرهنگی کشور، و طرح خوانش‌های غیرمتعارف و حساسیت‌برانگیز، از موضوعات اجتماعی زنان از جمله اشتغال، علاقمندی ارباب سینما به طرح این سنخ مباحث را فزونی بخشید. سؤال تلویحی نوشتار این است که بازنمایی اشتغال زن در فیلم همسر، به چه میزان با معیارهای الزامی و ترجیحی اسلام در این خصوص هم‌نوایی دارد. ادعای نوشتار با عطف توجه به رمزگان اجتماعی، فنی و ایدئولوژیک مندرج در فیلم این است که بازنمایی اشتغال در این محصول سینمایی، آگاهانه یا ناآگاهانه با دواعی فمینیسم رادیکال همسویی زیادی دارد.

**کلیدواژه‌ها:** اشتغال زن، فمینیسم، سینما، فیلم سینمایی همسر، نشانه‌شناسی.

سینما به همان اندازه که هنر است، رسانه هم هست و رسانه بودن آن به اندازه هنر بودن یا حتی بیشتر مهم و درخور توجه است (راو دراد، ۱۳۸۲، ص ۳۴). سینما، همچون سایر رسانه‌های تصویری در فرایند جامعه‌پذیری افراد و انتقال میان نسلی فرهنگ، به‌عنوان بخشی از کارکردهای متعدد خود نقش محوری دارند. روشن است که رسانه‌های جمعی در فرایند برنامه‌سازی و تولید محتوا، عمدتاً از فرهنگ جامعه محل فعالیت خود و نیز فرهنگ غالب و مورد اعتنای اکثریت مخاطبان بالفعل خود تأثیر می‌پذیرند، اگر چه در روند بازتولید فرهنگی، از ابتکار عمل در مقام گزینش عناصر خاص و چگونگی انتقال آنها به مخاطبان نیز برخوردارند (فسایی صادقی و کریمی، ۱۳۸۴، ص ۶۰). غالب فیلم‌های سینمایی به صورت آشکار و پنهان متضمن ایده‌ها، اشارات و القائات جنسیتی است. اینکه ما به‌عنوان زن یا مرد کیستیم و چگونه باید در فضاها و موقعیت‌های مختلف رفتار کنیم، بخشی از فرهنگ جنسیتی است که به وسیله رسانه‌های مختلف همچون سینما بازتولید می‌شود (سلطانی، ۱۳۸۵، ص ۶۱). یکی از مسائلی که سینمای ایران در چند دهه اخیر عمدتاً تحت تأثیر دیدگاه‌های فمینیستی بدان ورود کرده، مسئله حضور اجتماعی زنان و موضوع «اشتغال» است. بی‌تردید زنان در کسوت مادری، یکی از اصلی‌ترین مؤلفه‌های فرایند هویت‌یابی و جامعه‌پذیری فرزندان و نسل آینده‌اند و بر ساخت شخصیت، هویت فردی، سبک زندگی و نظام ارزشی نسل‌های متمادی جامعه تأثیر می‌گذارند. «زن» از این منظر، عنصری فرهنگساز و جامعه‌ساز است. اشتغال زن در عرصه‌های مختلف برون‌خانگی، از جمله زمینه‌های مهم حضور اجتماعی است که به وی امکان می‌دهد تا فراتر از شأن مادری در درون خانواده به ایفای این سنخ نقش‌ها توفیق یابد و اهمیت و کارآیی خود را به صورتی گویاتر به جامعه تفهیم کند. اشتغال، به دلیل برخورداری از ابعاد گوناگون فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، حقوقی، اخلاقی، ارتباطاتی، جمعیتی و...، از اهمیت درخور توجهی برخوردار است. اشتغال زنان، همچون بیشتر موضوعات مربوط در رسانه‌ها، از جمله سینما نیز بازتاب داشته و برخی فیلم‌ها به بازنمایی آن همت گمارده‌اند. سؤال این بخش از منظر توصیفی این است که با توجه به گستره حضور اجتماعی زنان در میدان‌های شغلی مختلف و آثار و نتایج متنوع آن، بازنمایی این موقعیت‌ها در فیلم‌های سینمایی به چه میزان با واقعیت عینی آن سازگاری داشته و آن را نمایندگی می‌کند؟ و از منظر توصیه‌ای، می‌توان پرسید که رهنمودهای تجویزی و ترغیبی این نوع فیلم‌ها، به چه میزان با ملاک‌های ترجیحی اشتغال زن از دیدگاه اسلام و فرهنگ مشرعان به‌عنوان فرهنگ غالب جامعه تناسب دارد؟ ادعای نویسندگان این است که غالب این آثار، خواسته یا ناخواسته در راستای ایده تشابه‌انگاری و برابری طلبی به‌عنوان یکی از ایده‌های برجسته فمینیستی مشی کرده و از عواقب و پیامدهای قهری آن به‌ویژه برای نهاد خانواده غفلت ورزیده‌اند. در ادامه این بخش برای اثبات مدعای خود به نحوه بازنمایی اشتغال زنان در سینمای پس از انقلاب، با تمرکز بر یکی از آثار منتخب، به بررسی میزان همسویی آن با الگوی مرجع و مؤید اسلامی پرداخته خواهد شد.



## پیشینه پژوهش

در موضوع اشتغال زنان در جامعه ایران و چگونگی بازنمایی آن در سینما، تاکنون آثاری تدوین یافته که به مواردی از آن متناسب با موضوع اشاره می‌شود:

همتی (۱۳۸۰)، در مقاله «نگاهی به بازنمایی مشاغل زنان در سینمای ایران»، ضمن اشاره به دوره‌های مختلف فیلم‌سازی در ایران پیش از انقلاب، چگونگی انعکاس شغل بانوان در آثار سینمایی هر دوره را مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهد. مقاله مذکور عمدتاً توصیفی و فاقد نگاه انتقادی است.

مقاله «بازنمایی اشتغال زنان و نقش آن در ساختار خانواده (با مطالعه موردی سریال‌های دلنوازان و همسایه‌ها)» تألیف حبیب‌پور گتایی (۱۳۹۲)، چگونگی بازنمایی زنان شاغل و تأثیر اشتغال آنها در ساختار خانواده را در دو سریال تلویزیونی فوق مورد بررسی قرار داده و به چالش‌های زنان در ایجاد هماهنگی بین کار خانه و کار بیرون اشاره کرده است. از دید نویسنده، اشتغال برای زنان، آنگونه که در سریال‌های مذکور انعکاس یافته، جنبه فرعی داشته و صرفاً با هدف تأمین رضایت خانواده مورد توجه قرار گرفته‌اند. روشن است که آنها به‌واسطه جمع بین کار بیرون و کار خانه، به نوعی انباشت شغلی و فشار ناشی از آن دچار شدند.

مقاله «پروبلماتیک زن بودگی؛ نمایش جنسیت و برساخت کلیشه‌های اخلاقی زنانه در سینمای ایران»، کار مشترک حسن‌پور و یزدخواستی (۱۳۹۴) نیز به بررسی موقعیت فرودستی زنان در سینما پرداخته و نتیجه می‌گیرد که زنان، به‌رغم اشتغال در عرصه‌های مختلف، استقلال مالی، جایگاه تحصیلی و اجتماعی مناسب، همچنان در موقعیت فرودست بازنمایی می‌شوند و غالباً با انگ‌های غیراخلاقی مثل خیانت، خودخواهی و میل به نمایش، شخصیت‌پردازی می‌شوند.

این نوشتار، با عطف توجه به آثار پیشین سعی دارد بدون سوگیری ابتدا به طرح دیدگاه‌های مختلف، از جمله دیدگاه مرجع اسلام در حوزه اشتغال زن پرداخته و سپس با ارجاع به یافته‌ها و دیدگاه مختار به بررسی انتقادی فیلم منتخب و نحوه بازنمایی اشتغال زن در آن بپردازد. بی‌تردید آثار سینمایی نیز همچون همه متون فرهنگی در لایه‌های معنایی متراکم و چند لایه خودآگاهانه یا ناآگاهانه از مبانی نظری و بنیادهای فکری خاصی برگرفته از گفتمان فرهنگی غالب یا انگاره‌ها و اندیشه‌های وارداتی متأثرند. شناخت این مبانی، برای فهم و تحلیل لایه‌های مختلف فیلم به‌ویژه دلالت‌های ضمنی آن و نیز میزان قربت و تباعد آن با اندیشه اسلامی در این موضوع ضرورت اجتناب‌ناپذیر دارد. از این‌رو، سؤال اصلی نوشتار این است که اشتغال زن چگونه که در فیلم سینمایی همسر بازنمایی شده به چه میزان با معیارهای ترجیحی فقه اسلامی در خصوص اشتغال زنان قربت و همنوایی دارد؟

## نظریه‌های اشتغال زن

در باب اشتغال زن، دیدگاه‌ها و نظریه‌های مختلفی وجود دارد که تحت سه عنوان موافقت مطلق، مخالفت مطلق (ممنوعیت) و موافقت مشروط به شرح ذیل دسته‌بندی می‌شوند:

## ۱. موافقت مطلق

دیدگاه‌های فمینیستی یا دیدگاه‌های متأثر از آن، در این دسته جای می‌گیرند. از دید ایشان، زنان در طول تاریخ صرفاً به دلیل جنسیت زنانه، همواره مورد ستم بوده و در اشتغال نیز عمدتاً به فعالیت‌های خانگی یا فعالیت‌های فرعی جانبی در موقعیتی کاملاً نابرابر با مردان، فعالیت داشته‌اند. بحث جامع در معرفی جنبش فمینیسم، موج‌های متعدد، گرایش‌های غالب، دعاوی مختلف و دلایل آن و میزان نفوذ این اندیشه‌ها در جامعه ما و نهادهای تصمیم‌ساز محالی واسع می‌طلبد. علاقمندان می‌توانند به منابع مربوط مراجعه کنند (ر.ک: علاسوند، ۱۳۹۲). در این بخش، به اختصار به طرح چهار نظریه فمینیستی، مربوط به اردوگاه‌های فکری مختلف و رویکرد آنها به موضوع اشتغال زن تحت عنوان لیبرال، رادیکال، مارکسیستی و سوسیالیستی بسنده می‌شود.

## الف. فمینیسم لیبرال و اشتغال زن

اندیشه فلسفی فمینیسم لیبرال، بر این عقیده مبتنی است که همه افراد بشر فارغ از رنگ، نژاد، جنس و... از حقوق برابر برخوردارند. از این رو، حق دارند به روش‌های مختلف در حیات اجتماعی و سیاسی جامعه مشارکت جسته و ایفای نقش کنند (مهدی‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۱۴۶). از دید ایشان، نهادینه شدن تسلط مردان بر زنان در قوانین و سنت‌های رایج، همواره موجب اخراج زنان از حوزه‌های مهم حیات اجتماعی شده است. جنبش لیبرال، همه توان خود را در جهت ایجاد فرصت‌های برابر برای زنان از طریق قانون‌گذاری و سایر روش‌ها و ابزارهای دموکراتیک و حمایت از آن مصروف داشته است (گیدنز، ۱۳۸۶، ص ۱۶۷). این دسته از فمینیست‌ها، معتقدند که در جامعه مردمحور، معمولاً مشاغلی برای زنان مناسب تشخیص داده می‌شود که با خصلت‌های مرتبط با شخصیت زنانه نظیر از خودگذشتگی و خدمات‌رسانی به دیگران تناسب داشته باشند و بر این باورند که این نوع تقسیم کار و کلیشه‌بندی جنسیتی، به شدت نابرابر و توجیه‌ناپذیر است (تانگ، ۱۳۸۷، ص ۵۴).

## ب. فمینیسم رادیکال و اشتغال زن

فمینیسم رادیکال، بیش از آنکه به صراحت در خصوص اشتغال زن موضعی مطرح کند، معتقد است: اشتغال سنتی غالب زنان در فعالیت‌های خانگی و محرومیت نسبی آنها از اشتغال در عرصه‌های مختلف اجتماعی عمدتاً ریشه در غلبه انگاره‌هایی دارد که در طول تاریخ توسط مردان طراحی و به ایشان القا شده است. غلبه این انگاره بر ذهنیت زنان، ایشان را رضامندان به اشتغالات خانگی مشغول داشته و از تلاش برای احراز موقعیت در سایر عرصه‌ها بازداشته است. از دید این دسته از فمینیست‌ها، هر مرد، دست‌کم بر یک زن (در محیط خانواده) اعمال قدرت می‌کند و همه مردان بدون استثنا در برخورداری از مزایای نظام اجتماعی مبتنی بر پیروگی مردانه، سهیم‌اند (مهدی‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۱۴۷). از دید ایشان، فرهنگ، دانش و درک ذهنی زنان، تماماً از سوی مردان مورد تردید قرار گرفته و علم، خرد و تجربه مردان، همواره برای مشروعیت بخشیدن به ایدئولوژی‌هایی مصرف شده است که زن را تحقیر و ملزم و موظف به کارهای

خانگی کرده است (آبوت و والاس، ۱۳۸۰، ص ۲۹۶). هدف اصلی فمینیست رادیکال، شکست و بی‌اعتبارسازی نظام مردسالار است. در این مبارزه، ابتدا باید ذهن و ادراک زنان را بازسازی کرد، تا هر زن به توانایی‌های فکری و ذهنی خود وقوف یابد. ثانیاً، القائات مردسالارانه و پدرسالارانه را از ذهن خود دور سازد و دیگر خود را موجودی ضعیف، وابسته و دست‌دوم نپندارد. ثالثاً، در اتحاد با زنان دیگر و بدون توجه به تفاوت‌های آنها عمل کند، تا از این طریق رابطه‌ی خواهرانه گسترده‌ای سرشار از اعتماد، حمایت، تفاهم و دفاع متقابل میان آنها برقرار شود. رابعاً، پس از برقراری چنین رابطه‌ی خواهرانه‌ای، دو استراتژی را باید به کار بست: ۱. رویارویی شدید با همه مظاهر و جلوه‌های تسلط مردسالارانه و پدرسالارانه در هر جای ممکن؛ ۲. اهمیت دادن و ارزش قائل شدن برای زنان به صورتی مستقل از مردان، از طریق روی آوردن آنها به فعالیت‌های اقتصادی تحت مدیریت زنان (ریترز، ۱۳۸۷، ص ۴۹۰).

### ج. فمینیسم مارکسیستی و اشتغال زن

این نظریه برخلاف نظریه لیبرالی که هم‌زمان با رشد سرمایه‌گذاری شکل گرفت و در پی‌ریزی بنیادهای آن سهیم بود، انتقادات قاطع و ویرانگری را به نظام سرمایه‌داری وارد ساخت (چراغی کوتیانی، ۱۳۸۹، ص ۵۰). این نظریه با استناد به نقش و اهمیت «کار» در دیدگاه مارکسیستی، بر این باورست که تقسیم عرصه‌های زندگی به خصوصی و عمومی و تشویق زنان به ایفای نقش در عرصه خصوصی (خانواده) و تقسیم کار به تولیدی و غیرتولیدی و بی‌ارزش تلقی کردن کار خانگی زنان به‌عنوان فعالیتی غیرتولیدی و غیرموثر، از القائات نظام سرمایه‌داری است. از این‌رو، آنچه موجبات فرودستی زنان در جامعه را فراهم ساخته و ظلم و تبعیض غیرقابل توجهی را بر ایشان روداشته است، نه اختلاف منافع و تعارض دو جنس که نظام سرمایه‌داری است (رودگر، ۱۳۸۸، ص ۷۷-۷۸). از دید این گروه، برای رهایی زن از این اسارت تاریخی، چاره‌ای جز تغییر مناسبات و روابط نظام اقتصادی وجود ندارد. زنان در کنار مردان باید برای ایجاد چنین تغییری بکوشند و مسائل جنسیتی را تا سرنگونی نظام سرمایه‌داری به فراموشی بسپارند (بیات، ۱۳۸۱، ص ۴۳۰).

### د. فمینیسم سوسیال و اشتغال زن

فمینیسم سوسیال یا سوسیال فمینیسم، از تلفیق دو رویکرد نظری مارکسیسم فمینیسم و رادیکال فمینیسم پدید آمده است. این دیدگاه، مردسالاری را نظامی فراتاریخی می‌انگارد که در همه جوامع وجود دارد و به استناد آن، مردان بر زنان اعمال قدرت و سلطه می‌کنند (بیات، ۱۳۸۱، ص ۴۳۱). از این‌رو، نظام دوگانه متشکل از عنصر اقتصادی و عنصر جنسیتی (پدرسالاری)، موسوم به سرمایه‌داری پدرسالار، عامل اصلی سرکوب زنان و محرومیت آنها تلقی می‌شود (رودگر، ۱۳۸۸، ص ۹۵). از این منظر، اشکال مختلف فرودستی زنان در جامعه سرمایه‌داری، ریشه در این نظام اقتصادی - اجتماعی دارد. محرومیت زنان از آزادی، محصول کنترلی است که در قلمروهای عمومی و خصوصی بر آنان اعمال می‌شود، و رهایی زنان، تنها در صورتی امکان‌پذیر است که تقسیم کار جنسی در همه قلمروها از میان برود. به عبارت دیگر، پایان دادن به شکلی از روابط اجتماعی که در آن مردم به کارگر و سرمایه‌دار

و زن و مرد تقسیم شوند، تنها راه‌هایی است (آبوت و والاس، ۱۳۸۰، ص ۲۹۷). این گروه، برخلاف تلقی مارکسیستی معتقد است: ستم مردان بر زنان، نه فقط در نظام سرمایه‌داری، بلکه در حیطه خصوصی و ساختار حاکم بر نظام خانواده نیز عمیقاً جریان دارد. مردسالاری و پدرسالاری، آن‌چنان در این نهاد مستحکم و ریشه‌دار است که تنها با نابودی سرمایه‌داری از بین نمی‌رود. از این‌رو، رهایی کامل زنان از این سلطه به نابودی توأمان هر دو نظام مردسالاری و سرمایه‌داری منوط خواهد بود (رودگر، ۱۳۸۸، ص ۹۵).

## ۲. نظریه ممنوعیت مطلق

در بخش ممنوعیت اشتغال برون‌خانگی زن، به دلیل رعایت اختصار، صرفاً به ذکر ادله‌ای که برخی از اندیشمندان اسلامی به استناد آن اشتغال زن را به صورت مطلق منع کرده یا مقایسه با وظایف همسری و مادری او، آن را مرجوح شمرده‌اند، بسنده می‌شود. دلایل مخالفت آنها عبارتند از:

### الف. تعارض اشتغال با نقش‌های خانوادگی زن

قائلان به ممنوعیت اشتغال زن، رسالت و مأموریت اصلی و وظایف ذاتی زن را به تولید و تربیت صحیح فرزندان، همسرمداری، خانه‌داری و اموری که به اقتضای این وظایف بدان الزام یافته‌اند، محدود می‌سازند. از این‌رو، هرگونه مشارکت سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و احراز موقعیت‌ها و مناصب‌ها برون‌خانگی عملاً منتفی است (ر.ک: ناجی‌راد، ۱۳۸۲، ص ۱۶۶-۱۶۷). عمده‌ترین دلیل این دیدگاه، وجود تعارض میان اشتغال زن با ایفای نقش همسری (به‌طور عام) است. به عبارت دیگر، زن به اقتضای قرارداد زناشویی، خود را متعلق حق شوهر قرار داده و قاعدتاً باید تمام اوقات در اختیار وی باشد. از این‌رو، هرگونه فعالیتی که بخشی از اوقات شبانه‌روز او را اشغال کند، نوعی تجاوز به حقوق شوهر شمرده می‌شود (طاهری‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۲۸۱).

از دید برخی، اشتغال زن، زمینه استقلال مالی او را فراهم ساخته و این در نهایت، نظام ارتباطی زوجین و استحکام خانواده را در معرض تزلزل قرار خواهد داد. از دید ایشان، وابستگی مالی زن به شوهر، نقش مهمی در مهار اختلافات و در نهایت، تحکیم خانواده دارد. در مقابل، استقلال مالی به تعارض و نابسامانی در محیط خانواده می‌انجامد (منصورنژاد، ۱۳۸۱، ص ۱۴۲). از دید برخی پژوهشگران، در بررسی اشتغال روزافزون زنان توجه ما معمولاً به زبان‌هایی جلب می‌گردد که دامن‌گیر کودکان می‌شود، ولی به پیامدهای ناگوار این وضعیت بر روحیه مردان توجه نمی‌کنیم. اگر زن متأهل، نقش نان‌آوری را بر عهده گیرد، خطر رقابت با شوهر به میان می‌آید و این برای وحدت و یکپارچگی خانواده زبان‌آور است (زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۸، ص ۵۹).

برخی نیز اشتغال بیرونی را اساساً ناسازگار با فطرت و سرشت زن ارزیابی کرده‌اند. ابو‌الاعلی مودودی، اندیشمند مسلمان شبه‌قاره می‌نویسد:

سیاست، اداره حکومت، خدمات نظامی و [امور] عالی مانند آنها تنها به مردان اختصاص دارد... اگر اسلام زنان را موظف به کمک به مجروحان در زمان جنگ کرده، معنایش آن نیست که مسلمانان،

آنها را در حالت صلح نیز به کتابخانه‌ها [یا مدارس]، کارگاه‌ها، انجمن‌ها و مجالس نمایندگی بکشانند...؛ زیرا خداوند آنان را برای انجام این امور نیافریده است... و زن در عرصه‌ای که فطرتاً برای آن آفریده نشده، دچار شکست می‌گردد (مهریزی، ۱۳۸۱، ص ۶۹).

### ب. تعارض اشتغال با عفاف زن

قائلین به این نظریه، حرمت خروج زن از خانه برای انجام فعالیت‌های بیرونی در اجتماع که عموماً و عادتاً مستلزم اختلاط و حشرونشر با نامحرمان می‌گردد و این قهراً آسیب‌هایی را متوجه خانواده و اجتماع می‌سازد، را نتیجه گرفته‌اند. تأکید برخی آیات بر خانه‌نشینی و دوری‌جستن از آرایش‌ها و تزئین‌هایی که نوعاً حضور در اجتماع آنها را موجب می‌شود، دلیل گویایی بر ممنوعیت اشتغال آنها در محیط‌های بیرونی است. قرآن کریم در آیه ۳۳ سوره احزاب می‌فرماید: «وَ قَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَ لَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ ... وَ إِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَ قُلُوبِهِنَّ» (بطحایی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۷). از این رو، اگر در مواردی بنا به ملاحظاتی، حضور اجتماعی زنان برای ایفای نقش‌ها و وظایف خاص (همچون خدمات‌رسانی پشت جبهه) تجویز شده باشد، از باب (اذن به شی، اذن به لوازم آن نیز هست) قاعدتاً لوازم و پیامدهای قهری آن نیز پذیرفته شده است؛ اما در سایر موقعیت‌ها، اصل ممنوعیت حضور زن حاکم خواهد بود. بنابراین، از آنجاکه احراز مشاغلی همچون ریاست جمهوری، وزارت، مدیریت عالی و امثال آن مستلزم رفت‌وآمد مکرر زنان و حشر و نشر و گفت‌وگوی بسیار آنها با مردان همکار است، چنین حضوری، به دلیل تبعات انفکاک‌ناپذیر آن، از دید اسلام مجاز نخواهد بود (ر.ک: بطحایی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۷؛ کریمی، ۱۳۸۳، ص ۸۹-۹۰).

### ه. ناسازگاری با روح شریعت اسلامی

طبق این دیدگاه، اگرچه نص صریحی دال بر حرمت و ممنوعیت اشتغال زن در اجتماع در منابع دینی (آیات و روایات) وارد نشده است، اما عطف توجه به مقتضیات، مقارنات و پیامدهای قهری اشتغال و درک کلی از حساسیت‌های شریعت، می‌توان ناخرسندی و مخالفت آن را نتیجه گرفت. برای مثال، آیه ۳۴ سوره نساء «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ»، با الزام مرد به تأمین نفقه زن و معافیت وی از این امر، عملاً زن را از اشتغال بیرونی که یکی از انگیزه‌های مهم آن تأمین معیشت است، معاف ساخته است. از این رو، اشتغال بیرونی کاری اصالتاً مردانه است و اصرار زنان بر آنچه که از آن معاف شده‌اند، نوعی نقض شریعت است (طاهری‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۲۷۷). در روایات دینی نیز شواهدی دال بر اولویت و ارجحیت انجام امور خانه و ایفای نقش‌های همسری و مادری وجود دارد که استنباط فوق را تأیید و تأکید می‌کند. همچنین، طبق برخی روایات، زنان از انجام تکالیفی که لازمه آن مشارکت عمومی و حضور در اجتماع است، همچون وجوب نماز جمعه معاف شده‌اند. از این رو، فقیه با استناد به این قبیل روایات که مبین نظر شارع است، نتیجه می‌گیرد که اساساً هر نوع فعالیت و اشتغالی که زن را در معرض دید نامحرمان قرار دهد، از عهده او برداشته شده است (حکمت‌نیا و همکاران، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۳۳).

## ۳. نظریه موافقت مشروط

به نظر می‌رسد، نظر غالب فقهای شیعه معاصر، که دلایل و شواهد زیادی هم به نفع آن اقامه شده، نظریه موسوم به موافقت مشروط است. در توضیح این دیدگاه، ابتدا به برخی از ادله جواز اشتغال زن از منظر آموزه‌های اسلام و سپس به قیود و شرایط این جواز اشاره می‌شود. قدر متیقن این است که الگوی اشتغال زن نباید با کرامت زن، وظایف ذاتی وی به‌مثابه همسر و مادر، سبک زندگی اسلامی، معیارهای اخلاقی و حقوقی و انتظارات فرهنگی اجتماعی نهادی شده، تعارض داشته باشد.

## ۳-۱. ادله جواز اشتغال زن

اصل جواز اشتغال زن، فارغ از کم و کیف آن را می‌توان از ادله قرآنی و روایی متعددی نتیجه گرفت. از آن جمله:

## الف. شواهد قرآنی

- آیه ۳۲ سوره نساء «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ» به صورت تلویحی بر جواز اشتغال زن دلالت دارد. به عبارت دیگر، در آیه فوق، حلیت اکتساب یا جواز تحصیل درآمد، مفروض قرار گرفته و به مالکیت درآمد ناشی از این اشتغال توجه داده است (حکمت‌نیا، ۱۳۹۰، ص ۳۶۳). طبق این آیه، زن خود شخصاً مالک دسترنج ناشی از اشتغال بیرونی خویش است.

- آیه ۱۵ سوره ملک نیز می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهَا» خطاب آیه (لَكُمْ، فَاَمْشُوا، كُلُوا)، به عموم انسان‌ها اعم از زن و مرد متوجه است و به بیان علامه طباطبائی، عمومیت آن انواع طلب و تصرف در زمین را شامل می‌گردد. از دید برخی قرآن‌پژوهان، اصل در خطابات قرآنی، عمومیت و شمول آن برای همه زنان و مردان است، مگر اینکه دلیلی بر خلاف آن وجود داشته باشد (طاهری‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۲۵۷-۲۵۸).

- آیه ۲۷۵ سوره بقره «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» نیز به حلیت بیع و حرمت ربا به‌طور مطلق توجه داده است. طبق این آیه، زنان نیز می‌توانند در چرخه تعاملات اقتصادی وارد شده و با رعایت ضوابط به کار و کسب که نمونه‌ای از اشتغال بیرونی است، دست یازند. بررسی آیات و روایات و آراء فقهی نشان می‌دهد که معمولاً در این سنخ احکام، جنسیت نقش تعیین‌کننده‌ای ندارد (همان، ص ۲۶۱).

## ب. شواهد روایی

دلیل دیگر بر جواز اشتغال بیرونی زن، تقریر و تجویز فعالیت‌های اقتصادی زنان در کلام معصوم علیه السلام است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله طبق نقلی، به زنان اجازه دادند تا در روزهای عید، برای فروش اقلام خود بساط بگسترند و از این طریق کسب درآمد کنند (علاسوند، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۶۷). ام‌حسن‌نخعیه نیز طبق روایتی نقل می‌کند: «حضرت علی علیه السلام در راه مرا دیدند و فرمودند: ام‌حسن به چه کاری مشغولی؟ گفتم: بافندگی می‌کنم. حضرت فرمود: بدان که حلال‌ترین کسب است» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۵، ص ۱۵۱). در روایت دیگر نیز آمده است: «زینب عطاره برای

فروش عطر، نزد همسران پیامبر<sup>ص</sup> می‌آمد و حضرت در این اثنا، برخی از آداب و احکام خرید و فروش را به ایشان تعلیم می‌فرمودند» (همان). در منابع فقهی نیز احکام و قواعد شرعی زیادی در رابطه با مکاسب زن می‌توان یافت، که خود به روشنی بر جواز این‌گونه مشاغل برای زنان دلالت دارد (علاسوند، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۶۷).

### ۲-۳. شروط دخیل در اشتغال زن

پس از اثبات اصل جواز اشتغال زن از دید آیات و روایات، نوبت به بررسی شروط و قیودی می‌رسد که نظریه مذکور، اشتغال زن را بدان منوط و مقید ساخته است. در ادامه، به پاره‌ای از شروط مؤثر در جواز اشتغال زن اشاره می‌شود. بی‌شک، توجه به این سنخ عناصر در کشف و استنتاج الگوی مطلوب اشتغال زن از دید اسلام، نقش تعیین‌کننده دارد.

#### الف. عدم الزام زن به مسئولیت اقتصادی

از جمله مؤلفه‌های مندرج در الگوی اسلامی اشتغال زن، معافیت زن از تلاش برای کسب نفقه برای خود و دیگران است. در نظام حقوقی اسلام، شوهر به اقتضای پیمان زناشویی، ملزم و مکلف به تأمین نفقه زن متناسب با نیاز و شأن خانوادگی و اجتماعی اوست. همین الزام، خود یکی از دلایل مهم اولویت و رجحان اشتغال مردان در مقایسه با زنان در جامعه است. بی‌شک، ناتوانی مرد از تأمین نفقه متناسب با سطح انتظار، کیان خانواده را در معرض خطر جدی قرار می‌دهد، درحالی‌که ناتوانی زن از کسب درآمد یا عدم اقدام وی در این خصوص - جز در مواردی که زن سرپرست خانوار است - ثبات خانواده را با مخاطرات جدی مواجه نمی‌سازد (بستان، ۱۳۸۸، ص ۱۶۳-۱۶۴). بنابراین، جواز اشتغال زن، منوط به نیاز وی و ضرورت کسب درآمد برای تأمین حوایج معیشتی و ضروری نیست.

#### ب. توجه به تفاوت‌های طبیعی زن و مرد

زن و مرد به دلیل تفاوت‌ها و تمایزات پرشمار انکارناپذیر، به احراز وظایف و نقش‌های متفاوت متناسب با ظرفیت‌های وجودی و قابلیت‌های زیستی، سرشتی و تربیتی خود مأموریت یافته‌اند. توجه اکید به تفاوت‌های شناخته شده این دو صنف، در مقام واگذاری مسئولیت‌ها، اعطای مشاغل و عهده‌داری انجام امور نیز ضرورت اجتناب‌پذیر دارد. از این رو، اصرار تکلف‌آمیز بر یکسانی و مشابهت آنها، در همه عرصه‌ها از جمله اشتغال مذموم و مورد مناقشه جدی است. شهید مطهری، در این باره می‌نویسد: «از نظر اسلام زن و مرد هر دو انسان‌اند و از حقوق انسانی متساوی بهره‌مندند. آنچه از نظر اسلام مطرح است، این است که زن و مرد به دلیل اینکه یکی زن است و دیگری مرد، در جهات زیادی مشابه یکدیگر نیستند... و همین جهت ایجاب می‌کند که از لحاظ بسیاری از حقوق و تکالیف و مجازات‌ها وضع مشابهی نداشته باشند» (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱۹، ص ۱۳۷). از نظر امام خمینی<sup>ع</sup> نیز شغل صحیح برای زن هیچ مانعی ندارد، اما نباید این شغل موجب انحطاط زن و مانع رشد طبیعی او شود (آیت‌اللهی، ۱۳۸۶، ص ۵۷۷). بنابراین، یکی از شروط مهم در جواز تصدی مشاغل بیرونی برای زنان از دیدگاه اسلام، رعایت تفاوت‌ها و تمایزات طبیعی آنها از جنس مقابل است.

### ج. عدم تعارض با نقش‌های خانوادگی

مهم‌ترین مانع اشتغال زن، تعارض آن با نقش‌های خانوادگی اوست. فقه اسلامی، در عین مجاز شمردن اشتغال مشروط و مقید زن بر اولویت و تقدم نقش‌های همسری و مادری سخت تأکید دارد (بستان، ۱۳۸۸، ص ۱۵۴-۱۵۷). از این رو، هر نوع اشتغال بیرونی، به‌رغم اهمیت، نباید این سنخ وظایف غیرقابل واگذاری را تحت‌الشعاع قرار دهد. مقام معظم رهبری، می‌فرماید:

اسلام با کارکردن زن موافق است [البته] تا آنجایی که با شغل اساسی او که مهم‌ترین شغل اوست؛ یعنی تربیت فرزند و حفظ خانواده مزاحم نباشد، شاید لازم هم می‌داند. یک کشور نمی‌تواند از نیروی کار زنان در عرصه‌های مختلف بی‌نیاز باشد. اما این کار باید با کرامت و با ارزش معنوی و انسانی زن منافات نداشته باشد (بیانات در دیدار جمعی از زنان، ۲۵/آذر/۱۳۷۱).

برخی از جامعه‌شناسان، رعایت اولویت‌های جنسیتی در واگذاری مشاغل و تقسیم کار بین زن و مرد را ضروری تلقی کرده‌اند. تالکوت پارسونز، جامعه‌شناس آمریکایی، بر این باور است که زنان به اقتضای نقش بیولوژیک‌شان در تولیدمثل، گزینه‌های پرورش دیگران دارند و این گزینه، آنها را برای ایفای نقشی پر احساس در خانواده هسته‌ای شایسته می‌سازد. [چه اینکه] بیولوژی مردان آنها را برای ایفای نقش «بزاری» در خانواده مناسب می‌کند؛ نقشی که مستلزم تأمین نیازهای اقتصادی خانواده و پیوند دادن آن با جهان خارج است (گرت، ۱۳۸۰، ص ۱۶). نتیجه اینکه، اشتغال زن از دید اسلام، امری مباح و در مواردی راجح است، مشروط بر اینکه با الزامات خانوادگی؛ یعنی نقش‌ها و وظایف همسری و مادری او تعارض نداشته باشد.

### د. رعایت حجاب و عفاف

یکی دیگر از قیود و شروطی که در اشتغال بیرونی زن اهمیت دارد، رعایت حجاب و عفاف است که آموزه‌های اسلام بر آن تأکید مبرم دارد. زنان مؤمن، به دلیل موقعیت خاص به هنگام حضور در جامعه و اشتغال در عرصه‌های مختلف باید حیا و عفاف را در پوشش، نگاه، گفتار و رفتار خود رعایت کرده و از هر اقدامی که موجب جلب توجه دیگران و وسوسه بیماردلان برای برقراری روابط عاطفی و شهوی شود، اکیداً پرهیز کنند. از این رو، اشتغال بیرون زن حتی در موقعیت‌های بسیار حیاتی و ضروری برای جامعه، مجوزی برای نقض این هنجار و ارتکاب رفتارهای ناهمسو با ارزش‌ها و شئون اسلامی نمی‌شود. دلایل این موضوع و چرایی حساسیت اسلام نسبت به موضوع حجاب و عفاف زنان، در منابع علمی مربوط به تفصیل بیان شد.

از آنجاکه حدود الزامی و ترجیحی حجاب (=پوشش ظاهری)، برای عموم زنان جامعه ما روشن است و غالب سؤالات و ابهامات به حدود حیا و عفاف مربوط است، برای اطلاع بیشتر خوانندگان، به مهم‌ترین مؤلفه‌های عفاف زن، در ارتباط با نامحرمان که در فقه و اخلاق اسلامی بر آن تأکید شده، در جدول ۱ تذکر یافته است (مه‌دیان، ۱۳۹۲، ص ۱۴۰).



### ۱۷ ♦ اشتغال زن و بازنمایی آن در سینمای پس از انقلاب؛ بررسی موردی فیلم همسر

جدول ۱. مهم‌ترین مؤلفه‌های عفاف زن در ارتباط با نامحرمان که در فقه و اخلاق اسلامی بر آن تأکید شده

لحن کلام		مؤلفه‌های عفاف در روابط کلامی
میزان کلام		
سخن شایسته (قول معروف)	محتوای کلام	
شوخ‌خوئی		
ناسزا		
محتوای شهوت‌انگیز و کلمات دو پهلوئی جنسی		
حدود پوشش	پوشش	
پوشش شهرت		
پوشش مطمئن		
پوشش نازک		
پوشش تنگ		
رنگ پوشش		
لمس	حریم و فاصله	مؤلفه‌های عفاف در روابط غیر کلامی
اختلاط		
خلوت		
رفاقت		
استیذان	تبرج	
زینت و آرایش		
عطر		
زبان بدن (عشوه‌گری)		
نگاه		

### ۳-۳. تبیین نهایی نظریه

نتیجه حاصل از بررسی ادله این شد که از دید اسلام، اشتغال بیرونی زن به‌خودی‌خود هیچ‌گونه ممنوعیتی ندارد، و فی‌نفسه امری مباح شمرده می‌شود. گاه به دلایل ثانوی و ملاحظات اجتماعی، اولویت و ترجیح نیز می‌یابد. اما از آنجاکه در نظام خانواده اسلامی و الگوی تقسیم وظایف و حقوق متقابل زوجین، بنا به دلایلی که در جای خود به تفصیل مورد بحث قرار گرفته، زنان از ضرورت تلاش برای کسب درآمد با هدف تأمین نیازهای معیشتی و رفاهی خود و سایر اعضای خانواده معاف شده‌اند. این نقش، اصالتاً به مرد خانه محول شده است. در بخش تکالیف خانگی زن، بر اولویت و رجحان بلامنازع وظایف همسری و مادری تأکید شده است. از این رو، در صورتی که زن بنا به انگیزه‌های شخصی و در صورت عدم تعارض با وظایف همسری و مادری و موافقت همسر، یا ضرورت‌های خانوادگی همچون ناتوانی جسمی شوهر، یا عدم کفایت درآمد حاصل از دسترنج وی برای تأمین نیازهای ضروری یا رفاهی و یا احیاناً ضرورت‌ها و مطالبات اجتماعی، اشتغال بیرونی را در کنار وظایف خانوادگی خویش عهده‌دار شود، باید به حدود و ضوابط فقهی، اخلاقی و عرفی فوق در حد قابل قبول، التزام و پایبندی نشان دهد. روشن است که اشتغال بیرونی زنان مؤمنه، تنها با رعایت قواعد فوق مجاز خواهد بود. گفتنی است که گاه برخی ضرورت‌های اجتماعی همچون لزوم ارائه خدمات فرهنگی، اجتماعی، طبی، فراغتی و... به قشر زنان، حضور اجتماعی ایشان را در عرصه‌های مختلف شغلی اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. از این رو، نظریه مختار نویسندگان در بحث اشتغال زنان، نظریه موافقت مشروط با دلایل خاص است.

## نشانه‌شناسی جان فیسک به‌مثابه روش

بخش دوم مقاله، به چگونگی بازتاب موضوع اشتغال اجتماعی زنان در رسانه سینما با محوریت یکی از فیلم‌های منتخب اختصاص یافته است. پیش از واکاوی درون‌مایه فیلم، مدل تحلیل آن یعنی چارچوب نشانه‌شناختی جان فیسک که برای این هدف مناسب تشخیص داده شده، توضیح می‌یابد.

تحلیل زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی، اگر چه پیشینه‌ای کهن در نظام ارتباطی بشر دارد، اما نشانه‌شناسی نوین، عمدتاً ریشه در آثار زبان‌شناس سوئیسی فردینان دوسوسور و فیلسوف آمریکایی، چارلز ساندرز پیرس دارد (آسابرگر، ۱۳۷۹، ص ۱۶). از منظر ایشان، تنها راه دستیابی به معرفت، شناخت عناصر زبانی حاوی و ناقل معناست. زبان نیز چیزی جز منظومه‌ای سامانمند از رمزگان و نشانه‌ها نیست. نشانه‌شناسی نیز در اشکال مختلف، با تولید و انتقال معنا و بازنمایی ارتباط دارند. روشن‌ترین این اشکال، «متون» و «رسانه‌ها» می‌باشند (چندلر، ۱۳۸۷، ص ۲۴-۲۵). متون نوشتاری، صوتی، تصویری و ترکیبی متضمن نشانه‌های مترادفی هستند که دستیابی به معانی آنها مستلزم رمزگشایی روشمند آنهاست.

تلقی عام در نشانه‌شناسی این است که نشانه‌ها، واحدهای معناداری هستند که به شکل تصاویر، اصوات، اعمال و حرکات یا اشیا درآمده‌اند. این اشکال، هیچ نوع معنی ذاتی یا طبیعی را حمل نمی‌کنند. آنها فقط وقتی تبدیل به علامت یا نشانه می‌شوند که ما به آنها معنی می‌دهیم (نرسیسیانس، ۱۳۸۷، ص ۲۷).

در این نوشتار، سعی شده از روش تحلیل رمزگان فیسک در تأمین هدف؛ یعنی تحلیل نشانه‌شناختی فیلم منتخب استفاده شود. از دید فیسک، هدف از تحلیل نشانه‌شناختی، روشن ساختن لایه‌های معنایی رمزگذاری شده‌ای است که در ساختار برنامه‌ها قرار گرفته‌اند (فیسک، ۱۳۸۰، ص ۱۳۰). برای فهم نشانه‌ها بر اساس الگوی فیسک، آشنایی ابتدایی با مفهوم رمز و رمزگان‌های سه‌گانه او که در محصولات سینمایی قابل ردیابی است، ضروری دارد.

رمزها نظام‌هایی هستند که نشانه‌ها در آن سازمان یافته‌اند. قواعد حاکم بر این نظام‌ها مورد توافق همه اعضای کاربرنده آن رمز قرار دارند. مطالعه رمزها همواره بر بُعد اجتماعی ارتباطی آنها تأکید دارد (فیسک، ۱۳۸۶، ص ۹۷). از نظر فیسک، رمز نظامی از نشانه‌های قانونمند است که همه‌آحاد یک فرهنگ به قوانین و عرف‌های آن پایبندند. این نظام، مفاهیمی را در فرهنگ به وجود می‌آورد و اشاعه می‌دهد که موجب حفظ آن فرهنگ می‌شود. از سوی دیگر، رمز، حلقه واسط بین پدیدآورنده متن و مخاطب است و موجب پیوند درونی متن می‌شود. از طریق همین پیوند درونی است که متون مختلف در قالب شبکه‌ای از معانی به وجودآورنده‌ی دنیای فرهنگی ما، با یکدیگر پیوند می‌یابند (فیسک، ۱۳۸۰، ص ۱۲۷).

فیسک، رمزها را در سه سطح دسته‌بندی می‌کند: واقعیت، بازنمایی، ایدئولوژی. واقع‌ای که قرار است به فیلم سینمایی تبدیل شود، پیشاپیش با رمزگان اجتماعی؛ یعنی سطح واقعیت رمزگذاری شده است. سپس، رمزهای فنی، این رمزهای اجتماعی را رمزگذاری می‌کنند. رمزگان ایدئولوژیک نیز رمزهای فوق را در قالب مقوله‌های دارای انسجام و دارای

## اشتغال زن و بازنمایی آن در سینمای پس از انقلاب؛ بررسی موردی فیلم همسر ♦ ۱۹

مقبولیت اجتماعی قرار می‌دهند. طبقه‌بندی این رموزها، بر اساس مقوله‌های سه‌گانه امری دلبخواهی و انعطاف‌پذیر است (همان، ص ۱۲۷-۱۲۸). در جدول ۲، سطوح رمزگان سه‌گانه مورد نظر فیسک با ذکر زیرعنوان‌ها بیان شده است.

جدول ۲. سطوح مختلف رمزگان فیسک

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

در روش تحلیل جان‌فیسک، از عناصر مختلفی برای تحلیل رمزگان فیلم استفاده می‌شود. این عناصر در فیلم‌های مختلف، متغیرند. جدول ۳ به بخشی از آنها اشاره دارد.

جدول ۳. عناصر تحلیل رمزگان فیسک

رمزگان فیسک	رمزگان اجتماعی
	مکان
	زمان
	وسایل صحنه
	نام بازیگران
	شیوه رفتار بازیگران
	رمزگان ایدئولوژیک
مفهوم اصلی	
دسته‌بندی مفاهیم	

## تحلیل نشانه‌شناختی بازنمایی اشتغال زن در فیلم همسر

جدول ۴. شناسنامه فیلم

نویسنده	کارگردان	بازیگران اصلی	تهیه کننده	سال تولید
مهدی فخیمزاده	مهدی فخیمزاده	فاطمه معتمد آریا، مهدی هاشمی	سازمان سینمایی سینا	۱۳۷۲

## خلاصه داستان فیلم

داستان فیلم، روایت زندگی یک زن شاغل است. داستان با پرخاش و اعتراض شدید شیرین - قهرمان داستان - در مقابل رئیس شرکتی که در آن اشتغال دارد، شروع می‌شود. رئیس شرکت به علت دزدی، از کار برکنار می‌شود و برخلاف انتظار همه کارکنان، هیئت امنای شرکت، شیرین را برای مدیریت آن لایق و سزاوار می‌بیند. این مسئله، سرآغاز جدال احمد با شیرین می‌شود.

داستان فیلم، با طرح ماجرای دزدی دوستان احمد، از سوی شیرین ادامه می‌یابد. اما از آنجاکه شیرین نمی‌تواند ادعای خود مبنی بر دزدی ایشان را اثبات کند، از سمتش عزل می‌گردد. احمد موقتاً به جای شیرین به ریاست

شرکت منصوب می‌شود. اما این سمت نیز دیری نمی‌پاید؛ زیرا شیرین مدارک و مستندات جدیدی مبنی بر ادعای خود و اتهام دزدی به دوستان احمد ارائه می‌دهد. همین امر، موجب می‌شود تا شیرین مجدداً به منصب مدیریت شرکت بازگردد. با این تفاوت که احمد در این مرحله از ریاست وی، رضایت کامل دارد و به نحوی آشکار به توانمندی‌های شعلی شیرین، اذعان دارد.

## رمزگان اجتماعی

واقعه یا پدیده‌ای که قرار است از رسانه‌ای چون سینما یا تلویزیون پخش شود، برای اینکه رنگ واقعیت به خود بگیرد، باید پیشاپیش با علائم و نشانه‌های اجتماعی نظیر وضع ظاهر، لباس، چهره‌پردازی، محیط، رفتار، گفتار، صدا و غیره رمزگذاری شود؛ یعنی اوصاف و احوال ظاهری بازیگران و سایر عناصر معنایی در فیلم، از ساختاری واقع‌نما برخوردار شوند تا مخاطب با آنها به‌مثابهٔ امور واقعی مواجه شده و معانی آنها را دریابد.

در این فیلم رمزگان اجتماعی، در ظاهر مناسب انتخاب و تدارک شده است. تلاش کارگردان این بوده که شیرین را زنی فهیم و روشنفکر نمایش دهد. استفاده شیرین از پوشش ماتو نیز که معمولاً در فیلم‌ها نماد روشنفکری و تجددخواهی زن تلقی می‌شود، شاهد دیگری بر این همنوایی ساختاری است. نمایش مکرر دستگاه رایانه در منزل شیرین، آن هم در زمانی که تنها شمار اندکی از اهل فضل از رایانه شخصی برخوردارند، نمونهٔ گویایی از تلاش کارگردان برای استفادهٔ پهنه از رمزگان اجتماعی برای معرفی سوژه به‌مثابهٔ یک شخصیت مدرن و روزآمد است.

در مقابل، احمد شخصیتی است که در برزخ میان سنت و مدرنیته روزگار می‌گذراند و مردی نسبتاً سنتی می‌نماید. احمد هر چند با اشتغال بیرونی همسرش موافق است و از این حیث با مردان سنتی فاصله قابل توجهی را نشان می‌دهد، اما در مقابل با ریاست و مدیریت همسرش بر خود موافقت نمی‌کند. بدین‌وسیله، تعلق خود به رسوبات فرهنگ و باورداشتهای سنتی‌اش را ابراز می‌کند. خانهٔ سنتی والدین احمد، کوک کردن ساعت قدیمی توسط پدر احمد، وجود جام‌هایی سنتی در طاقچه و... همه و همه رمزگان اجتماعی برای نمایش سنتی بودن جهان اطراف احمد و تأثیر آن بر روح و شخصیت فرهنگی وی است.

## رمزگان فنی

### الف. مکان

داستان اصلی فیلم، تقابل زن و مرد با موضوع اشتغال است. موضوع اشتغال، چالش محوری کنشگران اصلی فیلم است. انتخاب یک شرکت بزرگ تولید دارو، به‌عنوان مکان بروز این چالش، تا حد زیادی اهمیت موضوع اشتغال و اصرار زن برای حضور در این مکان را نشان می‌دهد. نمایش مکرر نمایی از ساختمان بزرگ این شرکت با زاویه رو به بالا، اهمیت این مکان را در مقایسه با محیط محقر خانه‌ای که ترجیحاً زن باید تمام وقت خود را در آن سپری کند، نشان می‌دهد.

کارگردان با تلفیق دو مکان عمومی (کارخانه) و خصوصی (خانه)، سعی دارد تقابل زن و مرد در مقوله اشتغال را برجسته ساخته و مشکلاتی که زن به واسطه اشتغال به رغم تعهدات خانگی با آن مواجه است، همراه با بزرگ‌نمایی به تصویر کشد.

### ب. زمان

فیلم محصول سال ۷۲، یعنی دوران سازندگی است، دورانی که آثار ناشی از توسعه و تحولات اقتصادی در سایر خرده‌نظام‌های اجتماعی انعکاس یافته و مهم‌تر اینکه تغییراتی را تدریجاً در ساختار فرهنگی و نظام ارزشی جامعه پس از انقلاب را موجب شده است. به موازات اجرای برنامه‌های توسعه و بازسازی ویرانی‌های ناشی از جنگ، رفته‌رفته وضعیت فرهنگی و ارزشی جدیدی در جامعه به‌وجود آمد؛ وضعیتی که تقریباً با بیشتر ارزش‌ها، الگوها، خلیقات و معیارهای ناشی از انقلاب اسلامی و سال‌های طولانی جنگ تحمیلی، ناهماهنگی و بعضاً تعارض داشت. از این رو، شکاف ارزشی میان دو نظام فرهنگی و سیاسی جامعه، روزبه‌روز عمیق‌تر و گسترده‌تر شد (رفیع‌پور، ۱۳۷۸، ص ۴۷). فرامرز رفیع‌پور، پس از ارائه داده‌ها و تحلیل‌های مختلف، نتیجه می‌گیرد که در دوره سازندگی، یک دور باطل ایجاد شد. ابتدا ثروت‌جویی، تبدیل به یک ارزش شد و در دوگانه ثروت‌جویی و زهد ناشی از فرهنگ دینی، کفه ترازو به سمت ثروت‌جویی سنگینی کرد. اکثر مردم نیز در این حال و هوا سعی داشتند تا خود را با ارزش‌های جدید سازگار کنند و با معیارهای سنجش جدید، وضعیت خویش را محک بزنند. در بنبوه این وضعیت ارزش‌های رو به رشدی همچون فردگرایی، ثروت‌جویی، رفاه‌خواهی، تجمل‌گرایی، مصرف‌گرایی، مشارکت همگان برای سازندگی کشور و... در سپهر تبلیغی سازمان‌های مختلف فرهنگی از جمله رسانه‌ها و محصولات سینمایی قرار گرفت. به تدریج فیلم‌های متعددی با طرح صریح و ضمنی موضوع حضور اجتماعی زنان (با هدف تحصیل، اشتغال، سازندگی کشور یا بهره‌گیری جامعه از ظرفیت‌های وجودی و استعدادها متنوع بانوان) روانه بازار فرهنگی و رسانه‌ای کشور شد. فیلم همسر، یکی از اولین و مهم‌ترین این محصولات است که با ظرافت به طرح موضوع اشتغال زن پرداخته و نظام فرهنگی تاریخی ایران را نظامی مردسالار معرفی می‌کند. توصیه ضمنی آن این است که زنان جامعه برای بهبود وضعیت اجتماعی حقوقی خویش، چاره‌ای جز رویارویی و مخالفت با نظام سلطه موجود ندارند.

### ج. نام بازیگران

قهرمان اصلی فیلم شیرین نام دارد. شیرین، نامی ایرانی و دارای پژواک مثبت است که مخاطب را به هم‌ذات‌پنداری با خود و سوژه مورد نظر، یعنی اصرار بر اشتغال بیرونی، ترغیب می‌کند. عدم انتخاب نامی مذهبی برای وی، تأیید دیگری بر موضع روشنفکری، کارگردان است.

انتخاب نام مذهبی احمد برای همسر وی، نیز احتمالاً مشعر به ذهنیت و روحیه سنتی وی است. نام خانوادگی احمد، «سلطانی» است. واژه سلطان نیز در ذهنیت ایرانی، ریاست، حکومت، قلدری، زورگویی، تکبر و برتری را تداعی می‌کند. احمد سلطانی کسی است که با استبداد و زورگویی در روند اشتغال همسرش، شیرین مانع تراشی می‌کند.

#### د. رفتار بازیگران

چگونگی رفتار یا ایفای نقش بازیگران، معرف موقعیت آنان است. شیرین، زنی است شاغل که در شغل خود موفق است. در عین حال، زنی است خانه‌دار، عامل به وظایف خانوادگی متناسب با سطح انتظار. نشانه موفقیت وی، صلابت، شجاعت و استقامتی است که در مقابل رئیس خلافکار از خود نشان می‌دهد؛ رفتاری که غالب مردان شاغل در این مجموعه از جمله همسر وی از آن هراس دارند.

التزام او به خانه‌داری و وظایف کدبانویی نیز در رفتارهای او مشهود است. شیرین آشپزی می‌کند، خرید می‌کند، مهمانداری می‌کند، مادری می‌کند و با تحمل کج خلقی‌های شوهر، شوهرداری هم می‌کند. آرامش ظاهری شیرین، موفقیت وی در انجام توأمان وظایف بیرونی و خانگی او را بیشتر آشکار می‌سازد.

در مقابل احمد، مردی لجوج، مستبد و در عین حال، خانواده‌دوست تصویر شده است. لج‌بازی‌ها و بهانه‌گیری‌های او در رفتارهای مختلفش با شیرین در محیط خانه کاملاً مشهود است. برای مثال، او نقشه اسباب‌کشی ناگهانی را ترتیب می‌دهد تا شیرین را از امور و فعالیت‌های شرکت بازدارد. این سنخ رفتارهای کودکانه و غیرمنطقی موجب می‌شود تا مخاطب بیشتر از وی با شیرین همدلی و هم‌ذات‌پنداری کند.

#### ه. وسایل صحنه

وسایل صحنه، یعنی اسباب و اثاثیه خانه و نحوه چیدمان آنها نشانه نظم و برخورداری خانواده از درجاتی از رفاه و تمکن است. بچه‌ها برای سرگرمی و پرکردن فراغت خود از بازی‌های رایانه‌ای استفاده می‌کنند؛ وسیله‌ای لوکس و گران‌قیمت که در آن دوره، تنها اندکی از مردم به آن دسترسی داشتند. پیام این برخورداری مرفهانه این است که اگر زن و شوهر، هر دو به فعالیت بیرونی درآمدزا مشغول باشند، می‌توانند علاوه بر تأمین اولیات، به رفاهیات خانواده نیز کمک کنند.

نظم و انضباط حاکم بر خانه، نشانه گویایی از موفقیت شیرین در خانه‌داری، در عین اشتغال است. جالب اینکه احمد، به‌رغم خرده‌گیری‌های بی‌مورد، هیچ‌گاه از بی‌نظمی، شلختگی یا اهمال در انجام وظایف خانگی، از وی شکایت نمی‌کند.

#### رمزگان ایدئولوژیک

#### الف. مفهوم اصلی: تعارض نظام مردسالار با اشتغال زن

مفهوم کانونی فیلم، برگرفته از یا منطبق با ایدئولوژی فمینیسم رادیکال است. فمینیست‌های رادیکال، بر این باورند که نظام مقتدر و جهان‌شمول مردسالار، عامل اصلی وضعیت نامطلوب زن از جمله محرومیت جدی او از نقش‌آفرینی اجتماعی است. برتری و سلطه قاهرانه مرد بر زن از خانواده آغاز شده و به ساحت‌های مختلف اجتماع بسط می‌یابد. مردان به دلیل منافی که از طریق این سلطه عاید می‌شوند، و نیز به دلیل قدرت بدنی و توان کاری بیشتر، و وابسته‌سازی اقتصادی وی به خود، همواره بر تشییت و تداوم نظام مردسالار اصرار می‌ورزند (روردگر، ۱۳۸۸، ص ۸۴-۸۵).

در این فیلم، بسط سلطه قاهرانه مرد از محیط خانواده به اجتماع و حوزه اشتغال زن، به خوبی ترسیم شده است. شیرین، در خانه طبق معمول تحت سیطره شوهر است. در محیط کار نیز همسر وی به اقتضای منطق مردسالار، به جای همکاری، همه تلاش خود را به کار می‌بندد تا از موفقیت و پیشرفت شغلی او جلوگیری کند. از آنجایی که تکیه بر منطق مردسالار و تلاش در جهت بسط سلطه مردانه به محیط کار، مجوزی برای مقابله او با زن نمی‌شود، از ظرفیت‌های خانگی این سلطه برای اعمال فشار ظالمانه و مضاعف استفاده می‌کند. بقای این سلطه در خانه و بسط آن به اجتماع، کارکرد زن را در خانه و اجتماع مختل می‌سازد. جالب اینکه، شیرین در فرایند مبارزه برای کاهش و تضعیف این سلطه، با مشکلات مختلفی دست‌وپنجه نرم کرده و در نهایت، با موفقیت به ریاست شرکت می‌رسد. این پیامی است که همه زنان باید آن را آویزه گوش خود سازند!!!

### ب. مفاهیم فرعی

#### - مردسالاری در حیطه اجتماع

زنان حتی در اشتغالات بیرونی، از سلطه بسط یافته مردان در امان نیستند. محیط‌های کاری، غالباً در انحصار و تحت سلطه مردان است و مردان همچنان فرصت کافی برای اعمال اراده و ستم و تبعیض علیه زنان را دارند. شیرین در اعتراض به اخراج همکارش به رئیس می‌گوید: «رفتار اخیرتان با خانم‌ها واقعاً نوبره. اینو ور می‌دارید، اونو می‌ذارید جاش. اون یکسو می‌فرستین کارگزینی. به من بگین بینم خانم‌ها چه هیزم‌تری به شما فروختن؟» این دیالوگ نشان می‌دهد که منطق حاکم بر رفتار مردان در یک محیط سازمانی نیز برای زنان همکار که خود بخشی از بدنه سازمان هستند، قابل فهم و توجیه نیست.

نشانه دیگر از بسط سلطه مرد از خانه به محیط کار و سوءاستفاده از آن علیه زن، این است که وقتی شیرین به رئیس شرکت اعتراض کرده و با او درگیری لفظی پیدا می‌کند، احمد، همسر شیرین با تندخویی، او را از اتاق رئیس بیرون می‌برد. وقتی حکم ریاست شیرین بر شرکت دارویی ابلاغ می‌شود، حتی خود شیرین ناراحت و مضطرب می‌شود؛ چون تا پیش از این، همه مطمئن بودند که احمد رئیس جدید خواهد بود. با وجود تلاش فراوان، شیرین برای خلع رئیس خلافاکار، هیچ‌کس تصور ریاست او را نمی‌کرد. روشن است که با توجه به سیطره نظام مردسالار بر دنیای ذهنی و واقعی عموم، این ابلاغیه توجیه‌پذیر نخواهد بود. حتی میهمانانی نیز که برای عرض تبریک ریاست جدید آمده بودند، با شنیدن خبر مدیریت شیرین (به جای احمد)، متعجب می‌شوند و این تعجب در رفتار آنها مشهود است.

