

# معرفت فرهنگ اجتماعی

سال یازدهم، شماره سوم، پیاپی ۴۳، تابستان ۱۳۹۹



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 سردبیر

قاسم ابراهیمی پور نعمت آباد

## مدیر اجرایی

محمد رجبی الفاء

## صفحه‌آرا

مهدی دهقان

## ناظر چاپ

حمید خانی

## چاپ

زمزم

سامانه ارسال و یگیری مقاله  
Nashriyat.ir/SendArticle

## اعضای هیئت تحریریه

نصرالله آقاجانی

استادیار دانشگاه باقرالعلوم

حمید پارسانیا

دانشیار دانشگاه تهران

غلامرضا 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 & www.nashriyat.ir

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

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & 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، ۲۰۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۸۰۰۰۰۰ 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.



## فهرست مطالب

---

### سنخ‌شناسی‌های تعامل و رابطه اجتماعی؛ یک تنظیم منطقی با مروری نظام‌مند / ۷

کچ احمد فرزانه / غلامرضا صدیق اورعی / محمدرضا جوادی یگانه / مجید کافی

### بررسی بنیان‌های نسبت نظر و عمل در اندیشه امام خمینی (ع) / ۳۵

کچ مهدی امامی / عماد افروغ / حسین سوزنچی

### کنش‌رهای بخش در اندیشه طه عبدالرحمن / ۵۱

کریم خان محمدی / اصغر اسلامی تنها / کچ سعید مقدم

### تحلیلی بر پیامدهای کاهش باروری و جمعیت در ایران / ۶۹

محمد فولادی

### تحلیلی از وضعیت کاری زنان در خانه و سازمان با رویکرد اسلامی / ۸۹

محسن منطقی

### تأثیر کهن‌الگوهای نژادی در ادراک حس معنوی مکان مسجد؛

### مطالعه نمونه موردی مسجد امام حسین (ع) تهران / ۱۰۹

الهام پرویزی

### ۱۳۰ / Abstracts



## سنخ‌شناسی‌های تعامل و رابطه اجتماعی؛ یک تنظیم منطقی با مروری نظام‌مند

Farzaneh.ahmad@gmail.com

Sedighourae@um.ac.ir

myeganeh@ut.ac.ir

mkafi@rihu.ac.ir

احمد فرزانه / دانشجوی جامعه‌شناسی فرهنگی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

غلامرضا صدیق اورعی / استادیار جامعه‌شناسی، دانشگاه فردوسی مشهد

محمد رضا جوادی یگانه / دانشیار جامعه‌شناسی، دانشگاه تهران

مجید کافی / استادیار جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۸ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۳

### چکیده

هدف این پژوهش، مرور تقسیمات موجود، یا قابل طرح انواع تعامل و رابطه اجتماعی و عرضه یک طبقه‌بندی انتزاعی‌تر و نسبتاً جامع می‌باشد. بدین منظور، از روش مرور نظام‌مند استفاده شد و پس از نقل یا طرح ۴۰ تقسیم، اقدام به کدگذاری «ملاک‌ها» و «اقسام» شد. یافته حاصل این کدگذاری‌ها، هشت مضمون کلی بود و تمامی تقسیمات مذکور را می‌توان پاسخی، به یکی از هشت سؤال دانست که هر یک به وجه یا جوهری از واقعیت تعامل و رابطه اجتماعی اختصاص دارند: برخی از دسته‌بندی‌ها، به طرف‌های تعامل، برخی به وسایل برقراری تعامل، برخی به بستر تعامل و برخی به منشأ آن توجه داشته‌اند. همچنین برخی نیز با توجه به جایگاه اراده متعاملین و برخی معطوف به موضوع تعامل و نهایتاً بخش مهمی از سنخ‌شناسی‌ها با توجه به ویژگی‌های تعامل و رابطه اجتماعی شکل گرفته‌اند. نتیجه این مرور، تصریح ملاک تقسیم‌ها و تشخیص واگرایی‌ها و همگرایی‌های موجود، در طبقه‌بندی‌های مختلف تعامل و رابطه اجتماعی و اندراج همه این اقسام در تقسیم کلی بوده است که خود، به تعیین تکلیف اشتراکات لفظی و نسبت تقسیمات مزبور به یکدیگر منجر شده است.

**کلیدواژه‌ها:** تعامل اجتماعی، رابطه اجتماعی، نوع‌شناسی، سنخ‌شناسی.

## مقدمه و طرح موضوع

انسان، نیازمند و به‌دنبال رفع نیازهای خویش است. رفع بسیاری از نیازهای آدمی، مستلزم بهره‌گیری از انسان‌های دیگر است و لازم بهره‌گیری از دیگران، تعامل با آنهاست که موجب می‌شود انسان‌ها، به تعامل با یکدیگر روی بیاورند (اسکیدمور، ۱۳۸۵؛ ترنر، ۱۳۷۳؛ کلمن، ۱۳۹۰؛ طباطبائی، ۱۳۸۷). گستردگی نیازمندی‌های انسان و کثرت تنوع و میزان نیازمندی‌های انسان‌ها به یکدیگر، در کنار برخی عوامل دیگر، موجب خلق انواع و اصناف تعاملات و روابط اجتماعی شده است. در این نوشتار، پس از تعریف تعامل و تعیین مرز آن با مفاهیم مرتبط، ۴۰ تقسیم از انواع تعاملات و روابط اجتماعی ارائه شده است و عرضه تقسیمات مربوط به «اصناف» تعاملات اجتماعی، به نوشتاری دیگر موکول می‌شود.

انسان، موجودی است اندیشه‌ورز، دارای هیجان و رفتارکننده، و عامل بروز آثار وجودی انسان، رفتار است. منظور از «رفتار»، «حرکتی بر اثر محرک یا انگیزه است که به طور خودآگاهانه، یا ناخودآگاهانه» بروز می‌کند (صدیق‌اورعی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۲۵). رفتاری که دارای معنی باشد، اصطلاحاً «کنش» نامیده می‌شود. در بیان ویر، «آن رفتاری که دارای معنای ذهنی خاصی باشد» (ویر، ۱۳۸۴، ص ۲۵) و در نظر پارسونز، آن رفتاری است «که انگیزه و راهنمای آن معنای ای است که کنشگر آنها را در دنیای خارج کشف می‌کند، معنای ای که توجهش را جلب می‌کند و به آنها پاسخ می‌دهد» (روشه، ۱۳۹۱، ص ۹۲). منظور از «معنی عمل» «مدلول عمل است. «کنش» رفتاری است که به‌طور قراردادی بر امری دلالت می‌کند و برای تمام کسانی که از قرارداد آگاه هستند، قابل درک و فهم است» (صدیق‌اورعی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۲۶).

کنش، آن‌گاه که معطوف به دیگری باشد و «رفتار دیگران در معنای ذهنی» (ویر، ۱۳۸۴، ص ۲۵) کنشگر لحاظ شده باشد، «کنش اجتماعی» است. به عبارت دیگر، اگر عمل انسان، به‌سوی شخص، یا گروهی دیگر جهت‌گیری شده باشد و «دیگری»، در انجام دادن این عمل و نحوه آن مورد نظر باشد؛ به چنین عملی، «عمل اجتماعی» گویند. البته «هر نوع برخورد انسان، خصلت اجتماعی ندارد، بلکه این منحصر به مواردی می‌شود که رفتار کنشگر به‌طور معناداری متوجه رفتار دیگران باشد» (ویر، ۱۳۸۵، ص ۸۰).

## اهمیت و ضرورت موضوع

در کار علمی، به کارگیری مفاهیم کاملاً روشن و بی‌ابهام، فضیلت، بلکه ضرورت است و بررسی و قضاوت درباره پیشنهادها مفهومی متعدد، برای یک معنا، امری لازم است. همواره داشتن مفاهیم جامع و مانع، مورد تأکید بوده است. مبحث تقسیم در ادامه مبحث تعریف و مکمل آن است. برای درک تعریف مفهوم، باید ملاک‌های تقسیم، به خوبی معلوم و تعریف شده باشند. این کار، مستلزم مرور تقسیم‌های موجود و دقت و تأمل در آنها و تلاش برای تجمیع یافته‌های قبلی و پرکردن خلأهاست. این کار، می‌تواند از ابهام‌ها و تشتت لفظی بکاهد. محققان مختلف، به



مناسبت‌های گوناگون، با معیارهایی مختلف، اقسام مختلفی برای تعامل اجتماعی قائل شده‌اند. محققانی که با این دسته‌بندی‌های مستقل مواجه شوند، ممکن است در تشخیص معیار هر تقسیم، در مقایسه با تقسیمی دیگر، دچار ابهام شوند. اما نقل یکجا و باهم‌نگری، تصریح ملاک‌ها و مقایسه اقسام و نشان دادن نسبت هر تقسیم و مقسم و قسیم با تقسیمات و مقسم‌ها و اقسام دیگر و نقد آنها و نشان دادن همگرایی و واگرایی‌ها و شباهت‌ها و تفاوت‌ها میان این تقسیمات، می‌تواند تأثیر قابل توجهی در درک مفهوم مورد نظر و نسبت آن، با مفاهیم دیگر ایجاد کند. در مقایسه تبیین‌های رقیب، گفته شده است، تبیینی برتر است که توانایی تبیین‌های قبلی را داشته باشد و بتواند قدرت تبیینی بیشتری ایجاد کند. همین معنا را می‌توان دربارهٔ تعریف و تقسیم، تکرار کرد: طبقه‌بندی دربرگیرندهٔ طبقه‌بندی‌های قبلی و مشخص‌کنندهٔ نسبت آنها و درج‌کنندهٔ تقسیمات قبلی، در تقسیمی بزرگ‌تر و جامع‌تر، نسبت به تقسیمات قبلی برتر است. این همان کاری است که گورویچ، با مرور سنخ‌شناسی‌های واقعیت‌های اجتماعی انجام داد. حاصل آن «واقعیت اجتماعی تام» بود که یک طبقه‌بندی تقریباً جامع و مانع از همه موضوعات اجتماعی است. علاوه بر اینکه، مشتمل بر سنخ‌شناسی‌های قبلی است، صراحت‌بخش مرزها و نسبت آنهاست و نشان می‌دهد که حوزه‌های علوم اجتماعی و به‌خصوص جامعه‌شناسی، چگونه از یکدیگر متمایز شده، حتی چگونه به وجود آمده و گسترش می‌یابند.

افزون بر این، این نوشتار، هدفی فراتر از آنچه در متن بازتاب یافته است دارد که می‌توان آن را به‌عنوان هدف نهایی آن محسوب کرد. به منظور شناخت «جامعه سالم» و مقایسه وضعیت جوامع، از جمله وضعیت جامعه ایران، با جامعه سالم، و با توجه به «نسبت تعاملات اجتماعی و جامعه سالم»، طراحی مدلی جامع در دستور کار قرار دارد. جامعه سالم، معلول تعاملات سالم است. سلامت اجتماعی، نسبت به انواع تعامل اجتماعی، لااقتضا نیست. درحالی که برخی از انواع تعاملات اجتماعی، ممکن است برای جامعه، سلامت‌آفرین باشند، انواع مقابل آن، ممکن است برای جامعه سلامت‌زدا یا حداقل ناتوان از ایجاد سلامت اجتماعی باشند. با توجه به این موضوع، تقسیمات تعاملی مرور شد تا شناخت دقیقی از انواع تعامل اجتماعی و مرز آنها حاصل شود و زمینه برای ساخت مدل جامعه سالم آماده شود. بنابراین، این نوشتار را باید خروجی مراحل مقدماتی تحقیقی بنیادی و وسیع دانست که در مسیر طراحی مدل مذکور، شناخت همه‌جانبه انواع تعامل اجتماعی را وجه همت خویش قرار داده است.

### پیشینه پژوهش

طبقه‌بندی تعاملات و روابط، می‌تواند به دو شکل انجام شود: در یک کار «پیشینی» و با رویکرد نظری، می‌توان به طراحی تقسیم‌هایی از روابط و تعاملات پرداخت که عقلاً صحیح باشند. کاری که ممکن است چندان مرسوم نباشد. اما در یک کار «پسینی»، می‌توان به مرور تقسیمات و گونه‌شناسی‌های از قبل موجود پرداخت و به طبقه‌بندی‌های جامع‌تر و دقیق‌تری دست یافت. به‌عنوان نمونه، آلن فیسک (۱۹۴۷)، انسان‌شناس معاصر، پس از

مطالعه و مرور گستره آثار روان‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی، جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی، دسته‌بندی چهارگانه‌ای از روابط اجتماعی ارائه داده است که بر طبق آن، «مسلم فرض می‌کند که مردم در همه فرهنگ‌ها فقط چهار مدل رابطه‌ای را به کار می‌برند تا بیشتر انواع تعاملات اجتماعی... را ایجاد کنند. افراد با استفاده از ترکیبی از این مدل‌ها، که بر اساس قوانین متنوع فرهنگی اجرا می‌شوند، فرم‌های پیچیده و متنوعی اجتماعی ایجاد می‌کنند» (فیسک، ۱۹۹۲، ص ۶۸۹). او معتقد است:

مردم اساساً اجتماعی هستند. آنها عموماً زندگی اجتماعی خود را با توجه به روابط خود با افراد دیگر سامان می‌دهند. مردم فقط از چهار مدل رابطه‌ای برای ایجاد، درک، هماهنگی و ارزیابی این روابط اجتماعی، استفاده می‌کنند: بهره‌مندی همگانی، رتبه‌بندی سلسله‌مراتبی، برابری توزیعی، قیمت‌گذاری بازاری.

همچنین، می‌توان با تحقیق در واقعیت - به‌نحو تجربی - انواع روابط و تعاملات در یک گروه، سازمان، اجتماع یا جامعه را از جهات مختلف شناسایی کرد. نمونه این کار، «سنخ‌شناسی روابط اجتماعی در شبکه‌های همسایگی در شهر مشهد» است که توسط صدیق سروستانی و نیمروزی (۱۳۹۰) انجام شده است. همچنین، می‌توان تعامل اجتماعی موجود در متون ادبی، دینی و... را طبقه‌بندی کرد. برای نمونه، سکینه آخوند (۱۳۹۳) «گونه‌شناسی تعامل نیکو با والدین از منظر قرآن» را ارائه کرده و صدیق‌اوری، با بهره‌گیری از روش تحلیل ساختاری لوی اشتراوس، به طبقه‌بندی کلیه تعاملات اجتماعی گزارش شده در *گلستان سعدی* پرداخته است.

این نوشتار، با هدف ساخت مدل جامعه سالم، اولاً با رویکردی پسینی، آنچه در جست‌وجوها یافته شد را مرور کرده و در رویکردی پیشینی، تقسیماتی را نیز طرح کرده است که در منابع نبودند یا مشاهده نشدند. جزئیات این موضوع در بخش روش کار ارائه شده است.

## تعریف مفهوم تعامل اجتماعی و مفاهیم مجاور آن

### ۱. تعامل اجتماعی

ابتدا بسیاری از کنش‌ها، که در نظر اول، متشکل از فرایند یک‌سویه صرف می‌کنند، در واقع متضمن تأثیرات متقابل اند (زیمل، ۱۳۹۲، ص ۱۵۳). هرگاه کنش اجتماعی، دوسویه باشد، «تعامل» نامیده می‌شود (ر.ک: کوزر و روزنبرگ، ۱۳۸۵، ص ۶۹؛ آگبرن و نیم‌کوف، ۱۳۵۳، ص ۲۷؛ روشه، ۱۳۹۱، ص ۱۳۳). در جای دیگر، تعامل اجتماعی را «هر نوع تماس اجتماعی بین دو نفر» (گیدنز و ساتن، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۶۹۳) تعریف کرده‌اند. زیمل، در خصوص تعامل می‌نویسد: «تعامل، کنشی است که متقابلاً تعیین می‌شود» (زیمل، ۱۳۹۲، ص ۲۲۱). اصطلاح «کنش متقابل نمادین»، بیانگر سرشت خاص و منحصربه‌فرد تعاملی است که بین انسان‌ها شکل می‌گیرد: «...در رفتار انسانی بین محرک و پاسخ، همواره تفسیر وجود دارد» (جلائی‌پور و محمدی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۸). همان چیزی که مید از آن به «واکنش تأخیری» تعبیر می‌کند (ریتزر، ۱۳۸۵، ص ۲۷۸).

## ۲. رابطه اجتماعی

برای زیمل، انسان پیش از هر چیز «موجود در رابطه است». ما همیشه «آنهايي هستيم که مرتبط را جدا می‌کنند، یا جدا شده را مرتبط می‌کنند». بنابراین، سخن گفتن از جامعه، همانا سخن گفتن از رابطه اجتماعی است. سخن گفتن از رابطه اجتماعی، قبل از هر چیز، تصدیق این حکم است که «افراد، از راه نفوذها و تعین‌پذیری‌های دوجانبه با هم ارتباط دارند (پوگام، ۱۳۹۵، ص ۶۰). از نظر وبر، «واژه رابطه اجتماعی» برای اشاره به رفتار دسته‌ای از افراد، تا آنجا که کنش هر شخصی در محتوای معنادارش، کنش دیگران را نیز در خود لحاظ کرده باشد، به کار می‌رود. بنابراین، رابطه اجتماعی کاملاً و منحصرأً به احتمال وجود کنش اجتماعی که تا حدی از نظر معنایی قابل درک باشد، وابسته‌اند (وبر، ۱۳۸۴، ص ۵۴).

پیرامون ارتباط تعامل با رابطه اجتماعی باید گفت: رابطه اجتماعی، ظرفی است که تعامل اجتماعی در آن رخ می‌دهد. تعامل‌های بین دو نفر هر تعداد که باشد، در بستر رابطه اجتماعی بین آن دو صورت می‌گیرد (صدیق‌اورعی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۴۳) و انواع متنوعی از تعامل، باید درون روابط اتفاق بیفتد (هورتولانوس و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۴۰). مثلاً، در رابطه دو عضو خانواده، ممکن است روزانه ده‌ها تعامل انجام شود.

اما در تمایز رابطه اجتماعی با ارتباط اجتماعی باید گفت: ارتباط اجتماعی، مساوی با رابطه اجتماعی نیست. «ارتباط اجتماعی»، که یکی از شکل‌های مهم عمل و تعامل اجتماعی است، «عمل اجتماعی پیام‌رسان» است (صدیق‌اورعی و همکاران، ۱۳۹۸). چنان‌که آن را انتقال پیام به دیگری (ساروخانی، ۱۳۹۱، ص ۳۵) دانسته‌اند. «کنش‌های افراد معمولاً به منظور انتقال پیامی به دیگران است و دیگران که هدف ارتباط هستند، پیوسته می‌کوشند معنای آن کنش‌ها را درک کنند» (شارون، ۱۳۸۶، ص ۷۹). در اینجا، پیام‌رسانی، صفت عمل است. عملی جهت‌گیری شده به سوی دیگری، که در آن، شخص اول، با پیام خود، قصد رساندن و انتقال معنایی را به شخص یا اشخاص دیگر دارد (صدیق‌اورعی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۲۶).

در اینجا و پس از مشخص شدن منظور از تعامل اجتماعی و بیان تمایز و نسبت آن، با مفاهیم رابطه و ارتباط اجتماعی و پیش از نقل و طرح سنخ‌های تعامل و رابطه اجتماعی، لازم است روش گردآوری «انواع» و شیوه تحلیل آنها روشن شود.

## روش پژوهش

هدف این نوشتار، تصریح «ملاک تقسیم»های تعامل و رابطه اجتماعی و شناخت دقیق «اقسام» آنها، از طریق دسته‌بندی مجدد و کلی‌تر آنها بوده است. بدین‌منظور، از روش مرور نظام‌مند (آویارد، ۱۳۹۰) استفاده شد. مرور نظام‌مند با شناسایی، ارزیابی انتقادی و ادغام یافته‌های مطالعات مجزا، در ارتباط با یک یا چند سؤال تحقیقاتی، عمل می‌کند (ر.ک: سیدوی، ۲۰۱۴). این روش را می‌توان نوعی استقرار دانست و موضوع فحص و مقایسه، در

استقرای صورت گرفته در این مقاله، سنخ‌شناسی‌های تعامل و رابطه اجتماعی بوده است. در ادامه، فرایند طی شده در جست‌وجو و تحلیل با جزئیات بیان شده است: معیارهای ورود به نحوی تعیین شد که تعداد «تقسیمات» مورد بررسی، بیشینه باشد: مراجعه به سایت‌های جست‌وجوی فارسی و انگلیسی (نورمگز، پورتال جامع علوم انسانی، SID، علم‌نت، سیویلیکا، Google Scholar، ResearchGate، ScienceDirect)، با کلیدواژه‌های تعامل، رابطه، ارتباط، رفتار متقابل، کنش متقابل، عمل متقابل، مناسبات و همچنین، Reciprocity، Communication، Relationship، Relation، Interaction. با و بدون به‌کارگیری صفات اجتماعی و «Social» و با و بدون واژه‌های «انواع»، «اقسام»، «اصناف»، «شکل‌ها»، «اشکال»، «فرم‌ها» «سنخ‌ها» و معادل انگلیسی آنها. افزون‌براین، با مراجعه به برخی دایرةالمعارف‌ها و فرهنگ واژگان تخصصی علوم اجتماعی عام (چاپی و الکترونیک) و تأمل و جست‌وجو در نظریات و مفاهیم جامعه‌شناسی و سایر دانش‌های مرتبط و نهایتاً، توجه به خودِ واقعیت مورد بررسی، تلاش شد عمده سنخ‌شناسی‌ها، نقل یا طرح شود. دلیل جست‌وجو با این تنوع «مفهومی» و «واژگانی»، مناقشات مفهومی و فقدان اجماع بر سر الفاظ و معانی، میان دانشمندان و رشته‌های مختلف علمی است که یکی از مصائب عام علوم انسانی است. پس از گردآوری عمده مطالب، باید به طریقی، دسته‌بندی، تقلیل و انتزاع انجام می‌شد. برای این کار، از گام‌های مرسوم کدگذاری در تحقیقات تحلیل متن (دوررژه، ۱۳۷۵)، همچون تحلیل مضمون و رویش نظریه، استفاده شد تا مقولات نهایی حاصل شوند.

### نقل و طرح سنخ‌های «تعامل اجتماعی» و «رابطه اجتماعی»

نظر به اهمیت تعامل، متفکران مختلف درباره آن اندیشیده، و به فراخور تأملات و تحقیقات خود، تقسیم‌بندی متفاوتی از انواع آن ارائه داده‌اند. متفکران زیادی نیز به رابطه اجتماعی توجه کرده، به تأمل و تحقیق درباره آن پرداخته‌اند. البته دستیابی به انواع و تقسیمات تعامل و رابطه اجتماعی، علاوه بر آثار محققان و متفکران، می‌تواند از توجه مستقیم به واقعیت نیز حاصل شود. در ادامه، انواع تعامل و رابطه در تقسیمات مختلف ارائه می‌شود.

### روابط طبیعی در مقابل روابط خودخواهانه

فردیناند تونیس، گروه‌ها و جوامع را برحسب چگونگی تعاملات، به گمن‌شافت و گزل‌شافت تقسیم کرد. نمونه محض گمن‌شافت، «از اشخاصی تشکیل شده است که دارای روابط طبیعی یا خودبه‌خودی و همچنین، اهداف مشترکی هستند که منافع خاص هر یک از افراد را متعالی می‌سازد و احساس تعلق به جمع حاکم است و همکاری هر عضو، وحدت گروه را تضمین می‌کند. اما در گزل‌شافت، روابط بین اشخاص بر پایه منافع فردی است و طبعاً این روابط از نوع رقابت، سبقت و یا حداقل نوعی از روابط اجتماعی است که بر اساس بی‌تفاوتی در مورد دیگران است» (روشه، ۱۳۹۳، ص ۲۲۸-۲۲۹).

## همکاری داوطلبانه در مقابل همکاری غیرداوطلبانه

اسپنسر، جوامع را بر مبنای نوع تنظیم داخلی آنها، به دو دسته جوامع جنگجو و صنعتی تقسیم کرد. او معتقد بود: نوع تنظیم داخلی جوامع، به نوع رابطه همسایگی یک جامعه با جوامع دیگر (صلح‌آمیز یا ستیزآمیز بودن) بستگی دارد. در روابط صلح‌آمیز، نظام‌های تنظیم داخلی، به نسبت ضعیف و پراکنده‌اند. اما در روابط ستیزآمیز، نظارت‌های تمرکز یافته و زورمندانه بر جامعه حاکم‌اند. همکاری‌ای که زندگی یک جامعه جنگجو را حفظ می‌کند، یک همکاری اجباری و در جامعه صنعتی، همکاری داوطلبانه است (پریدهایی از کوزر، ۱۳۸۵، ص ۱۴۰ به بعد). براین اساس، می‌توان رابطه اجتماعی را در تقسیم اول، به روابط همکارانه و غیرهمکارانه و در تقسیم دوم، روابط همکارانه را به داوطلبانه و غیرداوطلبانه تقسیم کرد.

## رابطه ناشی از مشابهت و اشتراک در مقابل رابطه ناشی از تمایز و اختلاف

امیل دورکیم، در کتاب *درباره تقسیم‌کار اجتماعی* (۱۸۹۳)، به نقل از *ارسطو* نوشته است: عامل همبستگی، یا شباهت است و یا تفاوت‌های مکمل. با توجه به این تقسیم، می‌توان از دو دسته رابطه نام برد: روابط ناشی از شباهت، در مقابل روابط ناشی از تمایزات مکمل انسان‌ها. مثال روابط مبتنی بر شباهت، روابط دانش‌آموختگان یک رشته تحصیلی، در قالب انجمن فارغ‌التحصیلان است و نمونه روابط مبتنی بر تمایزات مکمل، رابطه زناشویی است.

## معاشرت در مقابل ستیزه، سلطه و مبادله

زیمل، چهار نوع رابطه اجتماعی را متمایز کرد: ۱. مبادله: بیشتر روابط میان آدمیان را می‌توان در ذیل مقوله مبادله لحاظ کرد. بسیاری از کنش‌ها، که در نظر اول متشکل از فرایند یک سوپه صرف می‌کنند، در واقع متضمن تأثیرات متقابل‌اند (زیمل، ۱۳۹۲، ص ۱۵۳-۱۵۴). ۲. ستیزه: در همه واحدهای اجتماعی جریان‌های هم‌گرا و واگرا، در میان اعضا درهم‌تنیده شده‌اند... ستیزه با برطرف کردن دوگانگی‌های متباین به وحدت می‌انجامد، حتی به بهای معدوم کردن یکی از طرفین (همان، ص ۱۸۷-۱۹۵). ۳. سلطه: روابط فرمانروایی و فرمانبرداری، نقش چشمگیری در زندگی اجتماعی ایفا می‌کنند. هیچ‌کس به‌طور کل، نمی‌خواهد که نفوذش کاملاً فرد دیگر را وادار کند، بلکه می‌خواهد نفوذش، بر او اثر متقابل گذارد... میل به سلطه برای این برنامه‌ریزی می‌شود که مقاومت درونی اسیر را بشکند (همان، ص ۲۱۹-۲۲۴). ۴. معاشرت: تمام انجمن‌ها، بر فراز و فراسوی محتوای خاصشان، با احساسی برای خود این واقعیت، با رضایتی در خود این واقعیت توأم می‌شوند که فرد با دیگران جامعه زیستی می‌کند و نیز تنهایی فرد با دوستی، با وحدت با دیگران، خاتمه می‌یابد (همان، ص ۲۵۱).

## رابطه تأیسی در مقابل رابطه تأسیسی

آن نوع رابطه اجتماعی که حاصل کنش اجتماعی متکی بر احساس درونی افرادی باشد که احساس تعلق به یکدیگر دارند، رابطه تأیسی است. از سوی دیگر، اگر جهت‌گیری یک کنش اجتماعی، متکی بر تجانس منافع یا وفاق انگیزه‌ای باشد، رابطه اجتماعی حاصل از آن رابطه تأیسی نام دارد (ویر، ۱۳۸۴، ص ۷۲).

### روابط نخستین در مقابل روابط ثانویه

هورتون کولی، مفهوم گروه نخستین را معرفی کرد:

گروه‌های نخستین آن گروه‌هایی‌اند که با همکاری و بستگی رودررو مشخص می‌شوند ... نتیجه بستگی نزدیک... نوعی در آمیختگی فردیت‌ها در یک کل مشترک است. شاید ساده‌ترین توصیف این کلیت آن است که بگوییم کلیت در واقع یک «ما» است... این گروه‌ها برای پیدایش همکاری و همیاری بشری، مناسب‌ترین زمینه‌های کلی را فراهم می‌سازند. در صورت‌های دیگر همبستگی (گروه‌های دومین)، هر یک از انسان‌ها به خاطر نفع شخصی که از مبادلات و اعمال متقابل اجتماعی انتظار دارد، با شخص دیگر ارتباط برقرار می‌کند (کوزر، ۱۳۸۵، ص ۴۱۲-۴۱۴).

### تعامل ابزاری در مقابل تعامل اظهاری

ویر (۱۳۸۴)، انواع کنش از جمله کنش‌های عقلانی هدفمند را از یکدیگر متمایز کرد و پارسونز، سه نوع کنش راهبردی، اظهاری و اخلاقی را از هم متمایز ساخت (آلان، ۲۰۰۹، ص ۳۸۷). براساس این تقسیمات، روابط و تعاملات اجتماعی را نیز به ابزاری و اظهاری تقسیم کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: دیکشنری جامعه‌شناسی آکسفورد، ۱۹۹۸، ص ۲۱۴). چلیبی نوشته است:

رابطه ابزاری خود، هدف نیست، بلکه وسیله و محملی است برای رد و بدل کردن چیزی و یا کسب هدفی خاص... دغدغه اصلی کنشگران در گیر در این نوع رابطه، به حداکثر رساندن نفع خویش است. اما رابطه اظهاری خود فی‌نفسه هدف است. نوعاً این‌گونه رابطه، گرم و انتشاری است. در رابطه اظهاری، نوعی صمیمیت، اعتماد و تعهد وجود دارد. در روابط اظهاری، کنشگران در گیر در رابطه، رفاه حال یکدیگر را در نظر می‌گیرند (چلیبی، ۱۳۸۶، ص ۲۴۹ و ۲۵۰).

### تعامل مطلوب بالذات در مقابل تعامل مطلوب بالعرض

در یک تعامل، حداقل دو فاعل وجود دارند که برای اقدام خود، انگیزه دارند. از این نظر، عمل می‌تواند مطلوبیت ذاتی داشته باشد؛ یعنی فاعل، از انجام دادن آن عمل، لذت یا نفعی ببرد و به صرف اینکه آن عمل را انجام می‌دهد، خشنود باشد و یا اینکه عمل، دارای مطلوبیت بالعرض بوده و انگیزه فاعل، برای انجام دادن عمل، رسیدن به نتیجه آن عمل باشد. تعامل، یعنی عمل دوسویه. تعامل هم می‌تواند ارزش و مطلوبیت ذاتی داشته باشد یا ارزش و مطلوبیت آن، مرهون نتیجه و ثمره مترتب بر آن باشد (مطلوب بالعرض) و خود آن تعامل، به عنوان وسیله برای رسیدن به مطلوب محسوب شود (صدیق‌اورعی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۵۹).

## کنش ارتباطی در مقابل کار

یورگن هابرماس، در نظریه کنش ارتباطی (۱۹۸۱)، بین «کنش هدف‌دار و معقول» و «کنش ارتباطی» تمایز قائل است. او کنش ارتباطی را «بارزترین و فراگیرترین پدیده بشری» می‌داند و معتقد است:

همین کنش (و نه کار) است که بنیاد سراسر زندگی اجتماعی و فرهنگی و نیز همه علوم انسانی را تشکیل می‌دهد... مبنای هابرماس، ارتباط [تعامل] تحریف نشده و بدون اجبار است (ریترز، ۱۳۸۵، ص ۲۱۲). ... طی کنش ارتباطی، کنش‌های افراد درگیر نه از طریق حساسگری‌های خودخواهانه موفقیت، بلکه از طریق کنش‌های تفاهم‌آمیز، هماهنگ می‌شود. افراد دخیل در کنش ارتباطی اساساً در بند موفقیت شخصی‌شان نیستند، بلکه هدف‌هایشان را در شرایطی تعقیب می‌کنند که بتوانند برنامه‌های کنشی‌شان را بر مبنای تعریف‌هایی از موقعیت مشترک هماهنگ سازند» (همان، ص ۲۱۱).

در واقع کنش ارتباطی، کنش در جست‌وجوی رسیدن به تفاهم است (پیوزی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۵). برای آنکه انسان‌ها، جهان اجتماعی مشترکی داشته باشند، در فعالیت‌ها تشریک مساعی و با یکدیگر هماهنگی کنند، باید نوعی اجماع درباره آنچه واقعی می‌دانیم و آنچه در موقعیت‌های گوناگون هنجارهای اجتماعی شایسته به‌شمار می‌آوریم، وجود داشته باشد (سیدمن، ۱۳۹۱، ص ۱۶۸). غایت کنش ارتباطی، دستیابی به تفاهم ارتباطی است (ریترز، ۱۳۸۵، ص ۲۱۱). به‌طور کلی، هابرماس در نظریه کنش ارتباطی خود به دنبال ایجاد جامعه‌ای می‌باشد که در آن کنشگران، بتوانند بدون تحریف با یکدیگر ارتباط داشته باشند (مهدوی و مبارکی، ۱۳۸۵، ص ۱۹).

## رابطه ناب در مقابل رابطه ناخالص

گیلنر، در «دگرگونی صمیمیت» (۱۹۹۲)، تحول روابط صمیمانه در جوامع مدرن را مورد مذاقه قرار می‌دهد (گیدنز و ساتن، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۵۶۰). او می‌نویسد: «دنیای متجدد به طرز عمیقی در قلب هویت و احساسات شخصی نیز نفوذ می‌کند و حوزه‌ای که امروزه با اصطلاح روابط شخصی از آن یاد می‌کنیم، فرصت‌هایی برای ابراز صمیمیت و بیان خویشتن در اختیار ما قرار می‌دهد که در بافت اجتماعی بسیاری از جوامع سنتی وجود ندارد» (گیدنز، ۱۳۹۴، ص ۳۰). او برای توضیح این نکته، از «رابطه ناب» استفاده می‌کند: «نوعی رابطه اجتماعی برابر و خود مرجع است که منحصراً وابسته به احساس رضایت یا پاداش مشخصی است که از خود همان رابطه حاصل می‌شود» (همان، ص ۳۲۵). رابطه ناب، تا آنجا تداوم می‌آورد که «طرفین می‌پذیرند که فعلاً این رابطه آنقدر برایشان پرثمر هست که به تداومش می‌آرد» (گیدنز و ساتن، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۵۶۱).

## تعامل رسمی در مقابل تعامل غیررسمی

جایگاه بنیانی «روابط غیررسمی» درون یک سازمان، به‌طور گسترده در مطالعات سازمانی به رسمیت شناخته شده است. مفهوم سازمان غیررسمی، برگرفته از مطالعات سازمانی و احتمالاً در «مکتب روابط انسانی» مطرح شده است.

سیمون (۱۹۷۶)، این مفهوم را بازبینی کرد و بر رابطه با سازمان رسمی و مطالعه نقش‌های در حال ظهور، در یک سازمان تأکید کرد (آلبرتو و نونینو، ۲۰۰۷).

سازمان‌های اجتماعی رسمی، به‌طور ارادی و با قصد دستیابی به اهدافی مشخص طراحی می‌شوند. تعاملات سازمان‌های رسمی در شکل تعریف شده آن، دارای مطلوبیت بالعرض است و مطلوب تعاملات و نقش‌ها، رسیدن به اهداف مقرر شده برای سازمان است. منظور از «مناسبات رسمی»، روابط موجود در گروه‌ها و سازمان‌ها، بر حسب هنجارها و قواعد نظام رسمی اقتدار است (گیدنز و ساتن، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۷۱۲).

اما در داخل هر سازمان رسمی، معمولاً روابط غیررسمی و عاطفی نیز به‌تدریج شکل می‌گیرند؛ روابطی که ممکن است در طرح رسمی سازمان، پیش‌بینی نشده باشد و اشخاص برای رفع نیاز سازمان [و یا رفع نیازهای خودشان]، وارد آن تعاملات شوند. مردم به دلیل علایق مشترک، به خاطر دوستی و رفاقت یا به دلیل نیازهای اجتماعی به هم می‌پیوندند. ممکن است این گروه‌ها، در هیچ جای نمودار سازمانی منعکس نشود. مع‌هذا، وجود دارند (میچل، ۱۳۸۹، ص ۲۷۱؛ دسون، ۱۳۸۲، ص ۱۸۵).

### رابطه قوی در مقابل رابطه ضعیف

اصطلاح جاافتاده برای قوت و ضعف روابط، «پیوندهای قوی و ضعیف» است. اما با توجه به هدف کاربران از آن، مرجح است از «رابطه»، به جای «پیوند» استفاده شود. گرانووتر معتقد است:

قوت یک پیوند (رابطه) ناشی از ترکیبی از مقدار (احتمالاً خطی) زمان، شدت عاطفی، صمیمیت (اعتماد متقابل) و خدمات متقابل است که مشخص‌کننده آن پیوند (رابطه) است. روابط (پیوندهای) قوی، رابطه میان افراد را با دوستان صمیمی و خویشاوندان خود به وجود می‌آورند و پیوند ضعیف، شامل افرادی است که فرد با آنها کمترین رابطه را داراست (گرانووتر، ۱۹۷۳، ص ۱۳۶۱).

گرانووتر، اعضای خانواده و خویشاوندان، دوستان و همسایگان را جزء پیوندهای [روابط] قوی و آشنایان و دوستان دور را جزو پیوندهای [روابط] ضعیف می‌داند (باستانی و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۷).

### تعامل درون‌گروهی در مقابل تعامل بین‌گروهی

بسیاری از تعاملات اشخاص، با اشخاص درون گروه عضویت (تعلق) انجام می‌شود. اما ممکن است میزان کم یا زیادی از تعاملات آنها، با اشخاصی در بیرون از گروه تعلقشان باشد. دو مورد از مثال‌های روابط و تعاملات، مربوط به این تقسیم، «ارتباطات میان‌فرهنگی»، مثل روابط و تعاملات میان اقوام و همسرگزینی، مجرای تعامل با خودی (درون‌همسری) یا دیگری (برون‌همسری) است. «تعاملات درون‌گروهی، بیشتر صبغه اظهاری و عاطفی دارند و تعاملات بین‌گروهی بیشتر صبغه ابزاری دارند» (چلبی، ۱۳۸۶، ص ۲۶).



## رابطه پیوندی در مقابل رابطه پل‌زننده

تفاوت بین سرمایه اجتماعی پیوندی و پل‌زننده، به طبیعت روابط، یا پیوندها در گروه اجتماعی یا اجتماع مربوط می‌شود (کلاریج، ۲۰۱۸، ص ۱). پاتنام بر این باور است:

در میان انواع تقسیم‌بندی‌های مربوط به انواع سرمایه اجتماعی، شاید مهم‌ترین آنها، تقسیم سرمایه اجتماعی به دو نوع پل‌زننده (فراگیر) و پیوندی (اختصاصی) باشد. برخی از شکل‌های سرمایه اجتماعی درون‌نگرند و تمایل به تقویت هویت‌های انحصاری و گروه‌های همگن دارند. شبکه‌های دیگر، برون‌نگرند و مردم را در برش‌های متنوع اجتماعی در نظر می‌گیرند (پاتنام، ۲۰۰۰، ص ۲۰). سرمایه اجتماعی، پیوندی مربوط به «درون» یک گروه یا اجتماع است، درحالی‌که سرمایه اجتماعی پل‌زننده، مربوط به «میان» گروه‌های اجتماعی، طبقات اجتماعی، نژادها، مذاهب یا سایر خصوصیات مهم اجتماعی - جمعیت‌شناختی یا اقتصادی - اجتماعی است (کلاریج، ۲۰۱۸، ص ۱).

تمایز پیوندی و پل‌زننده، در رابطه با طیف وسیعی از روابط و ویژگی‌های شبکه، می‌تواند به کار گرفته شود. رابرت پوتنام (۲۰۰۰)، در کتاب *بولینگ یک نفره* معتقد است: سرمایه اجتماعی پیوندی برای «حفظ وضع موجود» خوب است و سرمایه اجتماعی پل‌زننده، برای «پیشرفت» بسیار مهم است (همان). سرمایه اجتماعی و رابطه پیوندی، به روابط قوی مربوط است و سرمایه اجتماعی و رابطه پل‌زننده به روابط ضعیف.

## رابطه نزدیک در مقابل رابطه دور

رابرت پارک، «فاصله اجتماعی» را این‌گونه تعریف کرد: «درجات و سطوح درک و صمیمیت که روابط شخصی و اجتماعی را به‌طور کلی توصیف می‌کند (نیاپوان و همکاران، ۲۰۱۵، ص ۳۴۵). مشابه ایده فاصله فیزیکی... فاصله اجتماعی میزان جداسازی بین دو موجود اجتماعی، از نظر یک معیار مشخص اجتماعی است. این فضای اجتماعی، به‌نوبه خود به شدت بر امکان برقراری ارتباط و تعامل بین آنها تأثیر می‌گذارد. این موضوع، همچنین عواقبی برای مسئله حریم خصوصی و حوزه عمومی دارد (گود، ۲۰۰۶، ص ۵۷۳). پس، انسان‌ها از نظر اجتماعی ممکن است به یکدیگر نزدیک، یا از هم دور باشند. این دوری و نزدیکی، می‌تواند مراتب و درجاتی داشته باشد.

در فرهنگ وبستر، ذیل مدخل (Near relation) نوشته شده «شخصی که خویشاوندی نزدیک است (مانند خواهر، برادر، والدین و...)» (مریم - وبستر 2019)، وقتی از مردم خواسته می‌شود انواع روابط نزدیک را نام ببرید، آنها به آسانی به دوستی، روابط عاشقانه و روابط خانوادگی اشاره می‌کنند (کلارک و لمی، ۲۰۱۰، ص ۸۹۹). یک رابطه، به‌عنوان رابطه‌ای نزدیک تعریف می‌شود به‌گونه‌ای که پایدار می‌ماند و شامل اتصالات فیما بین علی، قوی، مکرر و متنوع است (کلارک و ریس، ۱۹۸۸، ص ۶۱۱). ابزاری که برای اندازه‌گیری سبک‌های دلبستگی به کار می‌رود، مقیاس تجربه روابط نزدیک (ECR) است (فخری و همکاران، ۱۳۹۷؛ خجسته‌مهر و همکاران، ۱۳۹۳) که نشان می‌دهد، روان‌شناسان این مفهوم را به‌عنوان تعریف عملیاتی دلبستگی می‌فهمند. *ادوارد تی‌هال* معتقد است: «فاصله اجتماعی بستگی به پیش‌زمینه فرهنگی دارد» (مصطفوی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۵۳).

کلارک و لمی (۲۰۱۰)، تعاریف مختلفی از مفهوم «نزدیکی» و مضمون اصلی آن، از جمله این موارد نقل کرده‌اند: به‌مثابه «درجه وابستگی متقابل بین دو نفر»، «صمیمیت»، «میزان انگیزه برای پاسخگویی به نفع رفاه دیگران»، «ادغام شخص دیگر در خودپنداره»، «تعهد به رابطه و تمایل به سازگاری، فداکاری و بخشش» (کلارک و لمی، ۲۰۱۰، فصل ۲۵).

### تعامل خشی در مقابل تعامل عاطفی

تعامل می‌تواند از بعد احساس عاطفی همراه آن، «خشی» یا «عاطفی» باشد. تعامل خشی، بدون هیجان و تعامل عاطفی، همراه هیجان است. تعامل عاطفی، ممکن است «سرد» یا «گرم» باشد. تعامل گرم، با بار عاطفی «مثبت»؛ یعنی با هیجان خوشایند همراه است و تعامل سرد، تعاملاتی دارای بار عاطفی «منفی» و هیجان ناخوشایند است (صدیق‌اورعی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۳۵).

تعامل، سنگ‌بنای زندگی اجتماعی است و تداوم و انسجام جامعه، در گرو تعامل گرم است: گرم برابر و گرم نابرابر (همان). روابط گرم یا روابط با صبغه عاطفی مثبت، پایه و مایه اجتماع و جامعه است (چلبی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۷). «تعامل»، شرط لازم گروه اجتماعی و جامعه است و برای وجود و تداوم گروه اجتماعی و جامعه، عناصر دیگری نیز ضروری است که «همبستگی» و «عاطفه مثبت»، مهم‌ترین آنهاست (صدیق‌اورعی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۳۴) که خود محصول تعامل گرم است.

همچنین، با توجه به مرزهای مفهومی ارائه شده، از مغالطه «تعامل یا عاطفی است یا سرد» یا مغالطه «تعاملات مطلوب فرهنگی یا روابط ابزاری، تعامل و روابط سردند»، باید پرهیز کرد (رک: روشه، ۱۳۹۳، ص ۲۲۹؛ چلبی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۲). تعامل سرد و گرم، به‌عنوان تعاملاتی دارای بار عاطفی در مقابل تعاملات خشی - که فاقد بار عاطفی‌اند - قرار دارند. براین اساس، درحالی که گمن‌شافت، جامعه‌ای با روابط گرم و صمیمی و گزل‌شافت، جامعه‌ای با روابط خشی و فردگرایانه است، در توضیح‌گی‌روشه (۱۳۹۳)، گزل‌شافت جامعه‌ای با روابط سرد معرفی شده است که ناشی از بی‌دقتی و اشتباه است.

### تعامل برابر در مقابل تعامل نابرابر

هر تعامل به‌درستی، به‌مثابه نوعی «مبادله» نگریده می‌شود (زیمل، ۱۳۹۲، ص ۱۵۴) که در آن چیزی بده‌بستان می‌شود. بده‌بستان بین طرفین تعامل، می‌تواند «مستقارن و برابر» باشد یا «نامستقارن و نابرابر». به عبارت دیگر، تعامل، مبادله است و مبادله، به دو صورت برابر و نابرابر صورت می‌گیرد. میزان نابرابری، در مبادله‌های نابرابر متفاوت است. همچنین، میزان ضرر یا سود عاید شده برای طرفین، متفاوت است (صدیق‌اورعی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۳۶).

## ترکیب دو تقسیم تعامل از هیجان همراه با آن و توازن

از ترکیب تعامل‌های خنثی، سرد و گرم با تعامل‌های برابر و نابرابر، حداقل شش حالت محض قابل تصور است: تعامل خنثی برابر و نابرابر، تعامل گرم برابر و نابرابر و تعامل سرد برابر و نابرابر (همان؛ چلبی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۷).

## تعامل مقطعی، در مقابل تعامل مستمر

تعامل و رابطه انسان با انسان، می‌تواند موقت یا مستمر باشد. تداوم یا انقطاع تعاملات و رابطه، اولاً، تابع وجود موضوعی قابل تداوم است. ثانیاً، بستگی به وجود توافق و رضایت یا الزام دارد (صدیق اورعی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۶۷). بر اساس میزان تداوم تعاملات و رابطه، می‌توان از تعاملات مقطعی در مقابل مستمر و همچنین، از روابط موقت کوتاه‌مدت و میان‌مدت، در مقابل روابط مستمر بلندمدت سخن گفت. امکان تعامل کاملاً مستمر بین انسان‌ها وجود ندارد؛ زیرا یک انسان، به هر میزان که تعامل جو باشد، نمی‌تواند حداقلی از زمان را به عمل‌های فردی اختصاص ندهد. بنابراین، لازم است تعامل مقطعی را در مقابل تعامل نسبتاً مستمر قرار دهیم.

## رابطه فعال در مقابل رابطه غیرفعال

رابطه اجتماعی، ممکن است فعال باشد یا غیرفعال. برخی اشخاص یا گروه‌ها، با سایر اشخاص و گروه‌ها، طی فواصلی، در تعامل‌اند، اما در مقابل این، وضعیتی قرار دارد که طرف‌های تعامل، بدون اینکه از رابطه اعراض کرده و آن را قطع کرده باشند، تعاملی با یکدیگر ندارند. مثلاً، دو دوست قدیمی، که سال‌هاست با یکدیگر تماسی برقرار نکرده‌اند، اما اگر فرصتی پیش بیاید، مثلاً در مراسم ازدواج دوست مشترکشان، از یکدیگر کناره نمی‌گیرند و به یکدیگر پشت نمی‌کنند.

## تعامل پیوسته در مقابل تعامل گسسته

تعامل اجتماعی از حیث جهت بر دو نوع است: ۱. تعامل پیوسته که در جهت یگانه‌ای صورت می‌گیرند. مثل همکاری و ماندگری؛ ۲. تعامل گسسته که جهت یگانه‌ای ندارند. مثل ستیزه، سبقت‌جویی و رقابت (آگبرن و نیم‌کوف، ۱۳۵۳، ص ۲۸).

و بر معتقد است:

رابطه افراد، می‌تواند از نوع همبستگی باشد یا از نوع مخالف آن (و بر، ۱۳۸۴، ص ۵۵). ... یک رابطه فقط وقتی از نظر عینی همسو است که معانی، طبق انتظارات بارز طرفین، برای هر یک عین دیگری باشد (همان، ص ۵۶). ... ضرورتی ندارد کلیه افرادی که در یک رابطه اجتماعی حضور متقابل دارند، دارای معنای ذهنی یکسان باشند (همان، ص ۵۵). در چنین مواردی، هر یک از طرفین، معانی متفاوتی را به کنششان منتسب می‌کنند و در نتیجه، این رابطه اجتماعی برای آنها رابطه‌ای است «غیر همسو» ... نبود تقابل دوسویه، اگر واقعاً به عدم وجود گرایش متقابل در کنش طرفین ختم شود، به‌عنوان نفی وجود رابطه اجتماعی پنداشته خواهد شد (همان، ص ۵۶).

تعاملات پیوسته، موجب هم افزایی می‌شوند؛ یعنی اثر عمل‌های کنشگران، به یکدیگر اضافه می‌شود و اثر بیشتر و بزرگتری را می‌آفریند، درحالی‌که در تعاملات گسسته، کنشگران اثر عمل یکدیگر را کم یا حتی خنثی می‌کنند.

### رابطه مبادله‌ای در مقابل رابطه تعاونی

مارگارت کلارک و جادسن میلز، بین روابط مبادله‌ای و روابط تعاونی [یاری‌گری] تمایز قائل شده‌اند. در روابط مبادله‌ای، نگرانی افراد درگیر، این است که اطمینان یابند نوعی برابری برقرار است؛ بدین معنا که در توزیع پاداش‌ها و هزینه‌ها... انصاف و عدالت رعایت می‌شود. در چنین رابطه‌ای، اگر عدم تعادل عمده‌ای روی دهد، هر دو طرف ناشاد می‌شوند. فردی که زیان کرده است، معمولاً احساس خشم، یا افسردگی می‌کند و کسی که سود برده است، معمولاً احساس گناه می‌کند. به عکس، یک رابطه تعاونی رابطه‌ای است که در آن هیچ کدام از دو طرف، حساب نگه نمی‌دارند، بلکه هر یک تمایل دارد که در پاسخ به نیاز طرف دیگر، از خود مایه بگذارد و به هنگام نیاز، او نیز به آسانی از همان مزیت برخوردار می‌شود. در عین حال، طرف‌های درگیر در یک رابطه تعاونی به کسب نوعی برابری کاملاً بی‌توجه نیستند، درباره آن نگران نیستند و ایمان دارند که در بلندمدت، شکلی از برابری برقرار خواهد شد. هرچه رابطه، نزدیک‌تر و صمیمی‌تر باشد، تعاونی‌تر می‌شود (ارنسون، ۱۳۸۶، ص ۴۱۹).

### رابطه با معاصران در مقابل رابطه با غیرمعاصران

به قرینه تقسیم چهارگانه شوٲس از قلمروهای جامعه، به قلمرو آیندگان، گذشتگان، معاصران دارای تجربه مستقیم و بدون تجربه مستقیم (شوٲس، ۱۹۶۷؛ توسلی، ۱۳۸۶، ص ۳۶۲؛ ریتزر، ۱۳۹۳؛ ص ۲۹۷؛ ریتزر، ۱۳۸۵؛ ص ۳۳۶؛ ابوالحسن تنهایی، ۱۳۸۳، ص ۳۶۳؛ جلائی‌پور و محمدی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۹) می‌توان از چهار نوع رابطهٔ اجتماعی، در دو تقسیم صحبت به میان آورد. رابطه با معاصران و غیرمعاصران، در تقسیم نخست و تقسیم رابطه با معاصران، به دو رابطهٔ چهره‌به‌چهره و غیرحضوری و همچنین، تقسیم رابطه با غیرمعاصران، به دو رابطهٔ با گذشتگان و آیندگان.

### رابطهٔ مستقیم، در مقابل رابطهٔ غیرمستقیم

کنشگر ممکن است با کنشگر دیگر، رابطه و تعامل مستقیم داشته باشد، یا به عکس، رابطهٔ آنها با یکدیگر، به واسطهٔ کنشگر یا کنشگران دیگری برقرار باشد. دوست من، شخصی است که مستقیماً با او رابطه دارم. اما با دوستِ دوستِ من، به واسطهٔ دوستِ من، رابطه دارم و با دوستِ دوستِ دوستِ من، از طریق دوستِ دوستِ من یعنی با دو واسطه رابطه دارم. یا پدر بزرگ با نوهٔ خود، به واسطهٔ فرزند خود مرتبط می‌شود؛ هر چند می‌توان رابطهٔ مستقیم پدر بزرگ، نوه‌ای را نیز برای آنها قائل شد. همچنین، دو سازمان، ممکن است به واسطهٔ سازمانی دیگر با یکدیگر، رابطه برقرار

کند. مثلاً، دولت‌های دو کشور متخاصم فاقد روابط دیپلماتیک، ممکن است برای موردی خاص، یا برای از سرگیری روابط، از طریق دولتی میانجی، با یکدیگر رابطه برقرار کنند.

### رابطه با رسانه‌های ارتباطی، در مقابل رابطه بدون رسانه‌های ارتباطی

علاوه بر کنشگران، وسایل ارتباطی و رسانه‌ها نیز می‌توانند واسطه تعامل قرار بگیرند. بخش مهمی از رابطه با معاصرانی که در تعامل رو در رو با یکدیگر قرار ندارند و بخش مهمی از رابطه با غیرمعاصران، به واسطه وسایل ارتباطی، مثل کتاب، روزنامه، تلفن و نامه و رسانه‌های ارتباط جمعی، مثل رادیو و تلویزیون و رسانه‌های تعاملی مثل شبکه‌های اجتماعی اینترنتی برقرار می‌شود. این بخش از روابط و تعاملات اجتماعی، بستگی تام با رشد فناوری دارد و هر روز بخش وسیع‌تر و ابعاد گسترده‌تری از زندگی انسان را متأثر ساخته است. تامسون، بین تعامل بدون واسطه و چهره‌به‌چهره و با واسطه تمایز قائل است. تعامل چهره‌به‌چهره، نظیر گفت‌وگوی مردم در مهمانی، آکنده از نشانه‌هایی است که انسان با استفاده از آن، به معنای گفته‌های دیگران پی می‌برد. تعامل با واسطه، استفاده از تکنولوژی رسانه‌ها است. صفت بارز تعامل با واسطه این است که در طول زمان و مکان، امتداد می‌یابد و از محیط تعامل چهره‌به‌چهره فراتر می‌رود (گیدنز و ساتن، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۳۴۷). جهان گسترده‌ای که پس از ظهور و گسترش اینترنت به وجود آمده است و از آن به «فضای مجازی» تعبیر می‌شود، در کنار رسانه‌های ارتباط جمعی، مهم‌ترین عرصه‌های تعاملات و روابط با میانجی رسانه‌های ارتباطی است.

