

معرفت فرهنگ اجتماع

سال یازدهم، شماره چهارم، پیاپی ۴۴، پاییز 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 سر دبیر

قاسم ابراهیمی پور نعمت آباد

مدیر اجرایی

محمد رجبی الفاء

صفحه آرا

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

کاربست «روش تأویل مفهومی» در تحلیل «انسان اجتماعی در اسلام» / ۷

حمید پارسانیا/ قاسم ابراهیمی پور نعمت‌آباد/ محمدجواد محسنی / کله غلام‌حیدر کوشا

درآمدی بر ارزش‌باری تکنولوژی از منظر حکمت اسلامی / ۲۹

علیرضا محدث

الگوی تدوین خط‌مشی عمومی در حوزه رسانه در جامعه چندفرهنگی افغانستان / ۴۷

محمدحسن جعفری / سیدحسین شرف‌الدین / محمدجواد محسنی / کله ظاهر اکبری

اصول قرآنی سبک زندگی اسلامی / ۶۹

حسن یوسف‌زاده اربط

مبانی جامعه‌شناختی فقه تمدنی / ۸۷

ابوالقاسم علیدوست / کله سیدمحمدحسین متولی امامی

ایدئالیسم و نقش آن در تکوین نظریه تکامل اجتماعی ماکس وبر / ۱۰۳

سیدحسین شرف‌الدین / کله حسین اسدی

۱۲۶ / Abstracts

کار بست «روش تأویل مفهومی» در تحلیل «انسان اجتماعی در اسلام»

حمید پارسانیا/ دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

قاسم ابراهیمی پور نعمت‌آباد/ استادیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

محمدجواد محسنی/ دکترای جامعه‌شناسی

غلام‌حیدر کوشا/ دکترای فلسفه علوم اجتماعی

gh.koosha@hotmail.com

دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۱۰

چکیده

این مقاله درصدد است روش مطالعه انسان اجتماعی در اسلام را با در نظر داشت سه ساحت علمی جامعه‌شناسی، فلسفی و تفسیری پیشنهاد کند. موضوع انسان اجتماعی سیاق جامعه‌شناختی دارد و پاسخ به پرسش چیستی انسان، کاوش فلسفی را می‌طلبد و بازخوانی آن از منظر اسلامی، ملاحظات قرآنی و روایی را ناگزیر می‌نماید. «روش تأویل مفهومی» که هم ریشه فلسفی دارد و هم کاربرد قرآنی و هم پیشینه جامعه‌شناختی، برای مطالعه انسان اجتماعی پیشنهاد شده است. روش تأویل مفهومی، دو گام اساسی دارد: پالایش و استنباط. در گام پالایش، پیش‌فرض‌ها، مسلمات ناصواب و مبادی ناقص رویکردهای فلسفی و جامعه‌شناختی موجود ارزیابی می‌گردد و در گام استنباط، برداشت اسلامی از انسان استخراج می‌شود.

کلیدواژه‌ها: انسان اجتماعی، روش تأویل مفهومی، روش تأویل، انسان‌شناسی اجتماعی.

نظریه‌های اجتماعی از چهار مبنای کلیدی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی اثر می‌پذیرند: در مبنای هستی‌شناسی، به چیستی و نحوه ظهور جهان و نیز چگونگی ارتباط ما با آن پاسخ داده می‌شود؛ مبنای انسان‌شناسی، ماهیت انسان، جایگاه او در منظومه هستی و ارتباطش با جامعه و ساختارهای دامن‌گستر اجتماعی را بحث می‌کند؛ مبنای معرفت‌شناسی به شیوه شناخت و درک جهان و معیار درستی و نادرستی این شناخت می‌پردازد؛ و مبنای روش‌شناسی نسبت مبنای نظریه‌های علمی را با نظریه و روش‌های کاربردی آن بیان می‌کند.

در علوم اجتماعی، «انسان‌شناسی اجتماعی» از اهمیت ویژه برخوردار است. اهمیت آن بیشتر به این دلیل است که موضوع علوم اجتماعی کنش‌های متقابل و ساختارهای تسهیل‌کننده رفتار اجتماعی انسانی است. از همین رو، اجتماعی بودن، نماد ساختن، نمادین عمل کردن و فرهنگی زیستن انسان، در جامعه‌شناسی بیش‌ازپیش مورد توجه فیلسوفان اجتماعی است. آنچه در تحلیل اجتماعی انسان اولویت بحث دارد، چیستی/کیستی انسان اجتماعی و روش مطالعه و جوه اجتماعی بودن انسان است.

بازخوانی و بازسازی علوم اجتماعی در اندیشه اسلامی نیازمند این است که جوه اجتماعی بودن انسان از منظر اسلام بحث شود و بر پایه انسان اجتماعی مورد تأکید اسلام، علوم اجتماعی بومی‌سازی و بازسازی شود. تا زمانی که برداشت مشخصی از انسان اجتماعی ارائه نگردد و ویژگی‌های انسان اجتماعی در نگرش اسلامی به‌خوبی روشن نشود، تدوین علوم اجتماعی اسلامی عملاً ناممکن خواهد بود. مطالعه انسان اجتماعی در اسلام نیازمند روش‌شناسی خاصی است که با مبانی و اقتضائات پژوهشی اسلام سازگار باشد. لذا در تحقیق حاضر ما در پی آنیم تا بررسی کنیم کدام روش ما را در فهم انسان اجتماعی در اسلام بهتر یاری می‌رساند.

۱. پیشینه تحقیق

از دیرباز در کنار تحلیل فیزیویژیک از انسان، تحلیل اجتماعی از او نیز در میان فلاسفه مطرح بوده است. شاید از وقتی که امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) در انسان‌شناسی پراگماتیکی تمام فلسفه را به سه پرسش «چه می‌توانم بدانم؟»، «چه باید بکنم؟» و «چه امیدی می‌توانم داشته باشم؟» خلاصه نموده و هر سه را به پرسش «انسان چیست؟» بازگرداند (کانت، ۱۸۸۵، ص ۱۵)، ابعاد اجتماعی - فرهنگی انسان برجستگی یافت. سارتر، نیچه، فروید و مارکس فیلسوفانی بودند که در مباحث فلسفی به ابعاد اجتماعی انسان توجه داشتند. در ادبیات جامعه‌شناختی بحث «انسان اجتماعی» با اثر معروف انسان جامعه‌شناختی (Homo Sociologicus) رالف دارندورف رسمیت یافت. دارندورف «انسان اجتماعی» را مقوله بنیادین واسط فرد و جامعه می‌داند. او در این زمینه می‌نویسد: «نقطه تلاقی فرد و جامعه، انسان اجتماعی است. انسانی حامل نقش‌های اجتماعی ازپیش‌تعیین‌شده. فرد (در حقیقت) همان

نقش‌هایی است که در جامعه ایفا می‌کند و از سویی، این نقش‌ها همان واقعیت‌آزاددهنده جامعه هستند» (دارندورف، ۱۳۷۷، ص ۳۵). از دید دارندورف، موضوع علم جامعه‌شناسی «انسان اجتماعی» و هدفش مطالعه «ساختار نقش‌های اجتماعی» است (همان، ص ۵۱-۵۴).

جرج هربرت مید (۱۸۶۳-۱۹۳۱م)، چارلز هرتون کولی (۱۸۶۴-۱۹۲۹م) و اروین گافمن (۱۹۲۲-۱۹۸۲م) دیگر جامعه‌شناسانی هستند که هویت اجتماعی انسان را مطمح نظر داشتند. مید با انتقاد از رفتارگرایی روان‌شناختی مبنی بر چشم‌پوشی از ابعاد داخلی (ذهن) و ابعاد خارجی (اجتماعی) انسان، درصدد برآمد انسان اجتماعی را بر پایه کردار سازمان‌یافته گروه اجتماعی تبیین کند. او بنیاد تحلیل خود را بر مفهوم کلیدی «دیگر تعمیم‌یافته» (Other generalized) استوار ساخت و تلاش کرد نشان دهد که «انسان اجتماعی» از طریق تعامل با «دیگر تعمیم‌یافته» نضج می‌یابد (کوزر، ۱۳۸۵، ص ۴۴۸). کولی نیز با طرح مفهوم «خود آینه‌سان» (looking-glass self) به شکل‌گیری «خود اجتماعی» پرداخت. از نگاه او، انسان اجتماعی با شناخت عناصر سه‌گانه «نحوه جلوه‌گر شدن ما در تصور دیگران»، «داوری دیگران درباره ظاهر ما» و «احساس به دست‌آمده از داوری دیگران در ذهن ما»، به ثبات می‌رسد و قدرت واکنش منطقی را به دست می‌آورد (همان، ص ۴۱۰). گافمن هم انسان اجتماعی را به نقش بازمی‌گرداند. وی حضور اجتماعی انسان هم‌زمان در سه ساحت زندگی «جلوی صحنه»، «پشت صحنه» و «خارج از صحنه» را طرح می‌کند و نقش «محیط» را بستر تحقق کنش می‌داند (ریترز، ۱۳۷۴، ص ۲۹۲-۲۹۶).

در تحقیقات فارسی، آثار اندکی به ماهیت اجتماعی انسان پرداخته‌اند و بیشتر تفسیر اسلامی از انسان (در عرض تفاسیر مادی) در دستور کار بوده است. کتاب چپستی انسان در اسلام اثر سهرابی فر و هستی و هیبوط اثر پارسانیا، بهتر از همه به تحلیل ماهیت انسان پرداخته‌اند. انسان در کتاب نخست بر مبنای فطرت و در کتاب دوم بر مبنای خلیفه الله بودن تعریف شده است (پارسانیا، ۱۳۸۳؛ سهرابی فر، ۱۳۹۴). در مقاله «جامعه‌شناسی اسلامی: به سوی یک پارادایم» تلاش شده است تا نظریه اجتماعی اسلامی در حاشیه تعریف پارادایمی انسان سروسامان یابد (بستان، ۱۳۸۸، ص ۷-۲۸). مقاله «مبانی انسان‌شناختی در پارادایم علم اجتماعی اسلامی» نیز به جایگاه نظری مبنای انسان‌شناختی پرداخته و سعی کرده است ظرفیت‌های نظری مطالعات انسان‌شناختی اسلامی بر سه محور «عاملیت و حدود آن»، «نسبت دو سویه انسان با محیط» و «ابعاد وجودی انسان» صورت‌بندی شود (سلیمی، ۱۳۹۰، ص ۷-۴۰).

نزدیک‌ترین تحقیقات مربوط به موضوع انسان اجتماعی با رویکرد اسلامی، مقاله «هستی‌شناسی اجتماعی در حکمت صدرایی: بررسی "تکوین جامعه" و "هستی اجتماعی انسان" در حکمت متعالیه» (کوشا، ۱۳۹۵، ص ۶۱-۸۴) و پایان‌نامه انسان اجتماعی از دیدگاه شهید مطهری (مه‌دوی، ۱۳۹۴) است. مقاله یاد شده «انسان اجتماعی» را بر اساس تقدم «امکان هستی‌شناختی» بر «فعلیت‌یافتگی» با استفاده از اصل فلسفی «جسمانیة الحدوث و روحانیة

البقا بودن نفس انسانی» و «وحدت وجودی کنشگر و کنش اجتماعی» با استفاده از اصل فلسفی «اتحاد علم و عالم و معلوم» تحلیل کرده و نتیجه گرفته است که تکامل وجودی انسان با سازوکارهای فرهنگی و معرفتی تأمین می‌شود و همین مسئله ماهیت اجتماعی هستی انسان را توجیه می‌کند. در پایان‌نامه مذکور نیز تلاش شده است رویکرد معنوی استاد مطهری نسبت به انسان در چهارچوب اصالت جامعه - فرد، تبیین گردد و متعلق روح انسان، امور جمعی بیان شود.

در تمام تحقیقاتی که مرور شد، به‌ویژه پژوهش‌های اسلامی، روش‌شناسی تحلیل انسان اجتماعی مغفول بوده است. همه این پژوهش‌ها ارجاع به آیات و روایات و تراث اسلامی را توصیه کرده و خود نیز پایبندی نشان داده‌اند؛ اما هیچ کدام سازوکار مشخصی را برای بازخوانی و تفسیر آیات و روایات و داده‌های مربوط به انسان اجتماعی معرفی نکرده‌اند. همین کاستی، نگارنده را مجاب کرده است تا به‌صورت مشخص به سازوکار روش‌شناختی مطالعه انسان اجتماعی در اسلام بپردازد.

۲. چپستی / کیستی «انسان» و «انسان اجتماعی»

س‌ر‌ا‌غ‌ا‌ز تحلیل فلسفی و اجتماعی انسان، امور «فطری» و «اکتسابی» است که انسان را از دیگر موجودات متمایز می‌کند. آنچه روشن است، تمایز «نوع انسانی» از «نوع حیوانی» است؛ چنان‌که انسان به جایگاه فرشتگان و مجردات راه نمی‌برد، به خرگاه حیوانات نیز اجازه ورود ندارد. برخلاف مجردات، انسان و حیوان بنیادهای بیولوژیکی، غریزی و رفتاری مشترک و مشابه دارند؛ هر دو نیازهای زیستی و سائق‌های غریزی دارند و مکانیسم و منطق زیستی تولید مثل هر دو یکسان است. اگر از عنصر زمان چشم‌پوشیم، فرایند رشد و تکامل زیستی هر دو، تا حدودی یکنواخت طی می‌شود. با تمام این اوصاف، چه چیزی سبب تمایز انسان از حیوان و تعیین‌بخش «انسانیت انسان» است؟ این پرسش، کلیدی‌ترین پرسشی است که فیلسوفان، دانشمندان علوم اجتماعی و نظریه‌پردازان علوم انسانی بدان پرداخته‌اند یا مجبورند بپردازند. همان‌گونه که استیونسن به خوبی اشاره کرده است: تصور ما از انسان و پاسخ ما به پرسش «آدمی چیست؟» تعیین‌کننده طرز تلقی ما از زندگی، روابط و جایگاه و چشم‌انداز انسان است (استیونسن، ۱۳۶۸، ص ۹).

دانشمندان تلاش می‌کنند صفات معینی را جست‌وجو کنند که موجودات انسانی را انسان می‌سازند. عجلتاً آنچه انسانیت انسان را مشاهده‌پذیر می‌کند، «رفتار انسانی» است. رفتار انسانی است که مسیر زندگی متفاوت از حیوانات را برای انسان به تصویر می‌کشد. اصولاً آنچه حیوانات از آن عاجزند، همانا عملکرد انسانی است. بنیادهای درونی و بیرونی عملکردهای انسانی سزاوار بحثی مبسوط است. اختلاف منظر مکاتب در باب طبیعت انسان، از همین‌جا نشئت می‌گیرد. روان‌شناسان بر بنیادهای درونی، جامعه‌شناسان بر بنیادهای محیطی، زیست‌شناسان بر بنیاد طبیعی و... تأکید می‌ورزند.

بازمطالعه هویت اجتماعی انسان، برای پژوهشگران بسیار جذاب است. مردم‌شناسان، روان‌شناسان اجتماعی، پژوهشگران حوزه‌های فرهنگی، جامعه‌شناسان دین و فرهنگ و دیگر حوزه‌های معرفتی، چستی ماهیت انسان را پی گرفته‌اند. تفاوت منظرها با «پسوند» نشان داده می‌شوند. پسوندهای «فلسفی»، «عرفانی»، «سیاسی»، «اقتصادی» و «اجتماعی» گویای منظرهای علمی است. هر پسوندی، نشان‌دهنده اهمیت ابعاد خاص وجودشناختی موضوع است. در هر رشته علمی، آن دسته از ویژگی‌های وجودشناختی موضوع، اهمیت می‌یابد که با اهداف و منطق تبیینی علم مورد نظر سازگار باشد. پسوند «اجتماعی» نیز همین رسالت را در تعبیر «انسان اجتماعی» ایفا می‌کند.

۳. پسوند «اجتماعی»

پسوند اجتماعی در ادبیات جامعه‌شناختی، فقط در مورد انسان‌ها و نظام تعامل آنها به کار می‌رود. هرچند ادبیات عمومی استفاده از قید «اجتماعی» را در اجتماعات غیرانسانی (مثلاً اجتماع زنبوران عسل)، نگرش نوع‌دوستانه انسان (مثلاً الف، آدم اجتماعی است)، تجمع انبوه‌های افراد (مثلاً گروه‌هایی اجتماعی) یا هر چیزی که از تماس آدمیان با یکدیگر سرچشمه گیرد (مثلاً بیماری اجتماعی)، مجاز می‌شمارد، اما کسانی که با ادبیات جامعه‌شناختی دم‌خورند، چنین کاربردی را نمی‌پسندند و پسوند «اجتماعی» را تنها در بخشی از ویژگی‌ها، رفتارها و امور مربوط به انسان قابل کاربرد می‌دانند.

آنچه مسلم است، این است که فهم درست اصطلاحات حاوی مفهوم اجتماعی، به چستی «امر اجتماعی» بازمی‌گردد. از این رو پرسش «اجتماعی بودن چیست/ در چیست؟» در تمام سطوح نظری و تبیینی جامعه‌شناختی نیازمند توجه است. پاسخ به این پرسش با تعریف قید «اجتماعی» روشن می‌شود. رهیافت‌های مختلفی را می‌توان از متون و منابع جامعه‌شناختی درباره قید «اجتماعی» امور انسانی استقضا کرد که در اینجا به سه رویکرد اساسی از میان رویکردها به اختصار اشاره می‌شود.

۳-۱. «اجتماعی» به‌منابۀ «برون بودگی» و «الزام آوری»

توضیح وصف «اجتماعی» با خصوصیت «الزام آوری»، پرطرفدارترین برداشت جامعه‌شناختی دهه‌های نخستین است. دورکیم پرچمدار این طرز تلقی از «امر اجتماعی» بود. دقیقاً هنگامی که علم بودن جامعه‌شناسی مباحثی را موجب شده بود، دورکیم با تبیین بُرد هستی‌شناختی موضوعات اجتماعی به این غائله پایان داد و ایده عینیت موضوعات اجتماعی را برای مدتی - نه چندان کوتاه - به اندیشه‌ای بی‌رقیب در ادبیات جامعه‌شناختی تبدیل کرد. از دید دورکیم، هیچ رخداد انسانی وجود ندارد که نتوان آن را اجتماعی خواند (دورکیم، ۱۳۴۳، ص ۲۴). خوردن،

آشامیدن، ازدواج، دادوستد و... همه اجتماعی‌اند. دور کیم می‌گفت: معنای «اجتماعی» با این کلیت، عوامانه است و نمی‌تواند موضوع شایسته‌ای برای جامعه‌شناسی به‌دست دهد.

تلقی جامعه‌شناختی از امر اجتماعی، متفاوت با برداشت عام آن است. دور کیم تأکید داشت که موضوعات اجتماعی مثل موضوعات طبیعی عینی است. او پدیده‌های اجتماعی را «واقعیت اجتماعی» عنوان می‌کرد و «بیرون‌بودگی» و «الزام‌آوری» را از ویژگی‌های آن برمی‌شمرد. واقعیت‌های اجتماعی، بیرون از آگاهی افراد وجود دارند و از قدرت الزام‌آوری برخوردارند و می‌توانند خود را بر افراد تحمیل کنند (دور کیم، ۱۹۸۲، ص ۵۱). دور کیم معتقد بود:

«این پدیده‌ها [یعنی آنچه بیرون از فرد هستند و الزام‌آورند] نوعی جدیدی از پدیده‌های انسانی است که باید با صفت «اجتماعی» توصیف شوند... صفت «اجتماعی» تنها با این پدیده‌ها متناسب است و بس» (همان، ۱۳۴۳، ص ۲۶-۲۷).

طبق این برداشت، پسوند اجتماعی نشان می‌دهد که الگوهای رفتار، منطق تعامل و ساختار نظام کنش انسان خارج از فرد وجود دارند و از هویت هستی‌شناختی متمایز از افراد برخوردارند. انسان‌ها در بستر این قواعد زاده می‌شوند و با آن زندگی می‌کنند و در پایان بدون قدرت دخالت فردی آن را ترک می‌گویند.

۳-۲. «اجتماعی» به‌مثابه «دیگرسویگی»

رهیافت شایع دیگری که به تحلیل «امر اجتماعی» پرداخته، رهیافت «دیگرسویگی» است. دیگرسویگی استعاره‌ای است که از تحلیل‌های هستی‌شناختی اجتماعی ماکس وبر قابل استنباط است. این استعاره اظهار می‌دارد که اتصاف کردار، صفات، عملکردها و علایق انسانی به صفت اجتماعی، تنها در صورتی معنا دار است که معطوف به رفتار و عملکردهای «دیگران اجتماعی» باشد. «دیگران» فقط اشخاص معین یا نامعین انسانی نیست؛ بلکه شامل «کمیت‌های نامتعین» اجتماعی نیز می‌شود (وبر، ۱۹۶۲، ص ۵۵)؛ مثلاً «پول» از آن لحاظ که واسطهٔ تعاملات مالی انسان‌هاست، عملکردهای معطوف به آن، ماهیت اجتماعی خواهد داشت. این ایده، وبر را به جامعه‌شناسی تفسیری هدایت می‌کند. جامعه‌شناسی تفسیری مفروض می‌گیرد که تمام کردارهای انسانی از منطق «هدف- وسیله» پیروی می‌کند. بدین معنا که افراد انسانی در فرایند عملکرد، اهداف روشنی را در نظر می‌گیرند و تمام وسایل را برای رسیدن به آن اهداف به کار می‌بندند (همان، ۱۳۷۴، ص ۲۸-۲۹؛ آرون، ۱۳۸۶، ص ۵۶۶). بنابراین، فعالیت‌هایی که ناظر به اهداف از قبل تعریف شده صورت گیرد، معنا دار است و تمام مسئولیت علمی مفسر اجتماعی، «نفوذ در ادراکات ذهنی افراد به‌قصد دسترسی به انگیزش‌های مؤثر در کنش‌های اجتماعی [آنها] است» (پارکین، ۱۹۹۰، ص ۱۸).

از نگاه وبر، معناداری، تمام رفتارهای انسانی را توصیف می‌کند؛ اما «رفتار اجتماعی» ساختی است مجزا از «رفتار انسانی». عملکرد تا زمانی «رفتار انسانی» به‌شمار می‌رود که فرد یا افراد، درگیر کنش معنادار باشند. توصیف عملکرد انسانی به «رفتار اجتماعی» در صورتی میسر است که افراد برحسب معنا و مقصودی ازپیش تعیین‌شده فعالیت‌های خود را با رفتار دیگران مرتبط کنند و بر همین اساس جهت‌گیری عملی داشته باشند (وبر، ۱۹۶۲، ص ۲۹). یعنی عملکرد و کردار، به‌سمت دیگران اجتماعی «جهت‌گیری» شود؛ طبق تعبیر موجز پیتر برگر، «موقعیتی که در آن، کنش‌های آدمیان به‌سوی یکدیگر روانه شود» (برگر، ۱۳۹۳، ص ۱۹۳). البته ضرورتی ندارد که جهت‌گیری، رفتار حال دیگران را هدف قرار دهد؛ بلکه ممکن است به‌سمت رفتار گذشته، حال یا آتی دیگران جهت‌گیری شود. کردار اجتماعی ممکن است از احساس انتقاد از خطاهای گذشته، دفاع در برابر خطرات فعلی یا حملات آتی نشئت گیرد (وبر، ۱۳۶۸، ص ۶۵).

۳-۳. «اجتماعی» به‌منابۀ «برون‌پژواکی»

دو رهیافت «الزام‌آوری» و «دیگرسویگی» به‌رغم اختلاف مبنا، یک نقطهٔ مشترک دارند و آن اینکه هر دو دیدگاه، انسان اجتماعی را در «وضعیت پیشاکنش» ارزیابی می‌کنند. دیدگاه الزام‌آوری و برون‌بودگی، از این اصل حمایت می‌کند که رفتار، تعاملات، نیت‌ها و شخصیت‌های انسانی به‌شدت از متغیرهای ساختاری - محیطی متأثرند. دیدگاه دیگرسویگی نیز این ایده را تبلیغ می‌کند که عملکردهای انسانی از نیت‌مندی عاملان اثر می‌پذیرد. اجتماعی بودن محتویات انسانی به این مسئله باز می‌گردد که هنگام خلق محتویات انسانی، عملکردهای دیگران مدنظر قرار می‌گیرد و همسو و همساز با آن محتویات آفریده می‌شوند. عامل انسانی جهت‌گیری عملی خود را با عملکردهای دیگران تنظیم می‌کند. انسان، اجتماعی عمل می‌کند؛ اجتماعی می‌اندیشد و اجتماعی فعالیت می‌کند؛ چون درصدد است تا دیگران اجتماعی را در عمل، اندیشه و فعالیت خود لحاظ کند.

در این میان، رهیافت دیگری نیز قابل طرح است و آن اینکه انسان اجتماعی و عملکرد او را در وضعیت «پس از رخداد» آن بررسی کند. شهید محمدمباقر صدر در تحلیل واقعیت‌ها و امور اجتماعی، از این چشم‌انداز نظر می‌اندوزد. از نگاه شهید صدر، عملکرد و محتویات انسانی می‌تواند چند بعد داشته باشد: «بُعدِ عِلّی» که دخالت طبیعی فاعلیت انسانی را در پدیده‌ها، دستاوردها و محصولات انسانی آشکار می‌کند و نشان می‌دهد که عملکرد یا هر محصولی دیگر، به انسان - از آن حیث که موجودی است مثل دیگر موجودات عالم - منتسب است؛ و «بُعدِ غایی» که به اهداف و انگیزه‌های موجود در پس کنش‌ها و عملکردهای انسانی اشاره دارد. کنش‌های انسانی نوعاً تابع انگیزه‌ها یا ناظر به واقعیت‌هایی است که چه‌بسا هنوز محقق نشده‌اند و قرار است در آینده بروز یابند. این بعد، «نیت‌مندی» کنش‌ها و فعالیت‌های انسانی را اظهار می‌کند و نشان می‌دهد که

عملکردها و محصولات انسانی، به انسان - از آن حیث که موجودی است خودآگاه و قصدمند - منتسب است (ر.ک: صدر، بی‌تا، ص ۶۳-۶۶؛ نصری، ۱۳۹۴، ص ۵۰۴).

از نگاه صدر، بُعد اول فعالیت‌های انسان را در سطح فعالیت‌های طبیعی حفظ می‌کند؛ یعنی بُرد ساحت اول این است که بپذیرد رویدادهای انسانی مثل دیگر رویدادهای طبیعی بر اثر فعل و انفعالات طبیعی و بیولوژیک رخ داده است. دومین بُعد فعالیت انسانی، دامنه فعالیت‌های انسانی را از ساحت طبیعی به ساحت انسانی هدایت می‌کند. پیام هستی‌شناختی این بُعد این است که کنش‌ها و فعالیت‌های انسانی سازوکاری متفاوت از سازوکار طبیعی دارد. در فعالیت‌های انسانی، آگاهی انسان دخیل است و قصد و نیت فاعلان انسانی بر محتویات و محصولات انسانی کاملاً احاطه دارد. ساحت دوم ساحت فردی است و تبیین فعالیت‌های انسانی را به‌عنوان موجود منفرد میسر می‌سازد (صدر، ۱۴۲۱، ص ۷۹-۸۱).

شهید صدر، برای اینکه فعالیت‌های انسانی را از سطح فردی به سطح اجتماعی هدایت کند، از بُعد دیگر محتویات انسانی سخن می‌گوید. او سومین بُعد محتویات انسانی را «بُعد اجتماعی» تشخیص می‌دهد و شاخص شناخت آن را «پژواک اجتماعی» ذکر می‌کند. پژواک اجتماعی به این معناست که دامنه فعالیت‌های انسانی به خود فاعل کنش منحصر نمی‌ماند؛ بلکه دیگران را نیز دربرمی‌گیرد. به عبارتی، دامنه فعالیت انسانی به جامعه تسری می‌یابد و در محیط اجتماعی موج ایجاد می‌کند.

«در ساحت سوم، شرط است که فعالیت، دامنه اجتماعی داشته باشد؛ یعنی دامنه فعالیت، جامعه باشد و بتواند موج ایجاد کند؛ موجی که از فاعل آن درگذرد و سطح جامعه را به شمول شخص فاعل فراگیرد» (همان، ۱۴۲۱، ص ۸۱).

شاخص «پژواک بیرونی» فعالیت‌های اجتماعی انسان، هم در «سطح افقی» و هم در «سطح عمودی» قابل ردیابی است. در سطح افقی، دامنه فعالیت‌های اجتماعی، افراد، نهادها و جوامع را دربرمی‌گیرد و در سطح عمودی کارکرد تاریخی فعالیت‌های انسانی به منصفه ظهور می‌رسد.

۴. اتصاف انسان به «صفت اجتماعی»

از منظر این تحقیق، تنها توجه به مبدأ کنش و تعاملات ارتباط انسانی (آن‌گونه که دورکیم و وبر می‌گفتند)، پسوند اجتماعی انسان را به‌طور کافی توجیه نمی‌کند. اینکه برآمد و پیامد کنش، بخشی از ماهیت هستی‌شناختی زیست اجتماعی باشد، قابل‌دفاع‌تر است. توجه به برآمد اجتماعی زیست و کنش انسانی، از وجوهی دارای اهمیت است: نخست اینکه بُرد تاریخی زندگی و تعاملات انسان را به‌عنوان پارامتر مؤثر در فهم کنش به‌رسمیت می‌شناسد. دوم اینکه مدنظر قرار دادن پژواک اجتماعی در تحلیل کنش انسان، امکان شناخت عناصر اجتماعی را در سطوح دامن‌گستر روابط، نظام‌ها و ساختارها میسر می‌کند؛ یعنی ساحت اجتماعی انسان فقط به رفتار و تعاملات او

خلاصه نمی‌شود؛ بلکه حتی نظام‌ها و ساختارهای خرد و کلان یا حتی اقدامات و فعالیت‌های نهادی را نیز تحت پوشش قرار می‌دهد.

سوم اینکه با پذیرش پژوهاک اجتماعی به‌عنوان شاخص اجتماعی بودن، معیاری را برای علوم مختلف مثل اقتصاد، سیاست، مدیریت و نظام حقوقی نیز فراهم می‌کند. «تحلیل کنش بر مبنای مبدأ»، رویکردی است که صرفاً کنش‌های متقابل اجتماعی را تحلیل می‌کند؛ اما «تحلیل کنش بر مبنای دامنه»، تمام فعالیت‌های انسانی، اعم از فعالیت‌های سیاسی، اقتصادی، حقوقی، دینی و اخلاقی را به‌عنوان امر اجتماعی به‌رسمیت می‌شناسد.

۵. روش‌شناسی مطالعه انسان اجتماعی در اسلام

«روش‌شناسی» در یک نگاه کلی مباحثی را دربرمی‌گیرد که «فرایند تحقیق»، «منطق تحلیل» و «نظام تبیین علمی» را توضیح دهد. دغدغه اصلی روش‌شناسی این است که محقق یا نظریه‌پرداز، چه واکنش علمی اتخاذ می‌کند؛ چگونه به تحقیق می‌پردازد و شواهد و مدارک مورد نیاز خود را فراهم می‌آورد؛ و چطور به این نتیجه می‌رسد که چیزی درست یا نادرست است (مارشال، ۱۹۹۸، ص ۴۱۲). مباحث روش‌شناختی در چهارچوب فلسفه علوم مطرح می‌شود. فیلسوفان علم تلاش می‌کنند اصول و روندهای منطقی و ماهیت موضوع و ساختار علوم را بررسی و در حد توان، اصول مخفی‌تر علوم را کشف و گزارش کنند (موالی، ۱۳۸۱، ص ۶۰). روش‌شناسی موظف است تا مسیر اجرای تحقیق را از آغاز تا پایان توضیح دهد، سیاست کلان پژوهشی را توجیه کند و از سازوکار علمی و عملیاتی تحقیق، تفسیر منطقی ارائه دهد. مبحث روش‌شناسی مطالعه انسان اجتماعی، از دو بحث اساسی ناگزیر است: نخست اینکه در فرایند تحقیق، از چه روشی برای تحلیل داده‌های گردآوری درباره انسان اجتماعی استفاده کرد؟ و دیگر اینکه منطق و چهارچوب کلان تحلیل و سامان‌دهی تحقیق چیست؟

۵-۱. روش تحلیل

«روش» در یک تعبیر ساده و قابل فهم، فعالیت‌های ویژه‌ای است که محقق را به نتایج تحقیق هدایت می‌کند و عملیاتی است که در جریان آن، ویژگی‌های موضوع مورد تحقیق، بررسی و آشکار می‌شود. از منظر کاربردی - عملیاتی، روش تحقیق سعی می‌کند شیوه‌های تحقیق، بررسی و کشف نتایج علمی (وجه عمومی تحقیق) و فنون پژوهش (عملیات خاص برای دریافتن حقایق و ساخته و پرداخته کردن آن) را مدلل کند. در تحقیقات تجربی و میدانی، روش متصدی و اکاوی فرایند انجام تحقیق (اعم از انتخاب موضوع، فرضیه‌سازی، انتخاب جامعه آماری، جمع‌آوری داده، تجزیه و تحلیل داده‌ها و نتیجه‌گیری) است. بنابراین، آنچه در انتخاب روش تحقیق اثرگذار است، موضوع تحقیق، قلمرو اطلاعاتی (داده) و جهت‌گیری نهایی تحقیق است.

«انسان اجتماعی در اسلام» موضوعی است که به‌صورت مستقیم با منابع دست اول اسلامی (آیات قرآن و روایات معصومین)، اندیشه‌های تفسیری مفسران و شارحان، و نیز نگرش‌های فلسفی و عقلانی سازگار با مبانی اسلامی اتخاذشده از آیات و روایات سروکار دارد. پرداختن به چنین موضوعی پژوهشگر را ناگزیر می‌کند که در تحلیل زوایای موضوع، از آیات و روایات کمک بگیرد و در بسط و تفسیر بهتر و بیشتر مضمون آیات و روایات از اندیشه‌های تفسیری و فلسفی اندیشمندان و حکمای اسلامی استفاده کند. بنابراین، سزاوار است پژوهشگر هنگام مطالعه «انسان اجتماعی در اسلام» به سه اصل روش‌شناختی وفادار باشد:

۱. از آنجا که مطالعه انسان اجتماعی مستلزم بررسی‌گنش و منش اجتماعی انسان است، عطف توجه به تحلیل اجتماعی (یا جامعه‌شناختی) موضوع سبب می‌شود نتایج تحقیق از حوزه مطالعات اجتماعی به جرگه مباحث کلامی و تفسیری کوچ نکند و هویت جامعه‌شناختی آن همچنان حفظ شود.

۲. مطالعه انسان اجتماعی از منظر اسلامی مستلزم مراجعه مکرر به آیات قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام است؛ از این‌رو در روش تحقیق باید قرآن و احادیث به‌عنوان منبع تحلیل به‌رسمیت شناخته شود. وانگهی، کشف و استخراج محتوا از منابع دینی، نیازمند تخصص تفسیری و حدیثی است؛ بنابراین، حتماً لازم است الزامات و اقتضائات تفسیری و حدیثی (اعم از پیش‌نیازهای سندی و دلالتی) مدنظر قرار گیرد.

۳. سخن از ماهیت اجتماعی انسان بر بن‌مایه‌های فلسفی استوار است. پرسش از چیستی انسان اجتماعی نیز در نهایت پاسخ فلسفی- اجتماعی می‌طلبد؛ همین نکته ایجاب می‌کند که جهت‌گیری فلسفی - اجتماعی روش تحقیق به‌عنوان یک مبنا مورد توجه قرار گیرد.

۲-۵. اصول روش‌شناختی و اقتضائات روشی موضوع

اگر موضوع تحقیق به‌صورت مسئله درآید، پرسش «انسان اجتماعی در اسلام چیست؟» مطرح شود، این مسئله سه بنیاد مفهومی، و همسو با آن، سه حوزه مطالعاتی را در درون خود دارد: «چیستی انسان»، از بنیاد فلسفی بحث نشئت می‌گیرد و حوزه مطالعات فلسفی و عقلانی بحث را برجسته می‌کند؛ مفهوم «اجتماعی»، ماهیت جامعه‌شناختی موضوع را تأیید می‌کند؛ و دامنه «در اسلام» بر وجه تفسیری و حدیثی و ساحت‌های فرامادی موضوع تأکید دارد. هر کدام از این سه بنیاد مفهومی، روش مطالعه سازگار با حوزه مطالعاتی مربوط به خود را می‌طلبد. بنابراین جا دارد بحث شود که کدام رهیافت روش‌شناختی با موضوع تحقیق حاضر همخوانی بیشتری دارد. نکته حائز‌یادآوری این است که: گزینش روش از حوزه‌های مطالعاتی مختلف، امر سلیقه‌ای و معطوف به انتخاب شخصی پژوهشگر نیست؛ بلکه تابع ضرورت ذاتی موضوع است. به عبارتی، ابعاد هستی‌شناختی موضوع مشخص می‌کند که چه روشی مناسب و دارای ظرفیت‌های تشریحی قوی‌تر است.

موضوع «انسان اجتماعی در اسلام» باید از حوزه‌های مختلف «جامعه‌شناسی»، «تفسیر قرآن - حدیث»، و «مکاتب فلسفه - کلام»، روش‌های مناسب خود را گلچین و آن را متناسب با اقتضات روش‌شناختی خود عملیاتی کند. بنابراین، از هر حوزه، یک روش به‌عنوان روش برتر بحث و در نهایت در قالب یک روش تلفیقی جمع‌بندی خواهد شد.

۱-۲. روش «هرمنوتیک اجتماعی»

از منظر اجتماعی، سازگارترین روش برای مطالعه موضوع انسان اجتماعی «هرمنوتیک اجتماعی» است. پیام روش‌شناختی «هرمنوتیک اجتماعی» این است که تمام پدیده‌های انسانی یا مرتبط با انسان، «معنادار» و در حکم «متن قابل تفسیر» است (ر.ک. وبر، ۱۳۸۴، ص ۹۰؛ مور، ۱۳۸۹، ص ۳۱۷؛ ترنر، ۲۰۰۶، ص ۶۵۱؛ گیرتز، ۱۹۷۳، ص ۱۴؛ فروند، ۱۳۶۸، ص ۱۰۳). انسان‌شناسان فرهنگی و جامعه‌شناسان تفسیری، هر دو در این حقیقت هم‌نظرند که انسان ماهیت هرمنوتیکال دارد. انسان ذاتاً با گیاهان، حشرات و اتم‌ها فرق دارد. انسان در نظام‌های پیچیده‌ی از معنا زندگی می‌کند و برای اظهار معنا و در میان گذاشتن آن، از نمادهای فرهنگی - نظیر چشمک زدن، صلیب، فوتبال، رنگ‌ها، غذاها، تصویرها و کلمات - استفاده می‌کند (رپورت و آویرینگ، ۲۰۰۰، ص ۳۵۰).

وبر، از مدافعان هرمنوتیک اجتماعی، می‌گفت: کنش‌های اجتماعی انسان، به مثابه اتم نظریه در جامعه‌شناسی تفسیری است (گیرث و میلز، ۱۹۶۴، ص ۵۵) و پژوهشگر اجتماعی وظیفه دارد به‌قصد دسترسی به انگیزش‌های مؤثر در کنش‌های اجتماعی، در ادراکات ذهنی افراد کنشگر نفوذ کند (بارکین، ۱۹۹۰، ص ۱۸). پژوهشگر با همدلی، به درون معانی ذهنی‌ای که کنشگران به رفتارشان و نیز رفتار دیگران لحاظ می‌کنند، راه می‌یابد (فروند، ۱۳۶۸، ص ۱۰۳؛ ترنر، ۲۰۰۶، ص ۶۵۱؛ کوذر، ۱۳۸۵، ص ۳۰۳). گیرتز، دیگر طرفدار هرمنوتیک اجتماعی، انسان را جانوری آویخته در تاروپوذهای فرهنگی می‌داند. فرهنگ زمانی به‌وجود می‌آید که کنش انسانی به «نشانه» بدل شود (فکوهی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۲). این یعنی اینکه رفتار انسان از جنس کنش نمادی است. کنش‌های نمادی، مثل آواها در گفتار، رنگدانه در نقاشی، خط در نوشتن، یا ملودی در موسیقی، دارای معنایند (مور، ۱۳۸۹، ص ۳۱۷). فهم کنش‌های نمادین و فعالیت‌های فرهنگی انسان، تنها با روش «تفسیر» ممکن است. وظیفه پژوهشگر اجتماعی، تنها کشف نیت‌های پنهان در ورای کنش نیست، بلکه علاوه بر جست‌وجوی «معنا»، باید «معنای معنا» را نیز بکاود (گیرتز، ۱۹۷۳، ص ۱۴-۱۷). جست‌وجوی معنای معنا، مستلزم تجزیه و تحلیل تفکرات و نیت‌های کنشگران و نیز ارتباط آن با نظام نمادین معناست.

پیامد روش‌شناختی هرمنوتیک اجتماعی در تعیین ماهیت اجتماعی انسان به این ایده خلاصه می‌شود که راه رسیدن به کُنّه هستی‌شناختی انسان، بررسی نیت‌های رفتار، نظام تعاملات اجتماعی و سازوکار فرهنگی محیط بر

انسان است. ما تا انگیزش‌ها و نیت‌مندی انسان را جست‌وجو نکنیم و به کندوکاو نظام نمادین تعاملات انسانی نپردازیم، به ماهیت انسان دست نمی‌یابیم.