#### - مردسالاری در حیطه خانوادگی

احمد، با اشتغال همسر و ریاست وی مخالفت می‌کند و از شیرین می‌خواهد تا با داشتن سابقه نه ساله استعفا کرده و به کارهای خانه مشغول شود. شیرین در مخالفت به احمد یادآور می‌شود که من به هنگام ازدواج، شاغل بودم و شما با آن مخالفتی نداشتید. اما احمد با لجاجت خاص تنها به این دلیل که موقعیت کاری خودش در خطر است، شیرین را وادار به ترک شغل می‌کند.

هنگامی که شیرین در محیط کار، موقعیتی فرادست احمد می‌یابد، احمد با نقشه سعی در مبارزه با او دارد. برای نمونه، بدون هماهنگی با شیرین، تاریخ اسباب‌کشی خانه را جابجا می‌کند و وقتی با مخالفت شیرین مواجه می‌شود، می‌گوید: «این دیگه به خودت مربوطه. مسائل و مشکلات شرکت را با کار خونه قاطی نکن. امروز داریم اسباب‌کشی می‌کنیم، شما هم خانوم خونه هستی. می‌خوای همکاری بکنی یا نه، خوددانی». احمد در دیالوگ دیگر، نیت خود را روشن‌تر بیان می‌کند. زمانی که دوستان احمد برای کمک به اسباب‌کشی وی به خانه می‌آیند و شیرین نیز با استفاده از این فرصت سرکار حاضر می‌شود، احمد به آنها می‌گوید: «آخه به شما چه مربوطه؟ همه برنامه‌های منو بهم ریختن. من کلی کار کردم نذارم بره اداره. اونوقت شما فرستادینش رفت... نمی‌ذارم بیاد. امروزم تقصیر شما شد. دیگه نمی‌ذارم. تازه از فردا من مریض می‌شم. معلوم نیست کی خوب بشم. ممکنه ده پونزده روز طول بکشه. آرزوی ریاست رو به دلش می‌ذارم. اونقدر ادامه می‌دم تا از ریاست ورش دارن».

#### – عدم تعارض اشتغال زن با نقش‌های خانوادگی

در فیلم چنین وانمود می‌شود که شیرین، هم در محیط کار و هم در خانواده کاملاً موفق است. در این ایام، حتی یک مرتبه هم احساس خستگی، افسردگی و استرس نکرده است. در صورتی که این تصویرسازی با آنچه در واقعیت جریان دارد، فاصله دارد. زنی شاغل آن هم در سمت مدیریت یک شرکت بزرگ دارویی، با انبوهی از ارتباطات و درگیری‌های شغلی درونی و بیرونی، در کنار انبوه وظایف خانوادگی به‌عنوان همسر، مادری دو فرزند و نیز مسئولیت تهیه مایحتاج خانه و رتق و فتق امور جاری و... چگونه می‌تواند خسته و افسرده نباشد و احساس فشار کاری نکند. به هر حال، با عطف توجه به تجربه‌های عینی، این نوع تصویرسازی قدری تخیلی و دارای سوگیری ایدئولوژیک به نظر می‌رسد.

#### – زنان توانمندتر از مردان

شیرین، در موضع ریاست کارها و اقداماتی صورت می‌دهد که غالب مردان از آن هراس دارند. برای نمونه، اعتراض قاطع وی به مدیر قبلی شرکت، عهده‌داری ریاست شرکت و اداره مطلوب آن به‌رغم کارشکنی‌های برخی مردان شاغل در آن، همه نشان از توانمندی و لیاقت مثال‌زدنی وی دارد. در مقابل، رئیس قبلی مردی است خیانتکار و برخی دیگر از کارکنان مرد آنجا (دوستان احمد) اهل دزدی و خیانت‌اند. خود احمد نیز فردی ترسو و خرابکارست. یکی از مؤلفه‌های فمینیسم رادیکال، این است که زنان باید به توانمندی‌های بالفعل و بالقوه خود پی ببرند و از منظر القایی مردان، به خود نگاه نکنند. شیرین نیز تنها با تکیه بر قابلیت‌های ذاتی خود به ریاست شرکت رسیده است.

#### نتیجه‌گیری

اشتغال زن، یکی از موضوعات مهم و چالشی حوزه مطالعات زنان است. در این خصوص، دیدگاه‌های نظری متعددی وجود دارد. غالب دیدگاه‌های فمینیستی با استناد به دلایلی به موافقت مطلق؛ غالب سنتی‌ها با استناد به دلایل دیگر، به مخالفت مطلق و دیدگاه سوم که موضوع منتخب نوشتار و مورد تأیید فقه اسلامی است، به موافقت مشروط نظر



داده‌اند. از دید اسلام، عدم تعارض با نقش مادری و همسری، عدم اختلاط و ارتباط غیرعقیدانه با نامحرم و رعایت ویژگی‌های جسمی و روحی زن در انتخاب شغل، از جمله شرایطی است که باید در اشتغال زنان ملحوظ شود.

موضوع اشتغال نیز همچون سایر موضوعات مربوط به زنان، در رسانه‌های جمعی از جمله سینما انعکاس‌های مختلف داشته است. برخی محصولات سینمایی ایران در سال‌های اخیر با تأثیرپذیری از اندیشه‌ها و ایدئولوژی‌های فمینیستی بر مواضعی غیرمتعارف همچون برابری جنسیتی، استقلال اقتصادی زنان، اشتغال بیرونی، کاهش اعتبار نقش‌های همسری و مادری، خرده‌گیری بر تمایزات حقوقی زن و مرد و... سوالات و شبهاتی را در فضای عمومی کشور و محافل روشنفکری برانگیخته‌اند. این نوشتار، در راستای اثبات مدعای خود؛ یعنی تأثیرپذیری برخی محصولات سینمایی از ایدئولوژی فمینیستی، فیلم همسر محصول سال ۷۲ که از فیلم‌های جریان‌ساز و پیش‌تاز در موضوع اشتغال زن و برابری جنسیتی شمرده می‌شود که بر مبنای الگوی رمزگان سه‌گانه جان فیسک، مورد بررسی و تحلیل قرار داده و نقدهایی را به‌طور ضمنی بدان متوجه ساخته است.

## منابع

- آبوت، پاملا و کلر والاس، ۱۳۸۰، *جامعه‌شناسی زنان*، ترجمه منیژه نجم‌عراقی، تهران، نشر نی.
- آسپرگر، آرتور، ۱۳۷۹، *روش‌های تحلیل رسانه‌ها*، ترجمه پرویز اجاللی، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- آیت‌اللهی، زهرا، ۱۳۸۶، *شرح مشهور حقوق و مسئولیت‌های زنان در نظام جمهوری اسلامی ایران*، تهران، امور زنان و خانواده نهاد ریاست جمهوری.
- بستان، حسین، ۱۳۸۸، *اسلام و تفاوت‌های جنسیتی در نهادهای اجتماعی*، تهران، دفتر امور بانوان وزارت کشور.
- بطحایی گلپایگانی، سیدهاشم، ۱۳۸۳، *فمینیسم از نظر اسلام و دیگر ملل*، قم، نوید اسلام.
- بیات، عبدالرسول، ۱۳۸۱، *فرهنگ واژه‌ها*، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
- تانگ، رزمی، ۱۳۸۷، *نقد و نظر: درآمدی بر نظریه‌های فمینیستی*، ترجمه منیژه نجم‌عراقی، تهران، نشر نی.
- چراغی کوتیانی، اسماعیل، ۱۳۸۹، *خانواده، اسلام و فمینیسم*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- چندلر، دانیل، ۱۳۸۷، *مبانی نشانه‌شناسی*، ترجمه مهدی پارسا، تهران، سوره مهر.
- حبیب‌پور گنابی، کرم و همکاران، ۱۳۹۲، «بازنمایی اشتغال زنان و نقش آن در ساختار خانواده (با مطالعه موردی سربال‌های دلنوازان و همسایه‌ها)»، *مطالعات سبک زندگی*، سال دوم، ش ۳، ص ۶۹-۱۰۴.
- حسن‌پور، آرش و بهجت یزدخواستی، ۱۳۹۴، «پروپلماتیک زن بودگی؛ نمایش جنسیت و برساخت کلیشه‌های اخلاقی زنانه در سینمای ایران»، *مطالعات فرهنگ - ارتباطات*، ش ۶۴ ص ۳۳-۶۸.
- حکمت‌نیا، محمود و همکاران، ۱۳۸۸، *فلسفه حقوق خانواده*، تهران، روابط عمومی شورای فرهنگی - اجتماعی زنان.
- حکمت‌نیا، محمود، ۱۳۹۰، *حقوق و مسئولیت‌های فردی و اجتماعی زن*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- راودراد، اعظم، ۱۳۸۲، «سینما رسانه فراموش شده»، *رسانه*، ش ۵۴، ص ۶۴-۷۳.
- رفیع‌پور، فرامرز، ۱۳۸۷، *توسعه و تضاد: کوششی در جهت تحلیل انقلاب اسلامی و مسائل اجتماعی ایران*، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- رودگر، نرجس، ۱۳۸۸، *فمینیسم، تاریخچه، نظریات، گرایش‌ها، نقد*، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
- ریترز، جورج، ۱۳۸۷، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی و فرهنگی.
- زیبایی‌نژاد، محمدرضا، ۱۳۸۸، *اشتغال زنان؛ عوامل، پیامدها و رویکردها*، برگرفته از لیلاسادات زعفرانچی، اشتغال زنان (مجموعه مقالات و گفت‌وگوها)، تهران، مرکز امور زنان و خانواده ریاست جمهوری.
- سلطانی‌گردفرامری، مهدی، ۱۳۸۵، «نمایش جنسیت در سینمای ایران»، *پژوهش زنان*، ش ۱۴، ص ۷۹-۹۸.
- صادقی‌فسایی، سهیلا و شیوا کریمی، ۱۳۸۴، «کلیشه‌های جنسیتی سربال‌های تلویزیونی ایرانی (سال ۱۳۸۳)»، *پژوهش زنان*، ش ۱۳، ص ۵۹-۹۰.
- طاہری‌نیا، احمد، ۱۳۸۹، *حضور زن در عرصه‌های اجتماعی - اقتصادی از نگاه آیات و روایات*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- علاسونده، فریبا، ۱۳۹۲، *زن در اسلام*، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
- فیسک، جان، ۱۳۸۰، «فرهنگ تلویزیون»، ترجمه مرگان برومند، *ارغنون*، ش ۱۹، ص ۱۲۵-۱۴۹.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *درآمدی بر مطالعات ارتباطی*، ترجمه مهدی غبرایی، تهران، دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
- کریمی، حمید، ۱۳۸۳، *حقوق زن*، تهران، کانون اندیشه جوان.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۲۹ق، *کافی*، قم، دارالحدیث.
- گرت، استفانی، ۱۳۸۰، *جامعه‌شناسی جنسیت*، ترجمه کنایون بقایی، تهران، دیگر.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۸۶، *جامعه‌شناسی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نشر نی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۹، *مجموعه آثار*، تهران، صدا.
- منصورنژاد، محمد، ۱۳۸۱، *مسئله زن، اسلام و فمینیسم*، تهران، برگ زیتون.
- مهدیان، حفیظه، ۱۳۹۲، «بازنمایی روابط عقیفانه مرد و زن در سینمای ایران (مطالعه موردی فیلم درباره‌الی)»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۱۷، ص ۱۲۹-۱۵۵.
- مهدی‌زاده، محمد، ۱۳۹۱، *نظریه‌های رسانه: اندیشه‌های رایج و دیدگاه‌های انتقادی*، تهران، همشهری.
- مهریزی، مهدی، ۱۳۸۱، *زن در اندیشه اسلامی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ناجی‌راد، محمدعلی، ۱۳۸۲، *موانع مشارکت زنان در فعالیت‌های سیاسی اقتصادی در ایران پس از انقلاب*، تهران، کویر.
- نرسیسیانس، امیلیا، ۱۳۸۷، *انسان، نشانه، فرهنگ*، تهران، افکار.

## نقد و بررسی «ماهیت و چستی زن در فمینیسم اگزیستانسیالیستی سیمون دوبووار»

سیده سارا چاوشی / دانشجوی دکتری علوم اجتماعی، دانش اجتماعی مسلمین دانشگاه باقرالعلوم

chavoshi2011@gmail.com

hbostan@rihu.ac.ir

حسین بستان (نجفی) / دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۱۳ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۰۲

### چکیده

نظریات فمینیستی به‌ویژه نظریه اگزیستانسیالیستی سیمون دوبووار، نه تنها در جوامع غربی، که در جامعه ما نیز تأثیرگذار بوده است. تعریف دوبووار از زن که «زن زاده نمی‌شود؛ زن می‌شود»، در حکم بیانیه‌ای است که موضع کلی هستی‌شناختی فمینیست‌ها را پیرامون زنان بیان می‌کند. در این تعریف، وی ماهیت و چستی زن را ساختگی و محصول جامعه می‌داند و زنانگی را امری تاریخی و فرهنگی تلقی می‌کند، نه برآمده از سرشتی الهی. این تعریف از زن با مبانی و آموزه‌های دینی و فرهنگی ما تضادهای فراوانی دارد که مورد غفلت واقع شده است. این مقاله بر آن است تا با پاسخ به این پرسش که «ماهیت و چستی زن در فمینیسم اگزیستانسیالیسمی سیمون دوبووار چیست؟» نقد و بررسی آن را از دیدگاه اسلامی مورد نظر قرار دهد. بر حسب یافته‌های تحقیق دوبووار با انکار وجود طبیعت و سرشتی ثابت برای زنان، نقش‌های مربوط به طبیعت و بیولوژی زن همچون مادری و همسری را ساختگی، فرهنگی و تاریخی می‌داند. درحالی‌که ادله او برای ساختگی و جعلی بودن نقش‌های زنانه کافی نیست، وجود این تفاوت‌ها در طول قرن‌ها خود نشانی از سرشت ثابت در انسان‌هاست. این تحقیق، پژوهشی است ژرفانگر که با روش توصیفی و تحلیل محتوای کیفی و به شیوه اسنادی صورت گرفته است.

**کلیدواژه‌ها:** فمینیسم اگزیستانسیالیسم، سیمون دوبووار، زن، ماهیت، وجود، جنسیت.

دیدگاه‌های اگزیستنسیالیستی *سیمون دوبووار*، موجب خیزش دوبارهٔ فمینیسم و شکل‌گیری موج دوم آن شد. تعریفی که *سیمون دوبووار* از زن و ماهیت او ارائه می‌دهد، به تعریفی بنیادی و اساسی و بحث برانگیز تبدیل شد و نقطهٔ شروع کار بسیاری از فمینیست‌های دیگر قرار گرفت. نظریات فمینیستی، به‌ویژه دیدگاه‌های تند و رادیکال خانم *سیمون دوبووار*، در اذهان عده‌ای از زنان و مردان جامعهٔ ما و سبک زندگی ایشان تأثیرگذار بوده و اساساً دارای تضادهای بومی و فرهنگی و مغایر با مبانی اعتقادی جامعه ماست؛ از این رو بر آن شدیم تا به تحلیل و نقد و بررسی دیدگاه‌های وی پردازیم. سؤال اصلی این است که *سیمون دوبووار*، چه تعریفی از ماهیت و وجود زن ارائه می‌دهد. این تعریف برآمده از چه مبانی نظری و فکری می‌باشد. کاربست فلسفهٔ اگزیستنسیالیسم در نظریه جنسیتی *دوبووار* به چه شکلی است و چه آثاری داشته است.

### پیشینه پژوهش

در سال‌های اخیر، ارزیابی انتقادی نظریه‌های فمینیستی توسط محققان و پژوهشگران جامعه علمی ما تا حدی پیگیری شده است و انتقاداتی چند، به نظریات فمینیستی وارد شده است؛ اما این تعداد اندک پاسخگوی تعداد بی‌شمار و متنوع دیدگاه‌های فمینیستی نمی‌باشد. افزون‌براین، پژوهشی که به‌طور خاص به بررسی انتقادی آموزه‌های فمینیسم اگزیستنسیالیستی *دوبووار* پرداخته باشد، و به انتقادات کلی بسنده نکرده باشد، وجود ندارد.

کتاب *خسرو باقری* با عنوان *مبانی فلسفی فمینیسم* ضمن آنکه کتابی درخور توجه است؛ چراکه به مبانی فلسفی بسیاری از اندیشمندان فمینیست پرداخته است، اما به اشاره کوتاه و گذرا نسبت به دیدگاه خانم *دوبووار* بسنده نموده و به ارزیابی انتقادی هر یک از اندیشمندان نپرداخته است.

کتاب *سیطره جنس* نیز پژوهشی حائز اهمیت است. شاید بتوان گفت تنها در این کتاب آن‌گونه که بایسته است، مباحث فمینیستی از زاویه فلسفی مورد بررسی و انتقاد قرار گرفته‌اند، اما در این اثر نه‌چندان حجیم هم تنها یک فصل، به فمینیسم اگزیستنسیالیسم اختصاص داده شده و در همین مقدار هم بخش اندکی به دیدگاه‌های *سیمون دوبووار* اختصاص یافته است.

کتاب *تاریخچه، نظریات، گریزات و نقد فمینیسم*، در سه فصل آغازین خود به ارائهٔ دیدگاه صاحب‌نظران برجسته فمینیستی می‌پردازد، اما در میان آنها خبری از دیدگاه *دوبووار* نیست. درحالی‌که با توجه به اهمیت *دوبووار*، در شکل‌گیری موج دوم فمینیسم، به‌ویژه رادیکال - فمینیسم، به نظر می‌رسد، لازم بود اندیشه او نیز مطرح شود.

کتاب‌های دیگری همچون *نویسندگان قرن بیستم*، اثر *ان مک‌لینتاک*، که بیشتر به زندگی‌نامهٔ *دوبووار* پرداخته و آثار وی را به لحاظ ادبی بررسی نموده است؛ کتاب *معرفت‌شناسی فمینیسم*، از دیدگاه *لیندا مارتین آلکوف*، اثر *مریم ربوبی*؛ کتاب *فمینیسم نوشتهٔ جین فریدمن*؛ کتاب *زنان در روزگارشان*، از *مارلین لگیت* و کتاب‌ها و مقالات دیگری که در این زمینه موجودند و هر یک به توصیفی از نظریه *سیمون دوبووار* پرداخته‌اند؛ اما همان‌طور که گفته

شد، به ماهیت و چیستی زن در فمینیسم اگزیستانسیالیستی سیمون دوبووار نپرداخته و مورد نقد و بررسی قرار نداده‌اند. امید است این پژوهش بتواند خلاً موجود در این زمینه را برطرف نماید.

### نگاهی بر نظریه جنسیتی سیمون دوبووار

فمینیسم جنبشی اجتماعی، در اعتراض به فرودستی جایگاه زنان است. سیمون دوبووار فیلسوف، رمان‌نویس، روزنامه‌نگار و روشنفکری فمینیست است. دوبووار از منظر جامعه‌شناختی، به بررسی موقعیت زنان در جامعه آمریکا، اروپا و به‌ویژه فرانسه، زادگاه خود، پرداخت. این منتقد اجتماعی مهم‌ترین و تأثیرگذارترین اثر خود «جنس دوم» را در سال ۱۹۴۵ به چاپ رساند. این کتاب در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۷۰ به بار نشست و پایه‌گذار موج دوم فمینیسم به‌ویژه فمینیسم رادیکال شد. این کتاب، بسیار مورد اقبال جامعه روشنفکران و به‌ویژه زنان قرار گرفت. دوبووار تا آن زمان رمان، داستان، و نمایشنامه‌های زیادی به رشته تحریر در آورده بود، اما مهم‌ترین و تأثیرگذارترین کتاب وی، جنس دوم است که دیدگاه‌های وی در خصوص موقعیت تاریخی زنان از گذشته تا معاصر را در این کتاب می‌توان یافت.

دوبووار با بهره‌گیری از تحلیل‌های فلسفه اگزیستانسیالیستی، مرد را معیار انسان و زن را «دیگری» تعریف می‌کند. از دیدگاه او، زن در فرهنگ مردسالار، «منفی» یا «دیگری» تلقی می‌شود. از این رو، «دیگر بودن» زن، مقوله‌ای بنیادی در تفکر اوست. او که فرودستی تاریخی زن نسبت به مرد را می‌پذیرد و خود منتقد جدی آن است، معتقد است: این فرودستی امر پدیدارشناختی و برساختی است و حقیقت و واقعیت جز این است. «موقعیتی که در خلال زمان ایجاد شده، در زمان دیگری می‌تواند از بین برود» (دوبووار، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۳). کتاب جنس دوم، دامنه‌ای گسترده دارد و سه دیدگاه مهم در مورد زنان، «زیست‌شناختی، روان‌شناختی و مارکسیستی» را با شرحی کلی از تاریخ زنان از دوران ماقبل تاریخ تا قرن بیستم، بحث‌های اسطوره‌شناختی، تحلیل ادبی پنج نویسنده و توصیفی از زن معاصر از کودکی تا کهنسالی را ترکیب می‌کند. «این کتاب نخستین حمله رادیکال به سرکوب زندگی خصوصی، ازدواج، خانواده و خانه‌داری بود که در فضای فرانسه پس از جنگ طنین‌انداز شد» (لگیت، ۱۳۹۱، ص ۵۲۴). دیدگاه‌های او در فرانسه باقی‌نماند و به سراسر اروپا و آمریکا و آسیای شرقی نفوذ کرد و همراهان زیادی از زنان یافت و خود پایه‌گذار موج دوم فمینیسم شد.

تا زمان دوبووار، برخی تبیین‌های زیست‌شناختی درباره انسان، مدعی آن بود که رفتار انسان‌ها توسط تاریخچه گذشته آنها و از طریق انتخاب ژنتیکی شکل گرفته است. زنان و مردان، به لحاظ ژنتیکی برای رفتارهای متفاوتی رمزگذاری شده‌اند. این امر با نقش‌های متفاوت آنها، در فرایند تولیدمثل، مربوط بوده است و این تفاوت در طول تاریخ بلند تحول انسان‌ها شکل گرفته و به سادگی نمی‌توان آنها را از موجودیت زنان و مردان ریشه‌کن کرد (باقری، ۱۳۸۲، ص ۷۳).

دوبووار، ناخرسند از تبیین‌های مرسوم زیست‌شناختی، روان‌شناختی و اقتصادی در باب ستم‌دیدگی زنان، با تکیه بر بینش فلسفی اگزیستانسیالیسم و متأثر از اندیشه‌های ژان پل سارتر که از پیشگامان مکتب اگزیستیالیسم بود،

تبیینی زیستی - فرهنگی ارائه کرد که پایه آن را موجودیت زن تشکیل می‌دهد (بستان، ۱۳۸۲، ص ۵۹). او با تمایز میان جنس و جنسیت، نقش‌هایی را که زنان بر عهده دارند، مانند مادری و همسری را متأثر از تاریخ و فرهنگ جوامع و اموری برساختی می‌داند. جمله معروف او «زن زاده نمی‌شود؛ به صورت زن در می‌آید» (دوبووار، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۳) ناظر به همین مطلب است. او که ملاحظات زیست‌شناختی را ختم کلام قرار نمی‌دهد، معتقد است: این ملاحظات زن را مجبور نمی‌کنند تا ابد در این نقش فرودست باقی بماند (لگیت، ۱۳۹۱، ص ۵۲۴).

از نظر او، سلطه ارباب بر رعیت که در نظام مارکسیستی حاکم بود، توسط مردان به نظام خانواده تسری یافته است. از این رو، نظام پدرسالاری با ایجاد و تحمیل نقش‌های جنسیتی زنانه، مانند مادری و همسری، زنان را تحت سلطه خود درآورده است. دوبووار، ازدواج را نهادی می‌داند که انقیاد مستمر زنان را به لحاظ اقتصادی، اجتماعی، مالی، حقوقی و... استمرار می‌بخشد و معتقد است: ازدواج و مادری تقریباً همیشه زن را نابود می‌کند. ویژگی تولیدمثل زن، ویژگی‌ای است که زن را از مرد متمایز می‌کند و این همان تفاوت اساسی است که تمام نابرابری‌ها نسبت به زنان بر پایه آن است (ر.ک: معصومی، ۱۳۸۷، ص ۴۰-۴۶). از دید دوبووار، نقش همسری مانع از دستیابی زن به آزادی می‌شود (روایی).

او برای رهایی از قیدوبندهای مادری، ضمن پیشنهاد روش تولیدمثل آزمایشگاهی، زنان را به کنترل مادری‌های مکرر و مدیریت بر بدن خود تشویق می‌کند؛ چراکه کنترل باروری و سقط جنین قانونی، به زن اجازه می‌دهد که مادر شدن‌های خود را آزادانه به عهده گیرد (معصومی، ۱۳۸۷، ص ۴۵).

فمینیست‌های اگزیستانسیالیست، با گردآوری مشکلاتی که زنان به دلیل ممنوعیت سقط جنین بدان گرفتار می‌شوند و تنگناهایی که سقط جنین برای زنان ایجاد می‌کند، به غیر اخلاقی بودن سقط جنین به شدت حمله می‌کنند. دوبووار، پس از تشریح وضعیت نامطلوبی که کودکان ناخواسته، در آن به سر می‌برند و پس از ارائه آماری از سقط جنین‌های پس پرده که زیان‌های جبران‌ناپذیری را برای زنان به دنبال دارد و پس از تشریح رفتارها و شکنجه‌های والدین نسبت به فرزندان ناخواسته، کسانی را که سقط جنین را غیر اخلاقی می‌دانند، متهم کرده و می‌گوید: «اگر اینها به سود اخلاق باشد، درباره چنین اخلاقی چگونه باید اندیشید؟» (دوبووار، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۴۰).

او در اواخر دهه شصت، به سازمان جنبش آزادی زنان پیوست و از امضاکنندگان اساسنامه آن بود. پیشنهادات مهم و مطرح در این اساسنامه، سقط جنین، کنترل موالید و راهکارهایی همچون سپردن کودکان به مراکز دولتی، پرورش کودکان آزمایشگاهی و باروری مصنوعی زنان از طریق فرزندپروری و حذف قیدوبندهای زندگی خانوادگی بود (بزدخواستی، ۱۳۸۴، ص ۸۵). دوبووار با تقبیح نظام خانواده، ازدواج را عامل رکود و بدبختی زنان می‌داند. به اعتقاد او، ازدواج و خانواده مهم‌ترین عامل توسعه پدرسالاری و موجب فرودستی زنان است. از دیدگاه دوبووار، تنها راه زنان برای رسیدن به آزادی، یافتن و شناختن خود، اشتغال، داشتن فعالیت‌های اجتماعی خلاقانه و کسب درآمد است تا از این طریق به دو عامل مهم ثروت و قدرت نیز دست یابد. زن نمی‌تواند آزاد شود، مگر زمانی که در زمینه اجتماعی

وسعی بتواند در کار تولید سهیم باشد. اگر زن می‌توانست در عین حال هم ثروتمند باشد و هم مستقل، اهمیت نگران‌کننده‌ای می‌یافت (دوبووار، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۵۳۲-۵۴۲). *دوبووار*، داشتن شغل و درآمد اقتصادی را برای زنان یکی از راه‌های رسیدن به آزادی و استقلال می‌داند. زنان با ایفای نقش زن شاغل، می‌توانند از دام زنانگی رهایی یابند (همان، ص ۶۷۷). فقط و فقط کار می‌تواند آزادی واقعی برای زن تأمین کند (همان، ص ۶۱۹).

بنابراین، *دوبووار* مهم‌ترین عوامل نابرابری جنسی و ستم علیه زنان را تفاوت‌های زیستی، اسطوره‌های فرهنگی، جامعه‌پذیری نقش‌های جنسیتی (بستان، ۱۳۸۲، ص ۷۰)، نظام پدرسالاری و باورهای غلط زنان در ناتوانی خود می‌داند. وی در مخالفت با نظام سرمایه‌داری و پدرسالاری که آن را نمود بارز سلطه مردانه می‌داند، به انکار نقش‌های زنانه همچون مادری، کارخانگی و همسری می‌پردازد و خواستار آزادی زنان از طریق اشتغال، همجنس‌خواهی و مجاز شمردن سقط جنین است (دوبووار، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۶۱۹-۶۵۶). در اجتماع انسانی، هیچ چیز طبیعی نیست و زن حاصلی است که تمدن پدید آورده است (همان، ص ۶۷۶). از نظر *دوبووار*، هیچ انسانی زن یا مرد متولد نمی‌شود، بلکه این جامعه است که هویت زنانه یا مردانه را ایجاد می‌کند. زنان باید نقش همسری و مادری را کنار بگذارند، تا بتوانند با مردان رقابت کنند (معصومی، ۱۳۸۷، ص ۴۰).

هرچند نظرات جامعه‌شناختی *دوبووار*، موجب پیشرفت نظریه فمینیستی شد، بخصوص در میان سال‌های ۱۹۲۰ تا ۱۹۶۰ که دوره فترت و افول جنبش‌های فمینیستی بود و توانست جان تازه‌ای به جنبش‌های اجتماعی زنان دهد، اما به همین نسبت آن را به لحاظ عملی، در معرض تندروی و رادیکالیسمی قرار داد که چاره‌ای جز افول نداشت و این چیزی بود که دو دهه بعد عملی شد. اگزیستانسیالیسم در اواخر دهه هفتاد به علت ناکارآمدی در عمل افول کرد و فمینیسم اگزیستانسیالیستی نیز که مقدمه فمینیسم خشمگین و رادیکال بود، در اوایل دهه هشتاد به همان سرنوشت دچار شد و علت مهم آن نیز این بود که جهان و جامعه زنان نمی‌توانستند از عشق، ازدواج، فرزند، و همدلی و همراهی با مردانی که نظام حقوق متقابل را جایگزین نظام حق / تکلیف می‌کردند، چشم‌پوشد (مردیها و پاک‌نیا، ۱۳۹۴، ص ۱۱۵).

## ماهیت و چیستی زن

این جمله معروف *سیمون دوبووار* که «زن زاده نمی‌شود، به صورت زن درمی‌آید» (دوبووار، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۳)، در حکم بیانیه‌ای است که موضع کلی هستی‌شناختی فمینیستی را پیرامون زنان معرفی می‌کند. تفکیک میان جنس و جنسیت، بنیان اساسی هستی‌شناسی *دوبووار* را تشکیل می‌دهد که پس از او، «نقطه شروع کار فمینیست‌ها در مورد سایر هستی‌ها واقع شد» (محمدپور، ۱۳۸۹، ص ۴۷۶).

تفاوت‌های زیست‌شناختی، قرن‌ها نقطه شروع و توجیه خلق نقش‌های مختلف اجتماعی برای زنان و مردان بوده است (فریدمن، ۱۳۸۱، ص ۲۳). *سیمون دوبووار*، این توجیه را غیرعلمی، ناعادلانه و از سوی نظام مردسالار می‌دید. به همین دلیل، به تفکیک جنس و جنسیت پرداخت. وی معتقد بود که جنس مربوط به تفاوت‌های

زیست‌شناختی میان زن و مرد است و جنسیت، محصولی فرهنگی - تاریخی است که به نقش‌های اجتماعی نظر دارد. جمله فوق که آدمی زن زاده نمی‌شود؛ زن می‌شود، حاوی استدلالی است بر این مبنا که موقعیت فرودست زنان، یک امر «طبیعی» یا زیست‌شناختی نیست، بلکه این جامعه و تمدن است که زن را می‌آفریند و از پیش تعیین می‌کند که زنان چطور رفتار می‌کنند (همان، ص ۲۵). این ساخت اجتماعی «زن شدن» و نقش‌های اجتماعی و خانوادگی است که سرکوب دائمی زنان و موقعیت فروتر آنان را در طول تاریخ به بار آورده است و «زن» را تعریف می‌کند؛ بنابراین زنانگی، محصولی اجتماعی - تمدنی است.

مفهوم «زن» در دیدگاه وی، ناظر به امری وجودی نیست، بلکه از امری ماهوی، آن هم ماهیتی مجعول و دست دوم حکایت می‌کند. او در پی این بود که نشان دهد چگونه جامعه مردسالار، مقوله «زن» را دست‌وپا می‌کند تا آن را به تبع مرد، یا به‌عنوان مرد دوم تعریف کند (باقری، ۱۳۸۲، ص ۷۴ و ۷۵).

او تفاوت‌های فراوان فیزیولوژیکی زن و مرد را می‌پذیرد، اما زنانگی یا مردانگی و به عبارت دیگر، نقش‌های زنانه و مردانه را ساختگی و جعلی دانسته و معتقد است: این تفاوت‌ها ثانوی است؛ بدین معنا که برساختی، تاریخی و فرهنگی‌اند. در واقعیت وجودی زن و مرد تفاوتی نیست. آنها از نظر وجودشناسی و برخوردار از آگاهی یکسان‌اند. مطمئناً زن نیز مانند مرد، موجودی انسانی است (دوبووار، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۷)، تفاوت‌ها در ماهیات است. ماهیات امری شدنی و ثانویه‌اند؛ امری که توسط بشر ساخته و پرداخته می‌شوند. بنابراین، زنانگی و نقش‌های جنسیتی نیز ساختگی و محصول آدمی (مرد) است و حقیقت، اصالت و سرشتی ابدی در پس خود ندارند. از نظر او، تفاوت میان زن و مرد وجود دارد. اما این عدم شباهت آنها، مقوله‌ای فرهنگی است، نه طبیعی (همان، ج ۲، ص ۶۸۸). «نظریه‌های مبتنی بر تفاوت جنسی، ساخته و پرداخته اجتماع و در خدمت منافع گروه‌های مسلط جامعه است» (ابوت و ال‌اس، ۱۳۷۶، ص ۲۹۵).

او با وجود اذعان به تفاوت‌های بی‌شمار موجود میان زنان و مردان، آنان را به لحاظ وجودشناسی یکسان می‌داند و از زنان انتظار دارد که به بُعد وجودی خود توجه نمایند تا به خودآگاهی برسند و از قفس «دیگری» که مردان برای آنان ساخته‌اند، رهایی یابند. نظریه جنسیتی سیمون دوبووار مبتنی بر فلسفه اگزیستانسیالیسم و متأثر از هایدگر، سارتر و مریلویستی است (دوبووار، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۷۵). او خود تصریح می‌کند: «چشم‌اندازی که من می‌پذیرم، چشم‌اندازهای اخلاق اگزیستانسیالیستی است» (همان، ص ۳۵).

### تقدم وجود بر ماهیت

سیمون دوبووار و ژان پل سارتر که رابطه همفکری و دوستی ۵۰ ساله‌ای با هم داشتند، هر دو فیلسوف اگزیستانسیالیست‌اند. دوبووار، در وجودشناسی وام‌دار سارتر است و هر دو در پدیدارشناسی، متأثر از هوسرل هستند. سارتر، سه ناحیه برای هستی یا وجود قائل است: وجود فی‌نفسه، لئفسه و لغیره. از دید او، وجود جز در پدیدارها به تجربه در نمی‌آید (امیری، ۱۳۸۵، ص ۲۹۵). سه گونه تجربه از وجود داریم. به عبارت دیگر، هستی در سه چهره بر ما آشکار می‌شود:



۱. وجود فی نفسه: یعنی متعلق و شیء یا همان عالم اشیاء. تجربه وجود خارجی به صورت وجود فی نفسه است. در این نحوه تجربه از وجود فی نفسه، ما در می‌یابیم که جهان اشیاء فقط هست، عین خودش است، معنا و شعور و وجدان ندارد. نظم، شعور، معنا، صیوروت و کمال را ما به آن نسبت می‌دهیم (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۱۷۶). این ساحت از وجود، مربوط به ماهیات است. فی نفسه، تمام اشیاء عالم است که ماهیتی مشخص، ثابت و متعین دارد و فاقد آگاهی است. به عبارت دیگر، فی نفسه همان پدیدار است؛ یعنی آنچه برای آگاهی ظهور می‌کند و متعلق آن قرار می‌گیرد. از این جهت، حتی بدن انسان در این قلمرو جای دارد (امیری، ۱۳۸۵، ص ۲۹۷-۲۹۹). وجود فی نفسه، در فلسفه اگزیستانسیالیسم به معنای کانتی یا ارسطویی آن نیست، بلکه همان‌گونه که اشاره شد، مراد، وجودشناسی پدیدارشناسانه است که در مقابل و برخلاف هر مابعدالطبیعه رایجی است که مدعی تبیین پدیدارها باشد (ورنو و همکاران، ۱۳۷۸، ص ۲۶۱). تنها جنبه مثبت فی نفسه، عین خود بودن است؛ همان است که هست (همان، ص ۲۶۳).

۲. وجود لئفسه: انسان از آن جهت که می‌تواند فراتر از وجود فی نفسه برود، لئفسه است. شناخت، نتیجه همین خصوصیت انسان است (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۱۷۷). وجود لئفسه، همان آگاهی است و تنها موجود دارای آگاهی، انسان است. پس لئفسه، یعنی انسان دارای آگاهی. لئفسه عبارت است از: هر آنچه فی نفسه نیست (علوی‌تبار، ۱۳۸۸، ص ۸۱). آنچه امکان شناخت و فراروی انسان را فراهم می‌کند، عدمی است که درون اوست (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۱۷۷). وجود لئفسه، وجود انسان است از آن جهت که دارای وجدان و شعور یا حس باطن است (ورنو و همکاران، ۱۳۷۸، ص ۲۶۷). وجود لئفسه در میان فیلسوفان آلمانی مثل یاسپرس با اصطلاح «Existenz» آمده و در هایدگر اصطلاح «Dasein» به کار رفته است (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۱۸۹).

۳. وجود لغیره: وجود لغیره، برای اشاره به وجود دیگران است. انسان‌های دیگر، به صورت وجود لغیره بر ما پدیدار می‌شوند (همان، ص ۱۷۴-۱۸۰).

دوبوار در اصطلاح‌های وجود فی نفسه، لئفسه و لغیره از سارتر تبعیت می‌کند. از نظر هر دو، انسان وجودی فی نفسه است. اما به سبب داشتن آزادی، آگاهی و اینکه منشأ تمام اعمال خویش است، وجودی لئفسه است. انسان به‌عنوان فاعلی شناسا، به‌واسطه آگاهی خود می‌تواند خود را از جنبه فی نفسه، جدا کند. وجود لئفسه انسان، که اصل اوست، عدم و تهی است. از این رو، هیچ نوع ماهیت و شکلی ندارد. انسان ابتدا وجود می‌یابد و سپس، با استفاده از آگاهی ماهیت خویش را می‌سازد. این همان معنای تقدم وجود بر ماهیت است. نکته حائز اهمیت در اینجا و به تعبیر دیگر، استفاده‌ای که دوبوار از این مباحث سارتر می‌کند، این است که وقتی اصالت با وجود است و زن و مرد از نظر وجودشناسی با هم تفاوتی ندارند، پس همه انسان‌ها چه زن و چه مرد با هم برابرند (ر.ک: مردیها و پاک‌نیا، ۱۳۹۴، ص ۱۰۸-۱۱۹؛ فریدمن، ۱۳۸۱، ص ۲۳-۳۳). او معتقد بود: هیچ انسانی زن یا مرد متولد نمی‌شود، بلکه این جامعه است که هویت زنانه یا مردانه را ایجاد می‌کند (معصومی، ۱۳۸۷، ص ۴۰). زن یا مرد بودن، عارض بر ماهیت انسانی است. طبق این فلسفه، ماهیات اصالت ندارند، بلکه باید به اصل وجود، مبدأ وجود، سیر وجود و نهایت سیر هستی رسید. از همین باب، فلسفه اگزیستانسیالیستی را فلسفه اصالت بشر می‌نامند (لگن هاوزن، ۱۳۷۷، ص ۷۷).

در مورد اشیاء، ماهیت آنها بر وجودشان تقدم دارد؛ به این معنا که برای ساخت شیء مصنوع، نخست صورتی از آن در ذهن سازنده ایجاد می‌شود. سپس، صانع بر پایه آن طرحی که در ذهن دارد، اقدام به ساخت و خلق شیء می‌کند. بنابراین، گفته می‌شود، اشیاء بنا بر صورت و ماهیتی پیشینی ساخته می‌شوند. به عبارت دیگر، ماهیت اشیاء، مقدم بر وجودشان است، اما انسان به مانند اشیاء نیست؛ چون در آن صورت، انسان، نخست صورتی است در ذهن خداوند.

در اینجا اگر بیست‌انسیالیسم با نفی صورت اولیه انسان، وجود او را بر ماهیتش مقدم می‌داند. این تقدم تنها خاص انسان است. انسان پس از وجود یافتن، ماهیت خود را آن‌گونه که می‌خواهد و اراده می‌کند، می‌سازد. ماهیت انسان برآمده از وجود اوست. انسان محصول عمل خویشتن است (بشپیره، ۱۳۷۲، ص ۸۲).

اگر به راستی وجود مقدم بر ماهیت است، پس بشر مسئول وجود خویش است (سارتر، ۱۳۹۶، ص ۲۶). از نظر سارتر، چنین نیست که انسان ماهیتی داشته و به تدریج، از قوه به فعل رسیده باشد. انسان موجودی است که خود، خود را می‌سازد (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸، ص ۷۲). انسان شیء نیست تا ماهیتی معین، ثابت و ازپیش ساخته داشته باشد.

سیمون دوبووار، برگرفته از تفکیک میان جسم و ذهن، معتقد است: ذهن همان آگاهی و بُعد اصیل انسان است؛ همان که سارتر آن را «لنفسه» می‌خواند و جسم بُعد عینی و غیراصیل است؛ همان ساختی که سارتر آن را «فی‌نفسه» می‌نامد. از سوی دیگر، با استفاده از مفهوم «تقدم وجود بر ماهیت» به این نکته اشاره می‌کند که زن بودن یا مرد بودن مربوط به ماهیت انسان است، نه وجودش. به عبارت دیگر، زن یا مرد بودن به بُعد فی‌نفسه انسان که بُعد ماهیتی اوست، مربوط می‌شود. اصالت انسان با ساحت لنفسه و آگاهی و اصطلاحاً بُعد وجودشناختی اوست. انسان در وجودشناسی فاقد جنسیت است و اساساً زن یا مرد بودن تأثیری در بُعد وجودشناسی انسان ندارد. اعتبار و اصالت بشر به زن یا مرد بودنش نیست، بلکه به آگاهی اوست (ر.ک: دوبووار، ج ۲، ص ۶۶۵-۶۸۵؛ مردیها و پانیا، ۱۳۸۸، ص ۹۵-۱۱۶).

او قائل به وجود ماهیت ثابت و جوهری لایتغیر برای انسان، اعم از زن و یا مرد، نیست. بنابراین، انسان موجودی است که خود ماهیت خود را طراحی می‌کند و دائماً در مسیر شدن و رسیدن به تعالی است. نه جوهری لایتغیر و نه انتخابی محکوم، زن را وقف حالیت (درون ماندگاری) و کهنتری نکرده است. اینها به او تحمیل شده است (دوبووار، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۶۶۷). پس «در هر جنبه‌ای از زندگی زنان که اکنون «طبیعی» شمرده می‌شود، باید تردید کرد و به دنبال راه‌های تازه‌ای برای جریان امور بود» (ابوت، ۱۳۸۰، ص ۲۹۳). در نظر دوبووار، چیزی به نام طبیعت بشری وجود ندارد؛ زیرا خدایی نیست که ناظر باشد. بنابراین، چون چیزی به نام طبیعت بشری وجود ندارد، هیچ مبنایی نیز برای اینکه چیزی منحصرأ و تا ابد زنانه باشد وجود ندارد و مفاهیمی چون ذات زنانه و سرنوشت زنانه بی‌بنیان هستند (مکلینتاک، ۱۳۸۲، ص ۶۷). هر نفسی، خود را به نحو واقعی و ملموس، به‌مثابه نوعی تعالی در خلال طرح‌ها مطرح می‌کند. این نفس، فقط با فراروی مستمر به سوی آزادی‌های دیگر، به آزادی خود تحقق می‌بخشد. زن در حالی که مانند هر فرد بشری، عبارت از آزادی خودمختاری است، در دنیایی که مردان

می‌خواهند به او بقبولانند که خود را به‌مثابهٔ دیگری بپذیرد، خود را کشف و انتخاب می‌کند (دوبووار، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۵ و ۳۶). «مؤنث ابدی وجود ندارد. افراد هرگز به دست طبیعت خود رها نمی‌شوند، بلکه از طبیعتی ثانوی که عبارت از آداب و عادات است فرمان می‌برند» (همان، ص ۷۸).

از نظر دوبووار، سرشتی ابدی برای زن وجود ندارد تا او برای همیشه تاریخ نقش‌های زنانه مثل مادری و همسری را برای خود ضروری بداند. از نظر او، طبیعت ثابت بشری وجود ندارد و از آنجاکه وی منکر خداست، معتقد است: خدایی وجود ندارد تا سرشتی مشخص و سرنوشتی محتوم را برای بشر مقدر کرده باشد. او منکر ذات است، چه ذات زنانه و چه مردانه. بنابراین، هیچ چیزی در جهان وجود ندارد که متحصراً و تا ابد مردانه یا زنانه باشد؛ پس سرنوشت زنانه‌ای هم در کار نیست. هر آنچه که جوامع به زنان اختصاص می‌دهند، همچون فرزندآوری و مادری و موفقیت فروتر اجتماعی زنان نسبت به مردان و مقوله‌هایی از این دست، همه ساخته و پرداختهٔ فرهنگ و تاریخی است که همواره مقدراتش توسط مردان رقم خورده است. از نظر دوبووار، اینها افسانه‌ها و اساطیری است که مردان برای حفظ امتیازها و برتری‌های خود بر افکار و اندیشهٔ همیشگی تاریخ تحمیل نموده‌اند که زنان باید آنها را از میان بردارند. پیکر زن نباید موجب شود محدودیتی برای هستی زن قائل شویم، هر زنی می‌تواند هستی خود را در آزادی کامل، آن‌گونه که می‌خواهد، شکل دهد (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۵۰۳-۵۱۷). پس وقتی دوبووار از زنان می‌خواهد از محدودهٔ درون مانای خویش فراتر روند، انتظار ندارد هستی خود را نفی کنند، بلکه می‌خواهد موانعی را که بر سر راه پیشرفت، ایشان به سوی خویشتنی مستقل وجود دارد، از میان بردارند (تانگ، ۱۳۸۷، ص ۳۴۳).

## نقد و بررسی

همان‌گونه که گذشت، دوبووار بر این عقیده بود که زن و مرد به لحاظ وجودشناسی که بُعد اصیل انسان است، با یکدیگر برابرند و تمام تفاوت‌های آنها به ماهیت و بُعد جسمانی که غیراصیل است، باز می‌گردد. از این‌رو، زن و مرد فقط از نظر فیزیولوژی با یکدیگر تفاوت دارند و تفاوت‌های آنها در نقش‌های جنسیتی شدهٔ زنانه و مردانه، امری تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و نهایتاً برساختی است. مانند اینکه جنس مؤنث، به دلیل تناسب فیزیولوژیکی و جسمانی‌اش با نقش مادری، باید عهده‌دار این نقش شود. دوبووار نقش‌های جنسیتی را مجعول و ساخته و پرداخته مردان، به‌منظور تسلط بر زنان می‌داند. او این نقش‌ها را دارای منشأ طبیعی نمی‌داند، بلکه معتقد است که منشأ اجتماعی و فرهنگی دارند.

در نقد آموزه‌های فمینیسم اگزیستانسیالیستی دوبووار که علاوه بر نفی فطرت، وجود خدا را از دایره زندگی بشر حذف می‌کند، انتقادات درون‌گفتمانی و برون‌گفتمانی و نقدهای بی‌شمار دینی و غیردینی وارد است. اما این مجال اندک، فرصت طرح همه آنها را نمی‌دهد، لذا در اینجا به بیان برخی از انتقادات مهم می‌پردازیم.

۱. بحث اصالت وجود در میان فلاسفه اسلامی هم مطرح بوده است. صدرالمآلهین نیز قائل به اصالت وجود است، اما اصالت وجود صدرایی با آنچه که اگزیستانسیالیست‌ها آن را «اصالت وجود» می‌نامند، بسیار متفاوت است.

اولاً، اصالت وجود در فلسفه صدرایی با حفظ علل اربعه (علت فاعلی، علت غایی، علت صوری و علت مادی) مطرح می‌شود. ثانیاً، در فلسفه صدرایی، ماهیت، ذات و فطرت بشری نفی نمی‌شود، اما اصالت وجود اگزیستانسیالیستی با انکار ماهیت و ذات انسانی و تأکید بر عمل همراه است. اگزیستانسیالیست‌ها معتقدند: انسان ابتدا وجود می‌یابد بدون هیچ‌گونه ماهیتی. وجود او اصیل است، نه ماهیتش. انسان پس از وجود یافتن، در طول زندگی و از طریق اعمال، تصمیم‌ها و انتخاب‌های خود، ماهیت خود را شکل می‌دهد. اصالت او با وجود است، نه ماهیتی که می‌تواند به صورت‌های گوناگون و اعمال متنوع ایجاد شده باشد.

آیت‌الله جوادی‌آملی در این خصوص معتقدند: زن به لحاظ حقیقت انسانی، چه از دیدگاه قرآنی، چه از دیدگاه فلسفی و چه از دیدگاه عرفانی، با مرد وحدت دارد. البته در دیدگاه فلسفی اگر مبنای اصالت وجود باشد، باز دو مینا داریم: «کثرت تباینی» و «کثرت تشکیکی». بر اساس اصالت ماهیت و یا کثرت تباینی وجودات، وحدت حقیقت زن و مرد را به سهولت می‌توان نتیجه گرفت. چیزی که ممکن است یا توهم آن می‌رود که در این بحث تأثیرگذار باشد تفاوت ایجاد کند، اصالت وجود نیست، بلکه کثرت تشکیکی و نتایج آن است (صادقی، ۱۳۹۱، ص ۸۶). بر اساس تشکیک در وجود و جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقا بودن نفس آدمی و حرکت جوهری، در حکمت متعالیه نوع متوسط بودن انسان اثبات می‌شود و این مسئله، منشأ این توهم است که زن یا مرد بودن، دو فصل اخیر برای پدید آمدن دو نوع جدید است. هر چند این امر نیز نتیجه منطقی آن نیست (همان، ص ۸۱).

اصالة‌الوجود یا اصالة‌الماهیه، در مسئله وحدت حقیقت زن و مرد چندان تأثیر نمی‌گذارد؛ زیرا وقتی نفس انسان را یک حقیقت مجرد دانستیم، چه وجودش اصیل باشد و چه ماهیتش، نتیجه یکی است. با صرف‌نظر از حرکت جوهری، چه به اصالت وجود قائل باشیم چه به اصالت ماهیت، انسان یک ماده و صورت دارد. ماده، همان حیوانیت اوست و صورت، حقیقتی است که با آمدن آن و ترکیب شدن با ماده حیوانی، موجب تحقق انسان می‌شود (همان، ص ۸۸).

موجود مادی، صورت‌های نوعیه جدیدی را بسته به ظرفیت و شایستگی‌اش در مسیر حرکت خود کسب می‌کند. ماده اولی با پذیرفتن صورت جسمیه، ماده ثانیه‌ای می‌شود برای پذیرفتن صور معدنی، و اجسام معدنی بر اثر فعل و انفعالات ترکیبی، آماده دریافت صورت نباتی می‌شوند، و ماده نباتی صورت حیوانی را می‌پذیرد، و ماده حیوانی صورت انسانی را.

بر اساس حکمت مشاء، هر یک از صور، خواص و آثار و عوارض ویژه‌ای به همراه دارند. حال باید دید ذکورت و انوئت از خواص و عوارض کدام مرتبه است. بر پایه حکمت مشاء ذکورت و انوئت، نه صورت نوعیه جدید است و نه از ویژگی‌های مختص صورت نوعیه انسانی، بلکه از خواص مربوط به مراتب مادی وجود انسان است (صادقی، ۱۳۹۱، ص ۲۹-۳۳).

اما آیت‌الله جوادی‌آملی، مسئله ذکورت و انوئت را حتی مربوط به حیوانیت نیز نمی‌دانند، بلکه آن را از عوارض ماده نباتی می‌شمارند؛ زیرا مذکر و مؤنث بودن در این مرتبه شکل می‌گیرد. بنابراین، صورت انسانی که به وجود

می‌آید، یک جوهر مجرد است که از آن مکان ارفع، هبوط می‌کند که حالا یا تعلق نفس به بدن، حادث است یا خود تجرد حادث است. در هر یک از این حالات، نخست یک امر ذاتاً مجرد، تعلق می‌گیرد. سپس، بر اثر ارتباط با عالم طبیعت، کمالات ثانوی را تحصیل می‌کند. به هر حال، نفس در قلمرو ذات خود، مجرد است (صادقی، ۱۳۹۱، ص ۸۸). بنابراین، حتی مکتب صدرایی که اصالت‌الوجودی است، اصالت وجود اگزیستانسیالیستی را نمی‌پذیرد.

۲. تفاوت‌های بین زن مرد آنچنان ناچیز نیست که منشأ هیچ اثر اجتماعی نباشد. این تمایزات، باید در ذیل گفتمان برابری انسانی و ادبیات مکملیت زن و مرد تفسیر شود. در متون اسلامی، احادیثی را می‌توان یافت که به صراحت، به برخی از تمایزات زن و مرد اشاره کرده‌اند. مانند احادیثی که دربارهٔ حیا، صبر، غیرت، عاطفه و... بیان شده‌اند (زیبایی‌نژاد، ۱۳۹۱، ص ۱۰۳). به دلیل وجود تفاوت‌های قابل ملاحظه بین زن و مرد، بین نظام تکوین و نظام تشریح ارتباط مستقیمی برقرار است. در دیدگاه اسلامی، اعتقاد به غایتمندی جان آفرینش و حکیمانه بودن افعال خداوندی، وجود تفاوت‌های زیست‌شناختی و روانی بین زن و مرد را هدفمند می‌کند. از این‌رو، بین حقوق و تکالیف زن و مرد تفاوت‌هایی است. ما معتقدیم بین زن و مرد در انسانیت و در اهداف خلقت تفاوتی وجود ندارد. زن و مرد برابرند، اما این برابری به معنای تشابه یک‌به‌یک و متناظر حقوق و تکالیف آنها نیست.

تفاوت‌های تکوینی زن و مرد، سندی بر کارکردهای ویژه هر یک از آنان برای تحقق انتظارات الهی است. به عبارت دیگر، وحدت در هدف نهایی از خلقت زن و مرد، یعنی عبودیت و قرب الهی، موجب نمی‌شود که مسیر حرکت آنان برای رسیدن به هدف هم، واحد باشد. همین تفاوت در مسیر حرکت، موجب شده که خداوند تجهیزات ویژه‌ای برای هر یک و حقوق تکالیف خاصی برای هر کدام، متناسب با مسیر حرکتشان فراهم کند (همان، ص ۱۱۳).

۳. نقد دیگری که از طرف فلاسفه غربی وارد شده، در مورد تقسیمات سه‌گانه وجود است. از نظر ایشان، وجود نفسه همان وجود مطلق است که حائز همه کمالات وجود است، درحالی که خود او فی‌نفسه است و می‌خواهد نفسه باشد. آنچه که سارتر و هم‌نظران او را به چنین تناقض و دریافت عذاب‌آوری می‌کشاند، گرفتاری در حجاب سوپژکتیویسم است. سارتر می‌خواهد که انسان خدا باشد. می‌خواهد وجود فی‌نفسه و نفسه با هم جمع شوند. این خواست، محال است (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۱۹۶).

۴. در دیدگاه اسلامی، زن و مرد در کمالات انسانی و اخلاق و شرافت بشری با یکدیگر مساویند (محمدی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۶) و به عبارت اگزیستانسیالیستی در وجودشناسی که بُعد آگاهی آدمی است، میان زن و مرد تفاوتی وجود ندارد و نیز می‌پذیریم که جنسیت موجب تحقق هیچ‌گونه تقدم و شرافتی نخواهد بود که «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳). اما میان زن و مرد تفاوت‌های جسمی و روانی متعددی وجود دارد که تأثیرات اساسی بر نحوهٔ زندگی فردی و اجتماعی او می‌گذارد. از این‌رو، نمی‌توان این تفاوت‌ها را نادیده انگاشته و آنها را ساختگی و مجعول دانست. از این‌رو، با توجه به این دو جنبهٔ اشتراک و افتراق، تعادل و تساوی میان زن و مرد پذیرفتنی است. اما تشابه یک‌به‌یک و متناظر نقش‌های جنسیتی، خیر، و به همان میزان که تفاوت‌های زیست‌شناسی مورد پذیرش ماست، تبعیض و مردسالاری را مبرور دانسته و آن را نفی می‌کنیم.

۵. هلن فیشر نیز که به دلیل مخالفتش با دیدگاه‌های *دوبووار* نام کتاب خود را *جنس اول* نامید، در مقدمه کتاب خود و در نقد دیدگاه‌های *سیمون* که زن چیزی نیست جز نتیجه و محصول نیروهای اجتماعی و اقتصادی و یا این عقیده او که زن، زن متولد نمی‌شود، بلکه تحت شرایط اجتماعی و اقتصادی است که به یک زن تبدیل می‌شود، می‌نویسد:

اکنون زمانه تغییر کرده است. دیگر شرایط با این اعتقاد *دوبووار* سازگار نیست. اینک شواهد علمی بسیاری در دست است که نشان می‌دهد تمام انسان‌ها از بدو تولد، دارای جریان‌های الکتریکی در مغز هستند که هدایت‌گر رفتارهای انسانی آنهاست. علاوه‌براین، زن و مرد از جهاتی اساسی با یکدیگر، متفاوتند. طی میلیون‌ها سال زنان و مردان مسئولیت‌های مختلفی داشته‌اند، مسئولیت‌هایی که نیازمند مهارت‌های متفاوتی نیز بوده‌اند. با گذر قرون متمادی و انتخاب طبیعی قوی ترها، تفاوت‌های ظریفی در مغز زنان و مردان پدید آمد. در حقیقت، می‌توان گفت یک زن به هنگام تولد، زن به دنیا می‌آید (فیشر، ۱۳۸۱، ص ۳).

ویژگی‌های مشترک میان رفتارهای دختران که متفاوت با رفتار پسران است، خود بیانگر وجود فطرت، سرشت و ماهیت نسبتاً یکسان در بین جنس مؤنث و فطرتی متفاوت با آن در میان جنس مذکر است و نمی‌توان مانند *دوبووار* ادعا کرد که فطرت و سرستی وجود ندارد و تفاوتی به لحاظ فطری، بین زنان و مردان نیست و تفاوت‌ها و اختلافات مشاهده شده، بر ساخت اجتماعی و مجعول است.

۶. در سال‌های ۱۹۴۷، یعنی زمان نگارش جنس دوم، بحث‌های برابری زن و مرد مطرح بود. *دوبووار*، در فضای فرهنگی و تاریخی می‌زیست که در آن دیدگاه فرومایه‌ای نسبت به زن حاکم بود که بازتاب آن را در نگاه نفرت‌آلود *دوبووار* به کالبد زنانه و وضعیت جسمانی او می‌توان مشاهده کرد. از سوی دیگر، *دوبووار* متأثر از فلسفه اگزیستنیالیستی است که کالبد را نفی می‌کند و تمایز آشکاری میان جسم و ذهن قائل است. در این چارچوب فلسفی، طبیعی است که *دوبووار*، غرایز زنانه را انکار کند.

۷. سرانجام، به فرض محال که بگوییم چون خدایی نیست تا ماهیت انسان را در ذهن بیوراند، پس انسان فاقد هرگونه ماهیت است. حال اگر واقعاً لازمه وجود ماهیت، وجود خداوند است، در مورد سایر موجودات جهان چه باید گفت؟ پذیرش این استدلال، مستلزم این است که بگوییم چون خدا نیست، پس هیچ ماهیتی وجود ندارد. درحالی‌که اگزیستنیالیسم وجود ماهیات مختلف، مثلاً ماهیت اشیاء را پذیرفته است و فقط در مورد انسان آن را نفی می‌کند. اگر قرار است لازمه وجود ماهیت این باشد که خدا آن را در ذهن بیوراند، پس این امر در مورد همه ماهیات صدق می‌کند. در غیر این صورت، در مورد همه ماهیات منتفی است (گرامی، ۱۳۸۸، ص ۹۴).