### تعامل برنامه‌ریزی‌شده در مقابل تعامل برنامه‌ریزی نشده

تعامل بی‌هدف [برنامه‌ریزی نشده]، تعامل بین افراد حاضر در یک مکان عمومی است که ارتباط مستقیمی با هم برقرار نمی‌کنند. اما تعامل هدفمند [برنامه‌ریزی شده]، تعامل افرادی است که مشغول فعالیت مشترکی‌اند، یا مستقیماً با هم گفت‌وگو می‌کنند (گیدنز و ساتن، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۶۹۳). تعامل بی‌هدف در جایی رخ می‌دهد که افراد حضور خود را متقابلاً به اطلاع یکدیگر می‌رسانند. این تعامل، معمولاً مختص مکانی چون خیابان شلوغ، تئاتر یا مهمانی است که مردم بسیاری گرد هم جمع می‌شود. افراد در حضور دیگران، مدام با حالت بدن و صورت و ژست گرفتن، ارتباط برقرار می‌کنند.

تعامل هدفمند، هنگامی رخ می‌دهد که افراد مستقیماً به گفتار و کردار دیگران توجه می‌کنند. یکی از موارد تعامل هدفمند، «برخورد» است. بخش اعظم زندگی روزمره ما در برخورد با دیگران، از جمله خانواده و دوستان و همکاران صورت می‌گیرد که نقطه مقابل محیط تعامل بی‌هدف با دیگران است که اتفاقی، در صحنه حضور دارند. گفتگوی کوتاه و بحث‌های سمینار و بازی و برخوردهای چهره‌به‌چهره معمول، با متصدی بلیط اتوبوس و پیش خدمتان و مغازه‌داران، نمونه‌ای از برخوردهای روزمره است. برخورد نیز مانند گفت‌وگو همواره، مستلزم «گشایش» است که نشانه کنار گذاشتن بی‌توجهی مدنی است (همان، ص ۴۱۷).

## رابطه افقی در مقابل رابطه عمودی

برخی از روابط اجتماعی، میان سنخ‌ها یا موقعیت‌های اجتماعی هم‌تراز برقرار است که از ویژگی‌ها، نقش‌ها و پایگاه‌های برابر یا مشابهی برخوردارند. اما برخی از روابط اجتماعی، میان سنخ‌ها یا موقعیت‌های اجتماعی ناهم‌تراز برقرار است. مثلاً دو مسئول باجه در یک شعبه بانک، با شرح وظایف و شرح مزایای برابر، یا دو معاون پژوهشی و فرهنگی دانشگاه، با شرح وظایف متفاوت، اما شرح مزایای مشابه، در عرض یکدیگرند. در نتیجه، رابطه میان آنها افقی است. اما رابطه رئیس با معاون اداره، رابطه‌ای عمودی است.

وقتی نسبت چند رابطه با یکدیگر، عمودی باشد، مثل رابطه «رئیس» با «معاون» و «کارشناس پایین‌دستی معاون»، رابطه، سلسله‌مراتبی است؛ سلسله‌ای از موقعیت‌های غیرهم‌تراز و دارای نقش‌ها و پایگاه‌های نابرابر.

## رابطه واجد کنترل‌کنندگی، در مقابل رابطه فاقد کنترل‌کنندگی

رابطه میان دو یا چند کنشگر، می‌تواند همراه با اعمال اراده برخی از متعاملین، بر طرف‌های دیگر باشد، یا نباشد. مثل روابط اقتدار، که از سنخ نخست است. رابطه اقتدار، رابطه‌ای است که «در آن، مافوقی، کنش‌های زیردستش را هدایت یا کنترل می‌کند» (کلمن، ۱۳۹۰، ص ۱۰۹). همچنین، ستیزه، مثال دیگری از رابطه‌ای است که در آن، تلاش برای کنترل‌کنندگی وجود دارد. مثال رابطه فاقد کنترل‌کنندگی، رابطه دو دوست است که درصد اعمال اراده بر یکدیگر نیستند و عموماً هریک در قبال دیگری، آزادی را تجربه می‌کند. البته این به معنای رهایی از هرگونه تأثیرپذیری از سوی طرف مقابل رابطه نیست؛ ممکن است شخص، تحت تأثیر مکانیسم‌های همانندسازی یا درونی کردن (ارنسون، ۱۳۸۶) داوطلبانه، اراده‌اش را تسلیم دیگری کند.

## رابطه باز، در مقابل رابطه بسته

یک رابطه، زمانی باز خوانده می‌شود که صرف‌نظر از تأیسی یا تأسیسی بودنش، هیچ کس از مشارکت در کنش اجتماعی متقابل مربوط به معنای ذهنی آن، آن‌گونه که نظام موجود حکم می‌کند، و تا جایی که فرد مورد نظر، علاقه و توان مشارکت دارد، محروم نگردد. یک رابطه، زمانی بسته است که طبق معنی ذهنی و قواعد مؤثری، مشارکت افراد خاصی در آن مستثنی، محدود یا منوط به تحقق شرایطی باشد. باز یا بسته بودن یک رابطه، می‌تواند مشروط به سنت، عاطفه، عقلانیت ارزشی یا مصلحت‌اندیشی باشد (وبر، ۱۳۸۴، ص ۷۶). مثلاً ممکن است نفع طرف‌های رابطه، با بسته بودن رابطه تأمین شود، در نتیجه، ترجیح داده شود.

یک شبکه و یا یک گروه اجتماعی، از جهت شیوه ورود، ممکن است «باز» باشد یا «مشروط» و یا «تحمیلی» (گورویچ، ۱۳۵۸، ص ۲۲۳). همان‌طور که ممکن است «طبیعی» باشد، یا «الحاقی». از جهت خروج نیز ممکن است «قابل خروج از گروه و رهایی از الزام‌ها» باشد، یا «غیرقابل خروج از گروه و رهایی از الزام‌ها».

کلمن در ذیل بحث درباره سرمایه اجتماعی، کارکردهای روابط بسته را برای مثال، در مورد بازار عمده الماس و در مورد دانش‌آموزان و والدین آنها نشان داده، می‌نویسد: «بستگی [بسته بودن] ساختار اجتماعی، نه‌تنها برای وجود هنجارهای نافذ و مؤثر، بلکه برای شکل دیگری از سرمایه اجتماعی اهمیت دارد که عبارت است از: قابلیت اعتماد به ساختارهای اجتماعی» (کلمن، ۱۳۸۹، ص ۶۸).

### رابطه انتسابی، در مقابل رابطه اکتسابی

مشابه تقسیم گروه‌ها به خودی‌خود، داوطلبانه و اجباری توسط گورویچ، یک رابطه را نیز بر اساس اینکه به‌طور طبیعی و بدون دخالت اراده، شکل گرفته یا شخص با اراده خودش، چه تحت الزام و چه با میل و رغبت، به آنها پیوسته است، می‌توان به دو دسته روابط طبیعی و الحاقی تقسیم کرد. روابط الحاقی نیز به دو دسته روابط شکل گرفته به‌طور داوطلبانه و روابط الحاقی شکل گرفته به‌طور غیرداوطلبانه تقسیم کرد. رابطه، می‌تواند به‌طور طبیعی خلق شود. مثل روابط سببی در نظام خویشاوندی. در مقابل، ورود به بسیاری از رابطه‌های اجتماعی، پس از طی شدن فرایند تصمیم‌گیری صورت می‌گیرد. شخص، آگاهانه و از روی اراده به آن رابطه، ملحق می‌شود. مانند پیوستن ارادی شخص، به یک حزب سیاسی، یا پیوستن به شبکه‌ای خویشاوندی به‌واسطه ازدواج.

### رابطه دوجانبه، در مقابل رابطه چندجانبه

برخی روابط، بین دو طرف برقرارند و برخی، میان چند طرف. رابطه دارای دو طرف، رابطه دوجانبه است و رابطه دارای بیشتر از دو طرف، رابطه چندجانبه. مثلاً، معاهدات بین‌المللی ممکن است، توافقی بین دو دولت یا چند دولت باشد. مثال معاهدات دوجانبه، قرارداد فروش و صادرات برق ایران به عراق، یا گاز ترکمنستان به ایران است. مثال معاهدات چندجانبه، برجام است. یکی از وجوه تأثیرگذاری اعداد در زندگی اجتماعی، واقعیتی که زیرمِل به آن توجه داد، در تعداد طرف‌های رابطه و تعامل جلوه‌گر است و تمایز اساسی گروه‌های دو نفره با گروه‌های بزرگتر، نمونه‌ای از این تأثیر است.

### رابطه تک‌بعدی، در مقابل رابطه چندبعدی

برخی روابط، به موضوعی واحد مربوط‌اند و متعاملین، در همان موضوع، با یکدیگر تعامل دارند. مثلاً، رابطه کارفرما با کارگر ممکن است تنها رابطه‌ای شغلی باشد که در چارچوب تعریف شده محدودی، قرار داشته، تعاملات آنها صرفاً «کاری» باشد. در مقابل، برخی روابط، چندبعدی یا شاید همه‌جانبه‌اند. مثلاً، رابطه همسران چندبعدی است و شاید همه‌جانبه. در نتیجه، در چنین رابطه‌ای، طرف‌های رابطه نه در موضوعی خاص، بلکه در موضوعات مختلف، محتواهای مختلفی را رد و بدل می‌کنند. مثلاً، در خانواده، میان اعضا، رابطه اقتصادی، عاطفی، سیاسی، و یا رابطه حاوی تعاملات تربیتی وجود دارد.

### رابطه ساده در مقابل رابطه پیچیده

کلمن (۱۳۹۰)، در بنیادهای نظریه اجتماعی، روابط اجتماعی را به روابط ساده و پیچیده تقسیم می‌کند. روابط ساده، روابط متکی به خود هستند و انگیزه‌های هر دو طرف برای ادامه رابطه، جزء ذاتی رابطه است. این انگیزه‌ها، به وسیله رابطه ایجاد می‌شود و ادامه رابطه، به این بستگی دارد که، انگیزه‌های کافی برای هر دو طرف ایجاد کند. کلمن روابط دوستی، روابط غیررسمی و روابط اقتدار را از جمله این نوع روابط می‌داند. دسته دیگر روابط اجتماعی روابطی است که خودنگهدار یا متکی به خود نیست، بلکه برای دوام خود، به طرف ثالثی وابسته است. در چنین روابطی، انگیزه‌های یک طرف یا هر دو طرف رابطه برای ادامه رابطه، درونی نیست، باید از خارج فراهم شود. سازمان‌های رسمی، بر پایه این نوع رابطه بنا شده‌اند. این سازمان، ساختاری از روابط است که از تعهدات و انتظارات ترکیب شده است. اما مانند سازمان‌هایی [اجتماعی] که از روابط ساده تشکیل شده است، این شرط وجود ندارد که تعهدات و انتظارات هر فرد، در هر یک از روابط او موازنه مثبتی پدید آورد (کلمن، ۱۳۹۰، ص ۷۴). به نظر می‌رسد، پیچیدگی در اینجا، ناشی از وجود طرف‌هایی بیش از دو طرف رابطه و منوط بودن ایجاد و بقای رابطه به آن طرف‌هاست: رابطه دو طرفه قائم به انگیزه‌های همان دو طرف رابطه، در مقابل رابطه دو طرفه قائم به بیشتر از دو طرف (طرف ثالث).

### رابطه قابل جایگزین، در مقابل رابطه غیرقابل جایگزین

طرف تعامل در برخی روابط اجتماعی، قابل جایگزین ساختن با کنشگران دیگر است. اما در مورد برخی، روابط چنین نیست. مثلاً، درحالی که تعاملین روابط دوستی یا همسایگی، قابل تعویض است؛ اعضای خانواده پدری، یا خویشاوندان نسبی را نمی‌توان با والدینی جدید یا اجداد جدیدی جانشین ساخت.

### رابطه فردی، در مقابل رابطه شبکه‌ای

شبکه اجتماعی، مجموعه‌ای از رابطه‌های میان اشخاص و گروه‌های دارای رابطه اجتماعی با یکدیگر است (صدیق اورعی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۶۴). وقتی یک شخص، با اشخاص دیگر هرچند اشخاص متعددی رابطه دارد، اما رابطه او با هر یک از آنها، مستقل از رابطه با دیگران است، روابط او فردی است. در مقابل، رابطه شبکه‌ای، از کانال‌هایی جدا از هم و بدون اتصال به یکدیگر برقرار نیست و طرف‌های رابطه شخص، در قالب گروه و سازمان با یکدیگر رابطه دارند. برای مثال، روابط شخصی که از چهار کودک فقیر، عضو چهار خانواده مستقل، به‌طور جداگانه حمایت می‌کند، از نوع روابط فردی است. اما روابط شخصی که با بیست کودک عضو یک مؤسسه نگهداری از کودکان بی‌سرپرست به‌طور دسته‌جمعی رابطه دارد و از آنها حمایت عاطفی می‌کند، رابطه‌ای شبکه‌ای است.



### رابطه فردگرایانه، در مقابل رابطه جمع‌گرایانه

جهت‌گیری برخی روابط، فردگرایانه و جهت‌گیری برخی دیگر، روابط جمع‌گرایانه است؛ یعنی انگیزه کنشگر از رابطه، می‌تواند حصول نفع شخصی باشد و یا تحقق نفع جمعی. مثلاً، عضویت در یک تیم ورزشی، صرفاً جهت حفظ سلامت خود؛ رابطه‌ای فردگرایانه است. در مقابل، عضویت شخصی متخصص، در یک مؤسسه خیریه، با انگیزه بهبود و ارتقاء کمک‌رسانی به فقرا، رابطه‌ای جمع‌گرایانه است.

جمع‌گرایی، خود بر دو قسم است: جمع‌گرایی خاص‌گرایانه، گرایش به دیگرانی محدود و مقید است و با معیارهایی مثل همخونی، زادگاه، اجداد یا فرهنگ مشترک و... محدود می‌شود. اگر شخص، صرفاً با خویشاوندان یا اهالی روستا یا ایل و عشیره یا با صرف همشهریان و هم‌وطنان خود، رابطه برقرار کند و عامدانه از رابطه با غیر بپرهیزد؛ روابطی جمع‌گرایانه، اما خاص‌گرایانه را داراست. در مقابل، روابط غیرمحدود به چنین قیودی و فاقد معیارهای منحصرکننده برای ورود به رابطه، جمع‌گرایانه عام‌گرایانه است.

### رابطه متراکم در مقابل رابطه کم تراکم

شبکه‌های اجتماعی با چگالی یا فشردگی، بیانگر تعداد افرادی است که بالفعل یکدیگر را می‌شناسند و با هم رابطه دارند، نسبت به اشخاصی که بالقوه، می‌توانند یکدیگر را بشناسند و با هم رابطه داشته باشند (چلبی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۷؛ فیالکوف، ۱۳۸۸، ص ۸۲؛ ترنر، ۱۳۹۳، ص ۷۶۵؛ اسرائیل و رویندز، ۱۹۸۷، ص ۳۱۴). با این معیار، می‌توان شبکه‌های روابط اجتماعی پرتراکم را از شبکه‌های روابط اجتماعی کم‌تراکم متمایز کرد. البته باید توجه داشت که نسبت تعداد تعاملات موجود در یک رابطه، به تعداد تعاملات ممکن در یک رابطه نیز واقعیت مهمی است و می‌توان آن را تراکم یا چگالی یا فشردگی روابط دانست؛ یعنی رابطه با میزان زیاد تعاملات در مقابل رابطه با میزان کم تعاملات.

### رابطه عاملان فردی (شخصی)، در مقابل رابطه عاملان جمعی

«عنصر منطقی تحلیل جامعه‌شناختی، عمل‌کننده منفرد است» (بودن، ۱۳۷۰، ص ۳۵). «... نه فقط اشخاص، بلکه هر واحد جمعی که توانایی عمل جمعی را داشته باشد نیز کارگزار فردی محسوب می‌شود» (همان، ص ۳۹). در دیدگاه پارسونز، «کنشگران نظام اجتماعی، فقط اشخاص منفرد نیستند. گروه‌های اجتماعی، اجتماعات محلی، چون یک ده، یک منطقه، یک طبقه اجتماعی و یک ملت نیز کنشگران اجتماعی هستند» (روشه، ۱۳۹۱، ص ۱۳۳).

برخی روابط و تعاملات، روابط و تعاملات میان کنشگران فردی و برخی روابط و تعاملات، روابط و تعاملات میان کنشگران جمعی است. رابطه پدر - فرزندی و تعامل دو دوست، نمونه‌های روابط و تعاملات بین شخصی است و رابطه دو شرکت بازرگانی، یا تعاملات میان دولت یا پارلمان کشورها، نمونه روابط و تعاملات بین واحدهای جمعی است.

## رابطه اجتماعی میان بازیگران، در مقابل رابطه اجتماعی میان کارگزاران

بودن (۱۹۸۲)، نظام کنش متقابلی که کنشگر در آن، در یک سازمان اجتماعی، مثل خانواده یا دانشگاه، عضویت دارد و موقعیتی را احراز کرده است و بر طبق آن، نقش‌هایی را بر عهده دارد، نظام کارکردی و کنشگر این نظام را «بازیگر» نامید. در مقابل، نظام‌های کنش متقابلی که در آن، کنش‌های فردی، می‌تواند بدون ارجاع به مقوله نقش‌ها تحلیل شود، نظام وابستگی متقابل و کنشگر این نظام را «کارگزار» نامید. نظام کارکردی یا نظام نقش‌ها، ساخت یافته‌تر و بیشتر از نظام وابستگی متقابل، تعریف شده است. در نتیجه، پیش‌بینی‌پذیرتر است. روابط و تعاملات، گاهی در بستر نظام کارکردی و گاهی در نظام وابستگی متقابل برقرار و جاری‌اند.

### انواع چهارگانه رابطه اجتماعی در قالب AGIL

چلبی، روابط اجتماعی را از حیث منابع و محتوایی که بین طرف‌های رابطه مبادله می‌شود، در چارچوب AGIL در چهار نوع دسته‌بندی می‌کند. او معتقد است: «می‌توان به صورت تحلیلی، چهار نوع عمده تعامل را از هم تمیز داد. در روابط مبادله‌ای، کالا و خدمات؛ در رابطه قدرت، دستورات؛ در روابط گفتگویی، اطلاعات و برداشت‌ها و بالاخره، در روابط اجتماعی، حق و تکلیف و عاطفه مبادله می‌شود» (چلبی، ۱۳۸۶، ص ۱۸)

### انواع چهارگانه رابطه اجتماعی بر اساس حمایت و بازشناسی

سرژ پوگام پیشنهاد می‌کند: هر نوع رابطه اجتماعی بر مبنای دو بُعد حمایت و بازشناسی تعریف شود. رابطه‌های اجتماعی به افراد، درعین حال حمایت و بازشناسی لازم برای هستی اجتماعی‌شان را عرضه می‌کنند. می‌توان چهار نوع رابطه اجتماعی را تشخیص داد که عبارتند از: ۱. فرزنددی، ۲. مشارکت انتخابی؛ ۳. مشارکت اندام‌واره‌ای؛ ۴. شهروندی.

رابطه فرزنددی، دو شکل متفاوت دارد: رابطه مبتنی بر همخونی و رابطه فرزندخواندگی. رابطه مبتنی بر همخونی؛ یعنی آنچه رابطه فرزنددی «طبیعی» گفته می‌شود و بر روابط جنسی میان پدر و مادر و بر بازشناسی خویشاوندی زیست‌شناختی، میان کودک و والدینش بنا شده است. رابطه فرزندخواندگی، به موجب اصل همخونی، کودکان حق ارث بردن از والدینشان را دارند. همچنین تغذیه و تیمار کودکان از تکالیف والدینشان است. رابطه فرزنددی در تعادل (روانی) فرد، از بدو تولدش سهیم است؛ چون درعین حال برای وی حمایت و بازشناسی را تأمین می‌کند. رابطه مشارکت انتخابی به فرایند اجتماعی شدن در بیرون از محیط خانوادگی ناظر است که در جریان آن، فرد در چارچوب گروه‌های گوناگون و نهادها با افراد دیگری، که می‌شناسد، ارتباط برقرار می‌کند. مکان‌هایی که این اجتماعی شدن در ارتباط با آنها شکل می‌گیرد، پُرشمارند: گروه‌های همسایگی، باندها، حلقه دوستان، اجتماعات محلی، نهادهای دینی و ورزشی و فرهنگی و غیره. رابطه مشارکت ارگانیک (اندام‌واره‌ای) که از رابطه مشارکت انتخابی متمایز است، به لحاظ اینکه رابطه ارگانیک

حاصل‌یادگیری و تمرین و ممارست، در یک وظیفه معین در سازمان تقسیم کار اجتماعی است. این رابطه، در چارچوب مدرسه شکل می‌گیرد و در محیط کار ادامه می‌یابد. برای تحلیل رابطه مشارکت اندام‌واره‌ای، نه تنها رابطه با کار - طبق تحلیل دورکیم - بلکه رابطه با شغل را نیز که در منطق حمایتی دولت اجتماعی توجه می‌شود، باید در نظر گرفت. در جامعه ما، یگانگی شغلی برای افراد بازنشاسی کارشان، در معنای سهمی است که در کار مولد دارند. درعین حال، بازنشاسی حقوق اجتماعی، ناشی از آن را تضمین می‌کند. رابطه شهروندی بر اصل وابستگی افراد به یک ملت مبتنی است. ملت برای اعضایش، در واقع برای شهروندان تمام‌عیار، حقوق و تکالیفی را به رسمیت می‌شناسد. در جوامع دموکراتیک، شهروندان در برابر قانون برابرند و باید تلاش‌هایی در سطح ملت صورت گیرد، برای آنکه با همه شهروندان به یکسان رفتار شود. در مجموع، بدنه‌ای دارنده هویت و ارزش‌های مشترک تشکیل دهد. رابطه شهروندی به نوعی، بالاتر از سایر روابط است؛ چون هدفش به گمان عبور از هم‌جداربندی‌ها، تعارض‌ها و رقابت‌هاست.

### تقلیل سنخ‌های تعامل و رابطه به مقولات کلی‌تر

تا اینجا عمدتاً به نقل یا طرح انواع مختلف تعاملات و روابط اجتماعی پرداخته شد. تقسیمات مزبور یا تقسیم تعامل‌اند و یا اقسام رابطه اجتماعی. در اینجا، تلاش می‌شود با دقت در معنای هر قِسم و مقایسه تقسیمات و اقسام، دسته‌بندی کلی‌تر و البته دقیق‌تری ارائه شود.

توجه به تقسیم‌بندی‌های ارائه شده، نشان می‌دهد که آنها را می‌توان در هشت دسته یا در پاسخ به هشت سؤال در نظر گرفت. بسیاری از تقسیمات، به‌خصوص اقسام، مترادف و با اندکی تسامح، هم‌معنایند؛ هرچند با الفاظ و تعابیر متفاوتی بیان شده‌اند. در ادامه، نتایج این مقایسه‌ها مشاهده می‌شود:

۱. رابطه و تعامل، میان چه کسانی وجود دارد؟ کنشگران فردی یا کنشگران جمعی؛ بازیگران اجتماعی یا کارگزاران اجتماعی؛ معاصران یا غیرمعاصران؛ خودی‌ها یا بیگانه‌ها؛ سنخ‌های اجتماعی؛ [اعضای خانواده، خویشاوندان، همسایگان، دوستان، همکاران، اعضای طبقه، هم‌وطنان و...].
۲. طرف‌های رابطه و تعامل چه ویژگی‌هایی دارند؟ دو طرفند یا بیشتر؟ برابرند یا نابرابر؟ قابل جایگزین یا غیرقابل جایگزین؟ اعمال‌کننده اراده بر یکدیگر یا به‌عکس؟
۳. متعاملین به چه وسیله‌ای، با یکدیگر رابطه یا تعامل دارند؟ با رسانه‌های ارتباطی یا بدون رسانه‌های ارتباطی؛ با کالا، خدمات، پول، عواطف و...؛ «خود کنشگر» یا «دیگری»؛ مستقیم یا غیرمستقیم (با واسطه).
۴. رابطه و تعامل در چه بستری جریان دارد؟ در «فضای مجازی» یا در «فضای حقیقی»؛ در خانواده، خویشاوندی، محله، گروه دوستی، سازمان شغلی، اتحادیه صنفی، روستا/شهر/کشور و...؛ در سازمان‌های رسمی یا سازمان‌های غیررسمی؛ در نظام کارکردی یا در نظام وابستگی متقابل.

۵. موضوع رابطه یا تعامل چیست؟ کالا و خدمات، دستورات، اطلاعات و برداشت‌ها و حق و تکلیف و عاطفه (AGIL).

۶. منشأ رابطه چیست؟ تولد یا ازدواج؛ مجاورت یا مشابهت؛ شباهت یا تفاوت؛ کسب منفعت یا کمک به دیگری؛ جلب منفعت یا دفع ضرر؛ انگیزه‌های دو طرف یا یک طرف؛ برنامه‌ریزی قبلی یا رویداد برنامه‌ریزی نشده؛ انتصاب یا انتخاب؛ انتساب یا اکتساب.

۷. اراده متعاملین در رابطه و تعامل چه جایگاهی دارد؟ ورود ارادی یا غیرارادی به رابطه؛ خروج ارادی یا غیرارادی از رابطه؛ همکاری داوطلبانه یا همکاری غیرداوطلبانه.

۸. ویژگی‌های رابطه یا تعامل چیست؟ باز بودن رابطه بر روی داوطلبان مشارکت در آن یا بسته بودن آن؛ باز بودن رابطه برای خروج طرف‌های رابطه از آن یا بسته بودن آن؛ قائم بودن به دو طرف یا متکی بودن آن به طرف ثالث؛ تک‌بعدی بودن رابطه یا چندبعدی بودن آن (تک موضوعی بودن یا تعدد موضوعات تعامل)؛ غیرفعال یا فعال بودن رابطه [مقطعی یا مستمر بودن تعاملات]؛ خنثی (مبادله‌ای) یا عاطفی بودن روابط و تعاملات [گرم بودن روابط و تعاملات؛ ناب، نزدیک، ناشی از مشابهت و اشتراک، اظهاری، مطلوب بالذات، معاشرت، کنش ارتباطی، غیررسمی، تأنسی، نخسین، طبیعی، تعاونی، جمع‌گرایانه، قوی] (سرد بودن روابط و تعاملات؛ ناخالص، دور، ناشی از تمایز و اختلاف، ابزاری، مطلوب بالعرض، ستیزه، سلطه، کار، رسمی، تأسیسی، ثانویه، خودخواهانه، فردگرایانه، ضعیف)؛

میزان تعاملات: متراکم بودن رابطه یا کم‌تراکم بودن آن؛ قوی یا ضعیف بودن رابطه؛ «با برنامه‌ریزی قبلی بودن رابطه یا تعامل» یا «بدون برنامه قبلی بودن آنها»؛ فردی یا شبکه‌ای بودن رابطه و تعاملات؛ جهت‌تامل: هم‌جهت بودن تعاملات [تعامل پیوسته / رابطه ناشی از اشتراک / معاشرت / دگرخواهانه / جمع‌گرایانه]؛ ناهم‌جهت بودن تعاملات [تعامل گسسته / رابطه ناشی از اختلاف / ستیزه / خودخواهانه / فردگرایانه].

## نتیجه‌گیری

نتیجه‌تامل در اقسام و ملاک «تقسیمات»، مربوط به تعامل و رابطه اجتماعی و چند مرحله‌کدگذاری آنها، مقولات فوق است. برخی از این تقسیمات، به «طرف‌های تعامل»؛ یعنی متعاملین توجه دارند. دسته دوم تقسیمات، به «ویژگی‌های متعاملین» ناظرند، در گام بعد، می‌توان به تقسیماتی توجه کرد که با توجه به «بستر» و یا «منشأ» رابطه ارائه شده‌اند. تقسیماتی نیز متوجه منشأ رابطه‌اند مرور تقسیم‌بندی‌ها، همچنین آشکار ساخت که برخی از تقسیمات به «موضوع» رابطه و تعامل نظر دارند. برخی تقسیمات هم، «وسيله» تعامل را مطرح‌نظر قرار داده‌اند. برخی نیز به «جایگاه اراده متعاملین» در رابطه یا تعامل التفات دارند.

در نهایت، بیشترین تعداد از تقسیم‌بندی‌ها را می‌توان در مقوله کلی «ویژگی‌های رابطه یا تعامل» جای داد: برخی از آنها، تک‌بعدی بودن رابطه را مقابل چندبعدی بودن آن دانسته‌اند. التفات برخی از سخ‌شناسی‌ها، به بالفعل

بودن و استمرار نسبی است، برخی تقسیمات، انواع رابطه‌ها و تعاملات را از جهت باز بودن رابطه بر روی داوطلبان مشارکت در آن در مقابل بسته بودن آن برای مشارکت‌جویان مورد توجه قرار داده‌اند. برخی از نوع‌شناسی‌های مربوط به تعاملات، با توجه به میزان‌ها شکل گرفته‌اند: میزان تراکم رابطه، روابط را به روابط کم و پرتراکم و میزان شدت رابطه، روابط را به قوی و ضعیف تقسیم کرده است. ویژگی بعدی، وجود یا فقدان رابطه میان طرف‌های رابطه شخص است که موجب شده است برخی، روابط را به روابط فردی و شبکه‌ای تقسیم کنند. حیثیت مورد عنایت برخی از تقسیمات، جهت تعاملات است که موجب شکل‌گیری سنخ‌شناسی تعاملات هم‌جهت، شامل تقسیمات جزئی‌تر تعاملات «پیوسته»، «ناشی از اشتراک»، «معاشرتی»، «دگرخواهانه» و «جمع‌گرایانه» در مقابل تعاملات ناهم‌جهت شامل تقسیمات جزئی‌تر تعاملات «گسسته»، «ناشی از اختلاف»، «ستیزه‌جویانه»، «خودخواهانه» و «فردگرایانه» شده است.

بالاخره، ملاک کثیری از تقسیمات تعاملی، بار عاطفی تعاملات است که سنخ‌شناسی‌های دوگانه تعاملات خنثی در مقابل عاطفی را رقم زده است.

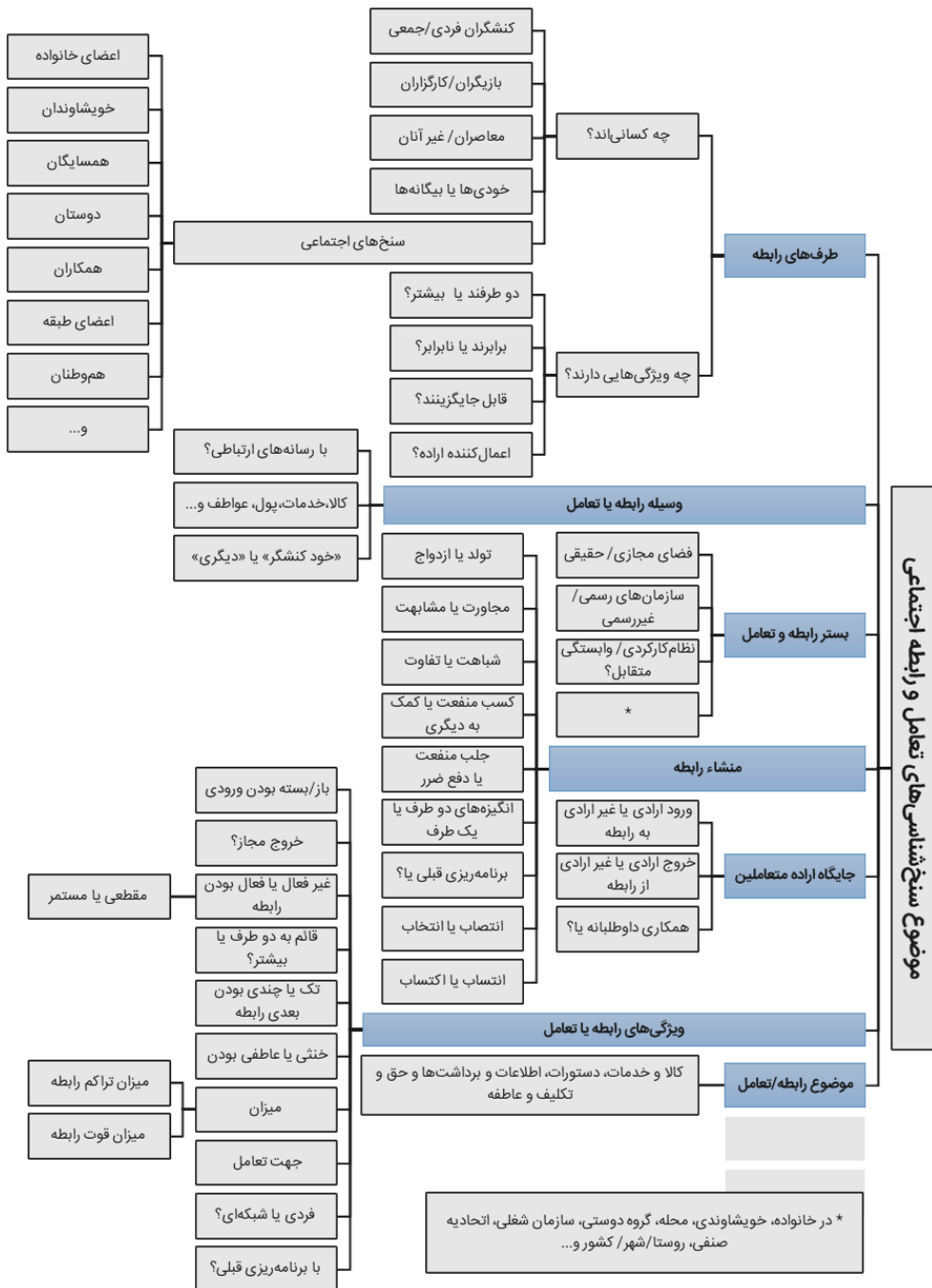
در پایان و به‌عنوان نتیجه، باید یادآور شد، از آنجایی که تعامل اجتماعی، واقعیتی فراگیر در زندگی اجتماعی و به تبع آن، مفهومی بسیار پر کاربرد در علوم اجتماعی است، در نتیجه شاهد تنوع بسیاری در دسته‌بندی‌ها و سنخ‌شناسی‌های مربوط به آن هستیم. این تنوع، منشأ نابسامانی و نوعی تشتت مفهومی، در علوم انسانی، به‌خصوص جامعه‌شناسی بوده است: نام‌گذاری‌های متنوع برای واقعیت‌هایی واحد و ابهام در مرز اقسام مختلف تعامل، در تقسیمات مستقل و عدم شفافیت نسبت مفهیمی که برای معرفی هر سنخ از تعامل اجتماعی بر ساخته شده‌اند، از جمله این نابسامانی‌ها یا پراکندگی‌هاست. کار علم، روشنی‌بخشی است: از کشف گرفته تا تبیین و از تعریف گرفته یا تقسیم.

چه طبقه‌بندی و چه مرور طبقه‌بندی‌ها، هر دو، چنین اهدافی را محقق می‌کنند و واقعیت را از توده‌ای بی‌معنا و غیرقابل فهم برای انسان، به امری «معقول»، «معنادار» و «فهمیده شده» برای او مبدل می‌سازند. اساساً یکی از اهداف دانش‌ها، در کنار توصیف و تبیین، طبقه‌بندی است (ر.ک: دوورژه، ۱۳۷۵، ص ۱۶۹). تلاش برای طبقه‌بندی، مقوله‌بندی، دسته‌بندی، گونه، نوع و سنخ‌شناسی، امری رایج، مفید و لازم در دانش‌هاست. در مطالعه و تحقیقات بنیادی، که به‌طور متمرکز و گسترده درباره یک موضوع و مفهوم، مثل مفهوم بنیانی تعامل اجتماعی، بررسی صورت می‌گیرد، یک گام این است که تقسیمات مربوط به آن موضوع و مفهوم و نسبت این تقسیم‌بندی‌ها تشخیص داده و این نسبت‌ها تصریح شود. این کار، مستلزم مرور است. مرور، اعم از مرور تعاریف و یا مرور تقسیم‌ها و یا مرور نظریه‌ها، می‌تواند فواید و استلزامات مختلفی داشته باشد. طبقه‌بندی‌ها، از سطوح انتزاع متفاوتی برخوردارند و بسیاری از اوقات، می‌توان با مرور طبقه‌بندی‌های انضمامی‌تر و تامل بر روی آنها و با طبقه‌بندی مجدد، به طبقه‌بندی‌های انتزاعی‌تر دست یافت. کاری که در این اثر، تلاش شد در خصوص مفهوم تعامل اجتماعی انجام

شود. باید توجه داشت که مرور تقسیمات سابقاً موجود یا قابل طرح و فرآوری آنها، ارزش افزوده‌ای ایجاد می‌کند که «ارزشمند» است و فقدان آن، نقیصه است. در واقع برای شناخت جامع تعامل اجتماعی، به‌عنوان سنگ‌بنای جامعه، یکی از گام‌های لازم، سنخ‌شناسی و طبقه‌بندی آن و طبقه‌بندی انواع تقسیمات مربوط به آن است، تا با مقایسه تقسیمات و نوع‌شناسی‌ها، امکان صراحت بخشیدن، به یکسانی‌ها و تمایزات سنخ‌های موجود و نوع این شیاهت و تفاوت‌ها فراهم شود و معلوم شود که آیا تفاوت‌ها، تنها در لفظ است، یا از نظر معنا و مصداق نیز تفاوت‌هایی وجود دارد. همچنین، معلوم شود که «این تفاوت میان این تقسیمات و اقسام تا کجاست؟» در نتیجه، تصریح نسبت بین تقسیم‌های تعاملی و فراهم شدن امکان مقایسه آنها و کاهش پیچیدگی ناشی از تعدد تقسیمات تعامل اجتماعی، همچنین دستیابی یکجای محققان به تعداد زیادی تقسیم مربوط به مفهوم تعامل اجتماعی، که تأمین‌کننده جامعیت نسبی است و منجر به صرفه‌جویی در جست‌وجو و انرژی می‌شود. البته کاستن از ابهام ناشی از تقسیمات متنوع با معیارهایی متمایز، فوایدی است که بر نوشتار حاضر مترتب است. همچنین، یکی از نتایج چنین مروری، نشان دادن توافقات و اختلافات، در رویکردها و دیدگاه‌ها، در خصوص واقعیت و مفهوم تعامل اجتماعی است.

البته ممکن است گفته شود که چه اهمیتی دارد ما چنین دانش یا دانش‌هایی را در خصوص یک مفهوم کسب کنیم؟ در پاسخ باید گفت: در کار علمی محض، کاوش و بررسی‌ها، فوایدی متفاوت از تحقیقات کاربردی دارند. این نوشتار از این جهت، نوشتاری در دایره بررسی‌های علمی محض است و نتایج آن در چنین زمینه‌ای قابل درک است. نکته دیگر در اهمیت مرور بر تعاریف، تقسیمات و نظریات مرتبط با یک واقعیت، اهمیت خود آن مفهوم است که پیش‌تر در این باره یادآور شدیم که تعامل اجتماعی، یکی از مفاهیم ژنریک و از پایه‌ای‌ترین مفاهیم جامعه‌شناختی است که در همه عرصه‌های زندگی اجتماعی و لاجرم در همه حوزه‌های جامعه‌شناسی حضور دارد و شناخت آن، برای فهم زندگی اجتماعی، ضروری و غیرقابل چشم‌پوشی است.

بدین ترتیب، مرور و طرح سنخ‌شناسی‌ها و تقسیمات مقسمی مشخص؛ یعنی روابط و تعاملات اجتماعی و تامل در ملاک‌ها و اقسام این تقسیمات، از راه مقایسه و تصریح و تدقیق معنا و تنقیح صورت و الفاظ، منجر به تشخیص همگرایی‌ها و واگرایی‌ها و شکل‌گیری دسته‌بندی مفصلی شده است که اولاً، دربرگیرنده کثیری از تقسیمات تعاملی و رابطه است. ثانیاً، نسبت این تقسیمات با یکدیگر را مشخص ساخته است که کدام‌یک از آنها، مساویند و کدام متباین‌اند و کدام‌یک از دیگری عام‌تر است و... در نتیجه، احتمالاً بهره‌مندی از این تقسیمات را ساده‌تر، کاربردی‌تر و دقیق‌تر می‌سازد. در صفحه بعد ماحصل کار در قالب نموداری، تصویر شده است.



## منابع

- آخوند، سکنیه، ۱۳۹۳، «گونه‌شناسی تعامل نیکو با والدین از منظر قرآن»، پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده ۴، ص ۱۱۵-۱۳۸.
- آگرن، ویلیام فیلدینگ و مایر فرانسیس نیم کوف، ۱۳۵۳، زمینه جامعه‌شناسی، ترجمه امیرحسین آریان‌پور، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین.
- آویارد، هلن، ۱۳۹۰، چگونه یک تحقیق مروری انجام دهیم؟، ترجمه پوریا صرامی‌فروشان و فردین علی‌پور گراوند، تهران، جامعه‌شناسان.
- ابوالحسن تنهایی، حسین، ۱۳۸۳، درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی، مشهد، مرنذیز و بامشاد.
- ارنسون، ایوت، ۱۳۸۶، روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه حسین شکرکن، تهران، رشد.
- اسکیدمور، ویلیام، ۱۳۸۵، تفکر نظری در جامعه‌شناسی، ترجمه علی‌محمد حاضری و همکاران، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- باستانی، سوسن و همکاران، ۱۳۸۸، «شبکه‌های اجتماعی و رفتار رأی‌دهی جوانان در شهر مشهد»، جامعه‌شناسی ایران، ۳، ص ۳-۲۶.
- بودن، ریمن، ۱۳۷۰، منطق اجتماعی، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، جاویدان.
- پوگام، سرژ، ۱۳۹۵، جامعه‌شناسی رابطه اجتماعی، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، هرمس.
- پیوزی، مایکل، ۱۳۸۴، یورگن هابرماس، ترجمه احمد تدین، تهران، هرمس.
- ترنر، جانانان اچ، ۱۳۷۳، ساخت نظریه جامعه‌شناختی، ترجمه عبدالعلی لهسایی‌زاده، شیراز، نوید شیراز.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۳، نظریه‌های نوین جامعه‌شناختی، ترجمه علی‌اصغر مقدس و مریم سروش، تهران، جامعه‌شناسان.
- توسلی، غلامعباس، ۱۳۸۶، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- جلائی‌پور، حمیدرضا و جمال محمدی، ۱۳۸۷، نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی، تهران، نی.
- چلیبی، مسعود، ۱۳۸۶، جامعه‌شناسی نظم، تهران، نی.
- خجسته‌مهر، رضا و همکاران، ۱۳۹۳، «سبک‌های دلستگی، اسناد علی و اسناد مسئولیت به‌عنوان پیش‌بین‌های خوشونت علیه زنان»، روان‌شناسی خانواده، ۱، ص ۴۱-۵۲.
- دسون، آبرام، ۱۳۸۲، درآمدی به جامعه‌شناسی انسانی، ترجمه جعفر نجفی‌زند، تهران، دوران.
- دورکیم، امیل، ۱۳۸۷، درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، تهران، مرکز.
- دوورژه، موریس، ۱۳۷۵، روش‌های علوم اجتماعی، ترجمه خسرو اسدی، تهران، امیرکبیر.
- روشه، گی، ۱۳۹۱، جامعه‌شناسی تالکوت پارسونز، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، نی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۳، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی عمومی (کنش اجتماعی، سازمان اجتماعی)، ترجمه هما زنجانی‌زاده، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- ریتزر، جورج، ۱۳۸۵، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۳، نظریه‌های جامعه‌شناسی، ترجمه هوشنگ ناظمی، تهران، نی.
- زیمل، گئورگ، ۱۳۹۲، درباره فردیت و فرم‌های اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران، ثالث.
- ساروخانی، باقر، ۱۳۹۱، جامعه‌شناسی ارتباطات اصول و مبانی، تهران، اطلاعات.
- سیدمن، استیون، ۱۳۹۱، کشاکش‌ها در جامعه‌شناسی، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نی.
- شارون، جوئل، ۱۳۸۶، ده پرسش از دیدگاه جامعه‌شناسی، تهران، نی.
- صدیق‌اوری، غلامرضا و همکاران، ۱۳۹۸، مبانی جامعه‌شناسی (مفاهیم و گزاره‌های پایه)، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.



- صدیق سروستانی، رحمت‌الله و نوروز نیمروزی، ۱۳۹۲، «سنخ‌شناسی روابط اجتماعی در شبکه‌های همسایگی در شهر مشهد»، *جامعه‌شناسی مسائل اجتماعی ایران* ۴، ص ۹-۳۸.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۷، *اصول فلسفه رئالیسم*، تدوین: سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- فخری، مریم‌السادات و همکاران، ۱۳۹۷، «پیش‌بینی احتمال طلاق زنان بر اساس دلستگی اجتنابی، دلستگی اضطرابی و مهارت حل مسئله خانواده»، *فرهنگ مشاوره و روان‌درمانی* ۳۳، ص ۲۰۷-۲۲۲.
- فیالکوف، یانکل، *جامعه‌شناسی شهر*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، آگه.
- کلمن، جیمز، ۱۳۸۹، «نقش سرمایه اجتماعی در ایجاد سرمایه انسانی»، در: سرمایه اجتماعی اعتماد، دموکراسی و توسعه، گردآوری: کیان تاجبخش، ترجمه افشین خاکباز و حسن پویان، تهران، شیرازه.
- کلمن، جیمز، ۱۳۹۰، *بنیادهای نظریه اجتماعی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نی.
- کوزر، لوئیس آلفرد و برنارد روزنبرگ، ۱۳۸۵، *نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناختی*، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران، نی.
- کوزر، لوئیس آلفرد، ۱۳۸۵، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی و فرهنگی.
- گورویچ، ژرژ، ۱۳۵۸، *جبرهای اجتماعی و اختیار یا آزادی انسانی*، ترجمه حسن حبیبی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- گیدنز، آنتونی و فیلیپ ساتن، ۱۳۹۵، *جامعه‌شناسی*، ترجمه هوشنگ نایی، تهران، نی.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۹۴، *تجدد و تشخیص*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نی.
- مصطفوی، مائده‌السادات و همکاران، ۱۳۹۵، «تحلیل تأثیر فاصله اجتماعی ادراک‌شده بر نیت رفتاری گردشگران بین‌المللی سفر کرده به جزیره کیش با تأکید بر ریسک ادراک‌شده و رضایتمندی»، *پژوهش‌های راهبردی مسائل اجتماعی ایران* ۱۴، ص ۵۱-۶۶.
- مهدوی، محمدصادق و محمد مبارکی، ۱۳۸۵، «تحلیل نظریه‌کنش ارتباطی هابرماس»، *علوم اجتماعی* ۸، ص ۱-۲۱.
- میچل، ترنس. ر، ۱۳۸۹، *مردم در سازمان‌ها*، ترجمه حسین شکرکن، تهران، رشد.
- ویر، ماکس، ۱۳۸۴، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی‌نژاد و مصطفی عمادزاده، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، «کنش اجتماعی و کنش متقابل اجتماعی»، *نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناختی*، توسط لویس کوزر و برنارد روزنبرگ، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران، نی.
- هورتولانوس، رولف و همکاران، ۱۳۹۴، *انزوای اجتماعی در جامعه مدرن*، ترجمه لیلا فلاحی سرابی و صادق پیوسته، تهران، جامعه‌شناسان.

- Alberto, De Toni, & Fabio Nonino, 2007, «Identifying key roles in the informal organization: a network analysis approach». *Proceedings of UK Social Network Conference*, 16-18
- Allan, Kenneth D, 2009, *Explorations in Classical Sociological Theory: Seeing the Social World*, New York, SAGE Publications.
- Boudon, Raymond, 1982, *The logic of social action: an introduction to sociological analysis*, London, Routledge & kegan paule Ltd.
- Claridge, Tristan, 2018, "*Functions of social capital – bonding, bridging, linking*", Social Capital Research, 20, 1-7.
- Clark, Margaret S, & Edward P. Lemay, 2010, *Handbook of Social Psychology*, New York, Wiley(John Wiley & Sons).
- Clark, Margaret S, & Harry T. Reis, 1988, "*Interpersonal processes in close relationships*", Annual Review of Psychology, 39, 609-672.

- Fiske, Alan Page, 1992, "*The Four Elementary Forms of Sociality: Framework for a Unified Theory of Social Relations*", *Psychological Review*, 99, 689-723.
- Good, David, 2006, *The Cambridge Dictionary of Sociology*. Edited by Brayan S. Turner, Cambridge, Cambridge University Press.
- Granovetter, Mark S, 1973, "*The Strength of Weak Ties*", *American Journal of Sociology*, 78, 1360-1380.
- Israel, B. A, & K.A Rounds, 1987, "*Social networks and social support: A synthesis for health educators*", *Advances in health education and promotion: A research annual*, 44, 311-351.
- Marshall, Gordon, 1998, *Dictionary of Sociology*. oxford: second edition ,Oxford, Oxford University Press.
- Merriam-webster, Near relation. 11 28, 2019. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/near%20relation>.
- Nyaupane, Gyan P, et al, 2015, "*Understanding tourists in religious destinations: A social distance perspective*", *Tourism Management*, 48, 343-353.
- Putnam, Robert D, 2000, *Bowling alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York, Simon & Schuster.
- Schutz, Alfred, 1967, *The Phenomenology of the Social World*, Evanston, Northwestern University Press.

## بررسی بنیان‌های نسبت نظر و عمل در اندیشه امام خمینی \*

mahdiemami110@gmail.com

emad\_afrough@yahoo.com

souzanchi@gmail.com

مهدی امامی / دانشجوی دکترای فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم \*

عماد افروغ / استاد جامعه‌شناسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

حسین سوزنجی / دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم \*

دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۵ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۰۳

### چکیده

نظریه، ادعای دربرداندگی حقیقت دارد و عمل، به غایت رهایی و تکامل بازتعریف می‌شود. اما داوری درباره محتوای نظریه و سوییته‌های بخشی عمل در عمل، به طریقی روشن از بنیان‌های نسبت نظریه و عمل متکی است تا در عین مراقبت از عمل‌زدگی و تغییر نظریه به نفع عمل، از فروماندن در نظریه از رهگذر فاصله‌گزینی نقادانه از کاستی‌ها اجتناب شود. هستی، مهم‌ترین بنیانی است که هویت انسان و مقوله شناخت را راهبری می‌کند تا هم‌بود با آنها، سوییته‌های نسبت نظر و عمل تعیین یابد. این مقاله، با روش تحلیلی - اسنادی، در پی واکاوی بنیان‌های وحدت‌بخش نظریه و عمل را در نظام فکری امام است. در اندیشه امام، چون هستی بر بنیان عدل و جوهر عدل، در ارجاع به محتوای هستی؛ یعنی نسبت لایه‌های آن استوار گشته، امکان طرح جدیدی از مسئله شناخت و انسان، بر مدار حقیقت عدل؛ یعنی ناثنویت‌گرایی فراهم آمده است. چنین سامان فکری‌ای در بطن خود، سوییته‌های نظریه تغییر و عمل اجتماعی و رهایی‌بخش را در بستر تضاد جنود عقل و جهل، به غایت وصول به هستی متعالی موجه می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: نظر، عمل، امام خمینی، هستی، عدل، انسان.

نسبت نظر و عمل، شاید کانونی‌ترین مسئله انسانی است که در زمان و مکان، به دنبال ساخت سامان متناسب با آگاهی و تکامل هستی خود بوده است. تبلور آگاهی در دانش‌ها و سطوح نظری گوناگون، در نسب با تجربه عمل اجتماعی، با جوهره‌رهایی یا اسارت انسان، متضمن بصیرت‌هایی است که می‌توان با آن، فلسفه تاریخ را تحلیل و صورت‌بندی کرد. سیر تضاد جنود عقل و جهل در امتداد عملی آن و نه صرفاً نظری؛ یعنی به میانجی اراده انسان بر محور حقیقت، که برآمدگاهش هستی و عدل با جوهره وحدت در عین کثرت است، انقلاب اسلامی ایران را در تاریخ بالیده است. این انقلاب، باز نمود عینی و عملی ایده امام خمینی<sup>ع</sup> به مثابه نماد، در عین حال، روح تاریخ معاصر اسلام اجتماعی است؛ ایده‌ای که در سیرت ایجابی و تکامل تاریخی خود، حقیقت سلیبی «نه شرقی نه غربی» را حمل، و آرمان آزادی، عدالت و جمهوری اسلامی را پی‌جویی می‌کند. آرمان آزادی و عدالت، بیش از آنکه ماهیت نظری داشته باشد، ایده‌ای است که در عمل نضج می‌یابد و رهایی انسان را هدف می‌گیرد. نسبت نظر و عمل، کانونی‌ترین نقطه تفکر امام خمینی<sup>ع</sup> در ارتباط با مسائلی همچون چرایی انقلاب، چگونگی بازتولید و فلسفه انحطاط، یا تکامل آن است. این نسبت، که در اندیشه امام به اتحاد راه می‌برد، بر بنیان‌هایی استوار گشته که هر چند خود از جنس نظر است، با این وصف واجد سوبیه‌های عمل نیز هست. فروکاستن بنیان عمل امام، به اخلاق چون شجاعت و صداقت تهی ساختن اندیشه امام، از بنیان‌هایی است که در سامان فکری امام، بالذات واجد سوبیه‌های تعبیر است که اتفاقاً آنهاست که اخلاق را مدلل، و امکان بازسازی عمل امام را در زمان فراهم می‌سازد.

اگر قدرت، آنگونه که تافلر صورت‌بندی می‌کند (تافلر، ۱۳۸۶، ص ۲۹)، از جنس دانایی یا خشونت یا ثروت پنداشته شود، در بحث از نسبت نظر و عمل، دانایی و خرد از حیث خاستگاه و بنیان ضریب می‌گیرد. اما در اینجا، می‌توان از ایده «بیکن» در ارزش نهادن به دانش، به غایت توانایی و استفاده عملی (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۳۴۹) فاصله گرفت و رژیم دانایی را در اقتدا به نیچه و فوکو، معطوف به قدرت و اقتدار واکاوی کرد و عمل را مدار تعین‌های آگاهی، در جامعه بازسنجی کرد. اگر پس‌زمینه‌های فلسفی آن، چون شماتیسیم کانتی و تحلیل‌های پراگماتیستی تردستانه نادید انگاشته شوند، هر یک به مثابه هسته پرداخت نظریه برگزیده شود، در این وضعیت تعبیری ایجاد نمی‌شود که توانش تعبیر وضعیت سامان زندگی انسان به نفع انسان، در جوهره معرفت، که اکنون از مبادی نوینی استفاده می‌برد، با برون داد آن که جز اسارت و رنج بیشتر در تجسد نظام سرمایه‌داری نیست، تضادی آفریده که یکسره دانایی رهایی‌بخش را در وادی شک و تردید پرتاب کرده است. چرایی فروماندن ایده‌هایی که زمانی حامل آزادی و رهایی بود، چون ایده‌های کانت و مارکس، پرسش مهم اندیشورانی است که دل‌مشغول سرشت و سرنوشت آینده بشریت‌اند. نظریه و عمل، اگر بر بنیان روشنی از هستی، انسان و معرفت، با عبور از ثنویت، واجد وحدت نشود، یا به هر دلیلی نسبت متوازن‌شان گرفتار دگردیسی شود. علاوه بر اینکه، نظریه از حقیقت تهی می‌شود، عمل نیز سوبیه‌های رهای‌بخشی خود را از دست خواهد داد. از جمله متفکرانی که فعلاً نه معطوف به این

دل‌مشغولی، طرحی نوین از نسبت نظریه و عمل طرح کرده است، امام خمینی ﴿است. در این مقاله، از او با واژه «امام» یاد می‌شود. سؤال اصلی در این مقاله، معطوف به بنیان‌های طرح امام است، که او بر چه درون‌مایه‌ای از هستی و به تبع آن، شناخت و انسان، توانسته است نسبت نظر و عمل را تاورده کند، تا بر مدار آن انقلاب اسلامی سال ۵۷ به دست مردم حاصل شود.