۵-۲-۲. روش «تفسیر اجتهادی»

از منظر قرآنی و حدیثی که منابع اصلی شناخت آموزه‌های اسلامی است، روش تفسیر اجتهادی - اجتماعی قرابت بیشتری با موضوع تحقیق دارد. روش تفسیر اجتهادی که کامل‌ترین روش تفسیری است (طیب حسینی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۲۶۶) و گاهی با روش تفسیر عقلی یکی شمرده می‌شود (معرفت، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۴۹)، عبارت است از «تلاش برای کشف و استنباط معانی و مقاصد آیات و روایات با استفاده از شواهد علمی، عقلی و نقلی معتبر» (ر.ک. رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۲ و ۲۶۷؛ بابایی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۰۸؛ اسعدی، ۱۳۹۷، ص ۱۶؛ طیب حسینی و همکاران ۱۳۹۶، ص ۲۶۶). روش تفسیر اجتهادی، از مبادی نظری اصول فقه شیعی تغذیه می‌شود. فقهای شیعه مسیر استنباط احکام شرعی را در تمام حوزه‌های زندگی فردی و اجتماعی با «اجتهاد» پی می‌گیرند. اجتهاد، توانمندی استخراج و استنباط احکام شرعی با استفاده از عقل، نقل، سیره و اجماع علماست (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۶۳). البته اجتهاد تنها در کشف احکام شرعی منحصر نیست؛ بلکه استخراج نظر دین در تمام ساحت‌های نظری، عملی و شئونات زندگی انسان نیز اجتهاد است. کشف و استخراج ویژگی‌های درون‌ذاتی انسان از منظر دین (اسلام)، اجتهاد می‌طلبد؛ چنان‌که بررسی قابلیت‌های شناختی و منطق عملکردی انسان، یا حتی اولویت‌های ساختار نظام اجتماعی - فرهنگی او نیز چنین است.

جریان بازخوانی قرآن و احادیث از منظر اجتماعی، به جریان «تفسیر اجتماعی» موسوم است. تفسیرگری اجتماعی، از سویی دغدغه دارد نیازهای مربوط به زندگی اجتماعی انسان را جست‌وجو کند و برای حل مشکلات اجتماعی راه‌حل قرآنی و دینی دست‌وپا نماید؛ و از سویی دیگر بر منطق عقلانی و خرد انسانی اهتمام دارد (اسعدی، ۱۳۹۷، ص ۷).

تجلی روشی تفسیر اجتهادی - اجتماعی در بررسی ماهیت اجتماعی انسان این است که راه فهم حقایق درونی و برونی انسان، در انحصار تجربه نیست؛ بلکه آموزه‌های دینی و منابع اسلامی، از جمله قرآن و احادیث می‌تواند منبع فهم حقایق هستی‌شناختی انسان و اقتضات اجتماعی زندگی و معاشرت‌های او باشد.

۵-۲-۳. روش «فهم شهودی»

از منظر فلسفی - کلامی، بررسی ماهیت انسان و شئونات شخصیتی و عملی او از سه منظر قابل اثبات است: یا باید از تجربه و استدلال تجربی (عقل تجربی) کمک گرفت؛ یا باید با استفاده از براهین عقلی (عقل

تجربیدی) به اثبات رساند؛ یا به مدد فهم شهودی، این مسیر علمی را طی کرد. روش اول به روش تجربی، روش دوم به روش عقلی، و روش سوم به روش شهودی معروف است. روش شهودی از مسیر تزکیه و تحول وجودی همراه با اتصال وجودی و عینی عالم با حقایق وجودی حاصل می‌شود. این روش از حیث امکانی، بر روی همگان باز است؛ اما اندک‌اند کسانی که فهم حقایق را از طریق سلوک و شهود به دست می‌آورند. معصومین^ع برای درک دنیای طبیعی و عالم انسانی، از همین روش استفاده می‌کردند. حضرت علی^ع علم خود به امت‌ها و جوامع مختلف را این‌گونه بیان می‌کند: «فرزندم! درست است که من به اندازه همه کسانی که پیش از من بوده‌اند، عمر نکرده‌ام، اما در اعمال آنها نظر کرده‌ام؛ در اخبار آنها تفکر کرده‌ام و در آثار آنها سیر نموده‌ام؛ تا آنجا که چون یکی از آنها شده‌ام؛ بلکه با آنچه از امور آنها به من بازگشته است، گویی از اول تا آخر آنها با همه آنها زیسته و عمر کرده‌ام» (سیدرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۹۳).

دانشی که امام علیه السلام به اصول گذشتگان دارد، به سیر وجودی در آثار و احوال و اشراق وجودی بر افراد و اشخاص است. علم شهودی دامنه فراگیر دارد و گذشته و آینده را درمی‌نوردد (همان، ص ۲۵۰). روش شهودی در مقام نظر و بیان، یا به تعبیری در جهان معرفت، به روش نقلی منجر می‌شود؛ زیرا سالکی که با شهود به عمق وجودشناختی حقایق هستی راه می‌یابد، اگر بخواهد ادراکات شهودی خود را برای دیگران عرضه کند، به صورت «نقل» ارائه می‌کند.

۴-۵. روش «تأویل مفهومی»

از مباحثی که تا کنون مطرح شد، چنین برمی‌آید که روش مطالعه انسان اجتماعی نمی‌تواند به الگوی «تک‌روشی» متکی باشد؛ بلکه اقتضای موضوع این است که در مطالعه آن، از الگوی «چندروشی» یا «روش ترکیبی» استفاده شود. جمع کردن سه قالب روش‌شناختی پیش‌گفته (هرمنوتیک اجتماعی، تفسیر اجتهادی و تبیین شهودی) در یک الگوی روش‌شناختی منسجم و واحد، تناسب روش‌شناختی بررسی موضوع انسان اجتماعی را تأمین خواهد کرد. چه روشی باید برگزید که هم اقتضات روش‌شناختی پیش‌گفته را مدنظر داشته باشد و هم از عهده تبیین کامل و جامع موضوع برآید؟ به نظر نگارنده، «روش تأویل مفهومی» این مهم را برآورده می‌کند. روش تأویل، هم تبار تفسیری دارد و هم از مبنای فلسفی قابل دفاع برخوردار است. گذشته از این، تکیه‌گاه جامعه‌شناختی آن نیز به آسانی قابل ردیابی است.

«تأویل» در اندیشه اسلامی از طرز تفکری حمایت می‌کند که در جست‌وجوی لایه‌های پنهان هستی است. از بعد هستی‌شناختی معتقد است که حقیقت به صورت تمام و کمال جلوه خارجی پیدا نمی‌کند؛ بلکه هر نمودی متضمن بودی است و هر ظاهری، باطنی دارد. لایه ظاهری هستی را «جهان ظاهر»، «دنیا»، «عالم ماده» و «جهان مُلک» نام می‌گذارند و لایه باطنی هستی را «جهان غیب»، «ماورا»، «عالم معنا» یا «جهان ملکوت»

خطاب می‌کنند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۶۴-۳۶۵؛ جوادی‌آملی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۱۲۷). تأویل، وظیفه دارد مفسر و محقق را از ظاهر پدیده‌ها به باطن آنها تا رسیدن به کُنه هستی هدایت کند (اعوانی و همکاران، ۱۳۸۲، ص ۲). ادعای تأویل به‌عنوان یک روش این است که جهان طبیعت و جهان شریعت، هر دو دارای اعماق پنهان و [به‌ظاهر] دست‌نایافتنی به شیوه‌های عادی است (خامنه‌ای، ۱۳۸۵، ص ۳۳). البته فهم و شناخت حقایق هستی و نیل به حقیقت تمام ساحت‌های عالم، از جمله انسان، جهان انسانی و حوزه‌های اجتماعی و فرهنگی، با تأویل کاملاً امکان‌پذیر است. از آنجاکه انسان «شأن تأویلی» دارد (اعوانی و همکاران، ۱۳۸۲، ص ۳)، شناخت عمیق آن به‌عنوان اُبژه تابع سطح تکامل آن به‌عنوان سوژه است. لزوم همسویی و تناظر وجودی کتاب تکوین (عالم طبیعت) و کتاب تدوین (عالم شریعت) و کتاب نفس (عالم انسان) در فلسفه صدر (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ ق، ج ۴، ص ۱۶۶)، به همین حقیقت اشاره دارد.

«انسان سوژه» به دو شیوه می‌تواند به عمق هستی‌شناختی «انسان اُبژه» طی مسیر کند: شیوه «تأویل وجودی» و شیوه «تأویل مفهومی». در روش تأویل وجودی، سوژه با بسط وجودی خود، به یگانگی وجودی با اُبژه دست می‌یابد؛ اما در روش تأویل مفهومی، با استفاده از برهان و دلیل و تکیه بر نسبت مفهومی، این مهم میسر می‌شود (مالایی و پارسانیا، ۱۳۹۴، ص ۹-۱۰). هرچند تأویل وجودی ناب‌تر از تأویل مفهومی است، اما تأویل مفهومی از حیث دامنه کاربری، شمول بیشتری دارد. وانگهی، اگر تأویل وجودی که آمیخته با شهود چهره باطنی پدیده‌هاست، به مقام گزارش پا بگذارد و لباس برهان بر تن کند و به تعبیری بر محک استدلال استوار شود، از حوزه تأویل وجودی به حوزه تأویل مفهومی تغییر وضعیت می‌دهد. نقل از انبیا و اولیایی که معصوم از هر خطایی هستند و از تمام پدیده‌ها شناخت شهودی دارند، برای پژوهشگران و مخاطبان عام، زمینه فهم همگانی را از چهره باطنی پدیده فراهم می‌کند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۵).

۶. گام‌های عملیاتی تأویل مفهومی

از حیث عملیاتی لازم است دو گام اساسی برداشته شود تا تأویل محقق شود: گام پالایش و گام استنباط.

۶.۱. گام پالایش مفهومی

در گام اول، تأویلگر یا محقق باید حجاب‌هایی را که مانع رسیدن او به حقیقت هستی‌شناختی پدیده‌ها می‌شود، از راه بردارد. مبنای این سخن این است که آنچه باعث می‌شود پژوهشگر نتواند از سطح ظاهر پدیده‌ها فراتر رود، «ناپدیداری ذاتی» پدیده‌ها نیست؛ بلکه اموری است عارض بر پژوهشگر. حجاب‌هایی که هستی‌پژوهان را از رسیدن به لایه‌های عمیق‌تر هستی بازمی‌دارد، یا «حجاب‌های مفهومی» اند یا «حجاب‌های وجودی». حجاب‌های مفهومی همیشه از نوع پیش‌فرض‌ها، مقبولات یا مشهورات کاذبی هستند که بر فهم دانشمند از پدیده‌ها اثر پنهان

می‌گذارند و فهم را دچار انحراف می‌کنند. مقبولات یا مشهوراتی که حجاب‌اند، قضایایی هستند که بدون اینکه صادق باشند، محقق صدق آنها را مسلم می‌انگارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۶). حجاب‌های وجودی، نارسایی‌های شخصیتی و اخلاقی است که پژوهشگر را از گام گذاشتن در ژرفای وجودی پدیده‌ها و حقایق بازمی‌دارد. بنابراین، برای تحقق تأویل، گام نخست، «پالایش مفهومی» و «پالایش وجودی» است.

پالایش مفهومی در صورتی اتفاق می‌افتد که محقق پیش‌فرض‌ها، مقبولات و مشهورات رایج مورد اتکای خود یا رایج در گفتمان علمی موضوع را، بی‌طرفانه ارزیابی کند. طبق این دستورالعمل، پژوهشگران رشته‌های علمی مختلف، صرفاً به این دلیل که مفروضات، مقبولات یا مشهوراتی در رشته‌های مختلف شیوع یافته و مسلم انگاشته شده‌اند، نباید بی‌چون و چرا آنها را بپذیرند. آنها مجازند فیلترهایی [اعم از فیلترهای عام یا مختص موضوع خاص] تعریف کنند و پس از ارزیابی و بررسی لازم به آنها رجوع نمایند.

پالایش وجودی نیز هنگامی رخ می‌دهد که پژوهشگر، سطح وجودی خود را در حد عمق وجودی اُبژه ارتقا بخشد. بنا بر اصول متافیزیکی تأویل، سوژه و اُبژه، تنها در صورتی به هم نزدیک می‌شوند که قرابت هستی‌شناختی داشته باشند؛ زیرا انکشاف و علم به مراتب هستی و عوالم وجودی، در گرو انکشاف و علم به مراتب وجودی خود سوژه است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۷۴-۲۸۹). به همین دلیل، درک و فهم پژوهشگران مختلف از واقعیت‌ها، به تناسب ظرفیت‌های وجودی هر کدام، اختلاف می‌یابد. درک افراد عادی با دانشمندان، و دانشمندان با انبیا و مخلصان متفاوت است. در پالایش وجودی، طهارت باطنی پژوهشگر مدنظر است. طهارت باطن و صفا، یعنی خالی و پاک بودن ذهن و جان از پیش‌فهم‌ها و زمینه‌های نامساعد (خامنه‌ای، ۱۳۸۵، ص ۳۴). از این رو برای رسیدن به محتوای اصیل و ناب، رجوع به سفارش‌های معصومین علیهم‌السلام از اهمیت والا برخوردار است.

۶.۲. گام استنباط و تبیین

در گام دوم، تأویلگر و پژوهشگر با تکیه بر اصول خدشه‌ناپذیر به‌سوی حاق هستی حرکت می‌کند. راه وصول به چهره ناب هستی موجودات، عمدتاً با رفع حجاب محقق می‌شود؛ زیرا بعد از رفع موانع معرفتی و وجودی، هستی واقعی خود را می‌نمایاند. بنا بر اصول فکری متعالیه، محقق پس از خرق حجاب، مبادی و اصولی را برای نیل به چهره باطنی هستی می‌پذیرد و در پرتو آنها به ذات و اصل پدیده‌ها بازمی‌گردد و در نهایت، باطنی‌ترین چهره پدیده‌ها را برملا می‌کند (ملایی و پارسانیا، ۱۳۹۴، ص ۱۴). این گام نیازمند تلاش‌های اجتهادی و استنباطی است.

۷. دستورالعمل پژوهشی

انسان اجتماعی را چگونه بررسی کنیم؟ این پرسشی است که پاسخ به آن، رویه پژوهشی مطالعه را به صورت عملیاتی توضیح می‌دهد. بنا بر آنچه گفته شد، برای فهم واقع بینانه انسان اجتماعی، نخست باید

رویکردهای علمی در باب انسان اجتماعی به صورت توصیفی بررسی شود. البته مرور نظریه‌ها بخشی از فرایند روش‌شناختی نیست؛ اما از آنجاکه گام نخست روش‌شناختی «پالایش مفهومی» است و پالایش مفهومی، از بازخوانی نظریه‌های موجود در باب ماهیت انسان ناگزیر است، مرور نظریه‌های فلسفی و اجتماعی در باب انسان اجتماعی ضرورت مقدماتی دارد. در گام بعد، لازم است مفروضات، تصورات قالبی علمی و انگاره‌های خام، غربال شود. بعد از پالایش مفهومی، با استفاده از گام دوم روش‌شناختی یعنی «گام استنباط و تبیین»، نظریه اسلامی با استفاده از منابع دینی همچون آیات و روایات و نیز متفکران اسلامی، استخراج و تئوریزه شود. در این مرحله، ماهیت انسان اجتماعی از منظر اسلام کشف و استنباط می‌شود. در مقام استنباط، منابع استنباطی (قرآن، احادیث، براهین عقلی و مجربات مُدقن) بازخوانی شده، تعریفی جدید از موضوع، استخراج می‌شود. تعریف جدید لزوماً به معنای «برساخته مفهومی» مخالف با اظهارات علوم نیست؛ بلکه صورت تکامل یافته، پیرایش شده و واقعی‌تر محتوای حقایق است؛ چیزی که تمام اقتضائات هستی‌شناختی موضوع را لحاظ کند.

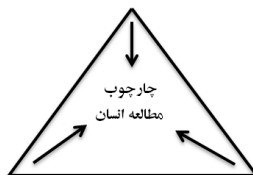
۸. چهارچوب تحلیل و سامان‌دهی تحقیق

مطالعه روشمند انسان اجتماعی مستلزم در نظر گرفتن چهارچوبی است که ساختار منطقی بحث را توجیه کند. شاکله ساختاری بحث با چهارچوب‌های تحلیل تنظیم می‌شود. هر بحثی رئوس مطالب و سرفصل‌های خود را با چهارچوب منتخب تنظیم می‌کند و از همین منظر، ارزیابی مباحث امکان طرح می‌یابد. چهارچوب بحث حاضر، از مباحثی چند اثر می‌پذیرد که ما از آن تحت عنوان عناصر تعیین‌کننده نام برده‌ایم.

۸-۱. عناصر تعیین‌کننده چهارچوب مطالعه انسان اجتماعی

عناصر زیادی در چهارچوب مطالعه انسان اجتماعی اثرگذار است که از میان آنها سه عنصر اهمیت ویژه دارد. عمق هستی‌شناختی هستی، از جمله انسان، سطح برخورد دانشمندان مختلف با واقعیتی به نام انسان اجتماعی، و در نهایت، کانون‌های نظری پژوهشگران انسان اجتماعی، سه عنصری‌اند که تعیین‌کننده چهارچوب مطالعه ما خواهند بود.

عمق هستی‌شناختی



کانون تحلیل علمی

سطح مواجهه علمی

۱-۱-۱. عمق هستی‌شناختی موضوع

از منظر جهان‌بینی اسلامی، تمام حقایق هستی دو ساحت وجودشناختی دارند: سطح ظاهری و سطح باطنی. هر دو سطح، اصالت دارند؛ اما سطح باطنی اصیل‌تر، واقعیت‌دارتر و پهناتر از سطح ماده و ظاهر است (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۱۲). انسان مثل سایر موجودات عالم از دو ساحت وجودشناختی برخوردار است. آنچه مربوط به سطح ظاهری وجود انسان می‌شود، «بدن»، و آنچه مربوط به سطح باطنی انسان می‌گردد، «روح» یا «معنا» خوانده می‌شود (یوسفی، ۱۳۹۴، ص ۱۶۸-۱۹۷).

از منظر جامعه‌شناختی نیز ساحت‌های وجودی عمیق‌تر انسان و امور انسانی درخور توجه است. دست‌کم رویکرد رئالیسم انتقادی با قرائت بسکار، بر این اصل پای می‌فشارد که هستی پدیده‌ها فقط به «سطح مشاهده‌شده» خلاصه نمی‌شود. سطح مشاهده‌شده - که اغلب کانون تحلیل جامعه‌شناسان بوده است - در تبیین تام رخدادهای انسانی کفایت لازم را ندارد. آنچه تبیین واقعی پدیده‌ها را ممکن می‌سازد، کشف و برملاسازی «سطح مکانیسم‌ها» است (نری، ۱۳۹۴، ص ۳۷). از میان سه سطح وجودی موجودات، یعنی سطح تجربی (ساحت‌هایی که قابل مشاهده در آزمایشگاه‌اند)، سطح بالفعل (رخدادهای بالفعل که هنوز به تجربه درنیامده‌اند) و سطح مکانیسم‌ها (توان‌های علی پنهان تأثیرگذار بر وقوع وجودها و روندها) (ر.ک: توحیدی‌نسب و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۱۳۰-۱۳۱)، سطح مکانیسم‌ها واقعی‌ترین و گسترده‌ترین سطح وجود (نری، ۱۳۹۴، ص ۳۷) و بازتاب‌دهنده اصلی عمق هستی‌شناختی موجودات است.

توجه به سطح عمیق‌تر وجود و به رسمیت شناختن لایه‌های زیرین هستی‌شناختی، در تدوین چهارچوب مطالعه انسان اجتماعی اثرگذار است. اینکه انسان به جسم و بدن خلاصه نمی‌شود و روح و معنا بخشی از وجود انسان است، برای فهم انسان اجتماعی خیلی اهمیت دارد. اینکه رخدادهای انسانی، فعل و انفعالاتی که در حوزه تعاملات انسانی صورت می‌گیرد یا ساختارهایی که روابط نقشی و موقعیتی او را سامان می‌دهد، دارای ریشه‌های عمیق‌تر از بنیادهای علی مشاهده شده است، مسیر تحقیق را جهت می‌دهد. چه بسا عناصری که فعالیت‌های انسانی را تحت تأثیر قرار دهد؛ اما در آزمایش و تجربه ننگنند. ممکن است واقعیت‌هایی که روند تعاملات انسانی را تعیین می‌کنند، به ابزارهای و توانایی فراتر از مطالعات تجربی نیاز داشته باشند.

۱-۱-۲. مواجهه علمی

سه نوع مواجهه علمی در باب انسان وجود دارد: برخی اندیشمندان (بیشتر جامعه‌شناسان، مردم‌شناسان و روان‌شناسان رفتارگرا) انسان را به‌مثابه امر تجربه‌شده (انسان آن‌گونه که هست) مطالعه می‌کنند. در این رویه علمی، ابعاد رفتاری و شخصیتی انسان تحقق‌یافته توصیف می‌شود (خسروپناه، ۱۳۹۴، ص ۲۷۵)؛

انسانی که درگیر تجربیات زیستی روزمره است و تعاملات و کنش‌هایش بر اساس الزامات محیطی سامان می‌گیرد. دسته دوم اندیشمندان (فیلسوفان اجتماعی و آرمان‌شهرگرایان)، انسان را در وضعیت آرمانی به تصویر می‌کشند و بیش از آنکه درصد بیان انسان موجود باشند، در پی انسان مطلوب (انسان آن‌گونه‌که اندیشمند می‌خواهد) هستند. اظهارات دسته دوم حاوی قضاوت‌های ارزشی و بیانگر علایق محقق به موضوع مورد مطالعه است (استیونسن، ۱۳۶۸، ص ۲۴-۲۷). دسته سوم انسان را نه آن‌گونه‌که هست و نه آن‌گونه‌که نظریه‌پرداز می‌خواهد، بلکه بر اساس ظرفیت‌های وجودشناختی او در مسیر رسیدن به نقطه متعالی‌تر وجودی (انسان آن‌گونه‌که می‌تواند باشد)، تحلیل و ارزیابی می‌کنند.

انسان از نگاه اسلام قابلیت رشد دارد و تعالی او بر استعدادها و وجودی او استوار است. از نظر اسلام، نه انسان تحمیل شده از سوی جامعه، انسان واقعی است و نه انسان برساخته ذهنیات و ایدئال‌های دانشمندان و متفکران؛ بلکه انسان، «انسان خداگونه» است؛ یعنی «انسان آن‌گونه‌که می‌تواند باشد». در این طرز تلقی، انسان واقعی آن است که بر اساس قابلیت‌ها و استعدادهای خدادادی و درون‌ذاتی، خود را از حیث وجودی ارتقا بخشد و ساختارهای اجتماعی نظام ارتباطی انسان را بر اساس حقایق هستی‌شناختی عالم و آدم سروسامان دهد. انسان اسلام، انسانی است که بیش از آنکه به ایدئال‌های ذهنی وابسته باشد، به واقعیات هستی‌شناختی متکی است. اینکه انسان قدرت تنظیم و اصلاح جهان و زیست‌جهان را دارد، بخشی از نظام تکوین است.

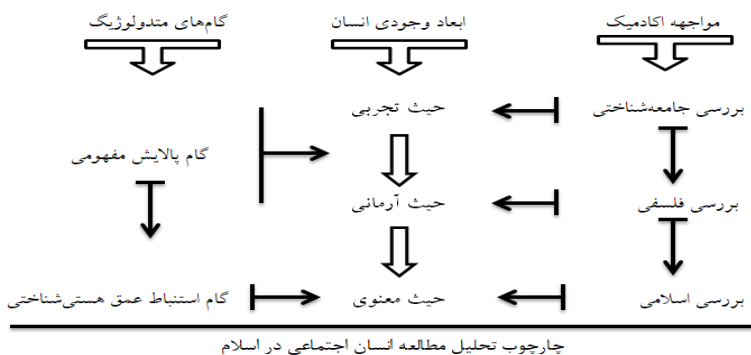
۳-۱-۳ کانون تحلیل نظری

سومین عنصر تعیین‌کننده، چهارچوب تحلیل بازخوانی نظریه‌های اجتماعی در باب انسان اجتماعی بر اساس نقطه کانونی است که هر نظریه‌پرداز مدنظر داشته است؛ به این معنا که برای هر دانشمند یا نظریه‌پرداز یا حتی مکتب اجتماعی، بخشی از ویژگی‌ها و داشته‌های انسان اولویت بحث داشته و همین ویژگی، محور و مبنای استدلال انسان اجتماعی قرار گرفته است. از نگاه برخی، «گنیش» عنصر تعیین‌کننده در مطالعه انسان است؛ اما برخی دیگر بر «ارتباط» به‌عنوان عنصر کلیدی تأکید می‌ورزند. دسته سوم «منفعت‌طلبی» و دسته چهارم «آگاهی» و سایر نظریه‌پردازان هر کدام یک نقطه کانونی برای تحلیل انسان اجتماعی در نظر می‌گیرند و مباحث خود را بر محور آن تنظیم می‌کنند.

یافتن «کانون تحلیل» نظریه‌ها، هم در ارزیابی نظریه‌های موجود و هم در تدوین نظریه اسلامی بسیار حائز اهمیت است. اینکه محور بحث در نگاه اسلام چیست که بر اساس آن شالوده‌های نظری چیده و روش‌شناسی تحقیق توجیه شود و دستاوردهای بحث کفایت نظری و عملی لازم را داشته باشد، راهبرد اصلی پژوهش درباره انسان اجتماعی خواهد بود.

۸۲. سازوکار پژوهشی بحث انسان اجتماعی

آنچه تا کنون بحث شد، نشان از این است که برخورد علمی انسان‌پژوهان (اعم از جامعه‌شناسان، فیلسوفان، مردم‌شناسان و روان‌شناسان) با انسان، یک عنصر کلیدی نظری را نشانه می‌رود که بر اساس آن، سایر مباحث نظری، روش‌شناختی و کاربردی سروسامان می‌گیرد. از طرفی، بحث انسان اجتماعی ناگزیر است ابعاد وجودی و عمق هستی‌شناختی انسان را لحاظ کند؛ و در نهایت، روش‌شناسی بحث می‌طلبد که مباحث فیلسوفان، جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان و دیگر قلمروهای علمی پالایش شود و در نهایت، نظریه اسلام به عنوان نظریه معیار مورد مذاقه قرار گیرد. حاصل گردهمایی عناصر پیش‌گفته، چهارچوب تحلیل ذیل خواهد بود.



بر اساس چهارچوب فوق، ابتدا باید مواجهه آکادمیک علوم مختلف درباره انسان بررسی شود. این کار، تبارشناسی مطالعه انسان اجتماعی را سهل‌الوصول‌تر می‌کند. سپس با پالایش و بازاندیشی رویکردهای متداول، رویکرد اسلامی بازخوانی شود. اقدام دوم ماهیت اقتضای روش‌شناختی دارد و آن اینکه در تحلیل و فهم ماهیت انسان، از سطح زیسته و آرمانی عبور کند و به حقیقت و نفس‌الامر وجودی طی مسیر شود. بازگویی سطح حقیقی از عمق هستی‌شناختی برخوردار است و قابلیت‌های کاربردی نظریه حاصل از آن را تضمین می‌کند. حاصل این‌گونه مواجهه، ثبات نظری و توازن راهبردی است. فهم و برنامه‌ریزی انسان بر اساس قابلیت‌های خدادادی و ظرفیت‌های وجودی انسان، خطای راهبردی در حوزه مسائل انسانی را به پایین‌ترین حد می‌رساند.

نتیجه‌گیری

بررسی «انسان اجتماعی در اسلام» به دلیل اهمیت ویژه مبنای انسان‌شناسی در تولید نظریه‌های اجتماعی، اولویت و فوریت بررسی دارد. برای رسیدن به نظریه اجتماعی از منظر اسلام، ناگزیر باید مبنای انسان‌شناسی

اجتماعی اسلامی را به صورت روشن بیان کرد. موضوع انسان اجتماعی در اسلام، از آن حیث که بار اجتماعی (به معنای ویژگی، نحوه وجود، و شکلی از ظهور هستی‌هایی که با زندگی جمع‌کنیری از افراد در ارتباط است) دارد، به تحلیل جامعه‌شناختی نیازمند است؛ و از آن حیث که رویکرد اسلامی را در پیش گرفته، مستلزم وفاداری به روش‌شناسی اسلامی است، و از آن جهت که کاوش درباره ماهیت وجود انسان را در دستور کار دارد، به بررسی‌های فلسفی محتاج است. «روش تأویل مفهومی» روشی است که ساحت‌های پژوهشی را به صورت هم‌زمان تحت پوشش قرار می‌دهد. روش تأویل مفهومی دو گام اساسی دارد: یکی پالایش و دیگری استنباط. حاصل هر دو، فهم هستی‌شناختی انسان در چهارچوب ادبیات اسلامی است.

ابزار روش‌شناختی روش تأویل مفهومی، استفاده از قابلیت‌های استنباطی اجتهاد در فقه اسلامی است. اجتهاد که به معنای استنباط نظر اسلام در مسائل فقهی است، در سایر مسائل، از جمله مسائل اجتماعی نیز قابلیت تسری دارد. منابعی که در فقه برای فهم مسائل و موضوعات معتبر شناخته شده است، مانند قرآن و سنت (فعل، قول و تقریر معصوم)، عقل و عرف، در تحلیل فهم انسان نیز کاربرد دارد. روش تأویل مفهومی می‌تواند از تمام آن منابع استفاده کند. افزون بر آن، روش تأویل مفهومی با منابع معرفتی‌ای که در اختیار دارد، می‌تواند سطوح ژرف‌تر هستی انسان را بکاود و آن را بر مبنای عمق هستی‌شناختی صورت‌بندی کند.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، سیدرضی، محمد بن حسین، قم، هجرت.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۴۰۹ق، *کفایة الأصول*، قم، آل‌البيت.
- آرون، ریمون، ۱۳۸۶، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، چ هشتم، ترجمه باقر پرهام، تهران، علمی و فرهنگی.
- استیونسون، لسلی، ۱۳۶۸، *هفت نظریه در باب طبیعت انسان*، ترجمه بهرام محسن‌پور، تهران، رشد.
- اسعدی، محمد، ۱۳۹۷، *جریان‌شناسی تفسیر اجتماعی عقلی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- اعوانی، غلامرضا و همکاران، ۱۳۸۲، «بررسی و تحلیل هستی‌شناسی تأویلی ملاحظه‌شده»، *ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، ش ۳۴-۳۵، ص ۱-۱۸.
- بابایی، علی‌اکبر، ۱۳۸۶، *مکاتب تفسیری*، قم/تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه/سمت.
- برگر، پترال، ۱۳۹۳، *دعوت به جامعه‌شناسی: نگاهی انسان‌گرایانه*، ترجمه رضا فاضل، تهران، ثالث.
- بستان (نجفی)، حسین، ۱۳۸۸، «جامعه‌شناسی اسلامی: به سوی یک پارادایم»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، ش ۶۱ ص ۷-۲۸.
- پارسانی، حمید، ۱۳۸۳، *هستی و هبوط*، قم، دفتر نشر معارف.
- توحیدی‌نسب، زینب و همکاران، ۱۳۹۲، *رنالیسم انتقادی*، قم، بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۴، *تفسیر موضوعی قرآن* (فطرت در قرآن)، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۴، *معرفه‌شناسی در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۶، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء.
- خامنه‌ای، محمد، ۱۳۸۵، *ملاحظه‌ها، هرمنوتیک و فهم کلام الهی*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۹۴، *روش‌شناسی علوم اجتماعی*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
- دارندورف، رالف، ۱۳۷۷، *انسان اجتماعی*، ترجمه غلامرضا خدیوی، تهران، آگه.
- _____، ۱۳۹۳، *انسان اجتماعی*، ترجمه ضیا تاج‌الدین، تهران، قطره.
- دورکیه، امیل، ۱۳۴۳، *قواعد روش جامعه‌شناسی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران.
- راسخ، کرامت‌الله، ۱۳۹۱، *فرهنگ جامع جامعه‌شناسی و علوم انسانی*، جهرم، دانشگاه آزاد اسلامی.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۹۲، *درسنامه مبانی و قواعد تفسیر: خلاصه‌ای از منطق تفسیر*، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- ریترز، جرج، ۱۳۷۴، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.
- سلیمی، علی، ۱۳۹۰، «مبانی انسان‌شناختی در پارادایم علم اجتماعی اسلامی»، *اسلام و علوم اجتماعی*، ش ۵، ص ۷-۴۰.
- سهرابی‌فر، محمدتقی، ۱۳۹۴، *چیستی انسان در اسلام*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صدر، محمدباقر، ۱۴۲۱ق، *المدرسه القرآنیة*، چ دوم، قم، مرکز الابحاث والدراسات التخصصیه للشهید الصدر.
- _____، بی‌تا، *سنت‌های تاریخ در قرآن*، ترجمه سیدجمال موسوی، تهران، روزبه.
- صدرالمطالین، محمدبن ابراهیم، ۱۴۱۰ق، *الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۵، *معنویت تشیع*، مقدمه علامه حسن‌زاده، تدوین محمد یوسفی، قم، تشیع.
- طیب‌حسینی و همکاران، ۱۳۹۶، *تفسیرشناسی: مبانی، منابع، قواعد، روش‌ها و گرایش‌ها*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فرونه، ژولین، ۱۳۸۶، *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، چ دوم، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، رایزن.
- فکوهی، ناصر، ۱۳۸۶، «نگاهی بر رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتر با تأکید بر تفسیر او از پدیده دینی»، *مطالعات جامعه‌شناختی*، ش ۳۱، ص ۱۰۳-۱۲۴.

- کوزر، لوییس، ۱۳۸۵، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، چ دوازدهم، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.
- کوشا، غلام‌حیدر، ۱۳۹۵، «هستی‌شناسی اجتماعی در حکمت صدرایی: بررسی تکوین جامعه و هستی اجتماعی انسان در حکمت متعالیه»، *تحقیقات بنیادین علوم انسانی*، ش ۵، ص ۶۱-۸۴
- معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۸، *التفسیر و المفسرون فی نوبه القشیب*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ملایی، رضا، پارسانیا، حمید، ۱۳۹۴، «صورتبندی روش تأویل و تأثیر آن بر علوم اجتماعی (با تأکید بر اندیشه آیت‌الله جوادی آملی)»، *حکمت اسراء*، ش ۲۵، ص ۵-۲۸.
- موالی، محمود، ۱۳۸۱، *فلسفه علم و متدلوژی*، چ دوم، تبریز، دانشگاه تبریز.
- مور، جری دی، ۱۳۸۹، *زندگی و اندیشه بزرگان انسان‌شناسی*، ترجمه هاشم آقا بیگ‌پوری و جعفر احمدی، تهران، جامعه‌شناسان.
- مهدوی، محمدرضا، ۱۳۹۴، *انسان اجتماعی از دیدگاه استاد شهید مطهری*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه تهران.
- نری، آلن ویلیام، ۱۳۹۴، *دیالکتیک و تفاوت: رئالیسم انتقادی و بنیان‌های عدالت*، ترجمه عماد افروغ، تهران، علم.
- نصری، عبدالله، ۱۳۹۴، *صدر اندیشه: سیری در زندگی، آراء و اندیشه‌های شهید صدر*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- وبر، ماکس، ۱۳۶۸، *مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی*، چ دوم، ترجمه احمد صدارتی، تهران، مرکز.
- _____، ۱۳۷۴، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری و مهرداد ترابی‌نژاد و مصطفی عمادزاده، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۸۴، *روش در علوم اجتماعی*، چ دوم، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، مرکز.
- یوسفی، محمدتقی، ۱۳۹۴، *رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا و کتاب و سنت*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

Durkheim, Emile, 1982, *THE RULES OF SOCIOLOGICAL METHOD*, Macmillan Press Ltd.

Geertz, Clifford, 1973, *THE INTERPRETATION OF CULTURES*, NEW YORK, Basic Books, Inc.

Gerth, H.H. and Mills, C.Wright, 1964, *FROM MAX WEBER: ESSAYS IN SOCIOLOGY*, New Yourk, Oxford University press.

Kant, I, 1885, *KANT'S INTRODUCTION TO LOGIC*, translated by T.K. Abbott, London, Longmans, green

Marshall, Gordon, 1998, *OXFORD DICTIONARY OF SOCIOLOGY*, 2th, oxford university press.

Parkin, Frank, 1990, *MAX WEBER*, New York & London, Rutledge

Rapport, Nigel and Overing, Joanna, 2000, *SOCIAL AND CULTURAL ANTHROPOLOGY (The Key Concepts)*, London and New York, Routledge

Turner, Bryan S., 2006, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF SOCIOLOGY*, New York, Cambridge University Press.

Weber, max, 1962, *BASIC CONCEPTS OF SOCIOLOGY*, New York, Philosophical Library Inc.

درآمدی بر ارزش‌باری تکنولوژی از منظر حکمت اسلامی

Mohaddesalireza@gmail.com

علیرضا محدث / دکترای فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم ☞

دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۱۷

چکیده

مسئله مداخله ارزش‌ها در پیدایش تکنولوژی پس از انقلاب صنعتی به تدریج در کانون توجه فیلسوفان تکنولوژی قرار گرفت. در مقاله پیش‌رو، مسئله مذکور به روش تحلیلی - عقلی و از راه تحلیل علل اربعه و توجه به ارتباط درونی هر یک از این علل با یکدیگر و تشریح جایگاه ممتاز علیت غایی در میان علل اربعه و الزامات آن در ارزش‌باری مصنوعات تکنیکی و تفکیک مرزهای هستی‌شناختی اشیای طبیعی از مصنوعات تکنیکی بر پایه مبانی حکمت اسلامی بررسی شده است. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که حضور علت غایی در پیدایش تکنولوژی‌ها، زمینه‌ساز حضور ارزش‌های انسانی در بعد هستی‌شناختی تکنولوژی‌هاست. این امر هم‌زمان به طرح پرسش‌های ارزشی و اخلاقی درباره خود تکنولوژی‌ها می‌انجامد. غایات انسانی، از یک سو خود تحت تأثیر مبانی معرفتی و غیرمعرفتی همچون زمینه‌ها و نیازهای اجتماعی و منافع و علایق خاصی شکل می‌گیرند؛ از سویی دیگر به شکل‌گیری هنجارها و الزامات خاصی در پیکره درونی تکنولوژی‌ها می‌انجامد و از سوی سوم، در مقام کاربرد و به‌عنوان بخشی از نظام تکنیکی، مستلزم شکل‌گیری رفتارها و کنش‌های خاص انسانی همسو با غایات و کارکردهای متوقع از آنهاست.

کلیدواژه‌ها: فلسفه تکنولوژی، ارزش‌باری تکنولوژی، علیت غایی، حکمت اسلامی.

تا پیش از انقلاب صنعتی و قدرت بشر بر کاربردی کردن علوم و همسان‌سازی کالاهای فرآورده‌های تکنیکی، ارزش‌ها به‌ویژه ارزش‌های اخلاقی، به‌طور مستقیم در کنش‌ها و نیت انسانی دنبال می‌شد؛ اما توجه به وجود مناسباتی میان خود تکنولوژی و ارزش‌ها، موضوع نوظهوری بود که تقریباً از زمان انقلاب صنعتی به‌وجود آمد. تلقی عمومی از تکنولوژی قبل از انقلاب صنعتی، تلقی ابزاری بود و از این جهت، ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی در مقام کاربرد و به‌نحو پسینی و به‌طور مستقیم در خود کنش‌کنشگران و کاربران تکنولوژی بررسی می‌شد و سابقه نداشت که خود تکنولوژی، طرف مقایسه با ارزش‌ها قرار گیرد و از همین رو بررسی ابعاد اخلاقی و ارزشی تکنولوژی در رتبه هستی‌شناختی آن، هیچ‌گاه در دستور کار نظریات ارزش‌شناختی، به‌ویژه نظریات اخلاقی، قرار نمی‌گرفت؛ اما از زمان انقلاب صنعتی به بعد، بشر به‌طور آگاهانه در راستای متناسب‌سازی طبیعت با نیازهای خویش، به‌گونه‌ای گسترده و فزاینده موفق می‌شود تا علوم نظری را به علوم مهندسی و کاربردی تبدیل کند و قدرت یکسان‌سازی (استانداردسازی) و انبوه‌سازی فرآورده‌های تکنیکی را به‌دست آورد (میچام، ۱۳۸۸، ص ۴۱) و با کاربرد گسترده تکنولوژی، زمینه‌های حضور و نفوذ پربسامد آن در حیات اجتماعی خود را رقم زد. هم‌زمان با یکسان‌سازی، انبوه‌سازی و کاربرد گسترده فرآورده‌های تکنیکی، به‌تدریج از دو دهه اخیر قرن بیست به بعد، نوعی اعتقاد به یکسان‌سازی، انبوه‌سازی و اشاعه ارزش‌ها در جامعه انسانی نیز از منظر فیلسوفان قاره‌ای تکنولوژی به‌وقوع پیوست و به‌طور کلی مسئله «چگونگی مداخلات ارزشی در فرایند طراحی و ساخت تکنولوژی‌ها» را به‌شدت در کانون توجه فیلسوفان تکنولوژی قرار داد و موجب شد تا بررسی مناسبات تکنولوژی و ارزش‌های انسانی در رأس یکی از مهم‌ترین پرسش‌های فلسفه تکنولوژی قرار گیرد (محدث، ۱۳۹۸، ص ۴۸-۱۰۱). مقصود از ارزش‌ها، باورهای مطلوب پدیدار و عمومی است که تحقق آنها به‌گونه‌ای به‌خواست و اراده انسان مربوط می‌شود و بدون اراده او محقق نخواهد شد؛ خواه به‌طور مستقیم و خواه از راه ساختارهای اجتماعی، مانند ساختارهای سیاسی، اقتصادی یا فرهنگی، با این ویژگی که هنگام مواجهه با ابهام در خوب یا بد بودن، یا لزوم انجام یا ترک یک امر اجتماعی، دارای نقش الگویی نافذ و استقرار یافته هستند و معیار عمل قرار می‌گیرند. در این مقاله تلاش می‌شود مسئله ارزش‌باری تکنولوژی از منظر حکمت اسلامی بررسی شود. روش بررسی این مسئله، تحلیلی-عقلی است که از راه تحلیل علل اربعه (علت‌های فاعلی، غایی، مادی و صوری) و توجه به ارتباط درونی هر یک از این علل با یکدیگر و تحلیل جایگاه ممتاز علیت غایی در میان علل اربعه و الزامات آن در ارزش‌باری مصنوعات تکنیکی و تفکیک مرزهای هستی‌شناختی اشیای طبیعی از مصنوعات تکنیکی بر پایه مبانی حکمت اسلامی انجام خواهد شد.