از سوی دیگر، اینکه انسان هیچ ماهیت و سرشتی نداشته باشد، اساساً ممکن نیست. در منابع دینی، همه انسان‌ها با سرشتی پاک و فطرتی انسانی متولد می‌شوند. ولی ممکن است انحراف از فطرت رخ دهد که در این صورت هم، فطرت اولیه از بین نمی‌رود.

## نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گفته شد، *دوبووار* معتقد است: نظام پدرسالاری سلطه خود را تا خصوصی‌ترین عرصه‌های زندگی زن گسترده و موجب تسلط مردان بر زنان شده است. مردان، خود را اصلی و زن را دیگری خود تلقی می‌کنند. زن با توجه به مرد و نظامی از نقش‌های جنسیتی شده تعریف می‌شود. او معتقد است: تفاوت‌های بیولوژیکی زن و مرد نباید منجر به طبیعی فرض نمودن نقش‌های مادری و همسری و... شود. نقش‌های جنسیتی زنانه، ساخته فرهنگ و تاریخی است که مردان آنها را ساخته‌اند.

بحث دیگری که در فمینیسم اگزیستانسیالیستی *دوبووار* مطرح است، اصالت وجود و تقدم آن بر ماهیت است. از نظر او، زن و مرد در وجودشناسی که بعد آگاهی است، تفاوتی با یکدیگر ندارند. تفاوت‌های زیست‌شناختی، مربوط به ماهیت انسان‌هاست، نه بعد وجودی آنها. انسان شیء نیست تا ماهیتی معین، ثابت و ازپیش ساخته داشته باشد. انسان می‌تواند ماهیت خود را آن‌گونه که بخواهد، بسازد و خود را اسیر ماهیت و طبیعت خود نکند. از این رو، نقش‌های مربوط به طبیعت و بیولوژی زن، همچون مادری و همسری را ساختگی، فرهنگی و تاریخی می‌داند. در حالی که وجود این تفاوت‌ها در طول سال‌ها و قرن‌ها، خود نشان‌دهنده وجود سرشتی ثابت در انسان‌هاست.

افزون بر این، ما نیز در فلسفه اسلامی می‌پذیریم که اصالت با وجود انسان است. اما میان وجودشناسی فلسفه اسلامی و اگزیستانسیالیسمی تفاوت زیادی است. همین‌طور ما هم بر این باوریم که جنسیت موجب تحقق هیچ‌گونه تقدم و شرافتی نخواهد بود؛ اما تفاوت‌های جسمی میان زن و مرد، آنچنان بر نحوه زندگی فردی و اجتماعی آنها تأثیر می‌گذارد که نمی‌توان نقش‌هایی همچون مادری و... را جعلی و برساختی دانست و از تأثیر ویژگی‌ها و قابلیت‌های طبیعی و بیولوژی افراد بر فعالیت‌ها، نقش‌ها و کارکردهای فردی و اجتماعی آنان صرف‌نظر کرد.

## منابع

- ابوت، پاملا و کلر والاس، ۱۳۷۶، *درآمدی بر جامعه‌شناسی (نگرش‌های فمینیستی)*، ترجمه مریم خراسانی و حمید احمدی، تهران، دنیای مادر.
- ابوت، پاملا و کلر والاس، ۱۳۸۰، *جامعه‌شناسی زنان*، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران، نشر نی.
- امیری، رضا، ۱۳۸۵، «هستی نفسه در فلسفه سارت و نقد آن»، *فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم*، سال هشتم، ش ۳۴، ص ۲۹۳-۳۱۹.
- باقری، خسرو، ۱۳۸۲، *مبانی فلسفی فمینیسم*، تهران، وزارت علوم تحقیقات و فناوری.
- بستان، حسین، ۱۳۸۲، *نابرابری و ستم جنسی از دیدگاه اسلام و فمینیسم*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بشیریه، حسین، ۱۳۷۲، «تاریخ اندیشه‌ها و جنبش‌های سیاسی در قرن بیستم (بخش نهم): مارکسیسم آگریستان‌سالیست»، *مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، ش ۷۵ و ۷۶، ص ۱۰-۱۷.
- پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸، *رهیافت‌های فکری فلسفی معاصر در غرب*، ویراستار حسین کلباسی اشنتری، چ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- تانگ، رزمی، ۱۳۸۷، *نقد و نظر: درآمدی جامع بر نظریه‌های فمینیستی*، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران، نشر نی.
- دوبوورا، سیمون، ۱۳۸۲، *جنس دوم*، ترجمه قاسم صنعوی، تهران، طوس.
- روایی، مریم، ۱۳۹۰، *معرفت‌شناسی فمینیستی از دیدگاه لیندا مارتین الوف*، تهران، روشنگران و مطالعات زنان.
- زیبایی‌نژاد، محمدرضا، ۱۳۹۱، *جایگاه خانواده در نظام تربیت رسمی*، قم، نشر هاجر.
- سارتر، ژان پل، ۱۳۹۶، *آگریستان‌سالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، نیلوفر، تهران.
- صادقی، هادی، ۱۳۹۱، *جنسیت و نفس*، قم، نشر هاجر.
- علوی تبار، هدایت، ۱۳۸۸، «وجود نفسه در فلسفه سارتر»، *نامه حکمت*، سال هفتم، ش ۲، ص ۷۷-۹۵.
- فریدمن، جین، ۱۳۸۱، *فمینیسم*، ترجمه فیروز مهاجر، تهران، آشیان.
- فیشر، هلن، ۱۳۸۱، *جنس اول*، ترجمه نغمه صفاریان‌پور، تهران، زریاب.
- گرامی، غلامحسین، ۱۳۸۸، «بررسی و نقد دیدگاه سارتر درباره ماهیت انسان»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۱۶، ص ۷۹-۱۰۶.
- لگن هاوزن، محمد، ۱۳۷۷، «نگاهی گذرا به فلسفه و الهیات فمینیسم»، *مطالعات راهبردی زنان*، ش ۲، ص ۶۵-۸۵.
- لیگیت، مارلین، ۱۳۹۱، *زنان در روزگارشان*، تاریخ فمینیسم در غرب، ترجمه نیلوفر مهدیان، تهران، نشر نی.
- محمدپور، احمد، ۱۳۸۹، *روشن در روشن*، درباره ساخت معرفت در علوم انسانی، تهران، جامعه‌شناسان.
- محمدی، مسلم، ۱۳۹۲، *زن از دیدگاه اسلام و فمینیسم*، قم، زائر.
- مردیها، مرتضی و محبوبه پاک‌نیا، ۱۳۹۴، *سیطره جنس*، تهران، نشر نی.
- مصلح، علی اصغر، ۱۳۸۴، *فلسفه‌های آگریستان‌سالیسم*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- معصومی، سعید، ۱۳۸۷، *فمینیسم در یک نگاه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مکلینتاک، ان، ۱۳۸۲، *نویسندگان قرن بیستم: سیمون دوبوورا*، ترجمه صفیه روحی، تهران، ماهی.
- ورنو، روژه و همکاران، ۱۳۸۷، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه جیحی مهدوی، چ دوم، تهران، خوارزمی.
- یزدخواستی، بهجت، ۱۳۸۴، «مروری بر افکار سیمون دوبوورا»، *مطالعات راهبردی زنان*، سال هشتم، ش ۲۹، ص ۷۲-۹۰.



## واکاوی جایگاه جمعیت در اسلام و نگاهی به جایگاه آن در نظام اسلامی

fooladi@iki.ac.ir

محمد فولادی / دانشیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۰۱ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۰۲

### چکیده

جمعیت از جمله مؤلفه‌های اصلی توسعه و پیشرفت هر کشوری است که باید همه سیاست‌ها، راهبردها و برنامه‌ریزی‌ها بر اساس آن صورت گیرد. از این رو، شناخت اندازه جمعیت، رشد، ساختار سنی و جنسی و رسیدن به یک جمعیت متناسب امری اجتناب‌ناپذیر است. از این رو، ارائه تحلیلی از جایگاه جمعیت در اسلام و نظام اسلامی، و اتخاذ رویکرد مناسب در این عرصه در کشور امری ضروری است. این پژوهش با رویکرد نظری و تحلیلی، درصدد واکاوی جایگاه جمعیت در اسلام و نظام اسلامی است. یافته‌های پژوهش حاکی از این است آیات و روایات در مقوله جمعیت را می‌توان در چند مقوله دسته‌بندی کرد: توصیه به ازدواج و فرزندآوری، تشویق به ازدواج با زنان ولود، تضمین رزق و روزی افراد، توییح فرزندکشی، تشویق به افزایش نسل مسلمانان. از آنجایی که در منابع دینی به صورت مستقیم و یا غیرمستقیم بر محبوبیت فرزندآوری و تکثیر نسل تأکید و به آن توصیه شده، اصل اولی و به‌عنوان یک قاعده کلی در متون دینی، فزونی جمعیت است. از این رو، اسلام و همه ادیان آسمانی، پیروان خود را به افزایش جمعیت با ایمان و شایسته در حد توان توصیه می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** جمعیت، جمعیت در اسلام، ازدواج، فرزندآوری، تضمین رزق، توییح فرزندکشی.

همواره بحث از جمعیت، پویایی و ابعاد آن، میزان رشد، ساختار سنی، باروری، مرگ‌ومیر و مهاجرت، ازدیاد و یا کاهش و کنترل آن و نیز تنظیم، مدیریت و مهندسی زادوولد در خانواده و... در طول تاریخ در عرصه‌های گوناگون اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی و... از جمله مباحث جذاب و چالش‌انگیز بوده است. حداقل قدمت این بحث را می‌توان به بیش از دوهزار و سیصد سال قبل یعنی به زمان افلاطون برگرداند. آنجا که وی در کتاب **جمهور** خود این بحث را این‌گونه مطرح کرده است که وقتی یک گروه نخبه حاکم بخواهد جامعه را هدایت کند، باید به مقوله جمعیت توجه نماید:

... هدف آنها حفظ تعداد میانگین جمعیت باشد... موارد بسیار دیگری نیز وجود دارد که باید مدنظر قرار گیرد. مواردی نظیر اثرات جنگ‌ها و بیماری‌ها و موارد مشابه که دولت می‌تواند با کمک آنها تا حد امکان از بزرگ یا کوچک شدن بیش از اندازه جمعیت جلوگیری کند (ر.ک: افلاطون، ۱۳۶۷).

اصولاً، موضوع جمعیت و مباحث پیرامون آن، به‌عنوان موضوعی راهبردی و استراتژیک، راز موفقیت حکومت‌ها، حاکمان، و سیاستمداران می‌باشد؛ چراکه بدون اطلاع دقیق آنان از جمعیت قلمرو حکمرانی خود، موفقیت برای آنان بی‌معناست. در کشور ما، بحث کنترل جمعیت از طریق «تنظیم خانواده»، به‌ویژه پس از جنگ تحمیلی به‌عنوان یک سیاست راهبردی مطرح و اجرا گردید. موضوعی که با اجرای دقیق و بی‌کم و کاست آن، و غفلت مسئولان در ادامه، امروز جامعه ما را با چالش‌های بسیاری مواجه ساخته است. چالش‌های جمعیتی در قالب محورهایی نظیر کاهش شدید باروری، کاهش نسبی جمعیت، تغییر سبک زندگی، ... تعبیر ساختار سنی جمعیت و پیامدهای آن و آینده باروری در ایران مطرح و مورد بحث و بررسی قرار گرفته است (صادقی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۶).

به نظر می‌رسد، این چالش‌ها در هر جامعه‌ای ممکن است رخ نماید، اما با عنایت به وضعیت جغرافیایی و آب و هوایی و اقلیمی سرزمین پهناور ایران اسلامی و تنوع فصلی، و... این چالش‌ها ناشی از بی‌تدبیری و یا ناتوانی در بهره‌گیری از همه ظرفیت‌های داخلی کشور است؛ چراکه وضعیت و مشکلات موجود، با جمعیت کمتر از ۵۰ میلیون نیز وجود می‌داشت.

پیش از هر چیز، نگاهی به جایگاه جمعیت در اسلام ضروری است؛ چراکه نظام سیاسی حاکم بر ایران، اسلامی است، بایسته است وضعیت‌شناسی جمعیت را از نظر تئوریک در اسلام رصد کنیم. سپس با عنایت به اینکه جمعیت کشور از نظر باروری، در سراثشیبی کاهش قرار دارد، به بررسی پیامدهای کاهش جمعیت و چالش‌های پیش رو در نظام اسلامی بپردازیم. به هر حال، واقعیت موجود جامعه ما این است که ما با کاهش شدید باروری و جمعیت مواجه هستیم و در صورت ادامه وضعیت موجود، با سالمندی و پیری جمعیت در آینده نزدیک مواجه خواهیم شد. این موضوع با توجه به آثار و پیامدهای فراوان فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و حتی سیاسی گسترده آن، از جمله موضوعاتی است که باید به جد مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

بنابراین، برای واکاوی آسیب‌ها و پیامدهای جمعیت و قضاوت درست و دقیق در این زمینه، بایسته است به جایگاه جمعیت در اسلام و واری دیدگاه اسلام در عرصه جمعیت بپردازیم. از آنجایی که نتیجه سیاست تنظیم خانواده در ایران اسلامی، کاهش شدید باروری و جمعیت بوده است، در ادامه، پیامدهای کاهش جمعیت را برسنجی خواهیم کرد.

## جمعیت در اسلام

در منابع اسلامی بیانات متعدد و گوناگونی وجود دارد که به صورت مستقیم و غیرمستقیم بر محبوبیت فرزندآوری و تکثیر نسل تأکید کرده و به آن توصیه می‌کنند، به گونه‌ای که فقها با توجه به این روایات، اصل اولی در مسئله را استحباب دانسته‌اند (خرازی، ۱۳۷۹). اما نحوه عمل به این اصل در شرایط زمانی و مکانی مختلف، معرکه آراء اندیشمندان اسلامی گشته و هر یک بر اساس برداشت‌های خود از آیات و روایات، پیشنهادهایی در این موضوع ارائه کرده‌اند. از این رو، استنباط و استخراج دیدگاه اسلام پیرامون کم و کیف جمعیت از آموزه‌های دینی، امری بایسته و ضروری است. هرچند ممکن است بیان صریح و قاطع نظریه دینی در این باره، چندان راحت نباشد، اما توجه عمیق به ابعاد گوناگون سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و دینی موضوع برای سیاستگذاران و برنامه‌ریزان در نظام اسلامی امری ضروری است. به هر حال، در منابع دینی و در آیات و روایات فراوانی به موضوع جمعیت پرداخته شده است. این دسته آیات و یا روایات را می‌توان در چند مقوله دسته‌بندی کرد. از این رو، در اینجا به برخی از آنها اشاره و در پایان به بررسی مجموعه ادله خواهیم پرداخت:

### ۱. توصیه به ازدواج و فرزندآوری

در آیات قرآن و روایات توصیه و تشویق‌های بسیاری نسبت به ازدواج شده و از تجرد نهی شده است (صدوق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۷). طبیعی است که لازمه توصیه و تشویق به ازدواج و تشکیل خانواده و نهی از تجرد، با عنایت به فلسفه خلقت، زادولد، تولید و تکثیر نسل است. از این رو، در برخی روایات، به ازدواج با هدف تکثیر نسل توصیه شده است (حرعاملی، ۱۳۷۴، ج ۲۱، ص ۳). قرآن کریم می‌فرماید: «فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّوكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شورا: ۱۱)؛ پدیدآورنده آسمان‌ها و زمین برای شما از جنس خودتان همسرانی قرار داد و برای چهارپایان نیز جفت‌هایی. شما را به این وسیله (به وسیله همسران) تکثیر می‌کند. افزون بر این، در اسلام فزونی جمعیت مسلمانان، یک معیار مهم در دنیا و آخرت مطرح شده است. به گونه‌ای که فرزندان در دنیا زینت شمرده شده‌اند. قرآن کریم می‌فرماید: «الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (کهف: ۴۶)؛ و یا فرزندان به عنوان امداد، یار و مددکار انسان معرفی شده‌اند. آنجایی که قرآن می‌فرماید: «وَوَيْدًا لَكُمْ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْتُمْ بِالْأَمْوَالِكُمْ عَلَىٰ نَفْسِكُمْ وَأَنْتُمْ بِالنَّفْسِ الْكَاذِبَةِ» (نوح: ۱۲)؛ «وَأَمْوَالِكُمْ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْتُمْ بِالْأَمْوَالِكُمْ عَلَىٰ نَفْسِكُمْ وَأَنْتُمْ بِالنَّفْسِ الْكَاذِبَةِ» (اسراء: ۶؛ حرعاملی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۳۵۶). همچنین، فرزندان یادگار و جانشین پدر و مادر در دنیا (همان، ص ۳۵۷) و قدرت و مایه غلبه مؤمنان (جابری قمی، ۱۳۶۹ق، ص ۵۹-۶۰) و در آخرت نیز کثرت فرزند مایه مباهات پیامبر اسلام ﷺ (حرعاملی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۳۳) نعمتی از نعمت‌های الهی و گلی از گل‌های بهشت (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۶ ص ۳، ح ۱۰)؛ موجب آمرزش و نیکبختی والدین در حیات اخروی (صدوق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۹) معرفی شده است.

امام باقر علیه السلام از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نقل می‌فرمایند: «چه چیزی انسان مؤمن را از این باز می‌دارد که همسری بگیرد تا شاید خداوند فرزندی برای او روزی کند که زمین را با گفتن "لا اله الا الله" آکنده سازد» (حرعاملی، ۱۳۷۴، ج ۲۱،

ص ۳). در روایتی پیامبر اکرم ﷺ، افزون بر توصیه به ازدواج، می‌فرمایند این امر باید به زادوولد منجر شود: «ازدواج کنید؛ همانا ازدواج جزء سنت من است و در طلب فرزند باشید؛ زیرا من در فردای قیامت به فزونی جمعیت شما بر امت‌ها تفاخر می‌کنم» (صدوق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۱۴). در این روایت، این توصیه، به روشنی گویای جایگاه و منزلت ازدواج در اسلام و اهتمام به فرزندآوری در جامعه اسلامی است.

از این رو، برخی محققان، اساساً هدف از ازدواج را تولیدمثل و بقای نسل برشمرده‌اند. برخی معتقدند: با توجه به وضعیت بیولوژیک دو جنس زن و مرد، هدف ازدواج جز تولیدمثل و باقی گذاشتن نوع انسان منظور نبوده است. سایر احکام مربوط به روابط زن و مرد از قبیل احکام رعایت عفت، زناشویی، اختصاص داشتن زوجه به زوج، احکام طلاق، عدّه، اولاد، ارث و... هم بر اساس همین واقعیت وضع شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۷۷).

## ۲. تشویق به ازدواج با زنان ولود

افزون بر توصیه به ازدواج در اسلام، سفارش مؤکد بر ازدواج با زنان ولود شده است؛ یعنی زنان بسیار زایا و فرزندآور. در منابع روایی به مؤمنان توصیه شده است که با زنان «ولود» و بسیار زایا ازدواج کنند. این امر تأکیدی بر تقویت فلسفه ازدواج و تداوم نسل بشر است. مواردی چند از این دسته روایات عبارتند از:

۱. جابر بن عبدالله انصاری از رسول خدا ﷺ نقل کرده که آن حضرت فرمودند: «ان خیر نسائکم الولود الودود العفیفه فی اهلها، الذلیلہ مع بعلها» (حرعاملی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۱۳؛ کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱۱، ص ۳۲۸، ح ۳)؛ به درستی که بهترین زنان شما کسانی هستند که بچه‌زاه، مهربان، پاکدامن، عزیز و گرامی نزد خانواده و خاشع و فروتن نزد شوهرش باشند.

۲. مردی نزد رسول خدا ﷺ آمد و گفت: ای رسول خدا من به زنی برخورددم که دارای خاندان و مقام و مال است، اما نمی‌زاید. آیا با او ازدواج کنم؟ پیامبر او را نهی کردند. پس دیگری آمد و مطلب گذشته را تکرار کرد و پیامبر او را نهی کرد. سپس، شخص سومی آمد و همان مطلب را گفت و پیامبر فرمودند: با زنی مهربان و فرزندآور ازدواج کنید که من به فزونی شما بر امم مباهات می‌کنم (البیهی، بی‌تا، ص ۸۱).

۳. امام صادق ؑ در همین زمینه می‌فرمایند: مردی خدمت رسول خدا رسید و گفت: ای پیامبر خدا، به درستی که من دختر عمویی دارم که از جمال، زیبایی و دین او راضی هستم. منتهی او نازاست. پیامبر اکرم ﷺ فرمودند با او ازدواج نکن! به درستی که یوسف بن یعقوب ؑ برادرش را ملاقات کرد. به او گفت: ای برادرم! بعد از من تو چگونه توانستی زن بگیری؟ پاسخ داد: به درستی پدرم مرا به این کار امر نموده، گفت: اگر می‌توانی فرزندان داشته باشی که زمین را با ذکر تسبیح پروردگار متعال سنگین کنند، این کار را انجام بده! امام صادق ؑ فرمود: شخص دیگری نزد پیامبر ﷺ آمد و مثل مرد دیروزی ماجرا و درخواست خودش را مطرح کرد. پیامبر اکرم ﷺ فرمود: با سیاه زشت‌روی بچه‌آور ازدواج کن! به درستی که من روز قیامت به فزونی شما بر امت‌های دیگر افتخار می‌کنم» (حرعاملی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۳۳؛ کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱۰، ص ۵۹۳).

همچنین، امام باقر<sup>ع</sup> از قول رسول خدا<sup>ص</sup> فرمود: «با دختر باکره‌ای که فرزند زیاد می‌آورد، ازدواج کنید و با زن نازای زیبا ازدواج نکنید؛ زیرا من به فزونی جمعیت شما در روز قیامت، بر امت‌ها مباحثات می‌کنم» (حرعاملی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۳۳؛ جابری قمی، ۱۳۶۹ق، ص ۵۸).

۴. رسول خدا<sup>ص</sup> فرمودند: «زیبای عقیم را بگذارید و با سیاه بچه‌آور ازدواج کنید که من روز رستاخیر به فزونی شما بر امت‌های دیگر افتخار می‌کنم» (حرعاملی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۳۴).

مجموعه این دست روایات، حکایت از این دارد که در اسلام، یکی از فلسفه‌های اصلی ازدواج، زادوولد و تکثیر نسل بشر است و جمعیت مسلمانان فی‌نفسه و فزونی آن، ارزشمند و امری مطلوب است.

### ۳. تضمین رزق و روزی افراد

یکی از مبانی دینی، اعتقاد به خدای متعال به‌عنوان خالق و رازق هستی است؛ یعنی خدای هستی‌بخش، تنها خالق همه هستی است و همه هستی فعل اوست. به عبارت دیگر، یکی از لوازم توحید افعالی، توحید در رازقیت است؛ یعنی اعتقاد به اینکه تنها رازق حقیقی خداست. این باور از شئون باورمندی به مالکیت مطلق و ربوبیت مطلق خدا بر هستی است. اگر خدا مالک و صاحب تمام هستی است، جایی برای مالکیت دیگران باقی نمی‌ماند تا از آن به کسی چیزی ببخشند؛ زیرا روزی دادن مستلزم در دست داشتن روزی است. مخلوقات به این دلیل که هم در اصل وجود و هم در فعل خود، عین وابستگی و ربط به خدا هستند، روزی‌دهنده حقیقی نبوده و تنها نقش اسباب و وسایط را دارند (الله بداشتی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۴). قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرِزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ» (فاطر: ۳)؛ آیا خالقی غیر از خدا وجود دارد که شما را از آسمان و زمین روزی دهد؟ این کریمه هم اشاره به توحید در خالقیت و هم توحید در رازقیت دارد (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۳، ص ۵۶-۵۷). به عبارت دیگر، اگر کسی خالق حقیقی را خدا بداند، رازق حقیقی را نیز خدا خواهد دانست.

مراد از «رزق»، هر چیزی مانند خوراکی‌ها، آشامیدنی‌ها، پوشاک، مسکن، ازدواج، فرزند، علم، قدرت و... است که انسان برای ادامه حیاتش از آن استفاده می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۷۵). بنابراین، یک مؤمن معتقد هرگز نباید نگران رزق و روزی موجودات، جنبندگان و یا انسان‌ها باشد.

با این حال، یکی از شبهاتی که معمولاً امروزه جوانان به‌عنوان توجیهی برای تأخیر سن ازدواج و یا کم‌فرزندگی ارائه می‌کنند، مسائل و مشکلات اقتصادی است (فولادی، ۱۳۹۳). درحالی‌که در سبک زندگی اسلامی و در منابع دینی، هرگز مشکلات اقتصادی نباید مانعی برای فرزندآوری باشد؛ زیرا بر اساس آیات قرآن کریم، خدای متعال رزق و روزی آحاد بشر و همه موجودات و جنبندگان را تضمین کرده است؛ چرا که قرآن کریم درباره رزق و روزی بندگان می‌فرماید: «وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تَعْدُونَ فَوَرَبَّ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ» (ذاریات: ۲۲ و ۲۳). رزق، امری آسمانی است که از عالم غیب به عالم شهود منتقل می‌شود و خداوند بر این مطلب قسم یاد کرده و آن را امری حتمی و ثابت می‌داند. علامه طباطبائی در ذیل دو آیه می‌نویسد:

از اینجا روشن می‌شود که رزق و مرزوق متلازم با یکدیگرند و از هم جداشدنی نیستند، ... پس معنا ندارد که مرزوقی باشد که در بقاء خود از رزقی استمداد جوید، ولی رزقی با آن مرزوق نباشد. و نه این فرض معنا دارد که رزقی وجود داشته باشد ولی مرزوقی نباشد. همچنین این فرض ممکن نیست که رزق مرزوقی از آنچه مورد حاجت او است زیادتر باشد، و نه این فرض ممکن است که مرزوقی بدون رزق بماند. پس رزق داخل در قضاء الهی است، و دخولش هم اولی و اصلی است، نه بالعرض و تبعی، و این معنای همین عبارت است که می‌گوییم: «رزق حق است» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۷۶-۳۷۷).

این آیه و آنچه علامه طباطبائی در تفسیر حق بودن رزق آورده است، پرده از حقیقتی اصیل برداشته که می‌توان آن را به‌عنوان یک اصل کلی و راهبردی در مسئله جمعیت مورد توجه قرار داد و بر اساس آن به افزایش نسل اقدام کرد. اگر رزق انسان امری آسمانی و متصل به عالم شهود بوده و هیچ مرزوقی بدون رزق تصور نداشته باشد، دیگر نباید نسبت به تأمین رزق و روزی فرزندان که متولد می‌شوند نگران بود؛ زیرا هر فرزندی رزق خود را به همراه خود می‌آورد. اگر رزق و مرزوق متلازم و غیرقابل انفکاک از یکدیگر بوده و تحت مشیت و قضای حتمی الهی قرار گرفته باشند، دیگر هیچ مانعی نمی‌تواند جلوی تحقق مشیت الهی را گرفته و رزق فرزندان جدید را قطع کند (موسوی، ۱۳۹۷، ص ۷۸). به همین دلیل، خدای متعال می‌فرماید: «مَا أَرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ» (ذاریات: ۵۷ و ۵۸)؛ خداوند نه تنها نیازی به رزق انسان‌ها ندارد، بلکه همواره در حال روزی دادن به موجودات می‌باشد.

از این رو، با مرور آیات قرآن کریم باید گفت: هیچ خانواده و یا جامعه‌ای در برنامه‌ریزی برای افزایش اولاد و جمعیت خود، نباید نسبت به تأمین روزی آنها نگران باشد؛ زیرا مقتضای رازقیت الهی نسبت به موجودات، این است که آنها را بدون روزی رها نکرده و رازقیت او محدود به تعداد خاصی از انسان‌ها نباشد.

در همین زمینه، قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (هود: ۶)؛ هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست مگر اینکه روزی او بر خداست؛ او قرارگاه و محل نقل و انتقالش را می‌داند همه این‌ها در کتاب آشکاری ثبت است.

بنابراین، معارف ناب دینی و آموزه‌های توحیدی، نگاه بدبینانه انسان به مسئله را تغییر داده، مجال هرگونه نگرانی را نسبت به تأمین رزق خانواده برطرف کرده و خدا را روزی‌رسان خانواده می‌داند. به همین دلیل، می‌فرماید: «وَأَنْكَحُوا الْأَيَّامَ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنَّ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (نور: ۳۲)؛ مردان و زنان بی‌همسر خود را همسر دهید، همچنین غلامان و کنیزان صالح و درستکاران را اگر فقیر و تنگدست باشند، خداوند از فضل خود آنان را بی‌نیاز می‌سازد، خداوند گشایش‌دهنده و آگاه است. در منطق قرآن و در این کریمه شریفه، نه تنها مشکل مالی، معیشتی و فقر نباید مانع ازدواج شود، بلکه ازدواج، عاملی است برای از بین بردن فقر، تهی دستی!

از سوی دیگر، قرآن کریم، با قاطعیت تمام روزی همه انسان‌ها و جانداران را تضمین کرده، می‌فرماید: «وَمَا كَأَيُّنَ مِنْ دَابَّةٍ لَّا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (عنکبوت: ۶۰)؛ و چه بسیار جاندارانی که نمی‌توانند متحمل روزی خود شوند. خداست که آنها و شما را روزی می‌دهد و اوست شنوای دانا.

در واری این آیات و سایر آیات قرآن کریم، خدای متعال روزی انسان‌ها را همگام با خلقت آسمان و زمین و دریا و نهرها، در آنها قرار داده است (ر.ک: ابراهیم: ۳۲؛ ق: ۹؛ غافر: ۱۳). خداوند از انسان‌ها می‌خواهد که روزی را از خدا طلب کنند (ر.ک: عنکبوت: ۱۷؛ ذاریات: ۵۸). از این رو، با خلقت انسان‌ها، خدای متعال روزی آنان را نیز تأمین، بلکه تضمین کرده است.

در برخی روایات ترس از فقر و روزی فرزندان، بدگمانی نسبت به خدای متعال شمرده شده است: امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ تَرَكَ التَّوْبِيحَ مَخَافَةَ الْعَيْلَةِ فَقَدْ آسَأَ بِاللَّهِ الظَّنَّ» (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۳۳۰، ح ۱)؛ هر کس به خاطر ترس از فقر ازدواج نکند، در واقع به خدا بدگمان شده است. منشأ این بدگمانی این است که آیا می‌توان تصور کرد خدا پس از اینکه انسان را تشویق به ازدواج و تشکیل خانواده کرده، بر وسعت روزی او وعده داده و مشیت و مصلحت او هم بر این وسعت رزق تعلق گرفته باشد، آنگاه خلف وعده کرده و انسان را بدون روزی واگذارد؟ آیا می‌توان تصور کرد ترس از فقری که مانع ازدواج افراد می‌شده، تنها منحصر به ترس از تأمین نیازهای زن و شوهر بوده و مسئله معاش فرزندان از این ترس مستثنا بوده و تضمین خدا بر روزی خانواده نیز، منحصر به زن و شوهر باشد؟ (موسوی، ۱۳۹۷، ص ۸۷). بکر ابن صالح می‌گوید: به حضرت ابی‌الحسن علیه السلام نامه نوشتم و یادآور شدم که مدت پنج سال است که از فرزنددار شدن جلوگیری می‌کنم. دلیلش هم این است که همسرم به خاطر مشکلات اقتصادی، خود را در تربیت فرزندان ناتوان و از آن اکره دارد. نظر شما چیست؟ آن حضرت، در جوابم نوشتند: «اطلب الولد فان الله يرزقهم»؛ اولاددار شوید که خداوند روزی آنان را می‌رساند (مجلسی، بی‌تا، ج ۱۰۳، ص ۲۱۸).

بنابراین، از معارف دینی و قرآنی به دست می‌آید که خداوند حکیم، یکی از حکمت‌های ازدواج را تکثیر نسل انسان قرار داده است. لازمه تحقق هدف حکیمانه او، این است که نیازهای اساسی طبیعی و غیرطبیعی او را فراهم کند. اگر خداوند انسان را بیافریند اما رزق او را مهمل گذارد، کاری عبث انجام داده و ساحت خدا از فعل عبث منزه است. خداوند که رازقیتش ریشه در قدرت او دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۹۰)، روزی فرزندان حاصل از ازدواج را فراهم می‌کند. از این رو، هیچ‌کس حق ندارد نسبت به رازقیت خدا بدگمان شده و به خاطر ترس از فقر، از فرزنددار شدن خودداری کند؛ زیرا ترس از فقر انسان را در دام شیطان قرار داده و موجب می‌شود همچون اعراب جاهلی به کارهای نامشروع همچون فرزندکشی دست زند. بنابراین، اگر جامعه‌ای در مسیر توحید و بندگی خدا و بازگشت به او باشند، وجود فرزندان سبب پیشرفت و ترقی جامعه بوده و فراوانی جمعیت نشانه‌ای از لطف خدا به آنها به حساب می‌آید.

#### ۴. توبیح فرزندکشی

یک سنت بسیار زشت و ناپسند در عصر نزول و متأسفانه امروزه هم در بسیاری از جوامع شاهد آن هستیم، فرزندکشی، سقط جنین، و جلوگیری از بارداری، به بهانه‌های مختلف است. اسلام به شدت با این تفکر مخالف است و سقط جنین، فرزندکشی و جلوگیری از بارداری را نکوهش کرده است. خدای متعال، سنت جاهلی قتل اولاد به خاطر ترس از فقر را به شدت محکوم کرده و از آن نهی کرده و روزی همه را تضمین می‌کند: «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَ إِيَّاهُمْ» (انعام: ۱۵۱)؛ این آیه، ترس از فقر را عامل قتل اولاد می‌داند. درحالی‌که از دیدگاه اسلام، ترس از فقر و ناداری، نشانه‌ای از ضعف ایمان و شرک عملی است.

در روایات متعدد نیز فرزندکشی و امتناع از فرزنددار شدن، به دلیل ترس از فقر، مورد نکوهش قرار گرفته است (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲). این امر دلیل روشنی بر تقبیح و نکوهش سقط جنین و یا جلوگیری از بارداری است. روایاتی نیز به صراحت بیان می‌کنند که ترس از رسیدن رزق و روزی، نباید مانع از ازدواج و فرزندآوری شود (همان)؛ زیرا خداوند روزی همگان را ضمانت کرده است. قرآن کریم می‌فرماید: «وَكَأَيُّنَ مِنْ دَابَّةٍ لَّا تَحْمِلُ رَزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (عنکبوت: ۶۰)؛ و چه بسیار جاندارانی که نمی‌توانند متحمل روزی خود شوند، خداست که آنها و شما را روزی می‌دهد و اوست شنوای دانا.

همچنین می‌فرماید: «وَ لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطَاً كَبِيراً» (اسراء: ۳۱) و از بیم تنگدستی فرزندان خود را مکشید، ماییم که به آنها و شما روزی می‌بخشیم. آری کشتن آنان همواره خطایی بزرگ است. یا در جای دیگر، به همین مضمون می‌فرماید: «... وَ لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَ إِيَّاكُمْ...» (انعام: ۱۵۱)؛ ... و فرزندان خود را از بیم تنگدستی مکشید، ما شما و آنان را روزی می‌رسانیم... .

به نظر می‌رسد، در مجموع می‌توان گفت: فرزند نعمت است و داشتن فرزندان زیاد، و ازدیاد نسل مورد تأکید دین اسلام است. از این رو، از فرزندکشی و یا سقط جنین و حتی جلوگیری از فرزنددار شدن، به بهانه ترس از روزی در اسلام به شدت نهی شده است. به ویژه این آیه قرآنی که به پیامبر اکرم ﷺ تأکید دارد که به مؤمنان بگوید: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ... وَ لَا يَقْتُلَنَّ أَوْلَادَهُنَّ...» (ممتحنه: ۱۲)؛ ... و فرزندان خود را نکشند.

## ۵. تشویق به افزایش نسل مسلمانان

علاوه بر آنچه گذشت، آیات و روایات زیادی به تحریص و تشویق مسلمانان به ازدیاد نسل و توالد و تناسل پرداخته‌اند. چند نمونه از آنها در اینجا مطرح می‌شود:

۱. قرآن کریم در خصوص ازدیاد جمعیت مسلمانان و فزونی جمعیت آنان بر دشمنان، می‌فرماید: «ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَ أَمَدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَنِينَ وَ جَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا» (اسراء: ۶)؛ پس شما را بر آنها چیره می‌کنیم و اموال و فرزندانتان را افزون خواهیم کرد و نفرت شما را بیش از دشمن قرار می‌دهیم.

۲. رسول خدا ﷺ فرمودند: «تَاكُحُوا تَكْتَرُوا فَاتَىٰ إِبَاهِي بِكُمْ الْاَمَمُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَوْ بِالسَّقَطِ» (مجلسی، بی‌تا، ج ۱۰۳، ص ۲۱۸)؛ ازدواج کنید که زیاد می‌شوید؛ به راستی من روز قیامت به شما بر سایر امت‌های مباحات می‌کنم. حتی به کودکان سقط شده. همچنین، آن حضرت فرمودند: «إِيهَا النَّاسِ تَزَوَّجُوا فَاتَىٰ مَكَاثِرُ بِكُمْ الْاَمَمُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (نوری، ۱۳۸۲، ج ۱۴، ص ۱۵۱)؛ ای مردم ازدواج کنید که من به فزونی شما در روز قیامت به امت‌های دیگر افتخار می‌کنم. شاید به همین مضمون، روایتی از امام صادق ﷺ نقل شده است که پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «با دوشیزگان ازدواج کنید... (و فرزند آورید) آیا نمی‌دانید که من روز قیامت به شما مسلمانان، حتی به سقط شدگانتان بر سایر امت‌ها مباحات می‌کنم» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ص ۳۸۳).



۳. پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «وَالْمَوْلُودُ فِي أُمَّتِي أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ» (همان)؛ یک نوزاد در امت من نزد من محبوب‌تر است از آنکه خورشید بر آن بتابد.

۴. روایاتی هم توصیه کرده که زیاد فرزند آورید: پیامبر اسلام ﷺ می‌فرماید: «زیاد فرزند آورید تا فردا روز (قیامت)، به زیادی شما بر امت‌های دیگر افتخار کنم» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱۱، ص ۳۲۸، ح ۳).

### بررسی و ارزیابی

بنا بر آنچه گذشت، و نتیجه طبیعی محورهای فوق در اسلام در عرصه ازدواج، از جمله توصیه به ازدواج و فرزندآوری؛ تشویق به ازدواج با زنان ولود؛ تضمین رزق و روزی افراد؛ توییح فرزندکشی به بهانه ترس از روزی فرزندان؛ و تشویق به افزایش نسل مسلمانان، افزایش کمی و البته کیفی جمعیت در جامعه اسلامی می‌باشد.

با این حال، در این عرصه، شبهاتی مطرح شده است، مبنی بر اینکه با توجه به محتوای برخی روایات دیگر، برخی محققان به مخالفت با افزایش جمعیت پرداخته، معتقدند: نمی‌توان از منظر اسلام، با اطمینان حکم به افزایش کمی جمعیت داد. در اینجا، به طرح و برسنجی این دسته روایات و شبهات مطرح در افزایش جمعیت می‌پردازیم:

۱. کمی عائله، موجب راحتی است: امام صادق ع از قول پدر بزرگوارشان و ایشان از قول رسول خدا ص فرمود: «قَلِيلُ الْعِيَالِ أَحَدَالِيَسَارِينُ» (مجلسی، بی‌تا، ج ۱۰۴، ص ۷۱)؛ کمی عائله یکی از دو راحتی است. همچنین، امیرالمؤمنین ع می‌فرماید: «الْفَقْرُ هُوَ الْمَوْتُ الْأَكْبَرُ وَقَلِيلُ الْعِيَالِ أَحَدَالِيَسَارِينُ، التَّقْدِيرُ نِصْفُ الْعَيْشِ، مَا عَالَ أَمْرُهُ إِقْتَصَدَ» (همان)؛ فقر، موت اکبر است و کمی عیال یکی از دو راحتی است و اندازه نگه داشتن، نصف معیشت است و کسی که میانه‌روی داشته باشد، نیازمند نخواهد شد.

اما یکی از اندیشمندان، در تفسیر این‌گونه روایات چنین استشهاد آورده‌اند:

«عیال»، به معنی نان‌خور و در تحت عیلوله و مخارج انسان در آمدن است. ممکن است فرزندی که نان‌خور انسان نباشد و یا عائله‌ای که فرزند نیستند، مانند خادم، میهمانان و... یا برخی اقوام و محارم که تحت تکفل انسان زندگی می‌کنند. بنابراین، نسبت بین عیال و فرزندان، عموم خصوص من وجه است. این امر منافاتی با کثرت فرزندان ندارد؛ زیرا این‌گونه روایات توصیه می‌کند که هر چه انسان بتواند، افراد تحت عیلوله و کفالت خویش را تقلیل دهد، امری مطلوب است. ثانیاً، در تعبیر «أحد الیسارین»، ترغیبی به تقلیل عیال نیست، بلکه اشاره به این مطلب است که توانگری برای انسان از دو راه تحصیل می‌شود: یکی، از راه کسب مال و دیگری، محدود نمودن عائله. انسان می‌تواند هر کدام را خواست، انتخاب کند (حسینی طهرانی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۳۹؛ چراغی کوتیانی، ۱۳۹۷، ص ۳۵۳).

با این حال، نمی‌توان معنای این روایات را با آموزه‌های ارزشمندی زادآوری زیاد ناسازگار دانست؛ زیرا روایاتی که بر ارزشمندی زادآوری دلالت دارند، از نظر سندی از اعتبار بالایی برخوردارند و این روایات توانایی معارضه با آنها را ندارند (چراغی کوتیانی، ۱۳۹۷، ص ۳۵۴). افزون‌براین، همان‌طور که گذشت، قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: «هیچ جنبه‌ای در زمین نیست، مگر اینکه روزی او به عهده خداوند است» (هود: ۶). برخی محققان نیز با استناد

به رزاقیت خداوند و تأمین روزی همه موجودات از سوی او، هراس از فقر و تنگدستی را امری بی‌معنا دانسته و این تنظیم خانواده (کنترل جمعیت) را با اعتقاد به رزاقیت خداوند منافی می‌دانند (حسینی طهرانی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۳۷).  
 بنابراین، نباید در جامعه اسلامی، مؤمنان از ترس روزی فرزندان و یا فقر و کمبود امکانات، توالد و تناسل را محدود کنند؛ زیرا این امر در قرآن کریم و اسلام، خودداری از ازدواج به دلیل ترس از فقر نکوهش شده است: «به کسانی که همسر ندارند و نیز به غلامان و کنیزان خود، همسر دهید، اگر تنگدستند، خداوند آنان را از فضل خویش بی‌نیاز خواهد کرد و خدا گشایسگر داناست» (نور: ۳۲). بر همین نکته نیز پیامبر اکرم ﷺ تأکید دارند: «بی‌همسران خود را تزویج نمایید؛ زیرا خداوند اخلاق آنان را نیکو، روزی آنان را وسیع و به جوانمردی آنان خواهد افزود» (مجلسی، بی‌تا، ج ۱۰۴، ص ۲۲۲).

بنابراین، قطعاً مراد روایات مربوط به «کمی عائله، موجب راحتی است»، باید چیز دیگری باشد و عائله اعم از فرزندان است. افزون‌براین که مدلول آیات و روایات فراوانی بر عکس این برداشت دلالت دارند.

۲. غفلت و بازماندن از امور معنوی، نتیجه داشتن فرزندان و اموال زیاد؛ شبهه دوم در این زمینه، این است که از برخی آیات و روایات به دست می‌آید که اموال و فرزندان، موجب می‌شود انسان از امور معنوی بازمانده، از یاد خدا غافل شود. در این صورت، کسب اموال و داشتن موالید، رجحان نخواهد بود. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَلْهَكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (منافقون: ۹)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اموال و اولاد شما، شما را از یاد خداوند، به خود مشغول نسازد، هر کس چنین کند، زیانکار است.

پیامبر اکرم ﷺ نیز در این زمینه می‌فرمایند: «إِنَّ مَاقِلًا وَ كَفَى خَيْرٌ مَّا كَثُرُوا إِلَهِي اللَّهُمَّ ارْزُقْ مُحَمَّدًا وَ آلَ مُحَمَّدٍ الْكِفَافَ» (مجلسی، بی‌تا، ج ۷۲، ص ۶۱، ح ۴)؛ نعمتی که اندک؛ اما به قدر کفایت است، بهتر از نعمتی است که فراوان است، اما انسان را غافل می‌سازد. خداوند به محمد و آل محمد به قدر کفایت فرما. از این روایت، که از ابن‌مرفوعه/ابراهیم‌بن محمد نوفلی نقل شده، استفاده می‌شود که مال و فرزندان زیاد، به دلیل اینکه غالباً انسان را از یاد خدا غافل می‌سازد، مطلوب نیست. در این بیان، اولاد زیاد و اداره امور آنان برای غالب مردم، موجب اشتغال فکری، غفلت از یاد خدا و یا بازماندن از انجام پاره‌ای عبادات و اعمال صالحه است. در نتیجه مذموم می‌باشد.

در پاسخ به این شبهه باید گفت: اولاً، با این استدلال و برای غافل نشدن از امور معنوی و یاد خدا، بهترین گزینه این است که انسان اصلاً نباید نه مالی کسب کند و نه همسری انتخاب و نه اولادی داشته باشد! درحالی‌که چنین چیزی بر خلاف فلسفه آفرینش انسان و ادامه حیات او و تکثیر نسل می‌باشد. پس باید مقصود این کریمه و روایت، غیر از این باشد. به همین دلیل، مرحوم علامه طباطبائی در تفسیر آیه «لَا تَلْهَكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ» می‌فرماید:

منظور از الهاء اموال و اولاد از ذکر خدا این است که اشتغال به مال و اولاد، انسان را از یاد خدا غافل کند؛ چون خاصیت زینت حیات دنیا همین است که آدمی را از توجه به خدای تعالی باز می‌دارد. همچنان که فرمود: «الْمَالُ وَ الْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (کهف: ۴۶)... اشتغال به این زینت، دل را پر می‌کند و جایی برای ذکر خدا و یاد او باقی

نمی‌گذارد... و علت اینکه در این آیه شریفه مال و اولاد را نهی کرده و فرموده مال و اولادتان شما را از یاد خدا غافل نکنند، درحالی که باید فرموده باشد: شما سرگرم مال و اولاد نشوید، این است که اشاره کند به این مطلب که طبع مال و اولاد این است که انسان را از یاد خدا غافل می‌سازد. پس مؤمنان نباید به آنها دل ببندند که نهی در آیه، کنایه‌ای است که از تصریح مؤکدتر است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ح ۱۹، ص ۵۸۶).

بنابراین، آنچه در قرآن و منابع روایی منبع شده، دلبستگی، دلدادگی و سرگرمی شدید نسبت به مال و فرزندان است. به گونه‌ای که وابستگی به آنها، مانع موجب غفلت از یاد خدا و پرداختن به امور معنوی باشد؛ زیرا حیات انسان دارای ابعاد و جنبه‌های گوناگونی است. انسان باید برای رسیدن به سعادت و کمال نهایی، تا حد امکان به همه ابعاد روحی و جسمی خویش توجه نموده، با انجام تکالیف، وظایف، واجبات و مستحبات فردی و اجتماعی خود به این هدف از خلقت نائل آید. از آنجایی که اموال و فرزندان به این دلیل که دو نعمت دنیوی و از زینت‌های جذاب زندگی دنیاست، ممکن است آدمی را از آن مسیر اصلی منحرف سازد. از این رو، در منابع دینی، مؤمنان از دلبستگی به آنها منع شده‌اند. بنابراین، دلبستگی و دلدادگی به هر چیزی، اعم از اموال و اولاد موجب غفلت از یاد خدا و امور معنوی و مذموم خواهد بود.

در تحلیل این آیات آمده است:

در نگاه اسلام، مال و فرزند و همه زیبایی‌های دنیا به خودی خود، اموری ناپسند نیستند، بلکه آنچه ناخوشایند است، دلبستگی غفلت‌زا به آنها است؛ زیرا نگاه و علاقه مستقل به این گونه امور، زمینه را برای لغزش و گناه فراهم می‌آورد. از این رو، باید میان تعلق خاطر غفلت‌زا نداشتن به مال و فرزند و ارزشمندی آنها تفاوت گذاشت... این بدان معنا نیست که همیشه و همه‌جا و برای همه افراد، فرزند عامل غفلت است؛ زیرا با اندکی تلاش و صبر و حوصله می‌توان فرزندان را به گونه‌ای تربیت کرد که زیست مؤمنانه داشته باشند تا نه خود از یاد خدا غافل باشند و نه سبب‌ساز غفلت پدر و مادر از یاد خدا باشند (جراعی کوتیانی، ۱۳۹۷، ص ۳۵۷).

## نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت، می‌توان گفت:

۱. اصل اولی و به‌عنوان یک قاعده کلی در متون دینی، فزونی جمعیت، امری پسندیده است. اسلام و حتی همه ادیان آسمانی، پیروان خود را به افزایش جمعیت با ایمان و شایسته در حد توان توصیه می‌کنند (کتابی، ۱۳۶۴، ص ۷۹). از این رو، صرف کمیت و کثرت عددی در ایجاد اقتدار و عظمت برای مسلمانان، در مقابل پیروان سایر ادیان مؤثر است؛ چرا که تا دهه‌های اخیر، رهبران سیاسی و عامه مردم همواره جمعیت زیاد را نشانه ثروت و قدرت می‌دانستند. اما تعبیراتی از قبیل «لأباهی بکم الأمم غداً»، نشان می‌دهد که آنچه مورد مباهات پیامبر اسلام ﷺ است، فزونی مسلمانان در جهان آخرت است. اما طبیعی است که توجه به مقتضیات زمان، مکان، شرایط اقلیمی، میزان جمعیت اقتضا دارد که با برنامه‌ریزی، تدبیر و مهیاساختن زیرساخت‌های لازم، جمعیت را با توجه به امکانات تکثیر و متعادل نمود.

۲. اسلام گرچه به تکثیر موالید توصیه و ترغیب نموده است، اما شواهد فراوانی نشان می‌دهد که تنها تکثیر

کمی جمعیت در اسلام هدف نیست. فزونی کمی و کیفی، هر دو باید مورد لحاظ قرار گیرد. به عبارت دیگر، آنچه پیامبر ﷺ به آن توصیه نمودند، تکثیر فرزندان شایسته و نیکو است. بنابراین، توجه به کثرت عددی به معنای عدم جواز اعمال هرگونه کنترل و محدودیت نیست. به هر حال، در سیاست افزایش جمعیت، توجه به تربیت، پرورش و کیفیت نیروی انسانی و برخورداری جامعه از افراد با ایمان، مجرب و کیفی نیز مهم و ضروری است.

۳. کنترل جمعیت، بدون توجه به مقتضیات و شرایط هر جامعه، با فلسفه ازدواج در تنافی و تعارض است و اینکه تولیدمثل و داشتن فرزند زیاد در اسلام ذاتاً مطلوب است (صادقی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۳-۱۷۶). کمبودها و مشکلات اقتصادی، ناشی از ناتوانی دولت‌ها در برنامه‌ریزی صحیح می‌باشد؛ زیرا امکانات به اندازه نیاز وجود دارد و خداوند در قرآن کسانی را که از ترس کمبود روزی و یا فقر، اقدام به فرزندکشی می‌کنند، سرزنش می‌کند. از این رو، ضرورت تکثیر نسل به عنوان اصل ضروری در اسلام مطرح است (نوری همدانی، ۱۳۸۲، ص ۲۴-۵۱؛ خرازی، ۱۳۷۹، ص ۴۱-۶۹). به نظر می‌رسد، عمده کسانی که مخالف افزایش جمعیت هستند، عمدتاً بر کمبود مواد غذایی در جهان و فقر ناشی از ازدیاد جمعیت و اینکه هرچند جمعیت زیاد ممکن است در مجموع مفید و مناسب باشد، اما شرایط زمانی و مکانی و عوامل تربیتی و رشد جمعیت با تبعات آن، در مجموع موجب اختلال در تأمین معاش و کاستی در نیل به کمال و سعادت می‌دانند. به همین دلیل، مشکلات معیشتی، والدین را در تأمین معاش و نیازهای فرزندان، و نیز تربیت صحیح آنان با مشکلاتی مواجه ساخته است. این امور زمینه را برای اقدامات پیشگیرانه کنترل جمعیت ضروری می‌سازد (فولادی، ۱۳۹۰ الف، ص ۱۵۳-۱۸۰؛ همو، ۱۳۹۰ ب، ص ۱۴۵-۱۷۲). اما به نظر می‌رسد، با عنایت به مجموع آنچه گذشت و تضمین روزی همهٔ جنبندگان از سوی خدای متعال، این ترس بیهوده است و با مدیریت و مهندسی مناسب، می‌توان همهٔ نیازهای بشر را برآورده ساخت. هر چند توجه به اقتضائات زمانی و مکانی هر جامعه، در مهندسی و تدبیر امور مربوط به جمعیت هم «گاهی» ضروری خواهد بود.

۴. در سیاستگذاری برای افزایش و یا کاهش جمعیت، باید همه ابعاد و جوانب مسئله را در سطح خرد و کلان در نظر گرفت. معایب و مزایای پرجمعیت و یا کم‌جمعیت بودن جامعه، باید عالمانه با توجه به جمیع جهات بررسی و به طور صحیح آسیب‌شناسی شود؛ زیرا همان‌گونه که جمعیت زیاد و بی‌حساب و کتاب و بدون آماده‌سازی زیرساخت‌های لازم برای آن، ممکن است دشواری‌ها و محدودیت‌هایی را به وجود آورد، کم‌جمعیتی هم پیامدهای خاص خود را دارد، بلکه پیامد کم جمعیتی به مراتب بسیار بیشتر است؛ چرا که اقتدار نظام‌های سیاسی وابسته به جمعیت زیاد است که با تلاش و مدیریت و تدبیر مناسب، در کنار باور به ضمانت خدای متعال برای تأمین معاش موجودات و انسان‌ها، جای نگرانی از این جهت وجود نخواهد داشت.

۵. این مسئله که جامعه ما با مشکلاتی مواجه می‌باشد، غیرقابل انکار است. اما بسیاری از آثار و پیامدهایی که در جامعه ما در ارتباط با فزونی جمعیت مطرح شده‌اند، ارتباط بسیار اندکی با جمعیت دارد، بلکه بیشتر ناشی از عدم برنامه‌ریزی صحیح و ناکارآمدی دولت‌ها و عدم مدیریت صحیح منابع، پیامدهای صنعتی شدن، و تأثیرپذیری از

سبک زندگی غربی و مدرنیته و... است. افزون بر اینکه، جمعیت جوان جامعه ما، نه تنها یک تهدید که فرصتی طلایی است که با به کارگیری درست آن، موجب افزایش نسبت جمعیت فعال به جمعیت غیرفعال شده، امکان رشد اقتصادی و تأثیر مثبت جمعیت بر توسعه جامعه اسلامی را فراهم خواهد آورد. به عبارت دیگر، وجود جمعیت بالقوه زیاد و کیفی، بسترساز کار، تلاش، رونق تولید و ایجاد اشتغال و نیز تأمین بازار مصرف کالاها و تولیدی است.

۶. در زمینه افزایش و یا کاهش باروری و جمعیت یک کشور، بی تردید توجه به ضرورت‌ها و شرایط ویژه اجتماعی، فرهنگی، جغرافیایی و اقتصادی کشور ایجاب می‌کند که حکومت‌ها، سیاست‌ها و برنامه‌ریزی‌هایی را در توسعه، پیشرفت کشور و بهره‌گیری از همه توانمندی‌ها و ظرفیت‌های داخلی و حتی خارجی برای تأمین نیازهای اساسی جامعه به کار گیرند. در خصوص جامعه ایران، بنابر تأکید حضرت امام و رهبر فرزانه انقلاب، جمعیت مناسب برای جامعه ایران دست کم بین ۱۵۰ تا ۲۰۰ میلیون می‌باشد. اما اتخاذ کنترل جمعیت و یا پیروی از سیاست‌های جهانی و توصیه و ترغیب مداوم و هنجارسازی نسبت به داشتن فرزند کم، این خطر را به دنبال دارد که کشور را در آینده با کاهش شدید باروری و در نتیجه، رشد منفی جمعیت روبرو سازد. از این رو، در نظام اسلامی این سیاست‌ها باید برگرفته از رویکردهای بومی و آموزه‌های دینی، موقعیت جغرافیایی نظام اسلامی، امکانات، ظرفیت‌ها و توانمندی‌های نیروی‌های جوان و خلاق جامعه و امکانات خدادادی منابع طبیعی و اکولوژیکی اتخاذ شود.

۷. افزون بر این، در سطح خرد نیز باید همه ابعاد و جوانب موضوع، معایب و مزایای پر جمعیت بودن خانواده را مد نظر قرار داد و آن را آسیب‌شناسی نمود؛ زیرا همان‌گونه که گاهی اوقات پر جمعیت بودن، ممکن است دشواری‌ها و محدودیت‌هایی ایجاد کند، کم جمعیت بودن و اكتفا نمودن به یک یا دو فرزند نیز خانواده را از مزایا و امکاناتی محروم می‌کند. به عنوان نمونه، در خانواده‌های پر جمعیت، فرزندان مستقل‌تر بار می‌آیند، اعتماد به نفس بیشتری خواهند داشت، ریسک‌پذیرتر و بیشتر خطر می‌کنند و از عهده کارهای مشکل‌تر بهتر برمی‌آیند. درحالی که در خانواده‌های کم‌اولاد، فرزندان محافظه‌کارتر و وابسته‌ترند (رجبیان، ۱۳۸۶). این تفاوت به این علت است که در خانواده‌های پر جمعیت، پدر و مادر آزادی بیشتری به فرزندان می‌دهند و تجربه بیشتری کسب می‌کنند. فرهنگ فداکاری، گذشت و ایثار نیز در این خانواده‌ها بیشتر است. علاوه بر اینکه، در خانواده‌های پر جمعیت، غالباً بسیاری از زحمات و هزینه‌ها بین فرزندان سرشکن می‌شود. معمولاً فرزندان بزرگ‌تر، غالباً پدر و مادر را در انجام امور مربوط به فرزندان کوچک‌تر یاری می‌دهند. کودکان هم‌بازی یکدیگر بوده و همدیگر را سرگرم می‌کنند. درحالی که در خانواده‌های کوچک، پدر و مادر علاوه بر ایفای نقش مربوط به خود، ناچارند همبازی فرزندان باشند و اوقات قابل توجهی را برای سرگرم کردن کودک و انجام امور مختلف او صرف نمایند. علاوه بر اینکه، فرزندان از نظر تربیتی، دچار اختلالاتی خواهند شد. روان‌شناسان رشد معتقدند: رابطه هم‌شیر بودن یک تجربه اجتماعی مشخصاً متفاوت است و عملکردی متفاوت با رابطه همسالان در اجتماعی شدن کودکان دارد. آگاهی‌فزاینده‌ای در این باره وجود دارد که درک اجتماعی، رفتار جامعه‌پسند و رشد اخلاقی کودکان، تحت تأثیر روابط هم‌شیره‌ها و در زمینه‌ای از نظام خانواده و روابط والدین - کودک

قرار دارد (کامبل، ۲۰۰۶، ص ۷۲). با وجود اینکه مشکل ساز بودن تک‌فرزندها، در مقایسه با بچه‌های دارای خواهر یا برادر کاملاً ثابت شده است، همچنان تصویر ناهماهنگ و مبهمی از این افراد وجود دارد. در برخی تحقیقات، تک‌فرزندها به‌عنوان دارنده برخی ویژگی‌های نامطلوب مانند لوس بودن، خودگرایی، ناسازگاری، سمج بودن و ناپختگی توصیف می‌شوند (الیسن، ۲۰۰۱، ص ۷۲۹). این امر خود موجب نگرانی بسیاری از والدین تک‌فرزند می‌شود.