در جهان غرب مدرن، شاید بیش از همه مکتب فرانکفورت، پیشینه نسبت نظر و عمل را بر ساخته است. اما متناظر با مسئله اصلی این مقاله، می‌توان به چنین آثاری به‌عنوان پیشینه تحقیق اشاره داشت:

مقاله «از علم تا عمل؛ رابطه علم و عمل در حکمت اسلامی و اندیشه امام خمینی ﴿(قاسمی، ۱۳۸۹)، با محتوایی ناظر به رابطه عقل عملی و عقل نظری و سیر استكمال انسان، در مراتب علم و صور ملکوتی اعمال است. جوهره اصلی این مقاله، بر طهارت قلب و عمل اخلاقی استوار است.

مقاله «وجوه عقل و کارکردهای نظری و عملی آن در اندیشه امام خمینی ﴿(زندیه، ۱۳۹۲)، نویسنده با پذیرش ثنویت عقل نظری و عملی در اندیشه امام، بر این باور است که عمل در هر دو شأن عقل اثرگذار است. باورها و اعتقادات، تنها با نظر حاصل نمی‌شود، بلکه ایمان نیز در رشد و بالیده شدن‌شان نقشی اساسی دارد.

مقاله «نقش عقل عملی در کمال انسان» (سروش، ۱۳۹۴)، که نویسنده در آن، با تکیه بیشتر بر فلسفه صدرا سعی کرده است نشان دهد چگونه عقل عملی، با سه کارکرد انفعالات، استنباط صناعات و افعال اختیاری، در چهار مرتبه تهذیب ظاهر، تهذیب باطن، تخلیه و فنا در خدمت عقل نظری قرار می‌گیرد، تا به کمال واقعی خود، یعنی عقل مستفاد دست پیدا کند.

ما در این مقاله، با روش تحلیل آثار متنی امام و استناد به آنها، خواهیم کوشید بنیان‌های اندیشه و عمل امام را با تأکید بر هستی، به‌مثابه راهبر تحلیل دو بنیان دیگر، یعنی انسان و شناخت واکاوی کنیم، تا هم‌بودشان سوبه‌های نسبت نظر، تغییر و عمل اجتماعی امام نیز عیان شود.

## هستی و عدالت

اگر هستی در حکمت متعالیه هم‌ساز وجه قدسی آن؛ یعنی عالم عقل تحلیل می‌شود و تا حدی ثبات را غلیظ‌تر جلوه می‌دهد، در حکمت امام، هم‌بود با عدالت قدسی، حقایق رهایی‌بخشی را همچون حرکت، تغییر، عمل، قسط، به‌معنی عدالت مدنی و همچنین، انسان با هویت و ماهیت متأله مبارز بازمی‌آفریند. عدالت در اندیشه امام، بیش از آنکه به‌معنای قسط، یعنی عدالت مدنی و برابری انسان‌ها فرو کاسته و از بنیادش برکنده شود، تا محملی باشد برای تهی شدن عدالت از محتوا و توجیه نسبیت اخلاق، در چنگ انداختن به اسباب و وسایل به غایت رسیدن به برابری، به هستی ارجاع دارد. هستی، بر مدار عدل، استوار گشته و هستی انسان نیز به‌مثابه بخشی از هستی، متناظر با آن استكمال می‌یابد و فلسفه تاریخ، به سوی تکامل و پیشرفت بالیده می‌شود. نظریه هستی‌شناختی امام، بر مدار عدل

قوام یافته و عدل، بیش از آنکه به هستی جامعه ارجاع داشته باشد، به هستی عالم اتکا دارد. عدل، به مثابه وحدت و کثرت از منظر امام، از معقولات ثانیة فلسفی است که با ارجاع وحدت به ذات هستی و کثرت به مراتب هستی (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۸۳)، واجد توضیحی درباره هویت هستی است.

بحث پیرامون عدل، بی شک ما را در طرحی پر دامنه پرتاب می کند که بیش از آنکه، ما را به هدف این مقاله نزدیک کند، شاید از آن دور می کند. چاره کار، در برگرفتن روح ادبیات عدالت پژوهی و عبور از آن است. گستره تعریف و خوانش از عدالت، بسیاری را به این باور کشانده است تا ذیل مقوله های محدودتری، آن را واکاوی کنند. به رغم تفاوت هایی که در این موقف به چشم می خورد، آنچه این خوانش های واگرا را به هم پیوند می دهد، جای دادن عدالت در حکمت عملی برابر نهاد، حکمت نظری است؛ یعنی خوانشی در بستر ثنوتی که از دریچه نگاه امام واقعی نیست؛ زیرا خواهد آمد که عمل از منظر امام، هم بود نظر در نسبتی آمد و شد برساخته و در عین حال، برسازنده نظر است. به هر حال، ارسطو عدالت را به قسم «عدالت توزیعی» و «عدالت اصلاحی» تقسیم می کند. عدالت توزیعی، در وجه مقایسه ای، یعنی در مقایسه با دیگری واجد معنا می شود و ناظر به توزیع و تقسیم دارایی، ثروت، حقوق و مزایا تعیین می یابد. عدالت اصلاحی، یا همان عدالت قضایی، به مجازات و کیفر خطا و قانون شکنی نظر دارد و به زعم برخی، ماهیتی غیرمقایسه ای تعیین می شود؛ به این معنا که حتی اگر دیگری با همین خطا باشند که به انصاف مجازات نشده باشند، تغییری در معنا و ضرورت عدالت موجب نمی شود. تقسیم مهم دیگر، عدالت صوری و عدالت محتوایی است. بسیاری از نظریه های عدالت، صرفاً در سطح صوری تعریف می شوند؛ بی آنکه شاخصی برای تشخیص محتوای عدالت به دست دهند. نظریه هایی که بر مدار برابری یا وضع هر چیز در موضع خود یا دادن حق به ذی حق تولید یا بازتولید می شوند، غالباً از این دسته اند؛ چون واجد معیاری روشن برای سنجش گونه های نابرابری و تمایز طبیعی، یا غیرطبیعی افراد و جوامع یا ایضاح موضع و حق هر فرد و هر نهادی نیستند. تقسیم دیگر، که اولاً، برای حکمت عملی و ثانیاً، برای عدالت ناظر به پای بست آن است، وجود دو سوبه «وظیفه گرایی» و «غایت گرایی» است. وظیفه گرایان معتقدند: تشخیص آنچه درست و بایسته است، باید بدون هرگونه تصویری از خیر و سعادت انجام پذیرد. بر اساس این رویکرد، هرگونه برداشت از زندگی خوب، کمال و سعادت انسانی (انسان خوب)، نباید مقدم بر تشخیص آنچه درست است، قرار گیرد. بنابراین، تشخیص حقوق و وظایف افراد، چستی اصول عدالت، و بایسته های نظام اجتماعی و سیاسی، همگی باید بدون تصوراتی از خوبی، خیر و سعادت صورت گیرد. در مقابل، گروهی قرار دارد که به غایات زندگی فردی و اجتماعی توجهی ویژه دارد و معتقد است: آنچه خیر واقعی و حقیقی انسان را تشکیل می دهد، باید پایه تشخیص امور درست و بایسته باشد و نمی تواند بدون تصویری از غایات و خیرات واقعی زندگی بشر، امور درست و عادلانه و وظیفه را تشخیص داد. گروه دوم، «غایت گرا» هستند. ابونصر فارابی، به روشنی جزو دسته دوم است و آثار وی در زمینه حکمت عملی، به طور عام و در عرصه سیاست و علم مدنی، به طور خاص چنین گرایشی دارد. او مانند پیشینیان فکری خویش (ارسطو و افلاطون)،

اهمیت خاصی برای فضیلت و خیر قائل است (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۸-۱۲۹). جمله معروف امام، در باب تکلیف و نتیجه، برخی را به این پنداشت واداشته تا امام را چون کانت، صاحب نظریهٔ اخلاق وجدانی و همچون جان رالز باورمند به عدالت به‌مثابهٔ انصاف، در قسم اول؛ یعنی وظیفه‌گرایی جای دهند. در حالی که واژهٔ «وظیفه» در جملهٔ امام؛ یعنی «همه ما مأمور به ادای تکلیف و وظیفه‌ایم، نه مأمور به نتیجه» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۲۸۴)، بیشتر باید در اشتراک لفظی با وظیفه‌گرایی معنایی شود. اینکه تکلیف الهی، با شرط قدرت هرچند به ضمیمهٔ دیگری تنجز می‌یابد و نتیجه، اساساً از حیطةٔ قدرت و ارادهٔ آدمی خارج است، اساساً ربطی به وظیفه‌گرایی، به‌مثابهٔ روش یا حذف شیء فی‌نفسه و غایات در مشروعیت‌بخشی به عمل ندارد.

به هر حال، این تقسیم‌ها، به‌رغم برخی کاستی‌ها، چارچوب کلان حوزه فهم عدالت را برمی‌سازند و همان‌گونه که روشن است، هیچ یک هم‌بود با حقیقت هستی راه به جلو نمی‌گشاید. اما امام، طرحی نو درمی‌افکند و نظریهٔ عدالت را در بطن هستی سامان می‌دهد. شاید در میان متافیزیک‌دان‌های کلاسیک، کسی که خرد نظر و عمل را در بستری شبیه نظریهٔ امام در باب عدالت بالیده است، *افلاطون* باشد؛ یعنی عدالت نه مثابهٔ ارجاع به غایات یا روش، بلکه هم‌پیوند با حقیقت هستی. فهم نظریهٔ عدل *افلاطون*، وجه تمایز نظریهٔ هستی‌شناختی امام را در دلالت‌های اجتماعی‌اش بیشتر نشان می‌دهد.

## نظریه عدالت افلاطون

*افلاطون* در فضایی پر از بینش هژمون، که عدالت به‌معنی امری سودمند به نفع قوی و فرد غالب در مجادله و قدرت تحویل برده می‌شد، محمل نظری الگوی سیاسی - اجتماعی مطلوبش را یعنی آریستوکراسی پی نهاد. وی تلاش نمود تا با کنار زدن حکومتِ مصلحت فرد، گروه و جامعه به اسم قانون، که روزی استادش را به قتل رسانده بود، یا قرارداد یا هر چیز دیگری، خیر و حق را آن‌گونه که واقعاً هست، دریابد. در رأس جامعهٔ آرمانی *افلاطون*، شاه‌فیلسوف یا به عبارت بهتر، طبقهٔ فیلسوفان بود. فیلسوف، آنگونه که او در کتاب پنجم جمهوری شرح می‌داد، در معنی متافیزیک‌دان امروزی، تنزل نمی‌یافت، بلکه با اتکای بیشتر بر وجوه عملی، کسی را معرفی می‌کرد که متصف به صفاتی است که از مجموع آنها، ساخت جامعهٔ آرمانی سامان می‌یافت. از نظر *افلاطون*، جامعه‌ای آرمانی است که در مجموع، واجد چهار خصلت باشد: حکمت و حسن تدبیر، شجاعت، خویشتن‌داری یا همان عفت و عدالت (*افلاطون*، ۱۳۹۶، ص ۲۲۷). جامعهٔ افلاطونی، رسماً بر بنیان تمایزها و استعدادهای طبیعی طبقاتی است. فیلسوفان، جنگاوران و سایر آحاد جامعه؛ حکمت مختص فیلسوفان است؛ شجاعت، خصلتی حتمی برای فیلسوفان و جنگاوران است. خویشتن‌داری، یا همان تسلط بر میل‌های نفس و عدالت هم برای همه لازم است. اما عدالت منظور نظر *افلاطون*، به چه معنا است؟ عدالت از منظر او، بر ایده خیر استوار است و خیر در معنای عامش، بر استعداد شهروندان. پس عدالت؛ یعنی هر فرد در شهر باید منحصرأ یک کار داشته باشد و پرداختن به کار خود و پرهیز از

دخالت در کار دیگران، عین عدالت است. عدالت؛ یعنی انسان فقط باید به کار خود پردازد؛ زیرا از میان خویشنداری و شجاعت و حکمت، تنها صفتی که همه صفات را در جامعه به وجود می‌آورد، عدالت است (همان، ص ۲۳۶-۲۳۷). افلاطون، ظلم را به تجاوز به وظایف دیگران و اختلاط طبقات سه‌گانه تعریف، و آنگاه باز دوباره تعریف عدالت را چنین تبیین می‌کند:

گفتم پس ماهیت ظلم معلوم شد، اما عکس آن را بگوئیم: اگر طبقات سه‌گانه مزدور [شهروندان] و سرباز [جنگاوران] و نگهبان [فیلسوفان] حدود وظایف خود را رعایت کنند و هر یک از آنها کار مخصوص خود را در شهر انجام دهد این عکس چیزی است که می‌گفتیم؛ یعنی عدالت است یا صفتی است که شهر را به مناسبت آن عادل می‌دانیم (همان، ص ۲۳۹).

افلاطون از طرح عدالت اجتماعی، به این معنا به دنبال بازبانی معنای عدالت فردی است. از منظر او، آغازیدن از عدالت در گستره اجتماعی، بصیرتی ژرف‌تر برای پرداخت عدالت در ماهیت افراد به دست خواهد داد. او این مدعا را این چنین بیان می‌کند: «به نظر من ما از تصدیق این نکته به کلی ناگزیریم که همان نوع خصائص و صفاتی که برای شهر قائل شدیم در هر یک از هم وجود دارد؛ زیرا از ما است که آن صفات به شهر سرایت می‌کند» (همان، ص ۲۴۱).

روشن است در نظر افلاطون، جامعه ماحصل خصلت افراد نیست، تا چنانچه اگر همه افراد جامعه عادل بودند، جامعه نیز واجد صفت عدل شود. آنگونه که در فرایند اندیشه‌وزی افلاطون معلوم شد، عدل در هیئت و شکل و قواره جامعه ظهور و بروز می‌یابد و در تراز وسیع‌تری، باید مفاهیم بازسازی شوند. با استناد عجولانه به این نوع نگره روش‌شناسانه، برای به دست دادن بصیرتی در تحلیل اسلام اجتماعی، می‌توان گفت: حتی اگر همه افراد جامعه مسلمان باشند، باز نمی‌توان به اسلامی بودن جامعه‌ای حکم داد. شکل و قواره جامعه تعیین‌کننده است؛ حتی اگر همه افراد جامعه مسلمان نباشند. جامعه‌ای که از شکاف فقر و غنا رنج می‌برد، جامعه‌ای که در مناسبات خصوصی‌سازی، از دو دسته کارگران فرودست و مشتی کوچک از کارفرمایان فرادست قوام می‌یابد، بی‌شک اسلامی نیست، حتی اگر تمام افراد آن جامعه، از جمله ثروت‌مندانش اهل نماز شب و مراکز خیریه باشند. از این رو، تحقق آرمان جامعه اسلامی، در سطح تعیین شکل و قواره آن امکان‌پذیر نیست، مگر از طریق اسلامی شدن دولت به معنی حاکمیت؛ اما از رهگذر تفوق امر اجتماعی بر امر سیاسی. به هر حال، افلاطون به‌رغم اینکه از شباهت‌های دیالکتیکی فرد و جامعه بهره می‌برد، در چنبره ساده‌سازی‌ها یا مغالطه‌های روشی، در سرایت دادن همه احکام فرد به جامعه، یا به عکس واقع نمی‌شود. او در ادامه، به تعریف عدل فردی می‌پردازد که در کتاب‌های فلسفه اسلامی نیز انعکاس یافته است. اما تهی از روح اصلی آن.

انسان وحدتی از قوای ناهم‌سنگ است که در درون او، کثرت را رقم می‌زند. «واضح است که شخص واحد نمی‌تواند در جزء واحد از نفس خود فعل یا انفعال متضادی نسبت به شیء واحد داشته باشد. بنابراین، اگر



ما در اینجا آثار متضادی کشف کنیم، خواهیم دانست منشأ این آثار اصل واحد نیست، بلکه اصول متعددی است» (همان، ص ۳۴۲-۳۴۳).

*افلاطون* قوای آدمی را بر سه قسم عقل عملی، غضب و شهوت صورت‌بندی و برای هر یک، وجه اعتدال در میانه، افراط و تفریط به نام‌های حکمت، شجاعت و عفت ترسیم می‌کند. او بر این باور است که قوه‌ای که این کثرات را به وحدت می‌کشد، عدل است.

شخص عادل اجازه نخواهد داد که اجزا مختلف نفس وی، در کار غیر مربوط به خود دخالت کنند و یا یکی از آنها نسبت به وظیفه دیگران تجاوز نماید، بلکه به‌عکس در درون خود نظم واقعی برقرار می‌سازد. بر نفس خویش حکومت می‌کند، اعمال خود را تابع انضباط قرار می‌دهد، در باطن خویش صلح و صفا ایجاد می‌کند میان سه جزء نفس خود هم‌آهنگی تولید می‌کند. همچنان‌که صداهای سه پرده اصلی یک هنگام موسیقی؛ یعنی زیر و بم و میانه و نیز پرده‌های دیگری را که بین آنها وجود داشته باشد، می‌توان هم‌آهنگ کرد. باری بین همه این عناصر یگانگی ایجاد می‌کند و از قید کثرت رهایی یافته، در باطن خود وحدت و اعتدال و اتفاق برقرار می‌نماید (همان، ص ۲۵۷-۲۵۸).

با این حال تعریف ظلم نیز روشن است. ظلم؛ یعنی بی‌نظمی و پریشانی اجزا، که موجب ناسازگاری سه جزء نفس است؛ یعنی تجاوز اجزاء نفس نسبت به وظایف یکدیگر و گردن‌کشی، جزء در برابر کل و داعیهٔ تسلط جزء بر کل. حال اگر این تعریف از عدالت: یعنی به وحدت کشاندن کثرت در عنصر خیر و فضیلت، به‌مثابهٔ محتوای تعین‌بخش عدالت ضرب شود، دو مصداق از عدالت رخ عیان می‌کند: یکی، خیر به‌معنای عامش، که بر ایده استعداد هر شهروند و عمل به وظیفهٔ متناسب با استعداد بازتعریف می‌شود. دوم، خیر به معنی عالم مثال، که حیث وحدت کثرات این عالم است و شامل هستهٔ اصلی فلسفهٔ تکامل *افلاطون* و حکومت فیلسوفان؛ یعنی تنها کسانی که با خروج از غار و وصول به عالم مثال و بازگشت از آن، به عالم کثرات متصف به خصلت حکمتند؛ چون از درگاه *افلاطون*، خیر نزد عوام درک خوشی‌ها است و در نظر خواص، معرفت (همان، ص ۳۷۶). ایده خیر، به‌مثابهٔ محتوای عدالت از درگاه *افلاطونی*، در میان مردم جایگاهی ندارد؛ چون آنها اهل ظاهرند و توان دریافت حقیقت و زیبایی عالم مثال را ندارند. توانش چنین درکی، منحصر در طبقهٔ زمامدارانی است که تا خود خیر و فضیلت را ندیده باشند، قدرت پاسداشت آن را نیز نخواهند داشت (همان، ص ۳۷۸). با این منطق، برابری *افلاطونی* یعنی برابری رسالت اجتماعی، تودهٔ فرومانده از شناخت با استعدادی که وضع آن، تنها نزد طبقه فیلسوفان به نقطه انجام می‌رسد. تنها حکیمانند که به عالم ایده، به‌مثابهٔ وجه وحدت و تعالی این عالم کثرات متصل هستند. از این رو، واجد مشروعیت اعمال قدرتمند. نتیجهٔ این انگاره، به رسمیت شناختن جامعه طبقاتی، ظهور توتالیتریسم، یا دست‌کم مشروعیت استبداد فلسفی است. در حالی که به نظر می‌رسد، امام در عین اینکه بازاندیشانه حقیقت عدل را یعنی به وحدت کشاندن کثرت، در اتصال با هستی و ایدهٔ خیر از *افلاطون* الهام می‌گیرد، اما با بهره بردن از هستی‌شناسی صدرایی و بازسازی آن، از فروبستگی‌های اندیشهٔ *افلاطون* عبور می‌کند.

## نظریه عدل در اندیشه امام

در اندیشه امام، هستی هم‌بود هستی انسان بازیابی می‌شود؛ به همین دلیل عدل چون بر بنیان هستی است و انسان مظهر اسما و صفات او، در غالب آثار امام، وحدت و کثرت در هستی و هستی انسان متناظر به یکدیگر واکاوی می‌شود. امام در تعریف عدالت می‌نویسد:

بدان که عدالت عبارت است از: حد وسط بین افراط و تفریط و آن از امهات فضایل اخلاقیه است، بلکه عدالت مطلقه، تمام فضایل باطنیه و ظاهریه و روحیه و قلبیه و نفسیه و جسمیه است؛ زیرا که عدل مطلق، مستقیم به همه معنی است؛ چه در مظهریت اسماء و صفات و تحقق به آن که استقامت مطلقه است و مختص به انسان کامل است، و ربّ آن حضرت اسم الله الأعظم است که بر صراط مستقیم حضرات اُسَمائی است؛ چنانچه فرماید: «ما مِنْ دَائِبَةٍ إِلَّا هُوَ أَخَذَ بِنَاصِيئِهَا إِنَّ رَبِّي عَلِيٌّ صِرَاطِ مُسْتَقِيمٍ». ربّ انسان کامل، که حضرت محمد ﷺ است، بر صراط مستقیم و حد اعتدال تام است و مربوط او نیز بر صراط مستقیم و اعتدال تمام است؛ منتهی رب - تعالی شأنه - بر سبیل استقلال، و مربوط ﷺ بر سبیل استقلال و جور در این مقام، غلبه قهر بر لطف یا لطف بر قهر است. به عبارت دیگر، مظهریت از اسماء جلال یا مظهریت از اسماء جمال است و محتمل است که کَمَلِ اولیاء در آیه شریفه «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»، این مقام را خواهش کنند و چه در جلوه معارف الهیه و جَلَوَاتِ توحید در قلب اهل معرفت، که عدالت در آن عبارت است از: عدم احتجاب از حق به خلق، و از خلق به حق. به عبارت اخری، رؤیت وحدت در کثرت، و کثرت در وحدت. این مختص به کَمَلِ اهل الله است. تفریط و افراط در این مقام، احتجاب از هر یک از حق و خلق است به دیگری (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۷-۱۴۸).

اسم الله برای امام، بیش از آنکه ارجاع به روش‌شناسی دکارتی؛ یعنی استواری شناخت بر سوبه‌های کلامی باشد، ارجاع به حقیقت هستی، یا دقیق‌تر به ظهور هستی دارد.

بی‌شک حقیقت هستی در مرتبه ذات الله، واجد هیچ زمان و تغییر و حرکتی نیست؛ چون نقصی و حدّی برای آن متصور نیست. حرکت برای هستی‌ای است که مرکب است از: فعل و قوه به‌مثابه امکان استعدادی و نه امکان ماهوی. اما در تحلیلی عمیق‌تر، تنها هستی‌ای واجد حرکت است که مرکب باشد از وجود و ناوجود، حتی اگر ناوجودش ماده نباشد، تا بدین‌گونه در حرکت اشتدادی، تغییر آن مدلل شود. چنین هستی‌ای، به کمک غیر، واجد حرکت و ظهور دائمی است که با محوریت اسم الله، به‌عنوان اسم جامع، اسم اعظم و وحدت بی‌کثرت، رو به جلو هستی را می‌گشاید (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۳۰). امام همین نگره را در تفسیر «بسم الله الرحمن الرحیم» پی می‌گیرد و در تأیید فهم خود، سخن ابن‌عربی را نقل می‌کند: «شیخ محی‌الدین در کتاب فتوحاتش گفت: وجود با «بسم الله الرحمن الرحیم» ظاهر شد. پس تمام دایره وجود، زیر این سه اسم است. همگی زیر اسم اول و به نحو تفصیلی در دو اسم آخر» (همان، ص ۷۸). با این حال، امام هستی انسان را به هستی اسما و صفات تحدید نمی‌کند. به نظر امام، تعینات اسما و صفات، به قدر استعداد آدمی است (همان، ص ۲۸). بنابراین، اگر الله هر روز در شأنی از تجلی و

ظهور است، این به واسطه حقایقی است که امکان ظهور را در تاریخ به دست می‌دهد. از نظر امام، ذات خدا به مثابهٔ حقیقت هستی، واجد سه مقام است: مقام احدیت که مقام غیب است؛ مقام تجلی «به فیض اقدس» و مقام «واحدیت» که جمع مقام اسم اعظم است و به کثرت تفصیلی، مقام اسماء و صفات است. ذات هستی، به حسب مقام سوم است که در اسما و صفات جمالیه و جلالیه، هر روزی در شأنی تجلی‌ای دارد و واجد کثرت است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۳۰۶). تکثر اسما و صفات، بازنمایش تکثر حقیقت اسم نیست؛ چون ذات هستی، هیچ‌گونه ثنویتی را بر نمی‌تابد. امام در این روایت از هستی، تنها نیست. از این رو، به نقل از استاد خود شاه‌آبادی می‌نویسد: «در سوره توحید «هو» همان ذات هستی است که بر شش اسم پس از آن دلالت دارد. «هو» مطلق است و صرف وجود و «الله» اسمی که مستجمع جمیع کمالات اسمائیه است و چون صرف وجود به حقیقت بسیطه واجد همه اوصاف و اسما است، وحدت هستی را بر هم نمی‌زند» (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۶۵۳-۶۵۴). به هر حال، هستی عالم از جهت ذات؛ یعنی از جهت وحدت و سوائیت، صرف هیچ‌گاه ظاهر نمی‌شود. ظهور، نیاز به غیر دارد؛ زیرا صدور دربردارندهٔ مصدر و صادر است و آن، به غیریت و سوائیت قوام می‌یابد (همو، ۱۳۷۶، ص ۶۶).

امام، با تحلیل هستی بر مدار وحدت و کثرت، به کمک اسم «الله» به‌مثابهٔ اسمی که یکجا، واجد وحدت و کثرت است، ظهور اسم عدل را در جهانی موجه می‌داند که در آن وحدت و کثرت حضور دارد: «کسی که کثرت را بدون غفلت از وحدت مشاهده نماید و وحدت را بدون غفلت از کثرت ببیند، او حق هر صاحب حقی را به او اعطا می‌کند؛ پس او مظهر «حکم عدل» است که از حد تجاوز نمی‌کند و هیچ‌گاه در حق بندگان خدا ظلم روا نمی‌دارد» (همان، ص ۶۶-۶۷). از این رو، موضوع عدل ذاتاً حضور کثرت و دیگری است. کارکرد آن، در عین به رسمیت شناختن کثرت در ذیل اسماء و صفات متکثری که در هستی ریشه دارند، هدایت به سوی وحدتی است که در سیر تکامل، آدمی را به حقیقت هستی نزدیک و نزدیک‌تر می‌کند. عدل، در اندیشه امام، هرگز به معنی وحدت صرف نیست، تا امر سیاسی خودبنیاد و کنده‌شده از بنیان امر اجتماعی ظهور، و ابناي بشر را که هر یک می‌توانند وجهی از هستی باشند، از کثرت تهی کند؛ به این غایت که آنها در پیشگاه امر کلی چون دولت، هستی خود را قربانی کنند. عدل؛ یعنی وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت. وحدت و کثرت، از صفات وجود است (همو، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۸) و هستی خیر مطلق. آنچه شرافرین است، وقوف در کثرت یا وحدت است، به‌گونه‌ای که وقوف در هریک، دیگری را به غیاب برد و حرکت آدمی را از کثرت به وحدت تباہ کند. امام، در تفسیر سورهٔ حمد، دریافت معنای راستین «مغضوبین» و «ضالین» را بر همین نگره استوار می‌کند:

پس، چون سالک خود و انبیت و انانیت خود را یکسره تقدیم ذات مقدس کرد و هر چه جز حق را محو و محق کرد، عنایت ازلی از مقام غیب احدی به فیض اقدس شامل او گردد و او را به خود آرد و صحو بعدالمحو برای او دست دهد و ارجاع به مملکت خویش شود، به وجود حقانی و چون در کثرت واقع

شود، از فراق و نفاق بیمناک شود و هدایت خود را، که هدایت مطلقه است، به صراط مستقیم انسانیت - که سیر الی الاسم الجامع و رجوع به حضرت اسم الله اعظم است - که از حد افراط و تفریط که «مغضوب علیهم» و «ضالین» است خارج است، طلب کند و یا آنکه هدایت به مقام برزخیت را، که مقام عدم غلبه وحدت بر کثرت و کثرت بر وحدت است و حد وسط بین احتجاب از وحدت به حجاب کثرت است که مرتبه «مغضوب علیهم» است؛ و احتجاب از کثرت به وحدت است که مقام «ضالین» و متحیرین، در جلال کبریاست، طلب کند (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ص ۶).

با این توضیحات، به نظر می‌توان به این سؤال پاسخ داد که چرا عمل و حرکت در اندیشه امام اصالت دارد؟ حرکت و عمل بر مدار عدل، چون هم‌پیوند با هستی است که دائم در عبور از کثرت به وحدت بازیابی می‌شود، پس هم موجب رفع حجاب از حقیقت و هستی می‌شود و هم به سبب عبور از کثرت به وحدت، موجب سعادت آدمی. به همین دلیل، از منظر امام رهاورد هستی‌شناسی بر بنیان عدل، باززایی فلسفه تکامل تاریخ و انسان بر مدار ظهور عقل عملی است؛ زیرا کمال انسانی به عقل عمل سامان می‌یابد، نه به عقل نظری. انسان شاید در مرتبه نظر برهان داشته باشد، اما ممکن است در مرتبه کفر و شرک باقی بماند. ولی در عقل عملی، چون ارجاع کثرت به وحدت در عمل و خارج است، ثنویت ناممکن است. از این رو، کمال انسان به عقل عملی است (همو، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۵۴). از این رو، امام در پاسخ به صدرالمتألهین، که تا حدی فردانگارانه عمل را به غایت دست یافتن به عالم نظر، عقل و ثبات بازتعریف می‌کند، این ایقان را به پیش می‌کشد که «ولی ما می‌گوییم؛ در هر دو، عمل لازم است و عقل نظری به عقل عملی برمی‌گردد، چنان که عقل عملی هم به عقل نظری برمی‌گردد، و در نظری هم که درک و علم است، عمل لازم است» (همان، ص ۳۴۱). نظر و عمل، تنها در پیوستار با هم امکان دریافت لایه‌های هستی را در وحدتی ترکیبی؛ یعنی در عین کثرت به پیش می‌نهد. از این رو، اگر صدرالمتألهین در عالم عقل، قوای عالم مثال و ماده را یکسره نفی کرده، همه را در تجرد محض عقلانی فرو می‌برد. امام در نقد او، چنین استدلال می‌کند:

اتحاد مراتب طبیعت و برزخ با مرتبه عقل، به این معنی نیست که در مرتبه عقلانی، بدن برزخی و جسم برزخی نداشته باشیم و همه این امور به تجرد عقلانی رسیده باشند؛ یعنی موجودی که با حرکت جوهریه، به مرتبه عقلانی رسیده، مانند موجودات عالم عقل در قوس نزول باشد که بدن برزخی و جسم و قوای برزخی ندارند و یا اینکه چنین موجودی، که با حرکت جوهریه به عالم عقل رسیده، مانند عقل فعال باشد؛ زیرا مسلماً قضیه چنین نیست، گرچه ظاهر فرمایش مرحوم آخوند [صدرالمتألهین] که فرمود: بدن در مرتبه سوم متحد با عقل، بلکه محض العقل می‌شود، چنین ایپهای را به وجود می‌آورد. الحاصل: فرمایش مرحوم آخوند اگر چنین باشد، چون خلاف تحقیق است، قابل پذیرش و قبول نیست که مثلاً عده قلیلی - مثل کملین از انبیا - که به مقام عقل می‌رسند، چون توجه به مراتب طبیعت و برزخ ندارند و فانی در عالم عقل هستند، بدن آنها متحد با عقل است و یا اینکه خود عقل می‌شود؛ زیرا از باب تسامح و یا از آنجایی که کملین به غیر حق توجه ندارند، می‌شود گفت: آن دو مرتبه، با عالم عقل متحد است. ولی در حقیقت، موجودی که در قوس صعودی، با حرکت جوهریه به مرتبه عقلانی می‌رسد، محال است که بدن و قوای برزخی نداشته باشد، گرچه اکمل موجودات عالم باشد، و فرق بین موجود عقلی در قوس نزولی و قوس

صعودی، همین است که موجود عقلی در قوس صعودی، بدن و جسم و قوای برزخی دارد. [...] بلی، تمام قوا از قبیل قوه خیال، بصر، سمع، ذوق و اصل امتداد، بدون ماده - که حقیقت جسم است - در بدن برزخی وجود دارند. گویا این امور از لوازم ذاتی نفس می‌باشند و امکان ندارد این امور را دور انداخته و از آنها جدا شود؛ زیرا بیرون رفتن و جدا شدن از امری، به واسطه حرکت و ترقی در جوهر است و حرکت، مختص مرتبه طبیعت است و مادام که صورتی ماده دارد، توان حرکت را دارد و هنگامی که ماده تمام می‌شود و یا آن امر از لوازم ذاتی نفس باشد، نه حرکت امکان دارد و نه جدا شدن آن مرتبه از نفس امکان خواهد داشت. پس این گونه از موجودات به هر اندازه کامل هم باشند، بدن برزخی و قوای برزخی دارند، فی‌اکل و یشرب و یذوق و یتکلم و بیصر و غیرها (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۱۰-۴۱۱).

در عالم عقل نیز همه قوا نه به نحو کثرت ماده یا مثال، بلکه به نحو وحدت جمعی همه حضور دارند و کثرت عقلی، در بطن وحدت ضرورت بقا دارد. در مرتبه عاقله، همه قوای عالم شهادت و بر رخ جمع هستند، اما نه به نحوی متمایز یا اندام‌اجی. کثرتِ سمع و بصر و ذوق و حس و لمس و تخیل، به صورت وحدت جمعیه، یعنی کثرت در عین وحدت جمع هستند (همان، ص ۳۰۲).

چنین رهیافتی ما را به این حقیقت رهنمون می‌کند که وجه تعالی این عالم، یکسره گسسته از کثرات این عالم نیست و صدق دعوی وصول به حقیقت هستی، سمع و بصر شدن برای این جهان ماده و انسان در زمان است. حقیقت عقل، اگر در پهنهٔ تاریخ آدمی معطوف دیگری پیشین و پسین در فرایند حرکت هستی ذیل ظهور «الله» رخ عیان می‌کند، آن حقیقت بر بنیان عدل؛ یعنی وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت استوار است، تا انسان همسو با حقیقت در زمان، در وجه تعالی آن دست به تغییر به غایت نیل به وحدت زند.

امام تمام فلسفهٔ هبوط و ظهور و تکامل انبیا را بر نظریهٔ عدل برمی‌نهد، تا از انسان انتزاعی و خیالی، انسانی هبوط یافته در فرایند قوس نزول و صعود بسازد؛ آنگونه که در قرآن است. چنین انسانی هم‌بود تاریخ و حرکت و مبارزه برای تغییر است. انسانی که در صراط مستقیم عدل، در تضاد با مسیر «ضالین» و «مغضوبین»، که هم‌بستهٔ فراشد ظهور هستی و تاریخ در وجه تکاملی در حال تغییر است و خلیفه خدا در زمین، نه اینکه در آسمان ثبات عقل از خلافت الهی دم زند. پس او در این عالم، از وحدت و در وجه تعالی آن، از کثرت در زمان تهی نمی‌شود.

این مطلب از کلام اقدمین و حکیم هندی در قضیه کبوتر مطوقه در کلیله و دمنه استفاده می‌شود. کبوتر مطوقه وقتی کبوترهای هم‌جنس خود را گرفتار دام دید، اگر خود را در جرگه آنها وارد نمی‌کرد، تعلیم طریق استخلاص به آنها ممکن نبود. لذا خود را با آنها وارد دام کرده و سپس دستور استخلاص داد تا همه همت را به یک طرف مصروف دارند و دام را پاره کنند و چون همه به کلمه «أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ» عمل کردند، دام را پاره کرده و پریدند. اگر انسان در قضیه آدم، مجموع حکایت را ملاحظه کند، می‌یابد که معنای «عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى» چیست؟ و خطیئه‌ای که از آدم سر زد، چه بود؟ آن خطیئه توجه به کثرات طبیعت و توجه به وجههٔ کثرت، برای نجات ذریه خود بوده است؛ گرچه این توجه هم به امر الهی بوده و لیکن مصلحتی داشته که مستلزم جهت توجه به

کثرات عالم طبیعت بوده است و لازم بود که از آن مقام شامخ، به یک مأوای نازل توجه داشته باشد؛ هم به الله توجه داشته باشد و هم به ذریه توجه داشته باشد. می توان گفت: خطیبه آدم، از همان تعلم اسماء شروع گردیده است؛ زیرا توجه به اسماء هم نوعی خطیبه است. چون انقطاع از آن جذب، که فنای در ذات و هویت و اصل الحقیقه باشد، حاصل شده است که در آن مقام شامخ، هیچ غیر و اغیاری نیست. گرچه جهت وجودیه آسمائی، همان وجهه یلی الربی است. اما تعیین اسماء و صفات، که علم از اراده تمیز داشته باشد و اراده از حیات و حیات از قدرت تمیز داشته باشد، این وجهه غیریت است. این غیریت و تعیین کثرت، در مقام اسماء و توجه به تعینات اسمائی، مستلزم توجه به لوازم جهت غیریت اسماء و صفات است و آن امّ الماهیات است که در لسان عرفا، از آن به اعیان ثابته تعبیر می شود، و این اعیان ثابته هم مستلزم این است که به آن کثراتی که تحت این ماهیات است؛ یعنی به وجودات ذات ماهیت و موجودات عالم طبیعت توجه شود. مقام تعلم اسماء و صفات، که جهت وجودیه آن اسماء است، ملاک وحدت است؛ چون از جهت وجودی، اسمی از اسمی تعیین ندارد. این همان شجره طیبه است و تعیین و تحدید، اسمی از اسمی که از ناحیه لاحظ ملاحظه می شود. همان شجره خبیثه ای است که از این شجره، همه خطیبات تولید می شود و امّ الخبیثات است؛ برای اینکه تحت این تعینات آسمائی و صفاتی، اعیان ثابته است. این جهات کثرت، تعیین اسمی امّ الماهیات است و ماهیات از لوازم این کثرت است. چنان که کثرات عالم طبیعت هم از لوازم ماهیات است. پس این خطیبه و توجه به کثرت و غیریت است که آدم را مستعد کرد تا شیطان را که خیال الکل باشد، به خود متوجه ساخته و به عالم طبیعت متوجه نماید. (همو، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۴۴ و ۵۴۷).

اینها همه نشان از این است که مبدأ و انجام آدمی توحید است. توحید حول کلمه «الله»، بر مدار عدل در نسبت با وحدت و کثرت بازیابی می شود. اسما و صفات الهی، کثیرند، رسالت آدم و انبیا حذف آنها نیست، بلکه عبور از وجه کثرت آنها، به سوی حقیقت وحدت نهفته در وجه متعالی آنها است. از این رو، درون مایه توحید در اندیشه امام، بر وزن تفعیل در عمل بالیده می شود؛ یعنی کثرت را به وحدت برگرداند (همو، ۱۳۷۸، ص ۱۷۱) و جامعه را از کثرت عبور دادن، پیامد روشن این منطق در تحلیل انسان، به مثابه بنیان دیگری از نسبت نظر و عمل، حرکت و تغییر، از کثرت به وحدت، بر مدار فطرت؛ یعنی هستی ناب انسان است.

### انسان و عدل

هستی انسان از دیدگاه امام، بر سرشتی متعالی، هم ساز هستی قدسی در نسبت وحدت و کثرت عدل برنهاده شده است، به نام «فطرت مخموره»؛ فطرتی که خمیرمایه سرشت همه انسانها، بر بینان آن استوار است. این گونه انسان واحد، در اندیشه امام ظهور می کند. ایده خیر در انسان، فطرت مخموره است و شر فطرت محجوبه. هر انسان به فطرت جبلی واجد دو فطرت است. این دو فطرت، اصل و پایه همه کثراتی است که در هستی جبلی انسان جای گرفته اند. با این همه، یکی از آن دو فطرت، اصلی است و دیگری تبعی که حیث وحدت را در هستی متعالی انسان سامان می دهد و آن عشق به هستی مطلق و بلاشرط و تعیین، به مثابه ایده

خیر اصلی است. همه بشریت به این فطرت سرشته شدند و همسو با هستی، کمال و پیشرفت را بر بنیان عدل؛ یعنی عبور از کثرت، در عین حضور در کثرت، به سوی وحدت قصد می‌کنند؛ حتی اگر خود بدان علم تفصیلی نداشته باشند (همو، ۱۳۸۲، ص ۷۶-۷۷). انسان‌ها، به رغم کثرت‌شان به‌مثابه کثرت اسما و صفاتی که در حقیقت هستی ریشه دارند و امکان حذف‌شان نیست، با نظر به فطرت مخموره، انسان واحد به‌مثابه نوع سافلند. فطرت مخموره به سوی وحدت؛ یعنی وجه متعالی هستی میل دارد و فطرت محجوبه رو به طبیعت و کثرت، که چون حیث وحدت هستی در آن، به غیاب رفته منشأ همهٔ شقاوت‌ها و بدبختی‌ها است (همان). خاستگاه تمامیت‌خواهی فردی و دولتی، یا انشقاق و سرکوب و ستیز اجتماعی همین است؛ یعنی وحدت در عین وحدت، یا کثرت در عین کثرت؛ یعنی زوال کثرت برآمده از هستی، یا زوال معنا و کل‌گرایی انسانی و فروغلطیدن در کثرت و دوگانه‌های تهی از هستی. در حالی که انسان در عمل و عبور از کثرت واقعی، یا زدودن کثرت‌های توهمی و تهی از هستی است که می‌تواند هستی در ظاهر نواجود، یا همان وجودهای بالقوه را به‌مثابه نظری جدید کشف کند تا باز در متن عمل، راه به سوی نظر و عمل جدید، به پیش برد و این نه در توحید محبوس است و نه در انسان. توحید، تنها سرنمون آن حقیقت است و انسان به‌مثابه خلیفهٔ خدا در پیوستار آن. همه صور نظر همین است. نظر و شناخت صرف، فرومانده از بنیاد عقلانی‌اش ذاتاً جلوه‌ای ناعقلانی می‌یابد و راه به انسداد می‌برد.

### شناخت و عدل

شناخت، چنانچه خواهد روایت‌گر حقیقت باشد، باید لایه‌های هستی را در وحدتش بازنمایی کند. رسالتی که مفهوم و نظر به سبب تکثری که ذاتاً واجد آن است، امکان حملش را ندارد. مفاهیم، هر یک دریچه‌ای از حقیقت را نمایش می‌دهند و چون ناقصند، حقیقت را چندپاره کرده و امکان بازنمایی کل آن را ندارند. کثرت مفاهیم، بیشتر موجب گمراهی در حقیقت می‌شود (همو، ۱۳۸۲، ص ۹۰). از این رو، راه علاج، به حکم فطرت بازگشت به عمل و جستن نظر در بطن آن است تا حقیقت در وجه کلیت و یکپارچگی‌اش دریافت شود.

علم به این معنی مشهور پیش عامه که عبارت از علم به مفاهیم و عناوین و علم ارسامی است، مورد عشق فطرت نیست؛ زیرا که اینها گرچه یک وجهه [ای] در آن نیز باشد، ولی از جهاتی ناقص هستند، و هر چه در او نقص باشد از حدود عشق فطرت خارج است. پس، جمع علوم جزئی و کلیه مفهومی، مورد عشق فطرت نخواهد بود، حتی علم بالله و شئون ذاتیه و صفاتی و افعالیه (همان، ص ۲۶۲).

خرد بر این بنیان، به سیاقی سمت‌وسویی ژرف می‌یابد که نظریهٔ شناخت امام نیز بر مدار وحدت و کثرت انتظام گیرد. مفاهیم به رغم اینکه واجد وصف کثرتند و بالذات امکان بازنمایش حقیقت را ندارند، اما با عبور از کثرت در نقش مقدمیت، حقیقت به میانجی عمل طلوع می‌کند (همان، ص ۹-۱۰).

به نظر امام، نظر بی‌میانجی عمل، نه تنها بالیده نخواهد شد، بلکه در دگردیسی ناپیدایی محمل اسارت انسان خواهد شد. حتی اگر نظر از جنس فقه و اجتهاد باشد.

تذکری پدران به اعضای عزیز شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند؛ چراکه یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی، نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌ها است. حکومت فلسفه عملی برخورد با شرک و کفر و معضلات داخلی و خارجی را تعیین می‌کند و این بحث‌های طلبگی مدارس، که در چارچوب تئوری‌هاست، نه تنها قابل حل نیست، بلکه ما را به بن‌بست‌هایی می‌کشاند که منجر به نقض ظاهری قانون اساسی می‌گردد (همو، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۲۱۸).

روح انسان چه آن هنگام که فرد است و چه آنگاه که در پیوند با دیگری در تراز روح جامعه است، قوام انسانیتش هم‌آوا با ظهور هستی و حرکت به سوی وحدت متعالی، به عمل است؛ یعنی عبور از کثرت ظلمانی و نورانی، به غایت دست یافتن به وحدت در متن کثرت. انسان امام چون واجد فطرت مخموره است، در نهادگاهش جان‌پناهی امن از جنس هستی برای یقظه و حرکت و تغییر است و چون عدل در حقیقتش بر وضع شیء در موضعی استوار است. بنابراین، انسان با ماهیت متأله مبارز یا به تعبیر امام «عارفان مبارزه‌جو» (همان، ص ۱۱) ظهور می‌کند تا وضع نابسامان را تغییر دهد و با کثرتی که بر بنیان هستی در اسما، صفات، استعدادها، سالیق و اندیشه‌های گوناگون استوار است، به سوی وحدت عبور - و نه حذف، و ثنویت‌های برساخته دروغین و پرت افتاده از هستی را رسوا کند.

### نتیجه‌گیری

نسبت نظر و عمل با وصف‌رهایی بخشی، در پهنه اجتماع، به‌رغم اینکه در جهان غرب مدرن با حذف مرجعیت وحی و لایه‌های هستی قدسی پی‌جویی شد، اما حقیقت در زیرنهاد واقعیت‌های آهنین آن، هرگز رخ عیان نکرد. جهان این دنیایی شده، لایه‌هایش نیز از همین جنس و در همین کرانه، بر محور قدرت از جنس زور و ثروت و اغوا، یکی پس از دیگری ظاهر می‌شود تا انسان تهی از معنا را از بیرون معنا دهد. امام در برابر این جهان، جهانی نوین بر مدار نظریه عدل، در افق امکان درک مردم از هستی قدسی برنهاد. او برخلاف باور/افلاطون، بر هستی مخموره آدمی در پیوستار حقیقت چند لایه‌ی هستی، که از سویی تا این جهان امتداد یافته و در برابر سو این جهان، تا عالم عقل برکشیده است، اعتماد کرد تا حقیقتی فراسوی واقعیت‌های تعیین یافته در پیشگاه مردمی قرار دهد. آنها نیز در وجه انضمامی قدرت دریافت آن را داشتند. بنیان شناخت در اندیشه امام، از جنس مفهوم نیست تا در مغالطه تقدم مفهوم بر وجود، یکپارچگی و حقایق زیرنهاد واقعیت به غیاب رود و این‌گونه امکان ظهور‌رهایی و درک مردم از آن سلب شود. در عرصه عمل و تغییر، ناموس هستی، در فراچنگ آوردن نظر در متن تغییر است و نه اندیشه تغییر.



ماهیت و هویت تغییر چون بر بنیان هستی؛ یعنی عدل در به وحدت کشاندن کثرت از رهگذر گام نهادن در کثرت است، ضرورت هستی است تا انسان نیز هم‌آوا با آن با اتکا بر فطرت مخموره، از کثرت عبور و به سوی وحدت متعالی حرکت کند. در واقع نظریه‌ی هستی‌شناسانه‌ی حکمت امام، تغییر را در همه مراتب هستی مدلل می‌کند به این سبب که دستگاه فلسفی امام بر مدار عدل استوار گشته است و ماهیت عدل نیز بر نسبت وحدت و کثرت، چنین ماهیتی متضمن ذاتی تغییر و حرکت و صیوروت است زیرا هستی، ذاتا در کثرت از کثرت به سوی وحدت در حال حرکت است. انسان به جبر اینکه بخشی از همین هستی است در توانش صیوروت به مثابه‌ی حرکت از فطرت ثانویه و محجوبه به فطرت اولیه یعنی مخموره با اتکا بر فطرت مخموره، هویت می‌گیرد تا بر ابتنا بر حقیقت عدل یعنی عبور از کثرت به وحدت، تغییر در جهان انسانی را محور شناخت و عمل برنهد. با عطف توجه به همین حقیقت است که در نظریه شناخت، وجود بر مفهوم مقدم است و مفهوم و ماهیات امکان بازنمایی تمام حقیقت را ندارند. از همین رو راهی جز گفت‌وگو در عین اتصال وجودی به هستی یعنی عمل، برای دریافت هستی وجود ندارد.

## منابع

- افلاطون، ۱۳۹۶، *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، چ یازدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- تافلر، الوین، ۱۳۸۶، *جابجایی در قدرت دانایی، ثروت و خشونت در آستانه قرن بیست و یکم*، ترجمه شهیندخت خوارزمی، چ دهم، تهران، نشر علم.
- زندیه، عطیه، ۱۳۹۲، «*جوه عقل و کارکردهای نظری و عملی آن در اندیشه امام خمینی*»، *متین*، ش ۶۰، ص ۹۷-۱۲۰.
- سروش، جمال، ۱۳۹۴، «*تقش عقل عملی در کمال انسان*»، *حکمت اسلامی*، ش ۱، ص ۶۵-۸۶.
- قاسمی، محمدرضا، ۱۳۸۹، «*از علم تا عمل؛ رابطه علم و عمل در حکمت اسلامی و اندیشه امام خمینی*»، *حکمت رضوی*، ش ۲۲ و ۲۳، ص ۵۳-۷۰.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۸، *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، علمی و فرهنگی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۶، *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولاية*، چ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *آداب‌الصلاح*، چ هفتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *شرح چهل حدیث*، چ بیستم و چهارم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، عبدالغنی موسوی اردبیلی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، چ هفتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *صحیفه امام*، چ پنجم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، *تفسیر سوره حمد*، چ سیزدهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

## کنش رهایی‌بخش در اندیشه طه عبدالرحمن

khanmohammadi49@yahoo.com

کریم خان محمدی / دانشیار فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم ☞

اصغر اسلامی تنها / دکترای فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم ☞

ک سعید مقدم / دانشجوی دکترای دانش اجتماعی مسلمین دانشگاه باقرالعلوم ☞

دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۰۵

### چکیده

امت اسلامی هیچ‌گاه مانند روزگار کنونی مورد تهاجم مفهومی اندیشه غربی قرار نگرفته است. هدف این تعدی مفهومی، الزام امت اسلامی به مفاهیم خاص و ریخت‌بندی دوباره عقول مسلمانان است تا سرپرستی بر آنان را آسان کند. مدرنیته غربی، مشروعیت حق اختلاف فکری را از امت‌های دیگر سلب کرده و در تعامل با دیگران، دچار وقاحت اخلاقی «استعلاء»، «احاطه» و «انکار» شده است. این پژوهش با روش اسنادی - تحلیلی به بررسی کنش رهایی‌بخش در اندیشه طه عبدالرحمن می‌پردازد. طه عبدالرحمن فیلسوف مغربی برای مواجهه با این مسئله تمدنی، امت اسلامی را به خیزش فکری فرامی‌خواند و شرط آن را «تجربه دینی» و «نوسازی عقل» می‌داند. عقلانیت مطلوب طه، عقلانیتی است که محصول فرایندی سه‌مرحله‌ای است. «تخلص»، «خلاص» و «خلاص» نیز سه لایه تشکیکی کنش رهایی‌بخش امت اسلامی قلمداد می‌شوند. طه سه اصل «تسامح»، «اعتراف» و «تصویب» را برای حل و فصل اختلاف فکری ناکافی می‌داند؛ زیرا این مبادی سه‌گانه نمی‌توانند مانع برتری جویی (تفوق)، مغرور شدن (اغترار) و تکبر (استعظام) امت در تعامل با دیگر امت‌ها شود. بنابراین، بر اساس آموزه‌های اسلامی، مکارم اخلاقی «حیا»، «جهاد اخلاقی» و «حکمت» را عامل رهایی‌بخش می‌داند.

**کلیدواژه‌ها:** کنش، عقلانیت، رهایی‌بخشی، امت اسلامی، طه عبدالرحمن.

امت اسلامی مورد تهاجم مفهومی اندیشه مدرن غرب واقع شده است؛ این اندیشه، خود را نسخه جهانی و معیار معرفی کرده و حق اختلاف فکری را از امت‌های دیگر سلب نموده است. غرب در تعامل با دیگر امت‌ها، دچار وقاحت «استعلا»، «انکار» و «احاطه» شده است. اندیشه غربی با وقاحت استعلا، فکر خود را به طرف یا طرف‌های مقابل تحمیل می‌کند؛ و با وقاحت انکار، حق ملت‌ها را در داشتن تفاوت فکری با خود منکر است و در مرحله سوم، به رتبه انکار تکثر و تعدد ملت‌ها تنزل می‌کند.

این تجاوز مفهومی، به دنبال ریخت‌بندی دوباره عقول مسلمانان است تا سرپرستی بر آنان و استیلا بر سرنوشتشان را آسان کند و امت اسلامی را به اسارت معانی تمدنی درآورد. متأسفانه برخی از متفکران جهان اسلام با تقلید از اندیشه غربی، همواره دنبال روح تولیدات دیگران‌اند و نوآوری در آنان یافت نمی‌شود؛ از این رو امت اسلامی گرفتار دشواره تقلید و عدم توانایی در به‌کارگیری اندیشه بدون وصایت و قیومیت دیگری شده است. طه معتقد است: امت اسلامی حق دارد با امت‌های دیگر در فکر و اندیشه اختلاف داشته باشد و متفاوت بیندیشد؛ مفاهیمش را خلق کند و به پرسش‌های عصر خویش پاسخ اسلامی بگوید. این حق باعث می‌شود که مسلمانان تمدن مخصوص خود را محقق سازند و اختلاف فکری‌شان را در عمل نشان دهند.