۱. فلسفه تکنولوژی و زمینه‌های تاریخی آن

فلسفه تکنولوژی حوزه‌ای است که با سه مسئله اساسی «چیستی تکنولوژی»، «چگونگی فهم و ارزیابی پیامدهای تکنولوژی برای جامعه و انسان» و «چگونگی عمل انسان در نسبت با تکنولوژی» روبه‌روست (بری، ۲۰۱۰، ص

۴۴). بی‌تردید فهم ما از چپستی تکنولوژی بر نوع پاسخ‌های ما به دو مسئله بعدی فلسفه تکنولوژی، کاملاً تأثیرگذار است. در باب چپستی تکنولوژی و رویکردهای نظری به فلسفه تکنولوژی، دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است. آندرو فینبرگ، از جمله شخصیت‌های شناخته‌شده در حوزه فلسفه تکنولوژی، نظریات طرح‌شده در این حوزه را در چهار منظر کلان صورت‌بندی کرده است: نظریات ابزارگرایانه، جبرگرایانه، ذات‌گرایانه و انتقادی (فینبرگ، ۱۹۹۹، ص ۹). بر پایه نگاه فینبرگ می‌توان رویکردهای نظری موجود در حوزه فلسفه تکنولوژی را به دو بخش کلان تقسیم کرد: تکنولوژی، یا خنثی از ارزش است یا ارزش‌بار؛ و هر دو در نسبت با انسان، یا کنترل‌پذیرند یا کنترل‌ناپذیر و خودمختار. در تلاقی و ترکیب این ویژگی‌ها با یکدیگر، تکنولوژی اگر خنثی و کنترل‌پذیر باشد، رویکرد ابزارگرایی، اگر خنثی، اما خودمختار باشد، رویکرد جبرگرایی، اگر ارزش‌بار و خودمختار باشد، رویکرد ذات‌گرایی، و اگر ارزش‌بار و درعین حال کنترل‌پذیر باشد، رویکرد انتقادی نامیده می‌شود (همان). از منظر تاریخی نیز ابتدا نگرش ابزاری با دیدی مثبت و خوشبینانه به تکنولوژی تا قرن بیستم رواج یافت که در آن، تکنولوژی ابزاری برای تسلط هرچه بیشتر بشر بر طبیعت و حل مسائل انسان و حرکت به سمت جامعه‌ای آرمانی تصویر می‌شد. سپس با ظهور برخی نامالیقات فزاینده در قرن بیستم، همچون جنگ‌های جهانی اول و دوم و آلودگی‌های زیست‌محیطی دهه شصت و هفتاد، نگاه خوشبینانه و رویکرد ابزاری به شدت نقد شد و نوعی ادبیات منفی و نگاه بدبینانه در قالب‌هایی نظیر جبرگرایی یا ذات‌انگاری تکنولوژی شکل گرفت. این منظر تقریباً بین دهه‌های ۱۹۲۰ تا ۱۹۹۰م منطقی غالب بود. این مجموعه از کارها توسط فیلسوفانی مانند هایدگر، آلل، مامفورد، مارکوزه، اورنگای گاسیت و برخی دیگر سامان یافت کسانی که در جستجوی نقادی پیامدهای تکنولوژی مدرن برای شرایط انسانی بودند، و می‌توان از آن به سنت کلاسیک فلسفه تکنولوژی یاد کرد. آن‌گاه جهت‌گیری‌های جدیدی در فلسفه تکنولوژی در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰م ظهور کردند و از سنت مذکور فراتر رفتند: پاره‌ای از این جهت‌گیری‌ها مبتنی بر سنت کلاسیک شدند؛ بعضی واکنشی به آن بودند و برخی مستقل از آن عمل کردند (بری، ۲۰۱۰، ص ۳۶). امروز نیز اغلب پژوهش‌ها در باب فلسفه تکنولوژی تلاش می‌کنند تا از نگاه خوشبینانه یا بدبینانه صرف درباره تکنولوژی اجتناب ورزند (فریز، ۲۰۰۹، ص x)؛ اما هر سه رویکرد خوشبینانه، بدبینانه و واقع‌بینانه تا به امروز همچنان مطرح‌اند (بل، ۱۳۸۲، ص ۲-۳ و ۹۷؛ دَبیلُو، ۲۰۰۵، ص ۱۷).

۲. پیشینه مسئله ارزش‌باری تکنولوژی

به لحاظ پیشینه و ادبیات موجود در به‌کارگیری علل اربعه برای تحلیل چپستی تکنولوژی در قرون معاصر، از میان فیلسوفان قاره‌ای بارزترین چهره در این خصوص، فیلسوف شهیر آلمانی، مارتین هایدگر است که در اثر معروف خودش، پرسش از تکنولوژی، از علل اربعه ارسطویی بهره می‌گیرد. هایدگر از راه تأمل کردن در معنای واژه‌های یونانی علل اربعه، آن را به عوامل مسئول و مدیون بودن معنا می‌کند و به برداشت‌های موجود از علل اربعه انتقاد

می‌کند (هایدگر، ۱۳۷۳، ص ۱۵)؛ اما در مجموع، هایدگر با تأکید بر مفهومی به‌نام «گشتل»، بُعد ارزش‌باری تکنولوژی را تشریح می‌کند. گشتل در نگاه هایدگر، اشاره به آن امر گردآورندهٔ تعرض‌آمیزی دارد که انسان را مخاطب قرار می‌دهد و به معارضه می‌خواند تا امر واقع (هستی انسان و طبیعت) را در نگاه او همانند مادهٔ خام و منبعی لایزال و انضباط‌پذیر پدیدار سازد که برای تعرض به‌سوی خویش آماده است تا انسان آن را با اصرار بر حداکثر بازدهی و حداقل هزینه به‌گونه‌ای منظم و قفسه‌بندی‌شده استخراج، حبس و عرضه کند (فینبرگ، ۱۹۹۹، ص ۳). اینجا همان موضعی است که هایدگر در تحلیل ابزار، آن را برجسته می‌کند. وی در تحلیل ابزار میان امر فرودست و فرادست، تمایز قائل می‌شود و ابزار را در دو حالت فرادستانه (هنگام کار کردن با ابزار و توجه ضمنی و نیمه‌شفاف به ابزار) و فرودستانه (هنگام پدیدار شدن ابزار به‌مثابهٔ شیء مستقل از انسان و پیدایش ثبوت دکارتی و رابطهٔ سوژه و اُبژه و امکان تصویرسازی) ترسیم می‌کند. در حالت اول که حالت فرادستانه باشد و به‌تعبیر دون آیدی در شرح این بخش کلام هایدگر، تکنولوژی بخشی از وجود ما می‌شود و با ما رابطهٔ تجسّد برقرار می‌کند. در اینجا است که تکنولوژی در حال تأثیرگذاری بر ماست؛ به‌طوری‌که با نبودش این تأثیر هم نخواهد بود؛ چون وجود ما وجودی منفک از وجود جهان نیست؛ بلکه به‌نحو دازاین است؛ یعنی نحوهٔ وجود ما متأثر از وجود جهان و فعلیت آن در جهان بودن است و ثبوتی در کار نیست؛ از همین رو تکنولوژی خنثی نیست؛ بلکه ارزش‌بار بوده و بر نحوهٔ وجود و فعلیت وجود ما در این جهان مؤثر است (کاجی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۵)؛ اما هایدگر رابطهٔ فرادستانه را به‌نحوی مایوسانه و با تأکید بیشتر در مقالهٔ پرسش از تکنولوژی بسط می‌دهد که موجب برداشت‌های دترمینیستی از آن شده است؛ تاآنجا که برخی از فیلسوفان تکنولوژی وی را در زمرهٔ جبرگرایان قرار داده‌اند (فینبرگ، ۱۹۹۹، ص ۹). در میان رویکردهای فلسفهٔ تحلیلی نیز یکی از آثار برجسته‌ای که بدون هیچ‌گونه تصریحی به علل اربعهٔ ارسطویی، اما متأثر از آن، به تحلیل ارزش‌باری تکنولوژی پرداخته، کتاب رویکردی در فلسفهٔ تکنولوژی، نوشتهٔ پیتر ورماس و همکاران اوست (ورماس، ۱۳۹۱، ص ۱۹-۵۲). نویسندگان کتاب با تأکید بر مفاهیم «کارکرد» (Function)، «طرح کاربرد» (use plan) و «شیء فیزیکی» سعی در تحلیل مصنوع تکنیکی و ارزش‌باری تکنولوژی دارند. از نکات مفید این تحلیل، توجه به مفهوم «طرح کاربرد» مصنوعات تکنیکی در کنار مفهوم کارکرد است که نقش مهمی در تحلیل ارزش‌باری تکنولوژی دارد. طرح کاربرد عبارت است از کنش‌هایی که کاربر باید با مصنوع تکنیک انجام دهد تا اهداف ملازم با آن مصنوع خاص محقق شوند (همان، ص ۶۲).

یکی دیگر از فیلسوفان تکنولوژی که مسئلهٔ مناسبات تکنولوژی و ارزش را با جدیت مورد اهتمام قرار داده، اندرو فینبرگ است. فینبرگ بهره‌گیری از طرح کاربرد برای نشان دادن ارزش‌باری تکنولوژی را کافی ندانسته و راه دیگری طی کرده است. وی به‌جای تأکید بر مفاهیمی مانند گشتل یا اتخاذ رویکرد تحلیلی و به‌کارگیری مفاهیم کارکرد و طرح کاربرد، با اتخاذ رویکردی قاره‌ای، و با تمرکز بر نظریهٔ «تعین ناقص» (Underdetermination) و تحلیل ابعاد تکنولوژی در دو سطح «ابزارسازی اولیه» و «ابزارسازی ثانویه»، به تحلیل ارزش‌باری تکنولوژی

می‌پردازد (فینبرگ، ۱۹۹۵، ص ۴). نویسنده نیز با التفات به ادبیات موجود و سود جستن از نکات قابل استفاده آن، مانند بهره‌گیری از مفهوم «طرح کاربرد»، از راه تشریح علل اربعه در پیدایش مصنوعات بشری، مبتنی بر تراث برجای‌مانده از حکمای اسلامی، به‌ویژه فارابی از قدما و آثار برخی از حکمای معاصر، به‌ویژه استاد مطهری، به تحلیل ارزش‌باری تکنولوژی خواهد پرداخت. این تحلیل و صورت‌بندی از ارزش‌باری تکنولوژی، از منظر تراث حکمت اسلامی - تا آنجا که نویسنده بررسی کرده است - مسبوق به سابقه نیست. لازم است پیش از ورود به مبانی حکمت اسلامی در فلسفه تکنولوژی، نگاهی به مفهوم و جایگاه تاریخی صنعت در حکمت اسلامی داشته باشیم.

۳. تاریخچه و مفهوم صنعت در اندیشه حکمای اسلامی

از منظر تاریخی در آثار برجای‌مانده از حکمای اسلامی، واژه تکنولوژی یافت نمی‌شود؛ چراکه این واژه به‌همراه معنای مدرن آن، از واژه‌هایی است که تدریجاً در طی چند قرن اخیر ظهور و استقرار یافته است؛ اما واژه‌ای که در آثار دوره اسلامی برجای مانده و از جهاتی به واژه تکنولوژی نزدیک است، واژه صنعت و صنعت است. نکته حائز اهمیتی که از بررسی تاریخی جایگاه صنعت در حکمت اسلامی به‌دست می‌آید، این است که حکمای اسلامی نظیر فارابی، اخوان‌الصفاء، ناصر خسرو، خواجه نصیرالدین طوسی، ابن‌خلدون، جلال‌الدین دوانی و میرفندرسکی به مفاهیم و مبانی نظری و فلسفی صنعت توجه داشته و ابعاد و اضلاع آن را تجزیه و تحلیل کرده‌اند؛ تاجایی که می‌توان گفت، عملاً فلسفه ویژه‌ای برای صنعت پدید آورده‌اند (رحیمی، ۱۳۹۳، ص ۳۶).

صنعت در منابع سنتی اسلامی، غالباً اصطلاحی عام است که دربرگیرنده علم، هنر، پیشه، امور اداری و دیوانی، یاددهی و یادگیری و کسب فضایل می‌شود (همان، ۱۳۹۲، ص ۱۴۲). تعریف اصطلاحی صنعت نیز در ارتباط با معنای لغوی آن است. در لغت، به صرف انجام کار، صنعت گفته نمی‌شود؛ بلکه متضمن نیکو انجام دادن کاری است. افزون بر این، معنای لغوی صنعت، متضمن «آگاهی پیشین» به انجام کار و آگاهی به ابزارهای رسیدن به هدف از انجام کار است (عسکری، ۱۴۲۴ق، ص ۱۵۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۷۵) و لازمه نیکو انجام دادن کار، داشتن مهارت نیز هست. این مضمون، در معنای مصطلح صنعت در اندیشه حکمای اسلامی و حتی در واژه تکنولوژی در معنای مدرن آن نیز مورد توجه واقع شده است.

اخذ «آگاهی پیشین» در مفهوم صنعت، هم شامل آگاهی اجمالی و ارتکازی می‌شود که پس از حصول ملکه انجام کار در قالب مهارت در انجام کار پدیدار می‌گردد و هم شامل علم تفصیلی و نظام‌یافته‌ای می‌شود که قابل آموزش و انتقال به دیگران است و موجب بسط علوم کاربردی و مهندسی و در نتیجه سرعت و شتاب تولید و گسترش مصنوعات بشری در کنار علوم نظری می‌شود. در حکمت اسلامی، به هر دو گونه آگاهی توجه شده است. برای نمونه، میرفندرسکی، از حکمای عصر صفویه، در «رساله صناعیه»، صنعت در اصطلاح خاص را مقید به «فکر صحیح» تعریف می‌کند. از نگاه وی، صنعت در معنای خاص آن، «توانایی بر انجام کاری است با مهارت و

بدون تکلف، توأم با فکری صحیح در راستای غرضی محدود که در موضوع خاصی اثر می‌گذارد» (میرفندرسکی، ۱۳۸۷، ص ۷۷). وی در ادامه، فکر صحیح را چنین توضیح می‌دهد: «مراد از فکر صحیح آن است که با شعور باشد و منفی غرض [و کارکرد] نباشد؛ بلکه معاون باشد» (همان، ص ۷۸). روشن است که این سطح از اندیشه و فکر، اعم است از اینکه اجمالی و ارتکازی باشد یا تفصیلی، که خود به یک رشته علمی و علم کاربردی مبدل گردد. حکیم فارابی در کتاب احصاء العلوم به مواردی از علم اجمالی که در صنعت به کار می‌رود، اشاره می‌کند (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۷۷).

۱-۳. جایگاه علوم کاربردی در حکمت اسلامی

در اندیشه‌ورزی حکیمان مسلمان، به آگاهی تفصیلی نیز توجه شده است. بارزترین این توجه، اهتمام داشتن به «علم الحیل» است. «حیل» در زبان عربی جمع مکسر، و مفرد آن حيله به معنای جودت نظر و قدرت و توانایی بر هرگونه تصرف و تدبیر و چاره‌گری است (عمید، ۱۳۶۳، ص ۵۳۵). این علم از علوم کاربردی، رایج در دوره اسلامی بوده که با طراحی، ساخت، کارکرد و کاربرد ابزارها و دستگاه‌های گوناگون مکانیکی سروکار داشت. به لحاظ تاریخی، مسلمانان از سده سوم هجری در علم الحیل دست به تألیف زده‌اند. کتاب الحیل، اثر احمد بن موسی بن شاکر (سده سوم)، و الجامع بین العلم و العمل النافع فی صناعة الحیل، از بدیع الزمان جزری (سده ششم هجری)، از مشهورترین آثار در تمدن اسلامی در حوزه صناعة الحیل است.

در میان آثار برجای مانده از حکمای اسلامی، در تبیین علم الحیل، کتاب احصاء العلوم حکیم ابونصر فارابی (۲۶۰-۳۳۹ ه.ق) از جایگاه برجسته‌ای برخوردار است. تعریف وی از علم الحیل به خوبی بر اخذ آگاهی تفصیلی پیشین در ساخت مصنوعات دلالت دارد و حاکی از وجود توجه کافی به نقش علوم کاربردی در پیشرفت صنعت و برآوردن مقاصد عملی انسان است. از نگاه فارابی، علم حیل همان علمی است که راه‌های شناخت تدابیر و شیوه‌های دقیق عملی کردن مفاهیم ریاضی را به وسیله صنعت مشخص می‌سازد و نشان می‌دهد که چگونه می‌توان مفاهیم عقلی ریاضی را در اجسام طبیعی محسوس آشکار کرد و بر آنها منطبق ساخت و به ایجاد و وضع آنها در اجسام خارجی فعلیت بخشید (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۸۹). در نگاه نخست، این تعریف و توضیح فارابی از علم الحیل، به تعریف ابزاری از تکنولوژی، یعنی کاربست علوم نظری در مقاصد عملی، بسیار نزدیک است؛ اما تأمل در مبانی هستی‌شناختی فارابی در تحلیل صنعت، فراتر از درک تکنولوژی به مثابه ابزاری خنثی است که صرفاً محصول مناسبات تکنیکی و محاسبات فنی باشد؛ بلکه دلالت‌های روشنی بر جنبه‌های ارزش‌باری تکنولوژی نیز دارد که در ادامه تشریح خواهد شد.

۴. مبانی هستی‌شناختی ارزش‌باری تکنولوژی از منظر حکمت نظری

حکما حکمت را به عملی و نظری تقسیم می‌کنند. برای نمونه، فارابی در رساله التنبیه علی سبیل السعاده و ابن سینا در منطق شفا، حکمت یا فلسفه را به دو بخش تقسیم کرده‌اند. فارابی در رساله خود، با مقسم قرار دادن امر «جمیل

و نیکو»، علوم را به دو بخش «علم تنها» و «علم و عمل» تقسیم کرده است. مقسم این علوم، از آن‌رو امر جمیل و نیکو قرار داده شده که محصول این دو دسته از علوم، به‌دست آوردن علم و یقین به حق است و شناخت حق زیباست (فارابی، ۱۹۸۷م، ص ۲۲۳). فارابی بر همین وزن، حکمت یا فلسفه را به دو بخش تقسیم کرده است: ۱. فلسفه نظری که انسان با آن به موجوداتی علم می‌یابد که هستی آنها خارج از فعل و قدرت اوست و عمل انسان در ایجاد آنها دخالتی ندارد؛ ۲. فلسفه عملی (فلسفه مدنی) که انسان با آن به اموری علم می‌ورزد که انجام دادن آنها مقدر انسان است و با عمل و اراده خودش ایجاد می‌شوند (همان، ص ۲۲۰-۲۲۵)؛ مانند «خیانت ناپسند است» و «عدالت زیباست». در واقع، حکمت نظری دریافت هستی است، آن‌گونه که هست و حکمت عملی دریافت خط مشی زندگی است، آن‌گونه که باید باشد (مطهری، ۱۳۹۵، ص ۸۷).

حکمت نظری شامل سه بخش است: فلسفه طبیعی، فلسفه تعلیمی (ریاضی)، فلسفه الهی (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۰-۱۴۱؛ مطهری، الف، ۱۳۸۹، ص ۲۳۵-۲۳۶). از میان این سه فلسفه، فلسفه ریاضی در ارتباط مستقیم با علوم کاربردی، مانند علم الحیل است و توسعه علوم کاربردی، از جمله عوامل مهم بسط و گسترش تکنولوژی محسوب می‌شود؛ چراکه تحقق تکنولوژی بدون تصرف در طبیعت، امکان‌پذیر نیست؛ و از سویی دیگر، چون طبیعت امری مادی و کمیت‌پذیر است، بشر جهت تناسب‌سازی طبیعت با نیازهای عملی خود، گریزی از کاربردی کردن ریاضیات ندارد و همین امر موجب شد تا در دوره اسلامی علوم کاربردی مانند علم الحیل رشد کند. به‌گفته فارابی، انسان در رشته علم الحیل به‌دنبال شناخت راه تدبیری است که با آن بتواند تمام مفاهیمی را که وجود آنها در ریاضیات با برهان ثابت شده است، بر اجسام خارجی منطبق سازد و به ایجاد و وضع آنها در اجسام خارجی فعلیت بخشد (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۸۹).

از سویی دیگر، تکنولوژی در زمره اجسام صناعی است. فارابی اجسام را به دو قسم طبیعی و صناعی تقسیم می‌کند. جسم صناعی جسمی است که با اراده انسان ساخته می‌شود؛ مانند شیشه، شمشیر، تخت و پارچه (همان، ص ۹۳). جسم صناعی فاقد یک صورت نوعی طبیعی است که وحدت‌بخش اجزای آن باشد؛ بلکه به‌واسطه عامل خارجی، واجد شکل و صورتی ویژه می‌گردد؛ همانند صندلی و تخت (همان، ۱۴۰۸ ق، ص ۴۰۰) و جسم طبیعی جسمی است که دارای ماهیتی حقیقی است و خودبه‌خود در طبیعت موجود است و وجودش به صنعت و اراده انسانی بستگی ندارد؛ مانند آسمان و زمین و آنچه میان آنهاست؛ از قبیل گیاه و حیوان (همان، ۱۳۸۱، ص ۹۳).

تعریف فارابی از جسم صناعی دربرگیرنده چند نکته است: نخست آنکه نشان می‌دهد، علم الحیل ناظر به اجسام صناعی است. دوم آنکه مشخص می‌شود طبیعی در این تعریف، مقابل صناعی است، نه مقابل جسم تعلیمی یا جسم مثالی. سوم اینکه این تعریف از جسم صناعی، حاکی از نوعی تمایز ذاتی و هستی‌شناختی میان اجسام صناعی و موجودات طبیعی است و یکی از مهم‌ترین پرسش‌های رایج در حوزه هستی‌شناختی در فلسفه تکنولوژی، همین مسئله تشخیص مرز مصنوعات تکنیکی از اشیای طبیعی است. توجه به مرزهای هستی‌شناختی مصنوعات بشری با امور

طبیعی، موجب درک بهتری از هستی مصنوعات بشری خواهد شد و به دنبال درک این تمایز، زمینه بهتری برای درک ارزش باری تکنولوژی فراهم می‌گردد. از همین رو در ادامه مرزها و تفاوت‌های هستی‌شناختی، مصنوعات بشری از امور طبیعی از منظر حکمت اسلامی، با عطف توجه به مسئله ارزش باری تکنولوژی مورد توجه قرار می‌گیرد.

۱-۴. تطبیق علل اربعه بر مصنوعات بشری

در فلسفه ارسطو، علت پیدایش اشیاء چهار قسم است: علت فاعلی، علت غائی، علت مادی و علت صوری. علت فاعلی همان منشأ پیدایش معلول است و مراد از آن در طبیعیات، منشأ حرکت و دگرگونی اجسام، و در الهیات، منشأ وجود است (ما به الوجود)؛ علت غائی عبارت است از آن چیزی که معلول برای آن وجود پیدا کرده است؛ همان هدف و انگیزه‌ای که فاعل را وادار به انجام دادن کار می‌کند (ما لأجله الوجود)؛ علت مادی، در جهان طبیعی هر آن چیزی است که حامل استعداد شیء دیگری باشد (به‌تنهایی یا به‌ضمیمه شیء دیگر)؛ همان چیزی که زمینه پیدایش معلول است و در ضمن آن باقی می‌ماند؛ مانند عناصر تشکیل‌دهنده گیاه (ما منه الوجود)؛ علت صوری در امور طبیعی عبارت است از صورت و فعلیتی که در ماده پدید می‌آید و منشأ آثار جدیدی در آن می‌گردد؛ مانند صورت نباتی (ما فیه الوجود) (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۲۲۷؛ مصباح، ۱۳۷۹، ص ۲۰)؛ اما در حکمت اسلامی با رشدی که در حکمت متعالیه بر پایه اصالت وجود رخ می‌دهد، اساساً نوع نگاه به علت به‌مثابه یک مفهوم ماهوی، به یک مفهوم فلسفی به‌معنای معقول ثانی فلسفی تعبیر می‌کند. در این نگره، رابطه علیت، در حقیقت میان دو «وجود» برقرار است و نمی‌توان ماهیت چیزی را علت وجود آن دانست؛ زیرا ماهیت به‌خودی‌خود واقعیتی ندارد تا علت برای چیزی واقع شود. بر پایه همین تغییر بنیادین است که اطلاق علت بر ماده و صورت (به‌عنوان علل داخلی اشیای مادی)، خالی از مسامحه نیست و تعبیر درست آن است که هر یک از ماده و صورت را زمینه‌ساز پیدایش معلول بدانیم (مصباح، ۱۳۷۹، ص ۸۰-۸۱). با این حال، علل اربعه در حکمت اسلامی علاوه بر تطبیق آن بر امور طبیعی، در تحلیل مصنوعات بشری نیز مورد توجه قرار گرفته است؛ به‌طوری‌که می‌توان از آن در ارزش‌باری تکنولوژی نیز بهره جست و حکمای اسلامی، به‌ویژه فارابی، آن را مورد توجه و بررسی قرار داده‌اند. هرچند در تطبیق علل اربعه بر امور طبیعی، اختلاف نظرهایی در میان حکمای اسلامی وجود دارد (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۲۳۹-۲۴۳)، اما این چهار علت در مصنوعات بشری به‌خوبی صادق است (همان، ۱۳۸۳، ص ۱۵۱) و حکمای اسلامی مصنوعات را در چهارچوب قانون علیت تحلیل کرده‌اند.

فارابی در این خصوص با تطبیق هر چهار علت بر اجسام مصنوعی و ارائه مثال‌هایی، به‌تفصیل این مسئله را تشریح کرده است. به‌طور خلاصه وی در این باره می‌گوید: در اجسام مصنوعی چیزهایی یافت می‌شود که قوام آنها به اجسام مصنوعی بستگی دارد؛ مانند قوام رنگ به پارچه، شمشیر به درخشندگی و تخت به منبت‌کاری و چیزهایی که اجسام مصنوعی از آنها ایجاد می‌شود، که همان علت فاعلی یا سازندگان آنها هستند؛ مانند نجار برای تخت و شمشیرساز برای شمشیر؛ و چیزهایی که اجسام مصنوعی برای آنها ایجاد می‌شوند، که همان علت غایی و اهداف

سازندگان است؛ مانند ساخت پارچه برای پوشیدن، شمشیر برای جنگیدن با دشمن و تخت برای رهایی از رطوبت یا مقاصد دیگر و شیشه جهت نگاهداری چیزهایی که به حفظ آنها در دیگر ظرف‌ها اطمینان نیست. سنخ دیگری از اهداف نیز وجود دارند که برای آنها اعراضی به‌وجود می‌آید که قوام این اعراض نیز در اجسام مصنوعی است؛ مانند رنگ کردن پارچه برای زیبایی افزون بر هدف پوشیدن، براق کردن شمشیر برای ترساندن دشمن افزون بر اصل جنگیدن، و مثبت‌کاری تخت برای شکوهمندی افزون بر رهایی از رطوبت، و شفاف نمودن ظروف شیشه‌ای جهت رؤیت‌پذیری محتوای درون آن افزون بر هدف نگاهداری. اما چیزهایی که به‌وسیله آنها اجسام مصنوعی ایجاد می‌شود، در هر جسم مصنوعی، دو امر ماده و صورت است؛ مانند دو خصوصیت تیزی و آهن که تحقق شمشیر به آن دو وابسته است؛ یعنی با اجتماع این دو و آمیزش آنها، وجود شمشیر به‌طور کامل فعلیت می‌یابد. تیزی، همان ساختمان و هیئت شمشیر است که به‌وسیله آن کارش را انجام می‌دهد؛ و آهن، ماده و موضوع آن است که این ماده حامل هیئت و ساختمان شمشیر است (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۹۵-۹۸)؛ و وجود این علل اربعه، در اجسام مصنوعی آشکارتر است تا در اجسام طبیعی (همان، ص ۹۴). حکمای اسلامی مانند فارابی با تطبیق علل اربعه بر مصنوعات بشری، به‌نوعی به مرزها و تفاوت‌های این مصنوعات با امور طبیعی نیز پرداخته‌اند و چنان که بیان شد، توجه به مرزهای هستی‌شناختی مصنوعات بشری با امور طبیعی، موجب درک بهتری از هستی مصنوعات بشری خواهد شد و به‌دنبال درک این تمایز، زمینه بهتری برای درک ارزش‌باری تکنولوژی فراهم می‌گردد که در ادامه بررسی می‌شود.

۴-۲. مرزهای هستی‌شناختی مصنوعات بشری با امور طبیعی

مسئله تفاوت‌ها و مرزهای هستی‌شناختی مصنوعات بشری با امور طبیعی را می‌توان از جهات مختلفی مانند علت مادی، صوری و غایی با عطف نظر به مسئله ارزش‌باری تکنولوژی بررسی کرد.

۴-۲-۱. تفاوت علت مادی میان امور مصنوعی و طبیعی

در جهان طبیعی، هر چیزی استعداد «شدن» به چیز دیگری ندارد؛ منظور حکما از استعداد «شدن» این است که حالتی داخلی و درونی در شیء وجود دارد که به‌موجب آن حالت، آن شیء به‌سوی فعلیت و کمال می‌شتابد (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۲۳۰). پس استعداد یک رابطه واقعی است، نه فرضی و اعتباری، که میان دو مرحله از وجود یک شیء برقرار است و با روش عقلی درک می‌شود؛ نه میان دو شیء جداگانه و به‌طور محسوس (همان، ص ۲۲۸)؛ اما ماده در جهان مصنوعات، همانند جهان طبیعی نیست؛ برای مثال، یک نهال درخت چنار در طبیعت، استعداد تبدیل شدن به یک درخت تنومند را دارد؛ اما به‌طور طبیعی استعداد تبدیل شدن به صندلی را ندارد؛ بلکه با مداخلات انسانی ذیل علت غایی، طی مراحل به صندلی مبدل می‌شود. به دیگر سخن، این چوب به‌سوی صندلی شدن حرکت نمی‌کند و شکل صندلی، غایت چوب که ماده است، نیست؛ بلکه غایت سازنده صندلی (نجار) است (همان، الف، ۱۳۸۹، ص ۴۰۵).

۲-۴. تفاوت صورت در جهان مصنوعی و طبیعی

صورت در مصنوعات بشری، همان «شکل» است. بشر بیش از آنکه رابطه‌ای در اجزای ماده اعتبار و ایجاد کند، کاری انجام نمی‌دهد. در باب جهان طبیعت نیز اغلب فلسفه‌های امروزی معتقدند که آنچه در طبیعت رخ می‌دهد، همان صورت و شکل است که در مصنوعات بشری به چشم می‌خورد؛ اما فلاسفه اسلامی معتقدند که «صورت» در طبیعت برتر و بالاتر از «شکل» است. صورت، واقعیت دیگری است که این شکل و سازمان جدید، در واقع معلول و مظهر آن واقعیت است (همان، ص ۳۲۲). بنابراین ماهیاتی که ما در امور صناعی اعتبار می‌کنیم، تابع صورت است، نه تابع ماده؛ و بر پایه همین تفاوت است که در امور صناعی ماهیات حقیقی نداریم؛ چون ترکیب اعتباری است. برای مثال، یک صندلی چوبی عبارت است از مقداری چوب که دارای چهار پایه و محل نشستن و یک تکیه‌گاه است. اگر این ماده از این صندلی گرفته شود و به جای آن، ماده دیگری مانند آهن گذاشته شود، هرچند صورت همان صورت باشد، همچنان به آن صندلی می‌گوییم. روشن است که صندلی بودن صندلی را به همان صورتش می‌دانیم. حال اگر صورت را از آن بگیریم، اما ماده همان ماده باشد و مثلاً همان چوب را به شکل تخته‌سیاه درآوریم، این دیگر صندلی نیست و این ماهیت، آن ماهیت نیست؛ با اینکه ماده همان ماده است (همان، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۱۹). افزون بر این، فاعل در مصنوعات بشری همواره فاعل صورت است، نه فاعل ماده؛ مثلاً نجار به‌وجودآورنده صورت صندلی، یعنی هیئت مخصوص آن است؛ اما ماده صندلی که چوب است، اثر و فعل نجار نیست (همان، ۱۳۸۹، ص ۲۴۳).

۳-۴. تفاوت علت غایی در مصنوعات بشری با علت غایی خود طبیعت

غایت، گاهی به فعل نسبت داده می‌شود و گفته می‌شود: «غایت فعل چیست؟» و گاهی به فاعل نسبت داده می‌شود و گفته می‌شود: «غایت فاعل چیست؟» اگر به فعل نسبت داده شود، معنایش این است که آن فعل متوجه به سوی چیزی است که آن چیز کمال آن فعل محسوب می‌شود؛ یعنی به حسب ذاتش، نوعی حرکت است و دست‌کم، از «قوه» به «فعل» رسیدن. به عبارتی بهتر، این فعل با داشتن نیرویی باطنی طبعاً و ذاتاً جهت‌دار و به سویی روان است و آن سوی، متمم و مکمل وجود این فعل است. این فعل جهت و نهایت دارد و به عبارت دیگر، «ما الیه الحرکه» دارد، اما نه «ما الیه حرکه الفاعل»؛ بلکه «ما الیه حرکه الفعل»؛ مثلاً درخت که حرکت و رشد می‌کند، متوجه به سویی است که آن سوی و آن جهت، کمال و فعلیت «ما بالقوه» درخت محسوب می‌گردد و اگر غایت به فاعل نسبت داده شود، مفهوم «ما لأجله» و «ما الیه حرکه الفاعل» دارد. پس در جهان طبیعی، همواره میان غایت و ذی‌غایت (مغیاً) یک رابطه طبیعی و تکوینی وجود دارد و آن اینکه ذی‌غایت، طبعاً متوجه و متحرک به سوی غایت خویش است و آن را جست‌وجو می‌کند؛ و وجود همین رابطه تکوینی میان غایت و مغیاست که یکی را غایت و دیگری را مغیای کرده است (همان، ص ۲۵۹؛ همان، ۱۳۸۵، ص ۸۷)؛ اما در مصنوعات بشری، برخلاف

مرکبات حقیقی، رابطه‌ی غایت و ذی‌غایت صرفاً در ذهن فاعل و یک رابطه‌ی اعتباری و فرضی است و تنها ذهن فاعل است که غایت را غایت و مُعیا را مُعیا کرده است و غایت (منتهی الیه حرکت)، امری انسانی است و نه غایتِ خود مصنوع؛ و اساساً غایتی برای خود مصنوع قابل فرض نیست (همان، ۱۳۸۹، ص ۲۵۹-۲۶۱). در واقع، در مصنوعات بشری هیچ گونه رابطه‌ی ذاتی و طبیعی میان مصنوع و غایت و نتیجه‌ای که از آن منظور است، وجود ندارد؛ مثلاً بشر صندلی را برای نشستن می‌سازد. در اینجا طبیعتِ ذاتی چوب، این نیست که به‌سوی صندلی شدن حرکت کرده باشد و از نظر طبیعتِ چوب، صندلی شدن، کمال و فعلیت و درجه‌ی عالی‌تری از هستی به‌شمار نمی‌رود؛ زیرا هیچ‌گونه رابطه‌ی ذاتی میان چوب و صندلی شدن وجود ندارد؛ بلکه این بشر است که با نیروی خود (که نسبت به نیروی داخلی چوب یک نیروی خارجی است)، این شکل را به صندلی می‌دهد. رابطه‌ی شکل صندلی با استفاده‌ای که از آن می‌شود که «علتِ غائی» آن نامیده می‌شود، رابطه‌ای است که فقط ذهن صانع و فاعل، آن را به‌وجود آورده و اعتبار کرده است و این رابطه، از نظر ذهن صانع و فاعل صادق است که آن شکل را برای این استفاده به‌وجود آورده است، نه از نظر طبیعتِ خود شکل و واقعیت آن استفاده (همان، ص ۲۶۰).

۴-۲-۴. حاکمیت صورت واحد در امور طبیعی و فقدان آن در مصنوعات بشری

خصوصیت مصنوعات بشری و ماشین این است که بر مجموع آن، یک طبیعت واحد حکومت نمی‌کند؛ فرق میان «طبیعت» و «صنعت» این است که در طبیعت یک نیرویی، یک چیزی -چه نامش را «صورت» بگذاریم، چه «طبیعت»- بر همه‌ی اجزا حاکم است که اجزا را استخدام کرده و در جهت هدفی که دارد، به‌کار می‌برد؛ مثلاً در حیوانات و موجودات زنده، تمام نیروهای مادی و موادی که در وی موجود است، در استخدام آن امر واحدی است که اسمش را «صورت» یا «طبیعت» یا در انسان و حیوان «نفس» می‌گذاریم. تمام این نیروها مسخّر یک ذات است و آن ذات است که همه‌ی اینها را در جهت هدف خود استخدام کرده است؛ ولی در صنعت این‌گونه نیست؛ در صنعت، تنها پیوند میان طبیعت‌هاست، بی‌آنکه یک وحدت طبیعی میان آنها به‌وجود آمده و طبیعت واحدی همه‌ی آنها را استخدام طبیعی کرده باشد. از ماشین‌های کوچک مانند ساعت تا ماشین‌هایی از قبیل اتومبیل و دیگر دستگاه‌ها، ساختمانشان این‌گونه است که یک طبیعت واحد خاصی بر ماشین حاکم نیست (مصباح، الف، ۱۳۷۹، ص ۳۷-۳۸). ماشین عبارت است از مجموع طبیعت‌هایی که انسان بر پایه‌ی اصولی به‌طور مصنوعی آنها را در راستای هدف خاصی به‌هم پیوند زده و کنار هم قرار داده است؛ مانند حلقه‌های زنجیر. در صنعت، اگر دستگاهی خراب شود، خود این مجموعه‌ی ماشینی اقتضای آن را ندارد که به فعالیت و تعمیر خود بپردازد؛ بلکه ممکن است دستگاه دیگری در کنار آن ساخته باشند که آن دستگاه بدون اینکه قصد تعمیر این مجموعه را داشته باشد، کاری انجام دهد که لازمه‌اش تعمیر این دستگاه باشد. این‌گونه پیش‌بینی‌ها در دستگاه‌های دقیق صنعتی انجام می‌شود؛ اما اقتضای طبیعتِ خود دستگاه این نیست که وقتی یک نقص و کسری در اجزایش پیدا شد، فوراً درصد جبران برآید؛ ولی ما

این حالت را در هر جا که طبیعت هست، می بینیم؛ دست کم در طبیعت های جان دار به خوبی می بینیم. این نشانه آن است که طبیعت به سوی همان مقصد خود حرکت می کند و تا نقصی پیدا می شود که مضر به تأمین آن مقصد باشد، فوراً آن را برطرف می کند (مطهری، ۱۳۸۹ الف، ج ۷، ص ۴۳۴).

۴-۲-۵. وجود نوعی جهت تکاملی در طبیعت و فرسودگی در صنعت

پیرو تفاوت قبلی، تفاوت دیگری نیز قابل احراز است و آن اینکه در مصنوعات بشری، هر مصنوع و ماشینی که ساخته می شود، نوترین و سالم ترین و نیرومندترین روز آن ماشین، روزی است که ساخته شده و از کارخانه درآمده است و هر روزی که بگذرد و به هر اندازه که کار کند، رو به کهنگی و فرسودگی می رود؛ ولی در موجود زنده این گونه نیست و در عین حال که ممکن است گفته شود به نوعی به سوی کهنگی و فرسودگی می رود، می توان نوعی جهت تکاملی نیز در آن یافت. موجود زنده در ابتدا که به وجود می آید، اول کهنگی اش نیست و دست کم تا مقدار زیادی رو به نوتر شدن می رود و دائماً خودش را رشد می دهد و تقویت می کند و بر تجهیزات خودش می افزاید که این امر از نیرویی حکایت می کند که پیش برنده این موجود به سوی تکامل است؛ حال آنکه اگر فقط همان ساختمان مادی و جسمانی اش بود، باید از روز اول به سوی زوال و کهنگی و فرسودگی برود (همان، ۱۳۸۵، ص ۱۵۸). از همین رو، تمام مصنوعات برخلاف موجودات زیستی به طور جداگانه به تعمیر و نگهداری بیرونی از سوی انسان نیاز دارند.