۸. افزون بر آنچه گذشت، و با توجه به ادله و شواهد موجود، سیاست کنترل جمعیت، سیاستی استعماری است (فولادی، ۱۳۹۰ الف، ص ۱۵۳-۱۸۰). پیروی مطلق و بدون چون و چرا و توجه به مقتضیات و زیرساخت‌های جامعه اسلامی، از سیاست‌های جهانی و توصیه و ترغیب مداوم و هنجارسازی نسبت به داشتن فرزند کم، و نفی مطلق افزایش جمعیت، خطر رشد منفی جمعیت و پیر شدن جمعیت را به دنبال دارد؛ پدیده‌ای که اکنون بسیاری از کشورهای غربی از آن رنج می‌برند. البته کم‌فرزند بودن خانواده‌ها در کشورهای غربی، عمدتاً حاصل و پیامد طبیعی صنعتی شدن و مدرنیته است، نه توصیه و برنامه‌ریزی دولتمردان.

۹. اما با توجه به واکاوی «جایگاه جمعیت در اسلام و پیامدهای کاهش آن در ایران»، جامعه اسلامی ما - علی‌رغم توصیه دین مبین اسلام بر فزونی کمی و کیفی جمعیت - با پدیده‌ای به نام کاهش باروری و رشد منفی و خاکستری شدن جمعیت مواجه می‌باشد که در صورت عدم اقدام مناسب و عاجل در آینده نزدیک، با مشکلات و پیامدهای بسیار خسارت‌باری مواجه خواهد شد. از این رو، با توجه به وضعیت موجود جامعه ما و رشد منفی جمعیت در کشور، چند صباحی است که جامعه به سمت رویکرد فزونی جمعیت روی آورده، و افزایش جمعیت در جامعه اسلامی ایران، به‌عنوان یک سیاست راهبردی تلقی شده است. هرچند این سیاست، به درستی از سوی مسئولان اجرایی پشتیبانی نمی‌شود و حرکت آن به کندی صورت می‌گیرد. باید به این باور رسید که بسیاری از مشکلات موجود کشور، ناشی از توزیع نامناسب جمعیت و تراکم جمعیت در شهرها و توسعه بی‌رویه شهرها و عدم بهره‌برداری صحیح از منابع و امکانات خدادادی است. با برنامه‌ریزی صحیح و به‌کارگیری نیروهای جوان مولد در عرصه‌های گوناگون، می‌توان شاهد جامعه‌ای توسعه یافته با کمترین مشکلات بود.

## منابع

- ابن ابویه، محمد بن علی (صدوق)، ۱۳۷۵، *الخصال*، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق، *من لایحضره الفقیه*، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه نشر اسلامی التابعه المدرسین.
- افلاطون، ۱۳۶۷، *جمهور*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- البیهی، احمد بن حسین بن علی، بی تا، *السنن الکبری*، بیروت، دارالفکر.
- جابری قمی، محمد علی، ۱۳۶۹ق، *جامع الاحادیث*، تهران، کتابفروشی اسلامییه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۰، *علی علیه مظهر اسمای حسنی الهی*، گردآورده، سعید بندعلی، قم، اسراء.
- چراغی کوتیانی، اسماعیل، ۱۳۹۷، *بحران خاموشی؛ واکاوی جامعه‌شناختی علل فرهنگی اجتماعی کاهش باروری در ایران*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حرعاملی، محمد بن حسن، ۱۳۷۴، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البیت.
- حسینی طهرانی، محمد حسین، ۱۴۲۵ق، *کاهش جمعیت، ضریبهای سه‌گانه بر بیکر مسلمین*، چ دوم، مشهد، علامه طباطبائی.
- خرازی، سید محسن، ۱۳۷۹، «کنترل جمعیت و عقیم‌سازی»، *فقه اهل بیت*، سال ششم، ش ۲۱، ص ۴۱-۶۹.
- رجیبان، زهره، ۱۳۸۶، «دیدگاه؛ کنترل مولید از دیدگاه اسلام»، *حوراء مرکز تحقیقات زنان*، ش ۲۴، ص ۱۶-۲۵.
- صادقی، رسول، ۱۳۸۸، *جمعیت و توسعه: ابعاد و چالش‌ها*، تهران، مرکز مطالعات و پژوهش‌های جمعیت آسیا و اقیانوسیه.
- صادقی، مریم، ۱۳۸۳، «تنظیم خانواده»، *ندای صادق*، سال نهم، ش ۴۶، ص ۱۵۳-۱۷۶.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- فولادی، محمد، ۱۳۹۰ الف، «تأملی در سیاست کنترل جمعیت: آثار و پیامدهای آن»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، سال سوم، ش ۱، ص ۱۵۳-۱۸۰.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰ ب، «بررسی و نقد نظریه‌ها و سیاست‌های جمعیتی؛ با تأکید بر سیاست جمعیتی اخیر ایران»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۱۴، ص ۱۴۵-۱۷۲.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۳، «تحلیل جامعه‌شناختی افزایش سن ازدواج؛ با تأکید بر عوامل فرهنگی»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۲۰، ص ۷۷-۱۰۴.
- کتابی، احمد، ۱۳۶۴، *نظریات جمعیت، جمعیت‌شناسی*، تهران، آقبال.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۷، *فروع کافی*، ترجمه محمد حسین رحیمیان و همکاران، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *اصول کافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- الله بداشتی، علی، ۱۳۹۰، *توحید و صفات الهی، درس‌نامه کلام تخصصی*، قم، دانشگاه قم.
- مجلسی، محمد باقر، بی تا، *بحار الانوار*، تهران، المکتبه الاسلامیه.
- مصباح‌یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۳، *توحید در نظام عقیدتی و نظام ارزشی اسلام*، قم، شفق.
- موسوی، سید مرتضی، ۱۳۹۷، *رزاقیت الهی و افزایش جمعیت؛ مبانی کلامی جمعیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- نوری همدانی، حسین، «کنترل جمعیت»، *فقه اهل بیت*، سال نهم، ش ۳۳، ص ۲۴-۵۱.
- نوری، میرزا حسین، ۱۳۸۲، *مستدرک الواسط*، تهران، مکتبه الاسلامیه.
- Campbell, S.B, 2006, *Behavior Problems in Preschool Children*, Second Edition: Clinical and Developmental Issues, Guilford Press.
- Lisen, C.R, & Blanton, P.W, 2001, Experience of only children, *Journal of Individual Psychology*, v. 57 (2), p. 725-740.
- <http://wrc.ir/shop/home/2>.





## ابعاد «تعیین اجتماعی معرفت» از منظر نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت و نهج‌البلاغه

hajdaryzadeh@rihu.ac.ir

h.parsania@ut.ac.ir

حسین اژدری‌زاده / استادیار گروه معارف دانشگاه آزاد واحد نراق

حمید پارسانیا / دانشیار دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۲۵

### چکیده

این پژوهش، با هدف بررسی ابعاد تعیین اجتماعی معرفت در تحلیل‌ها و نظریات جامعه‌شناسانه و نهج‌البلاغه و به روش مقایسه‌ای، تحلیل محتوای کیفی، تفسیری و اسنادی تدوین یافته است. در این دو رویکرد، یعنی نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت و نهج‌البلاغه، به مطالعه تفاوت بین تعیین اجتماعی معرفت، بر محور مؤلفه‌های پنج‌گانه عمق تعیین، درجه تعیین، سطح تعیین، آماج تعیین، و عامل مسلط پرداخته است. نتایج این پژوهش حاکی از این است که بسیاری از نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت، راه کاملاً متفاوتی از نهج‌البلاغه را در بسیاری از محورهای پنج‌گانه درپیش گرفته‌اند. **کلیدواژه‌ها:** جامعه‌شناسی معرفت، نهج‌البلاغه، نظریه‌ها، تعیین اجتماعی معرفت.

## بیان مسئله

رابطه معرفت و جامعه یکی از مسائل مهمی است که در کتاب گرانسنگ *نهج البلاغه* مورد توجه ویژه قرار گرفته است. جایگاه رفیع اندیشه و اجتماع دلیل این اهتمام است؛ چراکه آن دو قادرند سعادت واقعی انسان را تحت تأثیر قرار دهند. در این پژوهش، ما به نحوه و کیفیت اثرگذاری جامعه و عوامل اجتماعی بر اندیشه آدمی پرداخته‌ایم و قصد داریم تا برخی ویژگی‌های آن را روشن کنیم. بدین منظور، «ابعاد تعیین اجتماعی معرفت» در *نهج البلاغه* را با برخی نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت مقایسه کرده‌ایم. این مقایسه بر محور پنج امری است که در طرح‌های اشتارک، مرتن و توکل مطرح شده است (اشتارک، ۱۹۶۰، ص ۲۱۳-۳۴۷؛ مرتن، ۱۹۶۸، ص ۵۱۴-۵۱۵؛ توکل، ۱۹۸۷، ص ۴۷-۵۰).

اهمیت و ضرورت این پژوهش عبارت است از: معرفی دیدگاه *نهج البلاغه* درباره رابطه معرفت و جامعه؛ بیان تفاوت دیدگاه *نهج البلاغه* با نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت؛ نزدیک کردن ادبیات اسلامی (حدیثی) با علوم روز؛ آشکارسازی تفاوت اندیشه اسلامی با اندیشه‌های غربی و سکولار؛ گام نهادن در راستای اسلامی‌سازی و بومی‌سازی علوم انسانی و... پرسش اصلی این پژوهش این است که بین نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت و *نهج البلاغه* در خصوص تعیین اجتماعی معرفت چه تفاوت‌هایی وجود دارد؟ از این پرسش اصلی، چند محور عمق تعیین، درجه تعیین، عامل مسلط در تعیین، سطح تعیین، و بالاخره آماج تعیین را به شکل مقایسه‌ای مورد واکاوی قرار می‌دهیم.

پیش فرض اصلی این پژوهش، این است که مضامین *نهج البلاغه* و نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت در خصوص رابطه معرفت و جامعه، با وجود برخی شباهت‌ها، دارای تفاوت‌هایی است. این پژوهش عهده‌دار نشان دادن برخی از مهم‌ترین این تفاوت‌هاست. در این پژوهش، از روش‌های مقایسه‌ای، تحلیل محتوا، اسنادی و تفسیری بهره گرفته‌ایم.

## پیشینه پژوهش

*اژدری‌زاده* (۱۳۷۲)، در اثر خود با عنوان «جامعه‌شناسی معرفت در قرآن»، به بررسی جامعه‌شناختی انواع معرفت از منظر قرآن پرداخته است. وی در این پژوهش، برخی از مهم‌ترین تفاوت‌ها میان دیدگاه اسلامی و قرآنی را با نظریه‌های غربی، برجسته کرده است. در حقیقت، کار وی نقد و بررسی نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت غربی از منظر اسلامی و قرآنی است. وی (۱۳۸۴) در پژوهشی دیگر، با عنوان «از معرفت‌شناسی به جامعه‌شناسی معرفت»، در عمل به بیان تفاوت جامعه‌شناسی معرفت اسلامی و قرآنی با نمونه غربی آن پرداخته است. وی، همین رویکرد را در پژوهشی دیگر (۱۳۸۵)، با عنوان «تعیین اجتماعی معرفت‌های اخلاقی در معراج‌السعاده»، با محوریت اخلاق اسلامی به نمایش گذاشت. *پارسانیا و اژدری‌زاده*، در پژوهشی دیگر با عنوان «تعیین اجتماعی معرفت در *نهج البلاغه*» (۱۳۹۰)، بخشی از نگاه حدیثی به این بحث را نشان دادند و در ادامه، در تحقیقی دیگر با عنوان «بررسی مبانی اجتماعی نظریه معرفت علوی» (۱۳۹۲)، به تکمیل بحث قبل پرداختند. *اژدری‌زاده*، همین بحث را به صورت کامل‌تر در رساله دکتری خود با عنوان «ابعاد تعیین اجتماعی معرفت در *نهج البلاغه*» (۱۳۹۳)، عرضه کرد. این پژوهش، در حقیقت بخش‌هایی از نتایج همین رساله است.

## مؤلفه‌های تعین اجتماعی معرفت

برای بهتر نشان دادن تفاوت دیدگاه نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت و نهج‌البلاغه دربارهٔ رابطهٔ معرفت و جامعه از مؤلفه‌هایی می‌توان استفاده کرد. مهم‌ترین این مؤلفه‌ها، محورهایی است که در زیر به برخی از مهم‌ترین آنها می‌پردازیم:

### عمق تعین

منظور از «عمق تعین» در اینجا، منشأ و خاستگاه ظهور اندیشه است. در کلام حضرت علی<sup>علیه السلام</sup>، اصل نیروی اندیشه و ابزار و انواع آن، در خلقت و فطرت انسان است و به خالق او، خداوند متعال ربط دارد:

آن‌گاه از روحی که آفرید در آن دمید تا به صورت انسانی دارای نیروی عقل که وی را به تلاش اندازد، درآمد و دارای افکاری که در دیگر موجودات، تصرف نماید. ... قدرت تشخیص به او داد تا حق و باطل را بشناسد، و حواس چشایی، بویایی، وسیله تشخیص رنگ‌ها و اجناس مختلف در اختیار او قرار داد (نهج‌البلاغه، خ ۱).

در کلام حضرت علی<sup>علیه السلام</sup>، علاوه بر اصل نیروی اندیشه، به مجموعه‌ای از معرفت‌ها هم اشاره شده که به شکل فطری، همراه با همین خلقت پدید آمده‌اند. افزون‌براین، این سخن هم بر وجود فطرت و فطریات دلالت دارد: «رسولان خود را پی‌درپی اعزام کرد تا وفاداری به پیمان فطرت را از آنان بازجویند» (نهج‌البلاغه، خ ۱). براین‌اساس، پیش از آنکه انسان اجتماعی شود، هویتی مستقل و فردی با محوریت یک مجموعه از امور فطری از جمله برخی معرفت‌ها دارد که مسیر کلی وی را در طول زندگی معین می‌کنند. اگرچه عوامل بیرونی‌ای مانند فرهنگ و عوامل اجتماعی (کنش‌ها، گروه‌ها، پیوندهای سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و مانند آن) می‌تواند چنین معرفت‌هایی را کم‌رنگ کند، اما به نظر نمی‌رسد که بتواند اصل و یا «محتوا»ی چنین شناخت‌هایی را به شکل حتمی تعیین کند. سرانجام اینکه، این‌گونه عوامل با تأثیری که بر پدر و مادر وی دارد، شاید با واسطه بتواند آنها را شدت و یا ضعف بخشد و یا پس از تولد، چنین تأثیری بر «صورت» آنها داشته باشد.

جهت‌گیری فوق، آشکارا با جهت‌گیری حاکم بر غالب نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت در تعارض است. این نظریه‌ها، رویکردی مادی و بعضاً پوزیتیویستی دارد و جهان، انسان و معرفت را بریده از ماوراءطبیعت در نظر می‌گیرد. بر اساس این نظریه‌ها - به استثناء نظریهٔ نظریه‌پردازانی مانند *آلفرد وبر* و *شلر* که رویکردی افلاطونی به معرفت دارند - هرگونه معرفت به لحاظ خاستگاه، امری مادی است و در همین جهان ماده و اجتماع شکل گرفته، هیچ ریشه‌ای هم در جهانی دیگر ندارد (ر.ک: علیزاده و همکاران، ۱۳۸۳، ص ۵۶).

از میان معرفت‌ها، معرفت عملی و اعتباری در کلمات حضرت تا حدودی متفاوت ارزیابی می‌شود. برای نمونه، «حق» (نهج‌البلاغه، خ ۲۱۶)، که یک معرفت اعتباری (پسینی) است، «طرفینی» و دارای خاستگاهی اجتماعی است (مطهری، ۱۳۵۴، ص ۱۶-۱۸). از این‌رو، می‌توان با نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت تا حدودی هم‌گام شد، هرچند در این خصوص نیز تفاوت‌های مهمی را می‌توان نشان داد (اژدری‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۶۲).

## درجه تعیین

سخنان حضرت علی علیه السلام نشان می‌دهد که عوامل غیراجتماعی و اجتماعی مختلفی اعم از خرد، متوسط و کلان بر فکر و روحیات انسان اثرگذارند، اما این اثرگذاری‌ها به شکل طولی بوده، تفاوت درجاتی دارد.

در درجه اول، خداوند متعال قرار دارد که دارای اثرگذاری حتمی و قطعی است. حضرت حق (و نیز فرشتگان)، هم در اصل ایجاد انسان و افعال و صفات او دخالت دارند (نهج البلاغه، خ ۱ و ۸۳) و هم در ایجاد اجتماع نقش داشته‌اند: «او را از بهشت به سوی زمین فرستاد، تا با نسل خود زمین را آباد کند» (نهج البلاغه، خ ۹۱).

خدای متعال، این رکن رکن جامعه (ر.ک: بقره: ۳۰)، در نظریه‌های جامعه‌شناسی و نیز جامعه‌شناسی معرفت یکسره نادیده انگاشته می‌شود. این نظریه‌ها یا منکر باری تعالی می‌شوند و یا در صورت پذیرش، دخالت او را در روابط بین انسان‌ها نادیده می‌گیرند. همین رویکرد را درباره دخالت فرشتگان و شیطان نیز قائل هستند.

در درجه دوم اثرگذاری، از منظر **نهج البلاغه**، انسان و فطرت انسانی قرار دارد و اراده انسانی در این میان شاخص است. اموری مانند زبان، گفتار، کنش و تعامل این امور با معرفت و روحیات (در سطح جامعه‌شناسی خرد)، از جمله مواردی است که در اینجا قابل طرح هستند. مباحثی که در مکتب و پارادایم تعامل نمادین و توسط اندیشمندان اجتماعی مانند مید مطرح می‌شود، شباهت بسیاری با این سخنان حضرت علی علیه السلام دارد. در سخنان حضرت، گفتار و کردار انسان تعامل غیرقابل انکاری با شناخت‌ها و روحیات وی دارد و ویژگی‌های هر یک می‌تواند به دیگری انتقال یابد. اگر آب‌سخور گفتار و کرداری، فکر و روحیه‌ای پلید باشد، گفتار و کرداری متناسب با آن: «منافقان گمراه و گمراه‌کننده‌اند...» (نهج البلاغه، خ ۱۹۴)، و اگر پاک باشد، گفتار و کرداری متناسب، ظهور می‌یابد: «متقین ... برای قیامت، خود را به زحمت می‌افکنند، ولی مردم را به رفاه و آسایش می‌رساند» (نهج البلاغه، خ ۱۹۳).

بعکس، با کنترل و مدیریت کردار نیز می‌توان تغییرات متناسبی در فکر و روحیه ایجاد کرد. نمونه‌های زیادی در کلام حضرت می‌توان نشان داد. امام پیراهن وصله‌داری بر تن داشت، شخصی پرسید: چرا پیراهن وصله‌دار می‌پوشی؟ حضرت فرمود: «دل با آن فروتن و نفس رام می‌شود، و مؤمنان از آن سرمشق می‌گیرند» (نهج البلاغه، ح ۱۰۳)؛ در این کلام، امام هم به تأثیر نوع عمل بر خود اشاره فرمود و هم به تأثیر آن بر دیگران. البته لباس پوشیدن ممکن است از جهتی فردی تلقی شود، ولی بی‌تردید جهات اجتماعی نیز در آن وجود دارد. از این رو، امام علیه السلام آن عمل خود را سرمشق و منبعی معرفتی برای مؤمنان قلمداد فرمود: «یَقْتَدَى بِهِ الْمُؤْمِنُونَ».

همچنین، در کلام حضرت سخنانی وجود دارد که دلالت می‌کند با انجام برخی از اعمال در جامعه، حتی می‌توان پیام‌های معرفتی متفاوتی فرستاد. برای نمونه می‌فرماید: «بدکار را با پاداش دادن به نیکوکار آزار ده» (نهج البلاغه، ح ۱۷۷)؛ یعنی عمل پاداش دادن درحالی که این پیام مستقیم را برای نیکوکار دارد که موجب ترغیبش به عمل نیک است، این پیام منفی را نیز برای بدکار دارد که مثلاً وی لیاقت چنین پاداشی را نداشته است. ایجاد رغبت و زجر، توسط عمل اجتماعی پاداش دادن، مصداق بارزی از اثرگذاری عوامل اجتماعی بر روحیات و باطن است و معرفت‌های مرتبطی نیز به همراه خود دارد.

نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت در این خصوص نیز مسیری متفاوت رفته‌اند و انسان را در این تعاملات به‌مثابه موجود غیرمختار در نظر می‌گیرند. چنان‌که در ادامه نشان می‌دهیم، آنها یا عاملی خارج از انسان مانند محیط و تکنولوژی و روابط اجتماعی را در امور انسانی عامل مسلط معرفی می‌کنند و یا اگر هم به عوامل درونی وی نظر دارند، آن را به اموری جسمانی و مادی مانند غرائز برمی‌گردانند.

در درجه سوم، از نظر حضرت علی<sup>علیه السلام</sup> باید از موجودات غیبی نظیر فرشتگان یاد کرد که مأموران خدای متعال‌اند: «فرشتگان آنان را در میان گرفته و آرامش بر آنها می‌بارند» (نهج‌البلاغه، خ ۲۲۲). شیطان (و اعوان و انصار او) نیز در همه اوقاتی که درباره خدا، خود، طبیعت و دیگران می‌اندیشیم، حضوری جدی دارند و می‌کوشند تا گونه‌ای انحراف در آن ایجاد کنند: «شما را با فرورکردن نیزه در چشم‌ها، بریدن گلوها، کوبیدن مغزها پامال کرد» (نهج‌البلاغه، خ ۱۹۲).

در درجه چهارم، اثرگذاری عوامل طبیعی و اجتماعی مبتنی بر پیوندهای انسان در جامعه، مانند عوامل خانوادگی، دوستی، تربیتی، حزبی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و مانند آن قرار دارند:

**عوامل طبیعی:** یکی از جالب‌ترین مسائل علمی که در کلام حضرت علی<sup>علیه السلام</sup> مورد توجه قرار گرفته است، تأثیر طبیعت و محیط طبیعی (آب شور، نزدیکی به آب، کثافت و بدبویی زمین مجاور آب و گودی زمین و مانند آن) در وضع روانی مردم است: «علت تفاوت‌های میان مردم، گوناگونی سرشت آنان است» (نهج‌البلاغه، خ ۲۳۴): «سرزمین شما به آب نزدیک و از آسمان دور است؛ عقل‌های شما سست و افکار شما سفیهانه است» (نهج‌البلاغه، خ ۱۴).

**عوامل اجتماعی:** در کلمات امام<sup>علیه السلام</sup> به بُعد دیگری نیز توجه داده می‌شود که بر اثر روابط اجتماعی و درهم‌تنیدن فکر و اندیشه‌ها به وجود می‌آید. مباحث حضرت در این قسمت، شباهت بسیاری به مباحث جامعه‌شناسی در سطح متوسط و کلان دارد. در نظر امام<sup>علیه السلام</sup> نیازهای مختلف انسان، ضرورت زندگی اجتماعی را رقم می‌زند: «هیچ یک از گروه‌ها از گروه دیگر بی‌نیاز نیست» (نهج‌البلاغه، ن ۵۳). این انسان‌ها را کنار هم قرار داده، یک هویت جدید و جمعی را به وجود می‌آورد: «ای مردم، همه افراد جامعه در خشود و خشم شریک می‌باشند» (نهج‌البلاغه، خ ۲۰۱).

شاید اولین گام عملی برای ورود به این هویت جمعی، تشکیل خانواده است (طباطبائی، بی‌تا، ج ۴، ص ۹۲-۹۳). اسلام این اجازه را به زن و مرد داده است تا در راستای میل طبیعی و غریزی جنسی خود رفتار کنند و در قالب و چارچوب خاصی با یکدیگر ارتباط نزدیک داشته باشند. اساساً، در برخی موارد برای کنترل اندیشه، تنها راه ممکن و یا حداقل یکی از راه‌های مؤثر، در کنار همسر بودن است. اصحاب امام پیرامونش نشسته بودند که زنی زیبا از آنجا گذشت. حاضران دیده به آن زن دوختند. امام فرمود: «هرگاه کسی از شما با نگاه به زنی به شگفتی آید، با همسرش بیامیزد که او نیز زنی چون زن وی باشد» (نهج‌البلاغه، ح ۴۲۰).

با وجود آثار مثبت، نگاه تیز و واقع‌بین امام<sup>علیه السلام</sup> آثار منفی ورود در چنین جمع پرجاذبه و گاه پرمشکلی را از نظر دور نداشت. از جمله فرموده‌اند: «زن و زندگی، همه‌اش زحمت و دردرس است و زحمت‌بارتر اینکه چاره‌ای جز بودن با او نیست» (نهج‌البلاغه، ح ۲۳۸). معنای این سخنان، این است که در بحث زن و زندگی و تشکیل خانواده،

باید اعتدال رعایت شود تا هم انسان از فواید بسیار آن بهره‌مند شود و هم مغلوب آثار منفی آن قرار نگیرد. به غیر از خانواده، در سطح متوسط از پیوندهای مبتنی بر دوستی و هم‌نشینی می‌توان سخن به میان آورد. امام علیه السلام دربارهٔ انتخاب دوست و هم‌نشین نیز تأکیدهای بسیاری دارد؛ زیرا این دو با خویشاوندی قرابت بسیار دارند. در کلام حضرت علی علیه السلام: «یار و هم‌نشین، چونان خویشاوند» تلقی شده (نهج‌البلاغه، ن ۳۱)، که حتی می‌تواند جای آن را بگیرد: «چه‌بسا دور که از نزدیک نزدیک‌تر، و چه‌بسا نزدیک که از دور دورتر است» (نهج‌البلاغه، ن ۳۱). از این رو، امام توصیه می‌کند که «پیش از حرکت، از همسفر بپرس و پیش از خریدن منزل، همسایه را بشناس» (نهج‌البلاغه، ن ۳۱)؛ زیرا بسیاری اوقات همسفر و همسایه دوست و هم‌نشین انسان می‌شوند. دلیل دیگر، شاید تأثیری است که این عوامل بر حوزهٔ شناختی و روحی انسان دارد. حضرت علی علیه السلام دربارهٔ تأثیر دوستان و هم‌نشینان می‌فرماید: «از هم‌نشینی با فاسقان بپرهیز که شر به شر می‌پیوندد» (نهج‌البلاغه، ن ۶۹). اطلاق این کلام، دلالت دارد که ویژگی‌های منفی فاسق، از جمله اندیشه‌های فاسقانه وی، در اثر دوستی و هم‌نشینی به دیگران منتقل می‌شود. بنابراین، برای اینکه انسان به این ویژگی‌های منفی دچار نشود، یک راهش این است که با چنین افرادی سروکار نداشته باشد. سخنان حضرت در این خصوص اختصاص به جامعه‌شناسی خرد ندارد؛ ایشان، همچنین از پیوندهای در سطح کلان، مانند دو عامل قدرت و ثروت و روابط گسترده‌ای که با محوریت آنها به وجود می‌آید، و آثاری که این‌گونه عوامل بر معرفت و روحيات انسان دارد، بسیار سخن گفته است.

به‌رحال، تأثیر موارد یادشده از نگاه امام علیه السلام به شکل علت قابلی و یا ناقصه است، و به حد علیّت تامه نمی‌رسد. همچنین، در نظر حضرت، همهٔ اثرگذاری‌های مزبور در سایهٔ احاطه و حضور باری تعالی صورت می‌گیرد و همهٔ عوامل یادشده پرتوی از وجود حضرت حق هستند: «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ» (بروج: ۲۰)؛ و خدا از هر سو بر ایشان محیط است. اغلب نظریه‌های جامعه‌شناختی به گونه‌ای طرح می‌شوند که از میان عوامل مطرح شده، جایی برای اثرگذاری دو عامل اول و سوم (خداوند؛ فرشتگان و شیطان) نمی‌ماند. افزون‌براینکه تأثیر ارادهٔ انسان را نیز درست منعکس نمی‌کنند و بر عامل چهارم، یعنی محیط طبیعی و یا پیوندهای انسانی بیشترین تمرکز را دارند.

### عامل مسلط

اصلی‌ترین عامل مسلط که بر همه عوامل دیگر حاکمیت مطلق و بدون قید و شرط دارد، عاملیت الهی است. غیر او سایه‌ای از وجود اوست؛ آثار و عاملیت آنها نیز چنین وضعیتی دارد. در مرتبهٔ بعد، باید از اراده و اختیار انسان سخن گفت که در قلمرو اندیشه و افعال اختیاری وی، حاکمیت «خليفة‌ای» دارد. در حقیقت، جانشین خداوند متعال در آن قلمروهاست، هر چند در هر گونه فعل و انفعالی، حضرت حق هم حضور دارد.

در نظر حضرت علی علیه السلام، پس از عاملیت الهی و انسان، می‌توان از عاملیت عوامل ماورائی‌ای مانند فرشتگان و شیطان سخن به میان آورد، و البته عاملیت الهی و انسانی، حاکم بر آنهاست.

همچنین، در نظر امام<sup>ع</sup>، در فرایند اثرگذاری عوامل اجتماعی (مربوط به پیوندها) بر معرفت؛ نقش و جایگاه عوامل اجتماعی‌ای مانند خانواده، دوست، اقتصاد، فضای اجتماعی و مانند آن، مهم ارزیابی می‌شود، هرچند تأثیر عامل سیاسی پررنگ‌تر است. در باب برخی از این عوامل اجتماعی مانند خانواده و دوستی، پیش‌تر سخن گفتیم. در ادامه، به برخی دیگر از این عوامل که عمدتاً در سطح کلان قرار دارند، اشاره می‌کنیم:

**پایگاه سیاسی اجتماعی:** ضعف و قوت پایگاه سیاسی - اجتماعی شخص می‌تواند بر اندیشه خود شخص و نیز اطرافیان و حتی بر پذیرش و عدم پذیرش سخنان وی از سوی دیگران تأثیرگذار باشد. همچنین، دآوری مردم حتی در زمینه صدور احکام قضایی به جهت پایگاه اجتماعی ناهمسو، متفاوت خواهد بود: «گفتند: ای شعیب! بسیاری از آنچه را که می‌گویی نمی‌فهمیم و واقعاً تو را در میان خود ضعیف می‌بینیم و اگر عشیره تو نبود، قطعاً سنگسارت می‌کردیم و تو بر ما پیروز نیستی» (هود: ۹۱)؛ گویی عدم فهم و پذیرش سخنان حضرت شعیب<sup>ع</sup> از سوی قومش، به ضعف پایگاه اجتماعی او استناد داده شده است. به‌هرحال، جایگاه اجتماعی فرد در میان مردم می‌تواند چنین آثاری داشته باشد و این انتظار می‌رود که افرادی که جایگاه و منزلت بالاتری دارند، کارها و اندیشه‌هایی متناسب و کسانی که در سطح پایین‌تر جامعه‌اند، اندیشه و اعمال متناسب با همان داشته باشند. به نظر می‌رسد، این سخنان حضرت امیر<sup>ع</sup> در برخی از روزهای نبرد صفین برای تشکر و تقویت روحیه سربازانش به هنگامی که رفتاری متفاوت با شأن و منزلت اجتماعی یاران خود از ایشان دیده بود، در همین راستا باشد. آنجا که فرمود: «از جا کنده شدن و فرار شما را از صفاها دیدم، فرومایگان گمنام، و بیابان‌نشینانی از شام، شما را پس می‌رانند، درحالی که شما از بزرگان و سرشناسان عرب و از سران شرف می‌باشید، برازندگی چشمگیری دارید و قله‌های سرفراز و بلند قامتید» (نهج‌البلاغه، خ ۱۰۷). براین اساس، باید به گونه‌ای دیگر و مناسب با جایگاه و منزلت خود، تصمیم‌گیری و رفتار می‌کردید.

**اقتصاد و معیشت:** معیشت نیز یکی از مهم‌ترین عوامل اجتماعی اثرگذار بر معرفت و روحیات انسان است. این عامل با غریزه گرسنگی مربوط است. این غریزه، انسان را به‌طورمستقیم با زمین و طبیعت و به‌شکل غیرمستقیم، با انسان‌های دیگر پیوند می‌زند. انسان‌ها به دلیل میزان متفاوت دسترسی به طبیعت، به مرور در جایگاه‌های متفاوتی قرار می‌گیرند. محصول این وضعیت ظهور انسان‌های دارا و ندار یا غنی و فقیر در جامعه است. ظهور این دو حالت در انسان، نگاه و اندیشه وی نسبت به خود و دیگران را تحت تأثیر فرا می‌دهد. به عبارت دیگر، مکان و جایگاه اقتصادی افراد در جامعه، موجب می‌شود تا ابتدا خود دارنده جایگاه اقتصادی و سپس، نظاره‌گران دچار تغییرات معرفتی گشته، نسبت به خود و دیگران به گونه‌ای متفاوت از قبل بنگرند (منافقون: ۵۲).

از نظر حضرت علی<sup>ع</sup> نداری و دارایی، دارای آثار سوء روانی و معرفتی است. البته انسان این اراده و اختیار را دارد که به یاری خداوند متعال از زیر این آثار سوء، خود را برهاند. در راستای بیان آثار منفی فقر و نداری، فقر را مرگ بزرگ (نهج‌البلاغه، ح ۱۶۳) و عامل اندوه می‌داند (نهج‌البلاغه، خ ۸۲). شاید دلیل اینکه نداری «مرگ بزرگ» خوانده شده، این باشد که «تهیدستی، مرد زیرک را در برهان کند می‌سازد» (نهج‌البلاغه، ح ۳) و با اختلالی که در

عامل شناختی و عقلانی او ایجاد می‌کند، نمی‌گذارد تا محاسبات ذهنی درستی صورت دهد و بدین ترتیب، عامل متمایزکننده انسان از او سلب می‌شود. در چنین صورتی انتظار رفتارهای منطقی نیز از وی نمی‌رود.

نظیر همین خطرات، برای قشر ثروتمند وجود دارد: «کسی که ثروتمند گردد، فریب می‌خورد» (نهج‌البلاغه، خ ۸۲)؛ چرا؟ چون «ثروت، ریشه (و دست‌مایه) شهوت‌هاست» (نهج‌البلاغه، ح ۵۸) و در فضای شهوانی، عقل انسان از مسیر درست خارج شده، هر چیز، هر چند ناحق، اما در مسیر شهوت را می‌پذیرد. به‌علاوه، «از مستی‌های نعمت»، نیز نمی‌توان غافل شد (نهج‌البلاغه، خ ۱۵۱). نعمت‌ها انسان را مست می‌کند و عقل انسان مست، تعطیل و آماده پذیرش هر امر ناصوابی است.

توصیه امام علیه السلام به فقرا و اغنیاء برای مقابله با اقتضائات این دو حالت، این است که اینان با تفاوت‌هایی به مدیریت نفسانی و درونی فقر و غنی بپردازند. البته، یک بخش دیگر درمان مشکلات فکری و روحی فقر و غنی، به مدیریت اجتماعی فقر و غنی برگشت دارد و از عهده تک‌تک افراد به شکل فردی و خودسازی درونی بیرون است (اژدری‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۳۹-۱۴۰).

**فضای عمومی:** فضای عمومی نیز نقشی تعیین‌کننده در فکر و اندیشه و تصمیم‌گیری‌های فردی و جمعی دارد. گویانکه انسان دارای اراده آزاد است و می‌تواند از جنبه نظری، در بدترین شرایط مستقل باشد، اما در عمل، غالباً اندیشه و تصمیم‌اش مغلوب جمع است و هماهنگ با جمع فکر و عمل می‌کند. اگر بپذیریم که جامعه هویت واقعی دارد، به شهادت حس و تجربه، نیروها و آثار اجتماعی نیرومندی شکل می‌گیرد که به هنگام تزامم، آثار فردی را مقهور خود قرار داده، برای جزء، چاره‌ای جز تبعیت از کل نمی‌ماند (طباطبائی، بی‌تا، ج ۴، ص ۹۷).

از نظر امام علی علیه السلام، فضای عمومی فرهنگی می‌تواند چنین اقتضائاتی (مثبت یا منفی) بر اندیشه انسان داشته باشد. برای نمونه، فرهنگ جاهلیت که ایشان آن را چنین توصیف می‌کند:

... آن‌گاه که شما ملت عرب، بدترین دین را داشته و در بدترین خانه زندگی می‌کردید؛ میان غارها، سنگ‌های خشن و مارهای سمی خطرناک فاقد شنوایی به سر می‌بردید، آب‌های آلوده می‌نوشیدید و غذاهای ناگوار می‌خوردید ... خون یکدیگر را به ناحق می‌ریختید، و پیوند خویشاوندی را می‌بریدید، بت‌ها میان شما پرستش می‌شد، و مفاسد و گناهان، شما را فرا گرفته بود ... (نهج‌البلاغه، خ ۲۶ و ۴۱).

البته تأثیر فضای عمومی، در نظر ایشان همواره منفی نیست و چه‌بسا مثبت بوده، آثار و فوائد بسیاری به همراه داشته باشد. حضرت امیر علیه السلام درباره وضعیت عمومی صدر اسلام و تأثیر حضور پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در چنین فضایی می‌فرماید: «... دل‌های نیکوکاران شیفته او گشته، توجه دیده‌ها به سوی اوست. خدا به برکت وجود او کینه‌ها را دفن و آتش دشمنی‌ها را خاموش کرد. با او میان دل‌ها الفت و مهربانی ایجاد کرد. ... انسان‌های خوار و ذلیل و محروم در پرتو او عزت یافتند...» (همان، خ ۹۶). قدرت و سیاست: یکی دیگر از عوامل اجتماعی اثرگذار بر معرفت، عامل سیاسی است. با توجه به سخنان حضرت علی علیه السلام، به نظر می‌رسد که این عنصر در میان عناصر اجتماعی جایگاه ویژه‌ای داشته باشد. در نظر ایشان، عنصر قدرت تأثیر خودش را بر معرفت به اشکال مختلف نشان می‌دهد. در نظر امام علی علیه السلام، قدرت، عاملی برای استحکام و



استواری معرفت است. این استواری، هم نسبت به شخص حاکم و هم نسبت به دیگران نشان‌دانی است. بر همین مبنای، مردم و مخاطبان، بین رأی حاکم و دیگران تفاوت قائل‌اند؛ درحالی‌که به رأی دیگران چندان توجهی ندارند، رأی حاکم خریدار دارد: «رأی صائب برای کسی است که قدرت و حکومت دارد؛ با روی آوردن قدرت، روی آورد و با پشت کردن آن روی برتابد» (نهج‌البلاغه، ح ۳۳۹).

به‌علاوه، در نظر امام، در این اثرگذاری، اگر قدرت همراه با اقتدار و صلابت باشد، به آرامش روانی مردم ختم می‌شود: «امور اجتماعی آنان در سایه قدرت حکومت اسلام استوار شد و در پرتو عزتی پایدار آرام گرفتند و به حکومتی پایدار رسیدند» (نهج‌البلاغه، خ ۱۹۲)؛ رسیدن مردم و جامعه به آرامش اجتماعی و روانی و روحی، در این کلام حضرت علی<sup>علیه السلام</sup>، به قدرت و عزت حکومت اسلامی مشروط شده است.

همچنین، ویژگی‌های اندیشه حاکم، به دلیل سیطره‌ای که دارد، نقش بسزایی در خصوصیات اوضاع زمانه و نیز نوع اندیشه و تفکر مردم دارد. به تعبیر امام<sup>علیه السلام</sup> «هرگاه اندیشه سلطان تغییر کند، زمانه دگرگون شود» (نهج‌البلاغه، ن ۳۱)؛ البته دگرگونی سلطان، می‌تواند دگرگونی در اندیشه یا عمل و یا هر دو باشد. به‌هرحال، به دگرگونی در اوضاع و احوال مردم و اجتماع خواهد کشید. این دگرگونی اجتماعی، در خصوصیات اجتماعی و خصوصیات اندیشه‌ای مردم قابل تبیین است.

اگر حاکم، کسی مثل حضرت علی<sup>علیه السلام</sup> باشد، تغییرات مهم و مثبت معرفتی و شناختی مانند خروج مردم از جهل، تعلیم کتاب خدا و آموزش اندیشه استدلالی و دانش‌های ضرور، اما ناخوابستی رواج خواهد یافت (نهج‌البلاغه، خ ۱۸۰). چنین فضای مثبتی همیشگی نیست. از این‌رو، در زمان سلطه ظالمانه بنی‌امیه به لحاظ معرفتی و اجتماعی، تغییرات بسیاری نسبت به پیش از آن، به وجود آمد؛ زیرا «بنی‌امیه، با نور حکمت، جان و دل خود را روشن نساخته، و با شعله‌های فروزان دانش، قلب خود را نورانی نکرده‌اند» (نهج‌البلاغه، خ ۱۰۸).

همه نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت سخن متفاوت دیگری گفته‌اند؛ این نظریه‌ها نه تنها توجهی به نقش قاطع و حتمی باری تعالی ندارند و نیز تأثیر فرشتگان و شیطان را مورد توجه قرار نمی‌دهند، بلکه حتی به عاملیت اختیار و آزادی انسان نیز اعتقادی ندارند. برخی از آنها، انسان را موجدی کاملاً منفعل در نظر گرفته، عامل تعیین‌کننده در مسائل انسانی و اجتماعی را بیرون از انسان قلمداد کرده‌اند. از آن جمله مکاتب جغرافیایی، تکنولوژیک و قائلان به علل اجتماعی است (گورویچ، ۱۳۴۹، ص ۸۶-۸۷؛ فقیرزاده، ۱۹۸۸، ص ۴۹)؛ مکتب تکنولوژیک، فناوری را عامل تعیین‌کننده در امور انسانی قلمداد می‌کند. این نظر، از برخی عبارات‌های مارکس که بیشترین اهمیت را به ابزار تولید می‌دهد، نیز استفاده می‌شود. البته، متأخر از این‌گونه اندیشه‌های مارکس، مارکسیست‌هایی چون بوخارین، وتیفوگل، و بوگدانو به چنین نظریه‌ای گرایش یافته‌اند (توکل، ۱۹۸۷، ص ۴۹)؛ از سخنان برخی جامعه‌شناسان چنین استفاده می‌شود که نقش تعیین‌کننده، به روابط اجتماعی و به‌ویژه تولیدی تعلق دارد؛ بسیاری از سخنان مارکس چنین موضعی را می‌رساند (فقیرزاده، ۱۹۸۸، ص ۴۹)؛ برخی از ایشان اگر چه عامل مسلط در انسان را امور باطنی او

قلمداد کرده، انسان را موجودی فعال در نظر می‌گیرند، اما بُعد مادی و جسمی او را مورد توجه قرار داده‌اند. برای نمونه، مکتب زیست‌شناختی یا به تعبیری، طبیعت‌گرایان، عامل تعیین‌کننده در مسائل اجتماعی و انسانی را مسائل زیستی می‌دانند. شاخص‌ترین طرفداران چنین دیدگاهی، فروید، پارتو و نیچه می‌باشند. در نظر آنها، انسان بیش از آن که تحت تأثیر محیط اجتماعی خود باشد، از مسائل زیستی و طبیعی خود اثر می‌پذیرد (ادواردز، ۱۹۶۷). برخی معتقدند که عوامل مختلفی می‌تواند بر انسان حاکمیت یابد، شلر از آن جمله است. به باور او، عامل مسلط متغیر است؛ یعنی از میان «عوامل واقعی» و عینی (رابطهٔ خونی، قدرت سیاسی و اقتصاد)، در هر زمان، یکی به صورت تعیین‌کننده عمل می‌کند (علیزاده، ۱۳۷۶، ص ۴۸).

همهٔ این دیدگاه‌ها، انسان را به‌نحوی غیرمختار قلمداد کرده، معتقدند: بر هستی، اندیشه، کردار و گفتارش، محیط طبیعی و جغرافیایی، روابط اجتماعی، تکنولوژی و یا غرایز جنسی، قدرت‌طلبی و مانند آن حکومت می‌کند. درحالی‌که در نگاه امام علیه السلام، اختیار انسان یک امر محوری است.

### سطح تعیین

از برخی کلمات حضرت، چنین استفاده می‌شود که معرفت، علاوه بر حالت فردی، حالت گروهی، حزبی، طبقاتی، جمعی، اجتماعی و مانند آن نیز می‌تواند داشته باشد: یک نوع از این معرفت‌های غیرفردی که گونه‌ای تجمع و اشتراک در آن وجود دارد، معرفت فطری است. انسان‌ها، همه در این گونه معرفت جمع‌اند و زبان فطری همدیگر را به خوبی می‌فهمند: «خدوند ... رسولان خود را پی‌درپی اعزام کرد تا وفاداری به پیمان فطرت را از آنان باز جویند» (نهج‌البلاغه، خ ۱). این کلام، دلالت بر این امر دارد که مردم همگی در چنین معرفت‌هایی شریک‌اند. براین اساس، پیامبران می‌توانند آنها را مخاطب قرار دهند و امر واحدی از آنها بخواهند. نظریه‌های جامعه‌شناسی به این وجه اشتراک انسان‌ها کمتر توجه داشته‌اند.

البته گونه‌ای دیگر از تجمع و اشتراک معرفتی را در حجمی پایین‌تر و نیمی از مردم، در این کلام امام علیه السلام می‌توان مشاهده کرد: «ای مردم، همانا زنان در مقایسه با مردان، در ... عقل متفاوتند» (نهج‌البلاغه، خ ۸۰). این کلام، دلالت دارد که انسان‌ها را به لحاظ عقلی و معرفتی می‌توان به دو دستهٔ معرفت و عقل زنانه، و معرفت و عقل مردانه تقسیم کرد و برای هر یک از این دو دسته، حداقل به لحاظ شکلی، ویژگی‌هایی متفاوت قائل شد.

شکل دیگری از معرفت‌های جمعی، معرفتی است که متأثر از انجام اعمال فردی و اجتماعی مشابه، برای عاملین آن حاصل می‌شود: «چشم‌ها را فرو خوابانید، که بر دلیری شما می‌افزاید و دل را آرام می‌کند، صداها را آهسته و خاموش سازید که سستی را می‌زداید» (نهج‌البلاغه، خ ۱۲۴)؛ فشردن دندان‌ها، فرو خواباندن چشم‌ها و آهسته و خاموش ساختن صداها، به آن جمع، حالت و وضعیتی می‌بخشد که می‌توانند بهتر بجنگند و بر دشمن غلبه کند.

شکل دیگری از معرفت جمعی که می‌تواند وحدت‌آفرین باشد، در این کلام حضرت تجلی یافته است: «ای مردم، همهٔ افراد جامعه در خشنودی و خشم شریک می‌باشند، چنان‌که شتر مادهٔ ثمود را یک نفر دست و پا برید، اما

عذاب آن تمام قوم نمود را گرفت؛ زیرا همگی آن را پسندیدند» (نهج‌البلاغه، خ ۲۰۱). در سخنی دیگر، امام این امر را حتی از مرز زمان و مکان فرامی‌برد. پس از پیروزی در جنگ بصره در سال ۳۶ هجری یکی از یاران امام علیه السلام گفت: دوست داشتم برادرم با ما بود و می‌دید که چگونه خدا تو را بر دشمنانت پیروز کرد؛ امام علیه السلام پرسید: «آیا فکر و دل برادرت با ما بود؟» گفت: آری. امام علیه السلام فرمود: «پس او هم در این جنگ با ما بود، بلکه با ما در این نبرد شریکند، آنهایی که حضور ندارند، در صلب پدران و رحم مادران می‌باشند، ولی با ما هم عقیده و آرمان‌اند» (نهج‌البلاغه، خ ۱۲)؛ این وجه اشتراک معرفتی، بخصوص اگر از مرز زمان و مکان بگذرد و وجهی فرازمانی - مکانی یابد، مورد توجه کمتر نظریه‌ای از نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت قرار گرفته است.

همچنین، این سخن امام که می‌فرماید: «کسی که ثروتمند گردد، فریب می‌خورد و آن کس که نیازمند باشد، اندوهناک است» (نهج‌البلاغه، خ ۸۲) دلالت دارد که قشر ثروتمند چنین روحیه و حالتی مشترک دارد که فریب ثروتش را خواهد خورد، همچنان که قشر فقیر و نیازمند به دلیل نداری و نیاز، روحیه‌ای غم‌زده خواهد داشت. این دو گروه، بدین شکل به یک وحدت جمعی و قشری می‌رسند.

کسانی نیز هستند که به راحتی هم‌رنگ جماعت نمی‌شوند و با توجه به موقعیت‌ها، بسته به مصالح و اراده خود عمل می‌کنند. در میان این دسته، برخی ممتازند و جمعاً نور و معرفت واحد به حساب می‌آیند. اینان را می‌توان «مردان معرفت‌های حقیقی»، و معرفتشان را «معرفت ناب» نام نهاد. مردانی که در سخت‌ترین وضعیت‌ها، اراده‌های پولادین دارند و معرفت‌های خود را به تاراج اقتضاها و میل‌های طبیعت و شرایط نمی‌گذارند. در نظر امام علی علیه السلام ایشان (پیامبران و امامان معصوم علیهم السلام) جایگاه ویژه دارند. به نظر می‌رسد برای این دسته، بتوان یک گونه معرفت جمعی ویژه قائل شد که از سایر معرفت‌ها متفاوت خواهد بود.

در زمینه معرفت‌های جمعی، سخنان امام با بسیاری از نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت همراه و هماهنگ است؛ زیرا بسیاری از این نظریه‌ها انواع مختلفی از معرفت‌های جمعی را قائل شده‌اند: برخی در سطح گروه، برخی در سطح طبقه، برخی در سطح نسل و ... .

### آماج (هدف) تعیین

مقصود از «آماج تعیین»، هدف (سبیل) تعیین است. می‌خواهیم ببینیم تعینات، تأثرات و تشخیص‌هایی که برای معرفت‌ها اتفاق می‌افتد، اساساً متوجه چه بخشی از وجود انسان است؟ به عبارت دیگر، نوک پیکان تأثیر عوامل مختلف اجتماعی و غیراجتماعی متوجه چه چیزی است؟

در پاسخ به این پرسش، باید خاطر نشان کرد که بر اساس عبارات و کلمات حضرت، محور و کانون تمام تأثیرها، قلب انسان است. به عبارت دیگر، قلب، هدف همه تأثیراتی است که عوامل مختلف اعم از اجتماعی و غیراجتماعی بر انسان دارد. معنای سخن این است که عوامل مختلف، در حقیقت، بر قلب و روح انسان اثر می‌گذارد و این تأثیر به مرور، خودش را بر حالات، افعال و روحيات انسان نشان می‌دهد. شاهد این مطلب، کلامی است که ایشان در

یکی از خطبه‌هایشان دربارهٔ عهدشکنی زیر پرمود: «زبیر، می‌پندارد با دست بیعت کرد نه با دل؛ پس به بیعت با من اقرار کرده، ولی مدعی انکار بیعت با قلب است» (نهج البلاغه، خ ۸)؛ معنای سخن این است که محور حرکات و سکنات انسان قلب اوست؛ اگرچه ممکن است عملی با دست انجام دهیم، اما چون آن عمل متأثر از قلب انسان صورت می‌گیرد باید آن را حقیقتاً، پیوسته با قلب بدانیم. پس کانون پذیرش تأثیرات، قلب و به بیان دیگر، روح انسان است. با اثرپذیری روح، همهٔ معرفت‌ها، به‌گونه‌ای از عوامل مختلف اثرمی‌پذیرند. معرفت عملی و اعتباری، در کلمات حضرت، از حیث اثرپذیری از عوامل اجتماعی جایگاه آشکارتری دارد.

در پایان، لازم به یادآوری است که در خصوص نحوهٔ رابطهٔ عوامل مختلف طبیعی و اجتماعی (طبیعت، جنس، جنسیت، سیاست، اقتصاد، و مانند آن) با معرفت‌های انسانی باید با دقت بیشتری پرداخته شود. بر مبنای فلسفهٔ اسلامی، نفس انسانی، حقیقت واحدی است که فراتر از افق جنس و جنسیت و مانند آن است. این نفس، به دلیل تجرد ذاتی خود به هیچ یک از خصوصیات که در حوزهٔ زمان و مکان قرار می‌گیرد متصف نیست، و زمان و مکان از احکام ماده‌ای است که ظرف قبول آن است. نفس پس از تولد، اگر با استفاده از آزادی و اختیار تکوینی خود، مسیر تعالی و تکامل خود را دنبال کند و ارتباط خود با عالم مجردات را تقویت سازد، در شمار فرشتگان و مبادی عالیه قرار گرفته، حتی مراحل برتر از آن را می‌پیماید. نفسی که مسیر تعالی را طی کرده باشد، در بُعد عملی، نیز به تدبیر و تنظیم ابعاد مادی وجود خود می‌پردازد. در این صورت، درحالی که تدبیر او در عرصهٔ زمان و مکان واقع می‌شود، از معرفتی بهره می‌برد که از حقایق و مبادی عقلانی دریافت کرده است. برای نمونه، زنان و مردان، به رغم تفاوت‌هایی که به لحاظ شرایط مادی وجود خود دارند، و به‌رغم جایگاه‌های مختلف و درعین حال، مکملی که در حوزهٔ رفتار مادی و طبیعی خود پیدا می‌کنند، می‌توانند از ادراک یگانهای برخوردار باشند. اگر تفاوتی هم بین آنها پدید آید، به توانایی ذاتی آنها از آن جهت که انسان هستند بازمی‌گردد، بلکه به اراده و ضعف شخصی آنها یا به موانع خارجی‌ای بازمی‌گردد که در شرایط فرهنگی غیرعقلانی به آنان تحمیل شده است. اگر نفس، مسیر تعالی و تکامل خود را درپیش نگیرد و امکانات و توانایی خود را در خدمت اهداف و آرمان‌های مربوط به مراتب مادی و دانی وجود خود قرار دهد، اگر در بُعد نظری توانایی‌هایی را به دست آورده، حقایقی را فهمیده باشد، در حوزهٔ تدبیر بر حسب اقتضائات مادی وجود خود عمل خواهد کرد. در این حال که فرهنگی غیرعقلی و جاهلانه پدید می‌آید، بعید نیست که غرائز جنسی و مانند آن نیز در کانون تدبیر و تنظیم مناسبات و روابط اجتماعی قرار گیرد. در نتیجه، این‌گونه عناصر به‌عنوان عناصری محوری، معرفی و شرایط غلبهٔ آنها بر عقل فراهم شود.

بر اساس فلسفهٔ اسلامی، مسیری که بسیاری از جامعه‌شناسان معرفت، با محور قرار دادن عوامل اجتماعی طی می‌کنند، بر اساس غفلت از هویت عقلانی آدمی و غفلت از استقلال قلمرو معرفت عقلی از ابعاد مادی وجود انسان، قابل استمرار است. در فلسفهٔ اسلامی عقل نظری، بخصوص در ابعاد متافیزیکی و متعالی خود و عقل عملی، در لایه‌ها و ابعاد عمیق خود، فارغ از همهٔ تعلقات مادی و دنیوی بوده و عناصر طبیعی و اجتماعی مانند جنس و

جنسیت و پیوندهای خانوادگی و دوستی و مانند آن، در دریافت‌ها و رفتار مربوط به آنها مجال و فرصت تأثیرگذاری ندارد. نفس انسان، در ارتباط مستقیم خود با مبادی عالیه، حقایق مربوط به آنها را دریافت می‌کند و تعلقات مادی وجود انسان نقشی در ساختار درونی مربوط به این حقایق ندارد.

با این حال، عقل جزئی و ابزاری که به جهان مادی و اجزای مربوط به آن می‌پردازد، می‌تواند از ابعاد مادی و اجتماعی وجود انسان از دو جهت اثر پذیرد:

جهت نخست، مربوط به نحوه وجود آن است. عقل ابزاری و جزئی با آنکه از هدایت چنین قواعد و احکام عقل متافیزیکی‌ای بهره می‌برد، بی‌نیاز از حس، خیال و تجربه نیست. حس و خیال، بر مبنای رایج در حکمت مشاء، وجودی مادی دارند. بنابراین، خصوصیات مادی و جسمانی انسان می‌تواند در این امر دخالت داشته باشد. البته، حس و خیال بر مبنای حکمت اشراق و حکمت متعالیه به لحاظ هستی، تجرد برزخی دارد. اما این مبنای تأییری در مسئله نمی‌گذارد؛ زیرا حس و خیال، اگر هم مجرد و غیرمادی باشد، در ادراک خود به شدت وابسته به بدن و ابعاد جسمانی وجود انسان است و به همین دلیل، اثرپذیری انسان از این بخش زیاد است.

جهت دوم اثرپذیری عقل ابزاری و جزئی از ابعاد مادی انسان، مربوط به بُعد کاربردی این نوع از معرفت و نیازمندی‌های متکثر و متفاوتی است که بر اساس شرایط مختلف زندگی و توانایی‌های متفاوت افراد و اصناف آدمیان در فرایند تقسیم اجتماعی کار پدید می‌آید. این امور، موجب می‌شود تا افراد به حسب نیازهای مختلف و شرایط و خصوصیات جسمانی، در برخی موارد به سوی دانش‌ها یا تخصص‌های مناسب و ویژه‌ای هدایت شوند. در نتیجه، از آگاهی و مهارت‌های خاصی، بیشتر بهره‌مند گردند. از جمله عواملی که در این فرایند نقش دارد، عناصر طبیعی و اجتماعی‌ای مانند جنس، جنسیت، زبان، کنش، خانواده، هم‌نشینی، سیاست، اقتصاد و مانند آن است (پارسانیا، ۱۳۸۷، ص ۵۶).

## نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، معلوم شد که بین بسیاری از نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت و **نهج البلاغه**، در زمینه تعیین اجتماعی معرفت تفاوت‌های مهمی وجود دارد، از جمله:

۱. در خصوص عمق تعین، برای نمونه، نظریه معرفتی اجتماعی علوی، آشکارا با جهت‌گیری حاکم بر غالب نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت در تعارض است. این نظریه‌ها، رویکردی مادی و بعضاً پوزیتیویستی دارد و جهان انسان و معرفت را بریده از ماوراءطبیعت در نظر می‌گیرد. درحالی‌که بر اساس نظریه علوی، پیش از آنکه انسان اجتماعی شود، هویتی مستقل و فردی با محوریت یک مجموعه از امور فطری، از جمله برخی معرفت‌ها دارد که مسیر کلی وی را در طول زندگی معین می‌کند. اگرچه عوامل بیرونی‌ای مانند فرهنگ و عوامل اجتماعی می‌تواند چنین معرفت‌هایی را کمرنگ کند، اما به نظر نمی‌آید که بتواند «محتوا»ی چنین شناخت‌هایی را به شکل حتمی تعیین کند. در نهایت اینکه این‌گونه عوامل بر «صورت» آنها اثرگذار است.