طه به اختلافات درون امت اسلامی نیز توجه دارد و به دنبال حل و فصل این اختلافات درونی نیز هست. وی در کتاب *ثغور المرابطه* با «رویکرد ائتمانی»<sup>۱</sup> به بررسی اختلافات کنونی امت اسلامی می‌پردازد. از نظر طه، اختلاف اسلامی - اسرائیلی، اختلاف اسلامی - اسلامی، و اختلاف عربی - عربی، سه چالش درونی بزرگ امت اسلامی قلمداد می‌شود.

این پژوهش با روشی اسنادی - تحلیلی و با نگاهی شمولی به آثار طه عبدالرحمن، به بررسی چگونگی خروج امت اسلامی از وقاحت اندیشه غربی می‌پردازد تا پس از اثبات مشروعیت حق اختلاف فکری امت اسلامی، به حل و فصل این اختلاف میان امت‌ها بپردازد. اگرچه برخی از پژوهشگران به بررسی اندیشه طه از زوایای مختلف، مانند عقلانیت، سنت، مدرنیته و... پرداخته‌اند، اما تا کنون پژوهشی در زمینه‌های رهایی‌بخشی با تأکید بر اندیشه طه عبدالرحمن به نگارش درنیامده است. این پژوهش با ادعای اینکه پروژه طه عبدالرحمن در پی اثبات مشروعیت حق اختلاف و بیداری امت اسلامی است، به بررسی تحلیلی و بازخوانی اشمالی آثار طه جهت یافتن پاسخ به این دشواره تمدنی می‌پردازد. شیوه‌ای که طه در آثار خود در پیش گرفته، امکان پی‌ریزی چهارچوب نظری برای حمایت از پروژه رهایی‌بخشی را فراهم می‌آورد. وی دو شرط اساسی را برای خیزش فکری و رهاسازی امت اسلامی معین می‌کند که عبارت‌اند از: «تجربه ایمانی» و «تعقل». این پژوهش پاسخی است به این پرسش که چگونه تعقل مبتنی بر تجربه ایمانی، امت اسلامی را به اسباب رهاسازی و نواندیشی تجهیز می‌کند؟

## ۱. عقلانیت و رهایی‌بخشی

طه عبدالرحمن، جوهر بودن عقل را نمی‌پذیرد و در مقابل، آن را فعلی از افعال قلب می‌داند و بر شیء دانستن آن در فلسفه یونان و بخشی از فلسفه‌های جدید اعتراض می‌کند. ذات‌انگاری عقل - چنان که در میراث فکری یونان اتفاق افتاده است - دو عیب اساسی «شیء‌انگاری» و «تجزیه‌گری عقل» را در پی دارد: شیء‌انگاری از آن روی که با افکندن اوصاف ذوات، مانند «تجزیه»، «تشخص»، «استقلال» و «اکتساب صفات و افعال» بر ممارست عقلانی، آن را منجمد می‌کند؛ و تجزیه‌گری از آن روی که تجربه یکپارچهٔ عاقل انسانی را به اقسام مستقل و متباین تقسیم می‌کند؛ زیرا اختصاص دادن صفت «ذات» به عقل، سبب جدایی آن از اوصاف دیگر عاقل است که اگر در تحدید ماهیت انسان، قوی‌تر از عقل نباشند، کمتر هم نیستند؛ مانند «عمل» و «تجربه» (عبدالرحمن، ۱۹۹۷، ص ۱۸-۱۷) و از آنجاکه عقل در باور طه عبدالرحمن یک کنش هدف‌دار و منفعت‌بخش است، زایش می‌یابد (عبدالرحمن، ۱۹۹۸، ص ۲۳). لذا برخلاف باور رایج، ما نه با عقلانیت واحد، بلکه با عقلانیت‌های متعدد روبه‌رو هستیم. بنیان نگاه ویژه وی به عقل، به‌وسیلهٔ تجربهٔ روحی‌اش محقق شده است (مشروح، ۲۰۰۹، ص ۳۳). طه برای اشاره به این تعدد، اصطلاح تکوثر (زایش) عقلی را وضع می‌کند؛ به این معنا که عقل بر یک حال نمی‌ماند و پیوسته در حال دگرگونی و نو شدن است (عبدالرحمن، ۲۰۱۳، ص ۴۰). براین اساس، وی سه‌گانهٔ خود در باب عقلانیت را مطرح می‌کند. طه ضمن ارزیابی عقلانیت مدرن غربی، به ارزیابی الگوی عقلانیت اسلامی - که به‌طور تفکیک‌شده در ساحت‌های کلام و فقه و تصوف بروز یافته است - می‌پردازد.

### ۱-۱. عقل مجرد و ناتوانی آن در رهایی‌بخشی

طه در نقد عقلانیت ابزاری (به‌تعبیر طه مجرد) تا حدودی با نظریهٔ کنش ارتباطی هابرماس هم‌افق است؛ زیرا هابرماس نیز مانند طه عقلانیت ابزاری و سلطه‌گر را در تحقق مدرنیته ناکافی می‌داند و کنش ارتباطی را مکمل کنش عقلانی ابزاری معرفی می‌کند؛ اما تفاوت آشکار طه با هابرماس این است که طه کنش مبتنی بر دین را راه رهایی از سلطهٔ عقل ابزاری معرفی می‌کند؛ ولی هابرماس مسیر متفاوتی را طی می‌کند. طه در نقد عقلانیت ابزاری، به نقدهای درونی که از جانب اندیشمندان غربی ابراز شده است بسنده نمی‌کند؛ بلکه از آنها می‌گذرد و یک نقد ایمانی و اخلاقی را متوجه عقلانیت ابزاری می‌کند و عقلانیت باز و گشوده‌ای را جایگزین عقلانیت تنگ دامنهٔ غربی می‌کند (عبدالرحمن، ۲۰۰۶، ب، ص ۴۷).

«عقل مجرد» نازل‌ترین لایه از ساحت عقلانیت است. عقل مجرد کنشی است که فاعل بر بُعدی از ابعاد یک چیز مشخص شناخت پیدا می‌کند و ضمن باور به صدق کنش خویش، آن تصدیق را به‌دلیل معلومی مستند می‌سازد (عبدالرحمن، ۱۹۹۷، ص ۱۷). طه بیشترین نقد خود را متوجه عقلانیت‌های ارسطویی و دکارتی و سپس عقلانیت ابزاری غربی می‌کند. عقل مجرد به‌دلیل ناتوانی در گزینش اهداف سودمند، به سه آفت «نسبی‌گرایی»،

«برده‌سازی» و «آثارشسیسم علمی» گرفتار شده است (عبدالرحمن، ۲۰۰۶ الف، ص ۶۶-۶۵). همچنین به دلیل ناکارآمدی در ارائه ابزار نافع، به آفاتی مانند «تلاش بی‌په‌وده برای عینیت»، «جمود بر ظواهر پدیداری» و «اتخاذ وسایط مادی برای آزمون و تجربهٔ ابژه‌ها» دچار شده است (همان، ص ۶۷-۶۸). وجود این محدودیت‌ها باعث پذیرش ناتوانی در عقل از جانب طه نیست؛ بلکه به معنای تلاش برای دستیابی به روشی برای غلبه بر این محدودیت‌هاست. اکنون نوبت به این پرسش می‌رسد که کدامین ابزار قادر است در رفع این محدودیت‌ها نافع باشد؟ تمسک به روش خود عقل مجرد برای رفع محدودیت‌های عقل مجرد، به دلیل ابتلا به دور و تسلسل، ناممکن است؛ بنابراین باید چارهٔ کار را در جایی دیگر جست (عبدالرحمن، ۱۹۹۷، ص ۵۱). پاسخ این پرسش را در «الگوی ممارست دینی اسلامی» می‌یابیم. تنها به برکت عمل برگرفته از دین اسلام، محدودیت‌های عقل مجرد با افق‌های نوین جایگزین می‌شود و خود به ارائهٔ دو نوع عقلانیت عملی که ریشهٔ دینی دارد، اقدام می‌کند: ۱. عقلانیت غیرمجردی که توانایی ادراک معانی ثابت و کلی را دارد؛ ۲. عقلانیت غیرمجردی که قادر است وجوه متغیر و جزئی را درک کند (عبدالرحمن، ۲۰۰۶ الف، ص ۷۰). معانی ثابت و کلی در اندیشهٔ طه، همان «مقاصد» است که عقل مسدّد به سوی شناخت آن رهنمون می‌شود.

## ۲-۱. عقل مسدّد و ناتمامی آن در رهایی بخشی

دومین لایه از عقلانیت، عقل مسدّد و صاحب آن «قربانی» است. «عقل مسدّد عقلی است که به شناخت مقاصد و اهداف نافع رهنمون می‌شود» (عبدالرحمن، ۲۰۰۶ الف، ص ۷۱) و در این باره به برپاداشتن اعمالی شرعی اقدام می‌کند (عبدالرحمن، ۱۹۹۷، ص ۵۸).

از مقتضای عقل مسدّد آشکار می‌شود که فعل معتبر در آن، فعلی است که شرطش داشتن اوصاف سه‌گانه «موافقت شرع»، «به‌دست آوردن مصلحت» و «وارد شدن در اشتغال» است. وصف موافقت با شرع، عقل را از کاستی‌های توجیه برکنار می‌کند. وصف جلب منفعت، مبتنی بر ارزش‌های معنوی بوده و دوراندیشی و عفت نفس را فرامی‌خواند. در نهایت، وصف اشتغال، در تجسم بخشیدن عمل و ترقی علم همراه با آن و در تصحیح رفتار از جهت اصل و هدف و وسیله، مفید ظاهر می‌گردد (همان: ۶۷).

هرچند عقل مسدّد در افقی بالاتر از عقل مجرد قرار می‌گیرد و بر محدودیت‌های عقل مجرد غلبه می‌کند، اما به آفات اخلاقی و علمی گرفتار می‌آید: قسم اول از آن دو، مشتمل بر دو آفت اخلاقی است که بر ممارست فقهی وارد می‌شود:

**الف) آفت تظاهر:** این آفت به تفاوت بین عمل و اهداف آن بازمی‌گردد و شکل‌های سه‌گانهٔ مختلفی را به خود می‌پذیرد که عبارت‌اند از: «تزلّف» که به تقرب به دیگری به وسیلهٔ اعمال دینی است؛ «تکلف» که تقرب به دیگری به وسیلهٔ چیزی افزون بر اعمال دینی است؛ «تصرف» که تقرب به نفس خود به وسیلهٔ اعمال دینی به صورت تعلق خاطر پیدا کردن به اعمال و تحقیر اعمال دیگری است.

**ب) آفت تقلید:** این آفت عبارت است از عمل کردن به قول دیگری بدون دلیل علمی بر آن. این آفت، اشکال سه‌گانهٔ مختلفی دارد: «تقلید نظری»، که در عمل، به دلیل نظری تمسک می‌جویند؛ «تقلید اتفاقی»، که برای عمل، به دلیلی تمسک نمی‌جویند؛ «تقلید عادی»، که به نسخه‌برداری حرکات ظاهری بسنده می‌کنند و دو قسم است: «اجباری» که از اکراه دربارهٔ عمل نشئت می‌گیرد؛ «بزاری» که از خو گرفتن اعضا به حرکات ظاهری سرچشمه می‌گیرد (عبدالرحمن، ۲۰۰۶ الف، ص ۷۲-۷۱). عمل فقهی به سبب عارض شدن «تظاهر» و «تقلید» دچار اختلال می‌شود؛ زیرا سبب نادیده گرفتن صدق در اعمال می‌گردد و این دو آفت، آفاق آن را محدود می‌سازد؛ اگر سبب خارج شدن ممارست فقهی از اهدافش نشوند.

قسم دوم شامل دو آفت علمی است که بر ممارست سلفیه عارض می‌شوند: الف) آفت تجرید: عبارت است از بسنده کردن به عقل مجرد برای تأمل در متون؛ ب) آفت سیاست‌گرایی: سیاست‌گرایی، آگاهی سیاسی نیست؛ بلکه وابسته کردن اصلاح بر بُعد سیاسی به‌تنهایی است و از بُعد انسانی چشم‌پوشی می‌کند (عبدالرحمن، ۱۹۹۷، ص ۱۱۲). از ورود تجرید در ممارست سلفیه، سستی در گرایش‌های عملی، و از ورود سیاست‌گرایی در جریان سلفیه، سستی در بُعد غیبی ممارست دینی حاصل می‌شود.

هرچند عقل مسدد به دلیل همراهی با شرع و فراهم آوردن عقلانیتی گسترده‌تر از عقل مجرد نافع است، اما همهٔ استعدادهای عقلانی در توان انسان را به کار نمی‌گیرد و این به سبب مراتب متفاضل و متکامل اشتغال شرعی است. عقل مسدد در صورت تلاوم بر عمل شرعی بیشتر، دارای وصف تازه‌ای می‌گردد که موجب زیادی عقلانیت می‌شود و به گستره‌ای می‌رسد که *عبدالرحمن* آن را «عقل مؤید» و صاحب آن را «متقرب» می‌نامد (همان، ص ۱۱۶-۱۱۵). متقرب از راه زیادی عمل شرعی و فرو رفتن در مراتب آن، شروع به پالودن آفات عقل مسدد می‌کند. سؤال اساسی این است که چگونه عقل مؤید آسیب‌های اخلاقی و عملی ممارست مسدد را که در آن واقع می‌شود، جبران می‌کند؟

### ۳-۱. عقل مؤید و نقش آن در رهای بخشی

سومین سطح از سطوح سه‌گانهٔ عقلانیت از نظر *عبدالرحمن*، عقل مؤید است. با این وصف، عقلانیت مطلوب از نگاه وی، عقلانیتی است که محصول فرایندی سه‌مرحله‌ای است. به نظر وی، این فرایند اگر به صورت همه‌جانبه اجرا شود، موجد یقین بوده و چنان نیرومند است که مانعی در برابر آن، توان حجاب شدن ندارد و دیگر در حصار مفهوم و زبان و... نیست (بیگی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۷). طه در کتاب *العمل الدینی و تجدید العقل*، عقل مؤید را این‌گونه تعریف می‌کند: «عقل مؤید فعلی است که فاعل آن درصدد شناخت ذوات اشیا از طریق فرو رفتن در مراتب اعمال شرعی است. در این مرتبه از عقلانیت، متقرب علاوه بر انجام واجبات، به کامل‌ترین صورت به ادای نوافل می‌پردازد» (عبدالرحمن، ۱۹۹۷، ص ۱۲۱). عقل مؤید در مقایسه با دو سطح پیشین عقلانیت، با درک اوصاف باطنی و افعال

درونی و ذوات اشیا، به‌سوی فراهم ساختن ابزارهای غیرمضر (ناجعه) رهنمون می‌سازد (عبدالرحمن، ۲۰۰۶ الف، ص ۷۳) و با برخورداری از دو ویژگی «عینیت» و «عبدیت»، از سقوط در ورطه «تجرید» و «تسدید» ایمن می‌ماند (همان، ص ۱۲۱).

### ۱-۳-۱. عینیت

طه عبدالرحمن، اولین وصف عقلانیت مجرد را - چنان که در تعریف عقل مؤید گذشت - «عینیت» می‌داند و در تعریف آن می‌گوید: «معنای عینیت این است که موضوع عقل مؤید پربرترین موضوع معرفت‌های سه‌گانه ممکن است؛ یعنی شناخت‌های صفات، افعال و ذوات. بنابراین اگر عقل مجرد در جست‌وجوی شناخت اوصاف و عقل مسدد در جست‌وجوی شناخت افعال است، عقل مؤید در جست‌وجوی شناخت ذوات است» (عبدالرحمن، ۱۹۹۷، ص ۱۲۹).

از نظر طه، شناخت ذات از طریق نظر ناممکن است؛ زیرا ذات تصور شده چیزی جز مجموعه‌ای از اوصاف خارجی نیست. عمل نیز انسان را به این شناخت نمی‌رساند؛ زیرا ذات عمل شده نیز چیزی جز مجموعه‌ای از اوصاف خارجی نیست؛ لکن نیل این هدف از راه ملامسه - که همان گام نهادن در جهان تجربه‌های زنده و اشتغال به فرایض و نوافل است، این امر محقق می‌شود. از نظر طه، ملامسه دارای سه درجه است: اولین درجه «مزاوله» است که در آن اعمال ظاهری بر اعضای بدن غلبه می‌یابد؛ دومین درجه «مخالطه» است که آثار اعمال اعضا بر جوانح بازتاب می‌یابد؛ سومین درجه نیز «مباطنه» است که در آن اعمال درونی بر جوانح غلبه می‌یابد و آثار این غلبه بر اعمال ظاهری اعضا بازتاب پیدا می‌کند. لذا برآیند اعمال ظاهری منجر به اعمال درونی می‌شود و ثمره این اعمال باطنی که خود نتیجه اعمال ظاهری است، به اعضای ظاهری بازمی‌گردد. بنابراین، اعمال ظاهری، در آخر ثمره اعمال درونی می‌شوند (همان، ص ۱۳۰). آسیب تظاهر، به‌سبب عینیت و از طریق ملامسه عبد با اشیا متوجه وی نمی‌شود؛ همچنین وقتی که نظر و عمل نزد وی دگرگون می‌شود و صورت جدیدی به خود می‌گیرد، گرفتار آفت تقلید نخواهد شد.

بنابراین از نظر طه، عقل مؤید حرکت دامنه‌داری را در تکمیل عقلی انسان ترسیم می‌کند که با بهره‌گیری از ملامسه، قادر به شناخت اوصاف باطنی و افعال درونی و ذوات اشیا می‌گردد. فرورفتن در اشتغال شرعی، در خارج کردن شیء از عالم تصور به عالم عینیت مفید است؛ ارزش چیزی را که در حوزه آن وارد می‌شود، بالا می‌برد و افق‌های ادراکی و رفتاری جدیدی را می‌گشاید.

### ۱-۳-۲. عبدیت

در نگاه طه، هرگونه شناخت عقلی از اشیا و موجودات، باید کلیدی برای تحقق عبدیت باشد. عبدیت به‌عنوان دومین وصف عقلانیت مؤید، عبارت است از اینکه آدمی ذات خود را در ملاحظه با پیروی‌ها و ارتباطاتش بشناسد. پیروی و «تبعیت» به‌طور کلی عبارت است از ارتباط با چیزی در امری خاص، که این ارتباط بدون آن فراهم نمی‌شود. تبعیت



انسان نیز به‌طور ویژه عبارت است از اینکه با چیزی پیوند یابد که از این پیوستگی بهره‌ خاصی برایش حاصل می‌شود. شناخت تبعیت که مقتضای عبدیت است، شناخت ارتباطی است که بهترین فایده را برای انسان مهیا می‌سازد؛ و برترین فایده، فایده‌ای است که به‌وسیله آن، تعین وجودی و تحقق سلوکی یافته است. بنابراین عبد بودن عبارت است از شناخت ارتباطی که به‌وسیله آن تعین وجودی و تحقق رفتاری یافته است. طه برای این ارتباط، اصطلاح «تبعیت بنیادین» را وضع می‌کند (همان). ملاسه با این ارتباط که نافع‌ترین ارتباط‌هاست و در عبدیت ضروری است، بدون پایبندی به دو شرط عبور از مراتب شناخت اوصاف و شناخت افعال محقق نمی‌شود. در نگاه طه، اوصافی که باید از مرتبه شناخت آنها خارج شد، همان «جهان اشیا» است و افعالی که باید از شناختشان عبور کرد نیز «جهان اعمال» است. طه به ترک «تبعیت شیئی»، عنوان «تخلص» را اختصاص می‌دهد و ترک «تبعیت فعلیه» را نیز «اخلاص» می‌نامد. زمانی که ملاسه ارتباطی، شرط تخلص و اخلاص را تدارک ببیند، زمینه برای تحقق «خلاص» - که همان شرط سوم است - فراهم می‌آید (همان، ص ۱۳۱).

### الف) تخلص

طه عبدالرحمن با برقراری تقابل میان تبعیت شیئی و تبعیت سلطه، مانع از تقارب مفهومی آن دو می‌شود. اگر تخلص، ترک تبعیت شیئی یا استقلال از شیء باشد، آن‌گاه تبعیت شیئی آن مفهومی نیست که از تبعیت سلطه گرفته می‌شود. تبعیت سلطه عبارت است از هر محدودیت اجباری و بیرونی‌ای که مانع آزادی مشروع انسان می‌شود و شامل گونه‌های مختلف استبداد و صور گوناگون بردگی است (عبدالرحمن، ۱۹۹۷، ص ۱۳۰). عبدالرحمن آزادی‌ای را که در آزاد شدن از بردگی سلطه نمایان می‌گردد، به‌لحاظ اینکه برگرداندن منزلت و مکان است، آزادی مکانی می‌نامد (همان، ص ۱۳۹). هرچند رها شدن از این سلطه مقید، ضرورت عینی دارد، اما جایگزین تبعیت شیئی نمی‌شود. تخلص در نگاه طه، از شئون عقل مؤبد، و آزادی از سلطه، امری از امور عقل مجرد است. تخلص با وجود و عدم سلطه ممکن است و برای کسی که می‌خواهد به اتصاف به عبدیت پیدا کند، ممکن است و مطلوب (همان، ص ۱۳۲).

تجربه تخلصی زمینه‌رهایی از تبعیت آثار و اوصاف کیهانی را فراهم می‌آورد تا انسان برای تبعیت از مؤثر حقیقی و هستی‌آفرین - که در پس این آثار است - مهیا شود. علت این امر آن است که تبعیت از اوصاف کیهانی سبب این باور می‌شود که این اوصاف به‌خودی‌خود نیروی عمل دارد و وصف متقرب، از اوصاف این نیرو گرفته شده است. همچنین متقرب از گرفتاری این تبعیت خارج نمی‌شود، مگر این شناخت را بیابد که: این اوصاف خود امری تبعی‌اند؛ فرقی میان تبعیت آنها با تبعیت او نیست؛ و نیز حقیقتاً تأثیری ندارند، مگر از جهت تمسکشان به تبعیت بنیادین (همان، ص ۱۳۳). بنابراین، از آنجایی که عقل مجرد در عقل مؤید تنیده شده است و منافع آن را دارد و دوباره آن را دگرگون می‌کند، متخلص با رهایی از مظاهر تبعیت شیئی، واجد استعداد کامل برای استقلال از سلطه می‌گردد.

## ب) اخلاص

پس از رهایی متقرب از تبعیت شیئیه، به مرحله‌ای می‌رسیم که می‌توانیم آن را آزادی فعلی یا همان «اخلاص» بنامیم. اخلاص عبارت است از رها شدن از «تبعیت عملیه». «تبعیت عملیه» را باید وصف هر عملی دانست که متقرب در انجام آن حس تصرف بر آن را داشته باشد. این احساس به سه شکل میان متقرب و هدف او در ادراک تبعیت بنیادین جدایی می‌اندازد که عبارت‌اند از: «طلب سود از عمل»؛ «تجلیل ارزش‌های عمل» و «اسناد عمل به خود» (همان، ص ۱۴۹).

مقرب با ترک تبعیت عملیه به مرحله آزادی رفتاری می‌رسد. این آزادی مبتنی بر دو صورت از عدم تصرف است و با آنها از آزادی‌های رفتاری عام مشخص می‌گردد: اول اینکه متقرب در فعل تصرف نمی‌کند؛ دوم اینکه فعل در متقرب تصرف نمی‌کند؛ این در حالی است که آزادی‌های دیگر فقط صورت عدم تصرف متقرب در فعل را می‌پذیرند و در پذیرش صورت عدم تصرف فعل در متقرب، کوتاهی می‌کنند (همان، ص ۱۳۷).

## ج) خلاص

با رهایی از بندگی اشیا یا همان آزادی وصفی و رها شدن از بندگی افعال، آن‌گاه به مرحله رها شدن هم‌زمان از تخلص و اخلاص می‌رسیم. اگر اشتغال به آزادی (در صورت اصالت داشتن)، با ایجاد تبعیتی اضافی که مانع از تبعیت بنیادین است، منجر به خروج از آزادی و وارد شدن دوباره به بردگی می‌گردد، گذر از این اشتغال فقط باعث بازگرداندن آزادی به متقرب و آگاه ساختن او به تبعیت بنیادین نمی‌شود؛ بلکه سبب افزون شدن پیشرفت به‌سوی عبدیت می‌گردد (همان، ص ۱۳۹). طه آزادی از تخلص و اخلاص را آزادی ربانی یا آزادی حقیقی می‌داند که در این مرحله انسان به آزادی از آزادی دست یافته است. اگرچه آزادی ربانی از آزادی کیهانی (آزادی از تبعیت شیئیه و تبعیت فعلیه) کامل‌تر است، اما آزادی کیهانی شرط ضروری برای دستیابی آزادی ربانی است. آزادی ربانی، التزام به افتقار است، به لحاظ تملک؛ و نیز پابندی به اضطرار است، به لحاظ تصرف. لذا هستی انسان آزاد، افتقار است؛ یعنی احساس نیاز متقرب به تجلی خالقیت خداوند در اوصاف؛ و سلوک او اضطرار است؛ یعنی احساس نیاز او به تجلی فاعلیت خداوند در افعال (همان، ص ۱۴۵). بنابراین متقرب با دستیابی به آزادی ربانی و رهاسازی خود می‌تواند دیگران را از وضعیت اسارتی که در آن گرفتارند، به وضعیت مطلوبی برساند. بنابراین انسان عادی که خود در معرض اسارت است، نمی‌تواند دیگران را از اسارت نجات دهد.

عبدالرحمن ناظر به هر کدام از این سه نوع عقلانیت، سه نوع کنش را نیز طرح می‌کند: «کنش عادی» ناظر به عقلانیت مجرد؛ «کنش ارتقایی» ناظر به عقلانیت مسدود؛ و «کنش تکمیلی» ناظر به عقلانیت مؤید.

## ۲. کنش رهایی‌بخش

طه عبدالرحمن به دلیل پابندی به ترجمه «تأصیلی» (بومی شده)، از واژه «عمل / کنش» استفاده نمی‌کند؛ بلکه مناسب‌ترین واژه برای این مفهوم را در «مجال تداولی»، «جهد» می‌داند و در تعریف آن می‌گوید: جهد نیرویی

است که درصدد رسیدن به یک هدف است. جهد فعلی مرکب، مشتمل بر اجزای غایت، قصد، مانع و مشقت است و مراتب متعددی دارد؛ به طوری که هر کدام از اجزای آن می‌توانند اشکال مختلفی به خود بگیرند که برخی از برخی دیگر مترقی‌تر باشند (عبدالرحمن، ۲۰۰۵: ۲۲۲).

## ۲-۱. انواع جهد (کنش)

عبدالرحمن با برقراری تقابل میان «پدیده» و «آیه» به تقابل میان نگاه مُلکی و نگاه ملکوتی اشاره می‌کند. در دیدگاه انسان مسلمان، نگاه ملکی و پدیده‌ای به عالم نگاهی فرعی و تبعی، و نگاه ملکوتی و آیه‌ای به عالم نگاهی اصلی قلمداد می‌شود و روشن است فرع بدون اصل فایده‌ای نخواهد داشت (عبدالرحمن، ۲۰۱۷، ج ۱، ص ۳۴۴). از نظر طه عبدالرحمن، مدرنیته غربی بین «جهان ملک» و «جهان ملکوت» فاصله انداخته و انسان را در روزگار یا درون زمان افکنده است تا میان او و زمان مطلق، جدایی بیندازد. ملاک مُلکی بودن یا ملکوتی بودن انسان، معطوف به نوع جهدی است که هر انسانی بدان ممارست می‌ورزد. طه جهد را با توجه به مؤلفه‌های آنها به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. جهد عادی ۲. جهد ارتقایی ۳. جهد اکتامی (عبدالرحمن، ۲۰۰۵، ص ۲۲۲).

جهد عادی ویژه انسان مُلکی است. انسان ملکی تنها آنچه را می‌بیند، واقعی می‌داند و گفت‌وگو درباره وی تنها بنا بر مقتضیات قوانین جهان عینی امکان‌پذیر است و جایز نمی‌داند که وی را در جهان دیگری که مجانس یا مغایر با این عالم باشد، تصور کنیم؛ زیرا از نظر وی، این عالم مجانسی ندارد؛ چنان که مطلقاً عالمی مغایر با آن هم یافت نمی‌شود؛ لذا انسان این جهانی هستی خود را در وجود عالم عینی محصور می‌کند (همان، ص ۲۴۴) و به خود اجازه نمی‌دهد که خود را در عوالم دیگری بیابد؛ حتی اگر این یافتن به واسطه جزء روحی وی باشد. طه عبدالرحمن انسان این جهانی را انسان افقی می‌نامد (عبدالرحمن، ۲۰۱۲، ص ۳۱).

جهد ارتقایی و اکتامی، ویژه انسان ملکوتی است؛ زیرا وی وجود عوالم دیگری را پذیرفته است. او آنچه را نمی‌بیند نیز واقعی می‌داند و افق کنش‌های خود را با ملاحظه آنها ترسیم می‌کند. جهد ارتقایی، انسان را از محصور شدن در دنیای مادی می‌رهاند و به او ارتقای وجودی داده، او را به عوالم مشاهده‌ناپذیر پیوند می‌دهد (عبدالرحمن، ۲۰۰۵، ص ۲۲۷). جهد اکتامی، هرچند برای عمل بر اساس معانی ارزشی ادیان غیر اسلامی قابل تصور است، اما حالت مطلوب آن در پذیرفتن ارزش‌ها و معانی متعالی دین خاتم و عمل پیوسته بر اساس آنها تحقق می‌یابد.

## ۲-۱-۱. جهد عادی

جهد عادی ناظر به عقلانیت مجرد و دارای چهار عنصر هدف، قصد، رفع موانع و تحمل سختی است. انسان در این مرتبه از کنش، با حیوانات مشترک است (همان، ص ۲۲۶) و غایات خود را از غریزه‌اش دریافت می‌کند (همان، ص ۲۲۳-۲۲۲). رسیدن به غایات هم چیزی جز اشباع نیازهای جهان مادی و عینی نیست. از آنجایی که منشأ این کنش طبیعت انسان است، نمی‌تواند نسبت به امور غیرمادی که بخشی دیگر از دغدغه‌های انسان هستند، نقش ایفا کند

(همان، ص ۲۲۶). این کنش پایین‌ترین مرتبه از کنش است؛ زیرا فقط قلمروش پدیده‌های مادی هستند و اگر انسان در این مرتبه از کنش باقی بماند، در رتبه حیوانی باقی خواهد ماند (همان، ص ۲۲۷).

## ۲-۱-۲. جهد ارتقایی

جهد ارتقایی ناظر به عقلانیت مسدود است. این کنش تلاشی است که با ارتقای وجودی انسان باعث کارآمدی ایمان وی می‌گردد. طه میان مؤمن و مسلمان در کنش ارتقایی تمایز قائل می‌شود. به نظر وی، انسان مؤمن به یکی از ادیان الهی غیر از اسلام ایمان دارد. به نظر وی، کنش ارتقایی مؤمن جزئی، و کنش ارتقایی مسلمان کلی است (همان، ص ۲۲۸).

کنش ارتقایی جزئی انسان مؤمن، مشتمل بر چهار عنصر است: ۱. کاربست ارزش؛ ۲. نیت؛ ۳. اقتحام عقبه (ورود نیرومند در عمل صالح برای جلب منفعت)؛ ۴. تقبل الکلفه (پذیرش قلبی اعمال دشوار) (همان، ص ۲۳۶-۲۳۹). کنش ارتقایی کلی باعث کارآمدی ایمان انسان مسلمان می‌شود و مشتمل بر چهار عنصر است: ۱. کاربست ارزش‌های دین خاتم (اسلام)؛ ۲. اشتیاق تقرب به خداوند؛ ۳. انجام عمل صالح؛ ۴. حمل امانت (امانت‌داری). در این کنش، اجرای ارزش‌ها به اجرای ارزش‌های دین خاتم که دارای کامل‌ترین ارزش دینی است و نیت به‌اشتیاق قرب الهی و اقتحام عقبه، به اعمال صالح که کامل‌ترین حالت اقتحام عقبه است، و تقبل الکلفه نیز به حمل امانت که بهترین کلفت است ارتقا می‌یابد (همان، ص ۲۳۶-۲۳۷). از نگاه عبدالرحمن، در حالتی که با کنش ارتقایی حاصل می‌شود، دغدغه احتمال فروافتادن از آن به مرتبه قبلی، همواره وجود دارد. این دغدغه با تعمیق اخلاق از طریق جهد اکتامالی، برطرف می‌شود.

## ۲-۱-۳. جهد اکتامالی

جهد اکتامالی ناظر به عقلانیت مؤید و اخص از جهد ارتقایی است. از آنجایی که در جهد اکتامالی بالاترین توان ممکن به کار برده می‌شود، هیچ عملی چون عمل جهاد، نمایانگر آن نیست. البته معنای جهاد منحصر در جهاد قتالی نیست (همان، ص ۲۶۲). اصل در جهاد، رسیدن به بالاترین مرتبه از احسان به غیر و عدل و مساوات است (همان، ص ۲۲۶). عبدالرحمن جهاد را به کار بردن نهایت تلاش در انجام مهم‌ترین اعمال می‌داند و آن عمل هر چه می‌خواهد، باشد؛ خواه قتال یا غیر آن (همان، ص ۲۶۲)؛ چون در جهاد، اساس کار بر انجام بالاترین مرتبه احسان به دیگری قرار دارد. جهد اکتامالی یک جهد جمعی است؛ لذا در جهد اکتامالی، امت حضور پررنگ‌تری دارد. در ادامه به بررسی جهاد عام و جهاد خاص و ارکان آن دو می‌پردازیم.

## الف) ارکان جهاد عام (جهد اکتامالی عام)

جهاد عام مشتمل بر چهار رکن است: طلب محبت؛ تحصیل اخلاص؛ تمسک به حریت، و آراسته شدن به صبر.

۱. طلب محبت: اگر صاحب جهد ارتقایی توان خود را در راستای ارزشی که بدان ایمان دارد صرف می‌کند، صاحب جهد اکتמالی توان خود را برای محبت - که بالاترین ارزش است - به کار می‌گیرد. محبت در این جهاد، نه میل غریزی و نه میل فطری ارزشی، بلکه یک میل فطری قدسی است که بذل نهایت تلاش را می‌طلبد (همان، ص ۲۶۰).
۲. تحصیل اخلاص: قصدی که در «جهد اعتیادی» به نیت در «جهد ارتقایی» ارتقا می‌یابد، در «جهد اکتمالی» به اخلاص ترقی می‌یابد. اخلاص همان توجه به خالق فطرت است. لذا امت مؤمن مجاهد در یک مجاهده پیوسته، به تحصیل این توجه می‌پردازد تا هر آنچه این توجه آنها را مشوب می‌سازد، دور سازد (همان، ص ۲۶۱).
۳. تمسک به حریت: اگر حریت قطع اسباب بردگی باشد، آن‌گاه تمسک به حریت عبارت می‌شود از بریدن امت از چیزی که آن را به بردگی می‌کشاند؛ خواه آن چیز سود باشد، خواه علاقه و خواه چیز دیگری (همان، ص ۲۶۳).
۴. آراسته شدن به صبر: امت مجاهد مؤمن با صبر بر انجام صالحات و دوری از هر امری نکوهیده، به مقام بالایی از انسانیت نائل می‌شود (همان، ص ۲۶۶).

#### ب) ارکان جهاد خاص (جهد اکتمالی خاص)

امت مسلمان به دلیل کامل بودن دین اسلام و نیز آگاهی از حقیقت جهاد و محقق ساختن آن در اخلاق خود، مرتبه‌ای بالاتر از جهاد را واجد می‌شود؛ به طوری که محبت و جهاد هم‌افق می‌شوند. اگر محب نهایت تلاش خود را در فراهم نمودن رضایت محبوب به کار می‌بندد، امت مجاهد مسلمان هم محبی است که در حفظ و ارتقای حب خود، هر سختی و رنجی را به جان می‌خرد و محبت برای او عین جهاد و جهاد برای او عین محبت می‌شود.

۱. محبت جهاد: با تعریفی که از جهاد ارائه شد، محبت جهاد متلازم با محبت خداوند است. بنابراین امتی که جهاد با معنای وسیع آن را دوست بدارد، در حقیقت خداوند را دوست داشته و برعکس. بر این اساس، فرد و امتی که محب جهاد است، محبتی نسبت به ماسوی الله نخواهد داشت و چیزی غیر از خداوند، او را از محبت الهی دور نمی‌کند و به عبارتی، او را از هر حبی جز محبت خداوند خالی می‌سازد (همان، ص ۲۶۸-۲۶۷).

۲. جهاد برای جهاد: جهاد برای جهاد، شکل خاصی از کسب اخلاص است. جهاد امت مسلمان، جز فی سبیل الله نخواهد بود و منظور از قید فی سبیل الله - که در متون دینی آمده - مقتضی غایت اخلاص است و به عبارتی، اخلاص اخلاص است (همان، ص ۲۶۸).

۳. جهاد در جهاد: حالت خاص تمسک به حریت، «جهاد در جهاد» است. جهاد در جهاد، آزادی از هر چیزی غیر از خدا و مداومت کردن بر آزادی از همه اسباب آشکار و پنهان اسارت و بردگی است. با این وصف، هر جهادی، جهادی فاتر از خود را می‌طلبد تا با مداومت و مراقبت در اسباب‌رهایی؛ از اسارت به مقام بندگی خدا برسد (همان، ص ۲۶۹).

۴. صبر بر جهاد: آراسته شدن به «صبر بر جهاد»، حالت ویژه آراستگی به «صبر» در جهد اکتمالی عام است. در آیات قرآن، جهاد قرین صبر آمده است (آل عمران: ۱۴۲ و نحل: ۱۱۰) و غلبه بر دشمنان یا هواهای نفسانی یا

مشکلات سخت، منوط به صبر است. صبر به‌عنوان یک نیروی روحی تجلی‌یافته در امت، آنچه از وی فوت شده است را جبران می‌کند (همان).

### ۳. جهد (کنش) و ساختارهای اجتماعی

هر کنشی ساختار اجتماعی متناظر با خود را پدید می‌آورد. به‌نظر طه، «جامعه» ساختار متناسب برای کنش عادی انسان این‌جهانی (ملکی) است. اساس کنش در جامعه بر تعاون و همکاری است؛ از همین‌رو صورت جمعی «کنش عادی» همین «کنش تعاونی» است. «کنش تعاونی» به این معناست که هدف افراد جامعه انتظام یافتن جامعه و تأمین نیازها بر اساس همکاری است. بنابراین، جامعه مجموعه‌ای است از افراد که برای دستیابی به نیازها و بهره‌مند شدن از خدمات، در کنار هم به فعالیت می‌پردازند. محور حیاتی در جامعه، همکاری و تعاون با هدف غایی حفظ اجتماع و برآورده شدن نیازهاست و نوع همکاری اهمیتی ندارد که تعاون بر خیر باشد یا شر، یا معروف باشد یا منکر (همان، ص ۲۰). به‌دلیل وجود دو نوع تعاون، آیه شریفه به یکی امر و از دیگری منع می‌کند: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (مائده: آیه ۲).

در مقابل، طه امت را اجتماعی معرفی می‌کند که با نصب‌العین قرار دادن ارزش‌های اخلاقی با واسطه «کنش تعارفی»، در مسیر کمال انسان حرکت می‌کند (همان، ص ۲۱). حقیقت کنش تعارفی، همان تعاون و همکاری در عمل معروف و ترک عمل منکر است؛ و همه منافی که می‌تواند به ارتقای شأن انسان کمک کند، در دایره امور نیک و شایسته (معروف)، همه اموری که می‌تواند این انسانیت را به انحطاط بکشد، در دایره امور زشت (منکر) قرار می‌گیرد. طه اصطلاح کنش تعارفی را از آیه ۱۳ سوره حجرات برگرفته و بر این باور است که منظور آیه، مطلق ارتباط و اتصال نیست؛ بلکه ارتباط و اتصال به هدف نیکی (معروف) و تعامل بر مبنای نیکی است؛ زیرا مفهوم تعارف در آیه، باکرامت و تقوا ربط یافته است. در این وضعیت، تعامل نیکوی مسلمان با دیگر افراد یا اقوام، مبتنی بر همکاری نیست؛ بلکه مبتنی بر اقرار به اختلاف و گوناگونی‌ای است که خالق هستی آنها را بر آن آفریده است. بنابراین، اصل در کنش مسلمان آن است که تعارفی باشد (همان).

از نظر طه، از آنجاکه محور مهم در «جامعه»، تعاون با هدف غایی حفظ اجتماع و برآورده شدن نیازهاست و نوع همکاری اهمیتی ندارد، این امر می‌تواند به پدید آمدن روابط سرکوبگر و شکل‌گیری وقاحت در تعامل با دیگران بینجامد؛ زیرا جوامع، هرچه بیشتر به اسباب قدرتی که در اختیار دارند، فریفته و مغرور شوند، سر به طغیان برمی‌آورند و در تعامل با دیگران به وقاحت روی می‌آورند. طه بر آن است که با نقد اخلاقی، از روی اشکال و زبان‌های این وقاحت پرده برداشته است. وی به چندین گونه از این وقاحت‌ها اشاره می‌کند: وقاحت استعلا (تحمیل افکار خود به دیگری بدون لحاظ کردن شرایط خاص آنها)، وقاحت احاطه (انکار تکثر ملت‌ها)، وقاحت انکار (انکار حق متفاوت بودن فکری دیگران) (همان، ص ۱۳۱-۱۳۰). طه بر این باور است که وقاحت نتیجه به‌رسمت نشناختن مشروعیت

حق اختلاف است. حل این مشکل از نظر وی، تنها با پناه جستن به اصلی اسلامی میسر است که تعامل میان جوامع را به رتبه «کنش تعارفی» ارتقا می‌دهد.

#### ۴. رهایی بخشی و مبادی حفظ اختلاف

پیش از آنکه به دیدگاه طه درباره حل و فصل اختلافات بپردازیم، به آزادی اندیشه - که از نظر طه ریشه اختلاف است - می‌پردازیم. ایشان ایفای حق کامل در اندیشیدن، شناختن، کشف کردن و کسب کردن را آزادی اندیشه می‌داند که خود مستلزم بیان و عرضه بر دیگران است. دو ملاک آزادی اندیشه عبارت‌اند از: حق نوآوری و حق پیوستن (انتما). البته این پیوستن نباید از روی اجبار یا کرنش باشد؛ بلکه باید ناشی از آگاهی و اراده و تصمیم باشد. آزادی اندیشه، در برابر حقوق، وظایفی را به‌همراه دارد. همان‌طور که افراد حق ادعا و طرح اندیشه دارند، در برابر، باید دلیلی بر آن داشته باشند. همه حق پیوستن به جریان‌ها و گروه‌های فکری را دارند؛ اما باید این پیوستن ناشی از اراده و تصمیم باشد. همچنین همه افراد حق دارند از آنچه به آن پیوسته‌اند، روی برگردانند؛ اما باید اعتراض یا مخالفت خود را بیان کنند (النقاری، ۲۰۱۴، ص ۱۷). همین آزادی اندیشه و به‌دنبال آن، آزادی بیان، اختلاف افکار را آشکار می‌کند. از اینجا است که باید به اصول و منطقی برای گفت‌وگوهای پراختلاف و چالشی دست یافت.

طه گفت‌وگو را بر اساس مشارکت یا عدم مشارکت مخاطب به دو نوع تقسیم می‌کند: «رابطه» (توصیلی) و «تعامل» (تواصلی). در «رابطه»، مخاطب مشارکت فعال ندارد و تنها دریافت‌کننده است؛ اما در «تعامل»، مخاطب مشارکت فعال دارد. ایشان به بیان یازده منطبق برای حل اختلاف می‌پردازد: استبداد (رویکردانی در پی اختلاف مبانی)؛ احتجاج (اقامه دلیل با مبانی مشترک)؛ افتراق (کوفتن بر طبل جدایی)؛ ملاسنه (خشونت کلامی)؛ جدل؛ مراجعه (همکاری مشترک برای بررسی ادعای طرفین)؛ مفاوضه (گفت‌وگو برای رسیدن به توافق برد - برد)؛ مداوله (ریزنی)؛ مناظره؛ منازعه (حمله و دفاع)؛ و مفاضله (مقایسه برای اثبات برتری). در این میان، اگر معیار سنجش غلبه باشد، جدل بهترین منطبق است؛ و اگر معیار، مشارکت باشد، مراجعه و مناظره برترین‌ها هستند. وی سپس با تأکید بر برتری مشارکت، به بیان ارزش‌هایی که در حل اختلاف باید رعایت شود، می‌پردازد. طه بر آن است که اصل و اساس در سخن و کلام، گفت‌وگوست، انسان جز برای گفت‌وگو به سخن اقدام نمی‌کند (عبدالرحمن، ۲۰۰۶، ج ۱، ص ۲۷) و اصل در گفت‌وگو، اختلاف است. صرفاً به‌دنبال اختلاف، گفت‌وگو صورت می‌گیرد (همان، ص ۲۸)؛ حتی گفت‌وگوی درونی ما برای تصمیم‌گیری در هر موضوعی، ناشی از قرار گرفتن در دو راهی و اختلاف است. از نظر طه، «اختلاف» ممدوح است و «خلاف» مذموم. تفاوت آن است که در «خلاف»، جهل و تقلید جای عقلانیت و دلیل‌آوری را می‌گیرد. از سوی دیگر، عبدالرحمن ادعا می‌کند که یک الگوی گفتمانی که در یک دیالکتیک خلاقانه و گشوده ریشه دارد، بدون تمایز و تفاوت، بی‌معناست؛ بنابراین داشتن تفاوت مقدم بر گفت‌وگوست. برای یک گفت‌وگوی واقعی، هیچ «توافق کاملی» وجود ندارد. در الگوی گفت‌وگوی عبدالرحمن، عدم توافق، یک هنجار است و باید آن را در عوض رهیافتی که به‌دنبال موضع جهانی شدن اندیشه، فرهنگ یا سازمان‌های اجتماعی است، پذیرفت.

طه عبدالرحمن گفت‌وگوها را به‌طور کلی بر دو دسته می‌داند: گفت‌وگوی اتفاقی (متفاهم) و گفت‌وگوی اختلافی، که هر یک انواع متعددی دارد. از نظر طه، گفت‌وگوی اتفاقی منفعت عمومی و گفت‌وگوی اختلافی منفعت خصوصی دارد. وی در نهایت، چهارده گفت‌وگو را شناسایی می‌کند. از این میان، «مناظره» و «مباحثه» اهمیت ویژه‌ای دارد. او اصطلاح «مناظره» را برای گفت‌وگوهایی به‌کار می‌برد که میان متخصصان فنون عملی انجام می‌شود؛ و اصطلاح «مباحثه» را برای گفت‌وگوهای متخصصان معارف نظری به‌کار می‌برد (همان، ص ۲۹-۳۰). طه عبدالرحمن در کتاب *فی اصول الحوار فی تجدید علم الکلام* به ساختن الگویی از گفت‌وگو برای انسان می‌پردازد و آن را دارای سه مرتبه «حوار»، «محاوره» و «تجاوز» می‌داند. حوار در حوزه نظریه‌های رایج در زمینه تحلیل گفتار، با نظریه‌های عرضی و یک‌سویه مناسبت دارد؛ و محاوره با نظریه‌های اعتراضی؛ و تجاوز با نظریه تعارضی همخوان است. خصوصیت تجاوز، همان‌گونه که صیغه صرفی آن هم دلالت دارد، بیان همکاری، عمل و عکس‌العمل است (عبدالرحمن، ۲۰۰۰، ص ۴۶). در تجاوز، مخاطب آزادانه در بنای حقیقت اجازه حضور می‌دهد. هدف تجاوز، یافتن وحدت نظر و رسیدن به همفکری از دل اختلاف است. در این مرتبه از گفت‌وگو، مخاطب به سطح متکلم ارتقا می‌یابد و یک‌سویه بودن ارتباط ابلاغی برطرف می‌شود و مخاطب اجازه حضور و مشارکت فعال در انشای حقیقت را دارد. به‌نظر طه، در تواصل تعارفی مرتبه گفت‌وگو، از حوار - که پایین‌ترین مرتبه گفت‌وگوست - به تجاوز ارتقا می‌یابد تا حقیقت در یک تعامل آزاد و در گفت‌وگوی میان مشارکت‌کنندگان ساخته شود.

#### ۴-۱. ساحت‌های اختلاف

از نظر طه عبدالرحمن، فرد، گروه، جامعه و جهان، ساحت‌های وقوع اختلاف هستند. مقصود وی از اختلاف در ساحت فردی، اختلاف شخص با خودش است! اختلافی که به‌ویژه در هنگام تحول از حالتی به حالت دیگر رخ می‌دهد. در سه سطح دیگر نیز اساساً تمایز و تغایر، سبب شکل‌گیری اختلاف در گروه‌ها و جوامع مختلف شده است. از نظر وی، وجود اختلاف در تمامی این ساحت‌ها، نشانگر آن است که اختلاف، لازمه وجود انسانی است (عبدالرحمن، ۲۰۰۵، ص ۱۳۴). همان‌گونه که اشاره شد، طه عبدالرحمن جوامع را به دو دسته تقسیم می‌کند: جامعه‌ای که امت است و جامعه‌ای که امت نیست. از نظر طه، اختلاف میان جوامع سه شکل دارد: اختلاف دو جامعه غیر امت؛ اختلاف دو امت؛ اختلاف جامعه با امت. شدیدترین و جدی‌ترین اختلاف، میان دو امت است که ممکن است به درگیری و نزاع دو امت و تمدن منجر شود. طه عرصه تمامی اختلاف‌ها (در تمام ساحت‌های چهارگانه) را سه مورد می‌داند: مدرکات (مفاهیم که به‌دنبال تفاوت دریافت‌ها و شناخت‌ها از عالم واقع، متفاوت است)؛ احکام (اخبار و قضایا که در محتوا، اقتضا و استلزامشان اختلاف پیش می‌آید) و ارزش‌ها (ارزش‌های اعتقادی، اخلاقی و شناختی) (همان، ص ۱۳۶).



## ۴-۲. انواع اختلاف (نرم و سخت)

هر اختلافی در هر یک از این زمینه‌های سه‌گانه، ممکن است اختلافی نرم و منعطف باشد یا صلب و سخت. اختلاف نرم، در حالت «تعارف» و اختلاف سخت در حالت «تعاون» پیش می‌آید. «تعارف»، مشارکت طرفین برای شناخت افکار سازنده یکدیگر است. در اینجا هر یک، دیگری را صرفاً با افکار خود آشنا می‌کند؛ بی‌آنکه خود را در احکام، مفاهیم و ارزش‌ها از دیگری برتر بداند. در اینجا شاهد یک «تعاون» واقعی هستیم که همان تعاون بر معروف است. از نظر طه عبدالرحمن، «تعارف» تواصل، و «تعاون» مجرد توصیل است (همان، ص ۱۴۳).

در باور طه عبدالرحمن، اختلاف سخت و صلب، زمانی میان دو امت رخ می‌دهد که تعامل میان دو امت از مرتبه تعارف به مرتبه تعاون تنزل پیدا کند و توصیل در جایگاه تواصل قرار گیرد. «تعاون» وضعیتی است که در آن، هر طرف تنها در پی آن است که افکار خود را بیان کند؛ بی‌آنکه بخواهد با طرف مقابل آشنا شود. در واقع در اینجا به جای «تعامل» شاهد «رابطه» هستیم. در حقیقت، وضعیت «تعاون» برای ایصال (رساندن پیام) و استعلا (برتری‌جویی) است که این همان استبداد است و امتی که در وضعیت تعاون به‌سر می‌برد، امت مستبد است که به تعصب فکری، تسلط فکری و طرد فکری دچار می‌شود (همان، ص ۱۴۴). بنابراین، «تعاون» تعاملی است که به ارزش‌های اخلاقی مقید نیست؛ اما «تعارف» تعاملی است که ارزش‌های اخلاقی در آن حفظ می‌شود.

## ۴-۳. کنش‌رهای بخش‌ی امت اسلامی

اصل در اختلاف، از نظر طه عبدالرحمن این است که اختلاف نرم و منعطف باشد. طه عبدالرحمن در ابتدا به معرفی مبادی فکری سه‌گانه حل و فصل اختلاف در کنش تعاونی، یعنی: «تسامح» (قبول مخالف و سخت‌گیری نکردن بر او)، «اعتراف» (به رسمیت شناختن مخالفان)، و «تصویب» (دیگران را نیز بر حق دانستن) می‌پردازد. البته وی معتقد است که این موارد به‌تنهایی کارگشا نیستند و منجر به حل و فصل اختلاف فکری نمی‌شوند؛ زیرا این مبادی سه‌گانه نمی‌توانند مانع برتری‌جویی (تفوق)، مغرور شدن (اغترار) و تکبر (استعظام) امت در تعامل با دیگر امت‌ها شود (همان، ص ۱۴۹-۱۴۶) و به «وقاحت احاطه» منجر خواهد شد. وقاحت احاطه، معرفت انسانی را به‌جای علم الهی می‌نشانند و الوهیت حق را به چالش می‌خوانند. از نظر طه، آنچه نهایتاً به برقراری «کنش تعارفی» میان امت‌ها می‌انجامد، وجود سه مؤلفه دیگر در کنار این موارد است: «حیا»، «جهاد اخلاقی» و «حکمت»؛ که در واقع همان مکارم اخلاقی‌اند. در نهایت، کسب این سه ویژگی به حل و فصل اختلاف‌های فکری میان امت‌ها می‌انجامد.

**الف) حیا:** حیا متضاد وقاحت است. انسانی که دارای این وصف باشد، دچار وقاحت استعلا نمی‌شود. حیا همان خودداری از بدی کردن است؛ بر این مبنا که بدی مرتبه انسانی را نزد خدا پایین می‌آورد. در واقع، حیا همان عقل، به‌معنای ضبط نفس از رذیلت‌هاست. اصل حیا اقتضا می‌کند تا هر یک از دو امت یا دو شخصی که اختلاف فکری

دارند، تاجایی که به احکام ایمان به خداوند خللی وارد نشود، به افکار یکدیگر توجه کنند تا مفاهیم، احکام و ارزش‌هایشان در جای خود، دلالت‌کننده، مطابق با واقع و سودمند باشد (همان، ص ۱۵۴). اصل «حیا» به همان اندازه که حیای از خالق را بر افراد و مجموع امت ایجاب می‌کند، حیای از خلق را هم ایجاب می‌کند. این اصل سبب می‌شود تا دو امت به سبب تعارف، به جای اختلاف سخت، واجد اختلاف نرم شوند، که همین امر سبب توسعه قوای ادراکی و تنوع خدمات آنها به یکدیگر می‌شود (همان، ص ۱۵۷). همچنین امت برخوردار از حیا گرفتار مفاسد ناشی از عمل به مبادی سه‌گانه تعاون، یعنی اصل تسامح، اعتراف و تصویب نخواهد شد.