۴-۲-۶. میل به انطباق پذیری امور طبیعی برخلاف مصنوعات

طبیعت موجود زنده خصوصیتی دارد و آن اینکه به محض آنکه آن را از محیط خودش خارج کنیم و به محیطی ببریم که ناهماهنگ باشد، شروع می کند به فعالیت کردن برای اینکه وضع جدیدی برای خودش به وجود آورد تا با محیط موجود متناسب شود و برای او امکان بقا را فراهم آورد. البته این تطابق، نامتناهی نیست و اگر عوامل محیط خیلی مخالف و شدید باشد و برای طبیعت امکان تحمل آن نباشد، قهراً طبیعت از میان می رود (همان، ص ۱۶۰). برای نمونه، اگر اسب های عربی به مناطق معتدل برده شوند، دیده می شود که تدریجاً آنها خودشان را به لحاظ اندام، رنگ و قیافه در جهتی که متناسب با محیط موجود باشد، تغییر می دهند؛ یعنی یک عامل درونی در آنها شروع می کند به فعالیت در جهت ایجاد وضعی که بتواند با شرایط نامناسب محیط مبارزه کند؛ اما ویژگی انطباق پذیری به این نحو، در مصنوعات بشری بی معناست (همان).

۴-۲-۷. ویژگی خوددرمانی موجود زنده برخلاف مصنوعات بشری

یکی دیگر از موارد تفاوت میان امور طبیعی با مصنوعات بشری، وجود ویژگی خوددرمانی در موجودات زنده (حداقل در نباتات و حیوانات) و فقدان این ویژگی در مصنوعات بشری است؛ و از همین روست که گفته می شود: «طیب

خدمتگزار طبیعت است»؛ به این معنا که طبیعت خودش اساساً در پی صحت و همواره در حال مبارزه با بیماری است و نقش طیب، کمک به طبیعت است. از همین روست که گاهی طیب به‌جای اینکه با بیماری مبارزه کند، طبیعت را به‌وسیله غذا یا دارو تقویت می‌کند و آن‌گاه خود طبیعت، بیماری را از بین می‌برد. برای نمونه، در بدن انسان، کار گلبول‌های سفید به‌طور طبیعی مبارزه کردن با آفت‌هاست. واکسن (میکروب ضعیف‌شده) هم که به انسان تزریق می‌شود، در راستای تقویت کار گلبول‌های سفید است و همین تقویت شدن یک موجود زنده در اثر مبارزه، یکی از دلایل غایت‌مندی طبیعت است (همان، ص ۴۳۵-۴۳۶)؛ اما در تکنولوژی و مصنوعات بشری این‌گونه نیست. در یک ماشین، متخصص به‌کمک یک ماشین نمی‌آید؛ یعنی ماشین نسبت به آن حالتی که ما آن را صحت و درستی ماشین می‌دانیم، بی‌توجه است؛ چراکه ماشین طبیعی ندارد تا در جست‌وجوی حالت اعتدال باشد؛ بلکه آن حالت اعتدال، هدف صنعتگر و سازنده است، نه هدف خود ماشین.

۲-۴. وجود تکامل حقیقی در امور طبیعی بر خلاف مصنوعات

تکامل حقیقی آن تکاملی است که در واقع در خود یک شیء رخ می‌دهد و خود آن شیء دارای تغییر و حرکتی از نقص به کمال است. تکامل طبیعت از این‌سرخ است؛ برای نمونه، یک گیاه در سابق به‌صورت بذر نازکی بود که از زمین روییده بود؛ مرحله به‌مرحله طی کرده تا در زمان فعلی به‌صورت مثلاً گل رز رسیده است؛ یا یک معلم به‌صورت تدریجی در طول یک‌سال بر حوزه معلومات و مهارت‌های خود می‌افزاید. در مثل چنین مواردی، به‌معنای واقعی کلمه تکامل رخ می‌دهد. البته این تکامل به‌کمک علل، شرایط و مُعدّات بیرونی رخ می‌دهد، نه مستقل از این عوامل؛ اما زمانی که یک شیء واحد در کار نباشد تا از نقص به کمال حرکت کند، بلکه یک شیء ناقص وجود دارد، آن‌گاه ما آن را برمی‌داریم و شیئی که از آن کامل‌تر است، جایگزین آن می‌کنیم. بعد از مدتی آن را نیز برمی‌داریم و به‌جایش چیز دیگری که از آن کامل‌تر است، می‌گذاریم. چنین تکاملی در آن شیء ناقص‌نخستین، مجازی است؛ زیرا در واقع ما یک شیئی نداریم که یک حرکت تکاملی کرده باشد. تکامل مصنوعات بشری از این‌سرخ است و همانند تکامل انسانی نیست؛ بلکه واقعیت آن‌سرخ است؛ یعنی ناقصی می‌رود و کاملی جای آن را می‌گیرد (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۹۵). برای مثال، چنین نیست که خود اتومبیل یا هواپیما رشد و تکامل کند؛ بلکه اتومبیل پارسال را برمی‌دارند و به‌جای آن، اتومبیل کامل‌تر می‌گذارند؛ اتومبیل امسال را برمی‌دارند و به‌جای آن، اتومبیل کامل‌تر می‌گذارند.

۳-۴. تحلیل ارزش‌باری تکنولوژی بر پایه علیت غایی

نتایج حاصل از تفاوت‌های میان امور مصنوعی و طبیعی با تمرکز بر علیت غایی را می‌توان دستمایه تحلیل ارزش‌باری تکنولوژی قرار داد. بر این اساس می‌توان نتایج زیر را برشمرد:

الف) محیط مصنوعات بشری، محیطی مرکب از محیط طبیعی (عالم ماده) و محیط انسانی-اجتماعی است؛ نه صرفاً محیطی طبیعی است که بر پایه کشف قوانین علی- معلولی در علوم پایه و کاربست آن در علوم کاربردی و مهندسی سامان یافته باشد، آن‌سان که ابزارگرایان معتقدند؛ و نه صرفاً یک محیط انسانی- اجتماعی است که کاملاً ذیل اراده انسان برساخته شده باشد، آن‌گونه که برساخت‌گرایان اجتماعی ترسیم می‌کنند؛ بلکه آمیخته‌ای از هر دو است؛ یعنی مصنوعات بشری هم‌زمان پای در دو جهان حکمت نظری و عملی دارند. وجوه تکنیکال و قوانین علی موجود در آن، مربوط به حکمت نظری است؛ و وجوه ارزشی و جهت‌داری آن، پای در جهان حکمت عملی دارد.

ب) با توجه به اینکه در مصنوعات بشری هیچ‌گونه رابطه ذاتی و طبیعی میان مصنوع و غایت و نتیجه‌ای که از آن منظور است، وجود ندارد، بلکه تنها غایت خود علت فاعلی در میان است، می‌توان گفت که علت غایی، هم ساختمان مصنوع تکنیکی (مجموع ماده و صورت = علل قوام یا داخلی) را تحت تأثیر قرار می‌دهد و هم نحوه و طرح کاربرد مصنوعات را تعیین می‌کند. طرح کاربرد عبارت است از کنش‌هایی که کاربر باید با مصنوع تکنیکی انجام دهد تا اهداف ملازم با آن مصنوع خاص محقق شوند (ورماس، ۱۳۹۱، ص ۶۲)؛ یعنی موجب می‌شود تا ماده مستعد، در قالبی طراحی و صورت‌بندی شود که همسو با غایت مدنظر آن باشد و بتواند ذیل غایت و خواست انسانی، زمینه تحقق مصنوع تکنیکی را فراهم آورد؛ اما فعلیت این خواسته و تحقق مؤثر علت غایی، مستلزم آن است که طراحان و مهندسان (علل فاعلی) از همان ابتدای فرایند طراحی و قبل از ساخت مصنوع تکنیکی، به شیوه‌ها و نحوه کاربرد مصنوع از سوی کاربران نیز کاملاً توجه کنند تا کاربران بتوانند در چهارچوب چنین شیوه‌ها و دستورالعمل‌هایی، اهداف و غایات مصنوع تکنیکی را محقق سازند و خود را با نحوه عملکرد آن وفق دهند. این امر نیز به‌نوبه خود موجب می‌شود تا سازندگان مصنوعات (علل فاعلی) رفتار کاربران را ذیل علل غایی و ارزش‌های خود، هنجارمند کنند و کاربران کنش‌های خود را با هنجارها و الزامات مصنوع تکنیکی هماهنگ سازند و در نتیجه، به همان میزان نیز تحت تأثیر علل غایی مصنوع قرار گیرند. بنابراین، جهت‌گیری‌های علت غایی، هم بر علل درونی، یعنی ماده و صورت مصنوعات تأثیر می‌گذارد و هم موجب تجویز طرح کاربرد خاصی برای کاربران مصنوع تکنیکی می‌گردد و بدین‌سان بر رفتارهای آنان تأثیر می‌گذارد. برای مثال، در بیان فارابی، شمشیر در راستای غایتی که برای آن در نظر گرفته شده، از طراحی و شکل ویژه‌ای برخوردار است. شمشیر با هدف جنگیدن و مقابله با دشمن و ایجاد رعب و ترس در دل او ساخته شده است. این غایت موجب می‌شود تا ماده شمشیر، نه در هر شکل و شمایل، بلکه در شکل و هیئتی «تیز و برآن و برآق» متعین و صورت‌بندی شود (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۹۴-۹۵). افزون‌براین، آموزش‌های کاربر هم باید درست در راستای تحقق این غایت باشد. بنابراین، کاربر نمی‌تواند هرگونه که بخواهد، رفتار کند؛ بلکه عملکرد وی در چهارچوب غایت مصنوع تکنیکی جهت‌دهی می‌شود. البته لازمه تحقق چنین امری آن است که از همان ابتدای فرایند طراحی شمشیر، به‌شیوه به‌کارگیری آن از سوی کاربر هم توجه کافی شود تا کاربر

بتواند بر پایه آن طرح کاربرد، علت غایی شمشیر را محقق سازد؛ مثل اینکه نباید وزن ماده به کاررفته در شمشیر برای عموم کاربران سنگین باشد یا دسته شمشیر نباید آن قدر ضخیم طراحی شود که موجب خستگی زودهنگام کاربر گردد و نکاتی از این دست که تحقق علت غایی را با مانع مواجهه می‌سازد.

ج) نکته مهم دیگری که بر پایه نکته قبلی می‌توان استنباط کرد، درک کردن تکنولوژی به مثابه یک سیستم است، نه صرف یک محصول. این نکته مورد توجه برخی از فیلسوفان تکنولوژی معاصر نیز واقع شده است که تکنولوژی‌ها صرفاً همان محصولات نیستند. در واقع، هنگامی که مهندسان شیوه‌ها و دستورالعمل‌های کاربرد را طراحی و مشخص می‌کنند، آنها نه تنها یک مصنوع، بلکه مجموعه‌ای از کنش‌های مشخص را با نیت محقق ساختن یک هدف مشخص ایجاد می‌کنند و می‌توان مدعی شد که مهندسان کنش‌های مشخصی را تجویز می‌کنند و از این رو هنجارهایی را برای استفاده درست از مصنوع مورد نظر طراحی می‌کنند (ورماس، ۱۳۹۱، ص ۹۵). پس تکنولوژی‌ها سامانه‌هایی برای جهت‌بخشی به مجموعه‌ای از کنش‌های خاص انسانی در راستای رسیدن به هدف خاصی هستند. در این صورت، خود کاربران نیز بخشی از این سامانه‌ها محسوب می‌شوند؛ زیرا آنها با کار بست مصنوعات و هماهنگ شدن با آنها می‌توانند غایات متوقع از آنها را محقق سازند و با حذف کاربران، این غایات محقق نمی‌شود. این تحلیل ما را به درکی نظام‌مند و سیستمی از تکنولوژی و مصنوعات بشری هدایت می‌کند. بر پایه همین تحلیل رواست که گفته شود ما با سامانه‌ها و سیستم‌های تکنیکی و فنی در ارتباطیم، نه صرفاً با نتایج و محصولات تکنیکی.

د) با توجه به اینکه علت غایی جهت‌بخش علل دیگر، یعنی علت فاعلی و ساختمان مصنوع تکنیکی (مجموع علل مادی و صوری) و نیز نحوه کاربرد مصنوع تکنیکی است و از سوی دیگر در حکمت اسلامی، علت غایی قابل ارزیابی ارزشی و اخلاقی است، بدین معنا که می‌توان از خوب یا بد بودن غایت شیء مصنوعی پرسش کرد، به تبع آن می‌توان از خوب و بد بودن پیکره مصنوع تکنیکی نیز پرسش به میان آورد و این به معنای ارزش‌باری خود تکنولوژی است و بر این اساس، مسئولیت‌ها و تکالیف متعدد اخلاقی و حقوقی هم متوجه طراحان و تکنولوژیست‌ها می‌شود.

ه) بر پایه نقش علت غایی در رتبه هستی‌شناختی تکنولوژی و نه رتبه کاربرد، جهت‌گیرهای اخلاقی نیز باید حتی‌المقدور در رتبه پیش از کاربرد تکنولوژی‌ها انجام پذیرد و در همین مرحله هم باید نهادهای مسئول به بررسی نتایج اخلاقی ناشی از تحقق علت غایی تکنولوژی‌ها بپردازند و بکوشند تا علل غایی در تناقض با اصول و ارزش‌های اخلاقی، بر شخصیت و رفتار کاربران تأثیر نگذارد؛ نه آنکه پس از تحقق تکنولوژی‌ها درصدد جهت‌بخشی و اصلاح وضع موجود آنها برآیند. در شاخه حکمت عملی و به‌طور خاص علم فقه، از راه ارائه قواعد و ضوابط فقهی تلاش شده است تا علل غایی خلق مصنوعات در تناقض با مبانی اخلاقی و ارزشی انسان قرار نگیرد. برای نمونه، ممنوعیت تولید و اشاعه انواع سلاح‌های کشتار

جمعی، نظیر سلاح هسته‌ای، شیمیایی و میکروبی، از همین منظر قابل تحلیل است. قاعدهٔ وجوب حفظ نفوس بی‌گناه (مائه: ۳۲)، اصل عدم اعتدا و تجاوز (بقره: ۱۹۰) و اصل اعتدال و عدالت (مائه: ۸) نمونه‌هایی از قواعد و اصول هنجاری‌اند که ترجمه‌شدهٔ ارزش کرامت انسانی‌اند و مانع شکل‌گیری تسلیحات کشتار جمعی خواهند بود.

و) به هر میزان که بتوان غایت تکنولوژی‌ها و استلزامات انسانی و اجتماعی تکنولوژی‌ها را کشف و ذیل مبانی ارزش‌های اخلاقی جهت‌دهی کرد، به همان میزان هم می‌توان از نگرانی‌ها و خطرات تکنولوژی‌ها کاست؛ چراکه حوزهٔ کاربرد تکنولوژی‌ها، معمولاً تابعی از علل غایی آنهاست. البته این سخن به معنای منتفی شدن قدرت کاربران در تصرف و تغییر کارکرد تکنولوژی‌ها نیست؛ بلکه در مواردی کاربران نیز می‌توانند با خلق انگیزه‌ها و علل غایی جدید، به تغییر در علل درونی مصنوعات (ماده و صورت) مبادرت ورزند و کارکردهای جدیدی را در تکنولوژی‌ها ایجاد کنند؛ اما باز رفتار کاربران در تغییر کارکردها از راه تغییر و دستکاری‌هایی در علل قوام و درونی مصنوعات، ذیل علل غایی و انگیزه‌ها و نیازها و بسترهای اجتماعی و منافع و علایق آنها شکل می‌گیرد و تحلیل متفاوت و جداگانه‌ای نمی‌طلبد.

ز) علت غایی، ضمن آشکار کردن ارزش‌باری تکنولوژی، هم‌زمان می‌تواند نقش مهمی نیز در اتخاذ رویکرد انتقادی و تجویزی به وضع موجود تکنولوژی‌ها ایفا کند. این نقش تجویزی و هنجاری در حکمت اسلامی بر عهدهٔ علم فقه است. بخشی از رسالت علم فقه این است که ارزش‌های انسانی و اخلاقی را در قالب هنجارها و الزاماتی در جهت‌گیری سامانه‌های تکنیکی محقق سازد؛ هرچند در این زمینه جا برای کار، بسیار است و ظرفیت‌های علم فقه، به‌ویژه در حوزهٔ بررسی موضوعات نظام‌مند و فرایندی در این عرصه، مغفول واقع شده است.

ح) بر پایهٔ علت غایی، فراروی از تعریف ابزاری و توجه به ابعاد ارزش‌باری تکنولوژی فراهم می‌گردد. با نادیده‌انگاری نقش علت غایی است که تعریف ابزاری از تکنولوژی در اذهان شکل می‌گیرد؛ زیرا در تعریف ابزاری، عمدهٔ توجه، به علت فاعلی است که در طبیعت تصرف می‌کند تا ابزاری برای اهداف و نیازهای انسانی در خدمت انسان قرار دهد؛ اما از جایگاه و تأثیر علت غایی غفلت می‌شود و توجه نمی‌شود که خود این سامانه به‌دلیل غایت‌مندی، ارزش‌بار است و ضمن واقع شدن در خدمت اهداف انسانی، هم‌زمان تأثیراتی نیز بر روی رفتار و شخصیت کاربران می‌گذارد.

ط) شاید یکی از دلایل تحلیلی ابزارانگاری تکنولوژی، خلط میان علت غایی با خود غایت باشد. علت غایی به لحاظ رتبهٔ عقلی، پیش از معلول، و رتبهٔ غایت پس از معلول است. بنابراین، جهت‌گیری‌های علت غایی، هم بر علل درونی یعنی ماده و صورت مصنوعات تأثیر می‌گذارد و هم بر نوع انتخاب‌ها و جهت‌گیری‌های سازندگان به‌عنوان علل فاعلی، یا به‌تعبیر دقیق‌تر، بر زمینه‌سازان تحقق مصنوعات بشری؛ تاجایی که از همان ابتدای فرایند طراحی و قبل از ساخت مصنوع تکنیکی جهت تحقق علت غایی، به شیوه‌ها

و نحوه کاربرد مصنوع تکنیکی نیز توجه می‌کنند تا کاربران بتوانند در چهارچوب چنین دستورالعمل‌هایی، اهداف و غایات مصنوع تکنیکی را محقق سازند. بر این اساس، کانون ارزش‌باری تکنولوژی را باید در علیت غایی و در مرحله قبل از تحقق مصنوعات و تکنولوژی‌ها جست.

ی) با توجه به جهت‌بخشی علت غایی به فعلی فاعل در انتخاب مواد و شکل مناسب مصنوعات تکنیکی، معلوم می‌شود که وجود قوانین علی حاکم بر ابعاد فنی تکنولوژی‌ها، منجر به خودمختاری تکنولوژی‌ها نمی‌شود؛ بلکه برخلاف دیدگاه ذات‌گرایان، تکنولوژی‌ها مطلقاً جدای از بافت فرهنگی-اجتماعی خودشان و صرفاً بر اساس نوعی نظام علی معلولی خودمختار، شکل نمی‌گیرند؛ بلکه نظامات علی کشف‌شده در حکمت نظری، مانند علوم طبیعی، ذیل غایات و اهداف انسانی کاربردی می‌شوند؛ نظیر تحلیلی که فارابی در مورد علم الحیل ارائه کرد. همین امر موجب انتقادپذیری تکنولوژی‌ها می‌شود و اگر در پاره‌ای از سامانه‌های تکنیکی تغییر جهت تکنولوژی‌ها سخت می‌شود، باید آن را از استلزامات عقلی و انفکاک‌ناپذیر غایات انسانی تلقی کرد که بر رویه طراحی تکنولوژی‌ها حاکم است، نه خصوص قوانین علی موجود در طبیعت که مستقل از اراده انسان وجود دارد.

۴-۴. جمع‌بندی کلی از نقش علل اربعه در ارزش‌باری تکنولوژی

در جمع‌بندی کلی از نقش علل اربعه در ارزش‌باری تکنولوژی می‌توان گفت: از منظر حکمت، علت غایی متمم فاعلیت فاعل برای ترکیب ماده به شکل خاصی است تا آن غایت نهایی را برآورده کند؛ یعنی عامل اصلی انسجام مصنوعات بشری، از میان علل اربعه علت غایی است و بقیه علل با این علت هماهنگ‌اند. حضور علت غایی در پیدایش تکنولوژی‌ها، زمینه‌ساز حضور ارزش‌های انسانی در بعد هستی‌شناختی تکنولوژی‌هاست و این امر هم‌زمان به طرح پرسش‌های ارزشی و اخلاقی درباره خود تکنولوژی‌ها می‌انجامد. البته به کارگیری ماده مناسب امری است در حوزه علوم طبیعی و تجربی یا همان ابعاد تکنیکال تکنولوژی، و هرگونه بی‌اعتنایی به این ابعاد، موجب نقص فنی در سامانه‌های تکنیکی خواهد شد و از این رو باید محاسبات فنی و قوانین علی و معلولی موجود میان آنها را به رسمیت شناخت؛ اما در مجموع، تکنولوژی‌ها با عطف به غایات انسانی ساخته می‌شوند و این غایات در مرحله قبل از تحقق تکنولوژی‌ها، نقش علت غایی را ایفا می‌کنند که از یک سو خود تحت تأثیر مبانی معرفتی و غیرمعرفتی همچون زمینه‌ها و نیازهای اجتماعی و منافع و علایق خاصی شکل می‌گیرند؛ از این رو برخلاف دیدگاه ذات‌گرایان، چنین نیست که تکنولوژی‌ها مطلقاً جدای از بافت فرهنگی-اجتماعی خودشان و صرفاً بر اساس نوعی نظام علی معلولی خودمختار تعیین یابند؛ از سوی دیگر، به شکل‌گیری هنجارها و الزامات خاصی در پیکره درونی تکنولوژی‌ها (علل داخلی) می‌انجامد؛ و از سوی سوم، در مقام کاربرد و به‌عنوان بخشی از نظام تکنیکی، مستلزم شکل‌گیری رفتارها و کنش‌های خاص انسانی همسو با غایات و کارکردهای متوقع از آنهاست.

منابع

- استرآبادی میرفندرسکی، میرزا ابوالقاسم، ۱۳۸۷، *رساله صناعیه*، تحقیق حسن جمشیدی، قم، بوستان کتاب.
- بل، دانیل، ۱۳۸۲، *آینده تکنولوژی*، ترجمه احد علیقلیان، تهران، وزارت امور خارجه.
- جوادی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مخنوم*، شرح حکمت متعالیه، قم، اسراء.
- راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دارالقلم.
- رحیمی، غلامحسین، ۱۳۹۳، مفهوم صنعت و فناوری از دیدگاه متفکران مسلمان، *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، ش ۱۷، ص ۳۵-۵۴.
- عسکری، ابوهلال، ۱۴۲۴ق، *الفروق اللغویه*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- عمید، حسن، ۱۳۶۳، *فرهنگ عمید (متوسط)*، تهران، امیرکبیر.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۸۷، *رساله التنبیه علی سبیل السعاده*، الجامعه الاردنیه.
- _____، ۱۳۸۱، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیوچم، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاجی، حسین، ۱۳۹۲، *فلسفه تکنولوژی دون آیدی*، تهران، هرمس.
- محدث علیرضا، ۱۳۹۸، *بررسی مناسبات تکنولوژی و ارزش‌ها از منظر حکمت اسلامی در مواجهه با نظریه آندرو فینبرگ*، رساله دکتری، قم، دانشگاه باقر العلوم.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۹، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۹، الف، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *شرح منظومه*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۹، الف، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۹۱، *فلسفه تاریخ*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۹۵، *مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی ۲*، تهران، صدرا.
- میچام کارل، ۱۳۸۸، *فلسفه تکنولوژی چیست؟*، ترجمه مصطفی تقوی، یاسر خوشنویس و پریسا موسوی، تهران، روزنامه ایران.
- ورماس، پیتر و همکاران، ۱۳۹۱، *رویکردی در فلسفه تکنولوژی، از مصنوعات تکنیکی تا سیستم های اجتماعی تکنیکی*، ترجمه مصطفی تقوی و همکاران، تهران، کتاب آمه.
- هایدگر مارتین، ۱۳۷۳، «پرسش از تکنولوژی»، ترجمه شاپور اعتماد، *ارغنون*، ش ۱، ص ۱-۳۰.

Brey, P. 2010, 'Philosophy of Technology after the Empirical Turn' *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 14:1. P. 36-48.

Dinello, Daniel, 2005, *Technophobia!: Science Fiction Visions of Posthuman Technology*, University of Texas Press, p.1-17.

Feenberg Andrew, 1999, *Questioning Technology*, Routledge.

Feenberg, Andrew, 1995, *Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory*, Los Angeles, University of California Press.

Friis, J. K. B. O., Selinger, E., & Riis, S, 2009, *New waves in philosophy of technology*.

Mitcham, Carl and Katinka Waelbers. 2009 ' *Technology and Ethics: Overview*', In *A Companion to the Philosophy of Technology*, Technological Condition, Edited by J. K. B. Olsen S. A. Pedersen and V. F. Hendricks, Blackwell Publishing Ltd.

الگوی تدوین خط‌مشی عمومی در حوزه رسانه در جامعه چندفرهنگی افغانستان

محمدحسن جعفری / استادیار گروه مدیریت مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞

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

محمدجواد محسنی / دکترای جامعه‌شناسی

zahir.akbari@yahoo.com

ظاهر اکبری / دکترای مدیریت ☞

دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۱۲

چکیده

افغانستان یک جامعه چندقومی، چندمذهبی، چندزبانی و به تمام معنا چندفرهنگی است. جامعه چندفرهنگی در حوزه‌های مختلف، از جمله رسانه‌ها، مستلزم خط‌مشی‌ای است که با ساختار اجتماعی و فرهنگی آن جامعه تناسب داشته باشد. حال سؤال این است که الگوی تدوین خط‌مشی رسانه‌ای متناسب با جامعه چندفرهنگی افغانستان، کدام است؟ جامعه افغانستان و نظام رسانه‌ای آن در دوره کنونی، نه از نبود یا کمبود رسانه، که از ضعف ساختار، محتوا و به‌طور کلی، فقدان الگوی تدوین خط‌مشی رسانه‌ای رنج می‌برد. انتظار این است که اهل نظر در طراحی و تدوین چنین الگویی یا پیشنهاد مبنای دستیابی بدان، مساعی خویش را به‌کار بندند. در راستای تحقق این هدف، نگارندگان با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی به مطالعه منابع اسلامی و قوانین افغانستان پرداخته و با توجه به گفتمان‌های غالب این کشور و فرصت‌ها و محدودیت‌های ساختاری آن، الگویی را برای تأمین این هدف استخراج کرده‌اند. الگویی که از یک سو متضمن آموزه‌های متعالی اسلام به‌عنوان محور وحدت جامعه است و از سوی دیگر، حقوق، منافع و انتظارات مخاطبان چندفرهنگی، به‌عنوان کنشگران فعال در آن ملحوظ شده است.

کلیدواژه‌ها: رسانه، تدوین خط‌مشی عمومی، خط‌مشی رسانه‌ای، الگو، چندفرهنگی، جامعه افغانستان.

جامعه افغانستان متشکل از اقوام، زبان‌ها، گویش‌ها، مذاهب، رسوم و آیین‌های متعدد و متکثر است. به لحاظ جغرافیایی نیز مردم آن در مناطق دارای موقعیت‌های متفاوت و وضعیت‌های اقلیمی ناهمگون زندگی می‌کنند. از دید برخی پژوهشگران، کشور افغانستان به لحاظ تنوع فرهنگی، چهارمین کشور آسیای پس از هند، چین و مالزی و سی‌وهفتمین کشور در رتبه‌بندی جهانی است (نجفی، ۱۳۸۷، ص ۴۱). بدیهی است جامعه چندفرهنگی در عین برخورداری از فرصت‌های فراوان، استعداد بالایی برای تنش و تهدید دارد و برای کنترل اوضاع آن، همواره به مدیریت مؤثر و خطمشی کارآمد نیاز است. چنین جوامعی اگر به‌درستی مدیریت نشوند، با بحران‌های شدید، چندجانبه و پرهزینه‌ای مواجه خواهند شد؛ بحران‌هایی که معمولاً به‌آسانی نیز مهار نمی‌شوند. یکی از نهادهای تأثیرگذاری که می‌تواند با ارائه اطلاعات و دریافت بازخور از جامعه، نقش اساسی در مدیریت جامعه چندفرهنگی ایفا کند، رسانه است. جامعه افغانستان در دوره کنونی شاهد رشد چشمگیر رسانه‌هاست؛ به گونه‌ای که در کنار رسانه ملی یا دولتی و آزادی ماهواره، ده‌ها شبکه تلویزیونی، رادیویی، اینترنت و شبکه‌های اجتماعی، همچون فیس‌بوک، واتساپ، تلگرام و... در این کشور فعالیت دارند. مسئله اساسی این است که کثرت و کمیت رسانه در افغانستان معاصر تأثیر چندانی بر بهبود اوضاع سیاسی، امنیتی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی این کشور نداشته، بلکه خشونت‌های مذهبی، بی‌اعتمادی قومی و حذف خرده‌فرهنگ‌ها، مانند گذشته ادامه دارد. مالکیت و مدیریت رسانه‌های افغانستان، در اختیار دولت، احزاب سیاسی و تاجران اقتصادی قرار دارد. رسانه‌های دولتی به توجیه و دفاع از خطمشی‌های دولت می‌پردازند و جلسات تشریفاتی دولت را گزارش می‌دهند. رسانه‌های احزاب مانند رسانه‌های دولتی، بودن و ماندن احزاب را در کنار دولت توجیه می‌کنند. به‌جز رسانه‌های دولتی و حزبی، برخی رسانه‌های تجاری نیز در افغانستان حضور دارند که به دنبال سود و منافع اقتصادی هستند و فعالیت اصلی آنها را تبلیغات کالاهای تجاری و تشویق مشتریان به مصرف تشکیل می‌دهند. بدین ترتیب در افغانستان، رسانه‌ای که در راستای منافع عمومی، آموزش و اعتلای فرهنگ جامعه خدمات ارائه دهد، هم‌گرایی قومی و انسجام ملی را تشویق کند و مرهمی بر پیکره مجروح و چندپاره جامعه افغانستان بگذارد، وجود ندارد یا بسیار محدود است. با توجه به آنچه بیان شد، جامعه چندفرهنگی افغانستان در دوره کنونی، نه از نبود یا کمبود رسانه، بلکه از ضعف ساختار، ضعف محتوا و به‌طور کلی از فقدان الگوی تدوین خطمشی رسانه‌ای که با اقتضات چندفرهنگی این جامعه تناسب داشته باشد، رنج می‌برد. بنابراین، هدف پژوهش حاضر پاسخ به این پرسش اساسی است که الگوی تدوین خطمشی عمومی در حوزه رسانه در جامعه چندفرهنگی افغانستان چگونه است؟

۱. پیشینه پژوهش

با جست‌وجو در سایت‌ها، مانند ایران داک، نورمگز، پورتال جامع علوم انسانی و برخی از منابع دیگر، می‌توان به این حقیقت دست یافت که در زمینه خطمشی عمومی و خطمشی رسانه‌ای جامعه چندفرهنگی

افغانستان، پژوهش‌ها اندک بوده و به‌طور کلی تاکنون الگویی برای خطمشی‌گذاری رسانه‌ها طراحی نشده است. البته پژوهش‌های پراکنده‌ای وجود دارد که مربوط به تاریخ رسانه‌هاست. نمونه بارز این نوع پژوهش‌ها را می‌توان در کتاب سیر ژورنالیسم در افغانستان، نوشته محمدکاظم آهنگ، یا در پژوهش‌های تاریخ‌نگاران مشهور، مانند غبار در کتاب افغانستان در مسیر تاریخ، و فرهنگ در کتاب افغانستان در پنج قرن اخیر مشاهده کرد. برخی از نویسندگانی که متأثر از دانش ارتباطات و رسانه بوده، به‌صورت نظام‌مندتری رسانه‌ها و مخصوصاً مطبوعات افغانستان را تحلیل و بررسی کرده‌اند که در این میان می‌توان از محمدهاشم عصمت‌اللهی یاد کرد. وی سیر مطبوعات افغانستان را از بدو تولد (۱۲۵۲) تا دوره نوین (۱۳۸۱) در قالب پنج نظام مطبوعاتی، یعنی نظام‌های آمرانه، آزادی‌گرا، مسئولیت اجتماعی، کمونیستی و توسعه مطبوعات، تحلیل نموده و سرانجام، با پرسش‌نامه و پاسخ از ۴۵ ژورنالیست افغانستانی به این نتیجه دست یافته است که نظام مطلوب مطبوعات در افغانستان، مسئولیت اجتماعی و آزادی‌گراست (عصمت‌اللهی، ۱۳۸۱، ص ۶۰). ایشان با تأیید نظریه مسئولیت اجتماعی، پژوهش را به پایان رسانده و در زمینه توسعه این الگو در بخش مطبوعات یا رسانه‌ها، به‌طور عام اقدامی انجام نداده است.

پژوهش دیگری تحت عنوان «مدیریت و مالکیت مطبوعات در افغانستان» در قالب مقاله توسط علی‌یاور اکبری نگارش یافته است. این پژوهش با اینکه عنوان مدیریت و مالکیت را دارد، مطبوعات افغانستان را مانند پژوهش‌های پیشین، با نگاه تاریخی مرور کرده است. وی در همان آغاز نوشته است: «نظام‌های سیاسی حاکم بر افغانستان را می‌توان از ابتدای پیدایش مطبوعات (۱۲۵۲ش) تا کنون به نظام سلطنتی (۱۲۵۲-۱۳۵۲)، نظام جمهوری خودخوانده (۱۳۵۲-۱۳۷۱)، و نظام اسلامی (۱۳۷۱-۱۳۸۶) تقسیم‌بندی کرد» (اکبری، ۱۳۸۶، ص ۲). این مقاله، مثل پژوهش پیشین، فاقد پیشنهاد و راهکار مطلوب برای رسانه‌های افغانستان است.

جدیدترین پژوهش درباره رسانه‌های افغانستان، کتابی است به نام مدیریت رسانه در افغانستان. این کتاب توسط عبدالقدیر میرزایی در هفت فصل و ۱۶۹ صفحه تألیف شده و در سال ۱۳۹۶ انتشارات سعید در کابل آن را منتشر کرده است. محتوای این کتاب را مباحث عمومی مدیریت و سیر تاریخی رسانه افغانستان تشکیل می‌دهد (میرزایی، ۱۳۹۶، ص ۲). این کتاب مانند پژوهش‌های قبلی فاقد الگوی مدیریتی و خطمشی‌گذاری رسانه‌ای است.

افزون بر پژوهش‌های یاد شده، در دوره جدید سلسله نشست‌هایی درباره رسانه‌های افغانستان از سوی نهادهای دولتی و خصوصی با مشارکت نهادهای بین‌المللی برگزار شده است. یکی از این نشست‌ها را کاظم معتمدنژاد در مقاله‌ای تحت عنوان «سمینار بین‌المللی پیشبرد رسانه‌های مستقل و کثرت‌گرا در افغانستان» گزارش داده است. این سمینار با ابتکار یونسکو و مشارکت رادیو بی‌بی‌سی و شبکه تلویزیونی سی‌ان‌ان در کابل با حضور صدها مهمان داخلی و خارجی در سال ۱۳۸۱ برگزار شد. در این نشست، مهم‌ترین دستاورد رسانه‌ای دولت افغانستان، آزادی و تکرر رسانه‌ها و همچنین تدوین قانون رسانه‌ها عنوان شده بود؛ اما برخی از

مواد این قانون، از جمله ۳۷ جرم مطبوعاتی پیش‌بینی شده در آن، مورد انتقاد شدید سخنرانان، از جمله نماینده کمیته جهانی آزادی مطبوعات اروپا قرار گرفت. سرانجام به‌منظور اصلاح این قانون، توصیه‌هایی به نهادهای رسانه‌ای افغانستان ارائه شد (معمدزاد، ۱۳۸۱، ص ۱۴). این نشست در طول تاریخ رسانه افغانستان بی‌نظیر بود؛ اما متأسفانه از این نشست کلان و سلسله‌نشست‌های این‌چنینی در سطح خردتر، متن مدون و قابل استناد انتشار نیافته است.

با توجه به آنچه بیان شد، تمایز این پژوهش با پژوهش‌های پیشین در این است که پژوهش‌های پیشین به تبیین تاریخ رسانه‌ها بسنده کرده و به خط‌مشی‌گذاری رسانه‌ای جامعه چندفرهنگی افغانستان ورود نکرده‌اند و هیچ‌گونه الگویی را در این خصوص ارائه ندادند. بنابراین در پژوهش حاضر، پژوهشگران به دنبال ارائه الگویی هستند که از یک‌سو آموزه‌های متعالی اسلام به‌عنوان محور وحدت جامعه و منبع تدوین خط‌مشی‌گذاری و از سوی دیگر، حقوق، منافع و انتظارات مخاطبان چندفرهنگی، به‌عنوان کنشگران فعال در آن، ملاحظه شده باشد.

۲. تعریف مفاهیم

۲-۱. تدوین خط‌مشی عمومی

خط‌مشی عمومی یکی از شاخه‌های علم مدیریت و جزء شاخه مدیریت دولتی است که مستقیماً با مباحث دولت و حاکمیت ارتباط دارد. خط‌مشی عمومی عبارت است از خط سیر و اصول کلی که برای تأمین مسائل عمومی، مانند فرهنگ، امنیت، بهداشت، آموزش، رسانه و افکار عمومی به‌وسیله مراجع دارای صلاحیت، از قبیل مجلس، دولت و قوه قضائیه که نماینده و حافظ منافع عمومی جامعه هستند، اتخاذ می‌گردد (الوانی، ۱۳۷۴، ص ۱۹). خط‌مشی عمومی در ادبیات مدیریت از سه فرایند اصلی، یعنی تدوین، اجرا و ارزشیابی تشکیل می‌شود که این پژوهش به تدوین آن اختصاص یافته است.

۲-۲. رسانه

مراد از رسانه در این پژوهش، رسانه‌های همگانی است. رسانه‌های همگانی به مجموعه وسایل غیرشخصی اطلاق می‌شود که انتقال پیام‌های سمعی، بصری یا هر دو را به انبوهی از مخاطبان تا مناطق دوردست می‌رساند (دادگران، ۱۳۷۷، ص ۳۰). ابزارگرایی، ذات‌گرایی و اقتضاکرایی، سه دیدگاهی هستند که برای تبیین ماهیت رسانه ارائه شده‌اند که از میان این سه دیدگاه، دیدگاه اقتضاکرایی مورد پذیرش اغلب پژوهشگران رسانه‌ای قرار گرفته است (شرف‌الدین، ۱۳۸۷، ص ۲۱؛ فولادی، ۱۳۹۳، ص ۶۲)؛ به این معنا که رسانه نه تنها ابزار و صرفاً ذات بدون محتوا و ساختار نیست، بلکه اعم از محتوا، ساختار و فناوری است که در بستر فرهنگ و اراده آگاهانه انسان ساخته می‌شود و با توجه به اوضاع و شرایط سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی هر جامعه خط‌مشی متفاوتی را می‌طلبد.

۳-۲. خطمشی رسانه‌ای

خطمشی رسانه‌ای، به تبع خطمشی عمومی، یک پروژه دولتی و مجموعه‌ای از اصول و هنجارهایی است که برای هدایت کلان رسانه‌ها در نیل به اهداف مشخص یک نظام، طراحی و تدوین می‌شود (معمد نژاد، ۱۳۸۳، ص ۸). در خطمشی رسانه‌ای، ضمن آنکه حوزه‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی کانون توجه است، به هنجارها مانند صداقت، شفافیت، حق انتخاب مصرف‌کنندگان و کاربران، رقابت و نوآوری در فناوری و خدمات، محافظت از حریم خصوصی و رازداری نیز توجه می‌شود (مک‌کویل، ۱۳۸۲، ص ۵۶).

۴-۲. چندفرهنگی

چندفرهنگی به وضعیتی گفته می‌شود که باورها، ارزش‌ها، رفتارها و نمادهای افراد و شهروندان در یک جامعه، متمایز و متفاوت از دیگری باشد و جامعه چندفرهنگی جامعه‌ای است که در آن، گروه‌های مختلف قومی، زبانی و دینی زندگی کنند (راسخ، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۸۳۱).

۵-۲. جامعه افغانستان

با توجه به تعریف چندفرهنگی، جامعه افغانستان از اقوام، نژادها، مذاهب، آیین‌ها، زبان و گویش‌های متنوع تشکیل یافته و کاملاً چندفرهنگی است. البته این جامعه از مشترکات بسیاری نیز برخوردار است که می‌توان دین مقدس اسلام را به‌عنوان کانون و محور وحدت این جامعه به شمار آورد. زیرا ۹۹٪ جمعیت افغانستان را مسلمانان تشکیل می‌دهند و دین اسلام تمامی اقوام، مذاهب و زبان‌ها را تحت پوشش قرار می‌دهد.

۶-۲. الگو

الگو یا مدل، تصویری از واقعیت‌ها و روابط موجود میان آنهاست که برای شناخت مسائل و اجزای مشکله آنها و همچنین پیش‌بینی نتایج راه‌حل‌ها، می‌تواند وسیله مفیدی در دست خطمشی‌گذار باشد. با کمک الگو می‌توان متغیرهای موجود و رابطه بین آنها را به‌خوبی شناخت، هر شق را به‌آسانی ارزیابی کرد و از میان راه‌حل‌های مختلف، راه‌حل برتر را برگزید (الوانی، ۱۳۷۴، ص ۵۳). بدین ترتیب، در این مقاله تلاش می‌شود با بهره‌گیری از آموزه‌های اسلامی، قوانین و اسناد معتبر افغانستان، ابتدا داده‌ها جمع‌آوری، طبقه‌بندی و نام‌گذاری شود و پس از تحلیل و تبیین روابط میان آنها، الگوی نهایی ترسیم گردد.