۲. در خصوص درجه تعین، نیز تفاوت‌های بسیاری می‌توان مشاهده کرد؛ عاملیت الهی در نظریه‌های جامعه‌شناسی و نیز جامعه‌شناسی معرفت یکسره نادیده انگاشته می‌شود. این نظریه‌ها یا منکر باری تعالی می‌شوند و یا در صورت پذیرش، دخالت او را در روابط بین انسان‌ها نادیده می‌گیرند. همین رویکرد را دربارهٔ دخالت فرشتگان و شیطان نیز قائل هستند همچنین، نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت در خصوص عاملیت انسان، نیز مسیری متفاوت رفته‌اند و انسان را در این تعاملات به‌مثابهٔ موجود غیرمختار در نظر می‌گیرند. به علاوه، اغلب این نظریه‌ها به گونه‌ای طرح می‌شوند که از میان عوامل مطرح شده، بر عامل چهارم (محیط طبیعی و یا پیوندهای انسانی) بیشترین تمرکز را دارند. در مقابل، در نظریهٔ معرفتی اجتماعی علوی عوامل غیراجتماعی و اجتماعی (خرد، متوسط و کلان) مختلفی به شکل طولی و درجاتی، بر فکر و روحیات انسان اثرگذارند: در درجهٔ اول، خداوند متعال قرار دارد که دارای اثرگذاری حتمی و قطعی است. در درجهٔ دوم اثرگذاری، از منظر *نهج‌البلاغه*، انسان و فطرت انسانی قرار دارد و ارادهٔ انسانی در این میان شاخص است. اموری مانند زبان، گفتار، و کنش و تعامل این امور با معرفت و روحیات (در سطح جامعه‌شناسی خرد)، از جمله مواردی است که در اینجا قابل طرح هستند مباحثی که در مکتب و پارادایم تعامل نمادین و توسط اندیشمندان اجتماعی، مانند مید مطرح می‌شود، شباهت بسیاری با این سخنان حضرت علی علیه السلام دارد. در درجهٔ سوم، از نظر حضرت علی علیه السلام، باید از موجودات غیبی نظیر فرشتگان یاد کرد که مأموران خدای متعال اند. شیطان (و اعوان و انصارش) نیز در همهٔ اوقاتی که دربارهٔ خدا، خود، طبیعت، و دیگران می‌اندیشیم، حضوری جدی دارند. در مرتبهٔ چهارم، اثرگذاری عوامل طبیعی و اجتماعی قرار دارند: یکی از جالب‌ترین مسائل علمی که در کلام حضرت علی علیه السلام مورد توجه قرار گرفته است، تأثیر طبیعت و محیط طبیعی در وضع روانی مردم است. همچنین، در کلمات امام علیه السلام به بُعد دیگری نیز توجه داده می‌شود که بر اثر روابط اجتماعی و درهم‌تنیدن فکر و اندیشه‌ها به وجود می‌آید. مباحث حضرت در این قسمت شباهت بسیاری به مباحث جامعه‌شناسی در سطح متوسط و کلان دارد. در نظر امام علیه السلام نیازهای مختلف انسان، ضرورت زندگی اجتماعی را رقم می‌زند و این نیز انسان‌ها را کنار هم قرار داده، یک هویت جدید و جمعی را به وجود می‌آورد. اولین گام عملی برای ورود در این هویت جمعی، تشکیل خانواده است. اساساً، در برخی از موارد برای کنترل اندیشه، تنها راه ممکن و یا حداقل یکی از راه‌های مؤثر، در کنار همسر بودن است. با وجود آثار مثبت، اما نگاه تیز و واقع‌بین امام علیه السلام آثار منفی ورود در چنین جمع پرجاذبه و گاه پرمشکلی را از نظر دور نداشته است. معنای این سخنان، این است که در بحث زن و زندگی و تشکیل خانواده باید اعتدال رعایت گردد تا هم انسان از فواید بسیار آن بهره‌مند شود و هم مغلوب آثار منفیش قرار نگیرد. غیر از خانواده، در سطح متوسط، از پیوندهای مبتنی بر دوستی و همنشینی می‌توان سخن به میان آورد. امام علیه السلام در خصوص انتخاب دوست و همنشین نیز تأکیدهای بسیاری دارد؛ زیرا این دو با خویشاوندی قربت بسیار دارند. دلیل دیگر شاید تأثیری است که این عوامل بر حوزهٔ شناختی و روحی انسان دارد. سخنان حضرت در این خصوص اختصاص به جامعه‌شناسی خرد ندارد؛ ایشان از پیوندهای در سطح کلان، مانند دو عامل قدرت و ثروت و روابط گسترده‌ای که با محوریت آنها به وجود می‌آید، و آثاری که این‌گونه عوامل بر معرفت و روحیات انسان دارد، بسیار سخن گفته است.

۳. عامل مسلط در *نهج‌البلاغه* و این نظریه‌ها نیز متفاوت عرضه شده است. این نظریه‌ها نه‌تنها توجهی به نقش قاطع باری تعالی ندارند و نیز تأثیر فرشتگان و شیطان را مورد توجه قرار نمی‌دهند، بلکه حتی به عاملیت اختیار و آزادی

انسان نیز بی‌اعتقادند. در نظریه معرفتی اجتماعی علوی، در مقابل، به جایگاه و نقش اثرگذار خداوند، انسان و فرشتگان و شیطان، هر یک در مرتبه خود، اعتراف و تأکید می‌شود، ضمن اینکه بر عوامل طبیعی و اجتماعی نیز تصریح می‌گردد. در نظر امام علیه السلام در فرایند اثرگذاری عوامل اجتماعی بر معرفت؛ نقش و جایگاه عوامل اجتماعی‌ای مانند خانواده، دوست، اقتصاد، فضای اجتماعی و مانند آن، مهم ارزیابی می‌شود. برای نمونه، در نظر امام، ضعف و قوت پایگاه سیاسی اجتماعی شخص می‌تواند بر اندیشه خود شخص و نیز اطرافیان و حتی بر پذیرش و عدم پذیرش سخنان وی از سوی دیگران تأثیرگذار باشد. همچنین، دوری مردم حتی در زمینه صدور احکام قضایی، به جهت پایگاه اجتماعی مختلف، متفاوت خواهد بود. جایگاه اجتماعی فرد در میان مردم، می‌تواند چنین آثاری داشته باشد. این انتظار می‌رود که افرادی که جایگاه و منزلت بالاتری دارند، کارها و اندیشه‌هایی متناسب و آنهایی که در سطح پایین‌تر جامعه‌اند، اندیشه و اعمال متناسب با همان داشته باشند. انسان‌ها به دلیل میزان متفاوت دسترسی به طبیعت به مرور، در جایگاه‌های متفاوتی قرار می‌گیرند. محصول این وضعیت، ظهور انسان‌های دارا و ندار یا غنی و فقیر در جامعه است. ظهور این دو حالت در انسان، نگاه و نیز اندیشه وی نسبت به خود و دیگران را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، مکانیت و جایگاه اقتصادی داشتن در جامعه موجب می‌شود تا ابتدا خود دارنده جایگاه اقتصادی و سپس، نظاره‌گران، دچار تغییرات معرفتی گشته، نسبت به خود و دیگران به گونه‌ای متفاوت از قبل بنگرند. از نظر حضرت علی علیه السلام هم نداری دارای آثار سوءروانی و معرفتی است و هم دارایی. مثال سوم تأثیر فضای عمومی است. فضای عمومی نیز نقشی تعیین‌کننده در فکر و اندیشه و تصمیم‌گیری‌های فردی و جمعی دارد. گوا اینکه انسان دارای اراده آزاد است و می‌تواند از جنبه نظری در بدترین شرایط مستقل باشد، اما در عمل غالباً اندیشه و تصمیم‌اش مغلوب جمع است و هماهنگ با جمع، فکر و عمل می‌کند. از نظر امام علی علیه السلام، فضای عمومی فرهنگی می‌تواند چنین اقتضائاتی بر اندیشه انسان داشته باشد. مهم‌ترین عامل اجتماعی از نظر حضرت علی علیه السلام، قدرت و سیاست است. با توجه به سخنان حضرت علی علیه السلام، به نظر می‌رسد که این عنصر در میان عناصر اجتماعی جایگاه ویژه‌ای داشته باشد. بر این اساس، مردم و مخاطبان بین رأی حاکم و دیگران تفاوت قائلند؛ درحالی‌که به رأی دیگران چندان توجهی ندارند، رأی حاکم خریدار دارد. به علاوه، در نظر امام، در این اثرگذاری، اگر قدرت همراه با اقتدار و صلاحیت باشد، به آرامش روانی مردم ختم می‌شود.

۴. در خصوص سطح تعین، با وجود شباهت زیادی که وجود دارد، اما تفاوت‌هایی نیز به چشم می‌آید. از جمله تفاوت‌ها اینکه، در نظر امام، به‌رغم نظریه‌های جامعه‌شناسی، مردم همگی در معرفت‌های فطری شریکند. بر این اساس، پیامبران می‌توانند آنها را مخاطب قرار دهند. یک تفاوت دیگر، مربوط به اجتماع همه افراد جامعه در خشنودی و خشم است. این اشتراک معرفتی، بخصوص اگر وجهی فرازمانی - مکانی یابد، شاید، مورد توجه هیچ نظریه‌ای از نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت قرار نگرفته است.

۵. در نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت، تمایل بر این است که کمابیش همه معرفت‌ها را تحلیل جامعه‌شناختی کنند، درحالی‌که در اندیشه اسلامی و نیز سخنان حضرت امیر علیه السلام تمرکز بر معرفت‌های اعتباری است؛ آن هم با تأکید بر اینکه ریشه‌های همه معارف، حتی اعتباریات، ریشه‌ای ماورائی دارد.

## منابع

نهج‌البلاغه، ۱۳۹۵، صبحی صالح، قم، هجرت.

- اژدری‌زاده، حسین، ۱۳۷۲، *جامعه‌شناسی معرفت در قرآن*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۲، «تعین اجتماعی معرفت‌های وحیانی»، *حوزه و دانشگاه*، ش ۳۵، ص ۱۱۰-۱۳۴.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۴، «از معرفت‌شناسی به جامعه‌شناسی معرفت»، مجموعه مقالات: معرفت و جامعه، به کوشش حفیظ‌الله فولادی.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۵، «تعین اجتماعی معرفت‌های اخلاقی در معراج‌السعاده»، مجموعه مقالات همایش کنگره فاضلین نراقی.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۰، *جامعه‌شناسی معرفت در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۳، «بعد تعین اجتماعی معرفت در نهج‌البلاغه»، رساله دکتری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بحرانی، میثم‌بن علی، ۱۳۷۵، *ترجمه شرح نهج‌البلاغه*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- پارسایان، حمید، ۱۳۸۷، «عقل و جنسیت (رویکرد انتقادی فلسفه اسلامی)»، *نشریه فلسفه، کلام و عرفان، خردنامه همشهری*، ش ۲۶، ص ۵۴-۵۶.
- پارسایان، حمید و حسین اژدری‌زاده، ۱۳۹۰، «تعین اجتماعی معرفت در نهج‌البلاغه»، *اسلام و علوم اجتماعی*، ش ۶ ص ۷-۴۹.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۲، «بررسی مبانی اجتماعی نظریه معرفت علوی»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۱۶، ص ۳۱-۵۱.
- توکل، محمد، ۱۳۷۰، *جامعه‌شناسی علم*، تهران، مؤسسه علمی و فرهنگی نص.
- علیزاده، عبدالرضا، ۱۳۷۶، «معرفی محتوایی کتاب جامعه‌شناسی معرفت»، *حوزه و دانشگاه*، ش ۱۱ و ۱۲، ص ۱۴۶-۱۶۴.
- علیزاده، عبدالرضا و همکاران، ۱۳۸۳، *جامعه‌شناسی معرفت*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- گورویچ، ژرژ، ۱۳۴۹، *طرح مسائل جامعه‌شناسی امروز*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گوهر، بی‌جا، انتشارات پیام.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی‌تا، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۵۴، *نوبت*، مشهد، وحی.

Faghirzadeh, Saleh, 1988, *Sociology of Knowledge*, Tehran, Soroush.

Edward, P, 1967, *Encyclopedia of Philosophy*, v. 1-8, Macmillan: INC.

Merton, Robert, 1968, *Social Theory and Social Structure*. F. P, NewYork.

Stark, Werner, 1960, *The Sociology of Knowledge*, Routledge, London.

Tavakol, Mohammad, 1987, *Sociology of Knowledge*. Sterling Publishers Private Limited, New Delhi.



## نقش فطرت در تکامل اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبائی و شهید مطهری

mariji44@bou.ac.ir

islamitanha@yahoo.com

hosseinasadimm1361@gmail.com

شمس الله مریجی / دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه باقرالعلوم

اصغر اسلامی تنها / استادیار علوم ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم

حسین اسدی / کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه باقرالعلوم

دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۲۷

### چکیده

فهم و تبیین تغییر و پویایی جوامع انسانی همواره مورد توجه اندیشمندان علوم اجتماعی بوده است. پیرامون جهت‌تغییرات و دگرگونی جوامع و اینکه روند تغییرات جوامع چه سمت‌وسویی دارد، سه دیدگاه کلی تحت عنوان نظریه‌های تکاملی، دوری یا چرخشی و انحطاطی وجود دارد. نظریه‌های تکاملی مبنی بر پیشرفت و ترقی جوامع در طول تاریخ همواره درصدد تبیین هویت، علت، غایت و چگونگی تکامل اجتماعی با توجه به مبانی و پیش‌فرض‌های خود بوده‌اند. در این زمینه، این مقاله درصدد است با تأکید بر دیدگاه تکاملی علامه طباطبائی و شهید مطهری نسبت به تحولات اجتماعی، به بررسی و تبیین هویت، علت، غایت و چگونگی تکامل اجتماعی بپردازد. این پژوهش، از این جهت که بر آثار مکتوب علامه طباطبائی و شهید مطهری تمرکز کرده است، تحقیقی متن‌محور محسوب می‌شود. از این‌رو، روش این پژوهش تحلیل محتوای متن می‌باشد. علامه طباطبائی و شهید مطهری، با قرار دادن فطرت کمال‌طلب در کانون توجه خویش، معتقدند تکامل اجتماعی در نسبت با فطرت به‌عنوان امری ثابت و بدون تغییر در طول زمان فهم می‌گردد. فطرت دو نقش عمده در تکامل اجتماعی ایفا می‌کند: اول اینکه، فطرت به‌عنوان عاملی درونی و دینامیکی، علت اصلی تکامل جامعه محسوب می‌گردد. دوم اینکه، فطرت جامعه را هم از جهت ساختاری و هم از جهت ارزشی تکامل می‌بخشد.

**کلیدواژه‌ها:** فطرت، تکامل، تکامل اجتماعی، علت تکامل اجتماعی، غایت تکامل اجتماعی.

فهم و تبیین تغییر و پویایی جوامع انسانی همواره مطلوب نظر جامعه‌شناسان بوده و پیوسته در کانون توجه آنان قرار داشته است. این بحث در جامعه‌شناسی و فلسفه تاریخ مورد تأمل و دقت جدی قرار گرفته است. تغییرات و دگرگونی‌های اجتماعی را می‌توان به صورت ایستا که نوعی نگرش جزءنگرانه و کوتاه‌مدت به تغییرات اجتماعی است، و نیز به صورت پویا که نوعی نگرش کل‌گرایانه و بلندمدت به تغییرات اجتماعی است، مورد مطالعه قرار داد. در نگرش پویا به تغییرات اجتماعی که مبنای تحقیق حاضر است، تغییرات جوامع، نه به صورت پدیده‌ای جزئی و زمان‌مند، بلکه به صورت یک فرایند در نظر گرفته می‌شود که طی آن، تغییرات جوامع از نقطه‌ای آغاز شده و تحت تأثیر عوامل گوناگونی، با پیروی از الگو و خط‌سیر مشخصی، در نهایت به غایت و مقصد می‌رسد. پیرامون جهت تغییرات و دگرگونی‌های جوامع و اینکه روند تحولات جامعه به چه صورت خواهد بود، سه دیدگاه کلی تحت عنوان نظریات تکاملی، دوری یا چرخشی و انحطاطی شکل گرفته است. نظریات تکاملی جامعه، به‌طور کلی بر این باور هستند که جوامع به تدریج و پس از گذشتن از مراحل به پیشرفت و رشد می‌رسند. از سوی دیگر، نظریات دوری یا چرخشی بر این باور هستند که جوامع پس از طی یک سیر صعودی و ترقی از جهات گوناگون، دوباره به نقطه اولیه و جایی که از آنجا شروع کرده بودند، باز می‌گردند. همچنین نظریات انحطاطی معتقدند جوامع سیر نزولی را طی کرده و رشد و تکامل در جوامع اتفاق نمی‌افتد. با این وجود، از این جهت که نظریات تکاملی از استقبال بیشتری در میان اندیشمندان برخوردار بوده و نتایج و پیامدهای حاصله از این نظرات نقش مؤثری در خوش‌بینی نسبت به آینده و ترویج روحیه امید در میان انسان‌ها دارد، بررسی این بُعد اهمیت و ضرورت مضاعف می‌یابد. بنیادی‌ترین پرسش در مورد تکامل اجتماعی، این است که علت به وجود آورنده تکامل اجتماعی چیست؟ و اینکه غایت و نهایت تکامل اجتماعی چیست؟ دو رویکرد کلی تکامل‌گرایی و ماتریالیسم تاریخی در پاسخ به این پرسش در میان اندیشمندان غربی شکل گرفته است که هر یک به نوعی چرایی و غایت تکامل اجتماعی را توضیح و تبیین کرده‌اند. آنچه حائز اهمیت است، این نکته می‌باشد که با وجود همه اختلافات و جهت‌گیری‌های متفاوت میان این دو رویکرد، ماده‌انگاری به‌عنوان یکی از مبانی فلسفی مورد پذیرش هر دو دیدگاه می‌باشد. نتیجه چنین رویکردی، تقلیل انسان و واقعیت اجتماعی به سطوح مادی و غیرمقدس و نادیده گرفتن سطوح مقدس و معنوی انسان و واقعیت اجتماعی می‌باشد.

در این میان، رویکرد دیگری در تناقض آشکار با رویکردهای نامبرده با بهره‌گیری از فلسفه اسلامی، از میان عوامل گوناگون تأثیرگذار بر تکامل جامعه به فطرت انسان به‌عنوان عاملی دینامیکی و بدون تغییر در طول تاریخ و معطوف به معنا، نقش محوری داده و معتقد است: فطرت از این نظر که علت ایجادکننده تکامل اجتماعی است و همچنین، غایت تکامل اجتماعی را تعیین می‌کند، دو نقش عمده در تکامل اجتماعی ایفا می‌نماید. روش پژوهش، تحلیل محتوای متن است؛ یعنی اطلاعات مورد نیاز تحقیق از طریق مطالعه آثار مکتوب علامه طباطبائی و شهید مطهری به‌دست آمده است. بدین منظور، ابتدا کتاب‌شناسی کامل از آثار علامه طباطبائی و استاد مطهری در خصوص مسئله این نوشتار صورت گرفته است. پس از آن به مطالعه تفصیلی و فیش‌برداری آثار مهم و مرتبط

پرداخته شد. در نهایت، برای فهم دقیق متون و استخراج دقیق محتوای آن، از سه تکنیک خلاصه کردن محتوا، تحلیل محتوای تفسیری و تحلیل محتوای ساختاری استفاده شده است.

با این حال، در این مقاله به‌طور مشخص درصدد پاسخگویی به این سؤال هستیم که نقش فطرت در تکامل اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبائی و استاد مطهری چیست؟

## چیستی فطرت و ویژگی‌های آن

«فطرت» از نظر لغوی، از ماده «فطر» به‌معنای «و الفطر الشق طولاً» شکافتن چیزی در طول است (راغب‌اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۸۲). ابن‌منظور نیز بیان می‌کند: «فَطَرَ» به‌معنای خلقت است و فطرت ابتدا و اختراع است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۵۵). در اصطلاح برای فطرت معنای متفاوتی مطرح گردیده است. از جمله:

«فطرت، یعنی حالت خاص و نوع خاصی از آفرینش. مثل لغت «جلسه» و «رکبه» که نوع خاصی از نشستن و ایستادن است» (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۵۵). «فطرت، به‌معنای سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است و امور فطری؛ یعنی آنچه که نوع خلقت و آفرینش انسان اقتضای آن را داشته و مشترک بین همه انسان‌ها باشد» (جوادی‌آملی، ۱۳۹۱، ص ۲۴). ویژگی فطرت این است که با بیش شهودی نسبت به هستی محض و کمال نامحدود همراه است. فطرت انسانی، مطلق‌بینی علمی و مطلق‌خواهی عملی است (همان، ص ۲۴-۲۵). «فطرت، یک سلسله‌امور روانی خدادادی است که در میان همه آدمیان مشترک است و هر یک از آنان اقتضاتاتی خاص دارند» (مصباح‌بزدی، ۱۳۹۰، ص ۲۰۸).

با توجه به معنای اصطلاحی فطرت، می‌توان دو معنای عام و خاص برای فطرت در نظر گرفت: اول اینکه، فطرت را عبارت از نوع خاصی از آفرینش در نظر بگیریم؛ آفرینشی که ابدعی و ابتدایی باشد. در این صورت فطرت، شامل طبیعت و غریزه نیز می‌شود. دوم که معنای محدودتری است، فطرت را عبارت از کشش و میل انسان به کمال مطلق بدانیم (جوادی‌آملی، ۱۳۹۱، ص ۲۷). در این تحقیق مراد از فطرت، فطرت در معنای خاص آن می‌باشد.

فطرت در معنای خاص، دارای سه ویژگی عمده است:

- مقتضای آفرینش انسان است و اکتسابی نیست (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۱۴)؛
- در عموم افراد وجود دارد و همه انسان‌ها از آن برخوردارند (همان، ج ۱۵، ص ۱۴۶).
- تبدیل و یا تحویل‌پذیر نیست (همان؛ ص ۱۴۵؛ جوادی‌آملی، ۱۳۹۱، ص ۲۶).

## هستی جامعه

«جامعه» از این جهت که ترکیبی از افراد به‌شمار می‌رود، همواره با این پرسش مواجه بوده که حقیقت جامعه چگونه حقیقتی است. در همین راستا، دو دیدگاه عمده از سوی اندیشمندان این علم مطرح شده است: اول رویکرد رئالیستی یا حقیقی و دیگری، رویکرد برساخت‌گرا یا اعتباری. رویکرد رئالیستی به هستی جامعه بر این باور است که بر اثر ترکیب افراد جامعه و تأثیر و تأثر آنها بر یکدیگر، پدیده‌ای جدیدی موجود شده است که قابل تقلیل به افراد نیست. از سوی دیگر،

رویکرد برساخت‌گرا بر این فرض استوار است که واقعیت جدیدی بر اثر تأثیر و تأثر افراد جامعه بر یکدیگر به وجود نمی‌آید (پارسایان، ۱۳۹۵، ص ۱۱۸). علامه طباطبائی و استاد شهید مطهری در زمره اندیشمندانی هستند که به ترکیب حقیقی جامعه باور دارند. مطابق این دیدگاه، بر اثر ترکیب افراد جامعه و تأثیر و تأثر آنها بر یکدیگر، پدیده جدیدی ایجاد می‌گردد که قابل تقلیل به افراد نیست و دارای اراده، خواست، هویت و عزم مختص به خود است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۵۱-۱۵۳؛ مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۴۰). بنابراین، مطابق این دیدگاه می‌توان جامعه را همچون پدیده‌ای مستقل در نظر گرفت و از ویژگی‌ها، شرایط و قوانین حاکم بر آن بحث کرد. این دیدگاه با وجود اینکه ترکیب افراد جامعه را حقیقی می‌داند، اما برای افراد نیز استقلال قائل است. افراد در جامعه اختیار خود را از دست نمی‌دهند و می‌توانند به گونه‌ای فعال در مقابل جامعه اقدام به کنش نمایند (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۴۵).

### کیفیت ارتباط فرد و جامعه (عاملیت و ساختار)

مطابق دیدگاه علامه طباطبائی و استاد مطهری، هم فرد (عاملیت) استقلال می‌یابد و هم جامعه (ساختار) استقلال دارد. از این جهت مشابه دیدگاه تلفیق‌گرا در میان اندیشمندان جامعه‌شناسی است. با این حال، نباید تصور کرد دیدگاه ایشان از همه جهات همانند دیدگاه جامعه‌شناسان تلفیق‌گرا می‌باشد. به باور علامه طباطبائی و استاد مطهری افراد پیش از ورود به جامعه دارای یک سرمایه فطری و اکتسابی از طبیعت می‌باشند: «افراد انسان که هر کدام با سرمایه‌ای فطری و سرمایه‌ای اکتسابی از طبیعت وارد زندگی اجتماعی می‌شوند روحاً در یکدیگر ادغام می‌شوند و هویت روحی جدیدی که از آن به «روح جمعی» تعبیر می‌شود، می‌یابند» (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱۵، ص ۷۹۸).

بنابراین، انسان‌ها پیش از ورود به جامعه، هستی و ماهیت ویژه خود را یافته‌اند و این‌گونه نیست که پس از ورود به جامعه هستی و ماهیت انسانی یابند و مهم‌تر اینکه، هستی و ماهیت ویژه انسان‌ها به گونه‌ای است که گرایش و میل به غایت و هدف معینی دارد. به عبارت دیگر، انسان‌ها بدون پیش‌فرض وارد جامعه نمی‌شوند، بلکه با جهت‌گیری معین و از پیش تعیین شده‌ای که تحت عنوان «فطرت» از آن یاد می‌شود، وارد عرصه جامعه می‌گردند. از سوی دیگر، در این دیدگاه علی‌رغم استقلال جامعه، جامعه به‌منزله وسیله و ابزاری است که افراد توسط آن به اهداف خویش دست می‌یابند.

نوع انسان برای اینکه به کمال لایق خود که استعداد رسیدن به آن را دارد برسد، گرایش اجتماعی دارد و زمینه روح جمعی را فراهم می‌کند. روح جمعی خود به‌منزله وسیله‌ای است که نوع انسان را به کمال نهایی خود می‌رساند. علی‌هذا این نوعیت انسان است که مسیر روح جمعی را تعیین می‌کند. به عبارت دیگر، روح جمعی نیز به نوبه خود در خدمت فطرت انسانی است. فطرت انسانی تا انسان باقی است، به کار و فعالیت خود ادامه می‌دهد. پس تکیه‌گاه روح جمعی، روح فردی و به عبارت دیگر فطرت انسانی انسان است (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۶۰).

بنابراین، برخلاف دیدگاه جامعه‌شناسان تلفیق‌گرا که مطابق آن افراد در درون جامعه به انجام عمل همسو با جامعه مبادرت می‌نمایند، نه خارج از آن؛ در دیدگاه علامه طباطبائی و استاد مطهری، سرآغاز ایجاد تحول فرد است، نه جامعه (جمشیدیها و فصیحی، ۱۳۹۰).

## چیستی تکامل اجتماعی

مباحث مفهوم‌شناسی، پیش‌شرط ورود به هر بحثی است. در این زمینه، پیش از ورود به مبحث تکامل اجتماعی، ابتدا واژه «تکامل» و سپس، «تکامل اجتماعی» مورد تبیین و تفسیر قرار خواهد گرفت.

«تکامل» (Evolution) در معنایی عام، بر این نکته تکیه دارد که یک پدیده یا بخش‌هایی از اجزای آن، دستخوش تحولات پایدار و فزاینده گردد و در این روند، پدیده موردنظر به تدریج، به رشد و پیشرفت برسد. مفهوم واژه «تکامل»، دارای سه مقوله است: اول اینکه در مورد پدیده‌هایی به کار می‌رود که متحول می‌باشند و ثابت نیستند. دوم اینکه، پدیده موردنظر ضمن تغییر و دگرگونی، باید جوهر اولیه و ذات خود را حفظ نماید (گولد و کولب، ۱۳۷۶، ص ۲۵۸). سوم اینکه، اشاره به نوعی ارتقا و تعالی دارد (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۶ ص ۱۷۰): به این معنا که صورت نوعی جدیدی که پدیده متحول ضمن تحول کسب می‌نماید، نسبت به صورت قبلی از کیفیت بهتر و مترقی‌تری برخوردار است.

اگرچه خصیصه سوم، از سوی برخی اندیشمندان مورد انکار واقع شده و از این جهت «تطور»<sup>۱</sup> را معادل مناسب‌تری برای «Evolution» در نظر گرفته‌اند (توسلی، ۱۳۷۶، ص ۸۳)، با این حال به دو دلیل به نظر می‌رسد اولاً، «تکامل» معادل مناسب‌تری برای «Evolution» باشد و ثانیاً، مفهوم ارتقا و بهبود در آن نهفته باشد. علت این دیدگاه اولاً، به این دلیل است که علمای زیست‌شناسی تکاملی، خود در تعریف «Evolution» و معنا و حدود و ثغور دلالت‌ها و لوازم آن، اختلاف‌نظر دارند و در تحلیل سخنان ایشان مشخص می‌گردد که «Evolution» دلالتی بیش از معنای پیدایش نوعی از نوع دیگر دارد. ثانیاً، بالملازمه معلوم می‌شود که «Evolution» صرف فراگشت نیست، بلکه مطابق تعاریفی که علمای زیست‌شناسی تکاملی بیان کرده‌اند، نوع جدید و نوپدید، برحسب شرایط زیستی موجود در فرایند «Evolution»، صورتی از ارتقا و کمال بیولوژیکی هم نسبت به نوع قبلی و مادر خود دارد (خاتمی، ۱۳۹۶، ص ۳۱-۳۳).

## دو روش مطالعه جامعه

اگوست کنت، برای اولین بار جامعه‌شناسی را به دو بخش عمده تقسیم کرد: ۱. جامعه‌شناسی استاتیک (ایستا)؛ ۲. جامعه‌شناسی دینامیک (پویا). موضوع مورد مطالعه جامعه‌شناسی استاتیک نظم حاکم بر جامعه است و بعکس، موضوع جامعه‌شناسی دینامیک، مطالعه روند تغییرات حاکم بر جامعه است، یعنی مطالعه تحول جوامع از ورای تاریخ بشریت (روشه، ۱۳۷۰، ص ۶-۷). مطابق رویکرد دوم، تغییرات اجتماعی همچون یک روند و جریان پیوسته در نظر گرفته می‌شود که از نقطه‌ای شروع شده و پس از پیمودن مراحل در نهایت به مقصدی خواهد رسید. به عبارت دیگر، جامعه در طول تحولات با همه صورت‌بندی‌ها، شکل‌ها و کم و کیف متفاوتی که از خود نشان می‌دهد، به‌مثابه موجودی واحد در نظر گرفته می‌شود و از لوازم، شرایط و قوانین آن بحث می‌گردد. از این‌رو، زمان در این رویکرد ظرف تحقق جامعه نیست، بلکه بُعدی از ابعاد جامعه محسوب می‌شود (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۷۸). آنچه در این مقاله مورد نظر است، رویکرد دوم است.

چنانچه روند تحولات جامعه را به صورت پویا مورد مطالعه قرار دهیم، می‌توان سه الگوی کلی تکاملی، دوری یا چرخشی و انحطاطی را در آن شناسایی کرد. برای اینکه روند تحولات جامعه متصف به تکاملی گردد، باید سه مقوله موجود در معنای تکامل، در آن قابل ردیابی باشد. تغییر و تحول جامعه، به‌عنوان امری آشکار و عینی مورد پذیرش همه

اندیشمندان قرار گرفته است. حفظ جوهر اولیه در مورد جامعه، موضوعی است که با ابهامات و سؤالات متعددی مواجه است. علامه طباطبائی و استاد مطهری، بر اساس اینکه برای جامعه حقیقت مستقلی قائل هستند و نیز اصول فلسفی همچون «حرکت جوهری» و «امکان استعدادی» را برای جامعه در نظر گرفته‌اند، حفظ جوهر اولیه را برای جامعه مفروض می‌گیرند (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۷۲۷-۷۳۴). برای اینکه بتوان مقوله ارتقا و تعالی را در مورد جامعه بررسی کرد، نیازمند تعیین معیار و ملاکی هستیم که به واسطه آن، مشخص گردد به چه علت صورت‌بندی‌های بعدی جامعه نسبت به صورت‌های قبلی متریقی‌تر و پیشرفته‌تر است. به‌عنوان نمونه، انسجام اجتماعی که از سوی دورکیم و یا عقلانیت که از سوی وبر مطرح شده است، بیانگر این موضوع است که صورت‌بندی‌های مختلف جامعه هر چه از نظر انسجام اجتماعی و یا عقلانیت پیش رفته است، جامعه نیز تکامل یافته‌تر گردیده است. استاد مطهری، معیار آزادی را برای شناسایی ترقی و کمال جامعه مطرح می‌کنند. از نظر ایشان، این آزادی سه مؤلفه دارد: آزادی از محکومیت طبیعت، آزادی از محکومیت انسان‌های دیگر و آزادی از محکومیت انگیزه‌های درونی خود (همان، ج ۱۵، ص ۲۰۱-۲۰۲). از این منظر، هر چه جامعه از حیث آزادی ارتقا یافته باشد، تکامل یافته‌تر است.

با توجه به مطالبی که بیان شد، می‌توان گفت: علامه طباطبائی و استاد مطهری با فرض وجود حقیقی جامعه، تکامل اجتماعی را عبارت می‌دانند از: مجموعه تحولات جامعه که در یک جریان و روند پیوسته به‌تدریج بر اندوخته‌ها و ظرفیت‌های آن افزوده می‌شود.

### تبیین نقش فطرت در تکامل اجتماعی

پیش از اینکه نقش فطرت در تکامل اجتماعی بیان گردد، ضروری است که جایگاه فطرت و تکامل اجتماعی در منظومه فکری علامه طباطبائی و استاد مطهری روشن گردد. تبیین این موضوع از این جهت که نقش بسزایی در فهم اندیشه ایشان نسبت به نقش فطرت در تکامل اجتماعی دارد، ضروری دانسته شده است. از نظر شهید مطهری انسان دارای دو گونه تکامل است:

**تکامل زیستی:** مراد از این نوع تکامل، این است که جریان طبیعت بدون دخالت و اراده انسان آن را به وجود آورده است (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲۵، ص ۵۰۹). انسان در اثر این حرکت جوهری طبیعت، علاوه بر تمایل‌ها و نیازهای زیستی و مادی همچون حیوانات، دارای یک مجموعه کشش‌ها و گرایش‌های فطری همانند حقیقت‌طلبی، خیرخواهی، زیبایی‌طلبی و پرستش نیز گردیده است (همان، ج ۱۳، ص ۷۸۷). مهم‌ترین خصیصه‌ای که انسان بر اثر این تکامل یافته است، گرایش فطری به کمال مطلق است.

**تکامل اجتماعی:** در این نوع تکامل، برخلاف قسم قبلی، انسان با آگاهی و اراده خود، کمالات خویش را کسب می‌کند و از این جهت این تکامل، تکاملی اکتسابی است (همان، ج ۲۵، ص ۵۰۹). انسان‌ها که در اثر تکامل زیستی واجد یک مجموعه تمایل‌های مادی و گرایش‌های فطری به صورت بالقوه شده‌اند، در تکامل اجتماعی سعی می‌کنند با آگاهی و اراده خود این تمایل‌ها و گرایش‌ها را فعلیت بخشند.

در حقیقت، انسان به دلیل تکامل نوع اول، خصیصه و ویژگی می‌یابد که بر اثر آن، امکان تکامل نوع دوم برای او فراهم می‌شود. این ویژگی، مخصوص انسان بوده و هیچ‌یک از موجودات دیگر نمی‌توانند چنین تکامل اکتسابی داشته باشند. اگر بخواهیم این موضوع را بر اساس فلسفه ملاصدرا توضیح دهیم، باید گفت: انسان بر اثر حرکت جوهری طبیعت به موجودی تبدیل شده است که میان وجود (تمایل‌های مادی و گرایش‌های فطری بالقوه) و ماهیتش (تمایل‌ها و گرایش‌های فعلیت یافته و به تعبیری شخصیت انسان)، فاصله داشته است (جمشیدی، ۱۳۹۳، ص ۸۶). انسان‌ها بر اساس آگاهی و اراده خویش و با واسطه قرار دادن و استعانت از جامعه، ماهیت خود را شکل می‌دهند. از این منظر، تکامل اجتماعی هم وجودی وابسته به انسان‌ها می‌یابد و هم به نوعی حکایت‌گر شخصیت انسان‌ها می‌باشد.

پس از تبیین جایگاه فطرت و تکامل اجتماعی، باید گفت: نقش فطرت در تکامل اجتماعی از دو جهت قابل بررسی است: اول، علت تکامل اجتماعی و دوم، غایت تکامل اجتماعی. چنانچه بیان شد، تکامل اجتماعی به‌مثابه یک فرایند پیوسته تکاملی است و از این جهت، همواره دو پرسش بنیادی در مورد آن مطرح است: اول اینکه، چه علتی منجر به روند تکاملی جامعه می‌گردد؟ دوم اینکه، غایت و مقصد این روند تکاملی چیست؟ علامه طباطبائی و استاد مطهری معتقدند: فطرت دو نقش عمده در تکامل اجتماعی دارد: اول اینکه، فطرت علت تکامل اجتماعی محسوب می‌گردد. دوم اینکه، فطرت تعیین‌کننده غایت تکامل اجتماعی است. در ادامه، به تفصیل در مورد هر یک صحبت خواهد شد.

### فطرت علت تکامل اجتماعی

فهم روشن و عمیق از علت تکامل اجتماعی در گرو تبیین دو مؤلفه است. اول از این جهت که هر تکاملی، نوعی تغییر است. باید تبیین کرد که چه عاملی موجب ایجاد تغییر در جامعه می‌گردد و جامعه را از شکلی به شکل دیگر درمی‌آورد. دوم از این حیث که تکامل بر روند جهت‌دار، منظم و رو به پیشرفت تغییرات اجتماعی دلالت دارد، باید علتی که این نظم جهت‌دار را شکل می‌دهد، تبیین گردد.

در بخش اول که رویکردی ایستا و جزءنگرانه است، به دنبال تبیین عواملی همچون تکنولوژی، جمعیت، ارزش‌های فرهنگی هستیم که به‌طور مستقیم و بی‌واسطه بر جامعه تأثیر گذاشته، آن را تغییر می‌دهد. در بخش دوم که رویکردی پویا و کل‌نگرانه است، به دنبال تبیین اینکه چه علتی موجب شده روند تغییرات جوامع، با پیروی از الگویی منظم، جهتی تکاملی و رو به پیشرفت به خود بگیرد. علت در اینجا که گاهی تحت عنوان مکانیسم یا سازوکار علی از آن یاد می‌شود، باید توضیح‌دهنده چگونگی سیر تکاملی جوامع باشد. به عبارت دیگر، علت در این تلقی باید توضیح دهد چگونه جامعه در روند تحولات خود صورت‌بندی‌های جدیدی که به دست می‌آورد، نسبت به صورت‌بندی‌های گذشته آن، برتر، پیشرفته‌تر و مرفی‌تر است. به‌عنوان نمونه، زمانی که از انتخاب طبیعی به‌عنوان علت تکامل اجتماعی بحث می‌شود، در حقیقت به دنبال این هستیم تا اثبات کنیم جوامع پیچیده‌تر از آن جهت که قدرت انطباق با محیط در آنها بیشتر است، ارزش بقای بیشتری یافته و در نتیجه، نسبت به جوامع ساده‌تر تکامل یافته‌تر می‌باشند. بنابراین، از این منظر عواملی همچون تکنولوژی، جمعیت و یا ارزش‌های فرهنگی تا زمانی که به

این علت‌ها منتسب نشوند، توانایی توضیح روند تکامل جامعه را ندارند.

چنین تفکیکی میان دو نوع تلقی از علت تغییر جوامع از نکات ابتکاری است که استاد مطهری به آن توجه داشته است (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۰۷-۵۱۰؛ فولادی و دهقانیان، ۱۳۹۳، ص ۲۲). آنچه در این مقاله به دنبال بررسی و تبیین آن هستیم، تلقی دوم از علت تکامل اجتماعی است.

به‌طور کلی، دو رویکرد در اندیشه اجتماعی غربی در مورد توضیح علت تکامل اجتماعی متأثر از فلسفه دیالکتیکی هگل و فلسفه تکاملی داروین مطرح گردیده است (گیدنز، ۱۳۷۷، ص ۶۸۲). رویکرد تضاد دیالکتیکی که از سوی مارکس پذیرفته شده است، قائل به وجود نیرویی در پدیده‌ها برای ایجاد تغییر در خودشان طی روند گذار از تز (وضعیت اولیه) به آنتی‌تز (وضعیت مخالف) از طریق سنتز، (ترکیب دو حالت نخست) برای ایجاد یک تز (وضعیت جدید) می‌باشد. چنین توسعه دیالکتیکی بر پویایی نیروهای ایجادکننده دگرگونی و تکامل در پدیده تأکید دارد (کینلاک، ۱۳۹۳، ص ۱۱۸). براین اساس، مارکس نحوه تکامل جامعه را بدین‌گونه تبیین می‌کند که هر جامعه‌ای بر مبنای یک شالوده اقتصادی یا زیرساخت استوار است که تغییر در آن منجر به تغییراتی در روساخت - نهادهای سیاسی، حقوقی و فرهنگی می‌گردد (گیدنز، ۱۳۷۷، ص ۶۸۶). به عبارت دیگر، مارکس بر این ایده محوری تأکید می‌کند که جامعه در «شرایط مادی حیات ریشه دارد» و توسعه زیرساختار اقتصادی از طریق تلاش افراد برای تأمین نیازهای اساسی خود، روساخت‌های حقوقی، اجتماعی و سیاسی را تعیین می‌کند. برهمکنش دیالکتیکی بین زیرساختار اقتصادی و روساختار هنجاری طی چند مرحله تکاملی، جامعه را به جلو هدایت می‌کند (کینلاک، ۱۳۹۳، ص ۱۱۷). با این حال، مهم‌ترین تغییرات از طریق تنش‌ها، برخوردها و تنازعات رخ می‌دهد. تغییراتی که در نیروهای تولید رخ می‌دهد، تنش‌هایی در سایر نهادهای روساخت پدید می‌آورد و هر چه این تنش‌ها شدیدتر می‌شوند، فشار در جهت دگرگونی کلی جامعه بیشتر می‌شود (گیدنز، ۱۳۷۷، ص ۶۸۷).

فلسفه تکاملی داروین مبتنی بر این فرض است که تکامل موجودات از ساده به پیچیده بر اساس انتخاب طبیعی قابل توضیح است؛ به این معنا که توانایی موجودات زنده پیچیده‌تر برای انطباق با محیطشان و زنده ماندن به مراتب بیشتر از موجودات ساده‌تر است. از این لحاظ، در مقایسه با انواع ساده‌تر ارزش بقای بیشتری دارد (همان، ص ۶۸۴). این ایده از سوی اندیشمندانی همچون کنت، اسپنسر، دورکیم و پارسونز که دیدگاه کارکردگرایی ساختاری نسبت به جامعه دارند و نیز از سوی وبر که دیدگاه تفرمی نسبت به جامعه دارد، در مورد علت تکامل جوامع به کار گرفته شده است. مطابق دیدگاه کارکردگرایی - ساختاری تکامل اجتماعی همانند تکامل زیستی در نظر گرفته می‌شود (همان، ص ۶۸۳)؛ به این معنا که در این تلقی جامعه همچون یک ارگانیسم دارای یک «ساخت» در نظر گرفته می‌شود. مراد ایشان از «ساخت» در این نظریه‌ها، در نظر گرفتن جامعه به‌عنوان نظامی متشکل از اجزای به هم پیوسته و منسجم است (رابرتسون، ۱۳۷۴، ص ۳۶). این ایده محوری، متأثر از نگرش رئالیستی ایشان نسبت به جامعه مبتنی بر استقلال واقعیت اجتماعی از مشاهده‌گر و افراد شکل گرفته است (بلیکی، ۱۳۹۱، ص ۳۴۳). با توجه به نگرش این اندیشمندان نسبت به جامعه، ایشان سعی کرده‌اند پیچیدگی فزاینده جوامع را در طول تاریخ در ابعادی همچون



کثرت نهادهای اجتماعی، افزایش و پیچیدگی نقش‌ها، رشد تکنولوژی، تعدد نظام‌های اعتقادی و ارزشی، بر اساس انطباق با محیط توضیح دهند. به‌عنوان نمونه، افزایش جمعیت به‌عنوان مؤلفه‌ای مؤثر در ساختارهای اجتماعی موجب برهم خوردن توازن و تعادل موجود در جامعه می‌گردد. جامعه در جهت انطباق با محیط، تغییرات ساختاری دیگری در سایر بخش‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه ایجاد می‌کند. یکی از عمده‌ترین این تغییرات، تقسیم کار است که منجر به افزایش نهادها و بخش‌های جامعه شده و این موضوع به‌نوبه خود تغییر سایر بخش‌های اقتصادی و فرهنگی جامعه را در پی خواهد داشت. در نهایت، منجر به پیچیدگی بیشتر جامعه خواهد شد. ویر نیز در جهت توضیح تکاملی بودن کنش‌های اجتماعی، همسو با اسپنسر به اصل انتخاب طبیعی روی آورده است. در اثر رقابت بین انواع ارزش‌های دموکراتیک و خشونت‌طلبانه و همچنین ارزش‌های سنتی و کاریزماتیک تحت تأثیر ساختار فرصت‌ها، تکامل صورت‌های عقلانی‌تر کنش اجتماعی اتفاق می‌افتد که از کارآمدی بالاتر نسبت به سایر انواع کنش برخوردارند (کینلاک، ۱۳۹۳، ص ۱۵۲-۱۵۴).

استاد شهید مطهری، ضمن نقد دو رویکرد مسلط بر اندیشه غرب، نظریه دیگری در جهت تبیین علت تکامل اجتماعی مبتنی بر اندیشه فلسفه اسلامی مطرح می‌کند. این نظریه، در رویکردی متفاوت از جهت مبانی انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی با رویکردهای قبلی، تفسیری منسجم و همه‌جانبه، از چگونگی علت تکامل جامعه ارائه می‌دهد.

استاد مطهری، با هدف انتقاد به دو رویکرد مسلط در فلسفه غرب، بحث خود را با این سؤال کلیدی آغاز می‌کند که چرا جوامع انسانی بر خلاف اجتماع حیوانی مثل زنبور عسل یا موربانه که در طول تاریخ ثابت مانده‌اند، دچار تکامل شده است؟ (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱۳، ص ۷۸۴). از این نظر، آنچه در دو رویکرد غربی مبتنی بر تضاد درونی اشیا و یا انتخاب طبیعی مطرح گردیده است؛ صرفاً دامنه تبیین‌کنندگی آن در حد تفسیر پویایی و تحول جهان طبیعت است و از تفسیر علت تکامل جامعه انسانی قاصر می‌باشد.

اندیشمندان غربی در جهت اثبات خودسامان بودن تغییرات طبیعی و اجتماعی سعی کرده‌اند با اتخاذ دو رویکرد تضاد دیالکتیکی و انتخاب طبیعی، علت تکامل جامعه را به گونه‌ای تبیین کنند که کاملاً مادی بوده و هیچ نوع گزاره غایت‌شناسانه و غیرمادی در آن به کار نرفته باشد. با این حال، همواره متهم به مفروض پنداشتن نوعی گزاره غایت‌شناسانه غیرمادی در استدلال خود شده‌اند (همان، ج ۴، ص ۲۲۲-۲۲۴؛ بارکر، ۱۳۸۷، ص ۲۹).

به اعتقاد علامه طباطبائی و شهید مطهری، آنچه علت تکامل اجتماعی محسوب می‌گردد و روند صورت‌بندی‌های اجتماعی تکاملی می‌نماید، فطرت است. «فطرت» در اینجا، در معنای خاص آن به‌معنای گرایش به کمال مطلق مورد نظر است. چنانچه توضیح داده شد، جامعه در این دیدگاه اگرچه وجودی مستقل دارد، با این حال این استقلال نسبی است. به این معنا که جامعه برخلاف انسان که در احکام و قوانین وجودی وابسته به جامعه نیست، در برخی احکام و قوانین وجودی خود همچون ماهیت و چیستی، علت و غایت تحول وابسته به انسان است. استاد مطهری این نسبت میان انسان و جامعه را در غالب تأثیر متقابل انسان و کار به این صورت توضیح می‌دهد:

انسان، هم سازنده کار است و هم ساخته شده او، و این امتیاز خاص انسان است - که هیچ موجودی دیگر با او در این جهت شریک نیست - و از نوع خاص آفرینش الهی او سرچشمه می گیرد. ولی سازندگی انسان نسبت به کار، سازندگی ایجابی و ایجابی است، اما سازندگی کار نسبت به انسان سازندگی «اعدادی» است؛ یعنی انسان واقعاً کار خویش را خلق می کند اما کار واقعاً انسان را خلق نمی کند، بلکه کار و ممارست و تکرار عمل زمینه خلق شدن انسان را از درون فراهم می کند و همواره آنجا که رابطه متقابل دو شیء، از یک طرف «ایجابی» و «ایجابی» است و از سوی دیگر، «اعدادی» و «امکانی»، تقدم با طرف ایجابی و ایجابی است (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۹۷-۳۹۸).

براین اساس، ایشان جامعه را به منزله ابزار و وسیله‌ای در خدمت فطرت انسانی می داند که موجب فعلیت یافتن کمالات بالقوه نهفته در آن می گردد. از این رو، به اعتقاد ایشان انسان در اثر تعامل متقابل با جامعه پرورش می یابد نه اینکه ساخته شود (همان، ج ۲۴، ص ۴۲۲). انسان که فطرتی کمال طلب دارد، در جهت رسیدن به کمالات خود با واسطه قرار دادن جامعه و اتحادی که با صورت نوعی جامعه برقرار می کند، کمالات بالقوه خویش را فعلیت می دهد. با این حال، فطرت انسانی که کمال طلب است، به کمالات تحصیل شده قانع نبوده و سعی می کند کمالاتی با نقص و کاستی کمتر را تحصیل نماید. از این رو، سعی می کند با تغییر صورت بندی جامعه در بخش های مختلف همچون ساخت اقتصادی، ساخت اجتماعی و فرهنگ و جایگزین کردن صورت بندی کامل تر، کمالات بالاتری را تحصیل نماید. «بنابراین راز تکامل اجتماعی را باید در فطرت انسان جست و جو کرد. اینکه انسان بر حسب فطرت خودش کمال جو است و در کمال جویی خودش حد یقف ندارد. این علت اصلی تکامل اجتماعی است» (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱۳، ص ۷۸۷).

این نیرو که مستند به خلقت ویژه انسان است، از درون انسان جوشیده و به گونه‌ای آگاهانه و ارادی، اقدام به تغییر و ارتقای جامعه می کند. بنابراین، انسان بر پایه فطرت کمال طلب خود، اقدام به تغییر جامعه می کند و سپس، با تکامل جامعه در سطحی بالاتر و تعاملی که با آن ایجاد می کند، خود را نیز که با مفاهیم شخصیت و یا شاکله قابل شناسایی است، تکامل می بخشد. این روند به صورت ممتد در طول تاریخ ادامه داشته و موجب تکامل انسان و به تبع آن، تکامل صورت های اجتماعی شده است.

نکته قابل توجه اینکه، تأکید علامه طباطبائی و استاد مطهری بر نقش آفرینی فطرت کمال طلب به معنای نفی سایر علت های مؤثر در تکامل اجتماعی همچون تضاد و انتخاب طبیعی نیست، بلکه در دیدگاه ایشان این دو علت در طول فطرت کمال طلب انسان، در تکامل اجتماعی نقش ایفا کرده و موجب تسریع تکامل جامعه می گردند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۰۲؛ مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱۵، ص ۲۱۰).

### فطرت تعیین کننده غایت تکامل اجتماعی

مسئله آینده حرکت تکاملی جامعه در یک طبقه بندی کلان، از دو منظر قابل بررسی است: اول از منظر دین و داده های وحیانی. بررسی آینده جامعه از این منظر که بحثی ارزشمند و در عین حال دست یافتنی تر نسبت به نگاه دوم است، مستلزم جست و جو در آموزه های ادیان آسمانی، به ویژه اسلام است. در اسلام، به روشنی آینده روشن و هدف داری برای جامعه ترسیم شده است. «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ»

(انبیاء: ۱۰۵)؛ ما در کتاب زبور این مطلب را یادآوری کردیم که این زمین که اکنون مورد کشمکش میان متقیان و پاکان از یک طرف و ناپاکان از طرف دیگر است، از آن اهل حق است و آنها وارث مطلق زمین می‌شوند، تمام زمین در اختیار حق پرستان قرار می‌گیرد، دیگر اهل باطل نقشی ندارند (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲۵، ص ۲۷۰).

دوم از منظر تعقل و دستاورد اندیشه انسانی. این منظر که نگاهی فلسفی یا مبتنی بر تجربه عقلانی انسان به جامعه است، همراه با سؤالات و ابهامات متعدد مواجه است. بررسی آینده تکاملی جامعه از این منظر، مورد توجه این بخش است. برای شناخت غایت تکاملی جامعه ابتدا باید انواع تکامل‌هایی که ممکن است، در جامعه رخ دهد شناسایی شود. علامه طباطبائی و استاد مطهری، در این رابطه سه نوع تکامل برای جامعه شناسایی می‌کنند:

الف. تکامل در رابطه نوع رابطه انسان‌ها با طبیعت؛ ب. تکامل در رابطه نوع روابط انسان‌ها با یکدیگر؛ ج. تکامل در رابطه ارزش‌های حاکم بر انسان‌ها (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۹۸؛ مطهری، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۵۳۷-۵۳۵).

بنابراین، جامعه می‌تواند در روند تکاملی خود در هر سه زمینه فوق و یا برخی از آنها تکامل یابد. با این حال، آنچه همواره مورد پرسش اندیشمندان اجتماعی بوده، این است که جامعه در سیر تکاملی خود در چه زمینه‌هایی تکامل خواهد یافت. به عبارت دیگر، مطابق آنچه در مورد تکامل اجتماعی بیان شد، تکامل اجتماعی به مثابه فرایند پیوسته‌ای از تحولات جامعه است که طی آن، بر اندوخته‌ها و ظرفیت‌های جامعه افزوده می‌شود؛ و آنچه مورد سؤال است، اینکه جامعه در این روند، در چه زمینه‌هایی بر اندوخته‌ها و ظرفیت‌های خود می‌افزاید و تکامل می‌یابد.

تکامل جامعه در زمینه رابطه انسان با طبیعت و همچنین، تکامل در نوع روابطی که انسان‌ها با یکدیگر برقرار می‌کنند، در ادبیات جامعه‌شناسی تحت عنوان تکامل ساختاری قابل پیگیری است. این دو نوع تکامل، به پیچیده شدن و تخصصی شدن ساختارها، نظام‌ها و شیوه‌هایی که جامعه در جهت تأمین نیازهای مادی و نیز در جهت بقا و استمرار جامعه ایجاد کرده است، اختصاص دارد. ویژگی این دو نوع تکامل، این است که بر پایه دانش و خلاقیت انسان قرار دارند و هر چه انسان در این جهت تکامل بیشتری یابد، جامعه نیز در این دو زمینه تکامل بیشتری خواهد یافت. بر این اساس، در این دو نوع تکامل بحث ارزش، خوب و بد، بایدونباید مطرح نیست. تکامل در نوع ارزش‌های حاکم بر انسان‌ها در ادبیات جامعه‌شناسی تحت عنوان «تکامل ارزشی» قابل پیگیری است. این نوع تکامل، به پیچیده شدن و تخصصی شدن ساختارها و نظام‌های اجتماعی توجهی ندارد، بلکه بر ارزش‌های حاکم بر جامعه نظر دارد. اینکه بر جامعه ارزش‌های مادی و معطوف به نیازهای زیستی حاکم باشد و یا اینکه ارزش‌های معنوی و معطوف به گرایش‌های ماورایی و قدسی بر جامعه حاکم باشد. از این رو، در این نوع تکامل برخلاف دو نوع تکامل قبلی، بحث ارزش، مطلوبیت و داروی بین ارزش‌ها مطرح است. برای تبیین بهتر موضوع غایت تکاملی جامعه در دو عرصه، تکامل ساختاری جامعه و تکامل ارزشی جامعه به صورت جداگانه مورد بررسی و ارزیابی قرار خواهد گرفت.

### الف. آینده تکامل ساختاری جامعه

اندیشمندان علوم اجتماعی غربی، از این منظر غایت جامعه را به سوی پیچیدگی و تخصصی شدن فراینده ساختاری جامعه ترسیم کرده‌اند. از نظر اسپنسر، تکامل یک توسعه تک‌خطی مداوم و ثابت است که طی آن هر چیزی در جهان

به‌طور مداوم مرکب‌تر و پیچیده‌تر می‌شود. وی تکامل جوامع را به این صورت تعریف می‌کند: «وضعیتی نسبتاً نامعلوم، نامنسجم و همگن به وضعیتی نسبتاً مشخص، منسجم و ناهمگن تغییر می‌کند» (دیلینی، ۱۳۸۷، ص ۷۴). بنابراین، به عقیده وی جامعه همواره به سوی تمایز هر چه بیشتر بخش‌ها، سازمان‌ها و نظام‌های اجتماعی پیش می‌رود و از رهگذر چنین تمایزی، روابطی به مراتب پیچیده‌تر و منسجم‌تر بر ساختار و نظام اجتماعی حاکم می‌گردد.

دورکیم نیز به‌عنوان یکی دیگر از نظریه‌پردازان تکامل‌گرا، غایت تکاملی جامعه را در تمایز و همبستگی هر چه بیشتر جوامع می‌داند که آن را تحت عنوان «همبستگی» یا «انسجام اجتماعی» توضیح می‌دهد. به عقیده وی، جامعه از همبستگی مکانیکی که در آن تقسیم کار پایین و سطح بالایی از یکپارچگی وجود دارد، به سوی همبستگی ارگانیکی که تقسیم کار پیچیده و سطح پایین یکپارچگی وجود دارد، در حال تکامل است (کینلاک، ۱۳۹۳، ص ۱۰۰-۱۰۶).

پارسونز، به‌عنوان یکی دیگر از نظریه‌پردازان تکامل‌گرا اشاره می‌کند که تکامل اجتماعی مشابه تکامل زیستی است، اگرچه مکانیسم‌های واقعی تحول آنها متفاوت است. «پارسونز مدعی است که تکامل اجتماعی می‌تواند به‌عنوان فرایند تمایز فزایندهٔ نهادهای اجتماعی، به‌تدریج که جوامع از شکل‌های ساده به پیچیده‌تر حرکت می‌کنند، تحلیل شود» (گیدنز، ۱۳۷۷، ص ۶۸۸-۶۸۸). پارسونز، همچون اسپنسر و دورکیم، در تحلیل تکامل جامعه، ساخت اجتماعی و روابطی را که انسان‌ها در جهت حفظ، بقا و تداوم جامعه شکل داده‌اند، محور تحلیل‌های خود قرار داده است.

مارکس نیز به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان تکامل‌گرا معتقد است: هر جامعه‌ای در هر مرحله از توسعه تاریخی دارای یک ساخت اقتصادی است که این امر را «شیوه تولید کالا» نامیده است. برای توضیح بیشتر این امر مارکس تاریخ را به پنج مرحله که هر مرحله با یک نوع شیوه تولید خاص مشخص می‌شود، تقسیم می‌کند (واگو، ۱۳۷۳، ص ۴۷). مطابق دیدگاه مارکس، تغییر در شالودهٔ اقتصادی یا زیرساخت منجر به تغییراتی در روساخت - نهادهای سیاسی، حقوقی و فرهنگی می‌گردد (گیدنز، ۱۳۷۷، ص ۶۸۶). براین اساس، جامعه با پیمودن مراحل با تکامل در بنیان اقتصادی در سایر ابعاد جامعه همانند نهادهای اجتماعی و فرهنگی نیز تکامل می‌یابد. مارکس در تحلیل خود از تکامل جامعه، ساخت اقتصادی و روابطی را که انسان‌ها معطوف به تأمین نیازهای مادی خود ایجاد می‌کنند را در کانون توجه خود قرار داده است.

وبر به‌عنوان یکی دیگر از نظریه‌پردازان تکامل‌گرا، با قرار دادن کنش اجتماعی در کانون تحلیل‌های خود، کنش اجتماعی را بر حسب سطوح عقلانیت به چند نوع تقسیم می‌کند: الف. کنش اجتماعی سنتی (رفتار مبتنی بر عادت و تعریف شده طبق سنت)؛ ب. کنش اجتماعی عاطفی (رفتار احساسی)؛ ج. کنش عقلانی در جهت ارزش‌های غایی (کنش اجتماعی تعریف شده از طریق مجموعه خاصی از ارزش‌ها یا اخلاقیات)؛ د. کنش عقلانی در جهت اهداف فردی (هنگامی که رابطه اهداف، ابزارها و نتایج مترتب بر آنها همگی بر حسب عقلانیت تفسیر می‌شود). بنابراین، وی با قرار دادن کنش اجتماعی بر روی پیوستاری از عقلانیت، به بررسی شرایط تکامل آن، در وضعیتی که کنش اجتماعی از حالت سنتی به عاطفی و ایدئولوژیکی و از آن به حالت بسیار عقلانی در می‌آید، پرداخت (کینلاک، ۱۳۹۳، ص ۱۵۱-۱۵۶). همچنین، وبر معتقد است: سیر پیش‌روندهٔ عقلانیت و توسعهٔ دیوانسالاری به نحوی انعطاف‌ناپذیر همچنان ادامه خواهد یافت. با این وجود، چنین تحولی کافی نیست که طبیعت دقیق نظام‌های سیاسی یا شیوه زندگی،

اندیشه و اعتقاد انسان‌های فردا را بتوان از پیش تعیین کرد (آرون، ۱۳۸۲، ص ۵۸۶). به عبارت دیگر، اگرچه وبر بر عقلانیت فزاینده در آینده تأکید دارد، با این وجود مفهوم «عقلانیت»، فاقد هرگونه جهت‌گیری مابعدالطبیعی است که بتواند صیوروت جهانی را در یک جهت معین سوق داده و آن را به سوی یک هدف غایی که قابل پیش‌بینی از لحاظ نظری باشد، بکشاند (فرونه، ۱۳۶۸، ص ۲۶). بنابراین، وبر با قرار دادن کنش اجتماعی در کانون تحلیل‌های خود، تکامل جامعه را از لحاظ ساختاری به سوی عقلانیت فزاینده تفسیر می‌کند. اوج چنین عقلانیتی را می‌توان در سازمان‌های بروکراتیک که در آن کنش اجتماعی انسان‌ها به شدت تخصصی و پیچیده شده است، مشاهده کرد.