**ب) جهاد اخلاقی:** طه در مقابل وقاحت انکار و اندیشه دوقطبی‌نگر، اصل جهاد اخلاقی را مطرح می‌کند. جهاد اخلاقی به مثابه یک قاعده عملی، تلاشی است برای برقراری رابطه‌ای دوسویه با هدف آشنایی واقعی با دیگری، با رعایت مکارم اخلاقی و به دور از اهداف شخصی و منفعت‌طلبی. راه کسب این ویژگی، خود را به جای دیگری گذاشتن است که طه آن را یگانگی ذات با دیگری می‌نامد. ارکان این جهاد اخلاقی که موجب تداخل میان خود و دیگری است، عبارت است از: احساس یگانگی داشتن با دیگران؛ تکرر خود (من) و تکرر دیگری (همان، ص ۱۷۴). برای تحقق جهاد اخلاقی به مثابه قاعده عملی، وجود امور زیر الزامی است: ضرورت یگانگی ذات با دیگری؛ الزام امت به اخلاص؛ احسان و شهادت (از خودگذشتگی) و اینکه امت در هر یک از این موارد، دیگری را به جای خود بگذارد.

**ج) حکمت:** طه در نقد اخلاقی وقاحت احاطه و اندیشه تک‌رو، اصل اسلامی «حکمت» را مطرح می‌کند. وی در تعریف اصل حکمت می‌گوید: «سزاوار است هر ملتی در هر اندیشه‌ای، سه پیوند را حفظ کند: ارتباط اساسی موجود میان نظر ظاهری (پدیداری - ملکی) و نظر ملکوتی؛ ارتباط اساسی میان کنش مبتنی بر تعاون و کنش تعارفی؛ و در نهایت، ارتباط یکپارچه موجود میان نظر ملکوتی و عمل مبتنی بر معروف» (همان، ص ۱۹۱). بنابراین از نظر طه عبدالرحمن، پایبندی به سه اصل حیا، جهاد اخلاقی و حکمت، توصل تعارفی را در پی خواهد داشت و اختلاف سخت میان امت‌ها را به اختلاف نرم تبدیل خواهد کرد.

## نتیجه‌گیری

طه در پاسخ به این پرسش که چگونه تعقل مبتنی بر تجربه ایمانی (کنش دینی) آن را به اسباب رهاسازی تجهیز می‌کند، با توجه به وضعیت معاصر اندیشه جهانی - که از سیطره عقلانیت ابزاری (مجرد) رنج می‌برد - در راستای تکمیل آفاق عقلانیت ابزاری، به ارائه الگویی جدید از عقلانیت می‌پردازد. عقلانیت طه مراتبی است و یکی بر دیگری مترتب است. عقلانیت مجرد، عقلانیت مسدود و عقلانیت مؤید، سطوح سه‌گانه عقلانیت طه عبدالرحمن را تشکیل می‌دهند و می‌توانند محدودیت‌های عقلانیت ابزاری را تکمیل کنند. طه ضمن ارزیابی عقلانیت مدرن غربی، به ارزیابی الگوی عقلانیت اسلامی، که به‌طور تفکیک‌شده در ساحت‌های کلام و فقه و تصوف بروز یافته

است، می‌پردازد. بنابراین، عقلانیت مطلوب طه، محصول فرایندی سه‌مرحله‌ای است. این فرایند، از نظر طه چنان نیرومند است که مانعی در برابر آن، توان حجاب شدن ندارد و دیگر در حصار مفهوم و زبان و... نیست.

عقل مسدود هرچند در افقی بالاتر از عقل مجرد قرار می‌گیرد و بر محدودیت‌های آن غلبه می‌کند، اما به سبب ناتوانی در به کارگیری همه استعداد‌های عقلانی در توان انسان، به محدودیت‌هایی دچار می‌شود. از نظر طه، عقلانیت مؤید با بهره‌گیری بیشتر، از عمل شرعی و دو وصف عینیت و عبدیت، از بند آفات عقلانیت‌های پیشین در امان می‌ماند و زمینه دستیابی به آزادی ربانی را فراهم می‌کند. «تخلص»، «خالص» و «خالص»، سه لایه تشکیکی کنش رهایی‌بخش امت اسلامی قلمداد می‌شوند.

طه از سه کنش متناظر با این عقلانیت‌های سه‌گانه نام می‌برد: کنش عادی، کنش ارتقایی و کنش اکتמالی. کنش اکتמالی که ناظر به عقلانیت مؤید است، کنش رهایی‌بخش قلمداد می‌شود. وی جوامع را بر اساس نوع کنش، به «جامعه» و «امت» تقسیم می‌کند. محور جامعه تعاون است و خیر و شر بودن همکاری مهم نیست؛ لذا این نوع از تعامل بین افراد می‌تواند موجب شکل‌گیری وقاحت‌های سه‌گانه استعلا، انکار و احاطه شود. از نظر طه، اختلاف لازمه وجود انسانی است که خالق هستی انسان‌ها را بر آن اختلاف آفریده است. لذا با کنش تعارفی که به اختلاف و گوناگونی میان انسان‌ها اقرار دارد و در پی شناخت افکار سازنده دیگران است، می‌توان به حل و فصل اختلاف دست یافت. در وضعیت تعارف، هر یک از افراد، دیگری را صرفاً با افکار خود آشنا می‌کند؛ بی‌آنکه خود را در احکام، مفاهیم و ارزش‌ها از دیگری برتر بدانند. از نظر طه، دو امت به سبب تعارف، به جای اختلاف سخت‌واجد اختلاف نرم می‌شوند. کنش تعارفی همان کنش رهایی‌بخش امت اسلامی است که با ریشه‌دار کردن اخلاق، مانع از فروافتادن امت‌ها در دامن انفصال، انحطاط و جمود می‌شود.

## پی‌نوشت‌ها

<sup>۱</sup> طه «رویکرد اتمانی» را در تقابل با «رویکرد اختیانی» طرح می‌کند. انسان معاصر با خیانت به ارزش‌های اخلاقی از «حیا» که بنیادی‌ترین مفهوم اخلاقی به شمار می‌آید، خارج شده و گرفتار وقاحت شده است. حیا در اندیشه‌ی طه از طریق رویکرد اتمانی رخ می‌دهد. در این رویکرد، امانت چیزی جز پذیرش ربوبیت الهی و ولایت الهی نیست؛ انسان نسبت به آن قول، عقد و میثاقی که با خدای متعال بسته است در ساحت دنیا که ساحت عمل است پایبندی خود را نشان می‌دهد. (جهت آشنایی بیشتر با این رویکرد به کتاب‌های روح‌الدین و دین‌الحیا به قلم طه عبدالرحمن مراجعه شود)

## منابع

- بیگی ملک‌آبادی، هادی، ١٣٩١، «روش‌شناسی عقلانیت طه عبدالرحمن»، معرفت فرهنگی اجتماعی، سال سوم، ش ٢، ص ١٢١-١٤٣.
- عبدالرحمن، طه، ١٩٩٧، العمل الديني و تجديد العقل، بیروت، المركز الثقافي العربي.
- \_\_\_\_\_، ١٩٩٨، اللسان والميزان، بیروت، المركز الثقافي العربي.
- \_\_\_\_\_، ٢٠٠٠، فی اصول الحوار و تجديد علم الكلام، بیروت، المركز الثقافي العربي.
- \_\_\_\_\_، ٢٠٠٥، الحق الاسلامی فی الاختلاف الفکری، بیروت، المركز الثقافي.
- \_\_\_\_\_، ٢٠٠٦ الف، سؤال الاخلاق، بیروت، المركز الثقافي العربي.
- \_\_\_\_\_، ٢٠٠٦ ب، روح الحدائنه، بیروت، المركز الثقافي العربي.
- \_\_\_\_\_، ٢٠٠٦ ج، الحق العربي فی الاختلاف الفلسفی، بیروت، المركز الثقافي العربي.
- \_\_\_\_\_، ٢٠١٢، روح‌الدين: من ضيق العلمانيه الى سعه الاتمانيه، بیروت، المركز الثقافي العربي.
- \_\_\_\_\_، ٢٠١٣، الحوار أفقاً للفکر، بیروت، الشبكة العربيه للابحاث و النشر.
- \_\_\_\_\_، ٢٠١٧، دين الحياء: من الفقه الاتماری الى الفقه الاتماني، بیروت، الموسسه العربيه للفکر و الابداع.
- مشروح، ابراهيم، ٢٠٠٩، طه عبدالرحمن؛ قرانه فی مشروعه الفکری، بیروت، مرکز الحضاره.
- النقاری، حمّو، ٢٠١٤، منطق تدبير الاختلاف من خلال اعمال طه عبدالرحمن، بیروت، الشبكة العربيه للابحاث و النشر.

## تحلیلی بر پیامدهای کاهش باروری و جمعیت در ایران

fooladi@iki.ac.ir

محمد فولادی / دانشیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی\*  
دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۷ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۱۸

### چکیده

مطالعه و رصد مستمر جمعیت، با هدف نیل به برنامه‌ریزی مناسب برای توسعه همه‌جانبه کشور ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا تناسب‌سازی جمعیت یک کشور، با شرایط اقلیمی، جغرافیایی، امکانات، ظرفیت‌ها، منابع خدادادی و انسانی، و بهره‌گیری درست از آنها، راز موفقیت هر کشوری در مسیر توسعه و پیشرفت است؛ زیرا در دنیای امروز، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های قدرت، جمعیت کمی و کیفی است. از این رو، مطالعه تغییرات و تحولات جمعیتی، کمک شایانی به بهبود زیست اجتماعی و انسانی در جغرافیای جمعیت ساکن در یک قلمرو سرزمینی می‌کند. تحولات جمعیتی در کشور بر حسب عوامل و پیامدهای آن، دارای ابعادی است. یکی از نگرانی‌ها، کاهش شدید باروری است که خود دارای پیامدهایی است. این پژوهش با رویکرد تحلیلی و اسنادی، در پی واکاوی پیامدهای کاهش باروری و جمعیت در ایران است. یافته‌های پژوهش حاکی از این است که پس از اجرای برنامه کنترل جمعیت و تنظیم خانواده در دهه ۶۰ و تبلیغات شدید و حتی اعمال محدودیت‌ها قانونی برای بیش از سه فرزند و در ادامه غفلت از این موضوع و رهاسازی این سیاست، ایران را با چالش‌هایی مواجه ساخت؛ چالش‌های اجتماعی، فرهنگی؛ چالش‌های اقتصادی، و چالش‌های سیاسی و امنیتی.

**کلیدواژه‌ها:** جمعیت، باروری، چالش‌های اقتصادی، چالش‌های اجتماعی، فرهنگی و چالش‌های سیاسی، امنیتی.

## طرح مسئله

مطالعه جمعیت و تحولات آن، به‌عنوان مهم‌ترین پدیده تحولی دوران معاصر به‌شمار می‌رود؛ زیرا تحولات جمعیت، تقریباً همه جنبه‌های زندگی و جهان پیرامون ما را تحت تأثیر قرار داده، آثار بسیاری بر خرده‌نظام‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و محیطی وارد ساخته و منشأ تحولات بسیاری در این حوزه‌ها گردیده و خود نیز متأثر از تحولات نظام اجتماعی، سیاست‌ها و برنامه‌های توسعه‌ای بوده است (صادقی، ۱۳۸۸، ص ۱۶). از این‌رو، مطالعه تغییرات و تحولات جمعیتی، کمک شایانی به بهبود زیست اجتماعی، انسانی در جغرافیای جمعیت ساکن در یک قلمرو سرزمینی می‌کند. این امر، نیازمند اعتقاد عمیق کارگزاران، برنامه‌ریزان و سیاست‌گذاران جمعیتی، نسبت به ضرورت و شناخت همه‌جانبه وضعیت‌شناسی جمعیت و رصد مستمر آن است. همچنین باور به اینکه مطلوبیت ساختار جمعیت و وجود نیروی انسانی کمی و کیفی مناسب، به‌عنوان یک سرمایه اجتماعی ذی‌قیمت در توسعه و پیشرفت هر کشور نقش آفرین است.

به همین دلیل، فراموشی و یا غفلت از مطالعه مستمر وضعیت‌شناسی جمعیت پس از آغاز رسمی برنامه تنظیم خانواده و کنترل جمعیت در سال ۱۳۶۸ تا سال ۱۳۹۰، خسارات جبران‌ناپذیری بر وضعیت موجود و آینده جمعیتی ایران وارد ساخته است؛ زیرا کاهش غیرمنتظره باروری در دهه ۷۰، ناشی از همین غفلت و فقدان آینده پژوهشی جمعیتی در ایران بوده است که بخشی از معضلات و مشکلات آن، در حال حاضر به صورت آشکار و پنهان در عرصه‌های گوناگون، از جمله کاهش شدید باروری، حرکت جمعیت به سمت پیری و... نمایان شده است. از این‌رو، ضرورت پرداختن به مطالعات جمعیتی، به‌ویژه وضعیت‌شناسی جمعیت و تحولات و پویایی آن امری ضروری است. پس از انقلاب، بنا بر شرایط خاص جنگ و خسارات ناشی از آن، برنامه کنترل جمعیت و تنظیم خانواده، به یک سیاست راهبردی تبدیل گردید. در این زمینه، در سال‌های ۱۳۶۷ الی ۱۳۹۰ برای تحقق این سیاست، اقدام‌های فرهنگی، آموزشی، رسانه‌ای، بهداشتی، اجتماعی و اقتصادی گسترده‌ای، با بهره‌گیری از ظرفیت همه مراکز و سازمان‌های دولتی و برخی نهادهای غیردولتی و حتی کمک‌های بین‌المللی برای کاهش نرخ رشد جمعیت انجام شد، به‌گونه‌ای که میزان باروری کل از  $\frac{6}{3}$  در سال ۱۳۶۵، به  $\frac{1}{6}$  در سال ۱۳۹۰ رسید و میانگین رشد سالانه جمعیت نیز از  $\frac{3}{9}$  درصد در سال ۱۳۶۵، به  $\frac{1}{29}$  درصد در سال ۱۳۹۰ کاهش یافت (حسنی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۸؛ شیری و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۹۰؛ شفیعی سروسناتی، ۱۳۹۲، ص ۲۶). اما در ادامه و با تحقق اهداف مورد نظر، این سیاست تداوم یافت و برای نظام اسلامی فاجعه‌آفرین شد. به‌گونه‌ای که متوسط رشد جمعیت در سرشماری سال ۱۳۹۵، به  $\frac{1}{24}$  درصد کاهش یافت (مرکز آمار، ۱۳۹۵، ص ۱۸).

در بررسی اجمالی علل تغییر و تحولات شدید جمعیتی، باید به بررسی مفهوم «باروری» پرداخت. مشخصه اصلی تحولات جمعیتی ایران، نه افزایش رشد سالانه جمعیت، بلکه کاهش مداوم و مستمر باروری کمتر از حد جانشینی است که خود منجر به منفی و خاکستری شدن رشد سالانه جمعیت در آینده خواهد شد. باروری پایین و

زیر سطح جانشینی، اگر مستمر، مداوم و پایدار باشد، موجب بروز برخی مشکلات بزرگ برای ساختار سنی جمعیت کشور خواهد شد. در دوره پنج سال بین ۱۳۹۰ الی ۱۳۹۵، نرخ رشد جمعیت ۱/۲۴ بوده است. با توجه به اینکه نرخ جانشینی جمعیت ۲/۱ است، نرخ مزبور بدان معناست که شتاب رشد جمعیت پایین‌تر از سطح جانشینی است (صادقی جقه، ۱۳۹۶). روند کاهش نرخ رشد جمعیت در سال‌های اخیر و پایین بودن شتاب رشد جمعیت از سطح جانشینی، به معنای توقف رشد جمعیت کشور نیست، بلکه به این معناست که در یک بازه زمانی چند ده ساله، جمعیت کشور به تدریج سالمندتر شده و جمعیت مولد کاهش خواهد یافت. به نظر می‌رسد، دلیل اصلی این تغییرات، نوسان نرخ «باروری کل» است. باروری کل، میانگین تعداد فرزندان است که یک زن در طول دوران باروری خود (معمولاً از ۱۵ تا ۴۹ سال سن) به دنیا می‌آورد. بر پایه این شاخص، زنان در طول سال‌هایی که قابلیت باروری دارند، متوسط فرزندان که در هر کشور زنده به دنیا می‌آورند، «باروری کل» آن کشور خواهد بود (زنجانی، ۱۳۷۶، ص ۲۰۹). از این رو، مسئله اصلی این پژوهش، واکاوی پیامدهای کاهش باروری است.

در خصوص پیشینه این پژوهش، با مروری بر آثار منتشره در عرصه جمعیت، اثر مستقلى در خصوص «پیامدهای کاهش باروری» یافت نشد. هرچند چرایی کوتیانی (۱۳۹۷)، در فصل سوم کتاب *بحران خاموش؛ واکاوی جامعه‌شناختی علل فرهنگی اجتماعی کاهش باروری در ایران*، بحثی مختصر پیرامون چالش‌های تغییرات جمعیتی مطرح کرده‌اند. از این رو، نوآوری این مقاله طرح مستقل چالش‌های پیش روی کاهش باروری، در قالب یک مقاله پژوهشی است.

این پژوهش با رویکرد تحلیلی و اسنادی، به بحث و تحلیل آثار و پیامدهای کاهش باروری و جمعیت در ایران می‌پردازد. اجماً، چالش‌های کاهش باروری و جمعیت در ایران، در سه محور چالش‌های اجتماعی، فرهنگی؛ چالش‌های اقتصادی؛ چالش‌های سیاسی و امنیتی قرار دارند.

## الف. چالش‌های اجتماعی، فرهنگی

### ۱. بحران ساختاری خانواده

امروزه یکی از مسائل اساسی خانواده در ایران، مسئله ساختاری خانواده است که به‌عنوان مثال، ساختار توزیع قدرت و تفکیک نقش‌ها را در آن با بحران مواجه ساخته است. منظور از «ساختار قدرت در خانواده»، الگوهای تصمیم‌گیری زوجین در هزینه‌ها، خرید امکانات، تربیت فرزندان و غیره است (یزدی و حسینی، ۱۳۸۷). کارآمدی مناسب خانواده، نقش اساسی در بالندگی، رشد و ترقی اعضای خانواده دارد و موجب شکوفایی استعدادهای آنان می‌گردد. این امر در گرو توزیع درست نقش‌ها و سلامت ارکان آن است. خانواده کارآمد موجب پرورش افرادی سالم و رشدیافته و جامعه‌ای سالم می‌گردد (صفورایی پاریزی، ۱۳۸۸، ص ۱۱-۱۲). عوامل گوناگونی از جمله، ویژگی‌های شخصیتی زوجین، تعداد فرزندان، اعتماد، وفاداری، ارتباط متقابل، پایبندی مذهبی، روابط جنسی، مدیریت مالی،

خانواده، دوستان و اوقات فراغت، بر عملکرد خانواده تأثیر گذارند (همان، ص ۱۲۱-۱۲۲). برهم خوردن ارکان خانواده کوچک و هسته‌ای شدن آن، ترتیب سلسله مراتب قدرت در خانواده، موجب ناکارآمدی و بحران ساختاری خانواده می‌گردد؛ زیرا شکل‌گیری دیر هنگام خانواده، تفاوت سنی نامناسب و زیاد زوجین، فرزندآوری در سنین بالا، اشتغال زوجین و رها کردن تربیت فرزندان، اکتفا خانواده به یک فرزند، و حتی بدون فرزند، وجود مراکز نگهداری و حضانت از فرزندان نظیر مهدکودک‌ها، به جای تربیت آنان، افزایش طلاق و اختلال در ارکان خانواده، سالمندی خانواده و فاصله نسلی، و... خانواده‌ها را با بحران ساختاری مواجه ساخته است؛ زیرا معیار سلامتی و بهنجاری خانواده این است که هر کس در جایگاه و نقش متناسب با خود قرار گیرد. در الگوی غالب خانواده‌های هسته‌ای امروزی، قدرت غالباً در دست والدین است. وقتی یکی از اعضای خانواده دچار علائم مرضی می‌شود، ترتیب سلسله مراتب در سازمان خانواده به هم می‌خورد. وقتی وضع پایگاه‌ها در سلسله مراتب به هم بخورد، یا مبهم باشد، کشمکش‌های بروز می‌کند که شاهد تنازع قدرت خواهیم بود (هی لی، ۱۳۷۴، ص ۱۷۳-۱۷۷).

یکی از دلایل این امر، تأثیرپذیری خانواده ایرانی از جریان فمینیستی است. اساس نظریه آنها در تشدید این بحران، بر اصل «نابرابری جنسی»، استوار است؛ اینکه زنان در جامعه در موقعیت نابرابری نسبت به مردان قرار دارند. زنان نسبت به مردان، دسترسی کمتری به منابع مالی، پایگاه اجتماعی، قدرت و فرصت‌ها برای خودشکوفایی در اجتماع دارند. این نابرابری، نتیجه سازماندهی جامعه است، نه اینکه منشأ بیولوژیکی یا تفاوت‌های شخصیتی بین زنان و مردان داشته باشد. بنابراین، خانواده مکان نابرابری است؛ جایی که زنان مطیع هستند و نقش‌های آنان از پیش تعیین شده است. آنان بر این باورند که دو ساختار زیر، زنان را به اطاعت و فرمان‌برداری در خانواده وامی‌دارد (مهدوی و صبوری، ۱۳۸۲).

۱. موقعیت زنان به‌عنوان همسران و مادران: به اعتقاد بسیاری از آنان، مادری و مراقبت از فرزند، به‌جای آنکه به قابلیت‌های درونی زنانه اسناد داده شوند، باید به‌عنوان ساخت‌های فرهنگی ادراک شوند. برای مادری کردن به‌عنوان نماد آشکار تقسیم کار جنسی، سه ادعای نادرست وجود دارد: الف. مادران به کودکان خود نیاز دارند؛ ب. کودکان به مادران خود نیاز دارند؛ ج. مادری مظهر بزرگ‌ترین دستاورد زندگی زن است (بستان، ۱۳۸۳، ص ۴-۳۴).

۲. فرایند جامعه‌پذیری در خانواده: دی بوار (۱۹۸۹) از جامعه‌پذیری نقش‌های جنسیتی به‌عنوان عامل تداوم سلطه مرد بر زن یاد می‌کند. بر اساس نظریه مبادله، سه عنصر هنجارهای اجتماعی، منابع و منافع توزیع قدرت یک رابطه را تعیین می‌کنند. در عنصر اول، هنجارهایی مثل ریاست مرد در خانه و برخورداری از سن و پول بیشتر و تحصیلات بالاتر و شغل بهتر در مقایسه با زنان، موجب افزایش قدرت مردان شده است. در عنصر دوم، هریک از دو شریک زندگی، که منابع بیشتری مثل پول، دانش یا ظاهر فیزیکی بهتر، در اختیار داشته باشند، قدرت بیشتری دارند. در عنصر سوم، هریک از زوجین که منافع کمتری از این رابطه به دست آورد، قدرت بیشتری خواهد داشت و کسی که وابستگی‌اش به رابطه کمتر است، قدرتش کمتر خواهد بود. بر اساس این نظریه، هریک از زن و شوهر به



هر میزان از منابع قدرت برخوردار باشند؛ برای مثال، تحصیلات، شغل و قدرت مالی، به همان میزان، دارای قدرت تصمیم‌گیری در خانواده هستند (مهدوی و صبوری، ۱۳۸۲).

پدیده‌های اجتماعی همواره تأثیر و تأثر متقابل دارند. در بررسی تحولات خانواده در ایران، از یک سو، بحران ساختاری خانواده ناشی از کاهش شدید باروری است و از سوی دیگر، این امر خود متأثر از دیدگاه‌های فمینیستی است که نقش کلیدی خانواده در تداوم نسل بشر، توالد، تناسل و فرزندآوری را به شدت کم‌رنگ کرده است. از این رو، شاهد ازدیاد خانواده‌های بدون فرزند، شیوع طلاق، ازدیاد مردانی که بیشتر انرژی خود را صرف کار غیرخانوادگی می‌کنند و از پدری کردن خودداری می‌ورزند. همچنین، ازدیاد زنان شاغلی که به جای صرف انرژی خود در پرورش و مراقبت از فرزندان، دغدغه اصلی آنان کار بیرون از خانواده است. در گذشته، قدرت یک خانواده را بر مبنای تعداد فرزندان آن محاسبه می‌کردند؛ معیاری که در دهه ۸۰ و ۹۰، تغییر کرد و تب فرزندآوری را کاهش داد. اما امروز، ارمغان غرب به جامعه ما این است: جامعه مصرف‌گرا؛ متراژ خانه و قیمت خودرو و پس‌انداز بانکی ملاک توانمندی خود قرار دارد. اینک نسل جدید، تصور می‌کند هر قدر در شبکه‌های اجتماعی فالوئر (دنبال‌کننده) بیشتری داشته باشد، سرمایه بیشتری دارد و قدرتمندتر است. امروز همان قدر که از تعداد کالسکه‌های نوزادان و کودکان و فروشگاه‌های سیسمونی نوزاد در کوچه‌ها و معابر کاسته می‌شود، بر تعداد سالمندانی که با عصا یا واکر باقی‌مانده عمر خود را خیابان‌های شلوغ و بی‌توجه شهر، تنها گز می‌کنند و از تنهایی و بیماری و تنگنای مالی نالانند، افزوده می‌شود و خانواده را با بحران ساختاری مواجه ساخته است؛ چالشی که به نظر می‌رسد در میان ابرچالش‌ها رنگ‌باخته است. از این رو، یکی از مهم‌ترین پیامدهای کاهش باروری، بحران ساختاری خانواده است که سایر پیامدها نیز تا حدودی ناشی از آن است.

## ۲. سالمندی و خاکستری شدن

کشوری که از یک سو، با کاهش شدید باروری و زاد و ولد روبرو است و به اصطلاح ورودی‌های جامعه کم است و از سوی دیگر، امید به زندگی، به دلیل توسعه مسائل بهداشتی و پزشکی، به شدت و به صورت معناداری افزایش یافته است، با پدیده‌ای به نام «سالمندی» مواجه است؛ پدیده‌ای که بسیاری از کشورها با آن مواجه هستند و از تعداد کودکان، نوجوانان و جوانان جامعه کاسته شده، بر افراد پیر، میان سال و کهن سال آنان افزوده می‌شود. از این رو، یکی از پیامدهای طبیعی کاهش باروری، سالمندی جمعیت است. کشورهای توسعه‌یافته، بسیار زودتر از کشورهای در حال توسعه، سالمندی و پیامدهای آن را تجربه می‌کنند (ر.ک: محمودی و همکاران، ۱۳۹۰). این چالش فراگیر جمعیتی به گونه‌ای است که جمعیت سالمندان جهان در نیم قرن گذشته سه برابر شده است. در سال ۱۹۵۰، تنها ۲۰۵ میلیون نفر جمعیت جهان دارای شصت ساله و بالاتر بودند. این جمعیت سالمند هم عمدتاً در سه کشور، که بیش از ده میلیون نفر جمعیت شصت ساله و بالاتر داشت، زیست می‌کردند که شامل چین (۴۲ میلیون نفر)، هند و

آمریکا (۲۰ میلیون نفر) بود. اما در نیمه اول قرن حاضر، پیش بینی می شود که جمعیت شصت سال و بالاتر در جهان، در سال ۲۰۵۰ به دو میلیارد نفر برسد (<http://www.iribnews.ir/fa/news/1137166>).

در ایران رشد جمعیت در دهه ۱۳۸۰، در مقایسه با دهه های گذشته، کاهش چشمگیری داشته است؛ زیرا با اجرای سیاست های تنظیم خانواده، روند باروری در دهه های ۱۳۶۵-۱۳۸۵، به ویژه پنج ساله ۱۳۹۰-۱۳۸۵ تنزل چشمگیری یافت. سرعت کاهش باروری در این دهه را تعبیر «انقلاب باروری» نامیده اند (وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی، ۱۳۷۹، ص ۳۴).

با افزایش امید به زندگی، جمعیت بیشتری سالخورده می شوند که نیازمند حمایت اجتماعی بیشتری هستند. باتوجه به آغاز مرحله انتقال ساختار سنی از جوانی به سالخوردگی و فزونی سرعت رشد جمعیت سالمندی، در مقایسه با رشد کل جمعیت کشور و پیش بینی افزایش تعداد سالمندان در آینده نزدیک، ضرورت برنامه ریزی برای کنترل مسائل این گروه بیش از پیش آشکار می شود؛ چرا که با افزایش شمار سالمندان، نیازهای اختصاصی آنان مانند نیازهای دارویی، مراقبت و حمایت اجتماعی و... نیز افزایش می یابد.

در واقع، سالمندی جمعیت، یکی از مهم ترین تحولات اجتماعی است که همه بخش های جامعه، از جمله بازارهای کاری و مالی، تقاضا برای کالا و خدمات نظیر مسکن، حمل و نقل و تأمین اجتماعی و نیز ساختار خانواده و روابط بین نسلی و... را دربرگرفته است. گزارش سازمان ملل حاکی است:

۱. در سال های ۲۰۱۵ تا ۲۰۳۰، تعداد افراد بالای ۶۰ سال جهان، به ۵۶ درصد خواهد رسید؛ یعنی ۱/۴ میلیارد نفر و تا سال ۲۰۵۰ جمعیت سالمندان جهان، از مرز دو میلیارد نفر خواهد گذشت.

۲. در مدت ۱۵ سال، انتظار می رود تعداد سالمندان در مناطقی از جهان نظیر آمریکای لاتین و کارائیب، آسیا و آفریقا با سرعت بیشتری افزایش پیدا کند.

۳. در همین مدت، زنان به طور متوسط ۴ تا ۵ سال بیش از مردان عمر خواهند کرد؛ نتیجه آنکه زنان ۵۴ درصد از جمعیت سالمند جهان را تشکیل خواهند داد.

۴. رشد جمعیت سالمند در مناطق شهری، بیش از مناطق روستایی خواهد بود. در نتیجه، شهرها به محل تجمع سالمندان تبدیل می شوند (<http://esa.un.org/undp/wpp/index.htm>).

با روند کاهش باروری، افزایش سن ازدواج و افزایش جمعیت سالمندی در ایران، این قشر با مسائل و مشکلاتی روبرو خواهد بود. از جمله:

۱. کاهش انسجام و پیوستگی میان نسل سالمند و نسل جوان و ایجاد شکاف و گسست نسلی؛ ۲. کاهش مشارکت فعالانه اجتماعی سالمندان؛ ۳. توجه کمتر به سالمندان، و تأثیر منفی آن بر کیفیت زندگی آنان؛ ۴. تغییرات در ساخت خانواده و حرکت به سوی هسته ای شدن بیشتر؛ ۵. پدیدآیی تدریجی مسائل و مشکلات در زمینه اقتصادی، اجتماعی و روانی افراد سالمند در جامعه؛ ۶. بیماری های مزمن فیزیکی و روانی پرهزینه افراد سالمند؛ ۷.

فقدان پوشش‌های مناسب تأمین اجتماعی سالمندان و تحمیل هزینه‌های فراوان به خانواده سالمندان؛ ۸. گسترش بیش از حد خانه سالمندان و هزینه‌های جانبی تحمیلی آن به جامعه و خانواده‌ها.

بر اساس ارزیابی‌های جمعیت‌شناختی، در صورتی که سن امید به زندگی در ایران ۷۵ سال و میزان رشد جمعیت ۱/۵ درصد در سال در نظر گرفته شود، جمعیت کشور در سال پایانی چشم‌انداز بیست ساله کشور، ۱۰۷ میلیون نفر خواهد بود که از این تعداد، ۱۴/۷ درصد جمعیت، یعنی بیش از ۱۵۵۰۰۰۰۰ نفر را سالمندان تشکیل خواهند داد. اما از آنجایی که جمعیت سالمندان در فاصله سال‌های ۱۳۳۵ تا ۱۳۸۵ بیش از ۴/۵ برابر شده‌اند، متوسط رشد سالانه جمعیت سالمندان بین سال‌های ۱۳۷۵ تا ۱۳۸۵ حدود ۳/۵ درصد شده است. متوسط رشد سالانه افراد سالمند طی این سال‌ها، بیش از ۲ برابر رشد جمعیت کشور بوده است (کازمی و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۳۵۴). جمعیت سالمند کشور در مدت بیست سال (۱۳۸۵-۱۴۰۵)، حدود سه برابر خواهد شد. زمانی که هشت درصد جمعیت را افراد بالاتر از ۶۵ سال و یا دوازده درصد جمعیت را افراد بالاتر از شصت سال تشکیل دهد، پدیده سالمندی شکل گرفته است (راغفر و همکاران، ۱۳۹۱).

بر اساس پیش‌بینی حد وسط سازمان ملل متحد، جمعیت ایران از ۷۰/۷ میلیون نفر در سال ۲۰۰۵، به ۱۰۵/۵ میلیون نفر در سال ۲۰۵۰ خواهد رسید. در سال ۲۰۰۵، ۳۵/۱ درصد از جمعیت کشور در سنین زیر پانزده سال بود، ۶۰/۴ درصد ۱۵-۶۴ سال و ۴/۵ درصد نیز جزو جمعیت ۶۵ سال به بالا بودند. بر اساس پیش‌بینی بالا سهم نسبی سالخوردگان به کل جمعیت، تا سال ۲۰۱۰ در رقم ۴/۵ درصد ثابت خواهد ماند. پس از آن، به تدریج افزایش یافته، از ۴/۹ درصد در سال ۲۰۱۵ به ۱۷/۳ درصد در سال ۲۰۵۰ خواهد رسید. در این دوره، درصد جمعیت در دو گروه سنی (۰-۱۴) و (۱۵-۶۴) سال با کاهش نسبی همراه خواهد بود. با توجه به این ارقام می‌توان گفت: تا سال ۲۰۵۰ جمعیت ایران جزو جمعیت‌های سالخورده قرار خواهد گرفت (مطابق شناس، ۱۳۹۱).

بنابراین، مهم‌ترین پیامدهای فراروی جمعیت سالمند در ایران عبارتند از:

الف. پیامدهای جمعیتی: ۱. کاهش باروری و قدرت تجدید نسل؛ ۲. افزایش میانه سنی و سالمندی جمعیت؛  
ب. پیامدهای اقتصادی: ۱. کاهش جمعیت در سن کار؛ ۲. کاهش رشد اقتصادی؛ ۳. پائین آمدن نرخ پس‌انداز خانواده؛ ۴. افزایش بار مالی نسل‌های جوان‌تر؛ ۵. افزایش بار تکفل؛ ۶. افزایش تقاضای بازنشسته‌های فعلی و فشار بر سیستم تأمین اجتماعی.

ج. پیامدهای اجتماعی، فرهنگی: ۱. شکاف‌های نسلی، به دلیل برهم خوردن توازن جمعیت نسل‌ها؛ ۲. جمع شدن چترهای حمایتی خانواده از سالمندان (ر.ک: محمودی و همکاران، ۱۳۹۰).

بنابراین، کشور ایران به زودی با پدیده اجتماعی سالمندی روبرو خواهد بود. سالمندی جمعیت ایران، فرایندی طبیعی است، هر چند نمی‌توان آن را متوقف یا معکوس کرد، اما می‌توان با سیاست‌گذاری‌های صحیح آثار این فرایند را کنترل کرد.

## ۳. شکاف و فاصله نسلی

شکاف، فاصله و گسست نسلی مفهومی است که حاکی از اختلاف فاحش روانی، اجتماعی، فرهنگی و تفاوت معنادار در بینش و آگاهی، باورها، تصورات، انتظارات، جهت‌گیری‌های ارزشی و الگوهای رفتاری میان دو نسل همزمان در یک جامعه است (پناهی، ۱۳۶۹، ص ۸۳)؛ دور شدن تدریجی دو یا سه نسل پیاپی از یکدیگر از حیث جغرافیایی، عاطفی، فکری و ارزشی، وضعیت جدیدی را ایجاد می‌کند که اصطلاحاً «گسست نسل‌ها» نامیده می‌شود. در این وضعیت، غالباً نوجوانان و جوانان می‌کوشند تا آخرین پیوندهای وابستگی خود را از والدین یا نسل بالغ بگسلند و اغلب در این راه، به گردن‌کشی و طغیانگری می‌پردازند (اسپاک، ۱۳۶۸، ص ۲۵۹). این موضوع یکی از پیامدهای افزایش سن ازدواج و زاد و ولد در سنین بالا و کم‌زایی و پیری جمعیت است. بنابراین،

۱. شکاف، فاصله و گسست نسلی امری اجتماعی و وابسته به تنوعات سنی، جغرافیایی، فرهنگی و تاریخی است.
۲. نوع، تعداد و چگونگی صورت‌بندی شکاف‌های اجتماعی، بر حسب عوامل گوناگون در هر جامعه‌ای متفاوت خواهد بود.

۳. هر جامعه‌ای به‌طور طبیعی دارای تفاوت نسلی است. گاهی این تفاوت ممکن است به حد آسیب، بحران و مسئله اجتماعی و به گسست نسلی و فرهنگی تبدیل شود (فولادی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹).

یکی از زمینه‌های پیدایش فاصله نسلی، ازدواج در سن بالاست؛ افزایش سن ازدواج و فرزندآوری در سن بالا، زمینه‌ساز فاصله و شکاف نسلی است. تفاوت سنی والدین، موجب می‌شود که آنها درک روشنی از انتظارات و توقعات یکدیگر نداشته باشند. به‌ویژه فرزندآوری در سن بالا، موجب گسست عاطفی، فکری و ارزشی می‌شود (پناهی، ۱۳۶۹، ص ۸۶).

کاهش باروری و نقش آن در تغییر ساختار خانواده و هسته‌ای شدن آن و در نتیجه، پیر و خاکستری شدن شدن جمعیت، زمینه‌ساز بروز گسست و فاصله نسلی است؛ چرا که وقتی باروری و زاد و ولد در یک جامعه کم باشد، و امید زندگی بالا برود، به‌طور طبیعی از میزان جمعیت کودک، نوجوان و جوان کاسته شده، بر تعداد سالمندان افزوده خواهد شد، این امر بستر ساز گسست نسلی است؛ زیرا عمدتاً والدین پیر، کم‌حوصله، کم‌طاقت و کم‌توان برای مهرورزی و محبت نسبت به فرزندان هستند. این امر موجب خلأ عاطفی و ارزشی میان فرزندان و والدین می‌شود. افزون‌براین، فاصله نسلی، ناشی از تغییرات اجتماعی سریع در جامعه است. هرچه در یک جامعه، تغییرات اجتماعی سریع‌تر، وسیع‌تر و عمیق‌تر روی دهد، فاصله بین دو نسل، والدین و فرزندان بیشتر شده، اختلافات و مسائل بین نسلی بیشتری خواهد شد. نسل جدید برای تأمین نیازهای گوناگون خود، از جمله به دست آوردن دانش، اطلاعات، سبک و وضعیت زندگی، طرز تفکر و بینش، به‌راحتی نمی‌تواند نسل قبل را الگوی خود قرار دهد و از آن در زمینه‌های فوق تبعیت کند و نیاز به الگوهای دیگری در خارج از خانواده دارد (همان، ص ۱۰۱). گسست نسلی بیشتر جایی است که وجود اختلاف و شکاف قابل توجه بین ارزش‌های یک نسل با نسل بعدی باشد؛ یعنی اینکه بینش‌ها، باورها و ارزش‌های اعضای خانواده با یکدیگر در تعارض باشند (فولادی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۱).

اینگلهارت با طرح چهار فرضیه اساسی درباره شکاف نسلی، در کتاب تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی

می‌نویسد:

۱. فرضیه چرخه زندگی یا سالخوردگی: تفاوت نسل‌ها یا تفاوت ارزش‌های گروه‌های نسلی مختلف، امری طبیعی و مربوط به اقتضائات روان‌شناختی هر دوره از زندگی است.

۲. فرضیه دوره‌ای که بر اساس آن، تفاوت سنی با نسل‌ها، به فرایند تدریجی تغییر ارزش‌ها در همه گروه‌های سنی با کمی تفاوت از هم مربوط می‌شود (اینگلهارت، ۱۳۸۲، ص ۸۶).

۳. فرضیه گروه سنی که تفاوت سنی یا نسل‌ها را در واقع دگرگونی اساسی در ارزش‌های نسل‌های جدید با ارزش‌های نسل‌های پیشین تلقی می‌کند.

۴. فرضیه ترکیبی که بر اساس آن، تفاوت سنی با نسل‌های پیشین از چرخه زندگی، اقتضائات سنی و تغییرات بنیادین در ارزش‌های همه گروه‌های سنی با کمی تغییر از یکدیگر و تغییر در ارزش‌های نسل جدید است که به تدریج، با نقش‌های بیشتر و رو به افزایش این نسل در حیات اقتصادی، اجتماعی، جایگزین ارزش‌های نسل قبل می‌شود (همان، ص ۸۷).

بنابراین، هسته‌ای شدن خانواده، موجب کاهش باروری است. در نتیجه، به تدریج جمعیت پیر و تحولات گسترده در خانواده و تحقق فرضیه چرخه زندگی و سالخوردگی و تغییر ارزش‌های نسل‌های مختلف در عرصه‌های گوناگون حیات اجتماعی، الگوهای تربیت فرزندان را هم با تغییرات جدی مواجه می‌سازد. این فرایند پیری جمعیت، موجب می‌شود که والدین پیر و خسته، ناتوان از ارتباط صمیمی با فرزندان خود باشند. بی‌شک، برای درک نیازها، خواسته‌ها، انتظارات و درک فرزندان، ایجاد ارتباط مؤثر و مطلوب و داشتن روابط صحیح و صمیمانه با فرزندان ضروری است.

#### ۴. سقوط جمعیت و انقطاع نسل

از دیگر آثار کاهش باروری و پیری جمعیت، حرکت به سوی انقطاع نسل است. درحالی‌که بر اساس آموزه‌های برگرفته از معارف ناب قرآن و اهل‌بیت علیهم‌السلام، یکی از مهم‌ترین فلسفه‌های ازدواج و تشکیل خانواده، زاد و ولد و توالد و تناسل است (شوری: ۱۱؛ حرعاملی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۳۳). اصولاً فلسفه ازدواج و تشکیل خانواده، بقای نسل بشری است که مطابق فلسفه آفرینش می‌باشد. افراد از طریق ازدواج و فرزندآوری، موجب پیوند بین نسل‌ها و تدوام نسل بشر می‌شوند. اما اگر قرار باشد علی‌رغم تشکیل خانواده، تأکید بر اصل ازدواج باشد و زاد و ولد نه تنها به‌عنوان یک اصل مطرح نباشد، بلکه سیاست راهبردی جامعه تأکید بر کنترل مولید و کاهش باروری و جمعیت باشد، در بلندمدت جامعه با کاهش شدید باروری و تهدید انقطاع نسل مواجه خواهد شد. بر اساس برخی محاسبات، در صورتی که روند کنونی نرخ رشد جمعیت ادامه یابد، جمعیت ایران تا سال ۱۴۸۰، به حدود ۳۱ میلیون نفر، یعنی ۴۷ درصد سالمند خواهد رسید (<http://farsi.khamenei.ir/others-note?id=24600>).

بلاکر، انتقال جمعیت را به چهار مرحله اساسی تقسیم و مرحله پنجمی نیز برای آن مطرح ساخت:

۱. ثبات و سکون جمعیتی؛ ۲. آغاز بسط و توسعه جمعیتی؛ ۳. پایان بسط و توسعه جمعیتی؛ ۴. ثبات و سکون مجدد؛ ۵. «سقوط جمعیتی». در این مرحله ولادت و مرگومیر هر دو، در سطح پایینی هستند ولی به لحاظ ساخت سنی سالخورده جمعیت، میزان عمومی مرگومیر بیش از میزان عمومی موالید است. در نتیجه، میزان رشد جمعیت منفی می شود (میرزایی، ۱۳۸۳، ص ۷۱). در مرحله پنجم، میزان موالید از میزان مرگومیر کمتر شده، فاصله آن رو به ازدیاد است که نتیجه آن رشد منفی جمعیت خواهد بود.

هرچند به ظاهر تعداد انسان‌های روی زمین همچنان در حال افزایش است، اما به تازگی منحنی رشد جمعیت جهان به نقطه انحنای خود رسیده، نرخ رشد جمعیت انسان‌ها رو به کاهش است. در سال‌های اخیر در بسیاری از کشورها با این روند مواجهیم که زنان کمتر از آن حد انتظار بچه‌دار می‌شوند. امروز متوسط تعداد فرزند به مادر در سطح جهان، ۲/۳ نفر رسیده و تا سال ۲۰۵۰ نیز به ۲/۱ نفر خواهد رسید؛ یعنی حدود نصف ۵۰ سال گذشته خواهد بود. میانگین نرخ باروری در سطح جهان تا سال ۲۰۲۵، به کمتر از نرخ جایگزینی انسان‌ها می‌رسد. این یک هشدار جدی است و مشکل جدی سقوط یا کاهش شدید رشد جمعیت جهان است، به طوری که تمدن بشری مورد تهدید قرار گیرد (قاسمی، ۱۳۹۵، ص ۳۶).

##### ۵. کم‌رنگ شدن چتر حمایتی خانواده از سالمندان

یکی از کارکردهای خانواده، حمایت و مراقبت، به‌ویژه از فرزندان و سالمندان است. اما گاهی اوقات بنا بر دلالی، این کارکرد محقق نمی‌شود؛ زیرا کاهش باروری و زاد و ولد کم و یا در سنین بالا، و فاصله سنی زیاد میان والدین و فرزندان، زمینه‌ساز گسست نسلی و عدم تفاهم میان نسل‌ها می‌شود. این عدم تفاهم، موجب جدایی زیستی فرزندان و والدین و تفکیک زیستگاه آنان و رونق گرفتن خانه سالمندان خواهد شد؛ زیرا والدین پیر نیازمند مراقبت بیشتر هستند که این امر از عهده نسل جدید، به‌ویژه خانواده‌های تک‌فرزند برنمی‌آید؛ زیرا در خانواده‌های چندفرزندی این هزینه‌ها سرشکن بین فرزندان می‌شود، اما خانواده‌های هسته‌ای و تک‌فرزندی، ناتوان از حمایت از والدین خواهند بود. با کم‌رنگ شدن چتر حمایتی خانواده از اعضای خود، به‌ویژه سالمندان، آنان روانه خانه سالمندان می‌شوند. در نتیجه، کارکرد حمایتی خانواده توسط نهادهای جایگزین، صورت می‌گیرد؛ نقشی که احیاناً به شیوه‌هایی صورت می‌گیرد که با ارزش‌های اسلامی مانند لزوم احسان به والدین و خودداری از هر رفتار یا سخنی که باعث رنجش هرچند اندک آنان گردد، ناسازگارند. تأثیر منفی این شیوه‌ها بر شخصیت سالمندان در درجه نخست و سست شدن انگیزه‌های فردی برای مراقبت و پرورش فرزندان در درجه بعد، می‌تواند زمینه‌ساز کم‌رنگ شدن چتر حمایتی والدین از فرزندان و به‌عکس گردد؛ چیزی که تاحدودی مخالفت اسلام با شیوه‌هایی از این دست را مدلل می‌سازد (بستان، ۱۳۸۳، ص ۶۴).

امروزه در اکثر کشورهای جهان، مسائل اقتصادی و اجتماعی مربوط به سالمندان و مسئله بالارفتن هزینه‌های خدمات بهداشتی و رفاهی، به موازات نیاز به تدارک خدمات برای تعداد روزافزونی از سالمندان پیچیده‌تر شده است و نیاز به برنامه‌ریزی‌ها و سیاست‌گذاری‌های جامع و دقیق را می‌طلبد. در ایران نیز همزمان با روند رو به افزایش جمعیت سالمند کشور، این قشر با مسائل و چالش‌هایی روبرو است. از جمله این مسائل روند رو به کاهش انسجام و پیوستگی بین نسل سالمند و جوان اشاره کرد. به نحوی که ارتباط و تعامل بین این دو قشر روزبه‌روز در حال کم‌رنگ شدن است. این امر، کارکرد حمایتی خانواده را با چالش جدی مواجه کرده است؛ زیرا مشارکت سالمندان به‌عنوان قشری سرشار از تجربه، در سطح اجتماع رو به کاهش نهاده و از حضور فعالانه افراد سالمند در جامعه کاسته شده است. این امر موجب می‌شود که سالمندان در سطح جامعه کمتر احساس امنیت کنند و کیفیت زندگی آنان تحت تأثیر قرار گیرد. با پیرشدن جمعیت در ایران و تغییراتی که در ساخت خانواده به سمت هسته‌ای شدن و کاهش محسوس باروری به وجود آمده، به تدریج مشکلاتی در زمینه مسائل مختلف اقتصادی، اجتماعی و روانی افراد مسن در جامعه شکل می‌گیرد، این مشکلات، به‌ویژه برای خانواده‌های تک‌فرزندی مضاعف می‌باشد. اما در خانواده‌های گسترده چون هزینه‌ها بین فرزندان سرشکن می‌شود، حمایت‌ها و مراقبت‌ها همچنان ادامه دارد. سالمندان معمولاً دارای بیماری‌های مزمن فیزیکی و روانی پرهزینه بوده و با توجه به فقدان پوشش تأمین اجتماعی مناسب، مسائل و مشکلات فراوانی را بر خانواده خود تحمیل می‌کنند. از این رو، هزینه نگهداری آنان برای خانواده بسیار زیاد است و خانواده ترجیح می‌دهد، چتر حمایتی خود را به تدریج از سالمندان کم و آنان را روانه خانواده سالمندان نمایند.

## ب. چالش‌های اقتصادی

### ۱. عدم رشد و توسعه اقتصادی

در زمینه بحث از توسعه و جمعیت، سه دیدگاه وجود دارد: دیدگاه بدبینانه (مالتوس)، دیدگاه خوش‌بینانه (بازرپ، سایمون و کوزنتس) و دیدگاه بی‌طرفانه (مدل‌های جدید اقتصادی). این نظریات، به ترتیب رشد جمعیت را مانع، محرک و بی‌تأثیر در فرایند رشد و توسعه اقتصادی می‌دانند. در گفتمان جدید جمعیت و توسعه، به‌ویژه با توجه به تجربه انتقال ساختار سنی شرق آسیا و رشد معجزه‌آسای اقتصادی همراه با آن، تئوری پنجره جمعیتی، و مفاهیم مرتبط با آن، از قبیل فایده یا امتیاز جمعیتی، هدیه جمعیتی، و... در خصوص تأثیرات رشد و پویایی جمعیت، بر رشد و توسعه اقتصادی مطرح شده است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، ص ۳۰۶). از میان رهیافت‌های مزبور، دیدگاه خوش‌بینانه و گفتمان جدید، بر رشد جمعیت به‌عنوان متغیر پویایی جمعیت تأکید می‌کند. این امر موجب شده تا تأثیر تک عامل جمعیتی کلیدی در فرایند توسعه اقتصادی، یعنی ساختار سنی جمعیت و تغییرات آن نادیده گرفته شود (همان، ص ۳۰۸).

همواره در بحث از جمعیت و توسعه، کلیدی‌ترین عامل توسعه، نیروی انسانی بوده است. نیروی انسانی، موتور محرکه رشد اقتصادی، توسعه اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است. اصولاً، در توسعه چهار عامل سرمایه مادی، سرمایه انسانی، عامل طبیعی و سرمایه زیرساختی و زیربنایی از عوامل رشد و توسعه اقتصادی کشور محسوب می‌شوند (رک: خلیلیان، ۱۳۸۴، ص ۱۵ و ۳۰). محدودیت هریک از این عوامل، رشد و توسعه اقتصادی را محدود یا ابتر می‌کند؛ زیرا اگر در کشوری سرمایه و منابع مالی قوی باشد، اما رشد جمعیت و به تبع آن، منابع انسانی محدود گردد، فرایند رشد و توسعه عقیم خواهد ماند. از نظر کارشناسان توسعه، اگر جمعیت کشوری جوان، مولد، فعال و کارا باشد، می‌تواند عامل رشد و توسعه بوده و به‌عکس، اگر جمعیت کشوری سالخورده، مصرفی و ناکارا باشد، مانعی برای رشد و توسعه خواهد بود. مثال روشن این امر، پرجمعیت‌ترین کشور جهان، یعنی چین می‌باشد که به دلیل مولد و کارا بودن جمعیت خود، توانسته است بیشترین نرخ رشد اقتصادی را در بین کشورهای قدرتمند اقتصادی با نرخ ۸ درصد به ثبت رسانده و مازاد درآمد ارزی خود را تا ۲۰۰ میلیارد دلار ارتقا دهد. نرخ رشد اقتصادی چین در سال ۲۰۱۸، به ۴/۶ درصد رسید که با وجود جنگ تعرفه‌ای با آمریکا، چین موفق شد نرخ رشد خود را در سطح بالا حفظ کند (https://www.trt.net.tr/persian/qtsd/2018/01/18/rshd-qtsdy-chyn-dr-sl-2017). این امر، شاهدهی است بر اینکه جمعیت زیاد، با یک مدیریت کارآمد اقتصادی، نه تنها تهدید نیست، بلکه فرصتی طلایی و بی‌نظیر برای رشد و توسعه می‌باشد. از این رو، صرف جمعیت زیاد - هرچند پیر - هم نمی‌تواند عامل رشد و توسعه اقتصادی باشد، بلکه جمعیت مناسب جوان پویا و با نشاط؛ زیرا همان‌گونه که جمعیت کم عامل منفی برای توسعه اقتصادی است، جمعیت پیر هم عامل مصرفی و عقب‌ماندگی کشور خواهد بود. به‌راستی اگر دولتی بخواهد در خدمت مردم باشد و برای توسعه اقتصادی جامعه تلاش کند و همه توان و ظرفیت منابع ملی، سرمایه و زیرساخت‌های سخت‌افزاری و نرم‌افزاری را به درستی به کار گیرد، افزایش جمعیت عاملی مؤثر در شتاب روند توسعه اقتصادی می‌باشد. بنابراین، کاهش باروری و جمعیت و هسته‌ای شدن خانواده که خود منجر به پیری جمعیت است، خود مانعی برای رشد و توسعه اقتصادی خواهد بود. در شرایط کنونی که جامعه اسلامی ما با معضل کاهش شدید باروری و جمعیت مواجه است، این امر عامل مهمی برای عقب‌ماندگی کشور خواهد بود؛ زیرا جمعیت پیر، فاقد نشاط و تحرک لازم اقتصادی و اجتماعی است. به همین دلیل، جوانان مایه پویایی و سرزندگی جوامع هستند و غالب نوآوری‌ها، خلاقیت‌ها و نیز جهش‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی توسط نیروهای جوان به منته ظهور می‌رسد.