۳. چهارچوب نظری پژوهش

جامعه چندفرهنگی جامعه‌ای است که گروه‌های مختلف قومی، مذهبی و زبانی در آن زندگی می‌کنند و از همین جهت مستعد فرصت‌ها و تهدیدهایی است که به مدیریت مؤثر و خطمشی کارآمد نیاز دارد. مزیت رقابتی، افزایش بهره‌وری، خلاقیت و نوآوری، افزایش نخبگان، تنوع دیدگاه‌ها و چشم‌اندازها، و ارائه

راه‌حل‌های جدید و تصمیم‌های بهتر، مزایا و فرصت‌های جامعه چندفرهنگی را تشکیل می‌دهند (کاکس و بلیک، ۱۹۹۱، ص ۴۵). در مقابل، ابهام، پیچیدگی، تعارض، عدم برقراری روابط درست، فهم نادرست، افزایش تنش و فقدان همبستگی، اموری هستند که جامعه چندفرهنگی را با چالش و تهدید مواجه می‌سازد (کوندا، ۲۰۰۱، ص ۲). بنابراین، چندگانگی فرهنگی در جامعه افغانستان به دلیل اغراض قومی، مذهبی، زبانی، جنسیتی و... به صورت جدی در کانون توجه خطامشی‌گذاران عمومی و رسانه‌ای این جامعه قرار نگرفته و از مزایای آن به درستی استفاده نشده است؛ حال آنکه با انتخاب خطامشی فعال و ابتکاری می‌توان چندگانگی فرهنگی را به درستی مدیریت نموده و تهدیدهای آن را به فرصت تبدیل کرد.

۳-۱. خطامشی عمومی جامعه چندفرهنگی

به طور کلی سه نوع الگوی خطامشی عمومی برای مدیریت جامعه چندفرهنگی ارائه شده است:

۳-۱-۱. خطامشی وحدت‌گرا

خطامشی وحدت‌گرا به دنبال وحدت فرهنگی و یکسان‌سازی جامعه است. به این معنا که نیازها، ارزش‌ها، الگوها و سبک زندگی و به طور کلی فرهنگ اقلیت نادیده گرفته می‌شود و خرده‌فرهنگ‌ها در درون فرهنگ غالب، هضم و حتی حذف می‌گردد. در این خطامشی که به «دیگ درهم‌جوش» (Melting Pot) معروف شده است، سعی می‌شود با جذب فرهنگ اقلیت در فرهنگ اکثریت، جامعه یکسان شکل بگیرد (پارخ، ۲۰۱۱، ص ۱۹۷؛ روزادو، ۱۹۹۶، ص ۶)

۳-۱-۲. خطامشی کثرت‌گرا

خطامشی کثرت‌گرا در پی رشد و گسترش خرده‌فرهنگ‌ها در کنار یکدیگر و به صورت هم‌عرض و ایجاد جامعه موازی است. در این جامعه، اقلیت و اکثریت هر دو خواهان حفظ جامعه و فرهنگ جدای خود هستند. افراد با ایجاد مدارس خاص، مهدهای کودک، مساجد و مراکز تجاری و اقتصادی خاص، به سمت جامعه موازی حرکت می‌کنند. در این نوع خطامشی، خرده‌فرهنگ‌ها در جامعه به رسمیت شناخته می‌شوند و امکان بقا و رشد آنها فراهم می‌گردد (گیدنز، ۱۳۸۵، ص ۳۰۹، و صالحی امیری، ۱۳۸۵، ص ۴۶).

۳-۱-۳. خطامشی وحدت در کثرت

خطامشی وحدت در کثرت یا کثرت در وحدت، ضمن تأکید بر اشتراکات فرهنگی، امکان تکرر خرده‌فرهنگ‌های مختلف را در چهارچوب ارزش‌ها و نمادهای مشترک مجاز می‌داند. تأکید بر نقاط مشترک، برجسته کردن آنها و درعین حال به رسمیت شناختن تنوع‌ها و تکثرهای فرهنگی، ویژگی بارز الگوی وحدت در کثرت است (چلبی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۷؛ صالحی امیری و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۱۰۰).

در داوری و ترجیح میان الگوهای خطمشی گذاری جوامع چندفرهنگی، بسیاری از پژوهشگران الگوی اول را بدترین الگو معرفی کرده، قابلیت اجرا و توفیق پیاده سازی الگوی دوم را بسیار کم دانسته اند. بنابراین، از میان الگوهای موجود، مناسب ترین الگو برای بسیاری از جوامع چندفرهنگی، الگوی وحدت در کثرت است. این الگو علاوه بر اینکه با مبانی هستی شناختی، انسان شناختی، جامعه شناختی و دین شناختی سازگاری دارد، به مؤلفه های قوم، زبان، مذهب، جغرافیا و محیط زیست خرده فرهنگها توجه دارد و در سطح خارجی نیز با خطمشی های کشورهای دیگر در سطح جهانی همخوانی دارد (صالحی امیری، ۱۳۸۵، ص ۴۹).

از میان سه الگوی یاد شده، در جامعه چندفرهنگی افغانستان از بدو تأسیس این کشور تا کنون، خطمشی وحدت گرا و یکسان سازی اجرا شده است. اوج خطمشی یکسان سازی به صورت عریان و خشن در سلطنت عبدالرحمان خان و امارت طالبان به کار گرفته شد که اصولاً منکر حق حیات برخی از خرده فرهنگها، مانند هندوها، ازبکها، هزاره ها و تاجیکها در افغانستان بودند (غبار، ۱۳۹۱، ص ۶۶۳؛ رشید، ۱۳۸۱، ص ۱۶۰)؛ اما این خطمشی با روش پنهان و ملایم در زمان های دیگر، مانند دوره سلطنت مطلقه نادرشاه و ظاهرشاه اجرا شده و در قانون اساسی دولت ربانی نیز به شدت تقویت شده است. در دوره ربانی، دو اصل «لزوم موافقت قوانین موضوعه با شریعت حنفی» و «شرط احراز مقام ریاست جمهوری و نخست وزیری به پیروی از شریعت حنفی» محدودیت های بیشتری را برای شیعیان پدید آورد (محسنی، ۱۳۹۵، ص ۱۸۳). البته خطمشی یکسان سازی، در گذشته ها محدود نمانده است؛ بلکه در دوره کنونی نیز با روش ملایم و پنهان ادامه دارد. مهم ترین دلیل جریان خطمشی یکسان سازی در زمان حال، استمرار بحران های کنونی است که فرهنگ حاکم اراده ای برای سهیم شدن خرده فرهنگها در مدیریت سیاسی و اجتماعی ندارد. بنابراین، همان گونه که مطالعات پیشین و حال نشان می دهد، تا زمانی که قدرت و ارائه خدمت به نحو عادلانه برای تمامی خرده فرهنگ های قومی، مذهبی و زبانی توزیع نشود و خطمشی یکسان سازی جایش را به خطمشی چندفرهنگ گرا ندهد، بحران افغانستان گاهی به صورت عریان و خشن و گاهی به صورت پنهان و ملایم ادامه خواهد یافت.

۲-۳. رسانه و خطمشی رسانه ای جامعه چندفرهنگی

رسانه، ابزاری ارتباطی است که در دوره معاصر دسترسی و استفاده از آن تقریباً به یک امر همگانی تبدیل شده است. به تعبیر برخی پژوهشگران، تصور عمومی بر این است که پاسخ مسئله «رسانه چیست؟» را همه می دانند؛ زیرا ما همگی با «رسانه» آشنا هستیم. «رسانه ها» ما را احاطه کرده اند. عصر ما، عصر «رسانه ها»، «عصر اطلاعات»، «عصر ارتباطات»، و «عصر دیجیتال» نام گرفته است (کوبین، ۱۳۸۵، ص ۶). اگرچه رسانه به لحاظ دسترسی و استفاده همگانی بی نیاز از تعریف است، اما به لحاظ نظری به تعریف نیاز دارد. برخی از پژوهشگران، رسانه را به «غار افلاطونی» تشبیه می کنند و از «غار رسانه ای» سخن به میان می آورند (بشیر، ۱۳۹۲، ص ۴۸).

این تشبیه و تعبیر، نشان از پیچیدگی ماهیت رسانه و تفسیرهای متفاوت از آن دارد. ابزارگرایی، ذات‌گرایی و اقتضاگرایی، سه دیدگاهی هستند که برای تبیین ماهیت رسانه ارائه شده‌اند.

ابزارگرایان معتقدند که رسانه صرفاً حامل و ابزار پیام است و ماهیت ارزشی ندارد. بر این اساس، متعهد بودن رسانه‌ها به ارزش‌های موجود، تبدیل وسیله به هدف است (حسینی، ۱۳۸۷، ص ۱۴). رویکرد ابزارانگاری از سوی پژوهشگران بسیاری، از جمله هایدگر، نقد شده است. بر اساس نظریه هایدگر، فناوری و به تبع آن رسانه‌ها، با تسخیر طبیعت و فرهنگ، جهان بینی انسان را تشکیل می‌دهند و ماهیت مستقل دارند. بنابراین، رسانه محصول و بسته فرهنگی است و به دلیل ذات استقلالی و جبر فناوریانه خود، ممکن است نه تنها در خدمت انسان نباشد، بلکه بسیاری اوقات انسان در خدمت او قرار گیرد (کلیفورد، ۱۳۸۲، ص ۹۴؛ فولادی، ۱۳۹۱، ص ۵۹).

دیدگاه سومی که در رسانه قابل طرح است، به اقتضاگرایی شهرت دارد. بر اساس نظریه اقتضاگرایی، رسانه همانند هر فناوری دیگر، اقتضات، ظرفیت‌ها، امکانات و محدودیت‌های خاص خود را دارد که می‌توان با بررسی و شناخت دقیق آنها و مدیریت و مهندسی متناسب، از قابلیت حداکثری رسانه در انتقال پیام بهره گرفت. بی‌تردید بخشی از این اقتضا، از محدودیت‌های ذاتی رسانه ناشی می‌شود و قاعدتاً تغییرناپذیر خواهد بود و بخشی به دلیل ماهیت پویا و امکان خلق و کشف قابلیت‌های جدید، همواره امکان تغییر و توسعه آن وجود دارد. افزون‌بر آن، قابلیت‌ها و اقتضات موجود رسانه، به تبع اوضاع و شرایط فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و مذهبی جامعه استفاده‌کننده، همواره امکان قبض و بسط دارد و همه جوامع به‌اندازه ظرفیت خود، از رسانه استفاده می‌کنند (شرف‌الدین، ۱۳۸۷، ص ۲۱؛ فولادی، ۱۳۹۳، ص ۶۲).

مهم‌ترین کارکردهای رسانه در جامعه عبارت‌اند از: اطلاع‌رسانی، همبستگی، تفریح و سرگرمی، بسیج، تبلیغ و ترویج اهداف جامعه در زمینه سیاست، جنگ، توسعه اقتصادی، کار، دین و مذهب (مک کوایل، ۱۳۸۲، ص ۱۰۹). افزون بر کارکردهای یاد شده، اقلان‌سازی منفی، ذهن‌شویی و تلقین، اغوا و فریب، دروغ‌پردازی و شایعه‌پراکنی، تحریف و سانسور غیرموجه، ورود به حریم خصوصی افراد، تبلیغات مصرف‌گرایانه، جنگ روانی، تخریب ارزش‌ها، ترویج منکرات، دامن زدن به انحرافات و کج‌روی‌ها، سرگرمی‌سازی و غفلت‌انگیزی، کلیشه‌سازی، تقویت فردگرایی افراطی، مسئولیت‌زدایی از توده‌ها، اخلال در نظم اجتماعی و امنیت عمومی، مخفی‌کاری و توجیه مظالم ارباب قدرت، دین‌ستیزی و دین‌گریزی و... از شایع‌ترین آسیب‌ها و کژکارکردهای رسانه‌ای است (شرف‌الدین، ۱۳۸۷، ص ۲۸). بنابراین، رسانه تنها ابزار و صرفاً ذات بدون محتوا و ساختار نیست؛ بلکه فراتر از همه آنهاست و با توجه به اوضاع و شرایط جامعه، از کارکردهای مثبت و منفی برخوردار است و از همین جهت به مدیریت مؤثر و خط‌مشی کارآمد نیاز دارد. بدین ترتیب، رسانه‌ها در جامعه چندفرهنگی به خط‌مشی‌های ذیل کمک می‌کنند:

۱-۲-۳. یکسان‌سازی/ انکار

از این خطمشی به خطمشی بخشی و قوم‌مدار نیز تعبیر می‌شود. در این خطمشی، رسانه‌ها با برجسته‌سازی، تقویت و صحنه گذاشتن فرهنگ خاص، زمینه سلطه قوم خاص را فراهم می‌سازند و با نادیده گرفتن برخی اقوام و انکار آنها، به توسعه بحران‌های اجتماعی و خیم در بلندمدت دامن می‌زنند.

۲-۲-۳. کثرت‌گرایی/ بی‌تفاوتی

این خطمشی به خطمشی منفعل و خنثی نیز معروف است. در این خطمشی، رسانه‌ها به فرهنگ‌های مختلف بی‌اعتنا نیستند یا بالعکس، رقابت‌های مخرب بین فرهنگ‌های مختلف را دامن می‌زنند.

۳-۲-۳. وحدت در کثرت/ ابتکاری

بهترین خطمشی رسانه در جامعه چندفرهنگی که می‌تواند به پیشگیری از بحران کمک کند، خطمشی فوق‌فعال و ابتکاری است (پور عزت و قلی پور، ۱۳۸۷، ص ۳۵). در این خطمشی، رسانه‌ها ضمن برجسته‌سازی مشترکات فرهنگی، از طرح مطالب توهین‌آمیز و تفرقه‌افکن اجتناب می‌کنند و همه فرهنگ‌ها را به هم‌گرایی و همدلی فرا می‌خوانند و زمینه حضور و مشارکت تمامی شهروندان را در تصمیم‌های کلان و ملی فراهم می‌سازند.

۴. وضعیت موجود رسانه در جامعه چندفرهنگی افغانستان

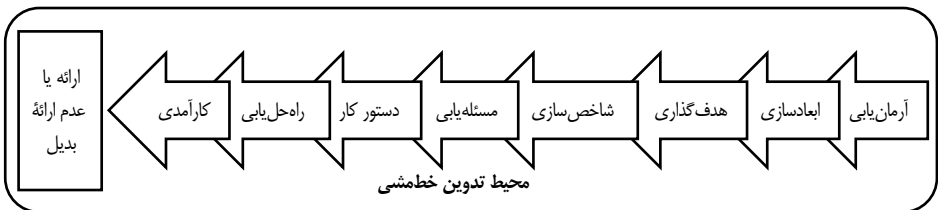
با سقوط طالبان و آغاز دولت نوین، جامعه چندفرهنگی افغانستان تحولات سریع و همه‌جانبه سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و بیش از همه تحول رسانه‌ای را تجربه می‌کند. مهم‌ترین دستاوردهای رسانه‌ای این دوره را می‌توان فعالیت در سایه قانون، آزادی بیان، تکثر رسانه‌ها، امکان جذب و تربیت نیروی جوان، و حمایت‌های داخلی و خارجی نام برد. با این حال، هنوز توپ، تانک و تفنگ در زمین گسترده است؛ غرش صدای هواپیماهای جنگی در آسمان این کشور طنین‌انداز است؛ انتحار و انفجار و کشتار دسته‌جمعی در صدر اخبار رسانه‌های این کشور قرار دارد؛ این مطالب، حاکی از این واقعیت است که رسانه‌ها در افغانستان هنوز قامت راست نکرده است و با چالش‌های جدی و متعددی مواجه هستند. این چالش‌ها، در سند راهبردی رسانه افغانستان مورد اشاره قرار گرفته‌اند و برای عبور از این وضعیت، برنامه پنج‌ساله از سوی وزارت اطلاعات و فرهنگ افغانستان، یعنی از سال ۱۳۹۶ تا پایان سال ۱۴۰۰، طراحی شده است. همچنین برخی از ژورنالیست‌ها و پژوهشگران افغانستان نیز تصریح کرده‌اند که فقدان امنیت، کمبود اطلاعات، ناتوانی مالی، دخالت دولت، ضعف ساختار، ضعف محتوا، ضعف منابع انسانی و عدم دسترسی به فناوری‌های جدید، مهم‌ترین چالش رسانه‌های افغانستان را تشکیل می‌دهند (اکبری، ۱۳۹۹، ص ۱۶۶؛ نظری، ۱۳۹۰، ص ۲۸؛ سانچارکی، ۱۳۸۸، ص ۹۰).

با توجه به دستاوردها و چالش‌های مزبور، همان‌گونه که در بیان مسئله و پیشینه پژوهش نیز اشاره شد، جامعه افغانستان در وضعیت موجود، نه از فقدان و کمیت رسانه، بلکه از ضعف کیفیت و فقدان الگوی تدوین خطمشی رسانه‌ای که با ساختار اجتماعی و چندفرهنگی این جامعه تناسب داشته باشد، رنج می‌برد. در راستای تحقق این هدف، نگارندگان این پژوهش کوشیده‌اند الگویی را ارائه کنند.

۵. الگوی مطلوب تدوین خطمشی رسانه در جامعه چندفرهنگی افغانستان

۱-۵. مؤلفه‌های داخلی تشکیل‌دهنده الگو

مراد از مؤلفه‌های داخلی، فرایندهای خاصی هستند که فعالیت اصلی خطمشی‌گذار در محیط تدوین بر آنها متمرکز است. از این منظر می‌توان از مؤلفه‌های داخلی به مؤلفه یا سازه «خطمشی‌گذاران» نیز تعبیر کرد. وظایف خطمشی‌گذار در بخش تدوین عبارت‌اند از: تشخیص مشکل، تنظیم راه‌حل‌های ممکن، پیش‌بینی نتایج راه‌حل‌ها، انتخاب خطمشی مطلوب، قانونی ساختن خطمشی، اجرا و ارزشیابی (الوانی، ۱۳۷۴، ص ۳۹؛ قلی‌پور، ۱۳۷۸، ص ۱۲۲)؛ اما پژوهشگری که با رویکرد دینی به مطالعه خطمشی‌گذاران پرداخته، فرایندهای نسبتاً متفاوتی را برای تدوین خطمشی ارائه داده است که عبارت‌اند از: آرمان‌یابی، ابعادسازی، هدف‌گذاری، شاخص‌سازی، مسئله‌یابی، دستور کار، راه‌حل‌یابی و کارآمدی (جعفری، ۱۳۹۸، ص ۴۸۱). خطمشی دینی بر بنیاد آموزه‌های اسلامی طراحی شده است و مهم‌تر از همه اینکه، الگوهای رقیب و غیردینی را در جای خودش نقد کرده و به ناکارآمدی آنها از لحاظ مبانی و اهداف در جامعه اسلامی اشاره نموده است؛ از این رو در پژوهش حاضر، تدوین خطمشی دینی به‌عنوان مبنای پژوهش حاضر انتخاب شده است و تدوین خطمشی عمومی در حوزه رسانه افغانستان در چهارچوب خط دینی تجزیه و تحلیل می‌شود. مؤلفه‌های تدوین خطمشی دینی در نمودار شماره ۱ خلاصه شده است.



نمودار ۱. مؤلفه‌های تدوین خطمشی دینی (جعفری، ۱۳۹۸، ص ۵۱۵)

۱-۵. آرمان‌یابی

در آموزه‌های اسلامی، هدایتگری، هم‌پذیری، اصلاح روابط اجتماعی، صلح، امنیت، عدالت و کرامت انسانی، از آرمان‌های اجتماعی اسلام معرفی شده است (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۰؛ سروری مجد، ۱۳۹۲،

ص ۷۱). جامعه افغانستان طی چندین دهه، درگیر بحران‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی است که استقرار عدالت، اجتناب از تبعیض، امنیت فراگیر، رفع فقر و فساد، ایجاد کار و اشتغال، زندگی مسالمت‌آمیز شهروندان، و ترویج، تحکیم و اجرای قوانین الهی، بخشی از آرمان‌های مهم این جامعه را تشکیل می‌دهند و رسانه‌ها می‌توانند در خصوص افزایش، تحکیم و انتشار اطلاعات درباره هر یک از آرمان‌های مزبور نقش داشته باشند. آرمان‌ها بیانگر وضع موجود جامعه نیستند؛ بلکه بیانگر وضع مطلوب جامعه‌اند و باید از منابع اصیل دینی، یعنی قرآن، سنت و عقل استخراج شود. در جامعه دینی و چندفرهنگی افغانستان، اگر خطمشی‌گذاران از تعهد، تخصص و شایستگی‌های لازم و کافی برخوردار نباشند، به‌جای معیار قرار دادن دین و واقعیت‌های عینی جامعه، سلیق اشخاص و گروه‌های قومی، مذهبی و زبانی را معیار قرار خواهند داد.

۲-۱-۵. ابعادسازی

آرمان‌های اجتماعی مانند عدالت، هم‌پذیری، امنیت و... به‌خودی‌خود به سیاست و خطمشی تبدیل نمی‌شوند و برای اینکه آرمان‌ها به واقعیت تبدیل شوند و قابلیت اجرا بیابند، بایستی به‌شکل نظام‌مند دسته‌بندی شوند. برای مثال، رسانه‌های افغانستان با ابعادسازی آرمان‌های عدالت‌گرایانه می‌توانند این نکته را برجسته کنند که برای ورود به دانشگاه‌ها و استخدام در ادارات دولتی، نظامی و جذب کادر علمی تحصیلات عالی و... آیا سهمیه‌بندی‌های قومی، زبانی، جغرافیایی، جنسیتی و... به عدالت نزدیک‌تر است یا شایستگی‌های فردی مانند دانش، تخصص، تعهد، تجربه و مهارت؟ همچنین توزیع امکانات دولتی در بخش جاده‌سازی، مکتب‌سازی، سدا سازی و... در ناحیه جغرافیایی خاص، با عدالت سازگارتر است یا بالعکس؟ تمامی نواحی تحت قلمرو دولت، مستحق خدمات و توزیع امکانات برابرند. بنابراین، اگر برای برخی از خرده‌فرهنگ‌ها و نواحی خاص احساس نابرابری به‌وجود آید، باید توجیه علمی و منطقی داشته باشد؛ زیرا عوامل مختلفی چون دین، قوانین، نهادها و همچنین جامعه، بر ابعادسازی تأثیر دارند؛ و اینها اموری هستند که فقط رسانه‌ها می‌توانند افکار عمومی را درباره آنها اقناع سازند.

۳-۱-۵. هدف‌گذاری

از منظر آموزه‌های اسلامی، یکی از مهم‌ترین اهداف جامعه اسلامی، اتحاد بر محور قرآن و سنت پیامبر ﷺ است (آل عمران: ۱۰۳). هدف‌گذاری به‌معنای تجزیه کردن اهداف بلندمدت در قالب اهداف کمی و کیفی کوتاه‌مدت است (رضاییان، ۱۳۸۷، ص ۲۰۶)؛ نکته مهم در هدف‌گذاری، ظرفیت جامعه است؛ به این معنا که بدون توجه به ظرفیت و امکانات جامعه، هدف‌گذاری غیرواقعی خواهد بود. از این منظر، در جامعه چندفرهنگی افغانستان، رسانه‌ها ملزم هستند به‌تبع از خطمشی عمومی، یعنی وحدت در کثرت، به برجسته‌سازی مشترکات فرهنگی، حساسیت‌های قومی، مذهبی و زبانی توجه کنند و از تفرقه قومی و مذهبی بپرهیزند. این ظرفیت مشترک در جامعه افغانستان، ظرفیت دینی است که ۹۹ درصد جمعیت این کشور را تحت پوشش قرار می‌دهد. از این رو هدف‌گذاری در جامعه

دینی و چندفرهنگی افغانستان باید با لحاظ دین و تفسیر عاری از افراط و تفریط و دین‌مداری مردم باشد. البته سوءاستفاده‌کنندگان حاکم در هر زمانی، خرده‌فرهنگ‌هایی چون هندوها، هزاره‌ها و... را در زیر سایه دین و مذهب تهدید نموده و با عناوین بی‌دین و لامذهب برای حذف آنها تلاش کرده‌اند؛ اما واقعیت این است که اگر ارزش‌هایی چون دین و کرامت انسانی در افغانستان دچار تزلزل شود، بسیاری از مؤلفه‌های به‌ظاهر مورد وفاق، مانند سرزمین مشترک، دولت مشترک و... با تزلزل و شکست همراه خواهد شد.

۴-۱-۵. شاخص‌سازی

برای اندازه‌گیری اهداف و تعیین فاصله میان وضع موجود تا وضع مطلوب، باید شاخص‌های قابل‌اندازه‌گیری تعیین شود؛ زیرا اهداف، حالت کلی و کیفی دارند و فقط می‌توانند نشان دهند که وضعیت موجود با اهداف مطلوب فاصله دارد و بدون شاخص نمی‌توان میزان فاصله را به‌درستی کشف کرد (الوانی، ۱۳۷۴، ص ۴۷). در جامعه چندفرهنگی افغانستان، اگر قوانین و مقررات را شاخص بدانیم، در دوره کنونی نسبت به دوره‌های قبلی پیشرفت‌هایی حاصل شده است؛ یعنی در قوانینی مثل قانون اساسی، قانون رسانه‌های همگانی و سند راهبردی رسانه، توازن قومی، جنسیتی، زبانی و مذهبی لحاظ شده است؛ اما از آنجاکه قوانین مصوب در عمل اجرا نگردیده و محقق نشده است، در نتیجه دولت کنونی با دوره سلاطین قبلی و امارت طالبانی فرقی نکرده است و خرده‌فرهنگ‌های قومی، زبانی، مذهبی و زنان مانند گذشته از حقوق اساسی خود محروم‌اند؛ صدا و اعتراضات آنها از رسانه‌ها شنیده نمی‌شود؛ به مشکلات آنها رسیدگی نمی‌گردد؛ دروازه علم و مدرسه برای زنان و دختران در بسیاری از شهرها تا هنوز مسدود است؛ و خرده‌فرهنگ‌ها، از جمله اقلیت‌های هندو در دوره کنونی افغانستان را ترک می‌گویند.

۵-۱-۵. مسئله‌یابی

فاصله میان وضع موجود و مطلوب را مسئله، و فراگرد شناسایی، تعریف و اولویت‌بندی مسائل را مسئله‌یابی می‌نامند (رضاییان، ۱۳۸۷، ص ۱۳۵). مسائل کلان سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی افغانستان، حوزه‌های خردتری چون زراعت، دامداری، ورزش، گردشگری، کار و...، از جمله رسانه‌ها را تحت تأثیر قرار داده‌اند. مهم‌ترین مسائل رسانه‌های افغانستان را می‌توان فقدان امنیت، کمبود مدیران متعهد، متخصص، ماهر و باتجربه، نبود پایگاه خبری فعال، کمبود ژورنالیست حرفه‌ای، دخالت دولت در امور رسانه‌ها و... عنوان کرد. بنابراین رسانه‌های افغانستان با مسائل پیچیده و چندلایه مواجه‌اند؛ از یک سو باید مشکلات داخلی و درون‌رسانه‌ای خود را حل کنند و از سوی دیگر به دلیل مسئولیتی که در قبال جامعه جنگ‌زده، فقیر، بیکار با رفتارهای خشن و تبعیض‌آمیز در سطوح اداری، نظامی، آموزشی و... دارند، باید نسبت به همه پاسخگو باشند و برای حل مسائل جامعه راهکارهایی را در دستور کار قرار دهند.

۶-۱-۵. تعیین دستور کار

دستور کار، نقطه عطف و گلوگاه فرایند خطمشی‌گذاری است؛ یعنی اگر مراحل قبلی به‌خوبی انجام نگیردد، مثلاً مسئله به‌خوبی تعریف نشود، مسئله در دستور کار قرار نمی‌گیرد و راه‌حلی هم برای آن ارائه نمی‌شود. برای مثال، افغانستان برای ایجاد امنیت به‌عنوان یک آرمان دینی و اجتماعی، به صلح پایدار نیاز دارد. بنابراین رسانه‌ها به‌عنوان صدای جامعه و وظیفه دارند با استفاده از خبرگان حوزه سیاسی، مذهبی و اجتماعی به تجزیه و تحلیل موانع صلح و راهکارهای ایجاد امنیت اقدام کنند. از این رو رسالت رسانه‌ها این است که دیوار سکوت، فساد و پنهان‌کاری را پایین بیاورند و صدای ملت را به‌صورت صادقانه و شفاف به سمع و نظر خطمشی‌گذاران عمومی جامعه برسانند. علاوه بر آن، در بخش داخلی و درون‌رسانه‌ای، توازن قومی، زبانی، مذهبی و جنسیتی، جزئی از راهبردهای رسانه ملی معرفی شده است؛ در نتیجه، خطمشی‌گذاران رسانه لازم است در گام نخست، اسناد مدون و مصوب را اجرا کنند و به‌صورت عملی توازن قومی را در ساختار سازمان‌های رسانه‌ای ایجاد نمایند.

۷-۱-۵. راه‌حلیابی

هدف از تدوین خطمشی عمومی، حل مسائل جامعه است. راه‌حلیابی مسائل در هر جامعه‌ای، به‌ویژه جامعه چندفرهنگی، بسیار پیچیده است و از همین رو زمینه دخالت عوامل ضد دین و غرض‌ورزان سیاسی، قومی، مذهبی و زبانی در آن زیاد است. در جامعه دینی و چندفرهنگی افغانستان مناسب است راه‌حل‌ها مبتنی بر منابع دینی، یعنی قرآن، سنت و عقل باشد و همچنین به واقعیت عینی جامعه، یعنی فرهنگ‌های مختلف نیز توجه شود.

۸-۱-۵. کنترل کارآمدی

خطمشی باید در متن جامعه از کارآمدی و قابلیت اجرایی برخوردار باشد. از این رو به‌نظر می‌رسد دلیل استمرار بحران‌های افغانستان تا کنون اجرای خطمشی یکسان‌سازی و عدم به‌کارگیری خطمشی کثرت‌گرا بوده است. اگرچه تصویب و تدوین خطمشی‌های کنونی را می‌توان نویدبخش این حقیقت معرفی کرد که خطمشی‌های کنونی چند قدمی به واقعیت جامعه نزدیک شده است، اما اعتراضات خرده‌فرهنگ‌ها در بخش عمومی، مانند استخدام و ترفیع نیروی انسانی، توزیع امکانات، دخالت دولت، و عدم تأمین منابع اطلاعاتی و امنیتی برای رسانه‌ها، نشان می‌دهند که خطمشی‌های کنونی از تدوین تا اجرا موانع زیادی برای اجرا دارد و از کارآمدی مطلوبی برخوردار نیستند.

۹-۱-۵. ارائه یا عدم ارائه بدیل

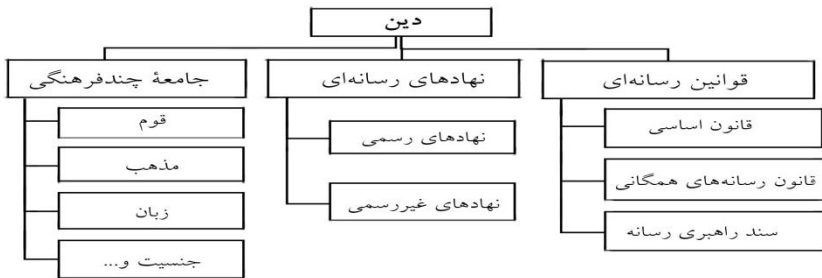
آخرین مرحله از فرایند تدوین خطمشی، ارائه یا عدم ارائه بدیل خطمشی است. مراحل قبلی تدوین خطمشی باید آن قدر تکرار شود تا یکی از دو نتیجه ذیل حاصل شود: نتیجه اول ارائه راه‌حلی است که منطبق بر منابع دینی است

و مسائل جامعه را نیز حل می‌کند؛ چنین نتیجه‌ای می‌تواند یک خطامشی مطلوب باشد و باید اجرا شود. نتیجه دومی که ممکن است حاصل شود، عدم دستیابی به راه‌حل منطبق بر منابع دین و کارآمدی آن در جامعه است. در این صورت، باید بررسی شود که آیا عدم ارائه خطامشی باعث افزایش مسئله و حادثه شدن آن می‌شود یا چنین نیست. اگر باعث حادثه شدن مسئله نشد، می‌تواند یک خطامشی دینی تلقی شود؛ اما اگر باعث افزایش و حادثه شدن مسئله شود، در این صورت خطامشی‌گذار می‌تواند به سراغ راه‌حل‌های عرفی و تجربی برود. در این حالت نیز عدم تضاد آن با دین باید احراز شود.

افزون بر مؤلفه‌های داخلی، خطامشی‌گذاران با محیط خارجی، یعنی واقعیت جامعه و ارزش‌های حاکم بر آن سروکار دارند؛ از این رو در ذیل به مؤلفه‌هایی که از خارج بر فرایند تدوین خطامشی رسانه تأثیر دارند، پرداخته می‌شود.

۲-۵. مؤلفه‌های خارجی تشکیل‌دهنده الگو

مراد از مؤلفه‌های خارجی، مؤلفه‌هایی هستند که خارج از محیط تدوین قرار دارند و بر فرایند تدوین خطامشی رسانه تأثیر دارند. «دین»، «قوانین و اسناد رسانه‌ای»، «نهادهای رسانه‌ای» و «جامعه چندفرهنگی» مؤلفه‌هایی خارجی‌اند که می‌توان این مؤلفه‌ها را به صورت نمودار شماره ۲ نمایش داد.



نمودار ۲. مؤلفه‌های خارجی تشکیل‌دهنده الگو

بر اساس نمودار بالا، در یک خطامشی دینی، سازه یا مؤلفه دین، حاکم بر دیگر مؤلفه‌هاست و به نوعی دین، منبع و مرجع تمام اسناد و نهادهای رسمی و غیررسمی به‌شمار می‌رود و دین، تمامی آحاد و نهادهای اجتماعی را اعم از قوم، مذهب، زبان و جنسیت، تحت تأثیر قرار می‌دهد.

۲-۵-۱. دین

اولین و تأثیرگذارترین مؤلفه در فرایند تدوین خطامشی دینی، مؤلفه یا سازه «دین» است. دین عبارت است از: «مجموعه‌ای از معارف نظری و عملی، شامل عقاید و باورها، اخلاقیات، رهنمودهای معطوف به سلوک عبادی و عرفانی، و احکام ناظر به رفتارهای فردی و اجتماعی که در راستای نیل به اهداف متعالی تدوین و تنظیم شده

است» (شرف‌الدین، ۱۳۸۷، ص ۱۶). حاکمیت و تقدم دین بر هر قانون و اسناد دیگر در جوامع اسلامی، موضوع مهمی است که از جمله در مقدمه قانون اساسی افغانستان به آن تصریح شده است؛ یعنی از این منظر، هر قانون، اسناد و تصمیمی در افغانستان که با آموزه‌های اسلامی ناسازگار باشد، از اعتبار ساقط است. بنابراین زمانی می‌توان گفت، دین در جامعه محقق شده و تأثیرگذار است که خطمشی از منابع دینی مثل قرآن و سنت استخراج شود و آموزه‌های دینی، فراتر از برنامه در متن جامعه حضور داشته باشد.

در زمینه جامعه چندفرهنگی و مراجعه به آموزه‌های دینی این مطلب به دست می‌آید که قرآن کریم جعل گروه‌ها و قبیله‌های متنوع را به خداوند نسبت داده است. قرآن می‌فرماید: «ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید» (حجرات: ۱۳). قرآن علاوه بر آنکه ایجاد گروه‌های متنوع را به خداوند نسبت داده است، تفاوت‌های قومی و تنوع زبانی را به نوعی فرصت معرفی می‌کند و می‌فرماید: «خداوند هیچ پیامبری را نفرستاده است، مگر آنکه با زبان همان مردم سخن گفته باشد» (ابراهیم: ۴)؛ بنابراین از منظر قرآن، تنوع قومی و زبانی نه تنها تهدید نیست، بلکه به نوعی فرصت است. قرآن کریم برای زیست مسالمت‌آمیز و حفظ مقدسات جامعه دینی، مسخره کردن و استفاده از هر نوع کلام زشت را در مورد بت‌های مشرکین منع کرده است (انعام: ۱۰۸). همچنین پیامبر گرامی اسلام ﷺ به مسلمانان اجازه ندادند که به عقاید غیرمسلمانان بی‌احترامی کنند و حقوق اقلیت‌ها در جامعه اسلامی پایمال شود. پیامبر اسلام ﷺ نه تنها نژادها، اقوام و اهالی زبان‌های مختلف را مجذوب اسلام کرد، بلکه درباره کافرانی که در جامعه اسلامی زندگی می‌کردند، فرمود: هر کس کافر ذمی را اذیت کند، گویا مرا اذیت کرده است (نباطی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۳). سخنگویی بلال در اذان گفتن و ولایت سلمان فارسی در زمان خلفای راشدین، نمونه‌هایی از پذیرش تنوع فرهنگی در اسلام‌اند.

البته آموزه‌های دینی که در بالا بدان اشاره شد، با آنچه در افغانستان جریان داشته و دارد، متفاوت است؛ یعنی در هر زمانی خرده‌فرهنگ‌ها در زیر سایه دین، بی‌دین و لامذهب خطاب شده‌اند و برای حذف آنها تلاش شده است. مصادیق بارز نقض آموزه‌های دینی را در دوره کنونی می‌توان در مورد اقلیت‌های مختلف، از جمله هندوها به نظاره نشست که هر روزه کشته می‌شوند و زادگاه اصلی خود افغانستان را ترک می‌گویند.

۲-۵. قوانین رسانه‌ای

قوانین و مقررات در هر جامعه مبنای هر نوع فعالیت جمعی و رسانه‌ای است. قانون اساسی، قانون رسانه‌های همگانی، اسناد راهبردی و دستورالعمل‌های رسانه‌ای، منابع و مرجع الگوی تدوین خطمشی‌گذاری رسانه در افغانستان‌اند. از این رو می‌توان پس از دین و آموزه‌های دینی، از این اسناد به‌عنوان یکی از سازه‌های تشکیل‌دهنده الگوی تدوین خطمشی‌گذاری رسانه یاد کرد. برای مثال، در ماده سی و چهارم قانون اساسی افغانستان آمده است: «آزادی بیان از تعرض مصون است. هر افغان حق دارد فکر خود را به‌وسیله گفتار، نوشته، تصویر و یا وسایل دیگر،

با رعایت احکام مندرج این قانون اظهار نماید؛ هر افغان حق دارد مطابق قانون به طبع و نشر مطالب بدون ارائه قبلی آن به مقامات دولتی بپردازد». این ماده قانون اساسی، همان گونه که مبنایی برای قانون رسانه‌های همگانی افغانستان شمرده می‌شود، می‌تواند مبنای مرجع تدوین خطمشی‌گذاری رسانه نیز تلقی گردد.

افزون بر قانون اساسی، مهم‌ترین منبع برای تدوین خطمشی رسانه افغانستان، قانون رسانه‌های همگانی است که ساختار اداری و نحوه عملکرد نهادهای رسانه‌ای افغانستان با محوریت شورای عالی رسانه و کمیسیون‌های رسانه‌ای در ماده ۲۸ این قانون توضیح داده شده است. علاوه بر قوانین مزبور، در سال ۱۳۹۶ وزارت اطلاعات و فرهنگ افغانستان، سند راهبردی پنج‌ساله را برای پیشبرد فرهنگ و رسانه افغانستان تدوین کرده است. پیش‌فرض هر یک از قوانین و سند راهبردی رسانه این است که این جامعه یک جامعه چندفرهنگی است و از همین جهت در ماده ۳۰ قانون رسانه‌های همگانی، توازن قومی و جنسیتی در ساختار رسانه ملی لازم شمرده شده است؛ اما اینکه آیا این قوانین مصوب در عمل محقق شده است و اجرا می‌شود یا نه، جای تأمل است. به نظر می‌رسد، همان گونه که خرده‌فرهنگ‌ها در استخدام، ترفیع و به‌طور کلی در ساختار کلان اداری اغلب سازمان‌های اداری، اقتصادی، نظامی و آموزشی با تبعیض مواجه‌اند، در بخش رسانه و آزادی بیان نیز با تبعیض مواجه‌اند. یکی از مصادیق بارز تبعیض رسانه‌ای، ماجرای به آب انداختن هزاران جلد کتاب شیعیان در دریای هلمند بود که در دوره نوبن، یعنی سال ۱۳۸۱ انجام گرفت (اخلاصی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۸).

۳-۲-۵. نهادهای رسانه‌ای

نهادهای قانونی، قضایی و اجرایی به‌عنوان خرده‌نهادهای دولت، نقش اصلی را در تدوین خطمشی رسانه افغانستان به‌عهده دارند؛ چراکه شورای عالی رسانه افغانستان، ترکیبی از همین سه قوه است. وزیر اطلاعات و فرهنگ به‌عنوان رئیس شورای عالی رسانه، وزیر مخابرات، نماینده قوه قضائیه و دو نماینده از مجلس، اعضای اصلی این شورا را تشکیل می‌دهند که در انتصاب، ترفیع و عزل این افراد، از جمله تقرر و عزل رؤسای کمیسیون‌های رادیو و تلویزیون ملی و رئیس کمیسیون آژانس باختر، رئیس‌جمهور به‌صورت مستقیم نقش دارد. بر اساس ماده ۲۸ قانون رسانه‌های همگانی، شورای عالی رسانه، دو وظیفه اساسی را انجام می‌دهند: ۱. طراحی و تدوین خطمشی رسانه‌ای؛ ۲. تعیین اعضای چهار کمیسیون رسانه‌ای (کمیسیون رادیو و تلویزیون ملی، کمیسیون رسانه‌های خصوصی، کمیسیون آژانس باختر و کمیسیون بررسی شکایات و تخلفات رسانه‌ای). وظایف، تعداد اعضا و صلاحیت‌های کمیسیون‌ها، در قانون رسانه همگانی مشخص شده است.