به اعتقاد علامه طباطبائی و استاد شهید مطهری، آینده تکامل ساختاری جامعه مثبت خواهد بود، و روند تحولات جامعه به سمت هر چه پیچیده شدن و تخصصی گشتن از جهت ارتباط با طبیعت و ارتباط با انسان‌های دیگر خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۸۶؛ مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲۵، ۵۱۶-۵۱۵). بر اساس آنچه بیان شد، فطرت کمال‌طلب انسان، با تأثیر بر روند تحولات جامعه، جامعه را از دو جهت ارتباط انسان‌ها با طبیعت و ارتباط انسان‌ها با یکدیگر تحت عنوان ساختار جامعه، تکامل می‌بخشد. فطرت انسان از این جهت که کمال‌طلب است همواره جامعه را به سمت ساختارهای منسجم و پیچیده سوق می‌دهد تا از این رهگذر شیوه‌ها و روش‌هایی که به شکلی بهتر و کارآمدتر نیازی را که انسان به ارتباط با طبیعت و انسان‌های دیگر در جهت کمال خود دارد را تأمین نماید.

#### ب. آینده تکامل ارزشی جامعه

متفکران غربی به غیر از تنی چند همچون کنت و مارکس، عمدتاً منکر تکامل ارزشی جامعه در آینده شده‌اند. اسپنسر، از نوعی طبیعت‌گرایی دفاع می‌کند که اصلاً تدبیری ماوراء طبیعی در آن جایی نداشت. به عقیده وی، تکامل اجتماعی هم مانند تکامل زیستی، امری طبیعی و فرایند خودجوشی است که امور ماوراء طبیعی و حتی اراده انسان نمی‌تواند در آن مداخله کند (خاتمی، ۱۳۹۶، ص ۴۳۲). نورکیم، به صراحت استدلال می‌کرد که اگرچه جوامع بشری از نظر ساختاری به واسطه تقسیم کار فزاینده، همبستگی بیشتری یافته و تکامل می‌یابند، اما هیچ افزایشی در خوشبختی به وجود نمی‌آید (کالینز، ۱۳۸۶). همچنین، در اندیشه وبر نباید مفهوم عقلانی شدن را با مفهوم به اصطلاح «عقلانیت موجود» در تاریخ که حامل صیوروت انسانی در فرایند ترقی جهانی است و فرجام آن پیروزی عقل در معنای شکوفایی عدالت حقیقی، تقوای واقعی، برابری و صلح در پی خواهد داشت، اشتباه کرد. عقلانیت شدن، نتیجه تخصص‌گرایی علمی و افتراق فنی است که مخصوص تمدن غربی است (فرونه، ۱۳۶۸، ص ۲۴).

علامه طباطبائی و استاد شهید مطهری برخلاف دیدگاه رایج در میان اندیشمندان غربی، علاوه بر اینکه تکامل اجتماعی را در ساحت ساختاری و صورت‌بندی‌های اجتماعی می‌پذیرند که به تدریج بر پیچیدگی و تخصصی شدن آنها افزوده می‌گردد، تکامل اجتماعی در زمینه ارزش‌های حاکم بر انسان‌ها را نیز باور دارند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۰۸؛ مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۴۲؛ همو، ج ۲۲، ص ۶۸۵؛ همو، ج ۶ ص ۶۳۸؛ ج ۲۳، ص ۷۳۰-۷۳۳). جامعه همان‌گونه که در عرصه ساختاری خود در طول زمان تکامل می‌یابد، در عرصه ارزشی نیز تکامل می‌یابد؛ با

این تفاوت که مقدار سرعت پیش‌روی هر دو به یک میزان نیست (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲۵، ص ۵۱۱). البته شهید مطهری، خاطر نشان می‌کند که سیر تکامل جامعه، بخصوص از حیث ارزشی، همواره صعودی و اصطلاحاً تک‌خطی نیست (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۶۲؛ ج ۱۵، ص ۵۷)، بلکه سیر تکامل جامعه از این حیث با فراز و نشیب همراه است؛ منتهی به‌طور کلی و در مجموع، روند تکاملی خواهد داشت (همان، ج ۱۵، ص ۵۷).

جامعه به‌واسطه هدف مشترکی که میان همه انسان‌ها وجود دارد، وحدت و انسجام می‌یابد، به نحوی که می‌توان هدف مشترک را به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ارکان موقوم جامعه دانست. از این رو، می‌توان گفت: بدون هدف مشترک جامعه‌ای نیز شکل نخواهد گرفت (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۶۹). از سوی دیگر، چنانچه بیان شد جامعه علی‌رغم وجود مستقلی که دارد، ابزاری در جهت تحقق کمال انسان‌هاست. انسان‌ها از آن جهت که وجودی مادی - معنوی دارند، دو گونه کمال نیز برای آنها متصور است. بنابراین هدف مشترک، متأثر از وجود مادی - معنوی انسان‌ها، می‌تواند مادی و معطوف به نیازهای زیستی و طبیعی انسان‌ها باشد و یا اینکه معنوی و معطوف به گرایش‌های معنوی و قدسی آنها باشد. شکل‌گیری و سامان یافتن ساخت و نظام جامعه بر پایه این دو نوع هدف، باعث شکل‌گیری دو نوع ساخت و نظام اجتماعی با خصوصیات متفاوت می‌گردد. ساخت و نظام اجتماعی معطوف به هدف معنوی دارای دو ویژگی مهم تعاون و عدالت است (همان، ص ۱۹۴-۱۹۵). انسان‌ها به‌تدریج نقص‌ها، کاستی‌ها و محدودیت‌های موجود در هدف مادی و نظام اجتماعی برآمده از آن را درک می‌کنند. از این جهت که انسان‌ها میل به کمال مطلق دارند، ساخت و نظام اجتماعی معطوف به هدف معنوی را که از نقص و کاستی کمتری برخوردار است، جایگزین آن می‌کنند. بنابراین، جامعه از حیث ارزشی نیز تکامل می‌یابد و در آینده شاهد تسلط ساخت و نظام اجتماعی معطوف به ارزش‌های معنوی و قدسی خواهیم بود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۰۸).

آینده جوامع بشری چگونه است؟ این مسئله وابسته است به مسئله ماهیت جامعه و نوع وابستگی روح جمعی و روح فردی به یکدیگر. بدیهی است بنا بر نظریه اصالت فطرت و اینکه وجود اجتماعی انسان و زندگی اجتماعی او و بالاخره، روح جمعی جامعه وسیله‌ای است که فطرت نوعی انسان برای وصول به کمال نهایی خود انتخاب کرده است، باید گفت: جامعه‌ها و تمدن‌ها و فرهنگ‌ها به سوی یگانه شدن، متحدالشکل شدن و در نهایت امر در یکدیگر ادغام شدن سیر می‌کنند و آینده جوامع انسانی، جامعه جهانی واحد تکامل یافته است که در آن، همه ارزش‌های امکانی انسانیت به فعلیت می‌رسد و انسان به کمال حقیقی و سعادت واقعی خود و بالاخره به انسانیت اصیل خود خواهد رسید (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۶۲).

علامه طباطبائی، در پاسخ به این سؤال که چرا انسان فطری تا به حال به دنبال ارزش‌های معنوی و قدسی نرفته است، چنین می‌فرماید:

این انحراف به خاطر بطلان حکم فطرت نیست، بلکه حکم فطرت درست است، لیکن بشریت در تشخیص سعادت واقعی‌اش دچار خطا گردیده و نتوانسته است حکم فطرت را بر مصداق واقعی‌اش تطبیق دهد، که در نتیجه مصداق موهوم را مصداق واقعی پنداشته است و آن سعادت واقعی که صنع و ایجاد برای بشر در نظر گرفته و تعقیبش می‌کند، بالاخره دیر یا زود محقق خواهد شد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۰۸).

## نتیجه‌گیری

انسان‌شناسی خاص علامه طباطبائی و استاد مطهری جایگاه ویژه‌ای در دیدگاه ایشان نسبت به تکامل اجتماعی دارد. انسان در اثر حرکت جوهری طبیعت، ویژگی منحصر به فردی یافته است که طی آن گرایش به کمال مطلق در او نهاده شده است. در اثر این ویژگی انسان برخلاف حیوانات علاوه بر تمایل‌ها و نیازهای مادی، یکسری گرایش‌ها و کشش‌های معنوی نیز یافته است. در نتیجه، انسان برخلاف سایر موجودات، به موجودی تبدیل شده است که سرنوشتش به خودش سپرده شده است و خود بر پایه آگاهی و اراده خود کمال نهایی خود را انتخاب می‌کند. کمال نهایی با توجه به اینکه تمایل‌های مادی هدف نهایی انسان قرار گیرد و یا اینکه گرایش‌های معنوی هدف نهایی انسان قرار گیرد، متفاوت می‌گردد. جامعه اگرچه از ترکیب افراد به وجود آمده است، با این حال وجودی مستقل از افراد دارد. بنابراین، می‌توان از ویژگی‌ها، مشخصات و قوانین حاکم بر آن بحث کرد.

تکامل اجتماعی عبارت است از: روندی پیوسته از سیوروت و تحول صورتبندی‌ها و شکل‌های مختلف اجتماعی که در اثر این روند، جامعه ضمن حفظ جوهر اولیه بر ظرفیت‌ها، اندوخته‌ها و داشته‌های خود می‌افزاید.

تکامل اجتماعی در دیدگاه علامه طباطبائی و استاد مطهری نتیجه تعامل دوسویه میان فطرت انسان‌ها با نظام اجتماعی است. با این حال، مبدأ شروع تحولات تکاملی جامعه، فطرت کمال طلب انسان‌هاست. در نتیجه، فطرت کمال طلب انسان‌ها، علت تکامل اجتماعی محسوب می‌شود.

برای جامعه سه نوع تکامل قابل شناسایی است: الف. تکامل در رابطه با ارتباط انسان‌ها با طبیعت؛ ب. تکامل در رابطه با ارتباط انسان‌ها با یکدیگر؛ ج. تکامل در رابطه با نوع ارزش‌های حاکم بر جامعه. فطرت انسان‌ها از آن جهت که گرایش به کمال مطلق دارد، ساخت و نظام اجتماعی را به سمت پیچیده شدن و تخصصی شدن فراینده در جهت‌هایی از سلطه طبیعت و محدودیت رابطه با انسان‌های دیگر سوق می‌دهد؛ همچنین موجب می‌گردد ساخت و نظام اجتماعی معطوف به ارزش‌های معنوی و قدسی سامان یابد.

## پی‌نوشت‌ها

- <sup>۱</sup> پویایی و روند تغییرات جوامع را می‌توان به دوگونه متفاوت مورد بررسی قرار داد. اول اینکه کل جامعه بشری، از آغاز تا انجام را یک موجود حقیقی واحد به‌شمار آورد و از قوانین حاکم بر این موجود واحد صحبت کرد. دوم اینکه پویایی یک جامعه خاص (طبق این مبنا که همه جوامع از یک هویت و حقیقت واحد برخوردار نیستند) را مورد نظر داشت و در مورد قوانین حاکم بر تحولات آن بحث نمود (کافی، ۱۳۹۳، ص ۶۳). آنچه مورد تأکید این مقاله است، نگاه دوم به پویایی‌های جامعه می‌باشد.
- <sup>۲</sup> تطور یعنی برآمدن یک نوع از نوع دیگر. به عبارتی در تطور حفظ جوهر اولیه وجود ندارد و از این بحث می‌شود که چگونه پدیده‌ای با یک ماهیت معین به پدیده دیگر با ماهیتی متفاوت تبدیل می‌شود (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱۵، ص ۳۷).

## منابع

- آرون، ریمون، ۱۳۸۲، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه محمدباقر پرهام، چ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان‌العرب*، چ سوم، بیروت، دار صادر.
- بارکر، کریس، ۱۳۸۷، *مطالعات فرهنگی*، ترجمه مهدی فرجی و نفیسه حمیدی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- بلیکی، نورمن، ۱۳۹۱، *پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی*، ترجمه سیدحمیدرضا حسینیو همکاران، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پارسانیان، حمید، ۱۳۹۵، *جهان‌های اجتماعی*، چ سوم، قم، کتاب فردا.
- توسلی، غلامعباس، ۱۳۷۶، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، چ ششم، تهران، سمت.
- جمشیدی، مهدی، ۱۳۹۳، *نظریه فرهنگی استاد مطهری*، تهران، فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جمشیدیه‌ها غلامرضا و امان‌الله فصیحی، ۱۳۹۰، «جامعه‌شناسی تاریخی در اندیشه شهید مطهری»، *علوم اجتماعی*، ش ۱۷، ص ۵۳-۷۷.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۱، *فطرت در قرآن*، چ چهارم، قم، اسراء.
- خاتمی، محمود، ۱۳۹۶، *مدخل فلسفه تکامل زیستی*، تهران، نشر علم.
- دیلینی، تیم، ۱۳۸۷، *نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی*، ترجمه بهرنگ صدیقی و وحید طلوعی، تهران، نشر نی.
- رابرتسون، یان، ۱۳۷۴، *درآمدی بر جامعه*، ترجمه حسین بهروان، چ دوم، مشهد، آستان قدس رضوی.
- راغب‌اصفهان‌ئی، ابی‌القاسم‌الحسین، ۱۴۰۴ق، *المفردات فی غریب القرآن*، چ چهارم، بیروت، نشر الکتاب.
- روشه، گی، ۱۳۷۰، *تغییرات اجتماعی*، ترجمه منصور وثوقی، چ سوم، تهران، نشر نی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *ترجمه تفسیر المیزان*، محمدباقر موسوی همدانی، چ پنجم، قم، اسلامی.
- فروند، زولین، ۱۳۶۸، *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، چ دوم، تهران، رایزن.
- فولادی، حقیظ‌الله و حمید دهقانیان، ۱۳۹۳، «تغییرها و دگرگونی‌های اجتماعی در اندیشه شهید مطهری»، *اسلام و علوم اجتماعی*، ش ۱۱، ص ۷۱-۹۷.
- کافی، مجید، ۱۳۹۳، *جامعه‌شناسی تاریخی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کالینز، رندال، ۱۳۸۶، «نظریه‌تطورگرایی در جامعه‌شناسی ۱»، ترجمه محمدجواد محسنی، *معرفت*، ش ۱۱۶، ص ۲۵-۴۷.
- کینلاک، گراهام سی، ۱۳۹۳، *نظریه جامعه‌شناختی تکوین دیدگاه‌ها و پارادایم‌های اصلی آن*، ترجمه غلامرضا جمشیدیه‌ها و سیدرحیم تیموری، تهران، جامعه‌شناسان.
- گولد، جولویوس و ویلیام کولب، ۱۳۷۶، *فرهنگ علوم اجتماعی*، تهران، مازیار.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۷، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، چ چهارم، تهران، نشر نی.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۰، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۶، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- واگو، استفان، ۱۳۷۳، *درآمدی بر تئوری‌ها و مدل‌های تغییرات اجتماعی*، ترجمه احمدرضا غروی‌زاده، تهران، جهاد دانشگاهی.



## مفهوم زمان و تکوین موضوع علم اجتماعی در اندیشه هایدگر

i.eskandari67@gmail.com

عبیسی اسکندری / دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم

h.parsania@ut.ac.ir

حمید پارسانیا / دانشیار دانشگاه تهران

m.soltani@bou.ac.ir

مهدی سلطانی / استادیار فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم

دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۲۴

### چکیده

علم اجتماعی، همچون هر علمی، از ارکان ثلاثه موضوع، غایت و روش تشکیل شده است. این مقاله سعی دارد با بررسی مفهوم زمان در اندیشه مارتین هایدگر، موضوع علم اجتماعی را بر اساس تفکر هایدگر توضیح دهد. بنابراین، ضمن توضیح مختصری، در خلال مقایسه نظرات هایدگر و ماکس وبر و تبیین جایگاه زمان در اندیشه او، نحوه شکل گیری و تکوین امر اجتماعی که موضوع علم اجتماعی است، شرح داده شد. علم در نگاه هایدگر، امری تاریخی است که با بنیاد و وجود آدمی نسبتی دارد؛ واکاوی این نسبت ما را به ساحت خیال استعلایی و اگزیستانس خواهد کشاند و مواجهه دازاین با وجود را که امری است که در زمان رخ می دهد، منکشف خواهد کرد. دلالت های تفکر فلسفی هایدگر، در توضیح چگونگی تکوین امر اجتماعی، بدین صورت امتداد خواهد یافت که امر اجتماعی، امری تاریخی و خیال - بنیاد خواهد بود و با امر اجتماعی مبتنی بر تفکر سوپژکتیو بالذات متفاوت است. از آنجاکه بررسی آراء هایدگر در این مقاله، از گذر توصیف نظریات وی به تحلیل آنها می رسد، روش مورد استفاده، توصیفی - تحلیلی است.

**کلیدواژه ها:** هایدگر، زمان، علم اجتماعی، علم فرهنگ.

یکی از مفاهیم کلیدی تفکر مدرن، مفهوم زمان است. در فلسفه مدرن، «این زمان است که امکان تعیین و تشخیص امور را مهیا می‌سازد» (هایدگر، ۱۳۸۴، ص ۹۷). مفهومی که سامان‌دهنده دستگاه فکری و نظام اندیشه‌ای بسیاری از متفکران معاصر مانند کانت، هگل، هایدگر و... است. از این رو، برای ورود در اندیشه مدرن و مفاهیم با متفکران آن، باید از دریچه مفهوم زمان وارد شد. در کتاب *نقد عقل محض کانت*، زمان معنایی فیزیکی - ریاضی می‌باید و محور وحدت و کثرت امور قرار می‌گیرد. پس از کانت، هگل مفهوم «زمان» را مورد تفکر قرار می‌دهد و معنایی روحی - تاریخی به آن داد.

یکی دیگر از متفکران معاصر که زمان را مورد تفکر قرار داد، *مارتین هایدگر* است. او نظام فکری دامنه‌داری دارد که مسائل بنیادین بسیاری را در آن مطرح ساخته است. از این رو، از جهات بسیاری می‌توان نظام فکری هایدگر را مورد مطالعه قرار داد. این پژوهش، از جمله تحقیقاتی است که بر اساس مفروض اصلی روش‌شناسی بنیادین صورت گرفته است. روش‌شناسی بنیادین به دنبال نشان دادن چگونگی شکل‌گیری یک نظریه بر اساس زمینه‌ها و بسترهای آن می‌باشد: هر نظریه برای شکل‌گیری و تکوین تاریخی خود از برخی مبانی معرفتی و زمینه‌های غیرمعرفتی بهره می‌برد. مبانی معرفتی با آنکه در تکوین تاریخی نظریات دخیل هستند، ارتباطات منطقی نفس‌الامری نیز با نظریه دارند و اما مبادی وجودی غیرمعرفتی با آنکه با شیوه‌های منطقی شناخته می‌شوند، ربطی منطقی با نظریات علمی ندارند (پارسائیا، ۱۳۹۰، ص ۷۲).

در واقع روش‌شناسی بنیادین، رویکردی است که در آن نظریه در بنیادهای خود بررسی می‌شود: «مجموعه مبانی و اصول موضوعه‌ای که نظریه علمی بر اساس آنها شکل می‌گیرد، چارچوب و مسیری را برای تکوین علم پدید می‌آورد که از آن، با عنوان روش‌شناسی بنیادین می‌توان یاد کرد» (همان، ص ۷۵). از این رو، روش‌شناسی بنیادین در مقابل روش‌شناسی کاربردی قرار می‌گیرد که روش کاربست یک نظریه در مسیر شناسایی موضوعات مرتبط با آن می‌باشد. بنابراین، بر اساس روش‌شناسی بنیادین، فرض بر این است که مقدم بر هر نظریه و علمی، مبانی معرفتی خاصی شکل گرفته است و تا مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خاصی سامان نیابد، ظهور یک نظریه و یا علم منتفی خواهد بود. در واقع، این مبانی معرفتی هستند که امکان ظهور محتوای یک علم یا یک نظریه را فراهم می‌آورند. بنابراین، با مفروض انگاشتن این انگاره اصلی روش‌شناسی بنیادین که هر اندیشه‌ای در بستری معرفتی شکل می‌گیرد، در پی این هستیم که نشان دهیم بر اساس هستی‌شناسی هایدگر، چه نحوه از علم اجتماعی امکان خواهد یافت و ویژگی‌های چنین علمی چگونه خواهد بود؟ پس اگر هر تفکر فلسفی، فرا روی ما امکانی برای تکوین یک علم اجتماعی می‌گشاید و تفکر هایدگر نیز از این قاعده مستثنی نیست. بنابراین، در این پژوهش به دنبال بررسی جهت خاصی از نظام تفکری هایدگر هستیم؛ یعنی نظام اندیشه‌ای هایدگر از این جهت بررسی می‌شود که چه امکان‌هایی فرا روی ما قرار می‌دهد تا به تکوین یک علم اجتماعی راهنمایی شویم. از آنجاکه زمان، در اندیشه هایدگر، سرچشمه فهم وجود است، این امکان را از زاویه بررسی مفهوم زمان دنبال می‌کنیم.

چیستی علم اجتماعی وابسته به این است که تعریف علم و امر اجتماعی چه باشد. هر علمی به مثابه یک نظام، بخش‌های متعددی دارد. اما در این پژوهش، با توجه به محدودیت‌های نشریه، تنها به بررسی موضوع علم اجتماعی از منظر هایدگر، یعنی امر اجتماعی می‌پردازیم؛ چرا که سایر بخش‌های یک علم اجتماعی نیز نیاز به بررسی مفصل دارد و از حد یک مقاله فراتر خواهد بود. بنابراین، مسئله اصلی این پژوهش چیستی موضوع علم اجتماعی از منظر هایدگر؛ یعنی امر اجتماعی و چگونگی تکوین این امر از منظر وی است.

بنابراین، در این پژوهش سعی بر آن است تا با مرور برخی از مهم‌ترین اندیشه‌های هایدگر، به استنباط برخی مفاهیم مهم علم اجتماعی از منظر هایدگر نائل آییم. از این رو، روش مورد استفاده در پژوهش، توصیفی - تحلیلی خواهد بود؛ زیرا در روش توصیفی - تحلیلی، پس از توصیف یک مسئله بدون آنکه فرضیه‌ای مطرح شود، به روابط متغیرهای موجود در مسئله پرداخته می‌شود و سعی می‌شود که این روابط تحلیل و بیان شود.

هایدگر، از مهم‌ترین متفکران قرن بیستم است که تقریباً بر تمامی اندیشمندان پس از خویش مؤثر بوده است. امروزه جریان‌های مختلفی در رشته‌های مختلف علوم انسانی، بر اساس اندیشه‌های وی شکل گرفته‌اند. به گونه‌ای که جریان‌ها و محافل علمی ایران نیز از این امر استثناء نبوده‌اند. از این رو، بررسی آراء او در حوزه‌های گوناگون، در واقع بررسی آبخور بسیاری از جریان‌های فکری و فهم دقیق آنهاست.

### موقعیت طرح هایدگر در چیستی علوم انسانی

هایدگر، تاریخ ۲۵۰۰ ساله متافیزیک، از دوران سقراط و افلاطون تا دوران فلسفه مدرن را تاریخ فراموشی وجود دانست و معتقد بود: باید پرسش از وجود را دوباره مطرح سازد (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۲۱؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۳۱-۱۳۴). او معتقد است: تنها افق ممکن برای هر گونه تفسیر از هستی، زمان است (همو، ۱۹۶۲، ص ۳۹).

از نظر هایدگر، برای پرسش از وجود باید از موجودات شروع کرد تا به خود وجود برسیم. اما کدام موجود شایسته چنین امر مهمی است؟ هایدگر معتقد است: تنها موجودی که می‌تواند ما را به وجود رهنمون سازد، همان موجودی است که از وجود پرسش می‌کند؛ یعنی انسان. او از کلمه «انسان» استفاده نکرده و لفظ خاصی به نام «دازاین» را به کار می‌برد (همان، ص ۳۲ و ۶۷).

هایدگر معتقد است: انسان (دازاین) در هر دوره تاریخی، نسبتی با وجود دارد و بر اساس این نسبت، امکانی از امکانات اگزیستانس خویش را محقق می‌سازد (همان، ص ۴۳۴). بر این اساس، با موجودات نیز نسبتی می‌یابد که تحقق بخش عالم انسانی خواهد بود و انسان در نور عالم با سایر موجودات رابطه‌ای برقرار می‌کند. از نظر هایدگر، مقدم بر هر مفهومی، عالم دازاین قرار دارد که دازاین، بر اساس آن با سایر موجودات رابطه‌ای عملی دارد (ر.ک: همان، بخش نخست، فصل اول، بند ۱۸). هنگامی که این رابطه عملی دچار اختلال شود، مفهوم ظهور می‌کند و رابطه ما از رابطه‌ای پراتیک (عملی) به رابطه‌ای تئوریک تبدیل می‌شود (همان، بند ۱۶).

بنابراین، دازاین همواره در زندگی خود با موجودات رابطه‌ای پراتیک خواهد داشت که این رابطه ذیل نسبت او با وجود شکل می‌گیرد. از نظر هایدگر در رابطه پراتیک، هر موجودی به‌مثابه ابزار دیده می‌شود؛ چراکه هر موجودی در رابطه اولیه دازاین با موجودات، بر این اساس فهم می‌شود که در عالم دازاین چه وظیفه‌ای بر عهده دارد (همان، بند ۱۵). اما این نسبت چگونه برای دازاین دلالت‌مند می‌شود و موجب حرکت انسان و عمل بر اساس آن می‌شود؟

فهم دازاین از وجود، امری است که در زمان تعین می‌یابد و این زمان است که موجب وحدت و کثرت امور می‌شود. بنابراین، در زمان است که همه موجودات تعین یافته و برای او دلالت می‌یابند. به عبارت دیگر، زمان نوری است که دازاین از آن روشن و منکشف به سوی موجودات شده است. زمان موجب شکل‌گیری وحدتی در امور می‌شود و عالم را برای دازاین شکل می‌دهد و در عالم، که از اساس زمان‌مند است، ما با سایر موجودات رابطه برقرار می‌کنیم. در نتیجه، هر فهمی از موجودات از بنیان و اساس زمان‌مند خواهد بود. پیش از اینکه ما با اشیاء و موجودات به صورت مفهومی مواجه شویم با آنها آشنا هستیم و آنها برای ما معنا دارند و ما با آنها رابطه داریم (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۴۰۱-۴۰۲).

بنابراین، اگر دازاین که موجودی در - عالم است، از طریق زمان به‌معنای همه چیز راه می‌یابد، علم اجتماعی نیز که صورت‌بندی و توضیحی در باب امر اجتماعی است، چگونه می‌تواند در سایه این مفهوم سامان یابد و اساساً در این اندیشه با چه علم اجتماعی‌ای مواجه خواهیم بود؟

با توجه به تاریخ علم می‌توان گفت: بسط تحلیل استعلایی در منطق استعلایی کانت، نحوه‌ای علم اجتماعی را ممکن ساخت که در تلاش است تا از علوم طبیعی الگو بگیرد و به اصطلاح آگوست کنت، فیزیک اجتماعی را بنا سازد. در ادامه، دورکیم نیز بر اساس تحلیل استعلایی کانت، سعی در تدوین علم اجتماعی کرد و آن را در زمره علوم روحی (اخلاقی) به‌شمار آورد. اما وبر، نه در تحلیل استعلایی کانت، بلکه در دیالکتیک استعلایی کانت به تدوین علم اجتماعی پرداخت و آن را نه در زمره علوم روحی که در زمره علم فرهنگ برشمرد. علوم روحی، بر اساس دوگانه روح - طبیعت در سنت غربی شکل می‌گیرد (ر.ک: مردی، بی تا (الف))؛ توجه سنت آنگلو ساکسون، به بخش تحلیل استعلایی نقد عقل محض کانت و بی‌توجهی به بخش دیالکتیک، منجر به تألیف کتاب *منطق استقرا جان‌استوارت میل* شد، که پایه علوم روحی است. در علوم روحی به دنبال یکنواختی، قاعده‌مندی و قانونمندی هستند. این غایت ریشه در این پیش‌فرض علم فیزیک داشت که طبیعت امری یکنواخت است و قاعده‌مندی و قانونمندی نیز از همین یکنواختی برمی‌آید. علوم روحی به دنبال این است که این پیش‌فرض فیزیک را در عالم انسانی بارور سازد و علم انسانی را بر اساس علوم طبیعی شکل دهد (ر.ک: مردی، ۱۳۹۳).

از سوی دیگر، جریانی در تقابل با این جریان معتقد بود که علوم انسانی از سخی متفاوت با سنخ علوم طبیعی است. در حیات انسانی، مسائلی دخیل هستند که شناخت او را از شناخت طبیعت متمایز می‌سازد. از این رو، علوم انسانی باید به گونه‌ای دیگر بنا شوند. یکی از مهم‌ترین تمایزات حیات انسانی، بحث خیال و قوه تخیل اوست که زندگی و فرآورده‌های حیات انسانی را به کلی دگرگون می‌کند. جنبش رمانتیست‌ها در مقابل جنبش روشنگری، را از این جنبه می‌توان مورد توجه قرار داد:

رمانتیک‌ها تلاش می‌کردند از خلال توجه به شعر به گونه‌ای مسیری را مهیا کنند تا توجه به تخیل را دوباره زنده کنند. افزون‌براین، در دوران اخیر است که رمانتیک‌ها تخیل را با صورت‌بندی هنوز - نه فلسفه ارنست بلوخ به‌طور جدی مورد توجه قرار داده‌اند. بلوخ کوشید تا در برنامه فلسفی خود نقشی جدی به نیروی تخیل دهد و با بازاندیشی، نیروی تخیل را زنده کند (مرادی، ۱۳۹۷، ص ۳۰۲).

الگوی علوم طبیعی، بدون توجه به تمایزات انسان از طبیعت بر علوم انسانی مسلط شده بود و روش خاص خود را برای فهم پدیده‌های انسانی به کار می‌بست:

منطق علوم انسانی در قرن نوزدهم به گونه‌ای ایجاد شده بود که کاملاً در الگوی علوم طبیعی به‌ویژه فیزیک نیوتنی قرار داشت و به قول هانس گادامر در کتاب معروفش، حقیقت و روش علوم انسانی خودش را آشکارا در تمثیلی از علوم طبیعی می‌فهمید؛ چراکه علوم انسانی بیش از همه خود را از طریق ترجمه کتاب جان استوارت میل به نام سیستم منطق تنظیم کرده بود و میل می‌کوشید که این منطق را در علم اخلاق به کار ببرد و از این رهگذر، مبنایی برای علوم انسانی فراهم آورد. در آغاز آنچه برای آنان بسیار مهم بود، روشی تجربی بود که در علوم طبیعی به‌ویژه فیزیک به کار برده می‌شد که شامل جمع‌آوری واقعیات به وسیله مشاهده و آزمایش و سپس استنتاج قوانین و نظریه‌ها از آن واقعیات بود تا آن را در علوم انسانی تعمیم بدهند (مرادی، بی تا (ب)).

در مقابل، پس از ظهور هلمهولتس و دیلتای، ایده‌هایی همچون اهمیت حافظه و رؤیا، زیست‌جهان انسانی و تجربه درونی مطرح گشت. در نتیجه، بر این امر استدلال شد که موضوع علوم طبیعی و علوم انسانی دو امر متفاوت است که هر یک مسیر خاصی برای شناخت خود می‌طلبند. از این پس، باید راه علوم انسانی و علوم طبیعی از هم جدا گردد. در نتیجه این ایده‌ها، دیلتای به ایده تفکیک علم جامعه، به‌مثابه علمی که از علوم طبیعی الگو گرفته است، از علم فرهنگ را مطرح ساخت. در مجموع، این ایده‌ها و انتقادات علم فرهنگ ظهور کرد که مسائلی همچون زیست‌جهان انسانی و رؤیا و تخیل و حافظه انسانی و زیست‌هنری را با اهمیت می‌شمرد (همان؛ وبر، ۱۹۷۴، ص ۲۱۵-۲۹۰).

علم فرهنگ، مؤلفه‌هایی به این ترتیب داشت:

- تحلیل حافظه جمعی و پذیرش و بررسی خیال و رؤیا به‌مثابه منابع شناخت؛
- توجه به وجه جمعی فرهنگ و فرهنگ به‌مثابه یک زیست‌جهان؛
- توجه به سمبل‌های و نشانه فرهنگ و تحلیل آنها؛
- دوری از تفکر مفهومی (ر.ک: مرادی، ۱۳۹۷: فصل ششم).

بنابراین، اگرچه علم اجتماعی در قرن هجدهم و مقاطعی از قرن نوزدهم، هویت خود را در ذیل علوم روحی یا علوم اخلاقی تکوین کرد، اما با آمدن آراء بوکهارت و نیچه، علم فرهنگ تدوین یافت و اندیشمندان علوم اجتماعی تلاش کردند تا آن را در ذیل علم فرهنگ بازتعریف نمایند (ر.ک: همان، ص ۲۵۳-۲۷۳). براین اساس، هایدگر نیز نحوه‌ای علم فرهنگ را توضیح می‌دهد که می‌توان به نوعی، علم اجتماعی را در ذیل آن بازتوضیح نمود. همان‌طور که اشاره شد، با توجه به محدودیت‌های نشریه، امکان بررسی همه جوانب یک علم اجتماعی در این مقاله وجود ندارد و تنها به بررسی موضوع علم اجتماعی بر اساس تفکر هایدگر پرداخته می‌شود.

## موضوع علم اجتماعی

برای روشن شدن موضوع علم اجتماعی از منظر های دیگر، به مقایسه مبانی های دیگر و نظر ماکس وبر در باب موضوع علم اجتماعی می پردازیم (ر.ک: سلطانی، ۱۳۹۷، ص ۸۵-۱۴۹). از آنجاکه نظر ماکس وبر و هایدگر، درصدد تکوین علم در ذیل علم فرهنگ هستند، این مقایسه، در تعیین و تأیید منظر های دیگری به موضوع علم اجتماعی، بسیار کمک خواهد کرد.

ماکس وبر، علم اجتماعی را بررسی واقعیت می داند؛ واقعیتی که در زندگی و حیات احاطه شده است (سلطانی، ۱۳۹۷، ص ۸۸). از نظر وبر، اندیشمند اجتماعی در علم اجتماعی به دنبال علم به دلالت های عام فرهنگی ساختار اقتصادی - اجتماعی زندگی جمعی انسانی و شکل های تاریخی سازمان آن می باشد (وبر، ۱۳۹۵، ص ۱۰۹). بنابراین می توان گفت: در منظر ماکس وبر، واقعیت اجتماعی، امری است که در فرهنگ، دلالت مند شده و برای شناخت آن، باید دلالت های فرهنگی آن را شناخت. از سوی دیگر، شناخت واقعیت، شناخت شکل های تاریخی مختلف این واقعیت فرهنگی است. در این بررسی تاریخی، باید هم علل اینکه چنین شکلی تکوین یافته و هم علل اینکه این شکل به گونه ای دیگر تکوین نیافته است، بیان شود (سلطانی، ۱۳۹۷، ص ۸۸). نکته مهم دیگری که از منظر وبر باید بیان شود، ساختار فردی و منحصر به فرد واقعیت است. هر فرد انسانی با کنش خود در حال باز تولید دلالت های فرهنگی است که در آن قرار دارد. از نظر وبر، واقعیت امری عام و جهان شمول نیست، بلکه انسان از آن جهت که در یک فرهنگ مستغرق است، با اشیاء بر اساس دلالت مندی فرهنگی خاص شان مواجه می شود و در کنش خود بر اساس این دلالت مندی عمل می کند:

علم اجتماعی به دنبال شناخت لحظه تاریخی معین در طبیعت منفرد و شخصی آن است؛ و لحظه حال، امر عام و جهان شمول نیست، بلکه امر منفرد و شخصی است که برای انسان غوطه ور در آن، دلالت های فرهنگی دارد که فقط برای وی دلالت مند است و برای دیگری؛ مثل فرد چینی در خاور دور، معنای فرهنگی ندارد. بنابراین، متعلق علم اجتماعی، لحظه تاریخی معین و منفرد شخصی است. وبر اظهار داشت که متعلق علم اجتماعی واقعیت است، لذا واقعیت همان لحظه تاریخی معینی است که انسان را احاطه کرده است (سلطانی، ۱۳۹۷، ص ۹۱).

از این رو، با جمع بندی نکات فوق، علم اجتماعی از منظر ماکس وبر، بررسی واقعیت از زندگی فرهنگی و اجتماعی انسان که پدیده ای منفرد و منحصر به فرد است، و چگونگی شکل گیری و تکوین این واقعیت، و تمایز آن از سایر واقعیت های فرهنگی و اجتماعی است که آنها نیز پدیده هایی منفرد و منحصر به فرد هستند (وبر، ۱۳۹۵، ص ۱۱۸).

البته باید توجه داشت که «واقعیت اجتماعی کلّ منفرد و شخصی است که در لحظه تاریخی معین تحقق یافته است. هدف علم اجتماعی نیز شناخت واقعیت است که کلّ منفرد و شخصی است؛ و نه کل عام، جهان شمول و تکرار شونده» (سلطانی، ۱۳۹۷، ص ۹۱). در ادامه سعی با مروری بر مبانی های دیگر و در مقایسه با نظریات ماکس وبر، به تعریفی از علم اجتماعی از این منظر دست می یابیم.

به‌عنوان نخستین نکته، باید گفت: از منظر های‌دیگر، واقعیت مستقل از آگاهی و دازاین، نتیجه نادیده‌گرفتن مفهوم عالم و در نتیجه، مستلزم دوگانه سوژه و ابژه است. با این توضیح که دازاین به‌مثابه یک سوژه، به واقعیت و جهان مستقل از خویش روی آورده و آن را خواهد شناخت. ازاین‌رو، چنین واقعیتی در تفکر های‌دیگر جایی ندارد. برای تبیین این نکته باید قدری مفهوم «عالم» در تفکر های‌دیگر روشن شود.

### در - عالم - بودن

های‌دیگر «بودن - در» در ترکیب «در - عالم - بودن» را به‌معنای مأنوس بودن - به، سکونت داشتن و مراقبت کردن تعریف می‌کند. از نظر های‌دیگر، اگر «بودن - در» به صورت آگزیستانسیال فهمیده شود، به‌معنای سکونت در... و آشنا بودن با... می‌باشد (های‌دیگر، ۱۹۶۲، ص ۷۹-۸۰). بنابر آنچه گذشت، باید ترکیب «در - عالم - بودن» به‌معنای سکونت در عالم و مأنوس بودن با عالم و آشنا بودن با عالم تعریف شود: «نسبت انس و آشنایی ما با اشیاء که به صورت نسبت‌های جزئی‌تر قابل تنوع و تکرار است، وجود ما را تشکیل می‌دهد و این «عالم» ماست» (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۲۰۴).

در نگاه های‌دیگر، همواره نوری پیشاپیش ما در حرکت است که در روشنایی آن سایر اشیاء برای ما معنا می‌یابند و شناخت ما از اشیاء و محیط پیرامون خود، حاصل نورافکنی آن است. این روشنایی که از وجود ما جدا نیست، معنایی اولیه از عالم به دست می‌دهد و ما را به مفهومی که های‌دیگر از این لغت دارد، نزدیک‌تر می‌سازد. نکته‌ای که های‌دیگر از همان آغاز تذکر می‌دهد، این است، شناختی که مدنظر ماست، شناختی هستی‌شناسانه است که به هیچ وجه از وجود دازاین جدا نیست و همواره با اوست (های‌دیگر، ۱۹۶۲، ص ۹۵-۹۶).

به‌طور خلاصه اینکه، های‌دیگر به دنبال نشان دادن این است که آنچه ما را قادر می‌سازد با سایر موجودات مواجه شویم، نوعی معرفت ماتقدم و پیشین است. البته این نوع معرفت ماتقدم از وجود دازاین جدا نبوده و امری معرفت‌شناختی نیست، بلکه نام معرفت را از باب تنگی لفظ و محدودیت زبانی، بر آن اطلاق کردیم. عالم آن کلتی است که دریافت و مواجهه ما از سایر موجودات به آن ارجاع دارد و فهمی بنیادین است که همواره پیشاپیش ما در حرکت است.

بنابراین، عالم امری خارج از وجود دازاین نیست که دازاین به سوی آن روی آورد، بلکه دازاین در بنیاد وجود خویش با عالم یگانه است و عالم او، مقوم وجود اوست. ازاین‌رو، در مقایسه با سخنان ویر، واقعیت از منظری های‌دیگری، به‌معنای امری مستقل از وجود دازاین و در نتیجه، امری مفهومی و فرادستی نبوده و همه اشیاء، در افق عالم فهمیده خواهند شد. ازاین‌رو و در نتیجه ارتباط وجودی و بی‌تکیف عالم با وجود دازاین، او ربطی وجودی به عالم و اشیاء دارد، نه رابطه‌ای مفهومی. ازاین‌رو، علم اجتماعی از منظر های‌دیگر، نمی‌تواند علمی مفهومی باشد، بلکه باید از طریق مسیره‌های خاص خود به دنبال آشکارسازی ربط‌های وجودی دازاین به عالم و در نتیجه، اشیاء و دیگران باشد.

از نظر های‌دیگر، آنچه هر گونه معرفت، اعم از تجربی و یا ماقبل‌تجربی، را ممکن می‌سازد در مواجهه دازاین با وجود ریشه دارد. او معتقد است: هر شناختی از موجود ریشه در شناخت ما از وجود قرار دارد و هر معرفت اوتیکی مبتنی بر

معرفت اونتولوژیک دازاین است. در واقع، هر رشته علمی و مفاهیم بنیادی هر علمی را تعیناتی از فهم وجود موضوع آن رشته علمی می‌داند (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۲۹-۳۰). وی معتقد است: مواجههٔ دازاین با وجود، به تعبیر کانت در نقد عقل محض، در خیال استعلایی صورت می‌گیرد. بنابراین، تفکر و معرفت امری خیال - بنیاد خواهد بود. از نظر او، خیال استعلایی معادل همان آگزیستانس و برون - خویشی دازاین است و از این رو بحث خیال استعلایی در نقد عقل محض، صرفاً بحثی روان‌شناختی نیست؛ چراکه بیان شد دازاین در برون - خویشی خود با وجود مواجه شده و با آن نسبتی برقرار می‌سازد و در نور عالمی که بر اساس این نسبت می‌سازد، با موجودات مواجه می‌شود. طبق تفسیر هایدگر، تألیف قوهٔ خیال استعلایی نیز امری اونتولوژیک و از سنخ عملی است که بنیان رابطهٔ نظری با موجودات را فراهم می‌آورد. بنابراین، باید از پیش در قوهٔ خیال استعلایی دازاین با وجود موجودات نسبتی با وجود یافته باشد تا بتواند به شناخت موجودات، بر اساس دریافتی که از وجود آنها دارد، بپردازد (ر.ک: هایدگر، ۱۹۹۷، ص ۱۸۷-۱۸۹).

نکتهٔ دیگر اینکه در اندیشهٔ ماکس وبر، کنش افراد بر اساس فهمی است که از دلالت‌مندی فرهنگی وقایع برای آنها حاصل شده است و فرهنگ و ساختار اجتماعی زندگی انسان، در همین کنش‌ها بازتولید شده و سامان می‌یابد. اما از منظر هایدگر، کنش افراد را نیز باید در افق ربط وجودی دازاین با سایرین مطرح ساخت.

توضیح اینکه، هایدگر دازاین را موجودی در - عالم می‌داند. این در - عالم - بودن از منظر هایدگر ذاتاً در - عالم - بودن - با - دیگران است. هایدگر معتقد است: همان‌گونه که انسان بی‌عالم، معنا و وجود ندارد، انسان تنها و بدون معیت با دیگران نیز معنا ندارد؛ همان‌گونه که انسان به روی موجودات گشوده است، به سوی سایر انسان‌ها نیز گشوده است. در نتیجه عالم دازاین، در واقع عالم - با است. هایدگر بیان می‌کند که توصیف عالم روزمرهٔ دازاین که در آن دازاین با اشیاء به‌مثابهٔ ابزار مواجه می‌شود، ما را متوجه دیگرانی می‌کند که با آنها هستیم. این ابزار در درون خود ارجاعی به دیگران دارند. او مثال‌هایی را مطرح می‌کند تا نشان دهد همواره در هر چه که به آن روی می‌آوریم، ارجاعاتی به دیگری وجود دارد. او مثال یک مزرعه را مطرح می‌کند که در کنار آن در حال قدم‌زدن هستیم. این مزرعه خود را به‌مثابهٔ ملک دیگری نشان می‌دهد و یا یک کتاب به‌مثابهٔ اینکه کسی آن را هدیه داده، خود را نشان می‌دهد یا مثلاً قایقی که معلوم نیست متعلق به کیست، خود را به‌مثابهٔ اینکه متعلق به یک ناآشنا است، نشان می‌دهد (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۱۵۴). بنابراین، ما در عالم خود همواره با دیگران مواجه شده، برخورد می‌کنیم. من از دیگران جدا نیستم و در عالم خود با آنها زیست می‌کنم و این همراهی نه از سنخ زندگی من متمایز از دیگران با دیگران است، بلکه همان‌گونه که من در عالم خود با اشیاء مأنوس و آشنا بودم، با دیگران نیز مأنوس هستم و زندگی من با دیگران در وجود من نهفته است و از وجود من جدا نیست. ما بر اساس عالمی که در آن قرار داریم با دیگران مواجه می‌شویم، نه اینکه با دریافت دیگران از زاویه سوژگی، با آنها به‌مثابهٔ اشیاء دم‌دستی و در نتیجه امور جدای از ما مواجه شویم (ر.ک: همان، ص ۱۵۴-۱۵۵). از این رو، می‌توان گفت: عمل از منظر هایدگر، امری است که در عالم دازاین رخ می‌دهد و لازمهٔ شناخت این عمل، شناخت عالم دازاین است؛ چرا که بنیان کنش دازاین، چه در نسبت با طبیعت و چه در نسبت با دیگران، عالم



دازاین است. نکته اینکه، عمل در تفکر های دیگر، با کنش در تفکر امثال وبر متفاوت است؛ چراکه در کنش نحوی تقدم معنا یا مفهوم بر عمل وجود دارد که این ویژگی در عمل مدنظر های دیگر وجود ندارد.

بنابراین، از منظر های دیگر، بودن - با - دیگران که در افق عالم دازاین امکان پذیر می شود، بنیاد اجتماع انسانی است و اگر این هم‌افقی و هم‌بودگی نباشد، اساساً اجتماعی شکل نخواهد گرفت. همچنین، باید به این مسئله نیز توجه داشت که بودن - با - دیگران نیز حاکی از نسبت وجودی دازاین با دیگران است. بنابراین امری مفهومی نخواهد بود. به نظر می‌رسد بر اساس مبانی پیش گفته، در صورتی که این امر وجودی، که بنیان اجتماع است، دچار بحران شود، به ورطه بررسی‌های مفهومی در خواهد غلطید؛ چراکه از نظر های دیگر، شناخت مفهومی در حالی که شناخت ماقبل مفهومی به بحران دچار شود، به وجود می‌آید. پس باید برای شناخت آن بنیاد، به دنبال آشکارسازی آن به همان صورتی که هست، باشیم. به نظر می‌رسد، نظر مفهومی به بنیاد اجتماع؛ یعنی با - دیگران - بودن، نظری مستقل به این بنیاد، از نظامی از معانی است که در آن شکل گرفته است. از منظر های دیگر، مباحثی مانند تقدم جامعه بر فرد و یا بعکس، حاصل همین نگاه مستقل و مفهومی به بنیاد اجتماع، یعنی بودن - با - دیگران، است؛ چراکه اشیاء، کنش، فرد و اجتماع، همه در بنیادی مشترک؛ یعنی عالم که حاصل مواجهه دازاین با وجود، در افق زمان است، سامان یافته‌اند.

نکته دیگر، بر اساس مفهوم تاریخ و زمانمندی دازاین بر اساس تفکر های دیگر، روشن می‌شود. از این رو، ابتدا زمانمندی و تاریخ از منظر های دیگر، به اختصار توضیح داده می‌شود و سپس، به ادامه بحث خواهیم پرداخت.

### زمانمندی

دازاین، اگرستانس دارد؛ به این معنا که می‌تواند از خویش برون شود و خود را به سوی امکان‌های خاص وجودی‌اش طرح بیفکند و وجود خویش را بر اساس آنها محقق کند. بر این اساس، دازاین همواره رو به سوی آینده دارد؛ اما دازاین می‌داند که روزی طرح‌افکندن خویش به سوی امکان‌ها و برون - خویشی به پایان می‌رسد. بنابراین، در عین به سوی آینده بودن، متوجه پایان خویش، یعنی مرگ نیز هست. پس همین که دازاین اگرستانس دارد، مرگ را نیز در خویش دارد؛ زیرا موجودی که به سوی آینده است، لزوماً موجودی است که به سوی پایان است. پس مرگ از دازاین جدا نیست و در آن پرتاب شده است و از این رو مرگ، خود امکانی است از امکان‌های دازاین.

از آنجاکه هر انسانی یک بار می‌میرد، بنابراین دازاین درکی از چیستی خود مرگ ندارد. از این رو، آنچه از مرگ در تجربه حضوری او وجود دارد، همان به سوی مرگ بودن است نه خود مرگ. هر انسانی می‌داند که در نهایت می‌میرد، اما اینکه مرگ چیست، هنوز مواجهه‌ای با آن ندارد. از این رو، چیستی آن خارج از پدیدارشناسی خواهد بود و تنها مواجهه کنونی دازاین با مرگ است که مورد بررسی پدیدارشناسانه قرار می‌گیرد؛ مرگ در این مواجهه، به صورت پایان خود و پایان امکان‌ها آشکار می‌شود.

بنابراین، می‌توان دازاین را وجودی به سوی مرگ دانست. چنین تعریفی از مرگ، مرگ را از ما جدا نمی‌داند و هر لحظه امکان رسیدن آن وجود دارد. بنابراین، مرگ به امری نامتعیین که باید از آن ترسید، تبدیل می‌شود. ما در

هر لحظه به مرگ مربوط هستیم و در هر کاری مرگ حضور دارد و این عدم تعین مرگ، موجب می‌شود که دازاین بتواند از آن پیشی گیرد و بر آن فائق آید. هرچند فرد منتشر و در زندگی روزمره سعی می‌شود، چنین چیزی پوشیده شود و یا بر آن مستولی شوند (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۳۰۲).

اینکه دازاین می‌تواند به سمت امکان‌های وجودی خاص و نهایی خویش پیش‌روی کند و خود را به جانب آنها طرح افکند. از این رو، دازاین آینده دارد؛ آینده در این تعریف، به معنای زمانی که هنوز نرسیده است، نیست؛ بلکه آینده همین روی آوردن دازاین به امکان‌های خویش است (همان، ص ۳۷۲). دازاین رو به امکان‌های فرا روی خویش دارد و وجود خویش را در طرح‌افکنی خود بر این امکان‌ها محقق می‌سازد. او همواره رو به آینده دارد و گذشته خویش را نیز در نور آینده می‌بیند. هایدگر بیان می‌کند، اینکه ما آینده داریم، مستلزم این است که ما از قبل بوده باشیم. در صورتی که از قبل نبوده باشیم، آینده نیز معنا نخواهد داشت. اما آنچه که پیش‌بودگی دازاین است، از نظر هایدگر در سایه آینده فهم می‌شود (همان، ص ۳۷۳).

بنابراین اگر دازاین آینده نداشت، آنچه داشت و آنچه بود نیز بی‌معنا بود:

آنچه برای دازاین بنیادی است گذشته نیست، بلکه انتظار آن چیزی است که هنوز موجود نیست، لیکن امری است که از آن من است، یعنی مرگ من. صرفاً از آن جهت که دازاین توانایی انتظار آینده را دارد و بدین ترتیب به سوی آینده جهت داده می‌شود، این امر امکان‌پذیر می‌گردد که وی به بوده - است خویش رجوع و سپس آن را حفظ کند نه آنکه از دست بدهد (بیمل، ۱۳۸۷، ص ۷۴).

دازاین بر اساس آنچه در آینده می‌بیند و انتظار آن را دارد، یعنی در نسبت با آینده، پیش‌بودگی خود را شکل می‌دهد و آن را فهم می‌کند. در سایه عزم دازاین به سوی آینده و معطوف‌بودن وجود وی به سوی آینده، بودگی دازاین سامان می‌یابد و در این سامان، آنچه در عالم دازاین است مورد مواجهه قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر، گشودگی دازاین به سوی آینده، آنجا (Da)ی دازاین را به نحوی آشکار می‌کند و به گشودگی می‌آورد که دازاین، دارای موقعیتی می‌شود که به اشیاء تودستی عالم خویش اجازه آشکارگی می‌دهد. دازاین، به‌مثابه عزم پیشی‌جوینده (پیش‌دوانه) و معطوف به آینده، به سوی خود بازمی‌گردد، به سوی آنچه بوده است، و خود را در موقعیتی حاضر می‌سازد؛ موقعیتی که اجازه آشکارگی و حاضر ساختن اشیاء تودستی عالم دازاین را فراهم می‌آورد. هایدگر سعی دارد همه این امور را در یک نحوه‌ای از کل نشان دهد. از این رو، می‌گوید: این پدیدار واحد که آینده‌ای است که حاضر ساز بودگی است، زمانمندی است (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۳۷۴). پس اگر این زمانمندی است که اجازه ظهور و آشکارگی و در نتیجه، برقراری نسبت بین دازاین و اشیاء می‌شود، باید زمانمندی را بنیان عالم دازاین نیز بدانیم؛ چرا که عالم چیزی جز کلیتی که در آن اشیاء برای ما ظهور می‌یابند و ما با اشیاء دارای نسبتی خاص می‌شویم، نیست.

برخلاف دریافت معمول که زمان را حرکت از گذشته به آینده می‌داند، هایدگر سیر زمان را از آینده به گذشته دانست. حاصل اینکه، دازاین از آینده به سوی بودگی خویش و آنچه بوده است، بازمی‌گردد. با توجه به امکان‌هایی که در صدد است وجود خویش را از طریق آنها تحقق بخشد، بودگی خویش را حاضر می‌سازد و سامان می‌دهد و در این

حاضر سازی اشیاء تودستی به آشکارگی می‌رسند و دازاین بر اساس طرحی که برای تحقق خویش دارد، با این اشیاء نسبتی برقرار می‌کند. کلیتی که دازاین در آن با اشیاء تودستی نسبت برقرار می‌کند، همان عالم اوست که ریشه در طرح‌افکنی معطوف به آینده دازاین دارد. در نگاه های‌دیگر به زمان که گویی نگاهی معکوس است، اگرچه زمان آینده اهمیت اساسی دارد، اما بودگی دازاین نیز نقش مهم خویش را دارد که در مفهوم تاریخ، این اهمیت روشن می‌شود.

## تاریخ

تاریخ در معنای اگزیستانسیالیس چیست؟ گفتیم دازاین عزم پیشی جویانه به سوی امکان‌های خویش است و آزاد است که از میان امکان‌های خویش دست به انتخاب بزند. چنانچه پرسش در این مسئله شکل بگیرد که این امکان‌ها که از پیش داده شده‌اند و دازاین وجود خویش را به سوی آنها طرح می‌افکند، از کجا آمده‌اند؟ پاسخ های‌دیگر، میراث است (همان، ص ۴۳۵). طرح‌افکنی دازاین، به سوی امکان‌هایش بر واقع‌بودگی او مبتنی است و دازاین به سوی هر امکانی گشوده نیست و به سوی هر امکانی نمی‌تواند خویش را طرح افکند. اینک می‌گوییم این میراث است که در عزم دازاین به سوی آینده، امکان‌هایی را فراروی او می‌گشاید. از اینجا مفهوم «تاریخ» در معنای های‌دیگری آن رخ می‌نماید. در واقع، تاریخ همان تقدیر دازاین است که در عزم به سوی نهایت خویش، دازاین را به سوی امکان‌های مشخصی که میراث او هستند، رهنمون می‌شوند. در واقع این امکان‌ها، حوالت و فرستاده‌های تقدیر برای دازاین هستند که می‌تواند آنها را انتخاب کند و یا از انتخاب آنها سر باز زند (همان، ص ۴۳۵-۴۳۶).

حال به بحث خود بازگردیم؛ اینکه از نظر های‌دیگر، تاریخ دازاین در زمینه خاصی شکل می‌یابد و این زمینه امکان‌های خاصی فراروی او می‌گشاید، بیانگر این نکته است که دازاین همواره از پیش در فرهنگ و سنت خاصی به سر می‌برد و آنچه که آدمی محقق می‌سازد، تحقق امکان‌هایی تاریخی است که ریشه در همین میراث خاص تاریخی وی دارد. بنابراین، همه آنچه به انسان مربوط است، اموری تاریخی خواهند بود. بنابراین، عالمی که آدمی در آن به سر می‌برد و علم و عمل مبتنی بر این عالم نیز، اموری تاریخی خواهند بود.

به نظر می‌رسد، از نظر های‌دیگر نه کنش بر ساختار تقدم دارد و نه ساختار بر کنش تقدم دارد، بلکه بنیان هر دوی آنها در امری دیگر؛ یعنی در حیث زمانی دازاین و زمانمندی اوست که شکل می‌گیرد. توضیح اینکه از منظر های‌دیگر، دازاین در یک زمینه از امکان‌ها که از میراث خاص تاریخی او برآمده‌اند و فراروی او گشوده هستند، دست به انتخاب می‌زند تا وجود اصیل خویش را محقق سازد و با هر انتخابی جهت خاصی در حیات انسان پدید می‌آید. در نتیجه، تاریخی خاص تحقق می‌یابد. با تحقق هر تاریخی، طبق تعریف های‌دیگر از تاریخ، مسیری خاص در یک اجتماع گشوده می‌شود و همه چیز مناسب با این مسیر خاص معنا می‌یابد. به بیان دیگر، عالم دازاین، یعنی بنیان عمل و کنش او شکل می‌گیرد. شکل‌گیری یک عالم بر اساس تحقق تاریخی و زمانمند وجود دازاین، به معنای شکل‌گیری بنیاد هرگونه ساختار کلان و یا کنش فردی است؛ چراکه هر امری برای انسان از پس همین بنیاد است که معنا می‌یابد و چه امور کلان و چه امور فردی هیچ یک مستثنی نیستند. اقتصاد، سیاست و یا هر ساختار کلان

دیگری در هر تاریخی معنای خاص خود و در نتیجه، ملزومات و سازمان خاص خود را دارد. از سوی دیگر، عمل آدمی نیز به روشنی در هر فرهنگ و تاریخی، به دلیل معنای متمایز خود، شکل متمایزی نیز می‌یابد. پس هم شناخت این ساختارهای کلان و هم شناخت کنش فردی در یک اجتماع، مبتنی بر شناخت بنیاد آنها؛ یعنی زمان، تاریخ و عالم دازاین است. از این رو، تحلیل‌های علم اجتماعی هایدگر، باید به دنبال شناخت بنیادی باشند که معنای امور از آن سرچشمه می‌گیرد. از این رو، پیروان هایدگر به تحلیل تاریخ و سنت یک دوره تاریخی روی می‌آورند تا نشان دهند که معانی در یک دوره از چه بنیادی سرچشمه گرفته‌اند و عمده تحلیل‌های پیروان هایدگر، تحلیل‌های تاریخی است. در این تحلیل‌ها، پژوهشگر پس از شناخت فرهنگ و سنت یک دازاین و بررسی امکان‌های وجودی او و جهت‌هایی که او می‌تواند خویش را محقق سازد، به بررسی پدیدارشناسانه و انضمامی زندگی اجتماعی دازاین می‌پردازد تا مشخص سازد، او کدام یک از امکان‌های وجودی خویش را محقق ساخته است و چه جهتی را برای حیات برگزیده است؟ آیا اساساً او وجود اصیل خویش را محقق ساخته است و یا اینکه در امکان‌های فرد منتشر و هر روزه سقوط کرده است؟ در هر یک از این انتخاب‌ها، افقی برای تکوین امکان اجتماعی خاص را رقم زده است. از این رو، امر اجتماعی که همان کل اجتماعی انسانی است، در امکان خاصی از این شرایط رقم می‌خورد که امکان‌های وجودی رقم زده است. البته، در صورتی تاریخ جدیدی رقم خواهد خورد که دازاین امکان‌های اصیل وجود خویش را برگزیند والا انتخاب امکان‌های فرد منتشر چیزی جز سقوط در وضع موجود و دوری از خویشستن و از خودبیگانگی، نیست. اما نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که با توجه به اینکه بشر می‌تواند از انتخاب امکان‌های اصیل خویش روی برگرداند، بیانگر آن است که سقوط نیز یکی از امکان‌ها وجود دازاین است. از این رو، برخی از جوامع در چال‌هرز اکنون زندگی دست و پا زده و به ساحل نجات نمی‌رسند و هرچه برنامه‌ریزی کنند، به تغییر در حال ایشان منجر نخواهد شد؛ چرا که بشر تا به خود برنگردد هر تلاشی بیهوده است.