## ۲. افزایش هزینه‌های تولید، کاهش بهره‌وری و ضربه‌پذیری اقتصاد

یکی دیگر از پیامدهای کاهش باروری و در نتیجه، پیرشدن جمعیت، ناکارآمدی اقتصادی، اجتماعی و افزایش هزینه‌های تولید، کاهش بهره‌وری و ضربه‌پذیری اقتصاد است؛ زیرا توسعه و رونق اقتصادی، وابسته به سرمایه انسانی و سرمایه مادی است. با پیر شدن جمعیت، ناکارآمدی بر اقتصاد سایه افکننده، هزینه‌های تولید افزایش و



بهره‌وری کاهش می‌یابد؛ زیرا جمعیت پیر، فاقد کارایی و نشاط و سرزندگی لازم است و جهش اقتصادی و افزایش بهره‌وری، نیازمند سرمایه انسانی کارآمد و دارای مهارت و نشاط لازم است که جمعیت پیر فاقد آن است. ژاک شیراک، نخست وزیر وقت فرانسه، درباره کشورهای مدرن اروپایی پیش‌بینی کرد: «اروپا در حال محو شدن است. به زودی کشورهای ما خالی می‌شوند». به همین دلیل، بعضی کشورهای بزرگ، از جمله کانادا به‌طور جدی روی برنامه مهاجرت‌پذیری، سرمایه‌گذاری کرده‌اند. در حال حاضر، ایالت کبک در کانادا حمایت از زادآوری را شروع کرده است. در این ایالت، برای نوزادان جدید ۷۵۰۰ دلار نقد در نظر گرفته شده است (کبین، ۱۳۸۲، ص ۸).

در چند دهه اخیر، نقش سرمایه فیزیکی بر رشد اقتصادی به تدریج کم‌رنگ و جایگاه انسانی پر رنگ شده است. سرمایه انسانی مفید، ماهر، مجرب و کارآمد مجموعه‌ای از توانایی‌های ذاتی، جسمی و روانی، دانش و مهارت‌هایی است که افراد در طول عمر خود به دست آورده و توسعه می‌دهند. از جمله آسیب‌های کاهش باروری، و کاهش نرخ رشد جمعیت، کاهش نیروی کار و سرمایه انسانی است (توکل، ۱۳۹۵، ص ۳۵). جمعیت پیر و ناکارآمد، هم هزینه‌های تولید را افزایش می‌دهد و هم اقتصاد را ضربه‌پذیر می‌کند. افزون بر اینکه، جامعه با جمعیت پیر، به تدریج دچار کمبود نیروی انسانی مولد و کارآمد شده، هزینه‌های تولید را افزایش و آن را آسیب‌پذیر می‌کند. برای توسعه و پیشرفت کشور اولاً، نیازمند منابع و نیروی انسانی متناسب، خلاق، ماهر، متخصص در عرصه‌های گوناگون هستیم. ثانیاً، نیروی مولد متناسب، موتور محرکه جامعه است که موجب کاهش هزینه‌های تولید و کاهش بهره‌وری است. منابع انسانی غیرمولد، ناکارآمد و سالمند، جامعه، مصرفی و ناکارآمد از نظر اقتصادی است؛ زیرا موجب افزایش هزینه‌های تولید کالاها و خدمات می‌شود. این امر به نوبه خود، موجب کاهش سطح خدمات و نوع کالاها و خدمات تولیدی می‌شود. تأثیر کاهش باروری و نرخ رشد جمعیت بر تولید را می‌توان از کانال تأثیر منفی سالخوردگی بر بهره‌وری نیز مورد مطالعه قرار داد. هنگامی که جمعیت سالخورده و ناکارآمد می‌شود، بهره‌وری تولید کاهش یافته، به تبع آن، هزینه‌های کالاها و خدمات تولیدی افزایش می‌یابد (همان، ص ۳۹).

افزون‌براین، نتیجه فرایند فوق، ضربه‌پذیری اقتصاد است؛ زیرا این فرایند موجب کاهش جمعیت در سن کار، افزایش هزینه مراقبت‌های بهداشتی، تعهدات پرداخت مستمری و تغییر پیشران‌های تقاضا در نظام اقتصادی خواهد شد. این معضلات، کیفیت و استانداردهای زندگی را در بسیاری از اقتصادهای پیشرفته دنیا پایین آورده است. از این‌رو، کارشناسان چند پیامد اقتصادی مهم را برای پیرشدن جمعیت برمی‌شمارند ([https://article.irna.ir/fa/c1\\_19533](https://article.irna.ir/fa/c1_19533)):

۱. کاهش جمعیت در سن کار: جمعیتی که به سرعت پیر می‌شود، بدان معناست که افراد کمتری توانایی فعالیت مولد اقتصادی خواهند داشت. این مسئله خود منجر به کاهش ذخیره نیروی کار متبخر می‌شود. اقتصادی که نتواند نیروی مناسبی برای موقعیت‌های شغلی خود بیابد، با پیامدهای نظیر افت بهره‌وری، افزایش هزینه‌های نیروی کار، تعویق در توسعه تجارت و کاهش رقابت‌پذیری بین‌المللی مواجه می‌شود.

۲. افزایش هزینه‌های بخش سلامت: با افزایش سن جمعیت، تقاضا برای مراقبت‌های بهداشتی افزایش می‌یابد. کشورهایی که جمعیت آنها به سرعت رو به سالمندی می‌رود، ناگزیرند بودجه و منابع بیشتری را به نظام مراقبت‌های بهداشتی خود اختصاص دهند. اگر روند پیرشدن جمعیت ایران ادامه یابد، تا سال ۱۴۳۰، ایران به سه برابر تخت‌های بیمارستانی، پنج برابر مراکز فیزیوتراپی و چهار برابر آزمایشگاه‌های موجود نیاز خواهد داشت. همچنین، به تربیت سالیانه چند صد متخصص طب سالمندی، و هزاران میلیارد ریال فقط برای درمان سالمندان دیابتی نیاز خواهد داشت (توکلی، ۱۳۹۵، ص ۴۰).

### ۳. ورشکستگی صندوق‌های بازنشستگی و تأمین اجتماعی

سالمندی در کنار آثار جمعیتی و اجتماعی متنوع، تبعات‌های اقتصادی بلندمدتی نیز به همراه دارد. برای مثال، کشورهای بزرگ صنعتی موسوم به G8 تا سال ۲۰۴۰ حدود ۱۲ درصد تولید ناخالص ملی خود را باید صرف پرداخت مستمری به بازنشستگان کنند. کشور روسیه در این زمینه در رتبه نخست قرار دارد (پی‌هرد، ۱۳۸۴، ص ۱۴۴). صندوق بازنشستگی و تأمین اجتماعی مهم‌ترین‌های و نگران‌کننده‌ترین بخشی است که تحت تأثیر هزینه سالمندی قرار گرفته است. مهم‌ترین فرضی که این نظام بر اساس آن استوار است، فزونی نرخ باروری بر نرخ جایگزینی، ثابت در نرخ رشد جمعیت و سهم پایین کهنسالان در کل جمعیت است. به این اصول باید سن بازنشستگی مناسب را نیز افزود که به‌عنوان شرط کافی فعالیت نظام پرداخت همزمان مدنظر قرار می‌گیرد. با افزایش امید به زندگی و اجرای سیاست مربوط به کاهش سن بازنشستگی، رفته‌رفته بحث تأمین مالی نظام بازنشستگی و تأمین اجتماعی تبدیل به یکی از مشکلات اقتصادی شد و افزایش نرخ مالیات برای جبران کسری صندوق در پیش گرفته شد. این افزایش منجر به ایجاد ناکارایی در بازار نیروی کار و کاهش عرضه نیروی کار و در نهایت، کاهش نرخ مشارکت این عامل در رشد اقتصادی شد (ناصری و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۹۵).

در برنامه ششم توسعه جمهوری اسلامی ایران نیز خطر ورشکستگی صندوق‌های بازنشستگی و تأمین اجتماعی در کنار مشکل کم‌آبی و تخریب محیط زیست، به‌عنوان سه مشکل اساسی پیش روی اقتصاد ایران در دهه‌های اخیر قلمداد شده است؛ زیرا هنگامی که جمعیت رو به پیری می‌گذارد، به‌طور طبیعی تعادل بین پرداختی‌ها و دریافتی‌های صندوق تأمین اجتماعی به هم می‌خورد؛ چرا که مستمری بگیران بازنشستگی بیشتر از سهم پرداخت‌کنندگان حق بیمه می‌شوند. نتیجه این امر، افزایش احتمال خطر ورشکستگی صندوق‌های بازنشستگی است (توکلی، ۱۳۹۵، ص ۴۱).

### ج. چالش‌های سیاسی و امنیتی

#### ۱. ضعف توان و اقتدار سیاسی، نظامی کشور

یکی از عوامل و مؤلفه‌های مهم اقتدار سیاسی، اجتماعی و نظامی هر کشوری جمعیت، جغرافیا و موقعیت استراتژیک، اندازه سرزمین، قدرت نظامی، توان اقتصادی و تولیدی، حمایت مردمی و انسجام و مدیریت سیاسی و

نیز قدرت‌های نرم مثل فرهنگ می‌باشد. هانس جی مورگنتا در مورد جمعیت می‌گوید: «نمی‌توان گفت که هر کشوری که جمعیت زیادی دارد، قدرتمند و یا قدرتمندترین کشورها خواهد بود، ولی می‌توان گفت کشورهای قدرتمند نمی‌توانند در میان کشورهای کم‌جمعیت باشند» (مورگنتا، ۱۳۷۴، ص ۲۲۲).

از نظر قرآن کریم نیز جمعیت زیاد از نظر کمی و کیفی، موجب اقتدار و قدرت سیاسی است، آنجا که می‌فرماید: «وَيُؤَدِّدُكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ» (نوح: ۱۲)؛ و شما را به اموال و پسران یاری کند. اگر گفته شود، واژه «یمدد» در قرآن صرفاً برای تکثیر و «توسعه» است و ربطی به «قدرت» ندارد؛ باید گفت: شاهد معنای «توسعه قدرت»، آیه «ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا» (اسراء: ۶) است که از نظر اضافه لفظی و معنایی، «نفیراً» ظهور بیشتری برای اثبات مدعی «قدرت‌ساز» بودن جمعیت دارد. شاهد دیگر اثبات «قدرت‌ساز» بودن جمعیت، آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» (بقره: ۲۰۴-۲۰۵) است. استفاده معنایی از آیه بدین صورت است: زمانی که دشمن قدرت را در دست بگیرد، از این جهت که تلاش دارد موقعیت برتر خود را حفظ کند، سعی در تخریب مؤلفه‌های قدرت طرف مقابل می‌کند. خداوند می‌فرماید: یکی از استراتژی‌های حفظ قدرت خصم، از بین بردن نسل و جمعیت است. «حرث» به معنای زراعت، و «نسل» به معنای اولاد است. در معنی حرث و نسل، تفسیرهای دیگری نیز ذکر شده است. اما منظور از «حرث» زنان اند، به قرینه آیه «بَسَاؤُكُمْ حَرْثُ لَكُمْ» (بقره: ۲۲۳). منظور از «نسل»، اولاد است (مکارم‌شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۷۵).

بنابراین، جمعیت و تعدد فرزندان، یکی از مؤلفه‌های کسب قدرت است؛ زیرا شارع مقدس فرزندآوری و ازدیاد نسل را به منزله یکی از منابع کسب قدرت چنین بیان می‌کند: «وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ وَ آخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ لَا تظَلُمُونَ» (انفال: ۶۰). در این آیه، افزون بر رباط‌الخیل، واژه «قوه» به معنای هر چیزی است که با وجودش کار معینی از کارها ممکن می‌شود و در جنگ به معنای هر چیزی است که جنگ و دفاع با آن امکان‌پذیر است. مانند انواع اسلحه و مردان جنگی باتجربه و دارای سوابق جنگی و تشکیلات نظام (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۱۱۴ و ۱۵۱).

در جمع‌بندی آرای اندیشمندان، می‌توان مؤلفه‌های اقتدار را به‌صورت زیر دسته‌بندی کرد:

- الف. وضعیت سرزمینی: آب و هوا و اقلیم، منابع طبیعی، وسعت سرزمین و خاک، موقعیت ژئوپلیتیکی؛
- ب. منابع سرمایه انسانی: جمعیت، یکپارچگی و انسجام ملی، ظرفیت نظامی، سجایا و سوابق ملی از جمله تاریخ، فرهنگ و زبان، روحیه ملی به‌خصوص عدالت‌خواهی، ظلم‌ستیزی و استقلال‌طلبی؛
- ج. فناوری، ظرفیت صنعتی و تولید ناخالص داخلی؛
- د. رهبری و ثبات سیاسی (همان).

اما پرسش مهم اینکه چه حجم از جمعیت، با چه ساختار و توزیع سنی و کیفیت، اقتدارآور است؟ در پاسخ باید گفت: به لحاظ نظری، جمعیتی می‌تواند اقتدارآور و پویا باشد که حداقل ویژگی‌های زیر را داشته باشد: دارای ساخت سنی جوان یا دست‌کم میانسال باشد. دارای میزان باروری مناسب و پویا باشد و به تعداد کافی، نیروی انسانی ماهر و متخصص در آن وجود داشته باشد (علیئی، ۱۳۹۴).

بنابراین، نسل جوان، کیفی و کمی متناسب، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های قدرت محسوب می‌شود و پیامدهای کاهش و خاکستری شدن جمعیت، چالش‌های سیاسی و امنیتی است؛ زیرا جمعیت متناسب، کیفی، مجرب، به‌ویژه جوان فراوان، یکی از شاخص‌های اقتدار نظامی و دفاعی است. بی‌شک جامعه‌ای که در سطح بین‌المللی دارای جمعیت بیشتر و جوان‌تری است، می‌تواند دارای ارتش و قدرت نظامی قوی‌تری باشد. مصدق بارز این امر، دوران جنگ تحمیلی و حضور جوانان در عرصه‌های نظامی و عملیات‌های سرنوشت‌ساز که برگ برنده‌ای برای ایران اسلامی بود و توانست در دوران دفاع مقدس از این جنگ تحمیلی سرافراز خارج شود. مطمئناً کشوری که دارای جمعیت اندک و یا پیر باشد، توان رویارویی مقتدرانه در برابر تجاوز بیگانگان را نخواهد داشت (سبحانی‌نیا، ۱۳۹۱، ص ۲۵-۵۰).

امروزه اقتدار نظامی، در مناسبات بین‌المللی همچنان نقش‌آفرین است. هرچند دولت‌ها تسلط بر مناسبات جهانی را در اقتدار اقتصادی جست‌وجو می‌کنند، اما در شرایطی که جمهوری اسلامی ایران در معرض تهدیدهای جدی دشمنان عقیدتی خود قرار دارد و آشکارا مورد تهدید قدرت‌های زورگو قرار می‌گیرد، نمی‌توان از این مزیت در راستای اقتدار نظامی کشور، چشم‌پوشی کرد (وشمگیر خسروی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۲).

## ۲. مهاجرت و چالش‌های سیاسی، امنیتی

کشورهایی که با کاهش باروری و جمعیت و در نتیجه، با پیری و خاکستری شدن جمعیت مواجه هستند، برای جلوگیری از انقطاع نسل، ضربه‌پذیری اقتصاد و نیز افزایش بهره‌وری اقتصادی، معمولاً دو نوع سیاست‌ارائه مشوق‌های زاد و ولد و افزایش باروری و نیز سیاست مهاجرپذیری را درپیش می‌گیرند. سیاست مهاجرپذیری، به‌ویژه از نوع بین‌المللی در بلندمدت، موجبات چالش‌های سیاسی و امنیتی را فراهم می‌کند. امروزه جامعه جهانی با پدیده مهاجرت مواجه هستند که خود یکی از پیامدهای صنعتی‌شدن و هسته‌ای شدن خانواده و کاهش باروری و پیری جمعیت است. بسیاری از کشورهای جهان سوم، بدون ملاحظه ساختارهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و تبیین جایگاه تاریخی خویش، صرفاً به امید دستیابی به رشد و توسعه بر مبنای الگوهای برگرفته از کشورهای غربی، سیاست جذب مهاجران داخلی و خارجی را دامن زدند. این امر، به‌ویژه در سیاست‌پذیرش مهاجرت‌های بین‌المللی چالش‌های سیاسی، فرهنگی، اجتماعی بسیاری را به همراه دارد. در عرصه بین‌المللی نیز بسیاری از کشورها، به‌ویژه کشورهای

که با کاهش باروری و جمعیت مواجه هستند، برای جبران کاهش جمعیت خود، سیاست مهاجرپذیری را در پیش می‌گیرند. مهاجران وارده شده به هر کشوری، ساختار فرهنگی، سیاسی، و اجتماعی آنان را دچار تغییرات اساسی می‌کنند و آنان را با چالش‌های ساسی و امنیتی مواجه می‌سازد. در سیاست جذب مهاجرت، حتی در مهاجرت‌ها داخلی نیز جامعه افزون بر مشکلاتی همچون گسترش ناموزن شهرها، رشد افسارگسیخته قیمت زمین و ساختمان، آلودگی محیط زیست، دگرگونی بافت محل‌های سکونت، ظهور شهرک‌های قارچی و پیش‌بینی نشده، حاشیه‌نشینی، مشکلات ترافیک، افزایش جرم، بروز مشاغل کاذب و انگلی، تلاقی فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌ها، و در نتیجه، تغییرات سیاسی، هویتی و فرهنگی (شرف‌الدین، ۱۳۷۱، ص ۵۳)، با چالش‌های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و امنیتی به دلیل اختلاط فرهنگ‌ها و شکل‌گیری خرده‌فرهنگ‌ها، قومیت‌ها و نژادها مواجه می‌شود.

مهاجرت، پیامدهای منفی سیاسی و اجتماعی بسیاری را برای جامعه مبدأ و مقصد ایجاد می‌کند؛ زیرا مهاجرت علاوه بر اینکه عامل تقویت توسعه‌نیافتگی در منطقه مهاجرفرست می‌باشد، موجب تشدید نارسائی‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی منطقه مهاجرپذیر نیز می‌شود. کشورها و شهرهای مقصد مهاجران، به لحاظ ساخت پیچیده خود، قادر به جذب کامل جمعیت مهاجران نیستند. براین اساس، تن دادن به زندگی حاشیه‌ای و زاغه‌نشینی، و اختلاط فرهنگ‌ها، بروز کشمکش و تعارض‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، قومی، نژادی، و هویتی، سرنوشت محتوم اکثر مهاجران است. اینگونه مهاجران همان‌طور که از لحاظ فیزیکی، وضعیت فرهنگی مجزا قرار می‌گیرند و اگر چه می‌کوشند ارزش‌های مسلط در آن نظام را تقلید کنند، ولی در بسیاری موارد به از خودبیگانگی فرهنگی دچار می‌شوند. افزون بر این، مهاجران، نه تنها ارزش‌های فرهنگی خود را در خود درونی نمی‌کنند، بلکه در پاره‌ای موارد به دور خود یک دیوار فرهنگی کشیده، موجبات شکل‌گیری خرده‌فرهنگی شده که خود نشانگر عدم سازگاری با محیط جدید و احتمالاً به دلیل تنوع قومی و فرهنگی، موجب پیدایش مشکلات سیاسی نیز شده‌اند (همان، ص ۵۴).

بنابراین، مهاجرت یکی از سه پدیده مهم جمعیتی است که موجب پیدایش تحولات عمده اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و جمعیتی می‌شود. این پدیده، با باروری و مرگ‌ومیر، از جهاتی متفاوت است. مهاجرت در مقایسه با مرگ‌ومیر و باروری، تأثیری متفاوت بر اندازه جمعیت می‌گذارد. مرگ‌ومیر و باروری، اصالتاً از سنخ عوامل بیولوژیک شمرده می‌شوند، هرچند عوامل بیرونی نیز در افزایش و کاهش آنها تأثیرگذارند. اما مهاجرت امری بیولوژیکی نیست و صرفاً تحت تأثیر عوامل اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی یا شرایط طبیعی محیط به وقوع می‌پیوندد (شیخی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹).

بنابراین، اساس سیاست جذب مهاجران در کشورها، اعم از داخلی و یا بین‌المللی، نقش مخربی در تلاقی فرهنگی، قومی، نژادی، و اختلاط فرهنگ‌ها، ظهور و بروز خرده فرهنگ‌ها و تنش‌های سیاسی و امنیتی دارد.

## نتیجه گیری

این پژوهش به دنبال تحلیل پیامدهای کاهش باروری و جمعیت بود. اجرای سیاست تنظیم خانواده پس از جنگ و در دهه شصت، به دلیل تخریب زیرساخت‌های کشور و افزایش باروری، برای مدت کوتاهی درست بود و در مدت پیش‌بینی‌شده، به اهداف مورد نظر نیز رسید. اما این سیاست به مدت سه دهه به فراموشی سپرده شد و در ادامه با غفلت مسئولان نظام، آثار خسارت باری بر جای گذاشت که در صورت عدم تغییر این سیاست، در آینده نزدیک با چالش‌های بسیار غیرقابل جبران مواجه خواهیم شد. این پژوهش به واکاوی آثار و چالش‌های اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و امنیتی کاهش باروری می‌پردازد. رویکرد جدید جمعیتی، با هدف افزایش باروری و رشد جمعیت، برای جلوگیری از آثار و پیامدهای ممکن و محتمل کاهش باروری و جمعیت اتخاذ شده است.

اجمالاً، به نظر می‌رسد افزایش جمعیت، به‌ویژه برای کشور ما با عنایت به ظرفیت‌ها، معادن، تنوع اقلیمی و منابع سرشار خدادادی، اگر همراه با برنامه‌ریزی مستمر برای رشد اقتصادی باشد، با وارد شدن نیروهای جوان و مولد، بیش از پیش با رونق اشتغال، فرصت‌های شغلی ایجاد و زمینه توسعه اقتصادی فراهم می‌شود و این فرایند، خود از بین برنده فقر و ایجاد رونق اقتصادی است. به همین دلیل، در یک نگاه خوش‌بینانه، پیامدهای منفی موجود در جوامع توسعه نیافته را نه در عامل جمعیت، بلکه باید در عواملی دیگر ردیابی کرد؛ زیرا عواملی چون مرگ‌ومیر، به‌ویژه کودکان، جنگ‌ها و مناقشات، کمبودها، فقر، عقب‌ماندگی، بزهکاری و انواع آسیب‌های اجتماعی، ناشی از آثار و یا لوازم گسترده مدرنیته و تحولات مربوط به سبک زندگی، سن ازدواج، مسایل اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و معیشتی و... است.

با این حال، یکی از پیامدهای منفی دنیای صنعتی امروز، که به جوامع در حال توسعه نیز سرایت کرده است، هسته‌ای شدن خانواده‌ها و کاهش شدید باروری است. کاهش باروری، اگر نظامند، هوشمند و با برنامه‌ریزی مناسب نباشد، هر جامعه را با چالش‌های اجتماعی، فرهنگی؛ اقتصادی و سیاسی و امنیتی مواجه می‌سازد. چالش‌هایی که امروز جامعه ما در این عرصه‌ها با آن مواجه شده است، ناشی از کاهش باروری است. چالش‌های اجتماعی، فرهنگی کاهش باروری جامعه ما را با بحران ساختاری خانواده؛ سالمندی و خاکستری شدن جمعیت؛ شکاف و فاصله نسلی؛ سقوط جمعیت و انقطاع نسل و کم‌رنگ شدن چتر حمایتی خانواده از سالمندان مواجه ساخته است. در عرصه اقتصاد نیز بحران کاهش باروری، ما را با چالش‌هایی نظیر عدم رشد و توسعه اقتصادی؛ افزایش هزینه‌های تولید و کاهش بهره‌وری و ضربه‌پذیری اقتصاد و ورشکستگی صندوق‌های بازنشستگی و تأمین اجتماعی رو برو کرده است. در عرصه سیاسی، امنیتی نیز کاهش باروری موجبات ضعف توان و اقتدار سیاسی، نظامی؛ مهاجرت و چالش‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی را فراهم خواهد آورد.

## منابع

- اسپاک، بنجامین، ۱۳۶۸، *پرورش فرزند در عصر دشوار*، ترجمه هوشنگ ایرانی، تهران، صفی علیشا.
- اینگلهارت، رونالد، ۱۳۸۲، *تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی*، ترجمه مریم وتر، تهران، کویر.
- بستان، حسین، ۱۳۸۳، *اسلام و جامعه‌شناسی خانواده*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- پناهی، محمدحسین، ۱۳۶۹، «فاصله نسلی و اختلافات خانوادگی و چگونگی برخورد با آن»، *علوم انسانی دانشگاه الزهراء*، ش ۳۸، ص ۱۱۴-۱۷.
- پی هرد، گراهام، ۱۳۸۴، *پیامدهای کاهش جمعیت بر امنیت روسیه*، ترجمه مجید بوالوردی، مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، بی‌جا.
- تقوی، نعمت‌الله، ۱۳۸۳، *مبانی جمعیت‌شناسی*، چ هفتم، جامعه‌پژوه و نشر دانیال، تبریز.
- توکلی، محمدجواد، ۱۳۹۵، *اقتصاد جمعیت*، قم، وثوق.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، *مجموعه مقالات (چهارمین همایش انجمن جمعیت‌شناسی ایران)*، تهران، مرکز مطالعات و پژوهش‌های جمعیتی آسیا و اقیانوسیه.
- چراغی کوتیانی، اسماعیل، ۱۳۹۷، *بحران خاموش، واکاوی جامعه‌شناختی علل فرهنگی، اجتماعی کاهش باروری در ایران*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- حر العاملی، محمد بن الحسن، ۱۳۷۴، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البیت.
- خلیلیان، محمدجمال، ۱۳۸۴، *شاخص‌های توسعه اقتصادی از دیدگاه اسلام*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام‌خمینی.
- راغفر، حسین و دیگران، ۱۳۹۱، اثر پدیده سالمندی بر رشد اقتصادی، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، سال چهارم، شماره اول، ص ۱۲۱-۱۳۳.
- زنجانی، حبیب‌الله، ۱۳۷۶، *تحلیل جمعیت‌شناختی*، تهران، سمت.
- سبحانی‌نیا، محمد، ۱۳۹۱، «تحدید خانواده، تهدید جامعه»، *ره توشه راهبان نور*، ش ۱، ص ۲۵-۵۰.
- شرف‌الدین، سیدحسین، ۱۳۷۱، *پوش مهاجرت در جهان سوم، معرفت*، شماره ۲، ص ۴۲-۵۹.
- شفیعی سروسستانی، ابراهیم، ۱۳۹۲، «بایسته‌های تغییر سیاست جمعیتی، با تأکید بر نقش رسانه ملی»، *معرفت*، سال بیست و سوم، ش ۱۸۹، ص ۲۵-۴۴.
- شیخی، محمدتقی، ۱۳۸۸، *مبانی و مفاهیم جمعیت‌شناسی*، چ چهارم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- شیری، محمد و همکاران، ۱۳۹۲، «بررسی عوامل مؤثر بر باروری با تکیه بر رویکردی چندسطحی»، *معرفت*، سال بیست و سوم، ش ۱۸۹، ص ۸۹-۹۹.
- صادقی جقه، سعید، ۱۳۹۶، «تحولات جمعیتی در پرتو نتایج سرشماری ۱۳۹۵»، *دیدهبان امنیت ملی*، شماره ۶۰ و ۶۱، ص ۳۱-۳۶.
- صادقی، رسول، ۱۳۸۸، *جمعیت و توسعه: ابعاد و چالش‌ها*، تهران، مرکز مطالعات و پژوهش‌های جمعیت آسیا و اقیانوسیه.
- صفورایی پاریزی، محمدمهدی، ۱۳۸۸، *شاخص‌های خانواده کارآمد از دیدگاه اسلام و ساخت پرسش‌نامه آن*، پایان‌نامه دکتری، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان*، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- علی‌بی، محمودولی، ۱۳۹۴، «نقش جمعیت و سیاست‌های جمعیتی در استحکام ساخت درونی قدرت نظام جمهوری اسلامی ایران»، *آفاق امنیت*، ش ۲۸.
- فولادی، محمد، ۱۳۸۸، «بررسی جامعه‌شناختی فاصله نسل‌ها»، *معرفت شماره ۱۳۹*، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- قاسمی، صالح، ۱۳۹۵، *قتل عام خاموش*، تهران، خیزش نو.

کاظمی، شهلا و دیگران، ۱۳۸۸، «توسعه پایدار و چالش سالمندی جمعیت در ایران: وضع موجود و افق‌های آینده و سیاست‌ها، در: جمعیت و برنامه ریزی»، مجموعه مقالات، تهران، مرکز مطالعات و پژوهش‌های جمعیتی، آسیا و اقیانوسیه کبک، مک، ۱۳۸۲، «تأملی درباره خانواده تک فرزندی»، سیاحت غرب، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، شماره ۶ سال اول، ش ۳۲.

محمودی، محمدجواد و همکاران، ۱۳۹۰، تحولات جمعیتی، چالش‌های فرارو و لزوم تجدیدنظر در سیاست‌های جمعیتی ایران، طرح مصوب مشترک مرکز مطالعات و پژوهش‌های جمعیتی آسیا و اقیانوسیه و شورای عالی انقلاب فرهنگی، تهران. مرکز آمار سازمان برنامه و بودجه، ۱۳۹۵، گزیده نتایج سرشماری عمومی نفوس و مسکن.

مطیع حق‌شناس، نادر، ۱۳۹۱، «ارزیابی سیاست‌های اجتماعی، جمعیتی سالمندی فعال در ایران و چالش‌های فرا رو»، معرفت فرهنگی اجتماعی ش ۱۳، ص ۱۰۱-۱۲۰.

مکارم شیرازی و جمعی از نویسندگان، ناصر، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، ج ۴، چ ۳۶، تهران، دارالکتب‌السلامیه.

مورگنتا، هانس جی، ۱۳۷۴، سیاست میان ملت‌ها، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران، وزارت امور خارجه.

مهدوی، محمدصادق و حبیب صبوری خسروشاهی، ۱۳۸۲، «بررسی ساختار توزیع قدرت در خانواده»، مطالعات زنان ش ۲، ص ۲۷-۶۷.

میرزایی، محمد، ۱۳۸۳، جمعیت، توسعه و بهداشت باروری، چ پنجم، تهران، نشر و تبلیغ بشری، ص ۶۹-۸۳.

ناصری، علیرضا، حسین صادقی ومهدی باسختا و کاظم یآوری، ۱۳۹۴، «نگاهی بر آثار اقتصادی پدیده سالمندی»، سالنامه، دوره ۱۰، ش ۱. ص ۱۰۵-۸۹.

وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی، ۱۳۷۹، سیمای جمعیت و سلامت در جمهوری اسلامی، تهران، وزارت بهداشت، ۱۳۸۷، درمان و آموزش پزشکی.

وشمگیر خسروی، حسن، ۱۳۸۸، آسیب‌شناسی تحولات ساختار جمعیت در ایران، تهران، مؤسسه تحقیقاتی تدبیر.

هی لی، جی، ۱۳۷۴، روان‌درمانی خانواده، ترجمه باقر ثنائی، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.

یزدی، سیدمنور و فاطمه حسینی حسین‌آبادی، «ابطاه ساختار قدرت در خانواده با هوش هیجانی زنان»، مطالعات جوانان، ش ۱۲، ص ۱۵۷-۱۷۰.

<https://tejaratnews.com>

<https://www.tabnak.ir/fa/news/762621>.

<http://www.un.org/en/>

<http://esa.un.org/undp/wpp/index.htm>

<http://farsi.khamenei.ir/others-note?id=24600>

<https://www.irna.ir/news/8142117>

[https://article.irna.ir/fa/c1\\_19533](https://article.irna.ir/fa/c1_19533)

<https://www.isna.ir/news/96101608071>



## تحلیلی از وضعیت کاری زنان در خانه و سازمان با رویکرد اسلامی

manteghi@iki.ac.ir

محسن منطقی / استادیار گروه مدیریت، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)  
دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۷ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۱۸

### چکیده

امروزه جامعه اسلامی ایران شاهد حضور بانوان در اجتماع است. آنان با داشتن مسئولیت خانه علاقه‌مندند که رفتارهایشان در زندگی اجتماعی بر اساس ارزش‌های اسلامی باشد. جامعه نیازمند حضور زنان و مردان در عرصه‌های اقتصادی، علمی، اداری و... است. تمایزات گوناگون زن و مرد از نظر جسمی و روحی، برای زنان موقعیتی فراهم آورده است که آنان باید متناسب با آن به وظایف خود بپردازند. این پژوهش با رویکرد کیفی و با به‌کارگیری شیوه‌توصیفی - تحلیلی انجام گرفته است. براین اساس، ضمن بررسی آیات قرآن و تفاسیر، تحلیل‌های عقلی متناسب با جایگاه و وظایف زنان در خانواده و سازمان، مورد توجه بوده است. با استفاده از منابع اسلامی و دانش مدیریت، شناسایی زمان‌بندی حضور زنان در محیط خانه و سازمان، به‌تناسب شخصیت خانوادگی زنان و شخصیت اجتماعی آنان تحلیل شده است. زنان به‌تناسب ویژگی‌ها و توانایی‌های خود در انجام وظایف خانوادگی و اجتماعی باید فعالیت‌های خود را اولویت‌بندی کنند. این تحلیل ضمن ارائه چهارچوب متناسب با جایگاه زنان، تلاش دارد، سطح انتظارات جامعه از زنان را نیز معین کند.

**کلیدواژه‌ها:** زنان، زندگی خانوادگی، زندگی سازمانی.

خداوند متعال به هنگام آفرینش، انسان را به صورت مرد و زن آفرید تا این دو بتوانند در کنار یکدیگر تعادل زندگی را فراهم کنند. این دو جنس مخالف، مکمل یکدیگر قرار گرفتند تا چرخه حیات بشری به نحو شایسته‌ای جریان یابد. در طول زندگی بشر، زنان و مردان دوشادوش یکدیگر برای گذران زندگی و ترقی جوامع کوشیده‌اند و هر یک به نوبه خود نقشی در تاریخ بشریت ایفا کرده‌اند. در طی دو قرن گذشته، تردیدهایی درباره جایگاه، تکالیف و وظایف زنان مطرح شده است. در این زمینه، مکاتب فلسفی و اجتماعی متعددی نیز به ایده‌پردازی و ارائه راه‌حل پرداخته‌اند؛ اما به طور کلی می‌توان گفت که هرگاه وظایف فردی، اجتماعی و خانوادگی زنان و مردان دچار دگرگونی شده، تعادل زندگی بشر نیز بهم ریخته است.

کانون مطالعه این پژوهش بانوان مسلمانی هستند که به کار خارج از خانه اشتغال دارند یا تمایل دارند به کار خارج از خانه بپردازند. اینان می‌خواهند بدانند که وقت خود را بین خانه و سازمان چگونه باید توزیع کنند؟ پاسخ به این سؤال در شرایط تأهل داشتن یا فرزند داشتن می‌تواند متفاوت باشد. از این رو شناخت شرایط برای پاسخ به سؤال، مؤثر است. بررسی پاسخ به این سؤال از منظر اسلام، نیاز به بررسی‌های مبنایی دارد که در این پژوهش به صورت کوتاه به آنها پرداخته خواهد شد. بنابراین، سؤال پژوهش را می‌توان چنین بیان کرد که زنان، اعم از متأهل و مجرد یا دارای فرزند یا بدون فرزند، وقت خود را بین سازمان و خانه چگونه باید تنظیم کنند؟ شناسایی میزان حضور زنان در زندگی شخصی و زندگی سازمانی از نظر اسلام، (در حالت تأهل و مجرد، و فرزند داشتن یا نداشتن) هدف این پژوهش است.

## ۱. پیشینه تحقیق

در ابتدا مناسب است که به پیشینه این تحقیق پرداخته شود و آثاری که در این زمینه در دسترس هست، مرور گردد. کتابها، مقالات و پایان‌نامه‌های متعددی را در این زمینه - که می‌توانند به عنوان پیشینه عام یا پیشینه خاص مورد استفاده قرار گیرند - می‌توان نام برد که به دلیل اختصار فقط به چند مورد اشاره می‌شود. *آذربایجانی* (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با عنوان «اسلام و اشتغال زنان» درصدد برآمده است که بر اساس آیات، روایات و سیره معصومین علیهم‌السلام اثبات کند که زنان با حفظ یک سلسله‌معیارها از منظر اسلام حق اشتغال دارند. *نیکزاد* (بی‌تا) در مقاله‌ای با عنوان «زن و مسئولیت‌های اجتماعی و سیاسی از نگاه اسلام» به این سؤال اصلی می‌پردازد که آیا اسلام اصل حضور زن در اجتماع، همچنین تصدی برخی مسئولیت‌های خطیر همچون قضاوت، حکومت و مرجعیت را برای آنان به رسمیت می‌شناسد یا خیر؟ *فهیمی* (۱۳۹۲) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان *رابطه جنسیت و شغل از منظر اسلام*، به این موضوع پرداخته است که اشتغال زنان باید در راستای حفظ دین، حفظ جان، حفظ عقل، حفظ نسل و حفظ اموال بشر تنظیم گردد. همچنین هر فعالیتی که تضمین‌کننده مصلحت عمومی یا گروهی باشد، بر مصلحت فردی

ترجیح دارد. براین اساس، تقسیم‌بندی مناسبی از وظایف زنان ارائه شده است. در منابع غربی نیز به این موضوع پرداخته شده است. کاپور (۲۰۱۹) در مقاله خود با عنوان «نقش زنان در مدیریت تعهدات خانوادگی» به این موضوع پرداخته‌اند که نقش زنان در مدیریت مسئولیت خانواده، جزء لاینفک زندگی است. در دوره مدرن، تحولاتی در زندگی آنها به وجود آمد و زنان فرصت‌های جدیدی در تحصیل و اشتغال پیدا کردند. به‌رغم مشارکت آنها در امور اجتماعی، سهم بسزای آنها در مدیریت و مسئولیت خانواده نباید فراموش شود. آنان وظیفه دارند که به وظایف خود در قبال رشد کودک، مراقبت‌های بهداشتی خانواده، رژیم غذایی و تغذیه، تأمین امور جنسی همسر و غیره، اقداماتی انجام دهند. بنابراین نیازمند یادگیری مهارت‌های ارتباطی مؤثر و تعامل با افراد داخل و خارج از خانه به‌شیوه‌ای مؤثر هستند.

## ۲. روش پژوهش

این پژوهش از نظر هدف کاربردی، و از نظر ماهیت کیفی است که با رویکرد تحلیل توصیفی به‌دنبال حل مسئله پژوهش است. بررسی ماهیت موضوع به‌کارگیری از نوع تحقیقات کاربردی وابسته است و نیاز به مطالعه گسترده درباره موضوع دارد. شیوه گردآوری اطلاعات بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای اسناد انجام شده و این مطالعه بر اساس بررسی متون و تحلیل‌های عقلی صورت گرفته است. در ابتدا با شناسایی مفاهیم کلیدی بحث و جست‌وجو در منابع معتبر، تلاش شد کلیدواژه‌های مرتبط شناسایی شوند و سپس بر اساس شیوه تحلیل عقلی و بهره‌گیری از معناهای مطابقی، تضمینی، و التزامی از آیات و روایات استفاده شد و تلاش شده است که برداشت‌ها و استنباط‌هایی که در چهارچوب شیوه اجتهاد قرار می‌گیرد، استخراج شود. به‌منظور تأیید برداشت‌ها و استنباط‌های تحقیق، ضمن بررسی آیات قرآن و تفاسیر مربوط، تحلیل‌های عقلی متناسب با جایگاه و وظایف زنان در خانواده و سازمان، مورد استفاده قرار گرفته است. در تحلیل‌های عقلی تلاش شده است که ابعاد موضوع، شناسایی شود و برای آنها مستندات دینی ارائه گردد.

## ۳. ادبیات تحقیق

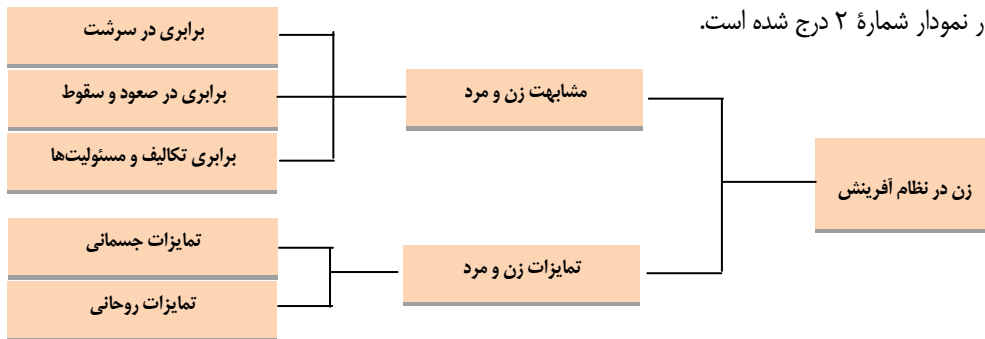
بیان شد که سؤال اساسی تحقیق، شناسایی میزان حضور زنان در زندگی شخصی و زندگی سازمانی از منظر اسلام است. بررسی و تبیین این پژوهش، در سه بخش صورت می‌گیرد. ابتدا جایگاه زن در نظام آفرینش به‌طور گذرا مورد توجه قرار می‌گیرد؛ سپس به بررسی مفهوم مکمل بودن زن و مرد پرداخته می‌شود. در نهایت، بر اساس یافته‌های دو بخش پیشین، به تحلیل زمان‌بندی حضور زن در عرصه خانوادگی و سازمانی توجه می‌شود. ساختار پژوهش در نمودار شماره ۱ درج شده است.



نمودار ۱. شمای کلی ساختار پژوهش

#### ۴. زن در نظام آفرینش

خداوند متعال نظام آفرینش را برای بهره‌مندی و تکامل انسان آفریده است. انسان‌ها، اعم از زنان و مردان می‌توانند با استفاده از این امکانات، در مسیر صعود یا سقوط قرار گیرند. زن و مرد دارای مشترکات و مشابهت‌های فراوانی هستند؛ چنان‌که با یکدیگر تمایزات و تفاوت‌هایی نیز دارند. شمای کلی بررسی این موضوع در نمودار شماره ۲ درج شده است.



نمودار ۲. شمای کلی بررسی زن در نظام آفرینش

#### ۴-۱. مشابهت زن و مرد

همان‌گونه‌که خلقت زنان و مردان با هم برابر است، زمینه شکست و موفقیت آنها نیز برابر است؛ چنان‌که تکالیف هر یک نیز به تناسب توانشان تعیین شده است. وضعیت آفرینش این دو جنس مخالف را می‌توان بر اساس آیات فراوان قرآن کریم استنباط کرد. در این کتاب مقدس به ویژگی‌ها و خصوصیات هر یک اشاره شده است. در اینجا برخی از این خصوصیات به اختصار مورد توجه قرار می‌گیرد:

##### ۴-۱-۱. برابری در سرشت

انسان‌ها در اصل انسانیت و در حقیقت بشریت با یکدیگر برابرند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۱۵). خداوند درباره خلقت زنان و مردان از یک سرشت واحد می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (نساء: ۱)؛ ای مردم! از (مخالفت) پروردگارتان بپرهیزید! همان کسی که همه شما را از یک انسان آفرید.

##### ۴-۱-۲. برابری در صعود و سقوط

مراحل ترقی و تنزل برای انسان‌ها، اعم از زن و مرد نیز برابر است. خداوند به هنگامی که از ترقی و تعالی انسان‌ها سخن می‌گوید، هم از مردان یاد می‌کند و هم از زنان. زنان پاک همانند مردان پاک‌اند و تفاوتی بین این دو نیست: «وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ» (نور: ۲۶)؛ زنان پاک از آن مردان پاک و مردان پاک از آن زنان پاک‌اند. قرآن کریم هنگامی که از پلیدی و پلشتی انسان‌ها سخن می‌گوید، تفاوتی بین زنان و مردان بدکاره قائل نیست و هر انسان بدی را خواه مرد باشد یا زن، مستوجب مذمت می‌شمارد: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ

جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ» (توبه: ۶۸)؛ خداوند به مردان و زنان منافق و کفار وعده آتش دوزخ داده است. جاودانه در آن خواهند ماند- همان برای آنها کافی است- و خدا آنها را از رحمت خود دور ساخته و عذاب همیشگی برای آنهاست.

### ۳-۱-۴. برابری تکالیف و مسئولیت‌ها

خداوند برای زنان و مردان تکالیف و وظایف برابری تعیین نموده است. آن‌گونه نیست که مردان تکلیفی نداشته و در برابر، زنان از تکالیف سنگینی برخوردار باشند. براین اساس، خداوند هنگامی که از تکالیف زنان می‌خواهد سخن بگوید، چنین می‌فرماید: «وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ» (نور: ۳۱)؛ و به زنان باایمان بگو: چشم‌های خود را (از نگاه هوس‌آلود) فروگیرند، و دامان خویش را حفظ کنند. هنگامی که نوبت مردان می‌شود، خطاب به آنان می‌فرماید: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» (نور: ۳۰)؛ به مردان مؤمن بگو چشم‌های خود را (از نگاه به نامحرمان) فروگیرند و عفاف خود را حفظ کنند.

بنابراین از آیات قرآن استفاده می‌شود که این دو موجود برتر نظام آفرینش، از جهات گوناگون با هم برابرند. این در حالی است که در برخی از کتب آسمانی تحریف‌شده، مانند کتاب مقدس یهودیان یعنی تورات، زن موجود درجه دو فرض شده و مورد ملامت قرار گرفته است. برای نمونه، در تورات (سفر پیدایش، باب سوم، آیه ۱ الی ۱۳) چنین آمده است: «مار با زن به گفت‌وگو پرداخت و او را وسوسه کرد. چون زن دید آن درخت برای خوراک نیکوست و دلپذیر و دانش فرا، پس از آن میوه بخورد و به شوهرش نیز خوردند. آدم هنگامی که مورد خطاب عتاب‌آلود خداوند واقع شد، گفت: این زنی که قرین من ساختی، از این میوه به من داد و...». یهودیان و مسیحیان معتقدند که زن عامل فریب انسان است. آنان بر این باورند که زن توانایی بیشتری در فریب انسان دارد (توکل، ۱۳۹۷، ص ۱۳۵). اسلام با رد این دیدگاه، بر این عقیده است که زن و مرد در این زمینه با هم برابرند؛ یعنی همان‌طور که زنان توانایی گمراهی مردان را دارند، مردان نیز می‌توانند چنین کنند. به آیات قرآن توجه کنید: «فَقَلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَ لَزُوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى» (طه: ۱۱۷)؛ گفتیم: ای آدم، این دشمن تو و همسر توست. مبادا شما را از بهشت بیرون کند که در رنج افتی. مفسران از این آیه چنین برداشت کرده‌اند که زن و مرد، هر دو در تیررس دشمن و وسوسه‌های شیطان قرار دارند (قرآتی، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۴۰۱). اساساً در آیاتی از قرآن که به موضوع سعادت و شقاوت، فضیلت و رذالت، تقوا و فجور می‌پردازد، تفاوتی بین اوصاف مردانه و زنانه دیده نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۸۳).

بنابراین مشاهده می‌شود که بر اساس آیات قرآن کریم، سهم زن و مرد در شکل‌گیری سعادت و موفقیت یا شقاوت و ناکامی برابر است. از نظر اسلام، زن و مرد هر دو در پیشرفت یا پسرفت زندگی به‌طور مساوی نقش‌آفرینی می‌کنند. این‌گونه نیست که زن در گمراهی جامعه نقش اساسی بر عهده داشته و مرد از توان کمتری

برخوردار باشد. توانایی مکر و حيله در زنان و مردان به صورت برابر قرار دارد؛ چنان که مکرپذیری نیز به صورت برابر است. از سوی دیگر، خداوند متعال به هنگام مجازات و تنبیه نیز با انسان خطاکار، اعم از مرد و زن، برخورد یکسان دارد؛ یعنی هر کس به اندازه خطای خود مجازات می شود؛ خواه مرد باشد یا زن: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءَ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (مائده: ۳۸)؛ دست مرد دزد و زن دزد را به کیفر عملی که انجام داده اند، به عنوان یک مجازات الهی قطع کنید! و خداوند توانا و حکیم است.

## ۴-۲. تمایزات زن و مرد

در کنار برابری های بیان شده در آیات قرآن کریم، می توان تفاوت هایی را برای زنان و مردان شناسایی کرد. این تفاوت ها و تمایزات به معنای نقص برای آنان نیست؛ بلکه به منزله تکمیل کننده جنس مخالف است و در جهت وظایف حیاتی نقش اساسی دارد. برخی از این تفاوت ها به صورت واضح برای همه مشهود است. این تفاوت ها را می توان در دو دسته بررسی کرد:

### ۴-۲-۱. تمایزات جسمانی

بخش مهمی از تفاوت زنان و مردان با یکدیگر تفاوت های بیولوژیکی است. این تفاوت ها که عمدتاً ظاهری است؛ ناشی از انتخاب آنها نیست؛ مانند تفاوت های آنان در دستگاه تناسلی، تفاوت در شکل سینه، تفاوت در استخوان بندی، تفاوت در نیروی بدنی، دوره قاعدگی در زنان، توانایی تولیدمثل و... بنابراین مردان و زنان به طور طبیعی با یکدیگر تفاوت دارند.

### ۴-۲-۲. تمایزات روحانی

از نظر روح و روان، زنان با مردان تفاوت هایی دارند. بخشی از تفاوت ها مربوط به عواطف و انفعالات درونی است. این موضوع قابل مشاهده است که زنان از عواطف، انفعالات و احساسات بیشتری نسبت به مردان برخوردارند. به همین دلیل، زنان زودتر از مردان می خندند و می گریند، محبت بیشتری دارند و آن را بهتر ابراز می کنند؛ همچنین قلب رئوفی دارند و... از سوی دیگر، این موضوع روانی نیز از نظر تجربی به اثبات رسیده است که زنان میل بیشتری به محبوب شدن و مورد توجه قرار گرفتن دارند. طبیعت، مرد را مظهر طلب و عشق و تقاضا آفریده است و زن را مظهر مطلوب بودن و معشوق بودن (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۵۲). به همین دلیل، زنان می توانند به راحتی از مردان دلربایی کنند. خداوند وسیله جذابیت و دلربایی را نیز در اختیار زنان قرار داده است. تفاوت دیگری که در زنان قابل مشاهده است، میل زیاد زن به خودآرایی و خودنمایی است. اساساً یکی از دل مشغولی های زنان خودآرایی است. تلاش برای آراستگی واقعی و غیرواقعی با وسایل در دسترس و ممکن، از ویژگی های زنان است. به همین دلیل،

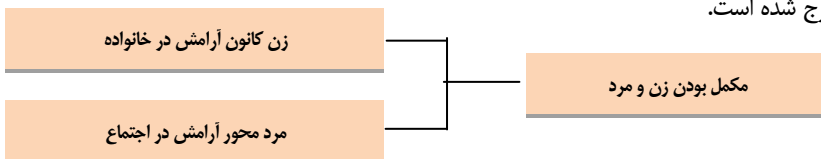
«تبرج» از مختصات زنان شمرده شده است (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۴۷۸). همچنین تمایل زنان به داشتن حامی نیز یکی از این تمایزات به حساب می‌آید (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۵۳).

بنابراین دیده می‌شود که زنان و مردان با یکدیگر تفاوت‌های جسمانی و روحانی فراوانی دارند. به‌طور طبیعی این تفاوت‌ها می‌تواند بر توانایی آنان در موقعیت‌های فردی، اجتماعی، و خانوادگی تأثیرهای متفاوتی بگذارد. این تفاوت‌ها، همان‌طور که می‌تواند برای زنان امتیازاتی در پی داشته باشد، می‌تواند محدودیت‌هایی را نیز به دنبال داشته باشد؛ چنان‌که بر اساس این تفاوت‌ها انتظارات جامعه از مردان متفاوت خواهد بود؛ زیرا این تفاوت‌ها به امتیازات و محدودیت‌هایی منجر خواهد بود.

بنابراین اگر این سؤال اساسی مطرح شود که آیا تفاوت‌های جسمی و روحی بیان‌شده سبب تغییرات اساسی در زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی آنان (به‌ویژه زنان) می‌شود یا نه، بر اساس مطالب فوق، پاسخ باید مثبت باشد. از این روست که در تعیین حقوق و تکالیف برای زنان و مردان باید به تفاوت‌های بیان‌شده توجه شود. تعبیه و طراحی این تفاوت‌ها برای تشکیل و حفظ خانواده، و حفظ نسل و بقای نسل بشر، اجتناب‌ناپذیر است؛ چنان‌که این تفاوت‌ها بیانگر برتری یا پستی یک جنس بر دیگری نیست؛ بلکه ابزاری برای تقویت پیوند خانوادگی است.

## ۵. مکمل بودن زن و مرد

جنبه‌های مشترک خلقت زن و مرد بیان شد، چنان‌که مشاهده شد، این دو مخلوق در تکالیف و وظایف مشابهت‌های فراوانی دارند. تمایزات جسمانی و روحانی مرد و زن نیز به‌منظور تکمیل چرخه حیات بشری در نظر گرفته شده است و هر یک به این معناست که هر موجودی به تناسب این ویژگی‌ها باید در جای خود قرار گیرد. برخی از محققین معتقدند که نیازها و خواسته‌های اصلی زن و مرد متفاوت‌اند و درعین حال مکمل یکدیگرند. نمونه‌ای از این خواسته‌ها و نیازها را به‌صورت ذیل می‌توان برشمرد: ۱. زن به توجه، و مرد به اعتماد نیاز دارد. ۲. زن به درک، و مرد به پذیرش نیاز دارد. ۳. زن به احترام، و مرد به قدردانی نیاز دارد. ۴. زن به صمیمیت، و مرد به تحسین نیاز دارد. ۵. زن به اعتبار، و مرد به تأیید نیاز دارد. ۶. زن به اطمینان خاطر، و مرد به تشویق نیاز دارد (گری، ۱۳۸۰، ص ۵۴). بنابراین به تناسب ویژگی‌های ظاهری و باطنی زن و مرد، از آنها وظایف و توانایی‌های متفاوتی در زندگی انتظار می‌رود که تأمین‌کننده نیازهای جسمی و روحی زندگی خواهند بود. برخی از این موارد در نمودار شماره ۳ درج شده است.



نمودار ۳. مکمل بودن زن و مرد

## ۱-۵. زن کانون آرامش در خانواده

زن و مرد در تکون و شکل‌گیری خانواده سهیم و شریک‌اند؛ اما در تحکیم آرامش خانواده، سهم زنان بیشتر است. زنان به دلیل داشتن عواطف و احساسات سرشار، مأمون و پناهگاه اعضای خانواده‌اند. خداوند می‌فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم: ۲۱)؛ و از نشانه‌های او اینکه همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید تا در کنار آنان آرامش یابید؛ و در میاتان مودت و رحمت قرار داد. در این نشانه‌هایی است برای گروهی که تفکر می‌کنند. خداوند انسان‌ها را به گونه‌ای آفریده است که زنان مایهٔ تسکین و آرامش مردان شوند. زنان با جمال و کرشمهٔ خود و با مودت و رحمت خویش دل مردان را به سوی خود جذب می‌کنند. مودت و رحمت که در آیه به آن اشاره شده، از شهوت و میل طبیعی فراتر است و عامل سکون و آرامش است (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۱۸۳). هنگامی که زن مایهٔ آرامش باشد و مرد آرامش خود را در پناه زن بیابد، فرزندان نیز در آرامش خواهند بود. بنابراین، زنان محور سکینه و آرامش در خانه برای همهٔ اعضا خواهند بود.