افزون بر نهادهای رسمی، احزاب، اصناف، انجمن‌های علمی و عالمان دینی، نهادهای غیررسمی‌اند که در فرایند تدوین خطمشی رسانه افغانستان تأثیر دارند. مقالات «فاشیسم مقدس»، «سیطره خدایان زمینی» و مقالاتی در «مجله آفتاب» و فیلم «کابل اکسپرس»، بخش «کشتی زنان»، (نظری، ۱۳۹۰، ص ۸۲۰؛ سانچارکی، ۱۳۸۸،

ص ۵۰ و ۶۲) و امثال اینها موضوعاتی بوده‌اند که به‌دلیل تهاجم بر ارزش‌های اسلامی و ایجاد تفرقه قومی و مذهبی، از سوی نهادهای غیررسمی، به‌ویژه شورای علماء، تقبیح شده‌اند و به پخش آنها از رسانه‌های افغانستان واکنش نشان داده شده است.

۴-۲-۵. جامعه چندفرهنگی

جامعه افغانستان جامعه‌ای مرکب از اقوام، مذاهب و زبان‌های گوناگون است. تا کنون به‌دلیل اغراض قومی، سیاسی، جنگ و نبود امنیت سراسری، آماري در مورد تعداد جمعیت و تناسب اقوام افغانستان از ناحیه نهاد معتبر ملی و منابع بی‌طرف بین‌المللی ارائه نشده و از همین جهت بسیاری از خط‌مشی‌های عمومی، به‌ویژه جمعیت، مبتنی بر حدس و سلیقه شخصی انجام شده است. در برخی پژوهش‌ها حضور چهار قوم اصلی افغانستان، یعنی پشتون‌ها ۳۰ درصد، هزاره‌ها ۲۷ درصد، تاجیک‌ها ۲۰ درصد و ازبک‌ها نیز ۲۰ درصد ذکر شده است (دولت‌آبادی، ۱۳۸۵، ص ۶۲). در تحقیق دیگر، پشتون‌ها ۴۵ درصد، هزاره‌ها ۲۰ درصد، تاجیک‌ها ۱۸ درصد، ازبک‌ها ۱۰ درصد و سایر اقوام ۷ درصد معرفی شده است (سجادی، ۱۳۸۰، ص ۵۹). مؤسسه آمارگیری جهان به‌نام «سالنمای جهان و کتاب واقعیت‌ها» در سال ۱۹۹۵م، درصد ترکیب قومی افغانستان را، پشتون ۳۸ درصد، تاجیک ۲۵ درصد، هزاره ۱۹ درصد و ازبک ۶ درصد ثبت کرده است (رویش، ۱۳۷۹، ص ۱۰۹)؛ در پژوهش دیگر، پشتون‌ها ۳۵ درصد، هزاره‌ها ۲۰ درصد، تاجیک‌ها ۲۰ درصد، ازبک‌ها ۱۲ درصد و سایر اقوام ۱۳ درصد ذکر شده است (محسنی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۲). با اتکا به موافقت‌نامه بن و پژوهش اخیر، مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده جامعه چندفرهنگی افغانستان را می‌توان در قالب جدول شماره ۱ خلاصه کرد.

جدول ۱. مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده جامعه چندفرهنگی افغانستان

قوم	درصد تقریبی نفوس	مذهب	زبان	جغرافیا و محیط‌زیست
پشتون	٪۳۵	سنی حنفی	پشتو	جنوب، شرق و غرب
هزاره	٪۲۰	شیعه جعفری	دری/فارسی	مرکزی و غرب و شمال
تاجیک	٪۲۰	سنی حنفی	دری/فارسی	شمال و غرب
ازبک	٪۱۲	سنی	ازبکی/ترکی	شمال
سایر	٪۱۳	مختلف	مختلف	مختلف

همان‌گونه که جدول نشان می‌دهد، قوم، مذهب، زبان و جغرافیا از مؤلفه‌های اساسی تشکیل‌دهنده جامعه چندفرهنگی افغانستان‌اند. مراد از مذهب، همان‌گونه که در قوانین افغانستان نیز اشاره شده، مذاهب فقهی و به‌طور مشخص حنفی و جعفری است، نه مذاهب کلامی و امثال آن. این نکته نیز قابل یادآوری است که اقوام، مذاهب و زبان‌ها در افغانستان، مانند حلقه‌های یک زنجیر، از جهتی باهم اختلاف و از جهتی باهم رابطه و اشتراک دارند؛ یعنی با اینکه قریب‌به‌اتفاق، پشتون‌ها سنی‌اند و پشتو صحبت می‌کنند، اما برخی از پشتون‌ها

شیعه‌اند و زبان‌شان فارسی است. همچنین تاجیک‌ها با اینکه قریب به اتفاق، سنی‌مذهب‌اند و با پشتون‌ها و ازبک‌ها قرابت مذهبی دارند، با شیعیان و هزاره‌ها قرابت زبانی دارند و فارسی‌زبان‌های افغانستان را تشکیل می‌دهند. بنابراین، حذف خرده‌فرهنگ‌های قومی، مذهبی یا زبانی در افغانستان ناممکن است؛ زیرا در افغانستان هیچ فرهنگی از اکثریت مطلق برخوردار نیست و هیچ فرهنگی تا کنون نتوانسته است فرهنگ دیگر را حتی با روش خشن عبدالرحمان‌خانی و امارت طالبانی حذف کند. اصرار بر خطمشی همانندسازی و انکار اقوام و مذاهب، آثار سوئی را در جامعه افغانستان به‌جا گذاشته است که به این زودی‌ها پایان‌یافتنی نیست. بحران افغانستان و این آثار منفی، زمانی خاتمه می‌یابد که خطمشی وحدت در کثرت جایگزین خطمشی یکسان‌سازی شود؛ اراده جدی، همکاری و همدلی همه‌جانبه سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و رسانه‌ای در سطح دولت و ملت به وجود بیاید و تمامی شهروندان افغانستان حضور رسمی خود را در بخش‌های ملکی، نظامی، آموزشی و... احساس کنند. یکی از حوزه‌هایی که خرده‌فرهنگ‌ها می‌توانند حضور خود را احساس کنند، حضور آنها در رسانه‌هاست که بایستی دیده شوند؛ صدای آنها شنیده شود؛ مطالبات آنها پیگیری گردد و مشکلات آنان به‌عنوان شهروندان این جامعه حل شود.

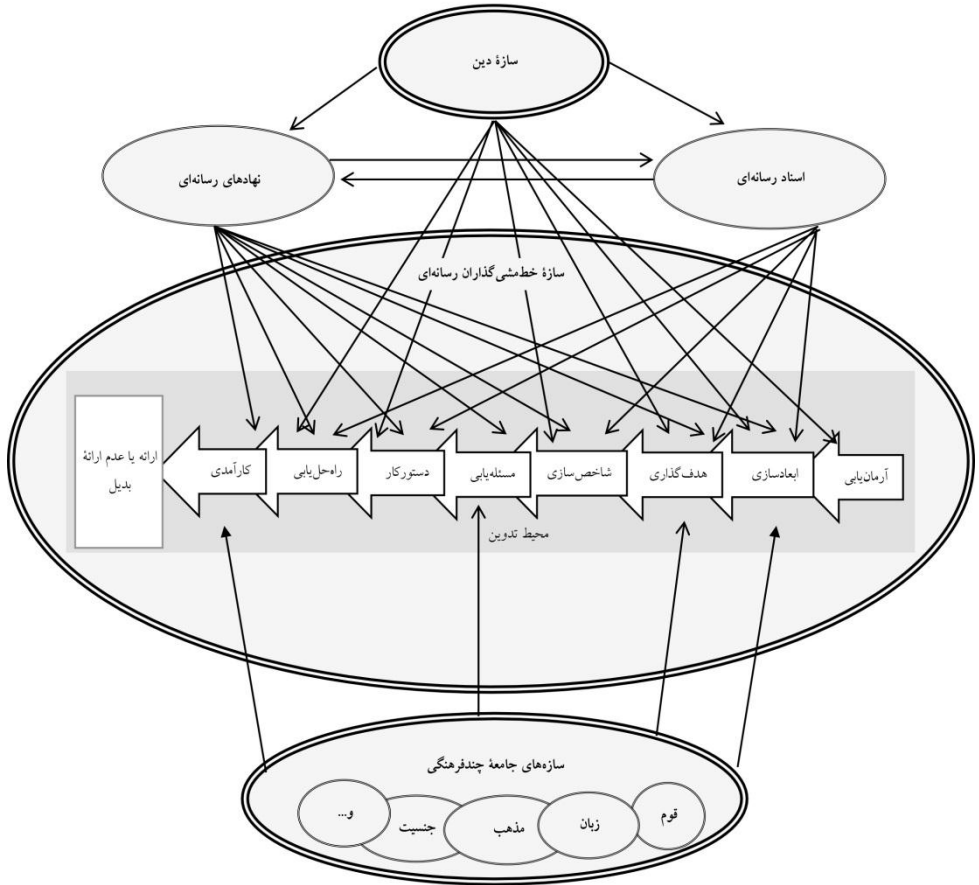
۳-۵. چگونگی تعامل مؤلفه‌های داخلی و خارجی

همان‌گونه که نمودار ۳ نشان می‌دهد، الگوی تدوین خطمشی عمومی در حوزه رسانه در جامعه چندفرهنگی افغانستان، از مؤلفه‌های داخلی و خارجی تشکیل می‌شود. مؤلفه‌های داخلی، همان مؤلفه یا فرایند «خطمشی‌گذاران رسانه‌ای» است که خطمشی‌گذاران در محیط تدوین، آرمان‌های جامعه و مسائل درون‌رسانه‌ای را مدنظر قرار داده، برای آن راه‌حل دینی و معقول ارائه می‌دهد. مؤلفه‌هایی که از خارج بر فرایند تدوین تأثیر دارند، از دو بخش دین و جامعه تشکیل می‌شوند؛ به این معنا که «سازه دین» از افق بالا به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم، یعنی از طریق «قوانین» و «نهادها» بر فرایند تدوین خطمشی رسانه اثر می‌گذارد. جامعه چندفرهنگی که از اقوام، مذاهب و زبان‌های مختلف تشکیل می‌شود، از ناحیه پایین الگو بر فرایند خطمشی‌گذاران تأثیر دارد. بدین ترتیب، این الگو از دو بخش داخلی و خارجی تشکیل شده و در سه سطح قابل تحلیل است:

۱. سطح «خطمشی‌گذاران»: خطمشی‌گذاران در مرکز الگو قرار دارند. آنان با اتکا به منابع دینی، قوانین و اسناد رسانه‌ای، آرمان‌ها و مسائل جامعه را مورد توجه قرار می‌دهند و برای آنها راه‌حل دینی و معقول ارائه می‌دهند.
۲. سطح «دین، قوانین و نهادها»: این سطح، خارج از محیط تدوین و بالاتر از سازه «خطمشی‌گذاران» قرار دارد؛ یعنی تمامی جهت‌گیری‌ها و فعالیت‌های خطمشی‌گذاران تحت تأثیر دین، قوانین و اسناد رسانه‌ای قرار دارد. در این سطح، ضمن اینکه قوانین، اسناد و نهادها تحت تأثیر دین هستند، قوانین و نهادها با یکدیگر رابطه دارند و هر کدام به‌صورت جداگانه بر فرایند تدوین خطمشی رسانه تأثیر می‌گذارند.

۳. سطح «جامعه چندفرهنگی»: در الگوی ترسیم‌شده، اقوام، مذاهب، جنسیت و اهالی زبان‌های مختلف با خواسته‌های متنوع و بازخورهای مثبت و منفی، فرایندی را که خطمشی‌گذاران رسانه تدوین می‌کنند، به چالش می‌کشاند.

تعامل مؤلفه‌های داخلی و خارجی در سه سطح یا سازه اصلی، یعنی سازه «دین»، سازه «خطمشی‌گذاران» و سازه «جامعه چندفرهنگی»، به‌عنوان الگوی نهایی در نمودار شماره ۳ نمایش داده شده است.



نمودار ۳: الگوی تدوین خطمشی عمومی در حوزه رسانه جامعه چندفرهنگی افغانستان

نتیجه‌گیری

جامعه افغانستان ضمن برخورداری از مؤلفه‌های مورد توافق و مشترک، یک جامعه کاملاً چندفرهنگی است. جامعه چندفرهنگی به خطمشی عمومی و خطمشی رسانه‌ای خاصی نیاز دارد که با ساختار اجتماعی و فرهنگی آن جامعه

تناسب داشته باشد. با توجه به مؤلفه‌های مورد وفاق و مؤلفه‌های تنوع، به نظر می‌رسد که یگانه راه‌حل بحران جامعه افغانستان در بخش خطمشی عمومی، خطمشی وحدت در کثرت است و این خطمشی بایستی جایگزین خطمشی وحدت‌گرا یا یکسان‌سازی شود؛ زیرا خطمشی یکسان‌سازی در افغانستان، گاهی با روش خشن و عربیان، مانند سلطنت عبدالرحمان خان و امارت طالبان، و گاهی با روش ملایم و پنهان، مانند دوره‌های دیگر اجرا شده و نه تنها بحران این کشور را کاهش نداد، بلکه افزایش داده است.

رسانه‌ها در افغانستان به تبع خطمشی عمومی، تحولات پیچیده و پرفرازونشیبی را طی کرده و بحران‌های متعددی را تجربه نموده است که در دو دوره، یعنی سلطنت عبدالرحمان خان و امارت طالبان با ایست رسانه‌ای مواجه شده‌اند و در دوره کنونی تا حدودی آزادانه نفس می‌کشند. بنابراین در دوره کنونی، اگر خطمشی وحدت در کثرت، مناسب‌ترین خطمشی عمومی برای جامعه چندفرهنگی افغانستان باشد، که هست، رسانه‌ها نیز نباید از خطمشی انکار، بی‌تفاوتی و قوم‌مدار استفاده کنند؛ بلکه باید خطمشی فعال و ابتکاری داشته باشند و در راستای خطمشی عمومی جامعه چندفرهنگی افغانستان، یعنی وحدت در کثرت، به برجسته‌سازی مشترکات فرهنگی بپردازند و از نشر پیام‌های تفرقه‌آمیز که هم‌گرایی جامعه را به مخاطره می‌اندازد، اجتناب کنند.

در راستای تحقق این هدف، خطمشی‌گذاران رسانه‌ای افغانستان، لازم است به ارزش‌های دینی، قوانین و اسناد رسانه‌ای و همچنین نهادهای رسمی و غیررسمی و ساختار جامعه چندفرهنگی افغانستان توجه کنند و حساسیت‌های قومی، مذهبی، زبانی و جنسیتی را مدنظر قرار دهند. به نظر می‌رسد برای نیل به این اهداف، کارگزاران رسانه‌ای افغانستان ضمن برخورداری از شایستگی‌هایی چون تخصص، تعهد و توان مدیریتی، لازم است مدیریت تنوع فرهنگی را آموزش ببینند و از برجسته‌سازی، تقویت و حقانیت فرهنگ خاص اجتناب کنند. ضمن اینکه تعامل و ارتباط خطمشی‌گذاران رسانه با شهرهای مختلف ضروری است، مناسب است خطمشی‌گذاران و برنامه‌ریزان عالی رسانه و حتی کارگزاران سطح عملیاتی رسانه به ولایات سفر کنند و از نزدیک با نیازهای مخاطبان چندفرهنگی آشنا شوند.

منابع

- اخلاصی، قربانعلی، ۱۳۹۲، *تقابل خرده‌فرهنگ‌ها در افغانستان (نشانه‌ها، ریشه‌ها، پیامدها و راهکارهای ایجاد توافق)*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- اکبری، ظاهر، ۱۳۹۹، *طراحی الگوی تدوین خط‌مشی عمومی در حوزه رسانه جامعه چندفرهنگی با رویکرد اسلامی (مطالعه موردی جامعه افغانستان)*؛ رساله دکتری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- اکبری، علی یاور، ۱۳۸۶، «مدیریت و مالکیت مطبوعات در افغانستان»، *وسایل ارتباط جمعی*، ش ۷۰، ص ۱۱۰-۱۲۲.
- الوانی، سید مهدی، ۱۳۷۴، *تصمیم‌گیری و تعیین خط‌مشی دولتی*، چ چهارم، تهران، سمت.
- بشیر، حسن، ۱۳۹۲، *صنعت فرهنگ صنعت رسانه، دانش رسانه*، ش ۶۵، ص ۴۷-۵۱.
- پورعزت، علی اصغر و آرین قلی پور، ۱۳۸۷، «تأملی بر نقش رسانه ملی در رصد و مدیریت بحران‌های پنهان اجتماعی: مدیریت قومیت‌ها»، *پژوهش‌های ارتباطی*، ش ۵۶، ص ۳۰-۴۶.
- جعفری، محمدحسن، ۱۳۹۸، *تدوین خط‌مشی دینی در نظام جمهوری اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- چلیبی، مسعود، ۱۳۷۵، *جامعه‌شناسی نظم*، تهران، نی.
- حسینی، سیدحسن، ۱۳۸۷، «رسانه دینی یا دین رسانه‌ای»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، ش ۷، ص ۱۲-۱۶.
- حکیمی و همکاران، ۱۳۸۰، *احیاء*، ترجمه احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- دادگران، محمد، ۱۳۷۷، *مبانی ارتباطات جمعی*، چ دوم، تهران، فیروزه.
- دولت‌آبادی، بصیراحمد، ۱۳۸۵، *شناسنامه افغانستان*، چ چهارم، تهران، عرفان.
- راسخ، کرامت‌الله، ۱۳۹۱، *فرهنگ جامعه‌شناسی و علوم انسانی*، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی.
- رشید، احمد، ۱۳۸۱، *طالبان*، ترجمه نجله خندق، تهران، بقعه.
- رضاییان، علی، ۱۳۸۷، *مبانی سازمان و مدیریت*، چ دوازدهم، تهران، سمت.
- رویش، عزیز، ۱۳۷۹، *دموکراسی*، پاکستان، کوئته، فدراسیون آزاد ملی.
- سانچاری، فاضل، ۱۳۸۸، *فرهنگ و رسانه‌ها*، کابل، سحر.
- سجادی، سیدعبدالقیوم، ۱۳۸۰، *جامعه‌شناسی سیاسی افغانستان*، قم، بوستان کتاب.
- سروری، مجده، علی، ۱۳۹۲، «قرآن و جامعه آرمانی»، *سراج منیر*، ش ۱۲، ص ۶۹-۸۹.
- شرف‌الدین، سیدحسین، ۱۳۸۷، «دین و رسانه»، *معرفت*، ش ۱۳۱، ص ۱۳-۲۸، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- صالحی امیری، سیدرضا و امیر عظیمی دولت‌آبادی، ۱۳۸۷، *مبانی سیاست‌گذاری فرهنگی و برنامه‌ریزی فرهنگی*، تهران، پژوهشکده تحقیقات استراتژیک مصلحت نظام.
- صالحی امیری، سید رضا، ۱۳۸۵، «مدیریت تنوع قومی مبتنی بر نظریه سرمایه اجتماعی»، *راهبرد*، ش ۴۰، ص ۳۷-۵۰.
- عصمت‌اللهی، محمدها شم، ۱۳۸۱، «بررسی نظام مطلوب مطبوعات افغانستان از منظر صاحب‌نظران، استادان و روزنامه‌نگاران افغان مقیم داخل و خارج»، *علوم اجتماعی*، ش ۲۰، ص ۶۰-۹۳.
- غبار، میرغلام محمد، ۱۳۹۱، *افغانستان در مسیر تاریخ*، تهران، محسن.
- فولادی، محمد، ۱۳۹۱، «چیستی رسانه با تأکید بر رسانه دینی»، *معرفت فلسفی*، سال نهم، ش ۴، ص ۱۹۵-۲۲۸.
- _____، ۱۳۹۳، *اصول اخلاقی حاکم بر رسانه از دیدگاه اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- قلی‌پور، رحمت‌الله، ۱۳۸۷، *تصمیم‌گیری سازمانی و تعیین خط‌مشی عمومی*، تهران، سمت.
- کلیفورد. جی. کریستیانز، ۱۳۸۲، *فن‌آوری و نظریه سه وجهی رسانه*، ترجمه باقر ساروخانی و منوچهر محسنی، تهران، سروش.

- کوبن، ویلیامز، ۱۳۸۵، *درک تئوری رسانه*، ترجمه رحیم قاسمیان، تهران، ساقی.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۸۵، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، چ هجدهم، تهران، نی.
- محسنی، محمدجواد، ۱۳۹۵، *تبیین نقش چندفرهنگ‌گرایی در حل بحران افغانستان*، رساله دکتری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- معتدزاد، کاظم، ۱۳۸۱، «سینار بین‌المللی پیشبرد رسانه‌های مستقل و کثرت‌گرا در افغانستان»، *رسانه*، ش ۵۰، ص ۱۲-۱۹.
- _____، ۱۳۸۳، «یونسکو و سیاست‌گذاری ملی ارتباطات در کشورهای درحال توسعه»، *رسانه*، ش ۵۸، ص ۵-۳۸.
- مک‌کوایل، دنیس، ۱۳۸۲، *درآمدی بر نظریه ارتباطات جمعی*، ترجمه پرویز اجالالی، تهران، نشر وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی.
- میرزایی، عبدالقدیر، ۱۳۹۶، *مدیریت رسانه در افغانستان*، کابل، سعید.
- نباطی عاملی، علی‌بن‌محمدبن‌علی، ۱۳۸۴ق، *الصراط المستقیم الی مستحقى التقدیم*، تصحیح رمضان میخاییل، نجف، المكتبه الحیدریه.
- نجفی، علی، ۱۳۸۷، *افغانستان؛ رنگین‌کمان اقوام*، چ دوم، کابل، میراث خراسان.
- نظری، نصرالله، ۱۳۹۰، «نقش رسانه‌ها در توسعه فرهنگ دینی (بررسی فعالیت‌های رسانه‌ای در افغانستان)»، *مجموعه مقالات دین و رسانه*، ص ۷۹۳-۸۲۸.

- Cox, Taylor H.& Blake, Stacy;1991, Managing cultural diversity: implications for organizational competitiveness. *Academy of Management Executive*, Vol. 5.p.45-56
- Kundu, S C and Turan, M S2001; Managing Cultural Diversity in Future Organizations”, *The Journal of Indian Management and Strategy*- 8M, Vol. 4, No. 1, Jan-Mar, p. 61-72
- Pathak, Sonal,2011, Managing Cultural Diversities; *International Journal of Enterprise Computing and Business Systems* (Online); Vol. 1 Issue 1 January; p.3-11
- Rosado, Caleb. 1996. “Toward a Definition of Multiculturalism in Delbert Baker, Editor. *Make Us One*. Boise, ID: Pacific Press, p. 39-59.

اصول قرآنی سبک زندگی اسلامی

Usefzadeh.h@gmail.com

حسن یوسفزاده اربط / استادیار جامعه المصطفی العالمیه
دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۳۰ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۱۳

چکیده

بحث دربارهٔ مختصات سبک زندگی اسلامی، در دو سطح «انتزاعی یا اصول سبک زندگی» و سطح «انضمامی یا سبک زندگی» قابل طرح است. بُعد مشهود سبک زندگی، ناظر به معرف‌های عینی و انضمامی است که در کنش‌ها و تعاملات روزمره انعکاس دارند و قابل سنجش و اندازه‌گیری‌اند؛ اما اصول سبک زندگی، به معیارهای کلان و انتزاعی‌تر اشاره دارد که در مجموع، کلیت حیات و زیست‌جهان مؤمنانه یا الحادی را معین می‌کنند. در حقیقت، آنچه سبک زندگی اسلامی را از دیگر سبک‌ها و شیوه‌های زندگی متمایز می‌سازد، اصول بنیادینی است که به تعبیر قرآن، سپهر «حیات طیبه» را شکل می‌دهند. بنابراین، پرسش مهمی مطرح می‌شود، مبنی بر اینکه اصول بنیادین حاکم بر سبک زندگی اسلامی کدام‌اند. در این پژوهش که با هدف بررسی اصول سبک زندگی قرآن، و با استفاده از ظرفیت روش‌های توصیفی تحلیلی سامان یافت، این نتیجه حاصل شد که جریان‌یابی اصول بنیادین در واقعیت زندگی روزمره، شیوهٔ زیست مؤمنانه را به‌صورتی متفاوت از دیگر سبک‌های زندگی رایج متأثر می‌کند؛ چراکه اگر انقطاع از عالم قدسی، غلبهٔ هوس بر عقل، احساس خودمختاری کاذب، فرم‌گرایی افراطی و شکاکیت فراگیر، در کانون اندیشه و سبک زندگی غربی جای گرفته باشد، حضور همه‌جایی خداوند، توحیدمحوری، شریعت به‌مثابهٔ چهارچوب انتخاب‌ها، خودشناسی یا شناخت درست انسان و جهان، فطرت‌مداری و التزام به قوانین برخاسته از آنها، اساس سبک زندگی اسلامی را شکل می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: سبک زندگی، توحیدمحوری، فطرت‌مداری، حکمت‌وارگی، فقه و شریعت.

مقدمه و بیان مسئله

در گذشته تاریخ، شکل و ظاهر، نقش محوری در زندگی بشر نداشت. دنیای مدرن با صورت‌گرایی و فرم‌گرایی افراطی، زندگی را به شکل و ظاهر تقلیل داده و اهداف غایی و ماورائی را بی‌اعتبار ساخته است. در دنیایی که شکل و ظاهر اهمیت پیدا کند، سبک زندگی نیز مهم خواهد شد؛ وگرنه در سده پیش، واژه سبک زندگی در قاموس ادبیات بشری مطرح نبود. با تغییر شرایط زندگی، مفاهیم جدید همچون سبک زندگی نیز مورد توجه فلاسفه و عالمان اجتماعی قرار گرفت. در واقع، به‌میزانی که در غرب سودمحوری و کمیت‌گرایی جای کیفیت‌گرایی را گرفته، سبک زندگی نیز مهم شده است. امروزه تأثیر ادبیات مربوط به سبک زندگی به‌حدی زیاد و فراگیر است که نمی‌توان به‌سادگی از کنار آن گذشت. به‌نظر می‌رسد تنها گفتمان بدیل برای سبک زندگی غربی، گفتمان و سبک زندگی اسلامی است.

مفهوم سبک زندگی در تمدن غربی، به این دلیل که اغلب در چهارچوب نوعی مصرف‌گرایی سطحی نمود یافته، به ابتذال کشیده شده است. سبک زندگی در این تلقی، نوعی زندگی مسرفانه، پرزرق‌وبرق و تجملی را تداعی می‌کند که عمدتاً بر منطق چشم‌وهم‌چشمی در مصرف کالا و مد استوار است؛ اما سبک زندگی در تلقی اسلامی به واقعیت بنیادینی اشاره دارد که همه مفاهیم، تعاریف، دیدگاه‌ها و روایت‌های معطوف به فرهنگ و تمدن، از آن سرچشمه می‌گیرند. سبک زندگی در حقیقت، محتوا و روح عینیت یافته فرهنگ و تمدن به‌شمار می‌رود. از این‌رو «واقعیت اعلا» یا «بخش حقیقی و نرم‌افزاری تمدن»، در حقیقت، جامع‌ترین و سنجیده‌ترین بیانی است که اهمیت کانونی این واقعیت را در حیات انسانی به‌وضوح منعکس می‌کند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۱/۰۷/۲۳).

بنابراین از منظر اسلامی، سبک زندگی نه سیلان لجام‌گسیخته و مهارناپذیر امیال، که بیشتر شیوه‌های سنجیده و معقولی است که افراد از طریق آن به پرسش‌های اصیل وجودی خود پاسخ می‌گویند. پرسش‌هایی از این قبیل که: من کیستم؟ از کجا آمده‌ام؟ آمدنم بهر چه بود؟ به کجا می‌روم؟ چگونه باید زندگی کنم؟ پرسش‌هایی بنیادین‌اند که تلاش برای پاسخ به آنها، ترسیم‌کننده سبک‌ها و شیوه‌های زندگی انسان است. به عبارت دیگر، از منظر اسلامی تلاش انسان برای یافتن پاسخ پرسش‌های بنیادی یادشده و اتخاذ مواضع عملی متناسب در قبال آنها، چهارچوب مرجع سبک زندگی را رقم می‌زند. بر این اساس، می‌توان گفت که سبک زندگی از منظر اسلام یک مفهوم بنیادین و تمدن‌ساز محسوب می‌شود؛ چراکه از دغدغه‌های اصیل و متعالی و همچنین ریشه‌ای‌ترین لایه‌های هستی انسان نشئت می‌گیرد و می‌تواند روح تمدن انسانی را تشکیل دهد. در این صورت، می‌توان با مراجعه به منابع اصیل اسلامی، به‌ویژه قرآن کریم، اصول حاکم بر سبک زندگی و زیست مؤمنانه را استخراج کرد؛ چراکه قرآن کتاب هدایت است و اصلاح سبک زندگی، از مهم‌ترین مؤلفه‌های هدایت به‌شمار می‌رود.

توجه به سبک زندگی دیرینه‌ای بسیار دراز دارد و با تسامح می‌توان همه کتاب‌های اخلاق و آداب معاشرت، همچون: الآداب الدینیة نوشته شیخ حر عاملی؛ حلیة المتقین نوشته علامه مجلسی؛ مفاتیح الحیات از آیت‌الله

جوادی آملی، آداب معاشرت از آیت‌الله مکارم شیرازی... و حتی آثار اخلاقی قرون گذشته را در زمره آثار مربوط به سبک زندگی برشمرد. آیات قرآن نیز به سبک‌های متعدد اقوام گذشته اشاره کرده است؛ لکن به نظر می‌رسد امروزه پس از ابداع واژه سبک زندگی از سوی آلفرد آدلر (۱۹۹۲، ص ۱۸)، برداشتی از سبک زندگی وجود دارد که به راحتی نمی‌توان آثار قدما و اخلاق و آداب‌نویسان را در پیشینه آثار سبک زندگی گنجانند. در سال‌های اخیر نیز در موضوع سبک زندگی آثار فراوانی منتشر شده است که از جمله می‌توان به ضرورت استنباط سبک زندگی از قرآن نگاشته مؤدب و رضایی (۱۳۹۶)، اصول سبک زندگی قرآنی به قلم رضایی اصفهانی (۱۳۹۴)، بررسی مبانی و شاخصه‌های سبک زندگی اسلامی در قرآن کریم نوشته عنان پور (۱۳۹۱)، مبانی و اصول سبک زندگی از منظر قرآن و معارف رضوی نگاشته حق‌وردی (۱۳۹۴) و مانند آنها اشاره کرد؛ لکن بررسی‌ها نشان می‌دهد، که هیچ اثری که به صورت متمرکز، در استخراج اصول حاکم بر سبک زندگی اسلامی، منبع استخراج داده‌های خود را قرآن کریم قرار داده باشد، وجود ندارد. از این رو پژوهش حاضر با اطمینان از اینکه در موضوع اصول حاکم بر سبک زندگی مؤمنانه از منظر قرآن اثر قابل توجهی منتشر نشده است، بررسی این موضوع را هدف پژوهش خود قرار داده و پرسش اصلی خود را بر محور چستی اصول حاکم بر سبک زندگی از منظر قرآن کریم سامان داده است و به منظور برجسته‌سازی نگاه قرآن کریم، ذیل هر اصل قرآنی با هدف مقایسه، به دیدگاه‌های غربی نیز اشاره شده است تا جنبه کاربردی بحث افزون تر شود. بنابراین، از ویژگی‌های تمایزبخش تحقیق پیش رو، مقایسه نگاه قرآن کریم به سبک زندگی با دیدگاه‌های سکولاریستی غربی در این خصوص است.

روش پژوهش

این پژوهش، از نوع پژوهش‌های کیفی به شمار می‌رود که داده‌هایش از قرآن کریم به دست آمده است. برای گردآوری داده‌های پژوهش، از روش کتابخانه‌ای، و برای تحلیل و تفسیر داده‌ها از روش کیفی استفاده شده است؛ به این ترتیب که ابتدا با مرور قرآن کریم، آیات مربوطه استخراج و طبقه‌بندی شده و در مرحله بعد با مفهوم‌گیری و مفهوم‌سازی متناسب، ساختار اصول سامان یافته است.

۱. سبک زندگی

دهخدا سبک را به «روش خاص ادراک و بیان افکار و وسیله ترکیب کلمات و انتخاب الفاظ و طرز تعبیر» معنا کرده است (دهخدا، ۱۳۷۳، مدخل سبک). از معانی لغوی «سبک» استفاده می‌شود که سبک همیشه دارای متعلق است و سبک زندگی به معنای قالب و شیوه زندگی خواهد بود که معادل «سلوب» در زبان عربی و «استایل» در زبان انگلیسی است. پس باید گفت که شکل ظاهر و قالب هر چیزی، سبک آن است. معنای اصطلاحی سبک زندگی نیز در امتداد معنای لغوی آن قرار گرفته است. حضرت آیت‌الله خامنه‌ای - که گسترش ادبیات سبک زندگی در زبان

فارسی حقیقتاً مدیون ایشان است. سبک زندگی را به «رفتار اجتماعی و شیوه زیستن» تعریف کرده‌اند (جعفرزاده، ۱۳۹۳، ص ۱۰۹). به عقیده مهدوی کنی، سبک زندگی عبارت است از: الگوی هم‌گرا یا مجموعه منظمی از رفتارهای درونی و بیرونی، وضع‌های اجتماعی و دارایی‌ها که فرد یا گروه بر مبنای پاره‌ای تمایلات و ترجیح‌ها (سلیقه‌ها) در تعامل با شرایط محیطی خود، ابداع یا انتخاب می‌کند (مهدوی کنی، ۱۳۹۰، ص ۷۸). از نظر کلوپانی، که ظاهراً جامع‌ترین تعریف را ارائه کرده است، سبک زندگی «شیوه‌هایی از زندگی است که انسان با تکیه بر نظام ارزشی و مبانی اعتقادی خود، در زندگی فردی و اجتماعی برای ایجاد ارتباط با محیط و جامعه، پاسخ به خواسته‌ها و تأمین نیازهایش به کار می‌گیرد» (کلوپانی، ۱۳۹۱، ص ۱۶). پس سبک زندگی، اولاً نظام‌واره است؛ ثانیاً با حوزه انتخاب و ترجیحات سروکار دارد؛ ثالثاً علاوه بر قالب و شکل ظاهر زندگی، لایه‌های درونی اعتقادی و ارزشی را نیز شامل می‌شود و شکل ظاهر زندگی، نمود و تبلور لایه‌های بینشی و ارزشی است. طبیعی است که بینش‌های متفاوت، ارزش‌ها و منش‌های متفاوت را به دنبال خواهد داشت. در این صورت، سبک زندگی قرآن منطقاً با سبک زندگی سکولار متفاوت است.

۲. اصول قرآنی ناظر به سبک زندگی

مرور اجمالی قرآن کریم و مقوله‌بندی گزاره‌های زیرساختی مرتبط با سبک زندگی، مجموعه‌ای از ویژگی‌های کلی را در اختیار ما قرار می‌دهد که به‌مثابه چهارچوب فهم و ترسیم سبک زندگی اسلامی استفاده شوند. این ویژگی‌ها تمایز اساسی سبک زندگی اسلامی را با دیگر سبک‌های موجود نشان می‌دهد. در این پژوهش، از این ویژگی‌های کلی با عنوان «اصول قرآنی سبک زندگی» تعبیر شده است. مهم‌ترین اصول زیربنایی سبک زندگی از دیدگاه قرآن کریم را می‌توان به قرار ذیل برشمرد:

۲-۱. جهان محضر خدا

هستی در اساس، صورت و ماهیت توحیدی دارد؛ به این معنا که عالم خلق در کلیت آن، مشتمل بر یک مبدأ واحد است و هرچه در مراتب عالم، از جمله در مرتبه جهان طبیعت و زیست‌جهان انسانی رخ می‌دهد، ریشه در خواست و اراده او دارد و هیچ رخداد و فرایندی از دایره علم، قدرت و مشیت او بیرون نیست (بقره: ۱۱۵؛ ق: ۱۶؛ حدید: ۳؛ طلاق: ۱۲؛ رحمن: ۲۹). به عبارت دیگر، «توحید بنیادی هستی، هم به لحاظ فراوانی الفاظ و بسامد واژگانی و هم از حیث ژرفا و گستره معنایی، بیشترین حجم و سهم لفظی و معنوی را به خود اختصاص داده است» (رشاد، ۱۳۸۳، ص ۲۰۲). جهان آفرینش هدفمند و دارای وحدت ارگانیک است (آل عمران: ۱۹۱؛ انبیاء: ۱۶؛ دخان: ۳۸) و پدیده‌های هستی دارای شعورند، و عبودیت در متن جهان هستی جاری است (مریم: ۹۳). صریح‌ترین آیات در دلالت به «خدا محضری جهان»، آیاتی است که شهادت خدای متعال برای هستی را گوشزد می‌کنند (بروج: ۹؛

فصلت: ۵۳؛ سبأ: ۴۷). همه عالم آیه و نشانگر خداست: «يَا مَنْ فِي كُلِّ شَيْءٍ دَلَالَةٌ» (دعای جوشن کبیر)؛ ملکوت هر چیز به دست اوست (یس: ۷۲)؛ پس جهان محضر خداست؛ «به هر سو رو کنید، آنجا وجه الهی است. کسی که در این افق قرار گرفته و از این منظر به نظاره هستی می‌پردازد، با مشاهده فرآگیری و وسعت بی‌انتهای وجه الهی درمی‌یابد که در جهان چیزی جز وجه الهی وجود ندارد» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۴۸-۲۴۹) و انسان و جهان زیست انسانی نیز خارج از این قاعده کلی نیست (فصلت: ۴۵؛ بقره: ۱۱۵). التزام به حضور همه‌جایی خداوند، به زندگی انسان رنگ‌وبوی توحیدی می‌دهد (بقره: ۱۳۸). در سبک زندگی اسلامی، هرگاه انسان به‌عنوان مخلوق محوری در عالم خلقت، اهداف فردی و اجتماعی خود را در همسویی با آهنگ حرکت هستی قرار دهد، از ظرفیت‌های جهان خلقت در راستای اهداف بهره‌مند می‌شود. انسان تافته جدابافته نیست. بین جهان و انسان به‌عنوان جزئی از جهان، رابطه و دادوستد متقابل وجود دارد. انسان با اعمال، کنش‌ها و تصرفات خود، بر نظم هستی اثر می‌گذارد و خود نیز از فرایندهای حاکم بر جهان اثر می‌پذیرد. بنابراین، چنین نیست که انسان کاری را بیرون از حوزه جهان یا منقطع از عالم انجام دهد؛ بلکه همه ذرات هستی او در عالم اثر می‌گذارد (اعراف: ۹۶؛ انفال: ۲۹؛ جن: ۶). به‌هرحال، حیات قرآنی این است که انسان جهان را از منظر توحید ببیند (همان، ۱۳۹۷).

بنابراین، مهم‌ترین ویژگی سبک زندگی اسلامی در این نکته نهفته است که جهان انسانی را در متن جهان هستی قرار می‌دهد و معنای زندگی را از هدفمندی خلقت و حضور همه‌جایی خداوند متعال دریافت می‌کند و از این رو اهداف فردی و جمعی و لذا نیز در زندگی این‌جهانی محدود نمی‌شود؛ بلکه فراتر از این، زندگی واقعی زندگی اخروی است (عنکبوت: ۶۴) و این جهان در حکم مقدمه جهان دیگر و مزرعه آخرت (شوری: ۲۰؛ اسراء: ۱۸ و ۱۹) تلقی می‌شود. این نگاه در ترسیم ساحت‌های ارتباطی انسان نیز تبلور یافته است. در سبک زندگی اسلامی، ساحت‌های ارتباطی انسان به چهار عرصه ارتباط با خالق، ارتباط با خود، ارتباط با خلق و ارتباط با خلقت دسته‌بندی می‌شوند که البته ارتباط با خدا، نه در عرض ساحت‌های دیگر، که در پس‌زمینه همه ارتباطات انسانی قرار دارد و به آنها معنا می‌بخشد (حجر: ۲۱) و در تراجم حقوق معنوی و مادی، اصالت و اولویت به حقوق معنوی داده می‌شود.

یکی از دلایل اصلی اینکه مکاتب مادی‌گرا قادر نیستند سبک‌های زندگی متکامل را برای بشر به‌ارمغان آورند، این است که آنها نمی‌توانند رابطه انسان و جهان آفرینش را به‌درستی ارزیابی کنند. این مکاتب غافل از آن‌اند که اعمال و رفتارهای آدمی در جهان تأثیرگذارند و برخی رفتارهای انسانی وضع جهان را بسامان و برخی دیگر آن را نابسامان می‌کند. این غفلت سبب شده است کسانی که برای بهبودی وضع جهان تلاش می‌کنند، «برای رفع آلودگی‌های مادی احساس مسئولیت کنند؛ اما بر آلودگی‌های حقیقی جهان چشم‌بربندند؛ آلودگی‌هایی که حاصل سیاهکاری‌ها و گناهان خود انسان‌اند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۶۴). در واقع، انقطاع از ماوراء انسان غربی را با خسران مواجه ساخته است. از دیدگاه قرآن، حاصل این انقطاع چیزی جز پیروی از خدایگان متعدد و رنگارنگ و فرمان‌بری از شیطان و فرو رفتن در ضلالت ابدی نخواهد بود. بر اساس مفاد آیات ۱۱۷ تا ۱۲۱ سوره نسا، جامعه‌ای

که اطاعت و پرستش خداوند یگانه را رها کند، ناگزیر است که به ولایت شیطان تن بدهد و خواسته‌های او را برآورده سازد؛ و در یک کلمه، عالم اگر محضر خدا نباشد، محضر شیطان خواهد بود.