بر این اساس و در مقایسه با نظر ماکس وبر و به عنوان نکته پایانی در موضوع علم اجتماعی بر مبنای تفکر هایدگر، می‌توان به شباهتی که میان نظر وبر و هایدگر است، اشاره کرد. وقایع در نظر ماکس وبر، دلالت‌مندی خود را وام‌دار فرهنگ هستند و در نظر هایدگر، اشیاء و دیگران در افق عالم برای ما معنادار خواهند شد؛ اما با توجه به آنچه در مورد زمان در تفکر هایدگر بیان داشتیم، به نظر می‌رسد بررسی‌های ماکس وبر، در چارچوب اصطلاحات اندیشه هایدگر، معطوف به شناخت مفهومی واقع‌بودگی یک دازاین، که در واقع همان فرهنگ و سنتی است که در حال حاضر بر یک دازاین احاطه دارد؛ این در حالی است که در بررسی‌های هایدگر، ضمن ارج و اهمیت واقع‌بودگی یک دازاین و فرهنگ و سنت حال حاضر او، آینده و افق پیش روی دازاین از اهمیت بیشتری برخوردار است.

توضیح اینکه، دازاین در افق آینده خویش، خود را بر امکانات وجودی‌اش طرح افکنی کرده و یک زمان و تاریخ را رقم می‌زند. در چارچوب تفکر هایدگر، جهت‌گیری‌هایی که یک اجتماع دارد و افق‌هایی که پیش روی یک جامعه ترسیم می‌شود، از آنجاکه زمان آینده را نشان می‌دهد، بسیار با اهمیت هستند. در این جهت‌گیری‌ها مشخص می‌شود که یک دازاین، خود را به چه سمت و سویی طرح افکنده است و کدام امکان وجودی خویش را برگزیده

است. تذکار این نکته، به‌عنوان نتیجه بحث بالا، سودمند است که اگر بررسی جهت‌گیری‌ها و افق‌های پیش روی یک جامعه، به شناخت آن کمک می‌کند، جایگاه کنونی یک جامعه، از آنجاکه حاصل یک تاریخ و نتیجه یک طرح‌افکنی به سوی آینده بوده است، لذا می‌توان با بررسی گذشته‌ای که آن جامعه، از آن به سوی موقعیت کنونی‌اش، که در واقع آینده‌اش بوده است، حرکت کرده است، و نیز موقعیت کنونی به‌مثابه آینده آن گذشته، شناختی، از عالم دازاینی که چنین تاریخی را رقم زده است، به دست آورد؛ چراکه در این بررسی‌ها، مشخص می‌شود فراروی یک دازاین، چه افق‌هایی آشکار بوده است و او به سوی چه امکان‌هایی وجود خویش را طرح افکنده است و چه جهتی برای تحقق وجود خویشتن، برگزیده است.

خلاصه اینکه، امر اجتماعی از منظر هایدگر، در یک زمینه و بستر به نام عالم شکل می‌گیرد و امری سوژه‌محور و مفهومی نیست. دازاین در عالم، اساساً با دیگران است. این ویژگی او، خصلت بنیادین و وجودی اوست. این بودن - با - دیگران بنیاد اجتماعی انسانی و منبای روابط انسان در اجتماع است. انسان با اشیاء و دیگران روابط وجودی و غیرمفهومی دارد. بنابراین واقعیات اجتماعی، در منبای خویش اموری غیرمفهومی هستند و در صورت بحران، به ساحت مفهوم و مفهوم‌سازی در می‌آیند. از این‌رو، عمل در تفکر هایدگر با مفهوم کنش در تفکر ماکس وبر متفاوت می‌شود. نکته دیگر اینکه، به علت زمانمند بودن عالم، واقعیات اجتماعی اموری مطلق نبوده و در دوره‌های مختلف تاریخی، صورت‌ها و معانی مختلفی دارند.

### جامعه یا اجتماع

نگارنده سعی داشت با مقایسه‌ای نسبتاً مفصل میان هایدگر و وبر، نظر هایدگر در باب موضوع علم اجتماعی را استخراج و انسجام بخشد. اینک برای جمع‌بندی مختصر و ویژگی‌های نگاه هایدگر در باب موضوع علم اجتماعی، استفاده از اصطلاحات اقتصاددان و جامعه‌شناس آلمانی، فردیناند تونیس، می‌تواند سودمند افتد. اولین ویژگی امر اجتماعی، همانا کلیت آن است. از این‌رو، توصیف کلیت امر اجتماعی، راهنمای مهمی در درک امر اجتماعی خواهد بود. بر بنیان تفکر هایدگر، امر اجتماعی به نحو کلیتی خاص تعریف می‌شود، که از خلال دو مفهوم متقابل گماینشافت و گزلفشافت که تونیس برای توصیف و دسته‌بندی گروه‌های انسانی به کار می‌برد، دقیق‌تر دریافت می‌شود؛ اولی در انگلیسی به «community» و در فارسی به «اجتماع» یا جماعت، و دومی در انگلیسی به «society» و در فارسی به «جامعه» ترجمه شده است. هر یک از این اصطلاحات، جامعه را به‌مثابه یک کل توصیف می‌کنند. از این‌رو، می‌تواند در تعیین مراد هایدگر از اجتماع انسانی به این طریق یاری رسانند که تفکر هایدگر چه نحوی از کل را به‌عنوان اجتماع انسانی ممکن می‌سازد.

تونیس بیان می‌کند که رابطه اجتماعی و گروه اجتماعی که مبتنی بر آن است، می‌تواند به صورت یک زندگی ارگانیک تصور شود که این رابطه ارگانیک جوهر اجتماع است و یا می‌تواند به صورت یک رابطه مکانیکی تصور شود. این رابطه، جوهر یک جامعه است. نکته مهمی که تونیس، درباره جامعه بیان می‌کند این است که

رابطه مکانیکی امری ذهنی است که در ذهن وجود دارد، نه در خارج (تونیس، ۲۰۰۱، ص ۱۷). همه روابط به همراه انس، رضایت بخش و منحصر به فرد، متعلق به دسته گماینشافت هستند و گزلفاشافت به معنای زندگی به صورت عام و در جهان خارج است. در گماینشافت شخص، از ابتدای تولد خویش تا آخر، متحد با قبیله خویش به سوی خوبی یا بدی می‌رود. اما در گزلفاشافت، گویی شخص وارد یک سرزمین بیگانه شده است و باید هر لحظه نگران درآمیختن با جامعه بد باشد. در گزلفاشافت، بیشتر تأکید بر روی عرصه‌های عام و اجتماعی است، اما در گزلفاشافت، بیشتر بر عرصه‌هایی که اجتماع بر روح انسان اثر گذارده است، تأکید می‌شود که هر کس، آنها را به صورت شهودی می‌فهمد (همان، ص ۱۸).

پس اجتماع، امری خاص و منحصر به فرد، دارای رابطه ارگانیک و نا - عقلانی است که شخص از آنجا که آن را در درون خویش می‌یابد، تجربه خاص و منحصر به فرد خویش را از اجتماع دارد. اما در سوی مقابل، جامعه امری است که دیگر با درون کاری ندارد و شخص به سرزمینی بیگانه وارد شده و دیگر رابطه‌ای با دیگران ندارد، مگر اینکه می‌خواهد در روند عمومی جامعه، خود را حفظ کند. از این رو، امری خارجی مانند دولت و قانون باید حافظ این رابطه باشند. تونیس، محل این رابطه را ذهن می‌داند؛ چراکه عملاً رابطه‌ای نیست، بلکه هر کس در فردیت خویش زندگی می‌کند و جز برای اهداف فردی، با دیگران رابطه‌ای نمی‌یابد. در رابطه گزلفاشافتی، لزوماً عقلانیت محوریت می‌یابد؛ چراکه شخص باید بتواند خود را در عرصه عام جامعه، حفظ کند و نیازمند حساسیتی در روابط خویش است. در مقابل، روابط، گماینشافتی بیشتر احساسی هستند تا عقلانیت محور.

اگر بخواهیم بر حسب اصطلاحات تونیس، یعنی گماینشافت و گزلفاشافت سخن بگوییم، به نظر می‌رسد آن نحوه‌ای از اجتماع که می‌توان بر حسب تفکر هایدگر تصور کرد، از نوع گماینشافت است؛ چراکه ویژگی‌های این مفهوم بسیار به بودن - با - دیگران و تخیل - بنیاد بودن تفکر، که از نظر هایدگر، بنیان اجتماع انسانی است، نزدیک است. از سوی دیگر، گزلفاشافت را می‌توان نحوه‌ای از کل دانست که به علت عقلانیت محور بودن بر تفکر سوپژکتیویستی مبتنی است. از این رو، گزلفاشافت مبتنی بر دریافت سوژه و فهم او خواهد بود. هایدگر بنیاد هر گونه مواجهه با وجود و در نتیجه، بنیاد هر نوع تفکر بنیادین را تخیل می‌داند. از این رو، از منظر هایدگر، تفکر در روند تاریخ‌سازی خود، منجر به ایجاد یک گماینشافت خواهد شد که در آن، روابط ارگانیک و احساسی است و هویت شخصی تا حد زیادی رنگ می‌بازد و شخص هویت خویش را از امری بالاتر می‌یابد. اما بر اساس تفکر سوژه‌محور، با کلیتی گزلفاشافتی مواجه خواهیم بود که همبستگی اجتماع، نیازمند دولت و قانون خواهد بود. آنچه که در گماینشافت، با جان و احساس انسان‌ها در آمیخته بود، به عرصه عقلانیت سوپژکتیو وارد می‌شود. گزلفاشافت با مفهوم پردازی و نظریه پردازی سوژه سامان می‌یابد. یک نظریه پردازی معطوف به اینکه جایگاه امور و انسان‌ها را مشخص سازد و کارکرد آنها را روشن سازد و نسبت آنها با هم و با سایر امور را تعیین کند، تا یک کلیت انتزاعی و ذهنی برای آنها فراهم آورد. در حالی که در گماینشافت، از امری که در این اجتماع ظهور دارند، این گونه سؤالات و

اینکه نسبتشان با سایر امور چیست، مطرح نبوده و سعی برای ایجاد یک کلیت فراگیر که همه را گرد هم فرا آورد، در میان نیست؛ چرا که انسان در ذیل نور وجود، با نسبت غیرتئوریکی که با موجودات دارد، همه امور را در یک کلیت و در نظامی از غایات درک می کند و کارکرد آنها را می داند و نیازی به نظریه پردازی هایی از این دست ندارد.

### نتیجه گیری

در این مقاله، پس از تبیین جایگاه بحث های دیگر در مسئله چستی علوم انسانی، علم فرهنگ به عنوان الگوی علم اجتماعی هایدگری مطرح شد؛ علم فرهنگ در مقابل علوم روحی - اخلاقی و پس از نیچه شکل گرفته بود. در ادامه، از خلال مروری بر تفکر های دیگر و تبیین مهم ترین مضامین اندیشه وی، نحوه تکوین امر اجتماعی به مثابه موضوع علم اجتماعی در سایه مفاهیمی همچون عالم، زمان و تاریخ توضیح داده شد؛ امری وجودی، غیرمفهومی و تاریخی است و در عالم دازاین شکل می گیرد و در صورتی که به بحران دچار شود، به ورطه تفکر مفهومی وارد می شود. ویژگی های امر اجتماعی در تفکر های دیگر، بسیار به مفهوم گماینشافت در تفکر تونیس نزدیک است که نحوه ای از کل است که بر اساس تخیل شکل می گیرد و امری غیرشخصی بود. برخلاف گزلسافت که نحوه ای از کل است، که بر اساس عقلانیت سوپزکتیو شکل می گیرد.

تأکید های دیگر، بر خیال و امور وجودی و اصالت دادن به امور غیرمفهومی، نشان از آن دارد که اصل و اساس یک جامعه، جایی ورای مفهوم پردازی های سوژه و خارج از ذهن او در حال شکل گیری است. در چنین تفکری، صرف آموزش و تبیین مفهومی امور موجب رشد یک جامعه نخواهد شد، بلکه نقش هنر، تربیت و سایر امور غیرمفهومی که با وجود و جان انسان ها در ارتباط مستقیم هستند، نقشی بی بدیل و اصیل خواهد بود. این نتیجه، از این جهت است که علم اجتماعی بر مبنای هایدگری، نمی تواند صرفاً مفهومی باشد. بنیاد اجتماع در وجود آدمی است و مقدم بر رابطه نظری، آدمی با اجتماع رابطه ای وجودی و عملی دارد؛ پس مقدم بر تربیت مفهومی، راهبردها و راهکارهای غیرمفهومی اولویت دارد.

### پی نوشتها

<sup>۱</sup> Geisteswissenschaften در سنت آلمانی به علوم روحی اطلاق می شود که در سنت آنگلوساکسون به آن علوم اخلاقی

## منابع

- بیمل، والتر، ۱۳۸۷، *بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر*، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران، سروش.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۹۰، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، کتاب فردا.
- سلطانی، مهدی، ۱۳۹۷، *بازخوانی انتقادی بازتاب مفهوم مدرن زمان در علم اجتماعی ماکس وبر از منظر حکمت متعالیه*، رساله دکتری، قم، دانشگاه باقرالعلوم ع.
- لوکتر، آندرفاس، ۱۳۹۴، *درآمدی به وجود و زمان*، ترجمه احمدعلی حیدری، تهران، علمی و فرهنگی.
- مرادی، محمدعلی، ۱۳۹۳، *گادامر و علوم انسانی*، منتشر شده در وبگاه آثار به نشانی اینترنتی:  
<http://www.phalsafe.com/detail/56>
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۷، *بنیادهای فلسفی علم فرهنگی*، تهران، علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، بی تا (الف)، *ظهور و تکوین علوم انسانی در غرب*، منتشر شده در وبگاه آثار به نشانی اینترنتی:  
<http://www.phalsafe.com/node/12>
- \_\_\_\_\_، بی تا (ب)، *فلسفه و مطالعات فرهنگی*، منتشر شده در وبگاه آثار به نشانی اینترنتی:  
<http://www.phalsafe.com/node/3>
- مصلح، علی اصغر، ۱۳۸۴، *پرسش از حقیقت انسان*، قم، طه.
- هایدگر، مارتین، ۱۳۸۳، *متافیزیک چیست؟*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *مفهوم زمان*، ترجمه نادر پورنقشبند و محمد رنجبر، آبادان، پرسش.
- وبر، ماکس، ۱۳۹۵، *روش‌شناسی علوم اجتماعی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نشر مرکز.
- Ferdinand tonnies, 2001, *Community and Civil Society, edited by JOSE HARRIS, University of Oxford*, translated by JOSE HARRIS & MARGARET HOLLIS, Cambridge, Cambridge university press.
- Heidegger, M, 1962, *Being and Time, trans. By: John Macquarrie & Edward Robins*, oxford, Blackwell.
- \_\_\_\_\_ , 1997, *Phenomenological Interpretation of Kant's critique of pure reason*, tran. By: Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.
- Max weber, 1974, *Gesammelte aufsatze zur wissenschaftslehre*, Tubingen, verlage, von J. C. B. Mohr(paul Siebeck).



## راهبرد نفوذ دشمن و فرهنگ دفاعی جمهوری اسلامی ایران

Shahram\_Esfandiyari@yahoo.com

Belbasi.Meisam@ut.ac.ir

شهرام اسفندیار / کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه مازندران

میشم بلباسی / دانشجوی دکتری مطالعات انقلاب اسلامی دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۱۳ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۱۰

### چکیده

با پیروزی انقلاب اسلامی، دستگاه محاسباتی دشمن نشانه‌های متقنی از فروپاشی نظم مطلوب خود را مشاهده کرد و تمام توان خود را برای مهار، انحراف و براندازی آن به کار بست. یکی از راهبردهای مقابله، اتخاذ رویکردهای نرم بود که به واسطه فنون پیچیده‌ای از جمله نفوذ، در دستور کار قرار گرفت. در این شرایط، جمهوری اسلامی تلاش نموده است تا با بهره‌گیری از ظرفیت‌های دینی و فرهنگی ملت ایران و توجه به نگاه ایجابی رهبران انقلاب، رخنه‌گاه‌های نفوذ دشمن را مسدود کند. این مقاله، با روش توصیفی - تحلیلی، به دنبال پاسخ به این پرسش است که تأثیرگذاری راهبرد نفوذ دشمن در فرهنگ دفاعی ایران دارای چه ابعادی است؟ یافته‌های پژوهش حاکی از این است که دشمن در این مسیر دو هدف کلان و عملیاتی را در نظر دارد: در هدف کلان به دنبال استحاله و تضعیف ارکان اساسی فرهنگ دفاعی کشور بوده و در هدف عملیاتی، تأثیرگذاری بنیادین بر موضوعاتی همچون ولایت‌فقیه، آرمان‌های انقلاب، پایگاه مردمی فرهنگ دفاعی، بنیه دفاعی، پشتیبانی مردم و دولت از نیروهای مسلح، فرهنگ جهاد و شهادت، تفکر و عمل انقلابی، هندسه جایگاه دوست و دشمن و... را دنبال می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** جمهوری اسلامی ایران، نفوذ، فرهنگ، فرهنگ دفاعی، آیت‌الله خامنه‌ای.

## ۱. مقدمه

نظام جمهوری اسلامی ایران از ابتدا، بر بنیاد نفی سلطه و وابستگی به قدرت‌های بزرگ شرق و غرب شکل گرفت. شعار «نه شرقی، نه غربی، جمهوری اسلامی»، تجلی برجسته این حقیقت بود که دیگر اراده کشورهای چون آمریکا و شوروی در تصمیم‌گیری‌های این کشور نقشی نخواهد داشت. تجلی این استقلال‌طلبی ملت ایران کافی بود تا نظام سلطه جهانی که بر مبنای زیاده‌خواهی و استیلا بر سایر کشورها شکل گرفته است، پیروزی انقلاب اسلامی را به‌مثابه تهدیدی برای منافع خود در منطقه غرب آسیا تعریف کند و به مقابله با آن برخیزد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۴، ص ۷۹). اما دشمنی جبهه استکبار با نظام ج.ا.ایران در سال‌های اخیر، وارد مرحله جدید و پیچیده‌تری شده است، به‌گونه‌ای که مقام معظم رهبری برنامه دشمن جهت مقابله با انقلاب اسلامی را به سه مرحله «براندازی»، «استحاله» و «نفوذ» تقسیم می‌کنند که به ترتیب تاریخی رخ داده‌اند. بر اساس بیانات معظم‌له، ضرورت تلاش دشمن برای نفوذ را می‌توان ناشی از دو عامل مهم دانست: نخست، عدم توفیق دشمن در سایر گزینه‌های تغییر رفتار جمهوری اسلامی ایران. دیگری، تقابل و تخصص طبیعی نظام اسلامی و نظام سلطه که صرفاً با تغییر سبک زندگی و مدیریت نظام و تمایل یا منطبق شدن آن با سبک زندگی دشمن، تقابل این دو جبهه به صورت ریشه‌ای از بین خواهد رفت. در غیر این صورت، دشمنی همچنان باقی است.

جامعه دفاعی کشور، از جمله استحضاماتی است که در مقابل تخصصات دشمنان نظام اسلامی قرار گرفته است و رسوخ و نفوذ در آن، می‌تواند قدرت داخلی و اقتدار خارجی جمهوری اسلامی ایران را با چالش‌های اساسی مواجه سازد. فرهنگ دفاعی کشور، از مقوماتی تشکیل شده است که در یک نمای کلی به سرمایه انسانی، محتوای فرهنگی و تصمیم‌سازان و تصمیم‌گیرندگان خدمات تقسیم می‌شود. دشمن درصدد است تا در هر یک از این عناصر به نحوی نفوذ کند تا کارکرد آن، خوداتحاری یا همزاد شدن با فرهنگ مهاجم شود و انقلاب ایران را از موضع مهاجم به جایگاه منفعلانه، تابع و آسیب‌پذیر سوق دهد.

هدف این پژوهش، این است تا ضمن بیان دیدگاه‌های نظریه‌پردازان جبهه دشمن، به ابعاد مختلف نفوذ دشمن و زمینه‌های آن بپردازد. بر این اساس، سؤال اصلی پژوهش عبارت است از: تأثیرگذاری راهبرد نفوذ دشمن در فرهنگ دفاعی جمهوری اسلامی ایران دارای چه ابعادی است؟ اهمیت این پژوهش در این است که اولاً، ما در مرحله پیچ تاریخی انقلاب اسلامی با هجمه‌ای وسیع و پیچیده از جنگ نرم دشمن و نفوذ بنیادین در ارکان انقلاب اسلامی مواجهیم. ثانیاً، دشمن تلاش می‌کند از طریق سست کردن سازه‌های فرهنگی، خصومت خود را در درون نهادهای قدرت‌ساز و اقتدارآفرین جمهوری اسلامی ایران بازتولید کند.

## ۲. چارچوب مفهومی پژوهش

الف. مفهوم‌شناسی فرهنگ: فرهنگ از جمله مفاهیمی است که امروزه بیشترین حجم تعاریف درباره آن وجود

دارد. اما در نگاه کلان از فرهنگ، به‌عنوان مجموعه‌ای کیفی شامل ارزش‌ها، فرآورده‌های هنری، مذهبی، فلسفی، ذوقی و عاطفی یاد می‌کنند که ضامن حیات جوامع انسانی و تمدن بشری است (اخوان کاظمی، ۱۳۸۶). فرهنگ به‌مثابه یکی از اجزای اصلی زیست جمعی بشر، چنان ظرفیتی دارد که می‌توان از آن به‌عنوان «جعبه ابزاری» نام برد که می‌تواند به اقدامات و رفتارها، شکل و سازمان دهد (عسگری، ۱۳۹۰، ص ۶۴). اگر از تعاریف گوناگون فرهنگ صرف‌نظر کرده و قدر مشترک آنها را مدنظر قرار دهیم، باید فرهنگ را «هنر خوب عمل کردن در ابعاد گوناگون زندگی بشری» بدانیم (مطهرنیا، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۶۶).

ب. مفهوم‌شناسی دفاع: «دفاع» در لغت به‌معنی دور کردن از کسی، دفع کردن از کسی بازداشتن و پس زدن، حفظ کردن چیزی از دستبرد دشمن، برای جلوگیری از حمله، پاسخ طرف مقابل در هر دعوا می‌باشد (پریشان، ۱۳۹۴، ص ۲۲). در اصطلاح دفاع، نظام یا الگویی مرتبط با ساخت و کارکرد روانی است که از طریق آن فرد یا گروه واکنش لازم را جهت مقاومت یا دفع خطر خیالی یا واقعی به‌منظور حفظ تعادل و تمامیت خود نشان می‌دهد (کوهپای، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۷۹). در مبانی دینی نیز دفاع به‌عنوان نیازی حیاتی که موجب رشد و بالندگی و امنیت و هدایت جامعه می‌شود، تعریف شده است که در صورت ترک یا سستی در آن، پیامدهایی چون خواری، زبونی، افزایش توطئه‌ها، گرفتاری‌ها و انواع بلاها و فتنه‌ها، سلب شدن قدرت تفکر و تصمیم‌گیری جامعه و... را در پی خواهد داشت (درویش‌شانی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۵۱).

ج. مفهوم‌شناسی فرهنگ دفاعی: با توجه به تعاریف آمده از فرهنگ و دفاع، فرهنگ دفاعی؛ یعنی هنر خوب عمل کردن در امر دفاع و استفاده بهینه از مجموعه دستاوردهای مادی و معنوی برای حفاظت از چیزی که قصد دفاع از آن را داریم؛ بدین معنا که در تاریخ هر قوم و نژاد بشری، مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها تجلی می‌یابند. بایدها بر مبنای تجارب مثبت مادی و معنوی و در کلامی صریح، تجارب خوب استوار است و بعکس، نبایدها بازتابی از تجارب منفی مادی و معنوی یا تجارب بد می‌باشند. با تکیه بر چنین برداشتی، فرهنگ دفاعی؛ یعنی هنر دفع خطر بر اساس موازین و معیارهای مکتبی و در معنای وسیع آن، یعنی هنر خوب دفاع کردن، اجرای سیاست‌های مشخص و استراتژی معین و استفاده بهینه از ابزار مادی و معنوی که منجر به یک دفاع شایسته و مبتنی بر ارزش‌های حاکم بر جامعه باشد (مطهرنیا، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۶۶).

د. مفهوم‌شناسی نفوذ: «نفوذ» در لغت به‌معنای رخنه، داخل شدن، راه یافتن نهانی، اثر کردن، سرایت، راهیابی، جاری شدن، تحقق یافتن، اعتبار، قدرت و توانایی آمده است (بابایی، ۱۳۹۶). معادل لاتین نفوذ، واژه «Influence» است که در لغت به‌معنای کنش یا قدرتی است که یک نتیجه‌ای را بدون اعمال آشکار زور یا بدون اعمال مستقیم فرمان، تولید می‌کند. در اصطلاح، عبارت است از: اعمالی که مستقیم یا غیرمستقیم موجب تغییر در رفتار یا نظرات دیگران می‌شوند (الوانی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۲). از آنجاکه مفهوم «قدرت» نیز ناظر بر توانایی تغییر رفتار نیز هست، برای روشن شدن مفهوم اصطلاحی «نفوذ»، ابتدا به واکاو کیلیدواژه قدرت می‌پردازیم.

به‌طور کلی، قدرت را توانایی نفوذ در دیگران برای انجام کارها و توانایی به دست آوردن نتایجی که شخص خواهان آن است، تعریف کرده‌اند (عاملی، ۱۳۸۹، ص ۲۵). هرچند توافق برای ارائه تعریفی واحد از قدرت، دشوار است، اما عناصری همچون «وجود رابطه یا روابط بین افراد و گروه‌ها»، «آمریت و اطاعت»، «کاربرد اراده انسانی»، «تحصیل هدف و نفع» و «کنترل رفتار»، باید در تشریح مفهوم «قدرت» در نظر گرفته شوند (مرادیان، ۱۳۹۱، ص ۱۷۹). از این منظر، می‌توان گفت: قدرت سه چهره دارد: نخست، قدرت ممکن است دربرگیرنده توانایی تأثیر گذاشتن یا نفوذ گذاشتن بر تصمیمات در حال گرفتن باشد. دوم، قدرت ممکن است در توانایی تعیین دستور کار سیاسی و از این راه، جلوگیری از گرفتن تصمیمات انعکاس یابد. سوم، قدرت ممکن است شکل کنترل کردن اندیشه‌های مردم از راه دستکاری در نیازها و ترجیحات آنها باشد (قوم، ۱۳۹۰، ص ۱۸۴).

در دانش سیاسی، قدرت نه به‌مثابه ویژگی ذاتی و درونی بازیگران سیاسی، بلکه به‌مثابه «رابطه میان آنها» بررسی می‌شود. بنابراین، مسئله اصلی در بحث قدرت، احتمال تأثیرگذاری و تعیین رفتار است. از این منظر، قدرت با مفاهیمی چون نفوذ ارتباط پیدا می‌کند. از این‌رو، نفوذ، شکلی نامرئی و ظریف از قدرت است که از طریق تسخیر و مهار دستگاه محاسباتی و نظام تصمیم‌گیری یک فرد، گروه، دولت و... اعمال می‌شود؛ به این معنا که آن مؤلفه‌ای که موجب عملیاتی شدن و عینیت یافتن قدرت می‌شود، نفوذ است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۴، ص ۱۷). بنابراین، می‌توان گفت: نفوذ نوعی رابطه میان بازیگرانی است که به موجب آن یک بازیگر، بازیگران دیگر را وامی‌دارد تا به طریقی که خواست خود آنها نیست، عمل کنند (آقابخشی و افشاری‌راد، ۱۳۸۳، ص ۳۱۴).

### ۳. مبانی نظری پژوهش

قدرت دارای دو وجه نفوذ و زور است: وجه نفوذ بیشتر جنبه ذهنی دارد و کشورها و دولت‌ها سعی می‌کنند با اعمال نفوذ بر دیگران، قدرت خود را به کار گیرند و اراده خود را تحقق بخشند. وجه نفوذ، همان مؤلفه‌ای است که از آن به «قدرت نرم» یاد می‌شود (طالعی حور و بهرامی، ۱۳۹۶، ص ۷۴). به لحاظ نظری، نفوذ را می‌توان تأثیرگذاری جریان، اندیشه و منافع گروهی خاص بر یک امت، کشور، جامعه یا گروه موردی دانست که با اعمال قدرت نرم خود که در آن، از خشونت و اجبار فیزیکی برخوردار نیست، بر مواضع و نقاط حساس و راهبردی آن کشور یا جریان تأثیر غیرمستقیم و در برخی موارد مستقیم می‌گذارد. البته باید در نظر داشت که سناریوسازی نفوذ و ایجاد بسترهای مناسب برای نفوذ تأثیرگذار، امری زمان‌بر و نیازمند شناخت کامل جامعه هدف است (قربی، ۱۳۹۶). نظریه نفوذ، به تبیین ماهیت انواع نفوذ (سخت، نیمه‌سخت، نرم و مرکب)، به‌مثابه یک راهبرد جایگزین تهدید می‌پردازد. بنابراین، در این قسمت از مقاله سعی می‌شود به چهار طیف اصلی نفوذ اشاره شود:

#### الف. نفوذ سخت (سنتی)

ویژگی‌های اصلی نفوذ سخت یا سنتی، بهره‌گیری از منابع سخت برای تأثیرگذاری بر حریف است. قلمرو و میدان

نفوذ عمدتاً شامل فضای عینی و واقعی می‌شود. عمل نفوذ نیز به صورت مأموریت‌محور صورت می‌گیرد. ماهیت نفوذ نیز امنیتی و اطلاعاتی است و کارکرد اصلی آن، عمدتاً جمع‌آوری اطلاعات و اخبار و شناسایی نقاط ضعف و قوت حریف برای مهار و کنترل است. روش جمع‌آوری نیز به همان روش که از ابتدای خلقت تأمین می‌شد؛ یعنی اطلاعات انسانی و اطلاعات فیزیکی از طریق مشاهده مستقیم محدود بود. از این رو، نوع نفوذ، موردی است و به صورت رخنه‌عامل یا همان جاسوس در جامعه هدف و یا جذب‌عامل؛ یعنی جاسوس‌گیری از جامعه هدف با تهدید و تطمیع است. بازیگران نفوذ، دولت‌ها هستند که از طریق سرویس‌های اطلاعاتی تحت پوشش مستشاری و مبلغان مذهبی عمل می‌کنند. به دلیل رهیافت اثبات‌گرایی در نفوذ سنتی، افکار انسان در این دوره موضوعیت نداشت (باقری چوکامی، ۱۳۹۶).

### ب. نفوذ نیمه‌سخت

«نفوذ نیمه‌سخت» همانند تهدید نیمه‌سخت، وابسته‌سازی تمامی سیستم‌های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی کشور هدف را با روش دیگر و عمدتاً به شکل جریان‌ی، شبکه‌ای و عمدتاً راهبردی دنبال می‌کند. همان‌گونه که گذشت، در تهدید نیمه‌سخت فشار دائمی، رو به تزاید فرساینده و خسته‌کننده سیستم‌ها نهایتاً طرف مقابل را به تسلیم و همکاری وادار می‌کند. آنچنان‌که باوجود پرهیز عده‌ای از مردم از سیستم‌های اندروید، استارت‌آپ و تلفن‌های هوشمند در بدو امر، به دلیل ظن قوی جاسوسی، به تدریج همه به استفاده از این سیستم‌ها تن داده‌اند. نقش نفوذ نیمه‌سخت اولاً، تأمین اهداف تهدید نیمه‌سخت به روشی متفاوت و سهل و ثانیاً، کمک به شکستن سریع‌تر مقاومت طرف مقابل در این دوران گذار است که با سه راهبرد عمده دنبال می‌شود. دوم موانع جایگزینی سیستم‌های وابسته به‌جای سیستم‌های مستقل بومی شناسایی و برطرف می‌گردد تا اینکه جایگزینی تمهید و تسهیل شود. سوم آنکه گردانندگان و مجریان اصلی برخوردار از تفکر اصیل و بومی که ماهیتاً با سیستم‌های وابسته همگرایی و همخوانی ندارند با عناصر همگرا که ماهیتاً وابسته هستند، جایگزین می‌شوند. در این نوع نفوذ بعکس نفوذ سخت، سیستم‌ها و عوامل نفوذی وابستگی صریح به بیگانه نداشته و قابل‌شناسایی و برخورد نیستند (احمدیان، ۱۳۹۴، ص ۴۵).

### ج. نفوذ نرم

«نفوذ نرم» بعکس نفوذ سخت و نیمه‌سخت، مستقیماً به افراد یا سیستم‌های سیاسی و حتی اقتصادی و فرهنگی نمی‌پردازد، بلکه با استفاده از آموزه‌های جنگ نرم، اختلال در دستگاه محاسباتی مسئولان و خالی کردن کشور از عناصر قدرت را که این سیستم‌ها از دو طریق استحاله یا بمباران اطلاعاتی دنبال می‌کند. در این نوع نفوذ که به صورت جریان‌ی، اجتماعی و عملیاتی و راهبردی است، عوامل نفوذی اصولاً جزو خودی محسوب می‌شوند و قابل تفکیک نیستند (فرهادی و همکاران، ۱۳۹۷).

### د. نفوذ مرکب

«نفوذ مرکب»، در تناظر با تهدید مرکب، ترکیبی سیال و هوشمند از سه نفوذ سخت، نیمه‌سخت و نرم در هر یک از سه بُعد سیاسی، فرهنگی و اقتصادی یک سیستم اجتماعی است که به‌طور همزمان اعمال می‌شود و متناسب با وضعیت، یکی از سه نوع نفوذ را شدت بیشتری می‌بخشد (احمدیان، ۱۳۹۴، ص ۳۵-۳۶).

جدول ۱. سطح، ابزار، آماج، اهداف و عرصه‌ها در انواع «نفوذ»

شاخص‌ها	نفوذ سخت	نفوذ نیمه‌سخت	نفوذ نرم	نفوذ مرکب
سطح نفوذ	موردی (فردی)، عمدتاً تاکتیکی	جریانی، شبکه‌ای، عمدتاً راهبردی	جریانی، اجتماعی، عملیاتی و راهبردی	ترکیب هر سه
ابزار	اغواء، تهدید و تطمیع	سیستم‌های عامل سیاسی، اقتصادی و فرهنگی + سیستم امنیتی + تربیت متولیان سیستم‌ها	ذهن، فکر و قلب با تمرکز بر نخچیان و مسئولان تصمیم‌ساز	ترکیبی از سه نفوذ (سخت، نیمه‌سخت و نرم)
آماج	افراد مهم و دارای دسترس	سیستم‌های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی	استحاله و یا بهاران اطلاعاتی	هر یک از سه آماج فوق بنا به شرایط
اهداف	جمع‌آوری اطلاعات و جلب همکاری	از خود کردن سیستم‌ها و وابسته سازی آنها	اخلال در دستگاه محاسباتی مسئولان و خالی کردن کشور از مؤلفه‌های قدرت	خالی شدن حریف از عناصر قدرت جهت تسلط و پیروزی بی‌منازه و کامل و یا ترجیحاً تصرف کامل اندیشه و گرایش آنان جهت تن دادن به تسلیم در جنگ سخت، نیمه‌سخت و نرم
عرصه سیاسی	تأمین اهداف تهدید سخت به روشی دیگر تسهیل، تمهید و تسریع خرید جاسوس‌گیری یا استخدام همکار در نظام سیاسی	تأمین اهداف تهدید نیمه‌سخت به روشی دیگر و تسهیل، تمهید و تسریع ابعاد سیستم سیاسی وابسته و غیرمستقل از طریق نفوذ در مراکز تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی	تأمین اهداف تهدید نرم به روشی دیگر و تسهیل و تمهید ایدئولوژی زدایی و اصول زدایی از سیاست و حذف گرایش و گویش انقلابی از آن	ترکیبی هوشمند از هر سه نفوذ سخت، نیمه‌سخت و نرم متناسب با شرایط
عرصه فرهنگی	تسهیل، تمهید و تسریع فریب و اغواء به همراه تهدید و تطمیع	تسهیل، تمهید و تسریع و ایجاد سیستم فرهنگی وابسته از طریق جایگزینی نظام فرهنگ دینی یا سیستم فرهنگی همگرا و وابسته	تسهیل و تمهید و اندلسیزاسیون	ترکیبی هوشمند از هر سه نفوذ سخت، نیمه‌سخت و نرم متناسب با شرایط
عرصه اقتصادی	تسهیل، تمهید و تسریع خرید جاسوس و منبع، ضربه به اهداف و منافع اقتصادی	تسهیل، تمهید و ایجاد سیستم اقتصادی سرمایه‌داری وابسته	تسهیل و تمهید و حاکمیت اندیشه و فرهنگ اقتصادی وابسته	ترکیبی هوشمند از هر سه نفوذ (سخت، نیمه‌سخت و نرم) متناسب با شرایط

### ۴. روش پژوهش

این پژوهش بر اساس هدف، نظری و توسعه‌ای و بر اساس ماهیت و روش، توصیفی - تحلیلی و تفسیری است. این روش، تلاش دارد با بهره‌گیری از کلمات برای انتقال تصویر ذهنی مسئله اصلی، شرحی از زاویه نگاه وصف‌کننده ارائه

دهد (استراوس و کریبن، ۱۳۹۴، ص ۳۷)، تا از مواد خام و آگاهی‌های موجود، تحلیل و تفسیری منطبق بر امر واقع انجام شود (مارش و استوکر، ۱۳۸۴، ص ۲۲۶). تکنیک‌های جمع‌آوری اطلاعات در این پژوهش، با استفاده از روش ترکیبی است؛ یعنی از منابع کتابخانه‌ای، مجلات و مقالات معتبر تخصصی استفاده می‌شود.

## ۵. یافته‌های تحقیق و تجزیه و تحلیل

### ۵-۱. انواع نفوذ

**الف. نفوذ موردی:** اولین و ساده‌ترین نوع نفوذ، «نفوذ موردی و انفرادی» است. در این شیوه، عامل نفوذی ممکن است با برنامه‌ریزی و آمادگی قبلی و به صورت هدفمند در سیستم رخنه کند و یا ممکن است افرادی مستعد در درون سیستم را شناسایی و در فرایند تعامل با وی، برنامه‌های نفوذ را پی بگیرند (پریشان، ۱۳۹۴، ص ۹۴).

**ب. نفوذ جریانی:** مسیر دیگر نفوذ که بسیار پیچیده‌تر و زیان‌بارتر از روش اول است، «نفوذ جریانی و شبکه‌ای» است که در آن، جریان انسانی گسترده ولی پنهان از عناصر نفوذگر که ارتباط وسیعی میان خود دارند، وارد محیط حریف شده و با بهره‌گیری از بسترهای موجود، سعی می‌کنند مسیر جامعه را تغییر دهند. اگر نفوذ انفرادی، به دنبال جهت‌دهی به معدودی از نخبگان بود، نفوذ شبکه‌ای عموم جامعه را هدف گرفته و فرایندی فراگیر را تعقیب می‌کند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۴، ص ۲۶).

### ۵-۲. صورت‌های عملیاتی نفوذ دشمنان

**الف. نفوذ سیاسی:** امروزه در عرصه سیاسی، نفوذ از اهمیت بسیاری برخوردار است. اگر در گذشته نظامیان با نفوذ در خطوط مقدم دشمن و رخنه در دیوار دفاعی، بر آن بودند تا از درون موجب فروپاشی یک دیوار دفاعی از انسان و ابزارهای دفاعی باشند، امروز بیشترین کارکرد نفوذ در عرصه سیاسی و فرهنگی است تا افکار و عقاید و احساسات ملتی را تغییر دهند و از درون، استقامت و مقاومت ملتی را خرد کرده و از هم بپاشند (حاذق، ۱۳۹۴، ص ۴۹). در نفوذ سیاسی، دشمن با اجرای برنامه‌ای حساب شده، مسالمت‌آمیز و بلندمدت، تغییر فرهنگ سیاسی و نگرش‌های سیاسی جامعه، رخنه در ارکان سیاسی یک نظام برای تغییر رفتار و خطمشی‌ها و یا ایجاد تغییر و تحول اساسی در ارزش‌های سیاسی حاکم بر کارگزاران و نخبگان سیاسی و در نهایت، تغییر سیستم سیاسی یک کشور را دنبال می‌کند (باقری چوکامی، ۱۳۹۲، ص ۲۹۷). در جمهوری اسلامی ایران نیز تلاش برای تغییر ادراک و اخلاق در دستگاه محاسباتی تصمیم‌گیری و یا تصمیم‌سازی نظام، از جمله رویکردهایی بوده است که همواره در کوران حوادث سیاسی، توسط نظام سلطه علیه نظام جمهوری اسلامی مورد استفاده قرار گرفته است. براین اساس، تلاش کرده‌اند رویکرد نخبگان سیاسی کشور را با اعمال فشارها و تهدیدات فزاینده به سویی تغییر دهند که آنان احساس کنند که «هزینه» تقابل با غرب و ایستادگی بر آرمان‌های انقلاب اسلامی، بیشتر از «فایده‌های» آن است. در حقیقت، سردمداران نظام سلطه در این حوزه، معتقد به شکل گرفتن «فرایند گذار» در ایران هستند. گذاری که در آن درک شود که شعار «مرگ بر آمریکا» و انکار

هولوکاست توسط رهبران ایران و تهدید اسرائیل به نابودی و دادن اسلحه به حزب‌الله و کارهایی از این دست، از ایران در چشم بخش اعظم جهانیان، کشوری طردشده می‌سازد (طالعی حور و رستمی، ۱۳۹۶، ص ۷۷).

ب. **نفوذ فرهنگی و اجتماعی:** یکی از مهم‌ترین راهبردهای دشمن در حوزه تهدید نرم، نفوذ فرهنگی و اجتماعی است. به‌طور کلی، نفوذ فرهنگی و اجتماعی بر بهره‌برداری خردمندانه از روش‌های مختلف و هدف‌دار یا اتخاذ سازوکارهای راهبردی توسط نفوذگر در جهت ارتقای هم‌نوایی و تبعیت در گروه مخاطب به دور از روش‌های تحمیلی و زورمدارانه دلالت دارد (محصص، ۱۳۹۵). از این منظر، در عرصه فرهنگی دو راه نفوذ وجود دارد که هر دو نیز مبتنی بر اصول روان‌شناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی است. یکی، راه سطحی که بیشتر در عوام مردم مؤثر است و زود به نتیجه می‌رسد و دیگری، راه ریشه‌ای و بنیادین که در بلندمدت نتیجه می‌دهد و در میانی شناخت، فکر و آگاهی مردم اثر می‌گذارد (فیض و همکاران، ۱۳۹۴). در نفوذ فرهنگی و اجتماعی، دین، آداب و رسوم، شیوه و سبک زندگی، باورها و ارزش‌های مردم مورد هدف قرار می‌گیرد. در واقع، در نفوذ فرهنگی، هدف، تغییر و تبدیل ذائقه فرهنگی است، نه ارتباط برقرار کردن با این فرهنگ (کریمی، ۱۳۹۵، ص ۲۴).

ج. **نفوذ اقتصادی:** نفوذ اقتصادی، به‌معنای تسلط بر ارکان اقتصادی یک کشور است، به‌نحوی که مدیریت اقتصاد از جانب عنصر مسلط بر اقتصاد کشور مقصد، تحمیل شده و مدیریت این امور به دست کشور نفوذکننده و سلطه‌گر باشد. زمانی که از نفوذ اقتصادی صحبت می‌شود؛ به این معناست که کشور مبدأ و نفوذکننده، سعی دارد ظرفیت‌ها، ساختارها، قابلیت‌ها، استعدادها و ابزارهایش، به عبارتی قابلیت‌های اقتصادی کشور مقصد را در اختیار خودش قرار دهد و آن را وسیله‌ای برای توسعه‌طلبی سیاست‌ها و مطامع خود بداند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۴، ص ۱۳۵).

د. **نفوذ امنیتی:** نفوذ امنیتی، در حقیقت تعبیه حفره‌های امنیتی متعدد، در ابعاد انسانی و ابزاری سازمان‌یافته در موضوعات مختلف ملی است که با تمسک به حفره‌های یادشده، رخنه و جلب در به‌کارگیری و بهره‌برداری توسط دشمن در بالاترین سطح خود انجام می‌گیرد (صالحی، ۱۳۹۶، ص ۹). در نفوذ امنیتی، تمرکز دشمن غالباً جنبه سخت‌افزاری داشته و نهادهای نظامی و انتظامی و به‌طور کلی نیروهای مسلح هدف‌گذاری می‌شوند. در این نوع نفوذ، نفوذگران با ابزارها و شیوه‌های اطلاعاتی سعی در جاسوسی، خرابکاری و براندازی داشته (پریشان، ۱۳۹۴، ص ۱۰۰) و تلاش می‌کنند تا از طرق مختلف از توانایی‌های نظامی یک کشور و نیز ضعف‌های آن کسب اطلاعات نمایند تا در زمان مناسب، امنیت آن کشور را مورد خطر قرار دهند.

### ۳-۵. راهبردهای نفوذ دشمن در فرهنگ دفاعی جمهوری اسلامی ایران

فرهنگ دفاعی جمهوری اسلامی از ساختی سه لایه شکل گرفته است که از حیث زیرساختی؛ مردم‌بنیان و در لایه میانی؛ مشتمل بر فیزیک قدرت از قبیل تسلیحات و فنون نظامی و در روبنا؛ متصل به امداد غیبی و نصرت الهی و آسمانی است. بنابراین، اثر کنشی و واکنشی این سه لایه بر یکدیگر اجتناب‌ناپذیر است. با وقوع انقلاب اسلامی و تحول عمومی و عمیق در نهادهای فرهنگی، فرهنگ دفاعی کشور که طی قرون اخیر به شدت آسیب دیده بود،



احیاء و قوام یافت. به گونه‌ای که گرایش به دفاع اسلامی و جهاد مقدس، ایثارگری و شهادت‌طلبی، گفتمانی را رقم زد که توانست یکی از شدیدترین و طولانی‌ترین جنگ‌های تحمیل شده علیه ایران را که به پشتوانه بیش از سی کشور قدرتمند جهان به ایران تحمیل شد، به خوبی اداره و دشمن را در سرزمین خود زمین گیر نماید؛ و بعد از دو قرن، اولین جنگی باشد که با وجود گستردگی آن، تمامیت ارضی کشور حفظ شود و متجاوزین را به شکست و بازگشت مجبور کند. بدین ترتیب، دشمن به ارتباط وثیق مردم و سامانه دفاعی کشور با امداد الهی و روحیه تمسک و توسل رزمندگان پی برد و با شناخت تقاطع فرهنگ و اعتقاد به‌عنوان زیربنا و دفاع به‌عنوان ربنای دفاع اسلامی، تلاش کرد که از بستر فرهنگ به قله‌های فرهنگ دفاعی نفوذ کند. غرب برای حفظ خود در مقابل امواج جهانی انقلاب ایران متحد شد و تهاجمات وسیعی را علیه هر سه لایه از فرهنگ عمومی و دفاعی کشور آغاز کرد که در ادامه، به مهم‌ترین اهداف این هجمه در حوزه فرهنگ دفاعی اشاره خواهیم کرد:

### الف. استحاله فرهنگ دفاعی

پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، دشمن با امواج بلندی از تحولات مواجه شد و تلاش کرد تا به مقابله با آن بپردازد. بنابراین، رفتارهای خشن و پرسروصدایی همچون جنگ تحمیلی، کودتاها و رفتارهای تجزیه‌طلبانه را در دستور کار خود قرار داد. ولی با گذشت زمان، ضمن محول کردن مأموریت شناخت ماهیتی انقلاب اسلامی به مراکز مطالعاتی و اندیشه‌های خود، تلاش کرد که با ورود به جزئیات و زیرساخت‌های فرهنگی کشور، تغییر و استحاله بورها، جهان‌بینی مردم و سبک زندگی آنان را مورد هدف قرار دهد. در این مرحله، دشمن با شناخت پیشران‌های ارزش محور، تلاش خود را بر تغییر جایگاه ارزش با ضدا ارزش و معروف با منکر به کار بست، به گونه‌ای که معروف در افکار به‌عنوان یک عمل نادرست و منکر، به‌عنوان یک رفتار متمدنانه و خردمندانه تلقی شود.

رهبر انقلاب اسلامی با منسوخ دانستن و شکست راهبردهای گذشته جبهه دشمن، در این خصوص می‌فرماید: جهان غرب قبلاً ما را به تهاجم نظامی تهدید می‌کردند، اما الان اعتراف می‌کنند که نقشه قبلی‌شان غلط بوده است. آنها می‌گویند نقشه باید این باشد که ما بتوانیم از درون، ملت ایران را استحاله کنیم. آنها دنبال این هستند. استحاله هم دو جریان دارد: یک جریان فرهنگی، یک جریان سیاسی. ملت ایران متوجه باشد. قصد نظام استکباری آمریکا و صهیونیست‌هایی که دستشان در دست آنهاست و با هم در یک جبهه هستند، این است که بتوانند ملت را نسبت به آرمان‌ها و عقاید و هدف‌هایشان بی‌تفاوت و بی‌اعتنا کنند و بعد بتوانند به وسیله عوامل و مزدوران خود زمینه را برای بازگشت سیطره آمریکا بر ایران فراهم نمایند (بیانات رهبر انقلاب در خطبه‌های نماز جمعه تهران ۲۳/آبان/۱۳۸۲).

### ب. تضعیف فرهنگ دفاعی

دومین هدف کلان دشمن، توجه به نقاط قوت فرهنگ برخاسته از انقلاب اسلامی است. سازه دفاعی جمهوری اسلامی ایران از دو بال ارتش و سپاه، پیشرانی همچون بسیج مردمی و هدایتگری ولی فقیه برخوردار است که در

کالبد خود، فرهنگ دفاعی ویژه‌ای را شکل داده است. در این فرهنگ، فرمانده از مردم و در مردم است، با آنان زندگی می‌کند و به آنان عشق می‌ورزد. حاضر است آسایش و جان خود را در طریق حفظ وطن و مؤمنان نثار کند. او مسئولیت را بر مقام ترجیح می‌دهد و فرماندهی را نه حکمرانی و برتری‌جویی، بلکه جایگاهی برای بیشتر تلاش کردن و کمتر برخوردار شدن می‌داند. فرمانده بر تقید و التزام به خواسته‌ها بر دیگران پیشی می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که عملش بر سخنش مقدم می‌شود. در این فرهنگ، نه تنها عدالت‌محوری و زیست مساوی رعایت می‌شود، بلکه ارزش‌های بر عدالت مقدم می‌شود، به‌گونه‌ای که برخورداران و صاحبان حق، از حق قطعی خود چشم‌پوشی نموده و آن را به سایرین می‌بخشند. این رفتارهای جهادی، به وسیله آرمان‌های بزرگی چون نهضت عاشورا و انتظار پشتیبانی می‌شود و در عصر غیبت منجی نه تنها از حرکت باز نمی‌ایستند، بلکه در سلوکی مؤمنانه، دین و سیاست را در کنار یکدیگر می‌بینند و تلاش می‌کند تا در سطوح مختلف این دو را همزاد یکدیگر قرار دهد. دشمن برای تهاجم به این ذخیره راهبردی از تسلیحات فرهنگی استفاده و تلاش می‌کند تا با استتار تمام نظام تمایلات، باورها و علایق نیروهای انقلاب را به‌گونه‌ای تغییر دهد تا این گزاره‌ها رنگ‌باخته و عناصر وحدت‌بخش و شوق‌آفرین جای خود را به باورهای جداپندارانه، خودپرترین، حُب نفس، مادی‌گرایی، طماعی و... بدهد.

مقام معظم رهبری درباره نقشه دشمن برای تهاجم به این سازه مهم می‌فرمایند:

امروز دشمنان ما به شکل مبنایی با مباحثی که پایه جمهوری اسلامی است دارند دست‌وپنجه نرم می‌کنند. به قول خودشان دارند تفکر ضد جمهوری اسلامی را تئوریزه می‌کنند. در واقع برای تفکر سیطره استکباری دنیای استکبار و در رأس آنها آمریکا بر همه جهان دارند پایه فکری درست می‌کنند. آنچه مربوط به ایمان مردم است، آنچه مربوط به حقانیت اسلام و قرآن و احکام الهی است، آنچه مربوط به درآمیختگی و وحدت دین و سیاست است، آنچه مربوط به مبانی خاص جمهوری اسلامی است، همه اینها مورد چالش است و این چالش به شکل بسیار جدی دارد دنبال می‌شود (بیانات رهبر انقلاب در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری ۱۷/ شهریور/ ۱۳۸۴).

#### ۵-۴. اهداف عملیاتی دشمن در نفوذ به فرهنگ دفاعی جمهوری اسلامی ایران

اهداف عملیاتی دشمن برای نفوذ به فرهنگ دفاعی جمهوری اسلامی، طیف گسترده‌ای را شامل می‌شود که در این مقاله به تشریح برخی از مهم‌ترین ابعاد آنها می‌پردازیم:

#### الف. تضعیف ولایت و ولایت‌محوری

پس از انقلاب مشروطه، فقدان رهبری دینی، یکی از خالهای تشکیلاتی در به ثمر نشستن انقلاب مردم ایران بود. حضرت امام خمینی<sup>ع</sup> با بر عهده گرفتن رهبری قیام، انقلاب ملت را از سرکوب، انحراف و یا تأخیر نجات بخشید و با منطق رهبری دینی بر ضدانقلاب فائق آمد. موفقیت این رهبری دینی که در قالب «ولایت مطلقه فقیه» ظهور کرد، در ایجاد جامعه مبتنی بر امام و امت، مدیریت جنگ تحمیلی، دستیابی به رتبه‌های ممتاز جهانی در زمینه‌های

گوناگون، مقاومت در مقابل تحریم‌های طولانی و گسترده، الهام‌بخشی به شرق و غرب و... دشمنان را بر آن داشت تا به مخاصمه نظری و عملی با این اصل مترقی بپردازند. این مواجهه از پیچیده‌ترین اشکال مخاصمه برخوردار شد و نه تنها از تربیون‌های عمومی، بلکه با استفاده از نحل‌های از تفکرات سنتی در حوزه‌های علمیه نیز تلاش شد تا با تشریحی بودن ولایت‌فقیه مخالفت شود.

هنری پرشت، مسئول سابق میز ایران در وزارت امور خارجه آمریکا، در خصوص این هدف عملیاتی دشمن چنین اظهار نظر می‌کند:

اگر موجی که در مطبوعات ایران، با تز امکان ارتباط با آمریکا شروع شد و حالا به تردید در اساسی‌ترین وجوه انقلاب اسلامی مشغول است، بتواند از حریم روحانیت عبور کند و از آن طریق ولایت‌فقیه را بر کشتی تردید سوار نماید، بار سنگینی از دوش آمریکا برداشته خواهد شد. این بار سنگین، همان است که امروز ایران را از غرب دور نگه داشته و امکان صلح با اسرائیل را تا حد زیادی تنزل داده است (غضنفری، ۱۳۸۰، ص ۴۳۶).

استانلی روم، معاون رئیس سازمان امنیت ملی آمریکا نیز در خصوص نقش بی‌بدیل رهبری در معادلات جمهوری اسلامی ایران می‌گوید:

آنچه تاکنون همه تحرکات ما را برای براندازی نظام جمهوری اسلامی ایران با ناکامی مواجه ساخته است، اعتقاد مردم ایران به ولایت فقیه است؛ چراکه ولایت برای ما و گنجینه‌های اطلاعاتی ما یک واژه بی‌تعریف است. به طوری که ما به هیچ وجه نمی‌توانیم محل حضور و حتی میزان برد احکام ولی فقیه را پیش‌بینی کنیم (لطیفی پاکده، ۱۳۸۶، ص ۱۲۶).

## ب. تحریف اندیشه‌ها و آرمان‌های بنیان‌گذار نظام جمهوری اسلامی

روشن است که بخش اعظم فرهنگ انقلاب اسلامی و به تبع آن، شاخصه‌های فرهنگ دفاعی کشور نظیر استکبارستیزی، مخالفت با سلطه‌طلبی و سلطه‌گری، دفاع همه‌جانبه، مقاومت و پایداری و... نشئت گرفته از آرمان‌های امام خمینی<sup>ع</sup> بوده و طبیعتاً دشمن با درک این مهم، در تلاش است تا این منبع مقاومت در برابر نفوذ و نیز تأثیرگذاری انقلاب اسلامی را از بین ببرد (کرمی، ۱۳۹۵، ص ۲۹). هنری کسینجر، استراتژیست آمریکایی معتقد است:

بعد از جنگ‌های صلیبی بین اسلام و اروپاییان، تنها کشوری که اسلام را زنده کرد، ایران بود که با ظهور انقلاب اسلامی به رهبری آیت‌الله خمینی آن را به تمام دنیا انتشار داد و سرچشمه و منبع توزیع اسلام گردید (ساجدی، ۱۳۸۸، ص ۳۲۰).

در سال‌های اخیر هجمه‌های سنگینی علیه راه و مکتب انقلابی امام خمینی<sup>ع</sup> به راه افتاده و جریان‌های رسانه‌ای خارجی و بعضاً داخلی، تلاش مضاعفی را برای تحریف اندیشه‌های انقلابی ایشان آغاز کردند. این هجمه‌ها تا آنجا شدت یافت که مقام معظم رهبری به موضوع ورود کرده و خطر تحریف شخصیت و اندیشه حضرت امام<sup>ع</sup> را جدی اعلام نمودند (حسینی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۱۳۳).

## ج. تغییر هندسی جایگاه دوست و دشمن

انقلاب اسلامی ایران به موازات فراگیر شدن، از جبهه ضداسلامی براهت جست و به همین دلیل، از پیدایش تا پیروزی و تثبیت، مورد تهاجم قرار گرفت. در این سال‌ها دشمن، استکبارستیزی و سلطه‌ناپذیری ملت ایران را مانعی برای دستیابی به اهداف خود دیده و بنابراین تلاش کرده است تا این ویژگی مهم را که از مؤلفه‌های راهبردی فرهنگ دفاعی کشور محسوب می‌شود، از ادبیات و گفتمان جمهوری اسلامی حذف و یا کم‌رنگ نماید. در نتیجه، پروژه‌هایی برای تظہیر چهره سفاک استکبار در ذهن ملت ایران با عاملیت جریان‌هایی از داخل و استفاده از مکانیسم‌های غیردولتی مانند بورس تحصیلی، قدرت رسانه‌ای و... آغاز شد تا زمینه برای بازگشت استعمار به ایران فراهم شود.