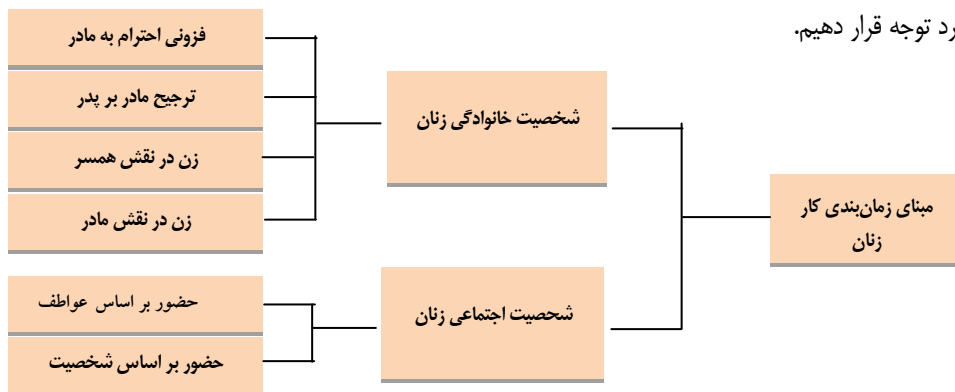
## ۲-۵. مرد محور آرامش در اجتماع

از حیث اجتماعی، مردان محور امنیت‌اند. قرآن کریم مرد را محصن می‌نامد؛ یعنی محافظ و نگهبان: «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ...» (نساء: ۲۴)؛ و زنان شوهردار (بر شما حرام است) ... . کلمهٔ محصنات به معنای مصونیت و حفظ است (فارس، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۶۹). محصنات اصلش از «حصان» به معنای منع است و قلعه را هم از این جهت حصن می‌گویند؛ چون از ورود اغیار منع و جلوگیری می‌کند؛ و زن شوهردار هم از این جهت محصنه گفته می‌شود که شوهرش او را از تعرض دیگران حفظ می‌کند (قمی، ۱۳۸۵، ص ۷۷). براین اساس، در زبان عربی هنگامی که این واژه را برای زن به کار می‌گیرند (احصنت المرأة) منظور این است که زن در پناه شوهر قرار گرفته است و شوهر او را حفظ خواهد کرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۲۴). بنابراین می‌توان گفت تهدیدهایی که در جامعه متوجه زن است، به وسیلهٔ مرد دفع می‌شود و مرد حافظ و محور آرامش زن در جامعه خواهد بود؛ چنان‌که خداوند متعال در آیه‌ای دیگر، مردان را رکن و قوام خانواده قلمداد می‌کند: «الرِّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (نساء: ۳۴)؛ مردان، سرپرست و نگهبان زنان‌اند، به دلیل برتری‌هایی که خداوند (از نظر نظام اجتماع) برای بعضی بر بعضی دیگر قرار داده است. این آیه گویای این است که قوت عقلانی مرد اقتضای تفوق را دارد؛ از این رو صلاحیت سرپرستی به او داده شده است تا در جامعه سرپرستی خانواده را به عهده بگیرد و حافظ اعضای آن باشد. در ادامه همین آیه، به این موضوع پرداخته شده است که خداوند تأمین زندگی را نیز به عهدهٔ مرد گذاشته است تا خانواده از این جهت آسوده‌خاطر باشد و برای تأمین معاش، به مرد خانواده تکیه کند. بنابراین مشاهده می‌شود که مرد، هم مسئولیت حفاظت و حراست را دارد و هم مسئولیت اقتصادی و تأمین معاش خانواده را. به هر حال، این دو با مشارکت یکدیگر آرامش را در خانه و جامعه به وجود می‌آورند و نقش مکمل بودن خود را برای یکدیگر به نمایش می‌گذارند.



## ۶. تحلیل زمان‌بندی حضور زن

بعد از یادآوری جنبه‌های مشترک و متفاوت زنان و مردان، این موضوع نیز یادآوری شد که این دو موجود بر اساس اشتراکات و اختلافات، تکمیل‌کننده یکدیگرند. امروزه بخشی از کارمندان در ادارات و سازمان‌ها و بخشی از کارگران در کارگاه‌ها و کارخانه‌ها را زنان متأهل شکل داده‌اند. برای شناسایی موقعیت‌های گوناگون زن، مناسب است که موضوع را همان‌گونه که در نمودار شماره ۴ مشاهده می‌کنید در دو محور شخصیت خانوادگی و شخصیت اجتماعی مورد توجه قرار دهیم.



نمودار ۴. مبنای زمان‌بندی کار زنان در خانه و سازمان

### ۶-۱. شخصیت خانوادگی زنان

«خانواده» در لغت از دو جزء «خان» به معنای منزل و سراء و «واده» به معنای اهل منزل تشکیل شده است (معین، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۵۲۱؛ دهخدا، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۷۴۱). بنابراین، همه کسانی که در خانه هستند، عضو خانواده محسوب می‌شوند. در تعریف اصطلاحی گفته شده است: خانواده عبارت است از روابط جنسی معین و بادوامی که تولید اطفال و پرورش آنها را به عهده دارد (جی گود، ۱۳۵۳، ص ۱۷). جامعه‌شناسان خانواده را از مهم‌ترین نهادهای اجتماعی می‌دانند (آزاد ارمکی، ۱۳۹۳، ص ۴۳) و نقش خانواده مورد تأکید ادیان و مذاهب الهی و غیرالهی قرار داشته است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۱، ج ۲۱، ص ۳۳۴). خانواده با ازدواج دو نفر شروع می‌شود و به تدریج با تولد فرزندان گسترش می‌یابد. در خانواده نیز نقش زنان بسیار حائز اهمیت است. امام خمینی<sup>ع</sup> در تأکید بر این موضوع چنین فرموده‌اند: «زن مبدأ همه سعادت‌هاست. از دامن زن مرد به معراج می‌رود. زن مریی جامعه است. مادرها مبدأ خیرات هستند. مریی انسان‌ها زن است» (گروهی از محققین، ۱۳۷۴، ص ۷۴).

جامعه از واحد اصلی خانواده تشکیل شده است. دانشمندان کلام، اخلاق و فقه نیز توصیه‌ها و راهکارهای فراوانی را برای بهبود این نهاد اجتماعی بیان کرده‌اند. زنان نقش‌آفرینی بیشتری را در خانواده دارند؛ براین اساس می‌توانند موفقیت یا عدم موفقیت بیشتری را برای جامعه رقم بزنند. زنان از نظر شخصیت فردی در خانواده دو نقش

اساسی ایفا می‌کنند: نقشی به‌عنوان همسر و نقشی به‌عنوان مادر؛ تا هسته اصلی جامعه، یعنی «خانواده» شکل بگیرد. در آموزه‌های اسلامی، زنان در خانواده از شخصیت و موقعیت برتری برخوردارند. به عبارت دیگر، اسلام نه تنها جنس زن را پست‌تر از مرد نمی‌داند، بلکه در برخی موارد بر اساس آموزه‌های اسلامی، به زنان امتیازات خاصی نیز داده است تا نقش برجسته این موجود واضح‌تر شود. امتیازات خاصی را که آموزه‌های اسلامی متناسب با ویژگی‌های روحی زنان در نظر گرفته است، می‌توان در این موارد مشاهده کرد:

### ۱-۶. فزونی احترام به مادر

احترام به پدر و مادر از توصیه‌های همه ادیان الهی است. نشانه پایبندی به آرمان‌های ائمه معصومین<sup>علیهم‌السلام</sup> نیز بر اساس میزان نیکی کردن به والدین تعیین شده است. چنان‌که امام صادق<sup>علیه‌السلام</sup> خطاب به جابر فرمودند: «شیعیان ما شناخته نمی‌شوند؛ مگر با... نیکی به والدین» (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۱۸۰)؛ اما در عین حال، تأکیدات فراوانی بر اهمیت و اولویت احترام به مادر در توصیه‌های اسلامی وجود دارد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «وَصَيَّنَّا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً...» (احقاف: ۱۵)؛ ما به انسان توصیه کردیم که به پدر و مادرش نیکی کند. مادرش او را با ناراحتی حمل می‌کند و با ناراحتی بر زمین می‌گذارد و دوران حمل و از شیر بازگرفتنش سی ماه است تا زمانی که به کمال قدرت و رشد برسد و به چهل سالگی بالغ گردد. در عین حالی که بر احترام به والدین تأکید می‌شود، زحمات مادر در دوران بارداری و شیردهی نیز یادآوری می‌گردد تا انسان‌ها بیشتر قدردان این زحمات باشند.

### ۲-۱-۶. ترجیح مادر بر پدر

بر اساس تأکیدات اسلامی، حق مادر به قدری گسترده و مهم است که حتی از حق پدر نیز برتر شمرده شده است. این موضوع در روایات متعدد بیان گردیده؛ چنان‌که از امام رضا<sup>علیه‌السلام</sup> نقل شده است: «بدان که حق مادر لازم‌ترین حقوق و واجب‌ترین آن است» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۱۸). همچنین پیامبر گرامی اسلام<sup>صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم</sup> فرمودند: «إِذَا كُنْتَ فِي صَلَاةِ التَّطَوُّعِ فَإِنَّ دَعَاكَ وَالِدَاكَ فَلَا تَقْطَعْهَا وَإِنْ دَعَاكَ وَالِدُكَ فَاقْطَعْهَا» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۱۸۰)؛ هرگاه مشغول خواندن نماز مستحب بودی و پدرت تو را فراخواند، به نمازت ادامه بده؛ اما اگر مادرت تو را فراخواند، نمازت را قطع کن و او را اجابت کن. گوش به فرمان بودن فرزند نسبت به پدر و مادر، هر دو، تأکید شده است؛ اما همراهی و مساعدت با مادر، تأکید فزون‌تری دارد و این ناشی از مقام ارجمند مادران است. همچنین امام محمدباقر<sup>علیه‌السلام</sup> درباره ترجیح حق مادر بر پدر می‌فرمایند: حضرت موسی<sup>علیه‌السلام</sup> به خدا عرض کرد: پروردگارا! مرا سفارش کن. فرمود: تو را به مادرت سفارش می‌کنم. مجدداً عرض کرد: پروردگارا! مرا سفارش کن. خداوند فرمود: تو را به مادرت سفارش می‌کنم. باز گفت: پروردگارا! مرا سفارش کن. فرمود: تو را به پدرت سفارش می‌کنم. امام باقر<sup>علیه‌السلام</sup> افزود: از همین رو گفته می‌شود که حق مادر از نیکی، دوسوم و برای پدر یک‌سوم است (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۵۱).

## ۳-۱-۶. زن در نقش همسر

خانواده که از زن و مرد (و گاهی فرزندان) تشکیل می‌شود، بر مبنای عواطف و احساسات است. شکل‌گیری قانونی خانواده پس از ایجاد علاقه بین طرفین موضوعیت پیدا می‌کند. حاکمیت مهر و محبت در خانواده، که از چشمه عواطف زن در خانواده جریان می‌یابد، باعث دوام و لذت‌بخش شدن این هسته اصلی اجتماع است. زن در خانواده با بذل عواطف و ارائه جذابیت‌های جنسی، کانون گرمی برای آرامش شوهر خود می‌سازد و او را از گزند بدخواهان و هوسرانان بیرون خانه دور می‌سازد. زنان با رعایت توصیه‌های روانی و اخلاقی، محور آرامش برای همسر و فرزندان خواهند بود. تلاش آنان چنان ستودنی است که نبی گرامی اسلام ﷺ فرمودند: «جَهَادُ الْمَرْءِ حُسْنُ التَّبَعْلِ» (کلینی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۹)؛ جهاد زنان، خوب شوهرداری کردن است.

از نظر اسلام، خانواده همانند شرکت سهامی تلقی نمی‌شود که هر یک از زن و مرد دارای سهم مشخصی باشند؛ بلکه مرد باید بداند که به سبب بذل عواطف زن به خانواده، در برابر او مدیون است و باید تلاش کند که حق همسر خود را در خانواده ادا کند و قدردان این جهاد بزرگ باشد. تجهیز مرد به نیروی تعقل و دفاع، و تجهیز زن به عواطف و احساسات، دو تجهیز متعادل است که به وسیله آن، دو کفه ترازوی زندگی در جامعه که مرکب از مرد و زن است، متعادل می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۴۲). از آموزه‌های اسلامی استفاده می‌شود که همسرداری مهم‌ترین وظیفه برای زنان است. با توجه به مطالب پیش گفته درباره ویژگی‌های روحانی، به دست می‌آید که زنان با داشتن چنین ویژگی‌هایی مستعد این هستند که همسرداری و مادری را به نحو کامل بر عهده گیرند. از این رو می‌توان گفت که وظیفه اصلی برای زن، همسرداری است. این ظرفیت برای آنان ایجاد می‌کند که مهم‌ترین مسئولیت خود را در همسرداری بدانند. خداوند زن را مایه آسایش روح مرد قرار داده است: «و جعل منها زوجها لیسکن الیها» (اعراف: ۱۸۹). خانواده برای مرد کانون آسایش و آرامش، زدودن خستگی و فراموش خانه رفتاری‌های بیرونی است. قانون آفرینش برای ریشه‌دار کردن پیوند زناشویی و استواری زندگی خانوادگی، زن و مرد را نیازمند یکدیگر آفریده است. مرد از جنبه مالی نقطه اتکای زن به شمار می‌رود و زن از نظر تأمین آسایش روحی، نقطه اتکای مرد است. در این تقسیم کار، مرد بهتر می‌تواند با نامالیمات بیرونی زندگی نبرد کند و زن بهتر می‌تواند آرامش روحی خانواده را فراهم سازد (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۲۳۴).

## ۴-۱-۶. زن در نقش مادر

زن و مرد دو رکن اساسی خانواده‌اند. اما در تداوم نسل و خانواده، نقش زن به عنوان مادر نقش ارزشمندی است. پدر باید اصل نطفه را از غذای حلال تأمین کند و پس از آن اگر حرام‌خور شد، ارتباط تنگاتنگی با پرورش کودک ندارد. اما غذای حرام مادر، در گوارش او هضم شده و در طول دوران جنینی یا دوران شیردهی تأثیر می‌گذارد. امیرالمؤمنین علیه السلام به فرزندشان فرمودند: «بدترین غذاها لقمه حرام است» (نهج البلاغه، ن ۳۲، فراز ۳۷) و امام صادق علیه السلام

فرمودند: «از آثار بد کسب حرام، تأثیر منفی آن در نسل است» (کلینی، ۱۳۵۰، ج ۵، ص ۱۲۴). اما بعد از تولد نیز نقش مادر در تکون خانواده بیشتر از مردان است؛ زیرا در دوران کودکی و نوجوانی، مادران به دلیل ارتباط بیشتر و عمیق تر همراه با عواطف و احساسات سرشار، تأثیر بیشتری بر روحيات و اخلاقیات فرزندان دارند.

فطرت مادران به گونه‌ای است که منشأ ابراز عشق و علاقه به فرزندان است. براین اساس، در فقه اسلامی نیازی نبوده است که برای مادران تکلیف شرعی مادری تعیین گردد. به عبارت دیگر، فقه اسلامی برای مادران، مادری را واجب نکرده است؛ یعنی بر مادر واجب نیست که فرزند را نگهداری کند؛ اما عواطف مادری به گونه‌ای سرشار است که نیاز به حکم فقهی و اخلاقی ندارد؛ بلکه خودبه‌خود این کار صورت می‌گیرد. خداوند در زن فطرتی به ودیعت گذاشته است که وجوب مادری برای او امری فطری و وجدانی شده است. پیامبر اکرم ﷺ هنگام تأکید بر اهمیت جایگاه مادران، به جنبه عواطف مادران اشاره می‌کنند و می‌فرمایند: «قَالَ هِيَ أَرْحَمُ مِنَ الْأَبِ»؛ مادر عواطف بیشتری نسبت به پدر دارد (کاشانی، ۱۳۸۳، ق، ج ۳، ص ۴۳۵). البته در مقابل نیز به فرزندان توصیه کرده است که احترام مادران را بسیار داشته باشند؛ زیرا رشد و نمو آنان مدیون زحمات مادران است. امام صادق ﷺ به کسی که به مادرش تندی کرده بود، فرمودند: «أَلَا عَلِمْتَ أَنْ بَطْنَهَا مَتْرُكٌ وَ حِجْرَهَا مَهْدُكُ وَ تَدْيِهَا غَذَائُكَ فَلَا تَغْلِظْ لَهَا» (مجلسی، ۱۴۱۲، ق، ج ۷۱، ص ۷۶)؛ مگر نمی‌دانی که شکم او جایگاه تو و دامن او استراحتگاه بوده است و از سینه‌های او تغذیه کرده‌ای؟! پس با او تندی نکن.

زنانی که دارای فرزند می‌شوند، تلاش دارند که این وظیفه را به بهترین شکل انجام دهند؛ وظیفه‌ای که هم آنها را رضایتمند می‌سازد و هم فرزندان را کامیاب. بنابراین می‌توان گفت: بعد از همسررداری، «مادری» مسئولیت دوم زن است. وظیفه مادری در اسلام بسیار مورد توجه و ارزش بوده و به پاس این ارزش است که احترام به مادر بیش از احترام به پدر مورد تأکید اولیای دین قرار گرفته است. نبی گرامی اسلام ﷺ فرمودند: «بِرُّ الْوَالِدَةِ عَلَى الْوَالِدِ ضِعْفَانِ» (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۴۳۵)؛ به مادران دو برابر پدران نیکی کنید.

با توجه به نکات پیش گفته، اهمیت نقش مادر در آموزه‌های اسلامی از جهات مختلف قابل مشاهده است. از این رو مادران از جایگاه بی‌بدیلی برخوردارند. براین اساس می‌توان گفت که شغل اول و اصلی زن، همسررداری است؛ یعنی زن با ازدواج شاغل می‌شود و وظیفه حفاظت از کانون گرم خانواده به عهده او گذاشته شده است (نقی پورفر، ۱۳۸۲، ص ۱۹۳). در برابر این وظیفه و شغل او، مرد مکلف است که زندگی او را تأمین کند و زن وظیفه‌ای در خصوص تأمین معاش به عهده ندارد. این در حالی است که مرد با ازدواج شاغل نمی‌شود؛ بلکه مسئولیت او بیشتر می‌شود.

از سوی دیگر، زنانی که دارای فرزندانند، به‌عنوان وظیفه مادری، شغل دومی پیدا می‌کنند و آن «مادری» است. پرورش کودکان در مراحل مختلف زندگی، از جنبه‌های مختلف جسمی و روحی موضوع ارزشمندی است که

استواری و تداوم کانون گرم خانواده را به دنبال خواهد داشت. بنابراین زنانی که فرزند دارند، به تناسب موقعیت خود، دو شغل دارند: یکی همسررداری و دیگری مادری.

## ۲-۶. شخصیت اجتماعی زنان

زنان بخشی از پیکر اجتماع اند. نقش آنان در پیشبرد جامعه، همسان نقش مردان است. همان گونه که پیش از این نیز بیان شد، زن از دیدگاه اسلام، موجود درجه دو به شمار نمی آید و اسلام همان گونه که برای مردان ارزش و جایگاه قائل است، برای زنان نیز ارزش و جایگاه شایسته ای را معتقد است.

در جامعه امروز، پیشرفت فناوری و رشد اقتصادی، جوامع زنان را با دو موضوع اساسی مواجه کرده است. از یک سو تولید وسایل و لوازم خانگی پیشرفته و رواج استفاده از آن در خانواده ها، فرصت و فراغت بیشتری را برای زنان فراهم کرده است. در جامعه ما مرسوم است که زنان امورات خانه را به عنوان یک وظیفه اخلاقی بر عهده می گیرند. با رواج لوازم خانگی برقی، زنان همانند گذشته نیازی نیست که برای رتق و فتق امورات زندگی از توان بدنی خود با صرف وقت استفاده کنند؛ بلکه با زدن یک کلید در فرصت کوتاه بسیاری از امورات زندگی را انجام می دهند. از این رو یک موضوع اساسی در پیش روی زنان، اوقات فراغت است. یکی از دلایلی که زنان تمایل دارند در جامعه حضور پیدا کنند و به کاری اشتغال داشته باشند، پرکردن وقت های خالی است (بار، ۱۳۸۳، ص ۳۰ و محتشمی، ۱۳۷۸، ص ۸۱).

موضوع اساسی دیگر این است که عرصه های کار در اجتماع، نسبت به گذشته افزایش یافته است. این بدان معناست که رشد سازمان های متعددی (اعم از اداری، صنعتی، بازرگانی، آموزشی، بهداشتی و...) در اجتماع فزونی یافته است؛ چنان که عرصه های کار، آسان نیز شده است. امروزه سازمان ها با اعمال اصل تقسیم کار توانسته اند واحدهای وظیفه ای کوچک و ساده ای را بسازند تا انجام کارها به سادگی صورت گیرد (رضاییان، ۱۳۸۹، ص ۴۵). با ارتقای سطح تحصیلات زنان در جامعه، آنان در خود این توانایی را می بینند که عهده دار مسئولیت در سازمان ها شوند؛ چنان که سازمان ها نیز به منظور در اختیار گرفتن کارکنان مطیع و ارزان، خواهان حضور زنان در عرصه کار هستند (زاهدی، ۱۳۸۶، ص ۵۲). این گونه موضوعات، زمینه رشد حضور زنان را در سازمان ها فراهم کرده است.

این موضوع، آشکار است که زنان می توانند در امور اجتماعی مشارکت داشته باشند و برای رشد جامعه هدف گذاری کنند و دست به اقدام بزنند. این سیره در همه شرایع الهی متدوال بوده است. در قرآن کریم، خداوند از دختران پیامبر بزرگ، حضرت شعیب علیه السلام یاد می کند که با حضور در اجتماع به اقتصاد خانواده خود کمک می کردند (قصص: ۲۳). همچنین از منابع دینی استفاده می شود که زنان انبیا و معصومین علیهم السلام به کارهای مختلف اجتماعی، همچون تجارت، صنایع دستی و... می پرداختند؛ مانند تجارت با شرافت حضرت خدیجه که در منابع دینی معتبر به آن پرداخته شده است (مجلسی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶، ص ۹). در آموزه های اسلامی، زنان از این حق برخوردارند که اگر

درآمد و سودی را به‌دست آورند، همانند مردان آن را مالک شوند؛ چنان‌که خداوند متعال می‌فرماید: «مردان را از آنچه به‌دست آورده‌اند، بهره‌ای است و زنان را نیز از آنچه به‌دست آورده‌اند، بهره‌ای است» (نساء: ۳۲). البته همیشه در منابع دینی مشاهده می‌شود که زنان مؤمنین از انجام کارهای پست و گناه‌آلود (مانند آوازه‌خوانی در مجالس لَهو و لعب یا روسپیگری و...) برحذر بوده‌اند و این کارها پلید و ناشایست تلقی شده‌اند. در این خصوص روایات متعددی در کتب روایی وجود دارد (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۱۲۲).

در طول تاریخ، حضور زنان در جامعه تحولات فراوانی را پشت سر گذاشته است. برخی از فرهنگ‌ها و جوامع از حضور زنان در اجتماع ممانعت کرده‌اند؛ ولی در زمانی دیگر این دیدگاه را کنار گذاشته و خواهان حضور زنان در جامعه شده‌اند. نمونه‌های تاریخی این تغییر دیدگاه را در منابع تاریخی می‌توان یافت.

اسپنسر (۱۹۸۹) می‌گوید: «در طی دهه ۱۹۵۰ خانواده‌های کانادایی به سستی بودن خویش مفتخر بودند. زنانی که کار می‌کردند، می‌دانستند که حداقل باید چنین وانمود کنند که تمایلی به کار کردن ندارند. تنها شغل شرافتمندانه برای یک زن، خانه‌داری بود»؛ اما این جامعه اکنون چنین نیست؛ بلکه کار کردن در بیرون خانه نوعی افتخار برای زنان تلقی می‌شود (اسپنسر، ۱۳۸۳، ص ۸۴). از سوی دیگر، مشاهده می‌شود که امروزه نیز در برخی جوامع، زنان از جایگاه اجتماعی و شخصیت حقوقی مناسب برخوردار نیستند. در برخی کشورها، زنان حق رأی دادن و شرکت در تعیین سرنوشت خود را ندارند؛ چنان‌که در برخی کشورها، حق رانندگی به زنان داده نشده است. بنابراین، حضور اجتماعی زنان در برهه‌های تاریخی و در مناطق مختلف، در سیر تحولات گوناگون قرار دارد.

با شکوفایی دوران صنعتی، برخی جوامع، زنان را هم‌ردیف مردان قلمداد کردند. این امر هرچند موجب شکوفایی توانایی‌های زنان در اجتماع شد، اما با سوءاستفاده‌های فراوانی همراه شد. برخی از دست‌اندرکاران اجتماع بر این اعتقاد بودند که زن موجود ظریفی است که سودآوری‌های فراوانی دارد و باید از ویژگی‌های جسمی و روحی زنان بیشتر استفاده کرد. دستاورد این دیدگاه برای زنان این شد که سازمان‌ها و کارخانه‌ها از کارگر بی‌دردسر و ارزان بهره‌مند شدند. از سوی دیگر، زنان بیشترین کاربرد را در تبلیغات کالاها و خدمات ارائه کردند؛ چنان‌که گونه‌های ناپسند بهره‌برداری از زنان، در جوامع متمدن شیوع قابل توجهی پیدا کرد.

اکنون مناسب است که در این بخش به گونه‌های مختلف حضور زن در جامعه بر اساس دیدگاه‌های دینی بپردازیم. همان‌گونه که پیش از این بیان شد، حضور زنان در اجتماع از نظر اسلام پذیرفته شده است؛ اما اختلاف اساسی دیدگاه‌ها، در خصوص نحوه حضور زنان در جامعه و درجه اهمیت این حضور است. پیش از این مطرح شد که شغل اولی زنان متأهل، همسررداری است؛ چنان‌که زنان دارای فرزند، علاوه بر شغل اول، دارای شغل دوم، یعنی مادری نیز هستند. بنابراین هنگامی که از حضور زنان در اجتماع سخن گفته می‌شود، منظور زمانی است که به دو شغل اصلی آنان لطمه‌ای وارد نشود. به عبارت دیگر، زانی باید در فکر شغل اجتماعی باشند که بتوانند شرایطی فراهم کنند که به دو شغل اصلی آنان (همسررداری و مادری) لطمه‌ای وارد نشود. در این شرایط، حضور زنان در

جامعه با لحاظ دو موضوع قابل توجه است: اولاً حضور زنان بر اساس عواطف؛ ثانیاً حضور زنان بر اساس ویژگی‌های شخصیتی. اکنون به بررسی این موارد پرداخته می‌شود.

## ۱-۲-۶. حضور بر اساس عواطف

همان‌گونه که پیش از این بیان شد، زن سرشار از عواطف و محبت بوده و کانون آرامش در خانواده است. ترجیحی که اسلام برای شخصیت زن نسبت به مرد در زندگی خانوادگی دارد، برخاسته از عواطف همسری و مادری است. زنان در قدرت بخشیدن و تشویق کردن همکاران و گروه‌های کاری توانمندترند؛ چنان که رفتار زنان به‌نوعی است که صداقت بیشتری را در کار حکم‌فرما می‌کند (<http://www.modiryar.com/management-topics/woman/2911-1388-08-27-06-12-28.html>). این خصوصیات، ناشی از عاطفی بودن آنان است.

از این رو فعالیت اجتماعی زنان در محیط کار نیز باید با رعایت این امتیاز و حفظ آن باشد. بر این اساس می‌توان گفت: کاری که بانوان در جامعه انجام می‌دهند، نباید به‌گونه‌ای باشد که به کانون آرامش خانواده و روابط عاطفی آنان لطمه وارد کند. زنان به‌عنوان مرکز محبت و عاطفه، نباید در تلاطم زندگی اجتماعی تغییر هویت بدهند و خانواده را از گرمابخشی محبت‌آمیز خود بی‌بهره کنند. حضور زنان در محیط‌هایی باید مورد توجه قرار گیرد که نیازمند عواطف و محبت زنان است. فعالیت‌های آموزشی و بهداشتی، نمونه‌ی واضحی از این نوع فعالیت‌هاست.

کار در اجتماع برای زن باید با رعایت جایگاه عاطفی آنان و تقویت وظایف خانوادگی صورت گیرد. بنابراین، به‌تناسب عواطف لطیف زنانه، باید آنها از مشاغل سخت و کارهای خشن یا دلخراش برحذر باشند. مشاغلی که عواطف آنان را جریحه‌دار می‌کند و آنها را به سمت خشونت یا بی‌تفاوتی عاطفی سوق می‌دهد، مناسب زنان نیست. این‌گونه مشاغل موجب لطمه زدن به بنیان عواطف زنان می‌شود و خانواده، از این شغل آسیب خواهد دید؛ چنان‌که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: «زن را به کارهایی که در توانش نیست، مسپار که زن گل بهاری و ریحانه است، نه قهرمان و کار فرما و نه در هر کار دلیر و نیرومند» (نهج‌البلاغه، ن ۳۱). در مطالعات انجام‌شده درباره‌ی کار زنان در سازمان نیز توصیه شده است که واگذاری کارهای سنگین به زنان، ضمن کاهش موفقیت، سرخوردگی کارکنان زن را به‌دنبال خواهد داشت (مرادی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۷ و همتی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۶۲).

از سوی دیگر، در تدوین مقررات و اداره‌ی سازمان‌ها، این موضوع باید مدنظر قرار گیرد که مشاغل زنان به‌منزله‌ی نمایشگاه (چراگاه) غرایز نباشد. برخی از جنبه‌ی عاطفی زنان سوءاستفاده می‌کنند و تلاش دارند با ساختارهای کار، زنان را در معرض هوس‌های جنسی دیگران قرار دهند. نمونه‌های گزارش‌شده از به‌کارگیری زنان در ارتش آمریکا، یکی از فجایع به‌کارگیری زنان در محیط‌های اجتماعی است. به‌کارگیری زنان بزرگ‌کرده برای جلب مشتری و در تبلیغات کالاها، نمونه‌هایی از این دست هستند. اصلاح ساختارهای اداری و تنظیم روابط اداری مناسب و

سامان دهی شایسته محیط فیزیکی کارکنان زن، می‌تواند آنان را از مهلکه سوءاستفاده دور نگه دارد و زمینه مناسبی برای حفظ هویت عاطفی آنان به‌وجود آورد.

از این‌رو باید تلاش‌های شایسته‌ای برای اصلاح قوانین اداری به‌منظور حفظ وظایف اصلی بانوان در خانواده و انجام وظایف اجتماعی صورت گیرد و حضور زنان در جامعه زمینه‌آرزی‌های غرایز هوس‌بازان نباشد. زنان نیز با حضور خود در اجتماع در پی تأمین این غرایز نیستند و مأمّن تأمین این غرایز را در خانواده جست‌وجو می‌کنند. گاردنر بر این عقیده است که خانواده مهم‌ترین واقعیت در زندگی ما به‌شمار می‌رود. صمیمیت حاکم بر فضای خانواده بدون توجه به امکانات رفاهی آن و خاطره محیطی، همیشه با انسان همراه است. محیط خانوادگی مرکز احساسی، معنوی و جغرافیایی عالم فردی ما و سدی در مقابل همه چیزهای خارج از این عالم است (گاردنر، ۱۳۸۷، ص ۲۲). از این‌رو اندیشمندان و سیاست‌گذاران دلسوز در جوامع غربی نیز تلاش دارند که خانواده، یعنی مرکز عاطفی انسان، در معرض تندبادهای هوس‌رانی قرار نگیرد.

حضور زنان در محیط کار نباید بر اساس غرایز صورت گیرد. رعایت این موضوع، هم بر عهده مدیران جامعه و سازمان‌هاست و هم بر عهده خود بانوان. آنان در محیط کار باید مراقب رفتارهای خود باشند و طبق دستور قرآن کریم، حتی از اقداماتی که ممکن است به‌منزله طنزآمیز نیز باشد، پرهیز کنند (احزاب: ۳۲). اسلام با آوردن قانون پوشش برای زن، درصدد تأمین امنیت وی در دو بُعد مادی و معنوی برآمده است. قانون پوشش، هم دلیل بر جواز مشارکت زن در اجتماع است و هم نشانه حمایت اسلام از دین و دنیای زن.

امروزه در دانش مدیریت مطالعاتی مشاهده می‌شود که فعالیت زنان در سازمان‌ها، همراه با این نگرانی است که عواطف زنان نباید در محیط کار لطمه ببیند و نباید از آن استفاده نادرست کرد. حضور زنان در محل کار با دو چالش بزرگ روبه‌روست: اولاً فرزندان نمی‌توانند از محبت مادر سیراب شوند و او را کمتر در کنار خود می‌بینند؛ ثانیاً شوهران از این موضوع گلایه دارند که عمده همت همسرانشان معطوف وظایف سازمانی است و آنان در اختیار شوهران قرار ندارند (کریس-آشمان، ۲۰۰۸، ص ۶۰).

## ۲-۲-۶. حضور بر اساس ویژگی‌های شخصیتی

فعالیت‌هایی که زنان در جامعه بر عهده می‌گیرند، با شخصیت و توانایی فردی آنان باید تناسب داشته باشد. از این‌رو واگذاری فعالیت‌های اجتماعی به زنان متناسب با خصوصیات و توانایی آنان در انجام دادن وظایف است. به‌فرموده امیرالمؤمنین علی علیه السلام: «کاری که برتر از توانایی زن است، به او وامگذار؛ زیرا زن گل بهاری است، نه پهلوان سخت‌کوش» (نهج‌البلاغه، ن ۳۱، فراز ۱۱۸).

واگذاری برخی مناصب اجرایی و خطیر به مردان توانا و واجد شرایط، هرگز به‌معنای کاستن از کرامت زنان و محروم کردن آنان نیست؛ بلکه به‌دلیل رعایت تناسب طبیعی در توزیع تکلیف است. قانون‌گذاری مطلوب نیز آن



است که بر اساس تکوین و نظام آفرینش باشد. همان‌گونه که پیش از این نیز بیان شد، زنان به‌عنوان مکمل جامعه، عامل موفقیت مردان خواهند بود.

امروزه در دانش مدیریت، تحقیقات گسترده‌ای در زمینه کار بانوان متناسب با شخصیت و ویژگی‌های آنان صورت گرفته و کتاب‌های فراوانی در خصوص کار بانوان در محیط‌های اجتماعی و سازمان‌ها به نگارش درآمده است. در تحقیقات متعدد، یکی از بهترین راه‌حل‌های ارائه‌شده این است که باید نوعی از سازمان را طراحی کنند که متناسب با توانایی‌ها و ویژگی‌های زنان باشد و ویژگی‌های آنان در محیط خارج از خانواده، نه تنها تضعیف نشود، بلکه تقویت گردد (کریس-آشمان، ۲۰۰۸، ص ۱۱). از این سازمان‌ها می‌توان با نام «سازمان‌های جنسیتی»، یاد کرد که بستر مناسبی برای بروز توانایی‌ها و ویژگی‌های زنان است و می‌تواند از سوءاستفاده غریزی افراد نایاب جلوگیری کند. در چنین سازمان‌هایی شرایط مناسبی برای زنان از نظر ساعت کار، حجم کار، ماهیت کار، تفکیک جنسیتی در کار، و... در نظر گرفته شده است.

کشورهای غربی که منادی حضور پرنرگ بانوان در همه عرصه‌های کار هستند، در تحقیقات میدانی خود به این نتیجه رسیده‌اند که در مسیر ترقی جایگاه زنان در سازمان‌ها، مانعی به نام «سقف شیشه‌ای» وجود دارد. سقف شیشه‌ای، یعنی آن مانع نامرئی که مبتنی بر آن نگرش، پیشرفت زنان در سلسله‌مراتب سازمانی ممکن نیست. این امر چیزی نیست، جز آنکه زنان با وجود مسئولیت‌های دیگر در خانواده و با توجه به ویژگی‌های شخصیتی خود، زمینه رشد در سازمان‌های مردانه را ندارند. بنابراین مشاهده می‌شود، آنانی که خواستار حضور پرنرگ زنان در سازمان‌ها هستند، پی برده‌اند که این حضور جز سرخوردگی برای زنان چیزی به‌دنبال نداشته و عزت زنان را در معرض تهدید قرار داده است. اهمیت دادن زنان به وظایف اولیه می‌تواند مانع این سرخوردگی شود. آنان بر این باورند که ساعت کار سازمان‌های زنانه باید متناسب با وظایف آنان در خانه باشد؛ یعنی به‌گونه‌ای باشد که آنها بتوانند هم به وظایف خود در خانه به‌عنوان مادر رسیدگی کنند و هم توانایی و مهارت خود را در اجتماع نشان دهند. (کاپور، ۲۰۱۹، ص ۱۰۹) به‌طور کلی ایجاد تعادل کار و زندگی، یعنی برقراری تناسب و توجه به خانواده و سازمان برحسب شرایط و نیاز، رضایت زندگی خانوادگی، هدف شکل‌گیری چنین سازمان‌هایی است. (جاسو، احمد، عمر، ۲۰۱۲، ص ۱۰۹)

از ویژگی‌هایی که برای زنان، به‌ویژه متأهلین باید در موقعیت اجتماعی در نظر داشت، این است که آنان وظیفه‌ای برای تأمین معاش خانواده ندارند. بر اساس دستورات اسلامی، مردان‌اند که موظف به تأمین مایحتاج همسران خود هستند. بنابراین، زنان مناسب است از پذیرفتن مسئولیت تأمین معاش با وجود همسر شاغل، دوری کنند. تکامل شخصیتی، تنها با حضور در اجتماع نیست. چه بسیار مردان بزرگی که بدون داشتن مناصب اجتماعی توانسته‌اند به جامعه خدمت کنند و رشد شخصیتی داشته باشند؛ همانند برخی از مخترعان و دانشمندان که توانسته‌اند در اوج گمنامی، خدمات ارزنده‌ای برای جامعه داشته باشند. باید در جامعه و نظام اداری، شرایط به‌گونه‌ای فراهم شود که مشاغل مخصوص زنان مانند پزشکی و آموزگاری، در اختیار خود آنان قرار گیرد؛ چنان‌که مناسب

است مشاغل مرتبط با زنان را نیز خود آنان به عهده بگیرند؛ مشاغلی همانند رانندهٔ سرویس، مربی ورزشی و... تا بدین ترتیب بتوان شاهد حضور زنان بر اساس ویژگی‌های آنان بود.

### نتیجه‌گیری

با ورود به عصر صنعتی و آغاز تولید انبوه در کارخانه‌ها، نیاز به نیروی کار بیشتر پدید آمد. تحولات اجتماعی کشورهای صنعتی، زمینه را برای حضور زنان در کارخانه‌ها و سازمان‌ها فراهم کرد. زنان و مردان دوشادوش هم به کار مشغول بودند و جامعه مراحل پیشرفت مادی خود را طی می‌کرد؛ اما به‌مرور زمان جوامع صنعتی با چالش جدیدی مواجه شدند و آن فقدان وظایف زنان در قالب همسر و مادر در اجتماع بود. اینجا بود که خانواده، عنصر اساسی جامعه، در معرض تهدید جدی قرار گرفت. این موضوعی است که جهان صنعتی را با چالش جدی روبه‌رو کرد. کشورهای اسلامی، به‌ویژه ایران، نیز در معرض چنین تهدیدهایی قرار گرفته‌اند. استقبال گستردهٔ بانوان از یافتن کار در بیرون منزل و احساس حقارت از پذیرفتن نقش خانه‌داری، خانواده را در جامعهٔ اسلامی در آستانهٔ شکل‌گیری مسئلهٔ جدید قرار داده است. با بازخوانی دستورات دینی، می‌توان راه‌حل‌های مفیدی برای این مسئله یافت. راه‌طی‌شده در غرب در موضوع اشتغال زنان، می‌تواند مسیر مناسبی را در پیش روی ما قرار دهد.

شناخت خصوصیات زنان در آموزه‌های اسلامی بر مبنای نظام آفرینش می‌تواند مشابهت‌ها و تفاوت‌های زنان و مردان را نشان دهد و بر اساس آن، تکالیف و وظایف هر یک را مشخص کرد. در این مطالعه نشان داده شد که زنان و مردان از نظر جسمانی و روحانی با یکدیگر متفاوت‌اند و در عین حال می‌توانند مکمل یکدیگر باشند. این بدان معناست که نباید انتظار داشت زنان وظایف مردان را بر عهده گیرند یا از مردان انتظار داشت تکالیف زنانه را عهده‌دار شوند. در این مطالعه بیان شد که برجسته‌ترین امتیاز خلقت زنان، توانمندی عاطفی است که می‌تواند استحکام خانواده را در پی داشته باشد و موجب تداوم نسل شود. موقعیت زن در خانه در دو حوزهٔ همسررداری و مادری، سازگار با آفرینش زنان است. از این‌رو می‌توان استنباط کرد که شغل اولی زنان همسررداری است و شغل دوم آنان مادری. همچنین بیان شد که اشتغال در بیرون خانه برای زنان هنگامی قابل توجیه است که دو وظیفهٔ اول به‌درستی انجام گیرد. امروزه اشتغال زنان در سازمان‌ها یکی از دغدغه‌های اصلی اندیشمندان مدیریت و سازمان شده است. تجربهٔ ناموفق به‌کارگیری زنان در سازمان‌های غربی، می‌تواند هشدار برای جامعهٔ اسلامی باشد تا خود را از گزند آسیب‌های آن در امان دارد. بر این اساس، بیان شد که زنان با دو شرط اساسی می‌توانند در کنار وظایف همسررداری و مادری به کار در جامعه و سازمان بپردازند: ابتدا حضور بر اساس عواطف، مورد توجه قرار گرفت؛ یعنی زنان باید بدانند که اشتغال نباید به عواطف آنان لطمه وارد کند؛ دیگر آنکه اشتغال زنان در بیرون منزل باید متناسب با ویژگی‌های شخصیتی آنان باشد و حیثیت خانوادگی آنان آسیب نبیند. اصلاح زمان‌بندی حضور زنان در سازمان و اجتماع، و شکل‌دهی سازمان‌های متناسب زنان، از توصیه‌هایی است که باید مورد توجه قرار گیرد.

## منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۸۴، ترجمه محمد دشتی، قم، امیرالمؤمنین علیه السلام.
- تورات، بی تا، ترجمه ساروخاچیکی، بی جا، پویا.
- آزادارمکی، تقی، ۱۳۹۳، *جامعه‌شناسی خانواده ایرانی*، تهران، سمت.
- اسپنسر، متا، ۱۳۸۳، *جایگاه خانواده*، ترجمه مهدی محمدی و حسن یوسفزاده، معرفت، ش ۸۰، ص ۸۲.
- بار، ویون، ۱۳۸۳، *جنسیت و روان‌شناسی اجتماعی*، ترجمه حبیب احمدی و بیتا شایق، شیراز، نوید شیراز.
- توکلی، نسرین، ۱۳۹۷، «زن در ادیان ابراهیمی، (اسلام، یهودیت، مسیحیت)»، *حضور*، ش ۹۸، ص ۱۹۶-۱۳۰.
- جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *زن در آئینه جلال و جمال*، قم، اسراء.
- جی‌گود، ویلیام، ۱۳۵۳، *خانواده و جامعه*، ترجمه ویدانا صحنی، تهران، ترجمه و نشر کتاب.
- حرعاملی، محمدین حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، بیروت، آل‌البیت لاحیاء التراث.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۳، *لغت‌نامه*، تهران، دانشگاه تهران.
- رضایان، علی، ۱۳۸۹، *مبانی سازمان و مدیریت*، تهران، سمت.
- زاهدی، شمس‌السادات، ۱۳۸۶، *زن و توسعه*، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- صدوق، محمدین علی، ۱۴۱۷ق، *امالی*، قم، اسلامیه.
- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه موسوی همدانی، سید محمد باقر، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- فارس، احمدین فارس، ۱۳۹۰ق، *معجم مقاییس اللغة*، مصر، دارالجلل.
- فیض‌کاشانی، محمدین‌شاه مرتضی، ۱۳۷۲، *المحجۃ البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- قرائتی، محسن، ۱۳۷۹، *تفسیر نور*، قم، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قمی، شیخ عباس، ۱۳۸۵، *فرهنگ واژگان قرآن کریم*، ترجمه غلامحسین انصاری، تهران، امیرکبیر.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۷۲، *اصول کافی*، قم، اسوه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۵۰، *الکافی*، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- کاشانی، فیض، ۱۳۸۳ق، *المحجۃ البیضاء*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- گاردنر، ویلیام، ۱۳۸۷، *جنگ علیه خانواده*، ترجمه معصومه محمدی، تهران، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
- گروهی از محققین، ۱۳۷۴، *جایگاه زن در اندیشه امام خمینی* علیه السلام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- گری، جان، ۱۳۸۰، *راهنمای روابط زناشویی (مردان مریخی و زنان ونوسی)*، ترجمه حسن رفیعی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- گود، ویلیام، ۱۳۵۳، *خانواده و جامعه*، ترجمه ویدانا صحنی (بهنام)، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۱۲ق، *بحارالانوار*، بیروت، دارالکتب الاسلامیه.
- محتشمی، بتول، ۱۳۷۸، «اشتغال زنان باید و نبایدها»، *مطالعات راهبردی زنان*، ش ۴، ص ۷۸-۹۱.
- مرادی، مرتضی، ۱۳۹۴، «سبک مدیریت در سازمان‌ها و حضور زنان در پست‌های مدیریتی با تأکید بر رابطه هویت زنانه و تکنیک‌های ارتباطی»، *مطالعات اجتماعی روان‌شناختی زنان، دوره سیزدهم*، ش ۲، ص ۱۴۱-۱۷۰.
- مسعود، آذربایجانی، ۱۳۸۸، اسلام و اشتغال زنان، *فصلنامه طهورا*، سال دوم، ش ۴، ص ۴۳-۵۶.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۹، *مجموعه آثار*، قم، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۴، *نظام حقوق زن در اسلام*، قم، صدرا.

- معین، محمد، ۱۳۸۷، *فرهنگ فارسی*، تهران، دبیر.
- مکارم‌شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۸۱، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- نقی‌پورفر، ولی‌الله، ۱۳۸۲، *مجموعه مباحثی از مدیریت در اسلام*، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات مدیریت اسلامی.
- نوری، محمد، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل*، ج ۱۵، موسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، قم.
- همتی، عصمت و همکاران، ۱۳۹۶، «ارائه مدل عوامل فردی و سازمانی پیش‌برنده و بازدارنده موفقیت شغلی در کارکنان زن»، *پژوهش‌های کاربردی در مدیریت ورزشی، سال نهم*، ش ۴، ص ۶۱-۷۱.

Kapur, Radhika, 2019, *Role of Women in the Management of Household Responsibilities*. Available February page106\_109.

Kirst-Ashman, Karen K. 2008. *Human Behavior, Communities, Organizations & Groups in the Macro Social Environment*. Belmont, USA: Thomson Higher Education, 2008.

Mat Jusoh, M. & Ahmad, A. & Omar, Z. 2012. *Mediating Role of Work-Family Psychological Contract in the Relationships between Personality Factors and Job Satisfaction. The Journal of Human Resource and Adult Learning*, V 60 ol. 8, Num. 2, December, p 60-64.

<http://www.modiryar.com/management-topics/woman/2911-1388-08-27-06-12-28.html>

[https://www.researchgate.net/publication/330984577\\_The\\_Role\\_of\\_Women\\_in\\_the\\_Management\\_of\\_Household\\_Responsibilities](https://www.researchgate.net/publication/330984577_The_Role_of_Women_in_the_Management_of_Household_Responsibilities)

## تأثیر کهن الگوهای نژادی در ادراک حس معنوی مکان مسجد؛ مطالعه نمونه موردی مسجد امام حسین (ع) تهران

parvizi.e@khu.ac.ir

الهام پرویزی / استادیار گروه معماری دانشکده هنر و معماری دانشگاه خوارزمی  
دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۳ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۰۵

### چکیده

گرایش به نوآوری، در طراحی مساجد رو به فزونی است. تحقیقات انجام شده نشان از کاهش «حس معنوی» مساجدی، با رویکرد مدرن در مقایسه با مساجد برگرفته از الگوهای سنتی دارد. این نوشتار به مقایسه تأثیر کهن الگوهای ناخودآگاه نژادی فضای معنوی، در مقایسه با طرح‌واره‌های ناخودآگاه شکل گرفته از تجارب روزمره، در حس معنوی مکان مساجد سنتی می‌پردازد. روش پژوهش، کیفی، به شیوه نمونه موردی است. گردآوری داده‌ها، به صورت پرسش‌نامه است. نتایج در spss تحلیل و سپس مورد بررسی و تفسیر قرار گرفته است. نتیجه اینکه، گرچه میزان تعلق به مکان، ارتباط مستقیمی با تکرار تجربه زیسته مکان داشته است، اما میزان «حس معنوی» مساجد سنتی، در مقایسه با مساجد مدرن، ارتباطی به میزان و تکرار «تجربه مکان» نداشته و حتی برای کسانی که از مسجد برای مناسک دینی استفاده نمی‌کنند، مساجد سنتی به جهت به‌کارگیری کهن الگوهای معماری موجود در ذهن یک ایرانی، اولویت بیشتری در ایجاد حس یک مکان معنوی داشته است.

**کلیدواژه‌ها:** حس مکان، ضمیر ناخودآگاه، طرح‌واره نژادی، فضای دینی.

حس مکان، مقدمه‌ای برای تعامل با مکان و ارتقای کیفیت هویت فردی است. حس مکان، حقیقت مکان است و بیشتر به معنای ویژگی‌ها و خصلت‌های غیرمادی یا شخصیت مکان به کار می‌رود که معنایی نزدیک به روح مکان دارد (فلاح، ۱۳۸۴، ص ۳۶). از این‌رو، در برخورد نخست با مکان و جهت ارتباط عمیق با فضاهای دینی درک حس مکان بر اساس الگوهای ذهنی اهمیت بسیاری دارد. هدف این پژوهش، روشن شدن اهمیت عامل ذهنی «کهن الگوهای نژادی شکل گرفته در ناخودآگاه»، در طراحی کالبد بناهای دینی به‌خصوص مساجد در جهت «حس معنوی مکان» است. مفروض این است، در صورتی که کهن الگوهای به ارث رسیده که از بدو تولد همراه آدمی است، در حس معنوی مساجد مؤثر باشد، استفاده از آن در طراحی مساجد جدید راهبردی بر ایجاد فضاهایی است که تعامل اولیه سریع‌تری از طریق حس معنوی مکان با افراد برقرار می‌سازد.

گرایش نوآورانه در طراحی مساجد، گرچه مورد اقبال طراحان است، اما بر اساس تحقیقات انجام گرفته (فلاح، ۱۳۸۴، ص ۴۴؛ قصری و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۳۵) این فضاها نتوانسته‌اند با مخاطبان ارتباط سازنده برقرار و «حس مکان» را به میزان مساجد ساخته شده سنتی برقرار سازند. این موضوع به‌خصوص در فضاهای معنوی اهمیت بیشتری دارد (همان، ص ۴۲). در واقع، خلاقیت طراحی به‌معنای نوآوری در طرح، در معماری‌هایی با کاربری‌های نوین بیشتر مورد استقبال اجتماعی قرار گرفته است.

انتقال صفات در نسل‌ها، توسط علم ژنتیک اثبات شده است و نظریه کهن الگوی یونگ نیز انتقال الگوهای مختلف را در ذهن نوع بشر تأیید می‌کند (دهقان، ۱۳۸۹، ص ۱۰۲). با توجه به اینکه فضاهای دینی از اهمیت بسیاری در زندگی اعصار گذشته برخوردار بوده‌اند، از الگوهای مهم در ذهن بشر، کهن الگوهای دینی است که در نسل‌های مختلف موجب ارتباط با فضا و آشناپنداری آن گشته و تعامل با این فضاها را آسان کرده است. آدمی بر اساس الگوهای شکل گرفته در ذهن خود، انتظارات اولیه‌ای نسبت به فضای دینی (به‌عنوان فضایی آمیخته با تجارب بشر در طول تاریخ) دارد که با اولین دیدار فضا سعی در ایجاد ارتباط، از طریق همپوشانی کالبد و انتظارات اولیه شکل گرفته ذهن دارد.

این انتظارات ذهنی در دو وجه آشکار می‌شود: یکی، تجارب روزمره است و اینکه هر فرد از دوران کودکی چه فضاهایی را به‌عنوان فضای معنوی تجربه کرده باشد، می‌تواند در انتظار او از این اماکن مؤثر باشد. دوم، الگوهای ذهنی است که به افراد به ارث می‌رسد و می‌تواند در هر قوم و فرهنگی متفاوت باشد. طراحان با تأکید بر الگوهای شکل گرفته بر اثر تجربه و حس تعلق ناشی از عادت به یک مکان، سعی در نوآوری در فضاها دارند؛ زیرا پس از مدتی تکرار استفاده از فضا الگوهایی در ذهن افراد شکل می‌گیرد و فضا مورد پذیرش قرار خواهد گرفت. از سوی دیگر، اماکن معنوی قدمتی طولانی در نوع بشر دارد. از این‌رو، کهن الگوهایی در اقوام مختلف به صورت کالبدی و

ذهنی به ارث رسیده که تغییر آنها و نوآوری بیش از اندازه در آنها می‌تواند تا مدت‌های طولانی حس معنوی را در یک فرهنگ از بین ببرد.

در پژوهشی، فلاح (۱۳۸۴)، کالبد معماری را در ایجاد حس مکان، نسبت به سایر عوامل (فعالیت و معنا) ایجادکننده حس مکان در اولویت می‌داند. در پژوهشی دیگر، قصری و همکاران (۱۳۹۷) نیز بر اهمیت وجود عناصر کالبدی سنتی در مساجد نو در جهت ایجاد حس مکان تأکید می‌کنند. با تکیه به این فرضیه که کالبد سنتی بنا نسبت به فعالیت و معنا در ایجاد حس مکان در اولویت قرار دارد، می‌توان به بررسی تأثیر کهن الگوهای نژادی در ناخودآگاه در ایجاد ارتباط سریع با فضا قبل از تجربه فضاها از طریق حس معنوی مسجد که محتوای روح مکان است، پرداخت. در این راستا، این پژوهش با بررسی مفاهیم حس مکان و ضمیر ناخودآگاه در حوزه روان‌شناسی و روان‌شناسی محیط به بررسی اهمیت کهن الگوهای نژادی در کالبد فضا در ایجاد حس مکان فضاهای دینی می‌پردازد.

### سؤالات پژوهش

– آیا تکرار تجربه استفاده از مکان و الگوهای رسوب‌یافته ناشی از آن در ذهن، الگوهای معنوی جدید را جایگزین الگوهای به ارث رسیده نژادی می‌کند؟

– آیا الگوهای جدید ایجاد شده در اثر تجربه می‌تواند بر الگوهای نژادی به ارث رسیده در تجربه معنوی مکان غلبه کند؟

– کدام کهن الگوهای سنتی در کالبد بنای مسجد امام حسین<sup>ع</sup> تهران توانسته‌اند بیش از همه حس معنوی مکان مسجد را برانگیزد؟

### روش پژوهش

این پژوهش با روش کیفی و رویکرد مورد پژوهی، به انجام رسیده است. انتخاب مسجد «امام حسین<sup>ع</sup> تهران» به‌عنوان نمونه موردی بر اساس پژوهش انجام شده‌ای بود که این مسجد را بین پنج مسجد سنتی مورد بررسی دارای بیشترین حس مکان می‌دانست و مسجد ولیعصر<sup>ع</sup> تهران به علت نزدیکی مسافت به مسجد امام حسین<sup>ع</sup> در تهران به‌عنوان یکی از مساجد جدید با متفاوت‌ترین طرح کالبدی با مساجد سنتی و اینکه افراد به علت نزدیکی می‌توانند از هر دو این مساجد شناخت داشته باشند، انتخاب شده است.