۲-۲. توحید، چهارچوب مناسبات در سبک زندگی اسلامی

توحید صرفاً یک نظریه فلسفی و فکری نیست؛ بلکه یک روش زندگی برای انسان‌هاست؛ خدا را در زندگی خود حاکم کردن و دست قدرت‌های گوناگون را از زندگی بشر کوتاه نمودن است (بیانات مقام معظم رهبری، ۲/ ۷/ ۱۳۸۲). همه کارها و اقدامات و همت‌های ما باید بر گرد محور وحدانیت الهی و توجه به ذات اقدس ربوبی باشد (بیانات مقام معظم رهبری، ۲۵/ ۱۰/ ۱۳۸۱). آیه ۳۶ سوره نحل به نحو روشن، فلسفه بعثت پیامبران الهی را تشکیل جامعه توحیدی، نهادینه کردن شیوه زندگی مبتنی بر خداپرستی و رهایی بشر از قید و بند ساختارهای ظالمانه بیان می‌کند: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ».

تا جایی که به سبک زندگی مربوط می‌شود، توحیدمداری دلالت‌های جهان‌شناختی، انسان‌شناختی، جامعه‌شناختی و فرهنگ‌شناختی فراوانی دارد و به مثابه هسته مرکزی نظام معنایی اسلام، و بیانگر و هدایتگر الگوی ارتباطات انسان با خود، خالق، خلق (هم‌نوعان) و خلقت (طبیعت) است. توحید در دلالت جهان‌شناختی‌اش به این معناست که سلسله‌جنبان آفرینش یکی است و همگان از یک مبدأ و منشأ هستند؛ همه اجزای یک مجموعه‌اند و کل جهان یک واحد و دارای یک جهت‌گیری است (ملک: ۳)؛ و چون دارای آفریننده و پدیدآورنده‌ای حکیم است، پس ضرورتاً در اصل وجود آن حکمتی است و برای آن غایت و هدفی (انبیاء: ۱۶). توحید در دلالت انسان‌شناختی‌اش به معنای وحدت و یکسانی انسان‌ها در رابطه با خداست؛ او رب همه انسان‌هاست؛ هیچ کس از جنبه طبیعت انسانی‌اش با او ارتباط ویژه و اختصاصی ندارد؛ هیچ کس با او خویشاوندی ندارد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۵۶، ص ۵). به تعبیر امام خمینی علیه السلام «اصل توحید به ما می‌آموزد که انسان در برابر ذات اقدس حق باید تسلیم باشد و از هیچ انسانی نباید اطاعت کند؛ مگر اینکه اطاعت از او اطاعت از خدا باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۳۷۸). خداوند، خدای ملت یا قوم یا قبیله خاص نیست که دیگران را به طفیل آنها و برابر آنها و همچون وسیله‌ای برای سروری آنها آفریده باشد. همگان در برابر او یکسان‌اند. اگر تمایزی هست، از سوی سعی و کوششی است که هر کس می‌تواند در راه خیر و صلاح انسان‌ها و عمل به برنامه او مبذول کند (حجرات: ۱۳). توحید در دلالت فرهنگی و سیاسی‌اش صلاحیت هرگونه طراحی و کارگردانی مستقل و خودسرانه در امور جهان و انسان را از هر کسی جز خدا سلب می‌کند. خداوند به حکم آنکه آفریننده انسان و جهان و طراح نظام پیوسته آن است، به امکانات و نیازها نیز واقف است؛ ذخایر و استعدادهای نهفته در جسم و جان آدمی و گنجینه‌ها و قابلیت‌های بی‌شمار هستی و میزان کاربرد و مورد مصرف و چگونگی ترکیب این همه را او می‌داند و به نیکی می‌شناسد. پس فقط اوست که می‌تواند شیوه زندگی و الگوی ارتباطات انسان را که همان خط‌مشی حرکت وی در این نظام تکوین است،

طرح‌ریزی کند و سیستم قانونی زندگی و قواره و نظام اجتماعی او را ترسیم کند. پس باید تسلیم برنامه ارتباطی او که در قالب دین توسط رسول ارائه می‌شود، بود و در دل، حتی ذره‌ای نیز ناخشنود نبود (نساء: ۶۵).

پس توحید از سویی یک جهان‌بینی است؛ تلقی بخصوص است از جهان و انسان و موضع انسان در رابطه با دیگر پدیده‌های گیتی و موضع وی در تاریخ و امکانات و استعدادها، و نیز نیازها و خواسته‌هایی که در او و با او همواره هست و بالاخره، جهت و نقطه اوج و تعالی او...؛ و از سویی دیگر، یک دکترین اجتماعی است؛ طرحی و ترسیمی است از شکل محیط متناسب انسان. محیطی که وی می‌تواند در آن به سهولت و سرعت رشد کند و به تعالی و کمال ویژه خود نائل آید (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۵۶).

ولایت‌مداری به مثابه تبلوری از توحید، عنصر محوری در تنظیم مناسبات سیاسی و اجتماعی سبک زندگی اسلامی است (آل عمران: ۲۸) که به بسیاری از کنش‌های مؤمنان معنا می‌بخشد. گروه‌بندی‌های اجتماعی، فراتر از مناسبات خونی، کاری و...، بر مبنای همفکری، رحمت، مودت، همدلی درونی، اخوت و خویشاوندی‌های ایمانی شکل می‌گیرد و شبکه‌های اجتماعی در راستای تقویت جامعه ولایی فعال می‌شود.

سبک‌های زندگی می‌تواند گوناگون باشد. از این منظر است که شاهد سبک زندگی آمریکایی، اروپایی و هندی از جهت جغرافیایی، یا سبک زندگی مسیحی، یهودی و اسلامی از جهت مذهبی، یا سبک زندگی اسلامی سنی، وهابی (تکفیری)، شیعی و غیره از جهت فرقه‌ای هستیم. آنچه در سبک زندگی اهمیت دارد، جهت‌مندی آن است که بتواند انسان را به هدف غایی الهی رهنمون شود؛ یعنی تعریف سبک زندگی صرفاً با توصیف جریان زندگی معمول کفایت نمی‌کند؛ سبک زندگی باید جهت‌مند و در یک کلمه، «توحیدی» باشد. از اینکه در قرآن کریم دو نوع صراط مطرح شده است: «صراط مستقیم» و «صراط جحیم»، دو نوع سبک زندگی کلان قابل طرح است: سبک الهی و سبک طاغوتی. بقیه سبک‌ها به نوعی «سبیل» و با یکی از این دو سبک کلان در ارتباطاند. به عبارت دیگر، سبک زندگی می‌تواند توحیدی و خدایی باشد و می‌تواند غیرتوحیدی و طاغوتی یا شیطانی باشد. سبک زندگی، یا بر محور ولایت الهی می‌چرخد یا بر محور ولایت شیطان. در آیه ۷۶ سوره نساء، «طاغوت» جانشین «الله» شده است. بنابراین در نقطه مقابل سبیل الله، سبیل طاغوت قرار دارد. به عبارت دیگر، سبک زندگی اسلامی دارای یک الگوی ایدئال است که در قرآن از آن به صراط تعبیر می‌گردد (نساء: ۱۷۵) و معطوف به آن، سبک‌های متنوعی در جوامع و جامعه اسلامی جریان دارد که از آنها به سبیل تعبیر می‌شود (عنکبوت: ۶۹)؛ به این معنا که سبک زندگی اسلامی در عین تحول‌پذیری در فرم و صورت و انطباق با زمان و محیط، مبتنی بر ارزش‌ها، غایات و آرمان‌های ثابت است که هیچ‌گاه دستخوش دگرگونی نمی‌شوند. نوآوری‌های سطحی در راستای شکوفایی هرچه بیشتر قابلیت‌ها و ظرفیت‌های برتر انسانی صورت می‌گیرد (ابراهیم: ۲۴).

پس سبک زندگی، اگر صورت و بخش ظاهری و نمادین حیات بشری را شامل شود، قطعاً تبلور معنا و محتوایی است که در باطن آن قرار دارد و همچون نظام معنایی چتر خود را بر همه عرصه‌های زندگی می‌گستراند.

باطن، اگر توحید باشد، زندگی توحیدی می‌شود؛ و اگر طاغوت باشد، زندگی طاغوتی می‌شود. از جمله کاستی‌های اساسی سبک زندگی غربی، صورت‌گرایی افراطی یا غلبه صورت بر محتواست. البته به نظر می‌رسد که غرب به‌مرور زمان دچار صورت‌گرایی و فرم‌گرایی افراطی شده است. زیمل معتقد بود که حیات انسانی جریان مداومی از مبارزه شکل و محتواست و سبک زندگی حاصل توازن میان صورت و محتوا یا فرهنگ ذهنی و عینی است؛ اما مدرنیته غربی به سمت وسویی رفت که نتیجه آن خالی شدن زندگی از معنا و محتوا و اسارت روح و ذهن آدمی در بند مدوارگی و فرم‌گرایی افراطی است (برمن، ۱۳۸۴، ص ۱۱۱). استعاره «بازی کودکان» برای بیان بی‌محتوایی و غیر اصیل بودن سبک‌های زندگی در نظم مابعد مدرن، احتمالاً استعاره مناسبی است. در این دوره، زندگی در قالب صورت‌ها و سبک‌های فاقد معنا و عاری از هدف و کارکرد عقلانی، به بازی و بلکه به تمسخر گرفته می‌شود. در مدرنیته واپسین غربی، تنها مشکل این نیست که ارزش‌ها، اهداف و غایات اصیل انسانی ابتدال یافته و جای خود را به آرمان‌های کاذب و غیراصیل داده‌اند؛ بلکه بسیار فراتر از این، در مدرنیته واپسین، زندگی به صحنه‌ای برای بازی بیهوده با اشکال عاری از محتوا تبدیل می‌شود. مدوارگی که مشخصه اصلی سبک زندگی غربی به‌شمار می‌آید، چیزی جز آفرینش بی‌پایان اشکال و صور فاقد عمق و معنا نیست.

۲-۳. شریعت، چهارچوب انتخاب در سبک زندگی اسلامی

زندگی دارای لایه‌های درونی و معرفتی (عقاید و ارزش‌ها) و بیرونی یا عینی (کنش‌ها) است. چنان‌که در بیان مفهوم سبک زندگی و ویژگی‌های آن اشاره شد، سبک زندگی، بیشتر با لایه‌های بیرونی، خلاقانه و گزینشی سروکار دارد. در واقع، سبکی شدن زندگی با فراوانی و کثرت مدل‌های انتخاب پیوند خورده است. سبک زندگی، مجموعه انتخاب‌ها و ترجیحاتی است که در نهایت، کنش‌های فردی و اجتماعی افراد را شکل می‌دهد. اساساً کنش یعنی انتخاب از میان گزینه‌های چندگانه. زندگی انسانی سراسر انتخاب است، اعمال روزمره ما مملو از انتخاب‌هاست. هر فردی معتقد باشد یا ملحد، معناگرا باشد یا صورت‌گرا، همواره در حال انتخاب کردن است. تفاوت، در چهارچوب‌ها و ملاک‌های انتخاب است. از این‌رو سبک زندگی دارای دلالت‌های جدی برای فقه و شریعت (به‌معنای خاص) است؛ چراکه فقه نیز همچون سبک زندگی، عمده‌تاً ناظر به کنش‌های بیرونی است؛ لکن نظام کنشی تحت تأثیر نظام بینشی قرار می‌گیرد. نوع سبک زندگی، مستقیماً با سعادت افراد ارتباط دارد. شیوه زیستن انسان باید به‌گونه‌ای باشد که سعادت دنیوی و اخروی او را تضمین کند و فقه که ترجمه نظام معنایی توحیدی و نظام‌نامه چگونه زیستن است، چنین ادعایی دارد.

قرآن کریم به‌عنوان اصیل‌ترین و کامل‌ترین منبع سبک زندگی اسلامی که داعیه‌دار تنظیم حیات مطلوب و طیبیه (نحل: ۹۷) است، در جهت اصلاح مسیر حیات بشر، ضمن اینکه برای بسیاری از کنش‌های مؤمنان چهارچوب دقیق تعریف کرده و ویژگی‌های دقیق کنش‌ها را مشخص نموده (بقره: ۱۸۷)، در یک نگاه کلی نیز مؤمنان را برای

اطاعت از معیارها دعوت کرده است: «وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (بقره: ۱۸۹). طبق این آیه شریفه، هر منزلی مدخلی دارد که بایستی از آن وارد شد. ارزیابی کنش‌ها بر اساس انطباق با چهارچوب‌ها صورت می‌گیرد و میزان ارزشمندی آنها، به‌میزان انطباق آنهاست. چهارچوب کلی کنش‌های مؤمنانه، توحید است که در سطح انضمامی در قالب شریعت و فقه متبلور می‌شود. فقه، امتداد توحید در زندگی فردی و اجتماعی است. آدمی آن‌گونه عمل می‌کند که می‌اندیشد. آیات فراوانی تأثیر اندیشه بر کنش را متذکر شده‌اند: «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا» (فرقان: ۶۳).

توحید منبع ارزش‌ها و اهداف، و فقه ابزار نیل به آنهاست. فقه با تبیین کنش‌های مجاز و کمال‌گرایانه، نقش بی‌بدیل در هماهنگی نظام تکوین و تشریح ایفا می‌کند؛ چراکه برای رشد، هم هدف باید مشروع باشد و هم وسیله. اگر اهداف مشروع را ارزش‌ها تعیین کنند، وسایل مشروع در فقه معین می‌شود؛ یعنی توحیدگرایی منطقاً به کنش‌های مبتنی بر فقه منجر می‌شود. فقه جهان انسانی را با جهان خلقت و آهنگ حرکت هستی هماهنگ می‌کند. بیشتر مطلوبیت‌های دین مبین اسلام، در قالب قواعد کلی فقهی متبلور شده‌اند و مسلمانان همه ارتباطات خود را در همه ساحت‌های حیات جمعی، با تکیه بر قواعد کلی فقهی تنظیم می‌کنند. به تعبیر آیت‌الله خامنه‌ای، «ما اگر بخواهیم آنچه را که باید عمل بشود، در یک جمله خلاصه کنیم، آن یک جمله عبارت از فقه اسلامی است. ما باید فقه اسلامی را در جامعه پیاده کنیم. فقه اسلامی، فقط طهارت و نجاسات و عبادات که نیست. فقه اسلامی مشتمل بر جوانبی است که منطبق بر همه جوانب زندگی انسان است؛ فردیاً، اجتماعیاً، سیاسیاً، عبادیاً، نظامیاً و اقتصادیاً؛ فقه‌الله‌الاکبر این است. آن چیزی که زندگی انسان را اداره می‌کند - یعنی ذهن و مغز و دل و جان و آداب زندگی و ارتباطات اجتماعی و ارتباطات سیاسی و وضع معیشتی و ارتباطات خارجی - فقه است (بیانات مقام معظم رهبری، ۳۰ / ۱۱ / ۱۳۷۰). ما مسائل اقتصادی و نظامی و سیاست خارجی و ارتباطات اخلاقی خود را بایستی از دین دریابوریم؛ خیلی از مسائل فردی‌مان را باید بازنگری کنیم (همان).

در این صورت، مهم‌ترین تفاوت سبک زندگی اسلامی با سبک‌های بدیل در این است که دامنه اختیارات، ترجیحات و انتخاب‌ها در سبک زندگی اسلامی، عمدتاً به چهارچوب‌های فقهی (شامل اخلاق) محدود می‌شود و آزادی‌های فرد نیز در همین دامنه تعریف می‌شود؛ یعنی انسان اگرچه به لحاظ تکوینی کاملاً مختار است، لکن از نظر عقلی مجاز به رفتارهای بی‌قاعده نیست (مدثر: ۳۸)؛ نباید دست به رفتارهایی بزند که با تکامل او در تضاد است؛ و از آنجا که تشخیص مصادیق رفتارهای کمال‌گرا از عهده عقل خارج است، ناگزیر به گزاره‌های شریعت تن می‌دهد و از آن کمک می‌گیرد. البته هم فقه و هم عقل در حیطه عمل خود کاشف‌اند؛ هر دو به دنبال کشف حقیقت‌اند؛ برآیند هر دوی آنها در کنش انسانی بروز می‌کند و هماهنگی نظام تکوین و تشریح با فطرت و نیازهای انسانی، معقولیت سبک زندگی قرآنی را در مقایسه با دیگر سبک‌های زندگی به رخ می‌کشد. در حقیقت، انتخاب و آزادی در سبک زندگی اسلامی یک اصل است و رفتارهای غیرارادی انسان‌ها، فاقد ارزش تلقی می‌شود (انسان: ۳).

بلد: ۱۰؛ فصلت: ۱۷؛ کهف: ۲۹؛ بقره: ۲۵۶؛ انعام: ۳۵؛ یونس: ۹۹). انتخاب صور، فرم‌ها و ابزارها در سبک زندگی اسلامی، عقلانی است. احساسات نیز با تدبیر عقل عمل می‌کنند. انسان‌ها به دلیل ناتوانی در درک سعادت حقیقی خویش، عاجز از انتخاب‌های دقیق‌اند؛ از این روست که به دین الهی نیاز دارند.

۲-۴. خودشناسی به مثابه نقطه عزیمت در مسیر تعالی

موضوع و متعلق نخستین سبک زندگی، «انسان» است. نمی‌توان معنا و مفهومی برای سبک زندگی بدون انسان تصور کرد. واژه «سبک» به هوشمندی، انتخاب‌شدگی و اراده‌مندی زندگی اشاره دارد که در میان همه مخلوقات، تنها در حیات انسانی رخ می‌دهد. محوریت انسان و اهداف او در سبک زندگی اسلامی، خودشناسی و انسان‌شناسی را به ضرورتی اجتناب‌ناپذیر تبدیل می‌کند (البته نه انسان‌شناسی‌ای که در دانشگاه‌ها تحت عنوان آنتروپولوژی یا در حوزه‌ها در قالب مباحث فلسفی مطرح می‌شود). خودشناسی مسیری برای خودسازی است (مائده: ۱۰۵؛ شمس: ۸-۱۰) که البته جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی اسلامی - که در بیانیه گام دوم انقلاب آمده است - نیز بدون خودسازی میسر نمی‌شود. حرکت بی‌پایان انسان به سوی خدای متعال (بقره: ۱۵۶) نشان‌دهنده جایگاه بی‌بدیل انسان در نظام توحیدی است. بدون خودشناسی، هرگونه حرکت عقلانی و مطلوب بی‌معناست؛ همه علوم انسانی به صورت مستقیم یا غیرمستقیم انسان را مطالعه می‌کنند. بدون شناخت انسان، شناخت غایت‌ها نیز ناممکن می‌شود. پرسش از تکامل و پیشرفت، به طور حتم ناظر به انسان است؛ وگرنه بدون انسان، نه جامعه‌ای وجود دارد و نه تاریخی. جامعه‌شناسی و جهان‌شناسی نیز در راستای تعاملات انسان با آنها صورت می‌گیرد. بنابراین، خودشناسی نقطه عزیمت برای ترسیم و تحقق هرگونه سبک زندگی است که به طور ویژه مورد توجه قرآن کریم قرار گرفته است. شناخت‌های متفاوت از انسان، مسیرهای متفاوتی را برای خودسازی و جامعه‌پردازی خواهد گشود. برای مثال، انسان‌شناسی فطرت‌مدار با انسان‌شناسی طبیعت‌مدار یا غریزه‌مدار تفاوت‌ها و دلالت‌های جدی در زمینه سبک زندگی دارد؛ به حدی که امروزه دو مکتب کاملاً ناهمسو با عنوان‌های مکتب اسلامی و مکاتب غربی شکل گرفته است. انسان‌شناسی اسلامی امتداد جهان‌شناسی توحیدی است (ذاریات: ۲۱)؛ درحالی که انسان‌شناسی غربی خودبنیاد است. انسان اسلامی آیینۀ خداست (اعراف: ۱۷۲). هرکس خود را بشناسد، پروردگارش را می‌شناسد (تیمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۷۹۴۶). درون ما نام مبارک خداست (جوادی آملی، ۱۳۹۷) و لذا خدافراموشی به خودفراوشی منجر می‌گردد (حشر: ۱۹). نتیجه این است که انسان موجودی دو ساحتی است: ساحت جسمی طبیعی و ساحت روحی اخروی که توجه توأمان به هر دو ساحت، دلالت‌ها و پیامدهای مهمی برای سبک زندگی دارد؛ از جمله اینکه شیوه تعامل صحیح انسان با خدا، خود و خلقت روشن می‌شود؛ وزن و میزان اصالت نیازهای طبیعی و نیازهای معنوی و نیز اولویت آنها در مقام تراحم مشخص می‌شود؛ نیازمندی انسان به هدایت‌های ادیان (مائده: ۱۰۴) واضح

می‌گردد؛ غایت زندگی فردی (خلیفه الهی) و زندگی اجتماعی (حیات طیبه) ترسیم می‌گردد؛ به‌میزانی که علوم ناظر به ساحت طبیعی گسترش می‌یابند، علوم ناظر به ساحت روحانی نیز بایستی رشد کنند؛ زندگی و حرکت‌های تکامل‌گرایانه معنا پیدا می‌کند؛ نیازمندی انسان به زندگی جمعی در جهت شکوفایی استعدادهاش آشکار می‌گردد؛ و مبتنی بر زوجیت قرآنی (نساء: ۸)، تفاوت‌های طبیعی میان زن و مرد و پیامدهای آن در مناسبات اجتماعی (نساء: ۳۴) به رسمیت شناخته خواهد شد.

۲-۵. فطرت‌مداری، بنیان زیست جمعی و نظام اجتماعی

در دورانی که همه چیز به شکل و ظاهر و لذت‌گرایی افراطی خلاصه شده است، ارجاع به فطرت و اصالت انسانی ممکن است پدیده‌ای غریب یا سخنی نو تلقی شود؛ لکن قرآن کریم مملو از مفاهیمی است که مخاطب را به حقیقت، فطرت و فطرت‌مداری دعوت می‌کند (روم: ۳۰). فطرت از اختصاصات قرآنی است و در مورد انسان به ساختار وجودی و الهی او دلالت دارد.

فطرت به‌مثابه مفهوم کانونی انسان‌شناسی، به سوبه ثابت ویژگی‌ها و نیازهای انسانی اشاره می‌کند و سرشتی را برای انسان تصویر می‌کند که الهی، ذاتی و فراگیر است و اگر گفته می‌شود سبک زندگی اسلامی دارای لایه‌های درونی و بیرونی است، به همین نکته اشاره می‌کند. پس هر سبک از زندگی، از دو سطح ثابت و متغیر برخوردار است (ابراهیم: ۲۴ و ۲۵)؛ سطح ثابت زندگی برآمده از ارزش‌های آدمی است و سطح متغیر آن نیز به ظواهر و ابزار زندگی وابسته است. ربط این دو سطح و کشف منشأ این دو، از مهم‌ترین بایسته‌های شناخت لوازم و معیارهای «سبک زندگی» است. در منطق اسلام، سطح ثابت زندگی به فطرت انسان بستگی دارد و سطح متغیر آن به طبیعت او؛ زیرا انسان از دو سطح فطرت و طبیعت برخوردار است؛ فطرت به نحوه هستی روح انسان اطلاق می‌شود و طبیعت به اقتضائات جسم و حیات مادی انسان تعلق می‌گیرد. جمع میان این دو سطح، از مهم‌ترین مباحث سبک زندگی و از ذخایر اندیشه ناب اسلامی است. از این‌رو، سبک زندگی باید به‌عنوان فرایندی که با تمام ابعاد و زوایای زندگی و با کلی‌ترین مسائل فکری و عقلی تا جزئی‌ترین موضوعات رفتاری انسان ارتباط دارد، مورد توجه قرار گیرد. گویا اینکه ردایل انسان ناشی از طبیعت و فضایل وی مربوط به فطرت اوست. «در ذات هر انسان، جهادی برپاست و کسانی که ندای فطرت را خاموش می‌کنند، به دام طبیعت می‌افتند» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۹). فطرت‌مداری در مقابل غریزه‌مداری و طبیعت‌مداری مطرح می‌شود. نظام اجتماعی که بر مدار فطرت شکل می‌گیرد، تمایزات ماهوی با نظام‌های طبیعت‌مدار دارد (ابراهیم: ۲۴-۲۶)؛ برای مثال:

۱. فطرت‌مداری بنیان زیست جمعی و نظام اجتماعی در اسلام را شکل می‌دهد و مسیری را ترسیم می‌کند که نهایت آن خلیفه‌اللهمی (بقره: ۳۰) و بسط عبودیت (ذاریات: ۵۶) است؛ لکن منتهی‌الیه طبیعت‌مداری، حداکثرسازی سودهای مادی و دنیوی است. میان این دو نظام، تمایز هویتی آشکار وجود دارد: «قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ» (مائده: ۱۰۰).

۲. در متن نظام اجتماعی فطرت‌مدار، دین قرار دارد (آل عمران: ۱۶۴) که هدایت کلی نظام اجتماعی را در جهت به‌فعلیت رساندن استعدادهای فطری انسان بر عهده دارد: «ضامن اجتماع صالح، دین است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ص ۱۴۶). در کانون نظام اجتماعی طبیعت‌مدار، فلسفه بشری و علوم سکولار است. در نظام سکولار، فلاسفه جای انبیا را گرفته‌اند.

۳. نظر به اینکه انسان‌ها به‌لحاظ توانایی دستگاه‌های ادراکی، تمایلات، قدرت و نظام ارادی، متفاوت‌اند، تقسیم کار اجتماعی متناسب با اصل توانایی سامان می‌یابد و نقش‌های جنسیتی در سبک زندگی اسلامی به‌رسمیت شناخته می‌شود. بنابراین، می‌توان از نظام تعلیم و تربیت فطرت‌مدار در مقابل نظام تعلیم و تربیت طبیعت‌مدار سخن گفت.

۴. فطرت‌مداری بر تولید و زهد تأکید می‌کند؛ لکن از پیامدهای طبیعت‌مداری این است که مصرف‌گرایی به ارزش‌محوری تبدیل می‌شود. در واقع برخلاف سبک زندگی فطرت‌مدار قرآنی که بر اساس انتخاب‌های عقلانی استوار است، آنچه بنیاد انتخاب‌های سبک زندگی طبیعت‌مدار در گفتمان مدرن را شکل می‌دهد، امیال و هوس‌های آنی و زودگذر است. به همین دلیل است که در این گفتمان، سبک زندگی اغلب در چهارچوب نوعی مصرف‌گرایی سطحی و اشباع تمایلات بی‌پایان نفسانی نمود یافته و به ابتذال کشیده شده است. تجدیدی که در غرب شکل گرفت، در مراحل اولیه خود دست‌کم بر عقل حداقلی یا عقلانیت ابزاری و سودمحور استوار بود؛ اما به‌اعتقاد بسیاری از منتقدان، در مرحله نهایی تکامل تمدن مدرن، این عقل حداقلی نیز نقش خود را از دست داد و از شکل‌دهی به شیوه‌های حیات مدرن به حاشیه رانده شد و «سیاست امیال» یا محوریت امیال، جایگزین آن شد (باکاک، ۱۳۸۱، ص ۳۰۳۷؛ بودریار، ۱۳۹۰، ص ۵۷-۱۴۲). در واقع، وفور امکانات مادی در نتیجه پیشرفت‌های تکنولوژیک موجب شد تا مدرنیته غربی - که روزگاری «اخلاق پروتستان» روح آن را تشکیل می‌داد - به سمت‌وسویی سوق یابد که مصرف‌گرایی و لذت‌جویی در آن به ارزش‌های محوری تبدیل شود. تأکید افراطی بر مصرف‌به‌عنوان یک ارزش والا و به‌عنوان مکانیسم اصلی تحقق سبک زندگی، منبث از مفروضات زمینه‌ای لذت‌جویانه‌است که در اثر دوری از فطرت، روح حاکم بر تمدن دنیاگرایانه غربی را شکل داده است.

۵. آزادی و خودمختاری به‌عنوان مبنای سبک زندگی، مفهوم مشترکی است که هم در گفتمان مدرن که مبتنی بر دنیاگرایی و طرد معنویت است، وجود دارد و هم در گفتمان اسلامی که توحید و معنویت شالوده آن را تشکیل می‌دهد. هر دو گفتمان، از نقش مرکزی خودمختاری انسان و فضیلت آزادی در تعیین شیوه‌های زندگی، سخن به‌میان آورده‌اند؛ لیکن بحث در این است که اولاً خودمختاری واقعی چیست و چگونه به‌دست می‌آید؟ ثانیاً آیا گفتمان غربی اساساً قادر است که شرایط خودمختاری و رهایی انسان از بند انواع بندهای درونی و بیرونی را فراهم سازند؟ پاسخی که گفتمان مدرن به پرسش نخست می‌دهد، مبتنی بر فلسفه اصالت ماده و اصالت لذت است. در چهارچوب تفکر مدرن، خودمختاری به‌معنای فقدان مانع در مسیر لذت‌جویی

انسان است. به همین دلیل، انسان مدرن مکانیسم تحقق خودمختاری را در عمل مصرف که با لذت‌طلبی و ارضای امیال پیوند دارد، جست‌وجو می‌کند. تردیدی نیست که مدرنیته غربی به دلیل مسیر اشتباهی که در تحقق خودمختاری انسان در پیش گرفته است، نه تنها شرایط لازم برای خودمختاری و انتخاب آزاد را برای بشر فراهم نساخته، که از بسیاری جهات و به شیوه‌های نامرئی، حتی بدتر از گذشته، انسان را به اسارت کشیده است. آن نوع خودمختاری که تمدن مدرن منادی و مدافع آن است و جامعه غربی در گذر تاریخی خود آن را تجربه کرده، تک‌ساحتی، مبتنی بر اصالت ماده و متناسب با قد و قواره «انسان طبیعی» و ساحت ملکی انسان است و ابعاد روحی، ملکوتی و معنوی بشر در آن ملحوظ نشده است؛ درحالی که انسان موجود ذی‌ابعاد است و همان‌طور که نیاز دارد از اسارت‌های جبروی بیرونی و سیطره ساختارهای غلط اجتماعی آزاد باشد، به‌نحوی بنیادی‌تر نیازمند است که از بندهای درونی نیز آزاد گردد.

۶ سبک زندگی فطرت‌مدار به دلیل ابتدائی آن بر سوبه ثابتات و جنبه‌های ذاتی بشری، ظرفیت جهان‌شمولی دارد. در واقع، تنها در پرتو فطرت می‌توان از اشتراکات اجتماعی و قوانین مشترک جوامع سخن گفت و برای همه بشریت، آینده مشترکی را لحاظ کرد. سبک زندگی قرآنی که هماهنگ با فطرت انسانی است، محدود به زمان و مکانی خاص نیست و همه بشریت را به‌سوی رستگاری حتمی هدایت می‌کند (نور: ۵۵).

۲-۶. حق‌مداری و حکمت‌وارگی دو عنصر ممیز فرهنگ اسلامی

کلمه حق به‌طور کلی ۲۸۰ بار، به‌شکل‌های وصفی (از جمله در بقره: ۲۲۸ و ۳۴۷)، فعلی (از جمله در: مؤمن: ۶ سجده: ۱۳) و اسمی (حق) در قرآن کریم تکرار شده است که از اهمیت بسیار بالای حق‌مداری (که در حقیقت خدامداری است)، در زیست مؤمنانه حکایت دارد. حق‌مداری، بستر و زمینه مناسبات انسان‌ها با یکدیگر در ساحت‌هایی همچون ارتباط با خدا، والدین، همسر (بقره: ۲۲۸)، فرزندان، خویشاوندان، حاکم (بقره: ۲۴۷)، مردم و مانند آن است. حق‌گرایی مؤمنان در مقابل باطل‌گرایی کفار قرار دارد (محمد: ۳). حق‌مداری به‌معنای حق‌طلبی نیست؛ حق‌مداری یعنی به رسمیت شناختن حقوق در همه ساحت‌های ارتباطی انسان. اصرار بر عدالت و ظلم‌ستیزی در مناسبات اجتماعی نیز به دلیل اتکای آن بر حق‌مداری است. حق‌مداری سوبه دیگر عدالت‌مداری است. در این نگاه، استیفای حق روی دیگر ادای تکلیف یا اخلاق‌مداری است. اسلام بیش از استیفای حق بر ادای حقوق تأکید می‌کند که عین اخلاق‌گرایی است. اینجا دقیقاً نقطه تمایز سبک زندگی اسلامی و غربی است.

یکی از تفاوت‌های روحیه شرقی و غربی در این است که شرق تمایل به اخلاق دارد و غرب به حقوق؛ شرق شیفته اخلاق است و غرب شیفته حقوق. شرقی به حکم طبیعت شرقی خودش، انسانیت خود را در این می‌شناسد که عاطفه بورزد؛ گذشت کند؛ هموعان خود را دوست بدارد؛ جوانمردی به خرج دهد؛ اما غربی، انسانیت خود را در این می‌بیند که حقوق خود را بشناسد و از آن دفاع کند و نگذارد دیگری به حریم حقوق او پا بگذارد (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۱۳۸ - ۱۳۹).

حق‌مداری همان است که با تعبیر «إِعْطَاءُ كُلِّ ذِي حَقِّهِ» در بیان حکیمان آمده است. «عدالت، عبارت است از اینکه آن استحقاق و آن حقی که هر بشری به‌موجب خلقت خودش و به‌موجب کار و فعالیت خودش به‌دست آورده است، به او داده شود. نقطهٔ مقابل ظلم است که آنچه را که فرد استحقاق دارد، به او ندهند و از او بگیرند» (همو، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۱۵۴).

سبک‌های متنوع زندگی بر بنیاد نظام‌های متفاوت فرهنگی استوارند. برای اصلاح و تعالی سبک زندگی باید نظام فرهنگی تصحیح و ترمیم شود و تعالی یابد. سبک زندگی اسلامی بر بنیاد حقایق استوار می‌شود و با تعقیب سودمندی حقیقی امور، از منافع صوری و زودگذر اجتناب می‌گردد. رفتارها بر مبنای حکمت و عقلانیت استوارند و از رفتارهای غیرعقلانی اجتناب می‌شود (رعد: ۱۷). بدین ترتیب، چیزی که منطق تولید، توزیع و مصرف کالاهای فرهنگی در سبک زندگی اسلامی را شکل می‌دهد، حق‌مداری و حکمت‌وارگی است. برای مثال، برابری فعالیت‌های رسانه‌ای در جامعهٔ اسلامی گسترش حق و حقیقت و نشر حکمت و عقلانیت در جهان است.

۷-۲. جمع‌گرایی، منطبق‌نهادی پیشرفت در سبک زندگی اسلامی

فهم سبک زندگی، مؤلفه‌ها و ویژگی‌های آن به این دلیل اهمیت مضاعف پیدا می‌کند که دستیابی به سبک زندگی، در حقیقت بسترسازی برای پیشرفت است. به میزانی که بشر سبک زندگی را محقق می‌کند، به پیشرفت نایل می‌شود. علامه جعفری، هفت ابزار و منبع معرفتی (علم، فلسفه، شهود، اخلاق، حکمت، عرفان و مذهب) را برای فهم جهان به بشر معرفی می‌کند که از طریق هر کدام از آنها باید تلاش کند چهار مرحلهٔ مهم را طی کند: شناخت، دریافت، گردیدن و گرداندن. در واقع، تکامل جامعهٔ بشری با اهتمام جدی به هر چهار مرحله، به اهداف خود نایل می‌گردد. در اینجا تأکید بر مرحلهٔ چهارم است: حرکت جمعی. برای مثال، انسان باید هستی را بشناسد؛ آن را درونی کند؛ بخشی از آن شود و دیگران را در این امر با خود همراه کند. منابع معرفتی هفت‌گانه، به‌علاوهٔ چهار مرحله، تلفیق مبانی معرفت‌شناختی، جهان‌شناختی، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی است. انسان از طریق منابع معرفتی که در اختیار دارد، تلاش می‌کند جهان و معادلات و نیز خود را بفهمد؛ شناخت خود را در فهم و رفتار خود جای دهد و در معیت دیگران مسیر تکامل و سعادت را طی کند. انسان موجودی است که بدون همراه شدن با دیگران و همراه کردن آنها با خود، نمی‌تواند به حیات معقول دست پیدا کند. گردیدن تکاملی انسان، بدون شناخت و دریافت وحدت خود با دیگران، امکان‌پذیر نیست. به عبارت دیگر، «من» در مسیر تکاملی خود با دیگر «من»‌ها هماهنگی دارد و گردیدن «من» بدون گرداندن دیگر «من»‌ها ممکن نیست. انسانی که در مسیر تکامل قرار می‌گیرد، نمی‌تواند نسبت به سرنوشت دیگران بی‌توجه باشد. درد و رنج و عقب ماندن دیگران از مسیر کمال، برای انسان رشدیافته زجرآور است و وی سعی می‌کند تا دیگران را به رشد و کمال برساند (جعفری، ۱۳۹۰، ص ۱۳۳۱). خلاصه، هیچ‌گاه گردیدن انسان بدون تکاپو، در راه گرداندن دیگران امکان‌پذیر نیست. به تعبیر شهید مطهری، «افراد انسان در حکم

درختان یک باغ نیستند؛ بلکه در حکم اعضای یک پیکرند؛ چون گذشته از اینکه مقررات اسلامی بر همین پایه گذاشته شده است، یعنی تنها جنبه فردی ندارد، نمی گوید فرد هیچ ارتباطی با افراد دیگر ندارد؛ بلکه برای اصلاح فرد که "جزء" هست، اصلاح "کل" را لازم می شمارد و هر فردی به خاطر خودش هم که هست، مسئول آن کل و آن جمع است» (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۱، ص ۴۲۰). اهتمام به اجتماع در روایات اسلامی به صورت زیر بیان شده است: «مَنْ أَصْبَحَ وَلَمْ يَهْتَمَّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ»؛ هر کس شب را به سر آورد و اهمیتی به امور مسلمانان ندهد، مسلمان نیست. اثرپذیری افراد از جامعه به حدی است که روایت، مؤمنان را همچون کالبدی واحد لحاظ کرده است: «مثل المؤمنین... مثل الجسد» (محمدی ری شهری، ۱۳۸۶، ص ۴۵۲). احادیثی از این قبیل، ترجمه آیاتی است که مؤمنان را اعضای یک خانواده می داند (حجرات: ۱۰).

بنابراین، انسان ها به حکم سرشت و برای بقای خویش و رسیدن به کمال، نیازمند همکاری و تشکیل اجتماع اند. نیازهای آدمی چنان متنوع و فراوان است که هیچ کس به تنهایی نیارد که آنها را برآورده سازد. این اجتماع و تقسیم کار اجتماعی است که همه افراد را در دستیابی به خواسته هایشان کامیاب می کند (ر.ک: فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۴۸). علاوه بر اینکه انسان نیز مانند همه هستی به زوجیت خلق شده است و صرف نظر از آیاتی که به خلقت انسان ها در قالب اقوام و قبایل اشاره می کند (حجرات: ۱۳)، در قرآن کریم، آیات فراوانی وجود دارد که مؤمنان را به حیات جمعی دعوت می کند. به نظر می رسد که آیه ۲۰۰ آل عمران (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا)، صریح ترین و مهم ترین آیه ای است که در این خصوص قابل ذکر است. علامه طباطبائی در تفسیر این آیه شریفه می فرماید:

...آن گاه امر بر «مصابره»، یعنی یکدیگر را سفارش به صبر کردن، می نماید و این امر موجب می شود که افراد جامعه اسلامی در کنار هم یک نیروی واحد و متحد شوند و بتوانند به اتفاق یکدیگر اذیت ها را تحمل کنند؛ و «مرباطه» از نظر معنا اعم از مصابره است؛ چون مصابره یعنی اتحاد و پیوستن نیروها در برابر شداید؛ اما مرباطه یعنی پیوستن همه نیروها و همه کارها در جمیع شئون زندگی اجتماعی دینی؛ چه در حال شدت و چه در حال خوشی؛ و مراد از این مرباطه این است که جامعه به سعادت حقیقی دنیوی و اخروی خود برسد؛ چون اگر این ارتباطات نباشد، صبر هر کس به تنهایی یا علم هر کس به تنهایی یا مال هر کس به تنهایی سعادت آور است؛ اما نه سعادت کلی و تام و حقیقی؛ و لذا در ادامه می فرماید: اگر با تقوا بوده و به حدود الهی پایبند باشید، در این صورت به هدف نهایی خود، یعنی رستگاری حقیقی، خواهید رسید (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۴۴).

در سوبه دیگر، آیاتی قرار دارند که مؤمنان را نسبت به تفرقه و اختلاف هشدار می دهند. منازعه و اختلاف سبب به تحلیل رفتن نیروهای اجتماعی سازنده می شود (انفال: ۴۶).

خلاصه اینکه در غیاب نظم و انسجام اجتماعی، و اهتمام به اصلاح سبک زندگی، نه تنها فرایند تکامل حیات بشری متوقف می شود، بلکه بقا و استمرار حیات انسانی از اساس ناممکن می گردد. نظم اجتماعی، همان گونه که

شرط امکان زندگی جمعی به‌شمار می‌رود، فرایندهای تکاملی و پیشرفت اجتماعی نیز وابسته به آن است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۸۷).