براین اساس، مهم‌ترین خطر پیش روی نظام جمهوری اسلامی در زمینه نفوذ دشمن، تغییر فکر و دیدگاه کلی جامعه ایران نسبت به جبهه استکبار، جهان غرب و در رأس آن آمریکا است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۴، ص ۱۲۷). در این میان، «دیپلماسی فرهنگی» به‌عنوان یکی از مکانیسم‌های شاخص جهت تغییر هندسی جایگاه دوست و دشمن مورد استفاده قرار گرفته است. دیپلماسی فرهنگی، تحت شرایط خاصی به‌منزله استفاده از مؤلفه‌های فرهنگی متفاوت است که مردم خارجی، صاحب‌نظران و حتی رهبران خارجی را تحت تأثیر قرار می‌دهند. این مؤلفه‌ها، همه ویژگی‌های موجود در فرهنگ را به صورت هنر، تحصیلات، عقاید و نظرات، تاریخ، علم، پزشکی، فناوری، مذهب، آداب و رسوم، رفتارها، تجارت، نوع دوستی، ورزش، زبان، مشاغل حرفه‌ای، سرگرمی‌ها و... بیان می‌کنند. دیپلماسی فرهنگی، به دنبال استفاده از این مؤلفه‌هاست تا بتواند به چند روش خارجی‌ها را تحت تأثیر قرار دهد: دیدگاه مثبتی از آمریکا، مردم، فرهنگ و سیاست آن داشته باشند؛ همکاری و مشارکت بیشتری با آمریکا برقرار کنند؛ سیاست‌های دولت‌های خارجی را تغییر دهند؛ در زمینه‌های خارجی تغییرات سیاسی یا فرهنگی ایجاد کنند و دشمنان خارجی را متوقف کنند، آنها را مدیریت کنند و بر آنها چیره شوند (والر، ۱۳۹۴، ص ۸۹).

## د. تضعیف پایگاه مردمی فرهنگ دفاعی

اگرچه وقوع انقلاب اسلامی، تغییرات گسترده و عمیق سیاسی، اجتماعی و... را در ساختارهای جامعه و روند جامعه‌سازی ایجاد نمود، اما بی‌تردید به دلیل ماهیت انقلاب اسلامی، مردمی‌سازی امور به‌ویژه در مقوله دفاع و امنیت از مهم‌ترین این تغییرات به‌شمار می‌رود. اقداماتی همچون تأسیس بسیج و ارتش بیست میلیونی برای مشارکت همگانی توده‌های مردمی در حفاظت از دستاوردهای انقلاب اسلامی و برقراری امنیت اجتماعی، تشکیل سپاه پاسداران برای حفاظت از دستاوردهای انقلاب و نیز برخی دیگر از سازمان‌ها و نهادها را باید در این راستا تحلیل کرد (لطفی مرزناکی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۳). اساساً نقش محوری و کانونی ایده مردمی کردن قوای مسلح و تشکیل بسیج و ارتش بیست میلیونی در سیاست دفاعی جمهوری اسلامی ایران را باید در ایدئولوژی حاکم بر انقلاب اسلامی و اندیشه رهبران آن به‌عنوان یکی از منابع مهم تدوین سیاست دفاعی جست‌وجو کرد. عصاره سخن امام خمینی<sup>ع</sup> و مقام معظم رهبری، مفهوم کلیدی «دفاع همه‌جانبه» مبتنی بر الگوی بسیج مردمی است که

رهاورد آن، تحقق نوعی بازدارندگی مردمی خواهد بود. در چارچوب بازدارندگی مردمی حاصل از بسیج مردمی در قالب بسیج و ارتش بیست میلیونی، کشور می‌کوشد با افزایش منابع انسانی، قدرت داخلی، قدرت بسیج یافته و در دسترس خود را به دشمن نشان داده تا از این رهگذر، زمینه‌های برقراری و تأمین امنیت ملی را فراهم آورد (قیصری و خضری، ۱۳۹۵، ص ۶۶-۶۵). در این عرصه، به میزانی که رفتار و منش بسیجی در جامعه نهادینه شود، دفاع اسلامی - ایرانی از قدرت و تداوری بالنده‌تری برخوردار خواهد شد. در مقابل، دشمن تلاش خواهد کرد که اولاً، گرایش مردم به عضویت در بسیج تضعیف شود و در گام بعد، با تصویرسازی رادیکال و مبعوضانه از بسیج، مردم را نسبت به بسیج و بسیجیان بدبین نماید.

### و. تضعیف فرهنگ جهاد، ایثار و شهادت

دشمن با تشخیص و درک این نکته مبنی بر اینکه تا زمانی که فرهنگ ایثار و شهادت بر نظام جمهوری اسلامی حاکم است، حوادث و اتفاقات مقطعی نمی‌تواند آسیب چندانی به آن وارد کند، در تلاش است تا محاسبات مادی و نفع شخصی و فردی را جایگزین معادله ایثار و شهادت کند. طبیعتاً اگر فرهنگ ایثار و شهادت جای خود را به نفع شخصی بدهد، غرب و آمریکا چون منابع مادی و اقتصادی بالاتری را در اختیار دارند، خواهند توانست جهت‌گیری‌های افراد را تحت تأثیر قرار دهند (کریمی، ۱۳۹۵، ص ۳۲). *مایکل برانت*، یکی از معاونان سابق سازمان اطلاعاتی مرکزی آمریکا در کتاب *نقشه‌ای برای جدایی مکاتب الهی* ضمن اشاره به تأثیرگذاری قدرت رهبر مذهبی و فرهنگ شهادت در انقلاب ایران، اظهار می‌دارد:

یکی دیگر از مواردی که باید روی آن کار می‌کردیم موضوع فرهنگ عاشورا و شهادت‌طلبی بود که هر ساله شیعیان با برگزاری مراسمی این فرهنگ را زنده نگه می‌دارند. این برای ما از اهمیت زیادی برخوردار است؛ زیرا از همین عزاداری و مجالس است که در میان شیعه، جوش و خروش آزادی‌خواهی و جنگ با باطل به خاطر حق، به وجود می‌آید (خاتمی، ۱۳۹۱، ص ۱۱).

### ک. تضعیف خودباوری، اعتمادبه‌نفس و روحیه ملی

مبنای تعالی و پیشرفت یک جامعه را خودباوری و ایمان به داشته‌هایی تشکیل می‌دهد که ملت‌ها، طی حیات سیاسی و اجتماعی خود کسب می‌کنند. هرگونه بی‌توجهی به میراث غنی تاریخی، می‌تواند تولید ضعف کند و از این طریق تسلط و پیروزی و نفوذ دشمنان را فراهم آورد (افتخاری، ۱۳۹۱، ص ۱۲۵). در این میان، دشمن تلاش می‌کند تا درباره درستی باورهای اصیل تردید افکنی کرده و سوءتفاهم به وجود آورد. برای نمونه، دشمن تلاش می‌کند تا توانایی ملی را در برخورد با مشکلات، ناچیز معرفی کرده و انجام تصمیمات سخت برای عبور از مشکلات توهمی را منطقی جلوه دهد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۴، ص ۱۲۰). در حقیقت خودباوری و اعتمادبه‌نفس دیدگاهی است که به افراد و جامعه اجازه می‌دهد از خود تصویری مثبت و واقعی بسازند. در این رویکرد، به دلیل اینکه پشتیبان اصلی، قدرت علی اطلاق جهان دانسته می‌شود، اعتمادبه‌نفس و جسارت ویژه‌ای برای کارهای بزرگ

و دور از انتظار به افراد داده می‌شود. این جسارت و اعتمادبه‌نفس، موجب ایجاد روحیه «ما می‌توانیم» خواهد شد (لطیفی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۱۷).

### ل. تضعیف اقتدار نظامی و بنیه دفاعی

اقتدار ملی، مقوله‌ای است که متأثر از رشد و توسعه مؤلفه‌های مختلفی از جمله قدرت نظامی، قدرت اقتصادی، قدرت سیاسی، قدرت اجتماعی و فرهنگی و مانند آن است. در این میان، اقتدار نظامی از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ زیرا امنیت هر کشور و هر ملتی در درجه اول، در گرو قدرت نظامی آن کشور و آن ملت است و در صورت استقرار امنیت در سطح کشور، امکان ایجاد امنیت در سایر زمینه‌ها و افزایش قدرت اقتصادی و سیاسی و... فراهم می‌آید (آشتیانی، ۱۳۹۰). در این میان، باور به قدرتمندی، یکی از کلیدی‌ترین نقاطی است که مورد تهاجم دشمن قرار دارد و غرب به رهبری آمریکا پس از شکست در متقاعد نمودن ایران به مذاکره در این زمینه تلاش دارد تا محاسبات مردم و مسئولان جمهوری اسلامی ایران را در خصوص افزایش درون‌زای قدرت بازدارندگی موشکی، منحرف کند (طاهری، ۱۳۹۵، ص ۷۵). راهبرد دشمن برای تضعیف این مؤلفه، در دو بخش مردم و مسئولان دنبال می‌شود. مردم با حضور جمعی خود در راهپیمایی‌ها و مناسبت‌ها، رأی دادن به گفتمان‌های حاضر در انتخابات، تاب‌آوری نتایج مقاومت و تحمل ناملایمات اقتصادی، پرورش استعدادها، تحصیلی در حوزه نخبگان دفاعی و حمایت از فرایندهای پشتیبان دفاعی، سبک زندگی و فرهنگ عمومی (علاقیق، انتظارات، الگوی مصرف و کار و...) نقش آفرین خواهند بود. از سوی دیگر، سوگیری مسئولان نیز می‌تواند بر اندیشه‌های عمومی تأثیر افزایشی و یا کاهنده برجای گذارد. یکی از مهم‌ترین تأثیرات این سطح را می‌توان در کاهش و یا افزایش اعتمادبه‌نفس و باور به توانستن جست‌وجو کرد. در هر صورت و بر اساس حدیث شریف «الْأَسَاسُ عَلَى دِينِ مُلُوكِهِمْ»، مردم نیز بر روش و مسیر حاکمان صیوروت می‌نمایند و با تغییر جهت‌گیری مسئولان و اتخاذ سیاست‌های غیرمقاومتی، رفته‌رفته مردم نیز دچار کاهش اهتمام و تقید می‌شوند. این چرخه در طول زمان ادامه می‌یابد تا اینکه کشور از نظر بنیه دفاعی، در شرایط آسیب‌پذیر قرار می‌گیرد و در امتداد آن، اقتدار درون‌زای خود را از دست خواهد داد.

### م. تضعیف تفکر انقلابی و القای پایان دوران انقلابی‌گری (نرمالیزه کردن انقلاب)

یکی دیگر از تکنیک‌های دشمن برای نفوذ و بی‌اثر کردن فرهنگ دفاعی، استفاده از ادبیات و چهره‌های ظاهراً داخلی و تمسک به استدلال‌های مبتنی بر مقتضیات زمان و مکان است. در این مسیر، دشمن به دنبال القای این موضوع است که دیگر، پایان کار انقلاب فرارسیده و انقلاب اسلامی پس از عبور از هیجانات ابتدایی خود می‌باید کنش‌های انقلابی را کنار گذاشته و حرکت خود را با نظام بین‌الملل و ساختارهای تعریف شده جهانی هماهنگ کرده و به اصطلاح عقلانی رفتار کند. از این‌رو، جبهه دشمن تمام ظرفیت‌های خود را به کار گرفته است تا انقلاب اسلامی را از هویت انقلابی خود تهی کرده و به حالت بازگشت به عقب (ارتجاع) برساند و به سمت نرمالیزه کردن

پیش ببرد (حسینی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۱۲۹). دشمن در این مسیر، از چهره‌های داخلی به‌عنوان تسهیل‌گر استفاده می‌کند؛ افرادی که بعضاً دارای سابقه انقلابی بوده و به مرور زمان به دلیل تغییر نظام تمایلاتشان، دوران انقلابی‌گری و مواضع انقلابی را پایان یافته تلقی می‌کنند. نشانه‌های این خواسته دشمن را در سخنان رئیس‌جمهور سابق آمریکا می‌توان یافت، آنجا که می‌گوید:

در داخل ایران باید گذار صورت بگیرد. حتی اگر تدریجی باشد. گذاری که طی آن درک شود که شعار مرگ بر آمریکا و انکار هولوکاست توسط رهبران ایران و تهدید اسرائیل به نابودی و دادن اسلحه به حزب‌الله؛ گروهی که در فهرست تروریستی قرار دارد و کارهایی از این دست، از ایران در چشم بخش اعظم جهانیان، کشوری پرده‌شده می‌سازد (پریشان، ۱۳۹۴، ص ۱۳۶).

### گ. تضعیف پشتیبانی مردم و دولت از نیروهای مسلح

پشتیبانی مردم و دولت از نیروهای مسلح، از مؤلفه‌های مهم فرهنگ دفاعی جمهوری اسلامی ایران محسوب می‌شود. این کانون‌های قدرت، به دلیل درهم تنیدگی از خاصیت تأثیر و تأثر برخوردارند، به‌گونه‌ای که از سویی، نیروهای مسلح به‌عنوان بازوان توانمند دولت و مردم در تأمین امنیت جامعه، در پشتیبانی از استراتژی‌های ملی و سیاست‌های داخلی نقش حیاتی داشته و موجبات اقتدار نظام اسلامی را به وجود خواهند آورد. از سوی دیگر، رئیس‌جمهور به‌عنوان ریاست شوارهای عالی و متولی بودجه‌نویسی و بودجه‌ریزی کشور به‌واسطه رأی مردم که حاصل بینش و ذائقه آنان است، انتخاب می‌شود. پس از انتخاب، منشور فکری خود را در خدمت معادله دوست کیست؟ دشمن کجاست؟ قرار می‌دهد. رئیس دولت به اتفاق همکارانش اولویت‌های اجرایی کشور، از جمله بخش دفاع را تعیین می‌کنند. این اولویت‌گذاری در قامت میزان بودجه، محل هزینه کرد و اینکه در صنایع نظامی چه سیاست‌ها و پروژه‌هایی تعریف، حمایت و یا متوقف شود، آشکار می‌شود. بنابراین، اگر فرهنگ مردم دچار از خودبیگانگی شده و به سوی انتخاب گفتمان‌های متمایل به عادی‌سازی روابط و هضم در جبهه غرب به پیش رود. آنگاه در تنگنا قرار گرفتن بخش دفاع را در همه جهات (بودجه، خرید، تولید و...) شاهد خواهیم بود. رهبر انقلاب، در این خصوص می‌فرماید:

امروز ارتش و مجموعه نیروهای مسلح ما احساس قدرت می‌کنند؛ زیرا ملت حامی و پشتیبان آنهاست. موفقیت در جایی است که ملت پشت سر مسئولین و بازوهای کارآمد نظام باشد (بیانات رهبر انقلاب در دیدار ستاد مشترک ارتش ۰۹/مرداد/۱۳۷۰).

### پ. تضعیف راهبرد اقتصاد مقاومتی و عدم استفاده از ظرفیت‌های داخلی

یکی از مؤلفه‌های مهم در فرهنگ دفاعی جمهوری اسلامی ایران، استفاده از همه ظرفیت‌ها و بهره‌گیری از امکانات داخلی برای رسیدن به اهداف عالی انقلاب است. در این مسیر، با اعتقاد به شعار «ما می‌توانیم» که محصول جسارت، خودباوری و اعتمادبه‌نفس است، از همه ظرفیت‌ها و امکانات موجود، در جهت نیل به اهداف استفاده می‌گردد. رهبر انقلاب اسلامی، عزت در مسائل اقتصادی را به صورت مشخص و روشن با قدرت خودکفایی نظام پیوند می‌زند و اعتقاد دارند که چشم دوختن به دست‌های بیگانه برای برطرف کردن نیازهای ملی،

خواری و ذلت به همراه خواهد داشت. در عین حال، تأمین برخی کالاهاى مورد نیاز جامعه از معاملات جهانی که با عزت و احترام باشد، مورد تأیید است. پس مغلوب شدن اقتصادى در برابر قدرت‌های جهانی نیز نوعى ذلت و حقارت است و لازمه‌ رهایی از این ذلت، خودکفایى و استقلال نسبی در کالاهاى مورد نیاز جامعه است و هرگاه ملتى به سوى استقلال و خوداتکایى گام نهند، در نهایت پیروز گشته و از عزت و اقتدار برخوردار مى‌شوند و نمونه این موضوع، جمهوری اسلامى ایران است (قربى، ۱۳۹۵). حال دشمن با استفاده از تبلیغات اقتصادى، ترویج مُدگرایی و تضعیف زیرساخت‌های فناورانه و مواد خام از طریق تحریم، تقویت جریان قاچاق و واردکنندگان کالاهاى خارجى، خدشه به اعتمادبه‌نفس تولیدکنندگان، تضعیف سیاست‌های حمایت از تولید داخل، ترویج واگرایی مردم از همکاری با صنایع تولیدى دفاعى، افزایش هزینه همکاری و خوف در بین مرتبطین و زنجیره تأمین و کاهش انگیزه‌های معنوى همکاران دفاعى و... تلاش مى‌کند تا این رویکرد مقاومتى را با شکست مواجه سازد.

### ن. تغییر ذائقه فرهنگى

يکى از برنامه‌های مهم دشمن در حوزه فرهنگ جامعه، به‌طور عام و فرهنگ دفاعى به‌طور خاص، زمینه‌سازى برای تغییر ذائقه فرهنگى جامعه است. همان‌گونه که جوزف نای با خوشحالى از سلولارهاى جین آبی جوانان شوروى یا پخش سریال‌های آمريکايى در تلویزیون نیکاراگوئه در حین تضاد با حکومت آمريکا و آهنگ و شوه‌های تلویزیونى، به‌عنوان اثرات و منابع قدرت نرم آمريکا یاد مى‌کرد، اینک نیز همان الگوی فرهنگى برای تغییر ارزش‌های فرهنگى و فرهنگ دفاعى ما به کار مى‌رود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۴، ص ۱۱۴)؛ چراکه دشمن معتقد است: «اگر ویژگی‌های فرهنگى و اجتماعى جمهوری اسلامى ایران را از آن بگیرند، حکومتى مى‌شود مانند هر دار و دسته مسلح دیگر. پیکار فرهنگى در واقع نفی جوهره و ماهیت نظام جمهوری اسلامى است» (ساجدى، ۱۳۸۸، ص ۳۴۳). دیوید کیو، مأمور سازمان سیا، در دیدار با برخی از عناصر ضدانقلاب مى‌گوید: «مهم‌ترین حرکت در براندازى جمهوری اسلامى ایران، تغییر فرهنگ جامعه ایران است و ما مصمم به انجام آن هستیم» (خرم، ۱۳۷۶، ص ۱۸). بنابراین، ما با یک تهاجم و جنگ حقیقى سازمان‌یافته مواجه هستیم که از راه‌های مختلف و بسیار هنرمندانه به اجرا گذاشته شده است و كسانی که نسبت به مسائل فرهنگى حساسیت دارند، متوجه مسئله تهاجم فرهنگى خواهند شد و نشانه‌های بارز و بی‌شماری را در این زمینه مشاهده خواهند کرد (جوانى، ۱۳۸۷، ص ۷۷). اگرچه تغییر ذائقه فرهنگى به صورت تدریجى و در بلندمدت شکل مى‌گیرد، اما زمانى که ذائقه‌های فرهنگ دفاعى تغییر کند، معیارها و ملاک‌های تشخیص و الگوهای رفتارى نیز تغییر خواهد کرد. در چنین شرايطى، مرزهای خودى و غیرخودى، دشمن و دوست، انقلابى و غیرانقلابى، مستکبر و مستضعف، مقاومت و سازش جابه‌جا مى‌شود و ملاک تشخیص خود این مفاهیم، بر اساس معیارهایی صورت مى‌گیرد که دشمن برای او معرفى کرده است (پريشان، ۱۳۹۴، ص ۱۴۰-۱۴۱).

### ت. تضعیف روحیه دفاع و مقاومت

ایستادگى و مقاومت و عزم و اراده راسخ در مقابل سلطه و زیاده‌خواهى‌های بیگانگان، از شاخص‌های کلیدی فرهنگ



دفاعی جمهوری اسلامی ایران است که به شدت مورد توجه دشمنان قرار گرفته است (هزواهای و حیدری، ۱۳۹۱، ص ۱۸۷). دشمن متناسب با برآوردی که از عظمت این مانع در مسیر تسلط بر ایران اسلامی مشاهده کرده است، قوای سیاسی، نظامی، امنیتی، اقتصادی و عملیات روانی خود را متمرکز نموده و در تلاش است تا این دژ تسخیرناپذیر را با تکنیک‌هایی همچون: افزایش فشارهای اقتصادی و فناورانه از طریق تحریم برای کاهش مقاومت‌گرایی، راه‌اندازی موضوعات قومیتی برای گسستن صفوف اتحاد؛ تخریب شخصیت‌های مدافع مقاومت؛ ایجاد جنگ روانی با ادعای صرف نمودن منافع و سرمایه‌های ملی ایران برای کشورهای منطقه؛ اسناد مشکلات داخلی و مدیریتی کشور به ریشه مقاومت و مصادره آن به‌عنوان هزینه‌های مقاومت و مواردی از این قبیل در اختیار بگیرد.

### ۵. شناسایی و تحریک تنوعات و شکاف‌های قومی و مذهبی

شکاف‌های گروهی ریشه‌دار، اجازه گردآمدن نیازها، ارزش‌ها و علایق ملی را نمی‌دهد و هر گروه قومی، هویت جمعی خاص خود را بر اساس ارزش‌ها و علایق گروهی به جای ارزش‌ها و علایق ملی ایجاد می‌کند. در این حالت، غلبه ارزش‌های گروهی به صورت فعالیت‌های سیاسی آشکار از قبیل جنبش‌های جدایی‌طلب که خواستار مشروعیت سرزمینی جداگانه، به‌معنای استقلال و خودمختاری از یک واحد ارضی بزرگ‌ترند، بروز می‌کند (کریمی مله، ۱۳۹۳، ص ۵۴-۵۵). اگرچه در نظام جمهوری اسلامی ایران مقوله «قومیت» و «مذهب» هیچ‌گاه مانع شناسایی و اعطای حقوق مسلم اقوام ایرانی نبوده و در این زمینه دو شاخص «اسلامیت» و «ایرانیت» را ملحوظ قرار داده است (متقی و همکاران، ۱۳۹۳). اما دشمنان انقلاب اسلامی از دیرباز و به‌ویژه از پیروزی انقلاب اسلامی تلاش مضاعفی را به کار بستند تا از تفاوت‌های قومیتی، گویش و... به‌عنوان گسلی واگرا استفاده کنند که اوج آن در دهه اول انقلاب و با تحرکاتی از قبیل خلق عرب، جریان‌های منتسب به کردگرایی و آذری‌گرایی، بلوچ و ترکمن‌گرایی شاهد بودیم. بی‌شک، یکپارچگی تمامی قومیت‌ها و مذاهب و دل‌بستگی آنها به نظام سیاسی که برابند آن انسجام ملی است، فرصتی بی‌بدیل و عامل قدرتی تعیین‌کننده به‌شمار می‌آید (لطفی مرزناکی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۶). اما دشمن از نارضایتی‌ها، رقابت‌های مبتنی بر هوای نفس، قدرت‌طلبی‌ها و رفتارهای فرهنگی ناصحیح و بعضاً تحقیرکننده برای ایجاد شقاق، واگرایی و در نهایت، تخریب ساخت قدرت داخلی استفاده می‌کند که نتیجه این رویدادها، کاهش قدرت دفاعی و رشد آسیب‌پذیری‌های کشور خواهد بود.

### ۶. نتیجه‌گیری

انقلاب اسلامی ایران، جوانه‌ای برآمده از تفکر اسلام ناب بود که بر اصلاح باطن و تحول ظاهر استوار شد. در این مدل از سیاست‌ورزی، همه تلاش‌ها در هدایت قدرت برای خدمت به انسان متعالی و تسلط گفتمان اسلامی نهفته است. لذا انقلاب اسلامی در ایران، به‌واسطه بهره‌مندی از رهبری مصلح و امتی برخوردار از شعور انقلابی، تمام ساخته‌های گفتمان انسان‌گرا و لذت‌جوی پهلوی را که به تقلید از لیبرالیسم غربی شکل گرفته بود، از هم گسیخت

و جمهوریت اسلام‌طلب را بر مقدرات کشور حاکم نمود. پرداختن به ریشه شکل‌گیری انقلاب این نکته را به ذهن متبادر می‌کند که نظام تا زمانی در اقتدار قرار خواهد داشت که اولاً، خود عامل و منادی ارزش‌های پیش‌گفته باشد. ثانیاً، مردم و شهروندان خواهان و پذیرای این نوع از حکمرانی باشند. در این مقاله، نقاط تهاجم و نفوذ دشمن، به نقطه تلافی هویت انقلاب و نهاد دفاع نظامی آن؛ یعنی نیروهای مسلح کشور، خطوط تهاجمی دشمن و برخی از نیات آشکار شده استراتژیست‌های دشمن برای نفوذ و رسوخ در ساختارها و حمله به کیان فرهنگ دفاعی جمهوری اسلامی تشریح شد و در نهایت، به این نتیجه رسیدیم که:

- جمهوری اسلامی ایران به دلیل نماد پرنده‌ای و دویبندی خود، باید همزمان به دفاع از دو وجه فیزیک سیاسی و روح ایدئولوژیک خود که از باطن ارزش‌های اسلامی سر برآورده است، توجه نماید.

- خاک‌ریز نبرد بخش دفاعی کشور با جنگ نرم در اینجاست که از یک سو، رسالت مجموعه‌های دفاعی، دفاع از مرزهای ملک و مملکت است. از سوی دیگر، یکی از کارکردهای جنگ نرم، ترویج بی‌مرزی و تهی ساختن فرهنگ دفاعی از عناصر الهام‌بخش و پیشران‌های اسلامی و انقلابی است.

- در این نظام حکومتی، همان اندازه که امنیت متداول در نظام‌های سیاسی مهم است، به همان میزان و ای بسا فراتر از آن سلامت و نشاط ارزش‌هایی که دلیل وجودی آن هستند، نیز از اهمیت برخوردار است.

- دشمن از ملازمه کالبد سیاسی نظام که با سایر نظام‌های سیاسی اشتراکاتی دارد و روح ایدئولوژیک نظام، که موجب تمایز آن از سایر نظام‌های سیاسی شده است، غافل نشده و مجموعه‌ای از خصومت‌های سخت و نرم را با رویکرد سرکوب، انقراض، انحراف و یا در کنترل گرفتن نهاد انقلاب اسلامی به کار بسته است. در این میان، تهاجم علیه وجوه باطنی انقلاب اسلامی از وسعت، شدت و استمرار بیشتری برخوردار است.

- عملیات نفوذ دشمن در فرهنگ دفاعی، در بُعد فیزیکی به تغییر در ارزش‌های وطن‌دوستی و مرزبانی و در بُعد نظری به مستحیل کردن نگاه خودی و غیرخودی منجر می‌شود. چنانچه در جامعه دفاعی نهادینه شود، انگیزش‌های معنوی دفاع را مضمحل و زمینه را برای هرگونه اقدام سخت دشمن فراهم می‌کند.

- نفوذ در فرهنگ دفاعی کشور با ایجاد وضعیت موربانه‌ای و تهی‌سازی انقلاب از روح سازنده و جهادی خود، زمینه را برای اقدامات سخت و از میان برنده، فراهم می‌کند.

- در چهار دهه گذشته، سازوکارهایی مانند استحاله، تضعیف، تهی‌سازی و تغییر جایگاه و هندسه ارزش‌ها توسط تشکیلات جنگ نرم و نفوذ دشمن صورت گرفته است، اما تا زمانی که آنها از به نتیجه رسیدن این خصومت‌های مبتنی بر جنگ نرم و نفوذ مطمئن نشوند، به جنگ نظامی مبادرت نخواهند کرد. صرف اطلاع یافتن از این نیات دشمن برای حفظ جمهوری اسلامی از دستبرد دشمن کافی نیست و متولیان امر می‌باید برای بازدارندگی و بالندگی فرهنگ دفاعی کشور به تأسیس و یا تقویت نهادهای مقابله‌ای مؤثر اقدام کنند.

## منابع

- آشتیانی، رضا، ۱۳۹۰، «تبیین مؤلفه‌های نظری عوامل غیرفیزیکی تأثیرگذار بر توان رزمی نیروهای نظامی»، *راهبرد دفاعی*، سال نهم، ش ۳۲، ص ۶۹-۱۰۹.
- آقای‌خسی، علی‌اکبر و مینو افشاری‌راد، ۱۳۸۳، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران، چاپار.
- احمدیان، علی‌اکبر، ۱۳۹۴، «نظریه نفوذ؛ تبیین ماهیت انواع نفوذ و رابطه آنها با دستگاه چهار طبقه تهدید (با بهره‌گیری از دیدگاه‌ها و بیانات امام خامنه‌ای)»، *آفاق امنیت*، سال هشتم، ش ۲۸، ص ۳۵-۶۸.
- اخوان کاظمی، بهرام، ۱۳۸۶، «بررسی تعاملات فرهنگ سیاسی و تحزب در ایران»، *پژوهشنامه علوم سیاسی*، سال دوم، ش ۴، ص ۷-۳۳.
- استراوس، آنسلم و جولیت کرین، ۱۳۹۴، *مبانی پژوهش کیفی*، ترجمهٔ ابراهیم افشار، تهران، نشر نی.
- افتخاری، اصغر، ۱۳۹۱، *تهدید نرم؛ رویکردی اسلامی*، تهران، پژوهشکدهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- الوانی، سیدمهدی، ۱۳۸۶، *مدیریت عمومی*، تهران، نشر نی.
- بابایی، محمدمباقر، ۱۳۹۶، «راهبرد مقابله با جریان نفوذ از منظر قرآن»، *سیاست دفاعی*، سال بیست و پنجم، ش ۹۸، ص ۱۶۳-۱۸۹.
- باقری چوکامی، سیامک، ۱۳۹۲، *موج چهارم جنگ نرم؛ تدوین راهبردهای مقابله با جنگ نرم در دهه چهارم انقلاب اسلامی*، تهران، دانشگاه عالی دفاع ملی.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۶، «تحول پارادایمی نفوذ و ملاحظات امنیتی»، *پژوهش‌های حفاظتی-امنیتی*، سال ششم، ش ۲، ص ۱-۲۴.
- باقری، محمد، ۱۳۹۶، *جریان‌شناسی نفوذ و راه‌های مقابله با آن*، تهران، آفاق روشن بیداری.
- پریشان، فتح‌الله، ۱۳۹۴، *فرهنگ دفاعی؛ با رویکرد دشمن‌شناسی و ابعاد نفوذ آن*، تهران، انتشارات دفاع.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۴، *نفوذ؛ بررسی ابعاد پروژه نفوذ در جمهوری اسلامی*، تهران، نمایندگی ولی فقیه در سپاه.
- جوانی، یادلله، ۱۳۸۷، «تهدید نرم و راه‌های مقابله با آن»، *میثاق*، سال اول، ش ۲، ص ۷۳-۱۲۸.
- حاذق، حمید، ۱۳۹۴، «خاستگاه و بسترهای نفوذ فکری، فرهنگی و سیاسی با تأکید بر نفوذ آمریکا در ایران»، *مطالعات عملیات روانی*، سال یازدهم، ش ۴۲، ص ۳۳-۶۴.
- حسینی، مهدی و همکاران، ۱۳۹۶، *انقلابی بودن و انقلابی ماندن*، تهران، انتشارات دفاع.
- خاتمی، سیداحمد، ۱۳۹۱، *چکامه‌هایی در تئوسهٔ عزاداری*، تهران، سوره مهر.
- خامنه‌ای، سیدعلی، ۱۳۹۶، بیانات در دیدارهای مختلف با مسئولان، مردم، بسیجیان، دانشگاهیان، روحانیون و... قابل‌دسترسی در: نرم‌افزار حدیث ولایت.
- خرم، مسعود، ۱۳۷۶، *هویت*، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی جماران.
- درویش‌شانی، حسن، ۱۳۹۳، «دفاع هوشمند و قدرت معنوی در اندیشه‌های امام خامنه‌ای»، مجموعه مقالات دومین همایش تبیین اندیشه‌های دفاعی امام خامنه‌ای، تهران، سازمان عقیدتی سیاسی وزارت دفاع و پشتیبانی نیروهای مسلح.
- ساجدی، سعید، ۱۳۸۸، *اصول و مبانی جنگ نرم*، تهران، دانشکده اطلاعات.
- صالحی، محمود، ۱۳۹۶، «سنخ‌شناسی نفوذ امنیتی و اطلاعاتی»، *جامعه‌اطلاعاتی*، سال هشتم، ش ۲، ص ۷-۲۸.
- طالعی حور، رهبر و رستم بهرامی، ۱۳۹۶، «راهبرد نفوذ ایالات متحده آمریکا و تأثیر آن بر امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران با تأکید بر دیدگاه مقام معظم رهبری»، *مطالعات انقلاب اسلامی*، سال چهاردهم، ش ۴۸، ص ۷۱-۹۰.
- طاهری، سیدامین، ۱۳۹۵، «تغییر دستگاه محاسباتی مردم و مسئولین در افزایش قدرت موشکی؛ سیاست آمریکا در دوران ابتدایی پس‌برجام»، *امنیت دفاعی*، ش ۱۴، ص ۷۵-۱۱۵.
- عاملی، سیدسعیدرضا، ۱۳۸۹، *مطالعات انتقادی استعمار مجازی آمریکا؛ قدرت نرم و امپراتوری‌های مجازی*، تهران، امیرکبیر.

- عسگری، محمود، ۱۳۹۰، *جنگ نرم در عرصه دفاع ملی*، تهران، دانشگاه امام صادق ع.
- غضنفری، کامران، ۱۳۸۰، *آمریکا و براندازی جمهوری اسلامی ایران*، تهران، کیا.
- فرهادی، علی و همکاران، ۱۳۹۷، «تبیین اندیشه‌های حضرت امام خامنه‌ای پیرامون نفوذ»، *مطالعات بین‌رشته‌ای دانش راهبردی*، سال هشتم، ش ۳۳، ص ۳۳-۶۱.
- فیض، داود و همکاران، ۱۳۹۴، «شناسایی ذهنیت افراد نسبت به نفوذ دشمن با استفاده از روش کیو»، *سیاست دفاعی*، سال بیست و چهارم، ش ۹۳، ص ۷۳-۱۰۰.
- قربی، سیدمحمدجواد، ۱۳۹۵، «هندسه عزت، حکم و مصلحت در اقتصاد مقاومتی»، *پدافند اقتصادی*، سال سوم، ش ۲۵، ص ۶-۱۲.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۶، «نفوذ فرهنگی، تأملاتی در شیوه نفوذ در نهادهای آموزشی ایران از منظر اسناد لانه جاسوسی آمریکا»، *پانزده خرداد*، سال پانزدهم، ش ۵۴، ص ۹۵-۱۳۶.
- قوام، عبدالعلی، ۱۳۹۰، *سیاست‌شناسی: مبانی علم سیاست*، تهران، سمت.
- قیصری، نورالله و احسان خضری، ۱۳۹۵، «سیاست دفاعی نظام جمهوری اسلامی ایران: بررسی اسناد کلان»، *رهیافت انقلاب اسلامی*، سال دهم، ش ۳۷، ص ۵۷-۷۴.
- کریمی، علی، ۱۳۹۵، *مفهوم‌شناسی نظری نفوذ*، تهران، مرکز مطالعات راهبردی تربیت اسلامی.
- کریمی‌مله، علی، ۱۳۹۳، «امنیت جامعه‌ای و سیاسی از رهگذر سیاست‌گذاری اجتماعی»، *مطالعات راهبردی*، سال هفدهم، ش ۶۵، ص ۳۵-۷۱.
- کوهپای، محمد، ۱۳۷۸، «*امام خمینی و دفاع فرهنگی*»، مجموعه مقالات همایش سیری در اندیشه‌های دفاعی امام خمینی ع، تهران، انتشارات دفاع.
- لطفی مرزناکی، رحمان، ۱۳۹۴، *دفاع هوشمند در اندیشه امام خامنه‌ای*، تهران، آوای سبحان.
- لطیفی پاکده، لطفعلی، ۱۳۸۶، «براندازی نرم»، *حصون*، سال چهارم، ش ۱۳، ص ۱۲۶-۱۴۳.
- لطیفی، میثم و همکاران، ۱۳۹۵، «شناسایی و توصیف مؤلفه‌های سازمان‌های جهادی»، *مدیریت اسلامی*، سال بیست و چهارم، ش ۲، ص ۱۳۵-۱۶۵.
- مارش، دیوید و جری استوکر، ۱۳۸۴، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیرمحمد حاجی‌یوسفی، تهران، مطالعات راهبردی.
- متقی، ابراهیم و همکاران، ۱۳۹۳، «*تهدیدات هویت اسلامی و ملی؛ سطوح کلان و خرد و میانی*»، مجموعه مقالات دومین همایش تبیین اندیشه‌های دفاعی امام خامنه‌ای، تهران، سازمان عقیدتی سیاسی وزارت دفاع.
- محخص، مرضیه، ۱۳۹۵، «راهبردهای نفوذ اجتماعی از رهگذر خطبه قاصعه»، *النهج*، سال پانزدهم، ش ۴۸، ص ۱۴۱-۱۶۹.
- مراذیان، محسن، ۱۳۹۱، *مبانی نظری امنیت*، تهران، دانشکده علوم و فنون فزایی.
- مطهرنیا، مهدی، ۱۳۷۸، «*فرهنگ دفاع و دفاع فرهنگی*»، مجموعه مقالات همایش سیری در اندیشه‌های دفاعی امام خمینی ع، تهران، انتشارات دفاع.
- مؤسسه آوای بینش، ۱۳۹۶، *نفوذ: ابعاد، ابزارها و موانع نفوذ دشمن از دیدگاه رهبر معظم انقلاب*، تبریز، عاصم.
- هزاوه‌ای، سیدمرتضی و محدثه حیدری، ۱۳۹۱، «مردم‌سالاری دینی در ایران و ظرفیت الگوسازی آن در کشورهای اسلامی منطقه»، *پژوهش‌های انقلاب اسلامی*، سال یکم، ش ۲، ص ۱۷۳-۱۹۸.
- والر، میشل، ۱۳۹۴، *نفوذ راهبردی دیپلماسی عمومی؛ تبلیغ متقابل، جنگ سیاسی آمریکا*، ترجمه محمد غفاری، تهران، مؤسسه آموزشی و تحقیقاتی صنایع دفاعی.

## نمایه الفبایی مقالات و پدیدآورندگان سال دهم (شماره ۳۷-۴۰)

### الف. نمایه مقالات

- ابعاد «تعین اجتماعی معرفت» از منظر نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت و نهج‌البلاغه؛ حسین اژدری‌زاده، حمید پارسانیا، ش ۴۰، ص ۵۷-۷۲.
- اشتغال زن و بازنمایی آن در سینمای پس از انقلاب؛ بررسی موردی فیلم همسر؛ سیدحسین شرف‌الدین، حکیمه مهدیان، ش ۴۰، ص ۷-۲۶.
- بررسی انتقادی مبانی انسان‌شناختی نظریه ماتریالیسم تاریخی؛ ظاهر یوسفی، سیدحسین شرف‌الدین، ش ۳۷، ص ۵۳-۷۲.
- بررسی تطبیقی روش‌شناسی فقهها، در مواجهه با مسئله گسست دولت و ملت در ایران، در دوره‌های صفویه، قاجار و معاصر؛ حامد آزادی، قاسم ابراهیمی‌پور، ش ۳۸، ص ۳۹-Error! Bookmark not defined-۵۵.
- بررسی شواهد تاریخی نقش غرب در کاهش ارتباطات علمی تمدن اسلامی با کاهش متون آن، سعید امیرکاهوه، شعیب اسلامی، ش ۳۸، ص ۷۳-۹۲.
- بررسی علل انتخاب ازدواج دانشجویی در بین دانشجویان؛ مطالعه پدیدارشناختی؛ محمد مهدوی، شهروز نعمتی، ش ۳۷، ص ۹۱-۱۰۳.
- تأثیر جامعه بر فقه با تأکید بر آرای امام خمینی؛ محمدباقر ربانی، محسن میری، حسن غفاری‌فر، ش ۳۸، ص ۱۹-۳۷.
- تحلیلی بر تغییر و تحولات جمعیتی در ایران؛ با تأکید بر فرصت طلایی پنجره جمعیتی؛ محمد فولادی، ش ۳۹، ص ۴۳-۶۰.
- تعریف هویت در میانه گوه‌گرایی و سازه‌گرایی؛ غلامرضا پرهیزکار، ش ۳۷، ص ۵-۲۱.
- تغییر اجتماعی در تجربه و اندیشه امام موسی صدر؛ محمدعلی میرعلی، مجتبی نامخواه، ش ۳۷، ص ۲۳-۳۸.
- درآمدی بر دلالت‌های اجتماعی نظریه فطرت؛ با تأکید بر مسئله قانونمندی اجتماعی؛ صادق گلستانی، ش ۳۸، ص ۵-۱۸.
- درونی کردن نقش معلمی در قالب کار احساسی (مطالعه موردی؛ شهرستان اسلام‌آباد غرب)؛ اکبر طالب‌پور، ابراهیم عباسپور، کلثوم قنبری، ش ۳۷، ص ۷۳-۹۰.
- رابطه بین سرمایه اجتماعی و دین‌داری دانشجویان دانشگاه یاسوج؛ عبدالله ولی‌نژاد اصغر میرفردی، ش ۳۸، ص ۹۳-۱۰۷.
- راهبرد نفوذ دشمن و فرهنگ دفاعی جمهوری اسلامی ایران، شهرام اسفندیار، میثم بلباسی، ش ۴۰، ص ۱۰۵-۱۱۴.
- قوم‌نگاری آموزشی، مطالعه موردی مدرسه نور در کنیا؛ سیف‌اله فضل‌الهی قمشی، مهدی یوسفی، ش ۳۹، ص ۹۹-۱۱۲.
- گونه‌شناسی تلقی‌های مختلف از فرهنگ در ایران: زمینه‌ها و پیامدها؛ غلامرضا پرهیزکار، ش ۳۹، ص ۲۵-۴۲.
- مبانی انسان‌شناسی سبک زندگی سیاسی امام خمینی؛ سیدحامد عنوانی، وحیده فخار نوغانی، سیدحسین سیدموسوی، سیدمرتضی حسینی شاهرودی، ش ۳۹، ص ۶۱-۷۸.

مبانی تعیین فرهنگی - اجتماعی اعتباریات در میزان؛ حسین اژدری‌زاده، ش ۳۷، ص ۳۹-۵۲.  
مفهوم زمان و تکوین موضوع علم اجتماعی در اندیشه هایدگر، عیسی اسکندری، حمید پارسانیا، مهدی  
سلطانی، ش ۴۰، ص ۸۹-۱۰۴.

مؤلفه‌ها و ویژگی‌های متن اجتماعی؛ با تأکید بر نظریه اعتباریات و دلالت‌های آن در تفسیر پدیده‌های  
اجتماعی؛ احمد واعظی، سیدمحمد معلمی، ش ۳۹، ص ۷-۲۴.

مؤلفه‌های جدید نظارت مالی و مبارزه با فساد در دستگاه‌های اداری در سیره علوی؛ مه‌ری حقیقی، سعیدرضا  
ابدی، اصغر عربیان، محمد جلالی، ش ۳۸، ص ۵۷-۷۲.

نسبت اراده و دانش در نظریه اجتماعی پیترو برگر؛ محمدرضا مالکی بروجنی، عبدالحسین کلانتری، ش ۳۹، ص ۷۲-۹۷.  
نقد و بررسی «ماهیت و چیستی زن در فمینیسم اگزیستانسیالیستی سیمون دوبووار»؛ سیده‌سارا چاوشی، حسین  
بستان، ش ۴۰، ص ۲۷-۴۰.

نقش فطرت در تکامل اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبائی و شهید مطهری، شمس‌الله مریجی، اصغر  
اسلامی‌تنها، حسین اسدی، ش ۴۰، ص ۷۳-۸۸.

واکوی جایگاه جمعیت در اسلام و نگاهی به جایگاه آن در نظام اسلامی؛ محمد فولادی، ش ۴۰، ص ۴۱-۵۵.

### ب. نمایه پدیدآورندگان

احمد واعظی، سیدمحمد معلمی، مؤلفه‌ها و ویژگی‌های متن اجتماعی؛ با تأکید بر نظریه اعتباریات و دلالت‌های  
آن در تفسیر پدیده‌های اجتماعی، ش ۳۹، ص ۷-۲۴.

اکبر طالب‌پور، ابراهیم عباسپور، کلثوم قنبری، درونی کردن نقش معلمی در قالب کار احساسی (مطالعه موردی؛  
شهرستان اسلام‌آباد غرب)، ش ۳۷، ص ۷۳-۹۰.

حامد آزادی، قاسم ابراهیمی‌پور، بررسی تطبیقی روش‌شناسی فقها، در مواجهه با مسئله گسست دولت و ملت در  
ایران، در دوره‌های صفویه، قاجار و معاصر، ش ۳۸، ص ۳۹-۵۵.

حسین اژدری‌زاده، حمید پارسانیا، ابعاد «تعیین اجتماعی معرفت» از منظر نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت و  
نهج‌البلاغه، ش ۴۰، ص ۵۷-۷۲.

حسین اژدری‌زاده، مبانی تعیین فرهنگی - اجتماعی اعتباریات در میزان، ش ۳۷، ص ۳۹-۵۲.  
سعید امیرکاو، شعیب اسلامی، بررسی شواهد تاریخی نقش غرب در کاهش ارتباطات علمی تمدن اسلامی با  
کاهش متون آن، ش ۳۸، ص ۷۳-۹۲.

سیدحامد عنوانی، وحیده فخار نوغانی، سیدحسین سیدموسوی، سیدمرتضی حسینی شاهرودی، مبانی  
انسان‌شناسی سبک زندگی سیاسی امام خمینی (ره)، ش ۳۹، ص ۶۱-۷۸.

- سیدحسین شرفالدین، حکیمه مهدیان، اشتغال زن و بازنمایی آن در سینمای پس از انقلاب؛ بررسی موردی فیلم همسرش ۴۰، ص ۷-۲۶.
- سیده‌سارا چاوشی، حسین بستان، نقد و بررسی «ماهیت و چیستی زن در فمینیسم اگزیستانسیالیستی سیمون دوبووار»، ش ۴۰، ص ۲۷-۴۰.
- سیف‌الله فضل‌الهی قمشی، مهدی یوسفی، قوم‌نگاری آموزشی، مطالعه موردی مدرسه نور در کنیا، ش ۳۹، ص ۹۹-۱۱۲.
- شمس‌الله مریجی، اصغر اسلامی تنها، حسین اسدی، نقش فطرت در تکامل اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبائی و شهید مطهری، ش ۴۰، ص ۷۳-۸۸.
- شهرام اسفندیار، میثم بلباسی، راهبرد نفوذ دشمن و فرهنگ دفاعی جمهوری اسلامی ایران، ش ۴۰، ص ۱۰۵-۱۲۴.
- صادق گلستانی، درآمدی بر دلالت‌های اجتماعی نظریه فطرت؛ با تأکید بر مسئله قانونمندی اجتماعی، ش ۳۸، ص ۵-۱۸.
- ظاهر یوسفی، سیدحسین شرفالدین، بررسی انتقادی مبانی انسان‌شناختی نظریه ماتریالیسم تاریخی، ش ۳۷، ص ۵۳-۷۲.
- عبدالله ولی‌نژاد اصغر میرفردی، رابطه بین سرمایه اجتماعی و دین‌داری دانشجویان دانشگاه یاسوج، ش ۳۸، ص ۹۳-۱۰۷.
- عیسی اسکندری، حمید پارسانیا، مهدی سلطانی، مفهوم زمان و تکوین موضوع علم اجتماعی در اندیشه هایدگر، ش ۴۰، ص ۸۹-۱۰۴.
- غلامرضا پرهیزکار، تعریف هویت در میانه گوهرگرایی و سازه‌گرایی، ش ۳۷، ص ۵-۲۱.
- غلامرضا پرهیزکار، گونه‌شناسی تلقی‌های مختلف از فرهنگ در ایران: زمینه‌ها و پیامدها، ش ۳۹، ص ۲۵-۴۲.
- محمد فولادی، تحلیلی بر تغییر و تحولات جمعیتی در ایران؛ با تأکید بر فرصت طلایی پنجره جمعیتی، ش ۳۹، ص ۴۳-۶۰.
- محمد فولادی، واکاوی جایگاه جمعیت در اسلام و نگاهی به جایگاه آن در نظام اسلامی، ش ۴۰، ص ۴۱-۵۵.
- محمد مهدوی، شهرزاد نعمتی، بررسی علل انتخاب ازدواج دانشجویی در بین دانشجویان؛ مطالعه پدیدارشناختی، ش ۳۷، ص ۹۱-۱۰۳.
- محمدباقر ربانی، محسن میری، حسن غفاری‌فر، تأثیر جامعه بر فقه با تأکید بر آرای امام خمینی (ره) ش ۳۸، ص ۱۹-۳۷.
- محمدرضا مالکی بروجنی، عبدالحسین کلاتری، نسبت اراده و دانش در نظریه اجتماعی پیتربرگر، ش ۳۹، ص ۷۹-۹۷.
- محمدعلی میرعلی، مجتبی نامخواه، تغییر اجتماعی در تجربه و اندیشه امام موسی صدر، ش ۳۷، ص ۲۳-۳۸.
- مهری حقیقی، سعیدرضا ابدی، اصغر عربیان، محمد جلالی، مؤلفه‌های جدید نظارت مالی و مبارزه با فساد در دستگاه‌های اداری در سیره علوی، ش ۳۸، ص ۵۷-۷۲.

## The Strategy of Infiltration of Enemies and the IRI's Culture of Defense

**Shahram Esfandiari** / M.A. in Political Science, Mazandaran University

Shahram\_Esfandiyari@yahoo.com

✉ **Meysam Balbasi** / Ph.D. Student in Islamic Revolution Studies, University of Tehran

**Received:** 2019/05/03 – **Accepted:** 2019/10/02

Belbasi.Meisam@ut.ac.ir

### Abstract

The Islamic Revolution challenged the intellectual system of enemies, and thus it led them to restrain or eliminate it with all their might. One of their strategies is soft contrast, which is done by complex techniques such as infiltration. On the contrary, using the religious and cultural capacities of the Iranian nation and the affirmative approach of the leaders of the Revolution, Islamic Republic of Iran has attempted to block the infiltration of the enemies within its system. Using a descriptive-analytical method, this paper seeks to study the dimensions of the infiltration of enemies into the strategy of Iranian defense culture. The finding show that, the enemies have two major and operational goals in this regard which are as follows, dismantling and weakening the basic pillars of the country's defense culture, and, in operational goal, fundamental infiltration on issues such as Velayat-e Faqih, the goals of the revolution, the people's defense culture, defensive power, the public and government support for the armed forces, the culture of Jihad and martyrdom, revolutionary thinking and practices, geometry of the status of friend and foe and etc.

**Keywords:** Islamic Republic of Iran, infiltration, culture, defense culture, Ayatollah Khamenei.



## The Concept of Time and the Emergence of the Subject of Social Science in Heidegger's Viewpoint

✦ **Isa Eskandari** / Ph.D. Student in Philosophy of Social Sciences, Baqir al-Olum University

i.eskandari67@gmail.com

**Hamid Parsania** / Associate Professor, University of Tehran

h.parsania@ut.ac.ir

**Mahdi Soltani** / Assistant Professor, Department of Philosophy of Social Sciences, Baqir al-Olum University

m.soltani@bou.ac.ir

**Received:** 2019/08/06 – **Accepted:** 2019/12/15

### Abstract

Social science, like any science, is made up of three elements of subject, end and method. Examining the concept of time in the view of Heidegger, this paper seeks to explain the subject of social science based on Heidegger's thinking. Thus, while comparing the Heidegger's and Max Weber's viewpoint regarding the time, the process in which social science is formed and developed is discussed. In Heidegger's view, science is a historical thing that has relationship with the foundation and existence of man; an analysis of this relation will take us to the realm of transcendental imagination and existence and will reveal Dasein's encounter with existence, which is something that happens in time. The implications of Heidegger's philosophical thinking on the developed of social science will be extended as follows, the social science will be the historical and the imaginary science that is different from the social issue based on subjective thinking. This paper has been done by a descriptive-analysis method.

**Keywords:** Heidegger, time, social science, cultural science.

## **The Role of Innate Nature in Social Evolution from the Viewpoints of Allameh Tabataba'i and Martyr Motahhari**

**Shamsollah Mariji** / Associate Professor, Sociology Department, Baqir al-Olum University  
mariji44@bou.ac.ir

**Asghar Eslami Tanha** / Assistant Professor, Communication Sciences, Baqir al-Olum University  
islamitanha@yahoo.com

✉ **Husain Asadi** / M.A. in Sociology, Baqir al-Olum University      hosseinasadimm1361@gmail.com

**Received:** 2019/04/10 – **Accepted:** 2019/08/18

### **Abstract**

Evolution and development of human societies has always been of interest to social scientists. There are three general theories on the process of societal evolution which include evolutionary, rotational and degenerating. Evolutionary theories have always sought to explain identity, cause, end of social evolutions according to their foundations and assumptions. Using the content analysis method, this paper seeks to study the identity, cause of social evolution based on the evolutionary theory of Allameh Tabataba'i and Martyr Motahhari. Putting the perfectionist innate nature in the center of their attention, they believe that social evolution in relation to innate nature is a constant issue over the time. Innate nature plays two major roles in social evolution, the main cause of the evolution of society as an intrinsic and dynamic factor and evolving society in terms of value and structure.

**Keywords:** evolution, social evolution, cause of social evolution, end of social evolution.

## Dimensions of “Social Determination of Knowledge” from the Viewpoint of Nahj al-Balagha and the Sociological Theories of Knowledge

✦ **Husain Ajarizade** / Assistant Professor, Ma’aref Department, Naraq Islamic Azad University  
hajdaryzadeh@rihu.ac.ir

**Hamid Parsania** / Associate Professor, University of Tehran

h.parsania@ut.ac.ir

**Received:** 2019/08/08 – **Accepted:** 2019/12/16

### Abstract

Using a comparative, qualitative content analysis, interpretative and documentary method, this paper seeks to study the dimensions of “social determination of knowledge” from the viewpoint of Nahj al-Balagha and the sociological theories of knowledge. In these two approaches, i.e. Nahj al-Balagha and the sociological theories of knowledge, the differences between Nahj al-Balagha and the social determination of knowledge have been examined based on the quintuple components including the depth of determination, degree of determination, level of determination, purpose of determination, and dominant factor. The findings show that, many sociological theories of knowledge have taken completely different methods from Nahj al-Balagha in those factors.

**Keywords:** the sociology of knowledge, Nahj al-Balagha, theories, social determinism of knowledge.

## **An Analysis of the Status of Population in Islam and the Islamic Government**

**Mohammad Fooladi** / Associate Professor, Department of Sociology, IKI      fooladi@iki.ac.ir

**Received:** 2019/08/23 – **Accepted:** 2019/12/23

### **Abstract**

Population is one of the key components of development that should be considered in all policies, strategies, and planning. It is inevitable, therefore, to recognize the population, growth, age and sex structure to reach a suitable population. Accordingly, it is necessary to analyze the position of the population in Islam and the Islamic system to adopt a proper approach in this arena in our country. Using a theoretical and analytical method, this paper seeks to analyze the importance of population in Islam and the Islamic system. The verses of the Holy Qur'an and narrations in terms of population can be classified into several categories including, advising marriage and childbearing, encouragement to marry with a woman who can have many children, guaranteeing the sentence of individuals, prohibition of abortion, the importance of increasing the number of Muslims population. Based on the religious teachings, increasing the population, is the first and general rule in this respect, as Islam and all revealed religions asks their follower to increase the number of faithful and dignified population.

**Keywords:** population, population in Islam, marriage, childbearing, guaranteeing the sentence, prohibition of abortion.

## **An In-depth Analysis of the Nature and Whatness of Woman in the Existentialist Feminism of Simone de Beauvoir**

✉ **Seyede Sara Chavoshi** / Ph.D. Student of Social Sciences, Muslims Social Sciences, Baqir al-Olum University chavoshi2011@gmail.com

**Husain Bostan (Najafi)** / Associate Professor, Sociology Department, Research Institute of Hawzeh and University hbostan@rihu.ac.ir

**Received:** 2019/06/03 – **Accepted:** 2019/10/24

### **Abstract**

Feminist theories, especially the existentialist theory of Simon de Beauvoir, not only has left a great impact on Western societies, has also affected the Iranian society. De Beauvoir's definition of woman as "One is not born, but rather becomes, a woman" is a statement that expresses the ontological position of feminists with regard to women. In this definition, she views the nature of woman and femininity as a social product and a historical and cultural thing, not a divine one. This kind of approach to women has many contradictions with Islamic and cultural foundations which will be discussed below from the Islamic point of view. The findings show that, while denying the constant nature of women, de Beauvoir has considered the natural and biological role of woman, such as motherhood and marriage, as an artificial, cultural, and historical issues. However, the existence of these natural and biological differences over the centuries proves a constant nature for human being which itself is an evidence against her claim.

**Keywords:** existential feminism, Simon de Beauvoir, woman, nature, existence, gender.

# Abstracts

## Employment of Women and its Feedback in Cinema After the Islamic Revolution; A Case Study of the Movie of Spouse

**Seyed Husain Sharafuddin** / Associate Professor, Department of Sociology, IKI

sharaf@qabas.net

✉ **Hakime Mahdian** / M.A. in Culture and Communication, Baqir al-Olum University

**Received:** 2019/07/19 – **Accepted:** 2019/11/26

hakimemahdian@gmail.com

### Abstract

The outside employment of women, is one of the most controversial issues in the women's studies. Advocates and opponents have provided some reasons based on their foundations and assumptions. Like other social cultural topics, this issue has been reflected in mass media, including cinema. Of course, it should not be overlooked that cinema has analyzed the proposed projects tendentiously. The emergence of feminist theories in the scientific and cultural space of the country and a critical look at women's social issues including employment have attracted the attention of cinematographers to these issues. The figurative question of this paper is that, to what extent does the portrayal of a woman's employment in the Movie of Spouse (Hamsar) (1994) is conformed to the mandatory and preferential Islamic criteria? The finding show that, consciously or unconsciously, the portrayal of women's employment in this film has a lot to do with radical feminism.

**Keywords:** feminism, cinema, the Movie of Spouse (Hamsar), semiotics.

# Table of Contents

<b>Employment of Women and its Feedback in Cinema After the Islamic Revolution; A Case Study of the Movie of Spouse / Seyed Husain Sharafuddin / Hakime Mahdian</b> .....	7
<b>An In-depth Analysis of the Nature and Whatness of Woman in the Existentialist Feminism of Simone de Beauvoir / Seyede Sara Chavoshi / Husain Bostan (Najafi)</b> .....	27
<b>An Analysis of the Status of Population in Islam and the Islamic Government / Mohammad Fooladi</b> .....	41
<b>Dimensions of “Social Determination of Knowledge” from the Viewpoint of Nahj al-Balagha and the Sociological Theories of Knowledge / Husain Ajdarizade / Hamid Parsania</b> .....	57
<b>The Role of Innate Nature in Social Evolution from the Viewpoints of Allameh Tabataba’i and Martyr Motahhari / Shamsollah Mariji / Asghar Eslami Tanha / Husain Asadi</b> .....	73
<b>The Concept of Time and the Emergence of the Subject of Social Science in Heidegger's Viewpoint / Isa Eskandari / Hamid Parsania / Mahdi Soltani</b> .....	89
<b>The Strategy of Infiltration of Enemies and the IRI’s Culture of Defense / Shahram Esfandiar / Meysam Balbasi</b> .....	105

**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 Kachoian:** *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)