از این رو، جهت تشخیص «حس مکان» برخاسته از الگوهای به ارث رسیده (نژادی) که در بدو تجربه یک مکان برانگیخته می‌شوند و «حس مکان» ناشی از الگوهای ذهنی که ناشی از تکرار تجربه است، به مقایسه این دو مسجد در جامعه آماری پرداخته شده است. ابتدا الگوهای کالبدی سنتی در بنای مسجد امام حسین<sup>ع</sup> مورد بررسی و

برداشت قرار گرفته، سپس پرسش‌نامه‌ای بر اساس متغیرهای مشخص شده در حس معنوی و فاکتورهای الگوهای ناخودآگاه که با نمونه‌گیری هدفمند بین ۱۱۰ نفر از افرادی که در میدان امام حسین علیه السلام به‌طور مدام تردد دارند و به‌طور تقریباً مساوی بین افرادی که از مسجد جهت مناسک نماز استفاده می‌کنند و کسانی که از مکان مسجد امام حسین علیه السلام استفاده نمی‌کنند، توزیع شده است. تمامی افرادی که پرسش‌نامه آنها مورد استناد قرار گرفته است با مسجد ولیعصر علیه السلام نیز آشنایی داشتند که در نهایت، از این بین، ۱۰۱ پرسش‌نامه قابل استناد بوده است.

### پیشینه پژوهش

راف (۱۹۷۶، ص ۵۶)، در کتاب خود تحت عنوان **مکان و نامکان**، مکان را ترکیبی از اشیای طبیعی و انسان ساخت، فعالیت‌ها (عملکرد) و معانی می‌داند که واجد ۳ خصوصیت «محدوده کالبدی»، «فعالیت‌ها» و «معانی» است که آن را از حالت یک فضا خارج کرده و به یک مکان با یک تجربه ذهنی برای فرد تبدیل می‌کند (هیدالگو و هرماندز، ۲۰۰۱، ص ۲۷۵). مانزو (۲۰۰۶، ص ۶۷)، در مقاله «یافتن زمینه مشترک: اهمیت وابستگی مکان به اجتماع»، علاوه بر احساسات فردی، تأکید بیشتری بر احساسات جمعی (کهن الگوها) افراد مبتنی بر اجتماع، سیاست و اقتصاد در رابطه بین فرد و محیط، شکل‌گیری معنای محیطی و متعاقباً حس مکان برای وی داشته و با این استناد، نحوه ادراک افراد از محیط را بر حسب جنس، نژاد، فرهنگ، ملیت و... دسته‌بندی و تفکیک می‌کند.

مورگان (۲۰۱۰)، در مقاله‌ای تحت عنوان «به سمت توسعه تئوری حس تعلق به مکان»، حس مکان و مرتبه دلبستگی به آن را یک حس قابل توسعه ذکر کرده و سعی می‌کند که چارچوبی برای پرورش آن با تأکید بر دوران کودکی ارائه کند. در این نگرش، حس دلبستگی به مکان دارای جنبه نهفته و ناخودآگاه است و به تقویت قیدوبندهای کودک با ابعاد مختلف زمینه و تجربه طولانی مدت حضور در محیط مرتبط می‌شود (لوئیکا، ۲۰۱۱، ص ۲۶۵). شامای (۱۹۹۱، ص ۳۵۲)، در مقاله‌ای تحت عنوان «حس مکان: یک اندازه‌گیری تجربی»، در بررسی‌های خود، سه سطح اصلی «تعلق»، «دلبستگی» و «تعهد به مکان» را در ارتباط با شکل‌گیری مراتب مختلف «حس مکان» مورد اشاره قرار داده و این حس را در هفت مرتبه طبقه‌بندی می‌کند که عبارتند از: بی‌تفاوتی نسبت به مکان، آگاهی از قرارگیری در یک مکان، تعلق، دلبستگی، یکی شدن با اهداف مکان و در نهایت فداکاری برای مکان. با این توضیح که دو مرتبه اول عمدتاً سطوح ادراکی و شناختی فرد نسبت به محیط را شامل شده و از مرتبه سه به بعد، وجوه احساسی آن به میان می‌آید. نتایج تحقیقات وی نشان داده که عوامل کالبدی محیط در شکل‌گیری حس مکان، نقش واسطه را ایفا می‌کند (جوان فروزنده و مطلبی، ۱۳۹۰، ص ۳۶).

عباسیان همدانی و دانشگر مقدم (۱۳۹۳)، در پژوهشی تحت عنوان «بررسی حس مکان در مساجد معاصر با طرح سنتی و نو»، به بررسی دو مسجد معاصر سنتی و نوآور می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که مساجد سنتی



حس مکان غنی‌تری را دربر دارند. همچنین از میان سه عامل کالبد، معانی و فعالیت در هر دو گروه کالبد نقش مهم‌تری را در ایجاد حس مکان دارد.

فلاح (۱۳۸۴)، در مقاله «نقش طرح کالبدی در حس مکان مسجد»، مساجد سنتی را دارای حس مکان غنی‌تری ارزیابی کرده و از میان سه عامل ذکر شده، کالبد را دارای اهمیت بیشتری دانسته و در طرح کالبدی نیز ابعاد تناسب و فرم و بافت و روابط فضایی را دارای اهمیت بیشتری می‌داند. در این تحقیق از میان پنج مسجد مورد بررسی که شامل مساجد سنتی و نوین بوده‌اند، مسجد امام حسین علیه السلام دارای بیشترین حس مکان می‌باشد.

### کهن‌الگوهای جمعی و نژادی

فروید، نخستین کسی بود که در قالب کاوشی نظام‌مند تأثیر ناخودآگاه را در حیات ذهنی بهنجار و نابهنجار آدمی بررسی کرد. مطابق نظریه وی، روان به سه نظام یا سه منطقه روانی تقسیم می‌شود: ۱. خودآگاه؛ ۲. نیمه‌خودآگاه؛ ۳. ناخودآگاه (اتکینسون و همکاران، ۱۳۸۵، ص ۴۴). از طرفی، کارل گوستاو یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱) گذشته از آنکه برای ضمیر ناخودآگاه و نقش آن در زندگی فرد اهمیتی قائل است وجود لایه‌های جدیدی را در ناخودآگاه انسان قائل است که آن را «ناخودآگاه جمعی» می‌خواند. این مفهوم در روان‌شناسی یونگ از اهمیت و اصالت خاصی برخوردار است. از نظر یونگ ناخودآگاه جمعی، وراثتی است و از دوره‌های نخستین زندگی بشر که در حافظه تاریخی انسانها ثبت شده است، لذا همه مردم در آن سهیم هستند. بنابراین، کهن‌الگوها تصویرها و رسوب‌هایی است که بر اثر تجربه‌های مکرر پیشینیان باستانی ما، به ناخودآگاه بشر راه یافته است (شمیسا، ۱۳۷۴، ص ۲۱۹).

در واقع، «کهن‌الگو» در ناخودآگاه را می‌توان همچون ذخیره هوش‌افزا یا یک اثر ارثی نیز تصور کرد که از طریق تراکم تجارب روانی بی‌شماری که همواره تکرار شده‌اند، شکل گرفته است. کهن‌الگوها، ذخایر گران‌بهای تجارب نیاکان ماست که طی میلیون‌ها سال گرد هم آمده‌اند. به نظر یونگ محیط تأثیر بسزایی در بروز کهن‌الگوها دارد. به همین دلیل، او بر نقش فرهنگ در فعال‌سازی و ساماندهی نمادین کنش کهن‌الگویی که خاستگاهش عمق ضمیر ناخودآگاه است، تأکید دارد (همان).

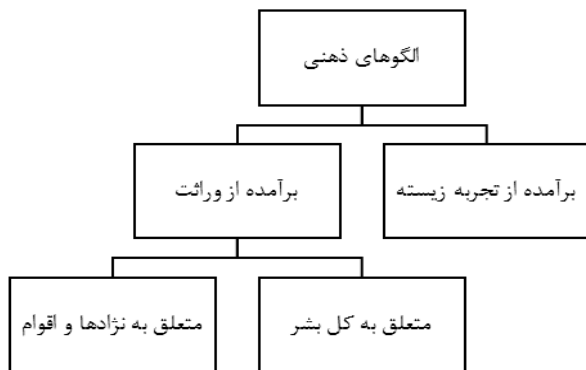
علاوه بر الگوهای کل بشریت در فرهنگ جوامع، می‌توان به تجربیات جمعی و گروهی نژادهای مختلف در مکان، اشاره کرد که در آن اهمیت یک رخداد یا تجربه، برای اهالی یک گروه حائز اهمیت است (کانوی، ۲۰۰۰، ص ۸۸). از این رو، در تعاریف فرهنگ به جدایی نژادها و جوامع مختلف بشر بر اساس تفاوت‌های فرهنگی برخورد می‌کنیم (آشوری، ۱۳۸۰، ص ۳۷). نحوه ایجاد کهن‌الگوها و انباشته شدن تجارب در نسل‌های مختلف و نیز انتقال آن به نسل‌های آینده علاوه بر تجربه عملی طی زیست در فرهنگ به‌خصوص، در گرو پذیرش انتقال صفات غیرمادی توسط وراثت است.

قوانین توارث‌پذیری صفات در موجودات از نسلی به نسل دیگر، در حدود ۱۵۰ سال پیش توسط کشیش زیست‌شناس اتریشی به نام گروگور مندل کشف شد. اگر چه این قوانین ابتدا در گیاهان کشف گردید، اما در پژوهش‌های متعدد قرن بیستم قوانین ثابت «ارث‌پذیری صفات» در همه موجودات زنده نشان داده شد (آیزنک، ۱۳۸۷، ص ۱۵۳-۱۵۴). در واقع می‌توان گفت: کهن الگوها انباشت عواطف و اسطوره‌های آدمی در فرهنگ‌های مختلف به صورت شبکه‌های عصبی در مغز هستند. کهن الگوها، به صورت عواطف و تصورات بازنمایی می‌شوند و تأثیر آنها در شرایط و موقعیت‌هایی که برای انسان الگو و حائز اهمیت است، قابل ملاحظه هستند که به‌طور کلی، با توزیع مکانی و تعاملی اتصالات بین نورونی در بافت نسوج عصبی (طرح ساختار سیناپسی<sup>۱</sup>) صورت می‌پذیرد که بازنمایاننده حالت‌های درونی و سخت‌افزار شبکه عصبی است که به اصطلاح پیش‌مدار نامیده می‌شود و نوعی شبکه ارثی - ژنتیکی و انعطاف‌پذیر است که بیشتر در کورتکس مغز دیده می‌شود و توانایی یادگیری دارد (دهقان، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱-۱۰۲).

به لحاظ آناتومی، ارتباط کهن الگوها و ناهشیار از طریق حافظه ضمنی است. این حافظه به انسان کمک می‌کند پاسخ‌های غریزی خود را واپس بزند. این قدرت را دستگاه لیمبیک برای انسان فراهم می‌کند ... سیستم ناهشیار، سیستمی است که فکر در آن راه ندارد و رفتارهای این سیستم انعکاسی بدون اندیشه و کاملاً سفسطه‌آمیز است. در واقع، سیستم ادراک و شناخت و حافظه ضمنی توانایی نماین کردن و افکار تفسیر بردار را دارد (گودین، ۲۰۱۲، ص ۲۲). سیستم لیمبیک، پردازش اطلاعات را به نحو فیلتر شده انتخاب می‌کند، به‌طوری‌که در آن مبنای اطلاعات مأخوذ از آن به حس‌گر ورودی (خارجی) بی‌ارتباط و ژنتیکی است (مکلنا، ۲۰۰۶، ص ۱۲).

کهن الگوهایی که بونگ از آن به‌عنوان غرایز روح مطرح کرده است، در واقع سازگاری‌هایی است که در جهت رفع نیازهای اجداد انسان و در راستای هماهنگی با محیط زیست آنها شکل گرفته‌اند. «کهن الگوهای ذهنی مشترک» میان همه انسان‌ها بوده و به دوران یا شرایطی برمی‌گردد که همه اقوام و نژادهای بشر به صورت مشترک تجربه کرده‌اند و به شکل تجارب گذشتگان در ذهن انسان ذخیره شده‌است. از این رو، به صورت عام بین همه انسان‌ها دیده می‌شود. اما از آنجاکه نژادهای مختلف بشر جدای از این شرایط و دوران مشترک به سبب پراکندگی در سطح زمین شرایط متفاوتی را تیز تجربه کرده و می‌کنند، لذا برای ادامه حیات و هماهنگی با محیط پیرامون خود، نیاز به سازگاری جدید دارند. طبق یافته‌های علم ژنتیک، ایجاد سازوکارهای متناسب در محیط جدید انکارناپذیر است؛ زیرا این عمل، شانس بقا و تولیدمثل را که از ارکان اصلی تکامل می‌باشند، افزایش می‌دهد. به همین دلیل، می‌توان گفت: اقوام (نژادها) و گروه‌های انسانی که در شرایط متفاوت از یکدیگر برای مدت طولانی رشد و تکامل یافته‌اند، دارای سازگاری‌های مختص به خود و از این رو الگوهای رفتاری خاص خود هستند. الگوهایی که به نسل‌های آتی خود منتقل کرده و مشترک بین همه انسان‌ها نیست (خیرآبادی، ۱۳۹۶، ص ۱۰). بنابراین، تا

بدین جا تأثیر ناخودآگاه در تشکیل الگوهای ذهنی کل بشر و نیز در خرده فرهنگ‌ها به صورت جداگانه در ایجاد الگوهای نژادی و نیز ناخودآگاه فردی که در اثر تجارب شخصی در زندگی حاصل می‌گردد، مشخص گردید.



نمودار ۱. خواستگاه الگوهای ذهنی (منبع: نگارنده)

## کهن الگوها در معماری

الکساندر، از بنیانگذاران استفاده از ناخودآگاه در معماری محسوب می‌گردد. وی، الگوها را عصاره تجربیات بشری می‌داند که پایه‌های ضروری برای پیوند طراحی با ادراک انسان را فراهم می‌آورد. او از آنها به جای ابزار طراحی برای معنا بخشیدن به محیط‌های مصنوع استفاده می‌کند. وی معتقد است: الگوها ابزاری بسیار قوی برای کنترل فرایند پیچیده از جمله فرایند طراحی معماری و دستیابی به انسجام ساختاری و عملکردی هستند (کالین، ۱۹۹۷، ص ۴۷-۴۹). الکساندر (۱۹۷۷، ص ۳۷-۴۴)، در مطالعات خود به دنبال الگو می‌گردد و ثنولتر آن را از تأثیر ضمیر ناخودآگاه در انسان به بحث می‌گذارد؛ الگوهایی که در ضمیر ناخودآگاه انسان وجود دارد. این الگوها می‌تواند توسط فرهنگ‌ها و آموزه‌های مختلف دینی و اجتماعی در انسان‌ها به وجود آید و تا نسل‌های متمادی وجود داشته باشد، همانند تأثیر تمثیل‌های بهشت بر باغ‌های ایرانی.

الکساندر، مشاهدات مهمی در زمینه تفاوت میان رهیافت‌های ناخودآگاه و رهیافت‌های خودآگاه، جهت طراحی و ساخت مطرح می‌سازد. یک طراحی خوب در معماری، به ساختمان‌های بومی‌ای که در جوامع سنتی ساخته شده است؛ اشاره می‌کند. جوامع سنتی فرم‌های معماری بومی خود را طی زمان طولانی و پس از پشت سر گذاشتن آزمون‌ها و تصحیح خطاها، پیدا کرده‌اند. هرگونه تغییر و تحولی در این جوامع سنتی، کند و آهسته بوده و آنها به خوبی توانسته‌اند این تغییرات را با سیستم ساخت خود تطبیق دهند. درحالی‌که در دنیای مدرن امروز تغییرات توسط غیربومیان و از طریق معرفی تکنولوژی پیشرفته جدید صورت می‌پذیرد (مهاجری و قمی، ۱۳۸۷، ص ۴۷). از این رو، زبان الگوی الکساندر را در واقع می‌توان منطبق با نظریه «کهن الگوی یونگ» دانست. همان‌گونه که یونگ

معتقد است: کهن‌الگوها زبان مشترکی بین انسان‌ها فراهم می‌آورد و می‌تواند انسجام ایجاد کند، الکساندر نیز این امر را در معماری عامل انسجام فضاها با گذشته و انسان و محیط می‌داند. از این رو، آدمی با حضور در فضاهایی که بر اساس الگوها شکل گرفته است می‌تواند آن را درک و شناسایی و احساس این‌همانی کند.

کهن‌الگو موجودیت «روان تن» و دارای دو جلوه است: جلوه‌ای با اندام‌های جسمی و با ساختارهای روانی ناآگاه و بالقوه. چنان‌که برای مثال از دلایل اصلی استمرار الگوها در معماری مانند چهارطاقی در ایران و نفوذ چنین نمادهای فرهنگی و آیینی نزد مؤمنان به باورهای مسلط جامعه عصر ساسانی مربوط است و به شناسا بودن آن نزد مؤمنان آیین زرتشت در پیش از اسلام و تداوم آن به‌عنوان یک شکل مقدس از پیش پذیرفته شده در دین اسلام است (حاتمیان و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۱۸۰).

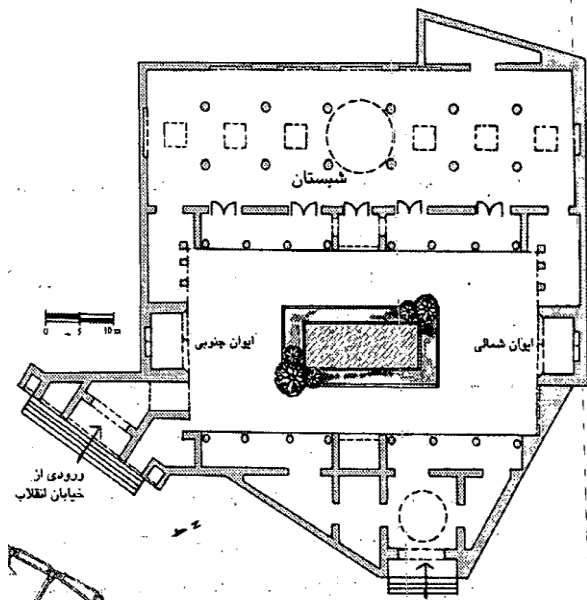
گرچه تجربه زیست در فضاها می‌تواند در تداوم و تقویت الگوها و حتی گاه ایجاد الگوهای جدید در اقوام مؤثر باشند. اما با توجه به عامل توارث، ریشه‌مندی کهن‌الگوها در نژادها، شناسایی آن را جدای از تجربه‌های شخصی ضروری می‌کند؛ چراکه تجربه می‌تواند زمینه‌ی ایجاد الگوهای شخصی باشد که در صورت تکرار سال‌ها زمان می‌برد تا بتواند به‌عنوان الگوهای جدید در یک فرهنگ و نژاد منتقل شود.

نقش کالبد بر فعالیت‌ها و احساسات به صورت ناخودآگاه از طریق نشانه و معنا صورت می‌گیرد. وجود عناصر و فضاهایی که به صورت مداوم در طول تاریخ از آنها استفاده شده است، نقش مهمی در ایجاد تصویر ذهنی از مسجد در ذهن استفاده‌کنندگان دارد که در این میان، نشانه‌ها و نمادها، به‌ویژه بافت و تزئینات نقش مهمی در این تصاویر ذهنی ایفا می‌کند (فلاح، ۱۳۸۴، ص ۴۱).

## مدل پژوهش

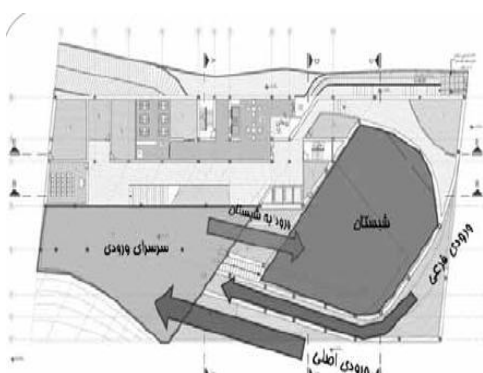
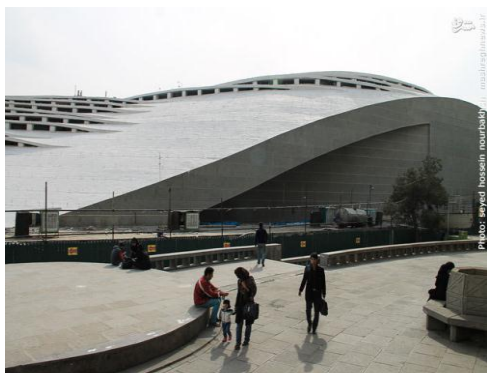
ابتدا الگوهای سنتی مساجد ایرانی، به‌عنوان الگوهای شکل گرفته از مسجد در ذهن ایرانی به‌عنوان کهن‌الگوهای نژادی مسجد، با استناد به اسناد و متون بررسی شدند و به صورت میدانی در نمونه موردی مشاهده و شناسایی شدند. سپس در پرسش‌نامه، متغیر الگوهای ذهنی در رابطه با فضا به‌عنوان متغیرهای مستقل (الگوهای شکل گرفته در اثر تکرار تجربه فضا و الگوهای برآمده از وراثت (نژادی))، و در سنجش با این الگوها، متغیر «حس معنوی مکان» و نیز «حس تعلق به مکان» به‌عنوان متغیر وابسته، مورد بررسی قرار گرفتند.

نمونه موردی مسجد سنتی انتخاب شده، مسجد امام حسین<sup>ع</sup> تهران واقع در میدان امام حسین<sup>ع</sup> است. بنای مسجد به طراحی استاد لرزاده، با الهام از شیوه معماری سنتی مساجد چهارایوانه ایران، مشتمل بر فضاهای شناسایی شده با مشاهده، همچون ورودی‌ها، صحن وسیع، ایوان‌های چهارگانه، شبستان، گنبد، سردر ورودی‌ها، سرویس‌های پشتیبانی است و جهت مقایسه، نمونه موردی مسجد مدرن مسجد ولیعصر<sup>ع</sup> تهران واقع در میدان ولیعصر<sup>ع</sup> می‌باشد که یکی از متفاوت‌ترین الگوها را در ساخت مسجد در دوره معاصر ایران دارد و به علت نزدیکی با مسجد امام حسین<sup>ع</sup> و آشنایی افراد پرسش‌شونده با هر دو می‌تواند مورد مقایسه قرار گیرند.



تصویر ۲. حیاط مرکزی مسجد امام حسین ☪ تهران (منبع: نگارنده)

تصویر ۱. پلان مسجد امام حسین ☪ تهران (منبع: فلاح، ۱۳۸۴: ۳۸)



تصویر ۳. پلان و نمای جنوبی مسجد ولیعصر تهران به عنوان مسجدی مدرن (منبع: <http://www.iran-eng.ir/forum>)

همان طور که در نمودار ۱ مشاهده می‌شود، عوامل تشکیل‌دهنده طرح‌واره‌های ذهنی (الگوهای ذهنی) از یک مکان معماری، مشتمل بر تکرار (تجربه) استفاده از مکان در طول زیست آدمی و نیز الگوهای ناشی از وراثت (نژادی) است. این الگوها، ذهن را یاری می‌رساند تا فضایی را به عنوان یک مکان بپذیرد. الگوهای شکل گرفته از تجربه، نیاز به تجربه زیسته‌ای از فضا دارد تا حس مکان را ایجاد کند که این حس ایجاد

شده، ناشی از تجربه حس تعلق نامیده می‌شود، اما حس مکان ناشی از الگوهای ذهنی به ارث رسیده نیازی به تجربه زیستی ندارد و در بدو ورود به یک مکان آدمی می‌تواند بدون اینکه تجربه‌ای از آن فضا داشته باشد حس مکان را دریافت کند و با سرعت با اهداف مکان در آمیزد. حس مکانی که انتظار می‌رود از مسجد دریافت شود، حسی معنوی است که جدای از عادت و تعلق به یک مکان است. یکی از عوامل ایجادکننده این حس همپوشانی الگوهای کالبدی با انتظارات ذهن از یک فضای معنوی است. این الگوها، الگوهایی است که به دو صورت ایجاد شده‌اند یا به افراد به ارث رسیده‌اند و کهن الگوهایی هستند که در لایه‌های زیرین وجود دارند و یا در طول زندگی بخش‌هایی به آن اضافه شده و یا همان الگوها قوی‌تر می‌شود و اندکی تغییر می‌یابد.

از این رو، در پرسش‌نامه حس معنوی مکان و حس تعلق از افرادی که به‌طور مکرر از مسجد امام حسین علیه السلام استفاده می‌کنند و نیز افرادی که از مسجد استفاده نکرده‌اند، سؤال شده است و در هر دو مورد افراد با هر دو مسجد نیز آشنایی داشته‌اند تا بتوانند حس معنوی این دو مسجد را مقایسه کنند. این مقایسه، از این جهت است که آیا این الگوهای نژادی است که در ابتدا حس معنوی را میسر می‌سازد و یا تکرار و عادت مستقل از این الگوهای نژادی می‌تواند این حس را ایجاد کند.

برای سنجش پایایی ابزار پرسش‌نامه، از روش همسانی درونی بین متغیرهای مربوط با استفاده از *آلفای کرونباخ* محاسبه گردید که ضریب به‌دست‌آمده به میزان ۰/۸۸، نشانگر همسانی درونی قوی بین متغیرهای پرسش‌نامه بود. نمونه از بین افرادی که با مسجد امام حسین علیه السلام و مسجد ولیعصر علیه السلام در ارتباط بوده‌اند، در اطراف مسجد (میدان امام حسین علیه السلام) و ولیعصر علیه السلام و نیز تعدادی از نمازگزاران مسجد انتخاب شده‌اند که از بین این پرسش‌نامه‌های پر شده، ۱۰۱ پرسش‌نامه قابل استناد بوده است. سپس، داده‌های آماری با استفاده از تحلیل‌های آماری مرتبط در هر بخش با استفاده از نرم‌افزار Spss انجام پذیرفته است.

همان‌طور که عنوان شد، در ایجاد الگوهای ذهنی تشکیل شده فضا، دو عامل تجربه (تکرار) استفاده از آن و نیز توارث که عامل کهن الگوهای نژادی است، می‌تواند مؤثر باشد. از این رو، سن افراد که عامل تجربه و تکرار کالبد مسجد است، این تکرار در ایجاد الگوهای ذهنی می‌تواند به صورت استفاده از مسجد برای مناسک و یا به صورت رویت کالبد مسجد باشد مورد پرسش قرار می‌گیرد. همچنین در سؤال بعد میزان استفاده از مسجد که خود عامل ایجاد الگوی ذهنی است مورد پرسش قرار می‌گیرد. در سؤالات بعدی تعلق به مسجد امام حسین و همچنین مقایسه مسجد امام حسین علیه السلام به‌عنوان مسجدی که واجد کهن الگوهای ذهنی معماری مسجد است و مسجد ولیعصر علیه السلام به‌عنوان مسجد فاقد این الگوها در پرسش‌نامه مورد سؤال قرار گرفته است.

## تأثیر کهن الگوهای نژادی در ادراک حس معنوی مکان مسجد ﴿ ۱۱۹

آزمون اول: در پرسش نخست در ارتباط بین گروه‌های سنی و علاقه به مکان از تحلیل واریانس یک سویه استفاده شده است. همگن بودن داده‌ها در این آزمون از طریق تست Homogeneity of Variances و سپس Robust Tests of Equality of Means مورد تأیید بوده است که بر اساس تحلیل داده‌های موجود در جدول ۱،  $F=۱۳۸/۷۳۱$ ،  $P=۰/۰۰۰ \leq ۰/۰۵$ .

جدول ۱. جدول تحلیلی One Way Anova سنجنش ارتباط بین متغیر تعلق به مکان و قدمت تجربه مکان (منبع: نگارنده)

ANOVA					
interest					
	Sum of Squares	Df	Mean Square	F	Sig.
Between Groups	۹۰/۱۵۶	۲	۴۵/۰۷۸	۱۳۸/۷۳۱	۰/۰۰۰
Within Groups	۳۲/۱۶۸	۹۹	۰/۳۲۵		
Total	۱۲۲/۳۲۴	۱۰۱			

این تحلیل معنادار بوده و نشان از اختلاف علاقه بین گروه‌ها است که با بالا رفتن سن در بین هر دو گروه، کسانی که از مسجد «استفاده» می‌کنند و کسانی که مسجد را تنها «می‌شناسند» علاقه به «مسجد امام حسین ﴿» افزایش داشته است. این امر نشان از تقویت الگوهای ناشی از تجربه زیستی است که به مرور زمان و تکرار استفاده از هر فضا می‌تواند ایجاد شود، چنان که تنها به این الگوها تکیه شود، هر نوآوری در فضا می‌تواند مقبول واقع گردد؛ زیرا پس از مدتی استفاده از فضا مخاطب می‌تواند با معنای فضا ارتباط برقرار سازد.

آزمون دوم: در آزمون دوم بین پارامترهای سن و حس معنوی در پرسش‌نامه در مورد مسجد امام حسین ﴿ به‌عنوان مسجد سنتی و مسجد ولیعصر ؑ به‌عنوان مسجدی مدرن پرسش می‌شود تا حس معنوی مکان سنجنیده شود.

جدول ۲. جدول تحلیلی Chi-Square Tests سنجنش ارتباط بین متغیر حس معنوی مکان و سن استفاده‌کنندگان از مسجد امام حسین ﴿ (منبع: نگارنده)

Chi-Square Tests			
	Value	Df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	۱/۶۴۲	۲	۰/۴۴۰
Likelihood Ratio	۱/۷۵۱	۲	۰/۴۱۷
Linear-by-Linear Association	۰/۸۰۰	۱	۰/۳۷۱
N of Valid Cases	۱۰۲		

به وسیله آزمون (Chi-Square Tests) خی دو،  $\text{sig} = 0/000 \geq 0/05$  در جدول ۲ مشخص گردید که هیچ رابطه معناداری در گروه‌های سنی بالاتر و پایین‌تر در انتخاب مسجد امام حسین علیه السلام به‌عنوان مسجدی که حس معنوی دارد، دیده نشد. از این رو، الگوهای سنتی موجود در مسجد ارتباط بین حس معنوی و الگوهای موجود در وراثت که یونگ تحت عنوان کهن الگوها به آنها اشاره می‌کند، مشخص می‌گردد که آن را می‌توان جدای از تکرار و تعدد تجربه مکان دانست.

از آنجا که هیچ ارتباطی بین سن که به علت تجربه زیستی در یک فرهنگ و جامعه عامل ایجاد تکرار و تثبیت الگو در ذهن است و حس دریافت شده بیشتر معنوی از مسجد امام حسین علیه السلام در مقایسه با مسجد ولیعصر علیه السلام دیده نشد. از این رو، این امر که الگوهای نژادی که می‌توانند به صورت توارث در ذهن وجود داشته باشد (حتی بدون تجربه روزمره) مورد تأیید قرار می‌گیرد. در سؤال بعد به این امر که آیا حس معنوی ناشی از استفاده مکرر، یعنی همانند سن عامل تکرار و تثبیت الگو در طی تجربه زیسته است، از مسجد توانسته است در تشخیص اینکه مسجد امام حسین علیه السلام را به‌عنوان مسجدی با حس معنوی بیشتر معرفی کند، مؤثر بوده یا خیر می‌پردازد.

آزمون سوم: آزمون سنجش رابطه «مدت زمان تجربه مکان» (پارامتر اسمی) و «حس معنوی مکان» (پارامتر اسمی) توسط آزمون خی دو در جدول ۳ با توجه به اینکه  $\text{sig} = 0/497 \geq 0/05$  اختلاف معناداری بین افرادی که استفاده بیشتری از مسجد داشته‌اند و کسانی که استفاده کمتری داشته‌اند، نشان نمی‌داد.

جدول ۳. جدول تحلیلی Chi-Square Tests سنجش ارتباط بین متغیر حس معنوی مکان و تجربه استفاده از مسجد امام حسین علیه السلام (منبع: نگارنده)

Chi-Square Tests			
	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	a <sup>3</sup> /۳۷۳	۴	۰/۴۹۷
Likelihood Ratio	۳/۷۹۶	۴	۰/۴۳۴
Linear-by-Linear Association	۰/۱۳۹	۱	۰/۷۲۰
N of Valid Cases	۱۰۲		

از این رو، نتیجه این پاسخ (ارتباط بین حس مکان و تکرار تجربه فضا) به همراه سؤال قبل (ارتباط بین حس مکان و سن افراد) حاکی از این است که الگوهای نژادی در ذهن افراد که به ارث رسیده، به‌تنهایی و بدون تجربه زیسته از فضا می‌تواند در مورد معنا و روح مکان قضاوت کند و آن را دریافت کند. از این رو، در صورت استفاده از آنها در طراحی فضاها (به‌خصوص فضاهای معنوی) ارتباط با فضا بسیار سریع‌تر و عمیق‌تر برقرار می‌شود.

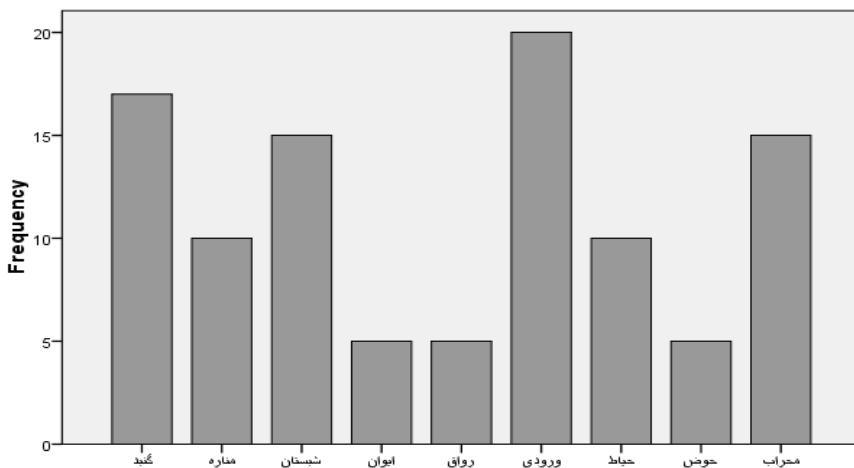


## تأثیر کهن الگوهای نژادی در ادراک حس معنوی مکان مسجد ❖ ۱۲۱

آزمون چهارم: در مرحله بعد، برای شناسایی الگوهایی که قدرت بیشتری در شناسایی یک مکان به عنوان مسجد در ذهن یک ایرانی دارند، مورد شناسایی قرار می‌گیرند تا راهبردی برای استفاده از آنها در راستای ارتباط بیشتر مکان در ایجاد حس معنوی مکان باشد.

جدول ۴. جدول توصیفی Frequency تأثیر عناصر مسجد امام حسین  $\text{ع}$  به عنوان مسجد سستی در حس معنوی مکان

Spiritual					
		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	گنبد	۱۷	۱۶/۷	۱۶/۷	۱۶/۷
	مناره	۱۰	۹/۸	۹/۸	۲۶/۵
	نشبستان	۱۵	۱۴/۷	۱۴/۷	۴۱/۲
	ایوان	۵	۴/۹	۴/۹	۴۶/۱
	رواق	۵	۴/۹	۴/۹	۵۱/۰
	ورودی	۲۰	۱۹/۶	۱۹/۶	۷۰/۶
	حیاط	۱۰	۹/۸	۹/۸	۸۰/۴
	حوض	۵	۴/۹	۴/۹	۸۵/۳
	محراب	۱۵	۱۴/۷	۴۴/۷	۱۰۰/۰
	Total	۱۰۲	۱۰۰/۰	۱۰۰/۰	



نمودار ۲. نحوه معنایابی ذهن در محیط در تطابق با طرح‌واره‌های ناخودآگاه جمعی (منبع: نگارنده)

همان‌گونه که در جدول ۴ و نمودار ۲ عنوان شد، چون گنبد و ورودی، بیشترین ارتباط را با حس معنوی افراد به خصوص افرادی که تجربه استفاده کمتری را داشتند دارد، لذا بیشترین ریشه را در ناخودآگاه افراد دارد. نتیجه این

بخش در حالی است که توجه طراحان مسجد اغلب به مناره و گنبد است و تصور اینکه الگوی ورودی و کتیبه ورودی مسجد می‌تواند اهمیت بیشتری از گنبد و منار در ذهن داشته باشد، نبوده است. گرچه گنبد نیز در الگوهای ذهنی در درجه دوم اهمیت قرار دارد.

### بحث و نتیجه‌گیری

در پژوهش‌های پیشین مشخص شده بود که کیفیت «حس مکان» در فضاهای دینی بیش از همه وابسته به «کالبد» فضا است. با توجه به اینکه طراحان میل به خلاقیت در هر طرحی و همچنین بناهای مذهبی دارند و این امر تاکنون بنا به گرایش‌های طراحان محقق شده است، گاهای نتایج مطلوبی در ایجاد «حس مکان» بر جای گذاشته، از این رو، این مقاله به بررسی اهمیت «طرح‌واره‌های نژادی (ضمیر ناخودآگاه جمعی)» برآمده از تئوری یونگ، در طراحی فضاهای دینی در راستای افزایش حس معنوی مکان پرداخت.

نتایج سنجش‌ها در نمونه موردی این تحقیق اهمیت طرح‌واره‌های نژادی را که فارغ از میزان تجربه و تکرار تجربه زیسته در یک فرهنگ و جامعه خاص بوده و از بدو تولد همراه انسان است را در ایجاد حس معنوی مکان در مساجد مشخص می‌کند و طراحان را بر آن می‌دارد تا برای ایجاد حس مکان و روح مکان دینی به این الگوها توجه داشته باشند تا کیفیت حس مکان موجب تداوم حضور استفاده‌کنندگان و در مراحل بعدی تعامل با محیط گشته افراد را وارد فرایند خاطره‌سازی و تجارب دینی مؤثر در فضا سازد. بدین ترتیب، هویت اجتماعی و فردی را تقویت کند. همان‌طور که اشاره شد، طرح‌واره‌های ضمیر ناخودآگاه علاوه بر آنکه می‌تواند شامل تجارب کل بشر شود، بخشی نیز شامل تجارب قومی و فرهنگی است. از این رو، ساخت مساجد همچنین با گرتبه‌برداری از مساجد سایر ملل و یا فرهنگ‌ها می‌تواند متناقض با طرح‌واره‌های ضمیر ناخودآگاه ایرانی و ناآشنا‌پنداری فضاهای معنوی و تجربه دینی گردد.

از آنجاکه الگوهای نژادی به دو صورت اثر انباشت تجارب نسل‌های انسانی و متعلق به کل بشر و از طرفی، برخی الگوها مختص یک قوم است و به افراد به ارث رسیده، طی تجربه زیسته نسل‌ها نیز تقویت می‌گردد. از این رو، قدرت بیشتری در ضمیر ناخودآگاه نسبت به الگوهای جدیدی که برای نخستین بار توسط افراد در زندگی تجربه می‌شود، دارد. آشکارسازی پتانسیل و نیروی موجود در این الگوهای نژادی می‌تواند ارتباط با فضاهای معنوی را از سوی مخاطب تسریع و تسهیل کند و توجه مخاطب را از صرف انرژی ذهنی به آشناپنداری فضا به سمت تعامل معنوی با فضایی کند که از سوی ذهن او به‌عنوان فضایی معنوی پذیرفته است. در واقع، نوآوری بیش از حد در فضا و عدم استفاده از الگوهای موجود می‌تواند ذهن را با مکانی ناآشنا روبرو سازد که سیر روحی به جای حرکت در عوامل معنوی صرف آشناپنداری فضا و پذیرش آن به‌عنوان مسجد گردد.

از سوی دیگر، به علت قدمت فضاهای معنوی در طول تاریخ بشر و نیز تکرار الگوهای مشابه طی سال‌ها برای ارتباط با دنیای معنوی ذهن بشر الگوهای قوی از این فضاها در ذهن دارد. بی‌اهمیتی به این الگوها در طرح مساجد می‌تواند نسل‌های پیاپی را از درک حس معنوی فضا دور سازد و افراد باید سال‌های زیادی را برای دستیابی دوباره به احساس معنوی از دست بدهند. در واقع این الگوهای نژادی به صورت پتانسیل‌هایی در ذهن می‌تواند وجود داشته باشد که در صورت آشکار نشدن پس از نسل‌ها کمرنگ گردد و یا به‌عکس بر اثر تکرار روزمره و حتی تحول و نوآوری در آن تقویت گردد. بنابراین، تجربه و تکرار استفاده از مکان تعلق به مکان را برمی‌انگیزد، اما در صورتی که با انتظارات ذهن از فضای معنوی همپوشانی نداشته باشد، نمی‌توان یک فضا را به‌عنوان مسجد در ذهن مورد قبول واقع شود و قطعاً تأثیرات عمیقی در نمازگزاران و عموم جامعه خواهد گذارد.

## پی‌نوشت‌ها

۱. سیناپس ساختاری زیستی در پایانه آکسون‌هاست که از راه آن سلول عصبی پیام خود را به دندریت نورون دیگر یا یاخته عصبی هستند. این یاخته‌ها کار پردازش و رسانش پیام‌های عصبی را بر دوش دارند. نورون‌ها از راه رشته‌هایی به نام دندریت پیام را دریافت و از راه رشته‌های دیگری به نام آکسون پیام را به یاخته دیگر رسانش می‌کنند. در سیناپس نورون‌ها (سلول‌های عصبی) به یکدیگر یا به اندام‌های بدن پیوسته نمی‌شوند، بلکه تنها در نزدیک هم قرار می‌گیرند و یا تراوش پیام‌رسان‌های عصبی (مانند استیل کولین یا نورو ایبی نفرین) پیوند برقرار می‌شود.

## منابع

- آیزنک، مایکل، ۱۳۸۷، *مبانی شناخت انسان*، اثر مایکل آیزنک، ترجمه ب. کوشا، چاپ اینترنتی.
- آشوری، داریوش، ۱۳۸۰، *تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ*، تهران، آگه.
- اتکینسون، ریتال و همکاران، ۱۳۸۵، *زمینه روان‌شناسی هیگارد (ج ۲)*، ترجمه محسن ارجمند و همکاران، تهران، ارجمند.
- جوان فروزنده، علی و قاسم مطلبی، ۱۳۹۰، «مفهوم حس تعلق به مکان و عوامل تشکیل‌دهنده آن»، *هویت شهر*، دوره پنجم، ش ۸، ص ۲۷-۳۷.
- حاتمیان، محمدجواد و همکاران، ۱۳۹۱، «تحلیل چگونگی استمرار معماری چهارطاقی از دوره ساسانی به اسلامی در ایران با تکیه بر روش نقدکهن الگویی»، *جامعه‌شناسی تاریخی*، دوره چهارم، ش ۲، ص ۱۷۳-۱۹۲.
- خیرآبادی، فواد، ۱۳۹۶، «جایگاه الگوهای نژادی در ضمیر ناخودآگاه جمعی»، *رویش روان‌شناسی*، سال ششم، ش ۳، ص ۷-۱۸.
- دهقان، اسماعیل، ۱۳۸۹، «هم بسته‌های عصبی ناهشیار جمعی یونگ»، *پژوهش‌های فلسفی*، ش ۱۸، ص ۹۹-۱۹۹.
- شمیسا، سیروس، ۱۳۷۴، *انواع ادبی*، تهران، فردوس.
- عباسیان همدانی، فهیمه و دانشگرمقدم، گلرخ، ۱۳۹۳، «بررسی حس مکان در مساجد معاصر با طرح سنتی و نو»، *مطالعات محیطی هفت حصار*، سال سوم، ش ۹، ص ۱۳-۲۲.
- فلاح، محمدمصدق، ۱۳۸۴، «نقش طرح کالبدی در حس مکان مسجد هنرهای زیبا»، *هنرهای زیبا*، دوره بیست‌ودوم، ش ۲۲، ص ۳۵-۴۲.
- قصری، محمدعلی و همکاران، ۱۳۹۷، «تحلیل خوانش مخاطبان از گونه‌های مختلف مساجد معاصر تبریز از دیدگاه فرم و نماد و با معیار احکام فقهی شیعی»، *فرهنگ معماری و شهرسازی اسلامی*، ش ۶، ص ۲۹-۴۲.
- مهاجری، ناهید و شیواقمی، ۱۳۸۷، «رویکری تحلیلی بر نظریه‌های طراحی کریستوفر الکساندر»، *هویت شهر*، سال دوم، ش ۲، ص ۴۵-۵۶.
- Alexander, C, et al, 1977, *A pattern language: towns, buildings*, construction, New York, Oxford University Press.
- Cline, M.P, 1997, "The Pos and Cons of Adopting and Applying Design Patterns in the Real World", in Communications of the ACM, 39(10), p. 47-49.
- Conway MA, 2000, *Playdell-Pearce CW. The constructional of autobiographical memories in the self-memory system*, Phychological Review, n. 107, p.261-288.
- Goodwyn, D. ERIIK, 2012, *Neurobiology of the Gods*, U.S.A and Canada by routledge.
- Hidalgo, C, & Hernandez, B, 2001, *Place attachment: conceptual and empirical questions*, Journal of Environmental Psychology, 21, p. 273-281.
- Lewicka, M, 2011, *Place inherited or place discovered? agency and communion in people-place bonding*, Studies in Psychology, 34(3), p. 261-274.
- MacLennan, B. J. 2006, *Evolutionary Jungian Psychology*, Bruce J. MacLennan University of Tennessee, Knoxville.
- Manzo, L. C, & Perkins, D. D, 2006, *Finding common ground: the importance of place attachment to community*, participation and planning, Journal of Planning Literature, 20 (4), p. 335-350.
- Rolph, E, 1976, *Place and Placelessness*, London, Pion.
- Shamai, S, 1991, *Sense of place: an empirical measurement, geoforum*, v. 22, p. 347-358.

## **The Influence of Racial Archetypes on the Perception of the Spiritual Sense of the Location of Mosque (Case Study of Imam Hossein Mosque in Tehran)**

**Elham Parvizi** / Assistant Professor, Department of Architecture, Faculty of Art and Architecture, Kharazmi University  
parvizi.e@khu.ac.ir

**Received:** 2020/04/22 – **Accepted:** 2020/07/26

### **Abstract**

There is an increasing tendency towards innovation in the design of mosques. On the other hand, research shows a decrease in the "spiritual sense" of mosques built based on the modern approach compared to mosques with traditional models. Therefore, this paper compares the effect of racial unconscious archetypes of the spiritual space in comparison with the unconscious schemas formed by daily experiences in the spiritual sense of traditional mosques. The research is a qualitative case study. Data collection is in the form of a questionnaire, and the results are analyzed in SPSS and then studied and interpreted. The conclusion is that the degree of belonging to a place is directly related to the repetition of the lived experience of the place, but the criterion of "spiritual sense" of traditional mosques compared to modern mosques has nothing to do with the amount and repetition of "experience of place", and even for those who do not go to mosques for religious rituals traditional mosques have a higher priority in creating a sense of spirituality due to the use of architectural archetypes in the mind of Iranians (racial mental model).

**Keywords:** Sense of place, unconscious mind, racial schema, religious atmosphere.

## **An Analysis of the Women's Working Status at Home and Organization with an Islamic Approach**

**Mohsen Manteghi** / Assistant Professor of Management, IKI

[manteghi@iki.ac.ir](mailto:manteghi@iki.ac.ir)

**Received:** 2020/04/04 – **Accepted:** 2020/07/11

### **Abstract**

Today, the Islamic society of Iran is witnessing the presence of women in society. Having the responsibility of housekeeping, they want their behavior in social life to be based on Islamic values. Society needs the presence of men and women in the economic, scientific, administrative and other area. The physical and mental differences between men and women have provided the opportunity for them to carry out their duties accordingly. Using a descriptive-analytical method and adopting qualitative approach, this paper is proposed. The findings show that, women should prioritize their activities according to their characteristics and abilities in the family and community. This survey, while providing a framework appropriate to the status of women, also tries to determine the level of society's expectations of women.

**Keywords:** women, family life, organizational life.

## **An Analysis of the Consequences of Reduction in Fertility and Population Decline in Iran**

**Mohammad Fouladi** / Associate Professor, Department of Sociology, the Imam Khomeini Institute for Education and Research  
fooladi@iki.ac.ir

**Received:** 2020/04/26 – **Accepted:** 2020/08/08

### **Abstract**

Since the adaptation of a country's population to climatic and geographical conditions, facilities, capacities, God-given and human resources, and the proper use of them, is the secret to any country's success in the path of development and progress, continuous study and monitoring of population with the aim of proper planning for the comprehensive development of country is an inevitable necessity. In today's world, one of the most important components of power is quantitative and qualitative population. Therefore, the study of demographic changes significantly contributes to the improvement of biosocial and human development in the geography of the population living in a country. Based on its factors or consequences, demographic changes in the country has some dimensions. One of the concerns is the severe decline in fertility and its negative consequences. This study seeks to analyze the consequences of reduced fertility and population in Iran based on an analytical and documentary approach. The findings of the study indicate that Iran faced many challenges after the implementation of population control and family planning program in the 1360s, massive propaganda campaign, the imposition of legal restrictions on having more than three children and the subsequent neglect of this policy.

**Keywords:** population, economic challenges, social challenges, cultural and political challenges, security.

## **Liberating Action Based on the Thoughts of Taha Abdul Rahman**

**Asghar Eslami Tanha** / phd of Culture and Communication, Baqer Al-Uloom University

✉ **Karim Khan Mohammadi** / Associate Professor of Culture and Communication, Baqer Al-Uloom University  
khanmohammadi49@yahoo.com

**Saeed Moghadam** / PhD Student of Muslims' Social Science, Baqer Al-Uloom University

**Received:** 2020/03/29 – **Accepted:** 2020/06/25

### **Abstract**

The Muslim community has never been "conceptually invaded " by Western thoughts as it has today. The purpose of this conceptual invasion is to oblige the Muslim community to specific concepts and to reshape the minds of Muslims in order to facilitate domination. The western modernity has deprived other nations of the legitimacy of intellectual dissent and, in dealing with others, has been overwhelmed by the moral obscenity of "transcendence," "domination" and "denial." This research uses a documentary-analytical method to examine the liberating action in the thoughts of Taha Abdul Rahman. In order to face this civilizational problem, he calls for an intellectual uprising and considers "religious experience" and "modernization of reason" as its conditions. "Renunciation", "devotion", and "liberation" are the three aspects of liberating action on the Islamic community. Taha considers the three principles of "toleration", "confession", and "approval" to be insufficient for resolving the dispute; because these three principles cannot prevent the nation from seeking supremacy, pride and arrogance in interaction with other nations. Therefore, according to Islamic teachings, the moral virtues of "modesty", "moral jihad" and " wisdom " are regarded as liberating.

**Keywords:** action, rationality, liberation, Islamic community, Taha Abdul Rahman.



## **Investigating the Foundations of the Relationship between Theory and Action according to Imam Khomeini's Thought**

✦ **Mahdi Emami** / PhD Student of the Philosophy of Social Sciences, Baqer Al-Uloom University  
mahdiemami110@gmail.com

**Emad Afrough** / Professor of Sociology, institute for Humanities and Cultural Studies

**Hossein Suzanchi** / Associate Professor, Department of Social Science, Baqir Al-Uloom University

**Received:** 2020/04/24 – **Accepted:** 2020/08/24

### **Abstract**

Theory means claiming the inclusion of truth, and action is redefined as the final goal of liberation and evolution. But Judging the content of theory and the liberating aspect of action practically relies on offering a clear design of the foundations of the theory-practice relationship, so that neither too much attention is paid to action, and theory is changed in favor of action nor is theory overemphasized through critical distancing from shortcomings. Existence is the most important foundation that guides human identity and the category of cognition, and coexistence with them determines the aspects of the relationship between theory and action. This article seeks to explore the unifying foundations of theory and practice in Imam's intellectual system through analytical and documentary method. According to Imam's thoughts, since existence is based on justice, and the essence of justice is established in referring to the content of existence i.e., the relationship among its layers, there is a possibility for a new design of the problem of cognition and human beings based on the truth of justice i.e. non-dualism. This system of thought intrinsically justifies the aspects of the theory of change and social and liberating action within the context of the conflict between the recruited troops of reason and ignorance with regard to the goal of achieving the transcendent existence.

**Keywords:** theory action, Imam Khomeini, existence, justice, man.

# Abstracts

## The Typologies of Interaction and Social Relationship; A Logical Setting with a Systematic Overview

✉ **Ahmad Farzaneh** / Student of Cultural Sociology, Seminary and University Research Institute  
Farzaneh.ahmad@gmail.com

**Gholamreza Sedigh Ore'i** / Assistant Professor of Sociology, Ferdowsi University of Mashhad

**Mohammad Reza Javadi Yeganeh** / Associate Professor of Sociology, University of Tehran

**Majid Kafi** / Assistant Professor of Sociology, Seminary and University Research Institute

**Received:** 2020/05/07 – **Accepted:** 2020/07/13

### Abstract

The purpose of this research is to review the existing or possible divisions of different types of interaction and social relations and to present a more abstract and relatively comprehensive classification. For this purpose, the systematic review method was used and after stating or suggesting 40 divisions, the related "criteria" and "types" were coded. The result of these coding were 8 general themes, and all the above categories can be considered as the answer to one of the 8 questions each of which are dedicated to one or more aspects of the reality of interaction and social relationship: some categories have focused on the sides of the interaction, some on the means of interaction, some on the context of the interaction, and some on its origins. Some are formed according to the will of the interactors, some are focused on the subject of interaction, and finally an important part of the typologies is formed according to the characteristics of interaction and social relationship. The result of this review is the clarification of the criteria for divisions, identification of divergences and convergences in different classifications of interaction and social relations and subsumption of all these types in a general division which itself has led to an understanding of verbal commonalities and the relationship of these divisions to each other.

**Keywords:** social interaction, social relationship, typology.

# Table of Contents

<b>The Typologies of Interaction and Social Relationship; A Logical Setting with a Systematic Overview</b> / <i>Ahmad Farzaneh / Gholamreza Sedigh Ore'i / Mohammad Reza Javadi Yeganeh / Majid Kafi</i> .....	7
<b>Investigating the Foundations of the Relationship between Theory and Action according to Imam Khomeini's Thought</b> / <i>Mahdi Emami / Emad Afrough / Hossein Suzanchi</i> .....	35
<b>Liberating Action Based on the Thoughts of Taha Abdul Rahman</b> / <i>Asgar Eslami Tanha / Karim Khan Mohammadi / Saeed Moghadam</i> .....	51
<b>An Analysis of the Consequences of Reduction in Fertility and Population Decline in Iran</b> / <i>Mohammad Fouladi</i> .....	69
<b>An Analysis of the Women's Working Status at Home and Organization with an Islamic Approach</b> / <i>Mohsen Manteghi</i> .....	89
<b>The Influence of Racial Archetypes on the Perception of the Spiritual Sense of the Location of Mosque (Case Study of Imam Hossein Mosque in Tehran)</b> / <i>Elham Parvizi</i> .....	109

**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)