نتیجه‌گیری

بررسی اصول هفت‌گانه قرآنی سبک زندگی - که با مروری بر آیات کریمه انجام شد - نتایجی به‌دست داد که به‌طور خلاصه به شرح ذیل است:

لحاظ جهان انسانی و اجتماعی در متن هستی و تلاش برای فهم هستی و جست‌وجوی جایگاه انسان با هدف هماهنگی با آهنگ حرکت هستی، سبک زندگی اسلامی را به شکل ماهوی از سبک‌های بدیل متمایز می‌سازد. در واقع، سبک زندگی اسلامی چیزی جز التزام به حضور همه‌جایی خدا و دلالت‌های آن در ترسیم روابط انسان در ساحت‌های چهارگانه ارتباط با خدا، خود، خلق و خلقت نیست. استفاده از مفاهیمی همچون «خلق و خلقت» به‌جای «دیگران و طبیعت»، از دلالت‌های منطقی «خدامحضری» هستی و معنامندی آن است. در خدامحضری جهان، همه چیز «آیه» و نشانه است؛ همه «نمودهای» زندگی، دارای «بوده‌هایی» در متن خود هستند و نقش حکایتگری دارند.

التزام به خدامحضری در بینش، توحیدمداری را به‌عنوان زیرساخت همه‌مناسبات انسانی در سطح فردی و اجتماعی در عرصه‌های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی به‌دنبال می‌آورد که مهم‌ترین آنها ولایت‌مداری و حیات کوثری، به‌جای طاغوت‌مداری و حیات تکاثری است. در واقع، ارزیابی کنش‌های انسانی در سبک زندگی اسلامی، با جهت‌گیری توحیدی آنها صورت می‌گیرد.

درست است که از سبک زندگی می‌توان نوع حیات را شناخت، لکن در واقع نوع حیات است که در سبک زندگی خاص نمود می‌یابد (ابراهیم: ۲۴). فراتر از رابطه فرد و اجتماع که در ادبیات امروزی جامعه‌شناختی و روان‌شناختی مورد توجه قرار گرفته و انسان را به اعمال بدنی و حیات نباتی و حیوانی تقلیل داده است، رابطه انسان با خدا و دعوت به حقیقت و فطرت و حیات ایمانی، در متن سبک زندگی قرآنی قرار می‌گیرد. بدیهی است که سبک زندگی مبتنی بر حیات ایمانی، با سبک زندگی مبتنی بر حیات نباتی و حیوانی تفاوت اساسی دارد (محمد: ۱۲). قرآن کریم زندگی نااصیل و بی‌روح را به چوب خشک «خُشْبُ مُسَدَّهٌ» (منافقون: ۴) تشبیه کرده است.

برخلاف نظریه‌های مدرن که با رویکردهای افراطی، یا سوبیه فرد را گرفته و از قوانین اجتماعی غفلت کرده‌اند یا طرف ساختارهای اجتماعی را گرفته و نقش عاملیت انسانی را ناچیز شمرده‌اند، سبک زندگی قرآنی از سویی خودشناسی را به‌مثابه نقطه عزیمت هرگونه حرکت فردی و جمعی لحاظ می‌کند و از سوی دیگر، زندگی جمعی را به‌مثابه بستر شکوفایی استعدادهای انسانی قلمداد می‌نماید و نیل به اهداف بلند را در توجه توأمان به فرد و جامعه میسر می‌داند.

ناتوانی بشر از درک سعادت واقعی خود و راه‌های کسب تضمینی سعادت دنیوی و اخروی، ضرورت تمسک به شریعت (با تأکید بر فقه) به‌مثابه چهارچوب انتخاب‌های فردی و جمعی را گریزناپذیر کرده است. در واقع، تناسب روش‌ها با بینش‌ها جایگاه فقه در سبک زندگی توحیدی را تحکیم بخشیده و مبنایی برای انتخاب‌ها و ترجیحات در بسیاری از ساحت‌های ارتباطی قرار داده است.

سبک زندگی قرآنی، هم فطرت‌نمون است و هم حق‌گرا. بنابراین، ضمن اینکه با نیازهای و خواست‌های انسان هماهنگ است، ظرفیت جهان‌شمولی نیز در ذات آن نهفته است. از این‌رو تنها سبک زندگی که می‌تواند ادعای جهان‌شمولی داشته باشد، سبک زندگی قرآن‌بنیان است.

در نهایت اینکه، پژوهش حاضر نسبت‌به جامع و مانع بودن اصول قرآنی سبک زندگی اسلامی، ادعای قطعی ندارد؛ لکن شایان ذکر است که اصل خدامحضری جهان، نگاه ما به عالم و آدم را نشان می‌دهد؛ اصل توحید تنظیم‌کننده همه مناسبات در سبک زندگی اسلامی است؛ اصل شریعت به‌عنوان چهارچوب انتخاب‌ها و ترجیحات مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ اصل خودشناسی و جمع‌گرایی، ناظر به منطق حرکت، و اصل فطرت‌نمونی و حق‌مداری، ناظر به ویژگی‌های انسان‌شناختی و فرهنگ‌شناختی سبک زندگی اسلامی است.

منابع

- باکاک، رابرت، ۱۳۸۱، *مصرف*، ترجمه خسرو صبری، تهران، شیرازه.
- برمن، مارشال، ۱۳۸۴، *تجربه مدرنیته*، چ پنجم، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، طرح نو.
- بودریار، ژان، ۱۳۹۰، *جامعه مصرفی*، چ سوم، پیروز ایزدی، تهران، ثالث.
- بیانات رهبری معظم انقلاب، در: *Leader.ir*
- تمیمی آمدی، عبدالواحد، ۱۴۱۰ق، *غرورالحکم و دررالکلم*، قم، دارالکتاب الاسلامی
- جعفرزاده، محمدحسن، ۱۳۹۳، *منشور فرهنگ از دیدگاه مقام معظم رهبری*، تهران، ولاء منتظر.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۹۰، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، تهران، تدوین و نشر آثار.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تفسیر موضوعی (معرفت‌شناسی در قرآن)*، چ هشتم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۶، *سرچشمه اندیشه*، چ سوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۶، *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹، *تفسیر انسان به انسان*، چ پنجم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۷، *پیامبران یادآوری میثاق خداوند هستند (سخنرانی)*، در: وبگاه تسنیم.
- _____، ۱۳۸۹، *توحید در قرآن*، چ پنجم، قم، اسراء.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، ۱۳۵۶، *دیدگاه توحیدی: «روح توحید، نفی عبودیت غیرخدا»*، تهران، انجام کتاب.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۳، *لغت‌نامه*، تهران، دانشگاه تهران.
- رشاد، علی اکبر، ۱۳۸۳، *فلسفه دین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، چ پنجم، ترجمه، سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، حسن بن فضل، ۱۳۶۰، *ترجمه مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن*، تهران، فراهانی.
- کاویانی، محمد، ۱۳۹۱، *سبک زندگی اسلامی و ابزار سنجش آن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- محمدی ری شهری، ۱۳۸۶، *میزان الحکمه*، قم، دارالحدیث.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۳، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۸، *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- مهدوی کنی، محمدسعید، ۱۳۹۰، *دین و سبک زندگی*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.

مبانی جامعه‌شناختی فقه تمدنی

ابوالقاسم علیدوست / مدرس خارج فقه و اصول و استاد تمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
 سیدمحمدحسین متولی امامی / دکترای جامعه‌شناسی، گرایش دانش اجتماعی مسلمین

erfanhekmat9@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۸ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۰۵

چکیده

تمدن، بزرگ‌ترین مقیاس حیات اجتماعی است که تمامی ابعاد زندگی انسان‌ها را تحت تدبیر و تأثیر خویش قرار می‌دهد؛ بنابراین رسیدن به تمدن اسلامی، می‌تواند بالاترین آرمان جوامع و دولت‌های اسلامی باشد. تمدن اسلامی، تمدنی است که از پایگاه شریعت اسلامی و از معبر استنباط فقهی سیاست‌گذاری شده باشد. بنابراین توجه حداکثری به فقه تمدنی، از ضرورت‌های حوزه‌های علمیه در دوران کنونی است. متن پیش‌رو با روش تحلیلی - کتابخانه‌ای، در پی پاسخ به این پرسش است که «مبانی جامعه‌شناختی فقه تمدنی چیست»؟ به نظر می‌رسد برای پاسخ به این پرسش، حداقل پنج شاخصه اصلی که می‌توانند در روش اجتهاد مؤثر باشند، باید مورد مطالعه و توجه قرار گیرند: نظام‌وارگی، تحمیلگری، جهت‌دار بودن، موقعیت‌مندی و مشکک بودن. این مقاله، از سویی با ترسیم تمدن به‌عنوان پدیده‌ای شامل در زندگی بشر، از رویکردهای حداقلی فقه پرهیز دارد و از سوی دیگر، با ترسیم تمدن به‌عنوان پدیده‌ای سیال و موقعیت‌مند، تفاوت خود را با رویکردهایی که سعی دارند فارغ از مواجبه با واقعیت‌های اجتماعی، به طراحی تفصیلی ساختارهای تمدنی بپردازند، برجسته می‌کند. فقهی که امکان و بستر تمدن اسلامی را فراهم می‌کند، با تکیه بر نظریه‌های فقهی، ساختارهای اجتماعی را در تناسب با موقعیت‌های سیاسی و نیازها و اقتضائات اجتماعی شکل می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: تمدن نوین اسلامی، فقه تمدنی، نظام‌سازی فقهی، مبانی جامعه‌شناختی.

پذیرش نظریه «ولایت فقیه» در عصر غیبت مطابق برخی خوانش‌ها در فقه امامیه، نشان‌دهنده ظرفیت فقاهت با این رویکرد، برای اداره زندگی انسان و جامعه است. با این حال ورود به عرصه اداره جامعه لوازمی دارد که در صورت بی‌توجهی به اقتضائات سیاست و اجتماع، فقه اساساً توان اداره جامعه را نخواهد داشت. در گفت‌وگو از مبانی جامعه‌شناختی، باید به بخش‌هایی از دانش اجتماعی توجه داده شود که در حوزه روش و چگونگی کشف حکم شرعی، می‌تواند دخیل باشد و توجه به این مبانی، فقه را برای اداره جامعه آماده می‌کند. سهم بزرگی از درک چیستی و چگونگی فقه تمدنی، به درک درست، دقیق و واقعی از جامعه و تمدن بستگی دارد. متأسفانه سابقه قابل توجهی از این مباحث در پژوهش‌های پیشافقه‌ی دیده نمی‌شود؛ به همین دلیل، حتی در میان طرفداران اسلام سیاسی و تمدنی نیز گاه تأثیر تحلیل‌های نادرست و موج‌ز جامعه‌سازی به چشم می‌خورد که موجب آثار ناگواری در پژوهش‌های فقهی می‌شود.

متن پیش‌رو، برای پاسخ به این پرسش اصلی تألیف شده است: «مبانی جامعه‌شناختی فقه تمدنی چیست؟». به‌نظر می‌رسد مبانی جامعه‌شناختی مؤثر در فقه تمدنی، دست‌کم در شش محور قابل دسته‌بندی است: نظام‌وارگی تمدن، تحمیلگری، جهت‌دار بودن، وحشی‌بودن و مشکک بودن. توجه به هر یک از این محورها می‌تواند در غایت، روش و چگونگی مراجعه به منابع دینی تأثیرگذار باشد و ظرفیت مدیریتی فقه را افزایش دهد.

گفتی است، هنگامی که از «مبانی جامعه‌شناختی فقه تمدنی» سخن می‌گوییم، مبانی برآمده از علم جامعه‌شناسی مصطلح و رایج مورد نظر نیست؛ بلکه هرگونه مبانی برآمده از تحلیل جامعه، چیستی جامعه و شاخصه‌های فراز و فرود آن - که در روش‌های اجتهادی و مقاصد فقه مؤثر باشد - مورد نظر است.

۱. مفهوم‌شناسی فقه تمدنی

«فقه» به معنای مجموعه قضایایی است که کاشف از حلال و حرام و اعتبارات الهی باشد؛ قضایایی که با تلاش و اجتهاد فقیه از منابع و مستندات شرعی استخراج می‌شود (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۶۶). همچنین می‌توان «فقه» را «عملیات روشمند استنباط احکام الهی از متن شریعت» دانست. در این متن، آنچه از اصطلاح «فقه» مورد نظر است، همان عملیات استنباط و تلاش فقیه برای کشف احکام الهی از منابع معتبر شرعی است.

فقه تمدنی، طرحی برای روش اجتهاد است که دانش فقه را در سطح مدیریت جامعه و هم‌راستا با نهاد ولایت فقیه ارتقا می‌دهد و امکان نرم‌افزاری اداره جامعه از پایگاه فقاهت را برای نظام ولایت فراهم می‌آورد.

«فقه تمدنی، دانشی است که به هدف بسترسازی تمدن اسلامی، به کشف احکام از منظر بینش تمدنی اهتمام داشته و به امتداد اجتماعی احکام اسلامی و هماهنگ‌سازی آنها در سایه مقاصد شریعت و تأمین مصالح اجتماعی توجه دارد. برای این منظور، فقه تمدنی حداقل چهار سطح استنباطی را دنبال می‌کند: ۱. درک تمدنی احکام

اسلامی؛ ۲. کشف نظریه‌های فقهی در هر یک از کلان موضوعات اجتماعی مانند اقتصاد، سیاست و خانواده؛ ۳. ایجاد ساختارهای اجتماعی همسو و ۴. مدیریت تدریجی و اصلاحات شبکه‌ای».

۲. مبانی جامعه‌شناسی فقه تمدنی

۲.۱. نظام‌وارگی جامعه

آموزه اصلی منطق مجموعه‌نگری مطالعه موضوع در نسبت با سایر موضوعات است. بدین معنا که تحلیل عملکرد اجزا، تنها در درون مجموعه‌ای که در آن قرار گرفته‌اند، ممکن است و هر عضو از مجموعه، در نسبت با اجزای دیگر باید معنا شود (ریترز، ۱۳۷۴، ص ۵۷۷). در یک مجموعه، ارتباط میان پدیده‌ها، به سه شکل قابل تصور است: موزاییکی، مکانیکی و ارگانیکی. روابط موزاییکی، هنگامی است که اجزا و عناصر یک مجموعه هیچ نسبتی، چه واقعی و چه صناعی، با یکدیگر ندارند و صرفاً در کنار هم قرار گرفتن آنها این تصور را ایجاد کرده که مجموعه جدیدی شکل گرفته است. برای مثال، صندلی‌هایی که در یک کلاس درس یا موزاییک‌هایی که در کف یک سالن چیده شده‌اند، دارای روابط موزاییکی‌اند. شکل دیگر ارتباط اجزای یک مجموعه، ارتباط مکانیکی است. در این شکل از روابط، هرچند اجزای مجموعه ارتباط ذاتی و حقیقی با یکدیگر ندارند، اما طبق نظمی که صانع این مجموعه میان اجزای آن برقرار کرده، هماهنگی خاصی میان اجزا پدید آمده است و اجزای این مجموعه، با همکاری و همیاری مبتنی بر نظم بنیادین، نتایج و اهداف مجموعه را دنبال می‌کنند. برای نمونه، ارتباط میان اجزای یک اتومبیل یا اجزای هواپیما و حتی ارتباط اجزای یک صندلی، از این نوع است. برخی اجزا در این مجموعه‌ها، نقش‌های اساسی و محوری دارند و برخی دیگر دارای نقش حاشیه‌ای و تکمیلی‌اند؛ اما در هر حال، همگی در یک همکاری صناعی، هدف مجموعه را دنبال می‌کنند؛ هرچند اجزای مجموعه هوشمند نیستند و مطابق برنامه‌ریزی مهندسان هماهنگ شدند.

شکل دیگر ارتباط میان اجزای یک مجموعه، ارتباط ارگانیکی است که در اجزای یک موجود زنده و دارای نفس واحد دیده می‌شود. ارتباط میان اجزای بدن انسان، یک ارتباط واقعی و هوشمند است. به همین دلیل، هر بخش از بدن انسان تحت تأثیر مستقیم سایر بخش‌هاست و اگر بخشی از بدن زخمی یا دچار جراحت شود، سایر بخش‌های بدن نیز متأثر می‌شوند و واکنش نشان می‌دهند. موجود زنده دارای نفس است و همه اجزا، در ارتباطی واقعی، زیر سایر تدابیر نفس عمل می‌کنند. اجزای ساختمان گیاهان، حیوانات و انسان‌ها، همگی از این روابط بهره‌مندند و مجموعه ساختار آنها، همگنی و تناسب در عمل دارند.

ارتباط میان اجزای جامعه و تمدن، از نوع سوم است. تمدن‌ها، پدیده‌هایی ارگانیک هستند که مانند یک موجود زنده، از حساسیت بالایی در برابر تغییرات و تحولات برخوردارند. اجزا و ابعادی دارند که به صورت

شبکه‌ای بر یکدیگر مؤثر می‌باشند. میان عناصر مختلف در یک تمدن، همواره پیوندی سیستمیک و درهم‌تنیده وجود دارد (فارابی، بی‌تا، ص ۱۲۱). به تعبیر روشن‌تر، خرده‌نظام‌های تمدنی، هویتی ارتباطی (relational) دارند که در ارتباط با دیگر نظام‌های اجتماعی هویت می‌یابند (کرمی قهی و همکاران، ۱۳۸۶، ص ۷۹). نگرش سیستمی به تمدن، برای تحلیل واقعی فرهنگ‌ها و بررسی و مقایسه نظام‌های تمدنی، حیاتی و غیرقابل اغماض است. منظومه‌ای بودن باعث می‌شود که تحلیلگر، هر مؤلفه فرهنگی و هر یک از ظواهرات تمدنی را در نسبت با سایر بخش‌ها و در تناسب با مبانی و اهداف حاکم بر آن تمدن مشاهده و مطالعه کند. در این صورت، دچار نگرش‌های خرد و جزیره‌ای نخواهد شد و توان درک ارتباط، میان مبانی فکری، دلالت‌های فرهنگی و حوزه‌های تمدنی را خواهد داشت. هر فرهنگی که بخواهد شکل و صورت تمدنی پیدا کند و در عرصه تمدن‌زایی حرکت کند، لازم است درک شبکه‌ای از جامعه داشته باشد و فرهنگ خویش را نیز در منطق شبکه‌ای فهم و بازخوانی کند.

جامعه‌ای که به حدی از تمدن دست یافته باشد، دارای نظام‌های اجتماعی کارآمد است. هرچند همه جوامع، مراتبی از نظم اجتماعی را در خود ایجاد کرده‌اند، اما هر نظمی ضرورتاً مطلوب نیست و عنوان نظام تمدنی بر آن صادق نمی‌باشد. گاهی نظم اجتماعی ضد خود را در خود پرورش می‌دهد و به بروز اختلالات، و به تدریج به افزایش نابسامانی، هرج و مرج و فروپاشی نظم اجتماعی منجر می‌شود. (چلبی، ۱۳۷۵، ص ۲۲۵) جامعه یک کلان‌نظام است که متشکل از نظام سیاسی، اقتصادی و فرهنگی می‌باشد. نظام، به معنای نظم خاصی از روابط انسانی در یک موضوع است که هدف واحدی را دنبال می‌کند. با این توضیح می‌توان فهمید که مفهوم نظام، مفهومی ماهوی نیست؛ بلکه مفهومی فلسفی است. مثلاً در نظام اقتصادی اسلام، نوعی از روابط مالی و اقتصادی میان انسان‌ها ترسیم شده که تحقق آن، موجب ظهور نظام اقتصادی اسلامی خواهد شد. هر تمدنی، دارای نظام‌های اجتماعی می‌باشد که به میزان تلائم نظام‌ها و هم‌جهتی و هماهنگی آنها در مسیر تحقق اهداف مراتبی آن فرهنگ، تمدن شکوفاتر و کارآمدتری ایجاد خواهد شد.

شاید نخستین فقیهی که به نظام‌مند بودن و شبکه‌ای بودن جامعه توجه کرد، شهید صدر باشد (صدر، ۱۴۰۲، ص ۲۰). او به خوبی دریافت موضوعاتی که فقیه حکم آنها را معلوم می‌کند، منحل در نظام‌های اجتماعی است و در حقیقت، موضوعات در نسبت با روابط حاکم بر مجموعه معنادار می‌شوند. بنابراین فقیه باید موضوعات را در نظام‌واره احکام اسلامی درک کند و در هر بخش از نظامات اجتماعی، تعالیم دینی را به صورت نظام‌واره کشف نماید. فقیهی که بینش مجموعه‌نگری داشته باشد، از سویی جامعه را دارای نظام‌ها و مجموعه‌های منسجم می‌بیند و از سوی دیگر، احکام اسلامی را در تناسب با یکدیگر و در یک مجموعه هماهنگ استنباط و مطالعه می‌کند. درک پراکنده از احکام اسلامی و عدم دقت در تناسب میان این احکام، بخشی از فهم حکمت احکام اسلامی را از چشم می‌پوشاند. برای نمونه، درک احکام زنان در

یک مجموعه هماهنگ، شکلی از نظام خانواده را نشان می‌دهد که اجزای آن، در منطق مشخصی با یکدیگر ارتباط دارند. حجاب، نفقه، مهریه، ارث، رسالت تربیت فرزند، ازدواج و دیگر حقوق زنان، در تناسب با یکدیگر معنا دارند و بی‌توجهی به این هماهنگی، مانع از درک واقعیت این احکام است.

زن به‌عنوان زوجه و مایه آرامش خانواده است. این نگاه باعث می‌شود تا اشتغال زن در بیرون از خانه، در حاشیه مطرح شود. لازم جداناپذیر این طرح، رفع مسئولیت اقتصادی از دوش زن است؛ از این‌رو نفقه فرزندان و خود وی بر عهده شوهر قرار می‌گیرد. همچنین دیه‌ای که عاقله باید بپردازد، متوجه او نیست. رفع مسئولیت اقتصادی نیز باعث می‌شود تا ارث و دیه کامل وی نسبت به مرد تنصیف شود (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۴۸۷).

شهید سید محمدباقر صدر، ضرورت نظامواره دیدن آموزه‌های اسلامی را در مواجهه با نظامات اجتماعی عصر خویش از جمله نظام اقتصادی سوسیالیستی و نظام سرمایه‌داری احساس می‌کرد. او در مقابل نظام‌های اجتماعی بیگانه که مبتنی بر بنیان‌های اندیشه غیردینی طراحی شده بود، معتقد بود اسلام سیاسی و تمدنی نیازمند درک نظام‌های اجتماعی اسلام و تحقق عملی آنها در سطح زندگی واقعی است. به عبارت دیگر، مسئله مستحده شهید صدر در پژوهش‌های فقهی، «نظام‌ها» و «سیستم‌های اقتصادی» غرب بود که بر اصول بنیادین و ریشه‌های فکر مکاتب سرمایه‌داری و مارکسیستی بنا شده نه موضوعات و مسائل خرد. از این‌رو شهید صدر نسبت به حضور نظام‌های اجتماعی شرق و غرب در جوامع اسلامی احساس خطر می‌کرد و رسالت امروز فقاقت را درک و استنباط نظام‌های اجتماعی اسلام می‌دانست. (صدر، ۱۴۰۲ق، ص ۲۰). وی معتقد بود آنچه که در مکتب اقتصادی کمونیسم محقق شده، مجموعه قواعدی است که اقتصاد را مبتنی بر منطق دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی تحلیل می‌کند. آنها روابط تولیدی را زیربنای جامعه می‌دانند و معتقدند که با تغییر روابط تولیدی، همه مناسبات اجتماعی دستخوش تغییر می‌شود. تحول در روابط تولیدی را هم بر اساس منطق دیالکتیک توضیح می‌دهند و مبتنی بر آن، نظام اقتصادی خود را تعریف می‌کنند (صدر، ۱۳۸۲، ص ۱۱۷-۱۱۹). در چنین شرایطی، امکان اجرای احکام اسلامی به کمترین ظرفیت می‌رسد و اهداف و مقاصد شریعت در نگرش اسلامی، مغفول می‌ماند؛ چراکه هر نظام اجتماعی، بر مفاهیم و ارزش‌های مخصوصی بنا شده و کارایی و اهداف خاصی را دنبال می‌کند. در صورتی که فقهای اسلامی به ارائه نظام‌های اجتماعی و منطق تحقق آنها نپردازند و حداکثر به ارائه وظایف فردی بسنده کنند، عملاً مدیریت اجتماعی از دست دین خارج خواهد شد و احکام فردی نیز درون نظامات اجتماعی منحل می‌شود. از این منظر، شهید صدر دو مرتبه ناقص و کامل از شریعت را ترسیم می‌کند که مرتبه ناقص شریعت، صرفاً وظایف «فرد» را در شرایط مختلف معین می‌کند؛ اما مرتبه کامل شریعت، حیات اجتماعی انسان را از طریق «نظامات اجتماعی» تنظیم و هدایت می‌نماید (همو، ۱۴۰۳ق، ص ۶۱).

یکی از آثار مهم توجه به نظام‌مندی جامعه و تمدن در روش‌های اجتهادی، تحلیل امتداد اجتماعی احکام در جامعه است. فقهی که جامعه را به صورت یک نظام ارگانیک و به هم پیوسته تحلیل می‌کند، پیامدهای حکم فقهی را در جامعه ملاحظه کرده، در بستر منظومه روابط اجتماعی، آن را اصلاح می‌کند و ارتقا می‌بخشد. برای نمونه، شاید در فقه فردی و خرد، سیاست‌گذاری دولت مبنی بر کاهش فرزندآوری به بهانه‌هایی چون کمبود منابع و امکانات، امری مباح و مجاز تلقی شود؛ چنان‌که یکی از تصمیم‌های دولت‌مردان جمهوری اسلامی در اوایل انقلاب همین بود. و حوزه‌های علمیه و عالمان دینی هم اغلب درباره آن سکوت کردند و بعضی علما نیز در تأیید و حمایت از آن برخاستند. امروزه وقتی از منظر مطالعات تمدنی، امتداد اجتماعی چنین تصمیمی ارزیابی می‌شود و خروجی حدود سه دهه تلاش برای کاهش فرزندآوری جامعه ایرانی تحلیل می‌گردد، ضعف بینش تمدنی برخی فقیهان و ساده‌انگاری مسائل در فقه فردی، به روشنی دیده می‌شود. مواردی از آسیب‌های سیاست کاهش فرزندآوری در دهه هفتاد را می‌توان چنین برشمرد:

- تغییر ذائقه زنان از مادرانی فداکار و مسئولیت‌پذیر به زنان و دخترانی راحت‌طلب و بی‌حوصله در زمینه فرزندآوری؛

- تغییر نوع پوشش و شیوه تفریح خانواده‌ها از گردش‌های دسته‌جمعی و ارتباطات بزرگ خانوادگی به تفریح در محیط‌های کوچک و آسیب‌زا؛

- تبدیل سبک زندگی انسان‌ها از زندگی‌های ساده، بی‌آلایش و سالم به زندگی پرهزینه، لوکس و فردگرایانه؛
- تبعات امنیتی کاهش نیروی انسانی و افت شدید نرخ رشد جمعیتی ایران از جمله تغییر در موازنه جمعیتی اقلیت‌های دینی و مذهبی، به‌ویژه افزایش چشمگیر جامعه اهل تسنن نسبت به شیعه؛

- تبعات سیاسی تغییر موازنه جمعیتی تشیع نسبت به سایر مذاهب اسلامی و سهم‌خواهی سیاسی ادیان و مذاهبی که قبلاً جزو اقلیت‌ها شمرده می‌شدند و در آینده، اکثریت جامعه ایرانی را شکل می‌دهند.

مواردی که ذکر شد، بخشی از آسیب‌های سیاست کاهش جمعیت تجربه‌شده در فضای جمهوری اسلامی است که آثار آن شاید ده‌ها سال دیگر ملموس و کنترل‌ناپذیر باشد.

۲.۲. تحمیلگری تمدن

بر اساس آنچه در مبحث نظام‌وارگی گذشت، اجزای یک مجموعه، در هماهنگی با یکدیگر عمل می‌کنند و هر بخش، زمینه تحقق بخش‌های دیگر را فراهم می‌کند. براین اساس، خصوصیت دیگری که در تمدن‌ها قابل مطالعه است و ضرورت تمدن‌زایی از پایگاه فقاقت را یادآور می‌شود، تحمیلگری تمدن است.

هر فردی در حیطه زندگی شخصی‌اش به خوبی احساس می‌کند که محیط و شرایط اجتماعی، بسیاری از امور را ناخواسته بر او تحمیل می‌کند. تمدن‌ها عینیت و وجود خارجی دارند و از این بابت، به‌دلیل

تعیین‌کنندگی قوی و ساختارهای پهن‌دامنه، بر آدمیان تحمیل می‌شوند. (ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۵۶۹) برای نمونه، سبک زندگی انسان مدرن، اقتضائات و لوازمی دارد که تحفظ و مراقبت از اصول زندگی سنتی، سخت و گاهی ناممکن می‌شود؛ مثلاً سحرخیزی و بیداری در بین‌الطلوعین، از ویژگی‌های انسان گذشته است؛ چراکه نبودن برق، وسایل الکترونیکی و شبکه‌های ارتباطی، انسان را به‌گونه‌ای وامی‌داشت که با تاریکی هوا به‌تدریج به بستر خواب می‌رفت و در مقابل، سحرگاهان بیدار می‌شد. این طبیعت و سبک زندگی سنتی، در شرایط زندگی مدرن نقض شده و رعایت آن، اگر غیرممکن نباشد، بسیار دشوار است. از این موارد، به‌وفور در زندگی کنونی یافت می‌شود. استفاده از مواد غذایی طبیعی و ارگانیک، آموزش و تحصیل به‌صورت دلخواه و بر اساس علایق، زراعت و کشاورزی در محیط خانه، استفاده از چهارپایان در محیط زندگی و حتی تعیین مکان و شکل طراحی خانه‌ها، در شهرهای جدید بسیار دشوار و گاهی ناممکن است: کمتر کسی می‌تواند خارج از نظام آموزش و پرورش و وزارت علوم به تحصیل بپردازد؛ کمتر کسی می‌تواند از مواد غذایی طبیعی و غیرتراریخته استفاده کند؛ کمتر کسی می‌تواند به نظام پولی و بانکی ربوی تن ندهد؛ کمتر کسی می‌تواند از شبکه‌های ارتباطی و موبایل استفاده نکند؛ کمتر کسی می‌تواند از امواج ویرانگر ماهواره‌ای و رادیویی - که در آسمان شهرها به‌وفور وجود دارد - بگریزد و

هر فرهنگی که صورت تمدنی پیدا کرده است، شکلی برای زندگی پیشنهاد می‌دهد که از آن به «سبک زندگی» یاد می‌شود. در این سبک از زندگی، همه ابعاد و بخش‌های زیست انسانی، در هماهنگی با ارزش‌های آن فرهنگ تغییر می‌کند. در این صورت، عرصه بر دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها تنگ می‌شود و عملاً فرهنگ‌های دیگر در نسبت با فرهنگ مسلط و حاکم، یا دچار انفعال و انزوا می‌شوند یا در آن هضم خواهند شد. برای نمونه، در وضعیت پولی و بانکی موجود در جهان، پول اعتباری که از طریق بانک مرکزی و شعب بانک‌های تجاری خلق می‌شود، بستری از روابط اقتصادی و سیاسی را به‌دنبال دارد که از آن به «نظام سرمایه‌داری» و «نظام لیبرال - دموکراسی» یاد می‌شود. در نظام سرمایه‌داری، بانک‌ها از طریق امکان خلق پول، سرمایه‌های قدرتمند را به سمت مراکز قدرت و ثروت هدایت می‌کنند. خلق پول از هیچ، موجب کاهش ارزش اموال مردم و پایین آمدن قدرت خرید پول کشور می‌شود. در این صورت، تورم ناشی از سقوط ارزش پول اعتباری رخ می‌دهد و در هر دوره‌ای که ارزش پول پایین می‌آید، توان و ارزش اموال مردم به افرادی خاص منتقل می‌شود. این بستر پولی و بانکی، شرایطی را بر جوامع تحمیل کرده که امکان توزیع عادلانه ثروت، رفع شکاف طبقاتی و جلوگیری از ویژه‌خواری را به کمترین حد رسانده است (یوسف و العربانی، ۲۰۱۱م، ص ۸۸).

تمدن‌های بخش‌های مختلف، حیات آدمی را به‌تدریج تصرف می‌کنند و هیچ بخشی از زندگی انسان نیست که خالی از نسخه‌های فرهنگی و تمدنی مانده باشد. اگر جامعه فقهی و در رأس آن نظام مبتنی بر ولایت فقیه، طرحی برای زندگی نداشته باشد و نظام اقتصادی، شهرسازی و معماری، تغذیه، بهداشت و

درمان، لباس و پوشش، نظام جنسیت و خانواده و... را به حال خود رها کند، این عرصه‌ها خالی از نسخه نمی‌ماند و دیگر فرهنگ‌ها به سرعت آن را پر می‌کنند و مردم، از سایر فرهنگ‌ها الگوگیری می‌کنند. نکته قابل توجه آن است که بنا بر منطق شبکه‌ای، هرگاه بخشی از یک مجموعه وارد فضای فرهنگی جامعه شود، ورود بخش‌های دیگر آن مجموعه نیز منطقاً مشروعیت می‌یابد و به تدریج دیگر ابعاد و قسمت‌های آن سیستم را نیز بر زندگی انسان‌ها تحمیل می‌کند. در اعلامیه هزاره سازمان ملل متحد با هدف توسعه پایدار مصوب ۲۰۱۵م، United Nations: Millennium Declaration, 2015، هشت هدف تعریف شده که مجموعه این اهداف، یک سبک زندگی نوین بر اساس اهداف و ارزش‌های غربی طراحی کرده است. تمدن غربی با چنین بیانیه‌هایی به دنبال جهانی‌سازی فرهنگ غربی و یکسان‌سازی سبک زندگی در همه عالم است. این اهدافی که در اعلامیه هزاره سازمان ملل متحد تعیین شده، همچون چرخ‌دنده‌های ساعت، یکدیگر را یاری می‌رسانند تا مجموعه جدیدی از فرهنگ و تمدن غربی عالم‌گیر شود. سند ۲۰۳۰ یونسکو، به هدف تأمین یکی از این هدفه هدف تدوین شده است و تحول در نظام آموزشی کشورهای جهان را دنبال می‌کند. سند سلامت و حرکت به سمت SDGS، از فاصله ۲۰۱۵ تا ۲۰۳۰، هدف دیگری از آن هدفه هدف را دنبال می‌کند. هر یک از این اسناد، در مفاهیم، مبانی و ارزش‌ها مشترک هستند و پذیرش هر یک از آنها، به معنای پذیرش تدریجی بقیه اسناد است؛ چراکه هر سند، دلالت بر دیگر اسناد بین‌المللی دارد و در هماهنگی با آنها قابلیت اجرا پیدا می‌کند.

چنانچه فقه اسلامی، تمدن را به‌عنوان پدیده‌ای تحمیلگر مطالعه کند، از حالت انفعال خارج می‌شود و به‌سوی طرح‌های ایجابی و احکام بسترساز برای تمدن نوین اسلامی حرکت می‌کند. با این نگرش، فقه اسلامی به‌صورت حداکثری، ناظر به هماهنگی همه بخش‌های نظام اجتماعی و با رویکرد اصلاحات شبکه‌ای وارد عرصه مدیریت جامعه می‌شود و هماهنگی هر بخش از حیات اجتماعی را نسبت به آموزه‌های اسلامی و در برابر تحمیلگری تمدن رقیب ارزیابی می‌کند. فقهی که متوجه تحمیلگری تمدن‌ها باشد، هیچ حوزه‌ای از حیات اجتماعی را بدون برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری رها نمی‌کند و نمی‌تواند قائل به منطقه‌الفراغ باشد؛ چراکه می‌داند، در صورتی که طرح نداشته باشد، باید در طرح دیگر تمدن‌ها حرکت کند.

۲.۳. جهت‌دار بودن فرهنگ و تمدن

نسبت تفکر، فرهنگ و تمدن، در مطالعات تمدنی جایگاه مهمی دارد (متولی امامی، ۱۳۹۵، ص ۵۳). هنگامی که یک تفکر، اعم از باورهای قلبی و ادراکات عقلی، فرهنگی شد و در یک جامعه رسمیت یافت و عقلانیت جامعه را تسخیر کرد، صورت عقلانی واحدی بر جامعه مسلط می‌شود که از آن به «روح تمدن» تعبیر می‌کنیم. عقلانیت، در مراتب بعد، حوزه فرهنگ و تمدن را تحت تأثیر خویش قرار می‌دهد. این تفکر، فرهنگ

خاص خودش را ایجاد می‌کند. فرهنگ، مربوط به رفتارهای آدمیان، نرم و تغییرپذیر است و تمدن، متعلق به ابعاد سخت‌افزاری جوامع است و تغییرپذیری کمتری دارد. به میزانی که تفکر رشد یابد و عمومیت بیشتری در جامعه پیدا کند و ماهیت بین‌الذهانی یابد، صورت فرهنگی پیدا کرده و هنگامی که این فرهنگ، به غلیان برسد و به عرصه مادی و عینی جامعه سرازیر شود، ظهورات تمدنی خود را نمایش می‌دهد. (ریترز، ۱۳۷۴، ص ۵۷۴) بنابراین تمدن، برآمده از ارزش‌ها و مبانی خاصی است و ذات فرهنگی مشخصی دارد. در واقع، رسمیت یافتن یک تفکر در جامعه، تبدیل شدن آن تفکر به صورت فرهنگی و اثرگذاری آن بر حساسیت‌های اجتماعی است. حال به میزانی که همین فرهنگ، متورم و حداکثری شود، بر ابعاد عینی و سخت‌افزاری جامعه نیز تأثیر می‌گذارد و ظهورات تمدنی را در تناسب با خود ایجاد می‌کند. تمدن، از یک نفر و یک گروه صادر نمی‌شود؛ بلکه پدیده‌ای اجتماعی است. برای نمونه، وقتی گرایش‌های جمعی به عبادت زیاد باشد، فرهنگ جامعه به سمت عبودیت حرکت می‌کند و به صورت متناوب، رفتارهایی مثل نماز خواندن، روزه گرفتن، حضور در اماکن مذهبی و توسل به اولیای الهی به چشم می‌خورد (ظهورات فرهنگی). هنگامی که چنین اعمالی در جامعه زیاد شود و بخش زیادی از مناسک فرهنگی جامعه را به خود اختصاص دهد، این فرهنگ به مرحله عینی‌شدگی و ظهور در ابعاد مادی جامعه می‌رسد (ظهورات تمدنی). ساختمان‌هایی مثل مسجد، حسینیه، حوزه‌های علمیه، مقبره‌ها و حرم‌های اهل‌بیت^ع، سبک شهرسازی اسلامی، معماری اسلامی و...، ظهورات و تبلورات مادی فرهنگ دینی هستند و می‌توان از آنها به ظهورات تمدنی یاد کرد.

وقتی فرهنگ به عینیت اجتماعی تبدیل می‌شود و ساختار تمدنی می‌یابد، تأمین‌کننده نیازهای فرهنگی و بازتولید عقاید و اندیشه‌های حاکم بر آن جامعه است. بنابراین تمدن، یعنی «پاسخ به نیازهای واقعی جامعه، بر اساس مبانی فکری و اهداف فرهنگی». رفع نیازها، با سیاست‌گذاری حاکم و جهت‌گیری مردم حاصل می‌شود و در این فرایند، علوم و فنونی ظهور می‌کند که در وابستگی شدید به فرهنگ همان جامعه قرار دارند. بنابراین ترکیب و تجمیع دو یا چند فرهنگ، اگر بی‌برنامه و بدون تأمل درباره بایسته‌های تبادلات فرهنگی باشد، موجب آشوب تمدنی می‌شود. بحران تمدنی، نتیجه عدم مرکزیت فرهنگی در یک جامعه است (همان، ص ۱۱۲). هنگامی که مردم، الگوی فرهنگی مشخصی نداشته باشند و با گرایش به فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر، مرکزیت فرهنگی خود را از دست بدهند، ساختارهای تمدنی و فرهنگی رقیب، در تعارض با فرهنگ بومی قرار می‌گیرند و زندگی فردی و اجتماعی را دچار آشوب و بحران می‌کنند. هر جامعه‌ای باید راه سعادت را از مسیر بنیان‌های فکری و نظری خویش دنبال کند و زیر چتر فرهنگ و بوم خویش، به حل مسائل اجتماعی خود بپردازد. هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند در مسیری که دیگران گشوده‌اند، حرکت کند و تکامل یابد؛ مگر آنکه در همه سطوح فرهنگی و در تمامی ابعاد فکری و حالات قلبی نیز با آن جامعه هم‌دل و هم‌جهت شود. جوامع توسعه‌یافته، مسیر شکوفایی خویش را خود گشوده‌اند و متکی بر بنیان‌های فکری و اصول

فرهنگی خویش، راهی برای توسعه آن اصول و عینی شدن آرمان‌های خود در دل تاریخ ایجاد کرده‌اند. اما در سوی دیگر ماجرا، جوامعی که به بهانه توسعه‌یافتگی، عالم فرهنگی و شرایط بومی خویش را نادیده می‌گیرند، دچار بی‌هویتی و سرگردانی می‌شوند و نمی‌توانند وضعیت جامعه خود را در تداوم فرهنگ بومی‌شان اصلاح کنند و ارتقا بخشند.

درک جهت‌دار بودن تمدن‌ها در مسیر اجتهاد، به موضوع‌شناسی دقیق فقهی کمک شایانی می‌کند و فقیه را در شناسایی ریشه‌های فرهنگی و آثار تمدنی موضوعات اجتماعی، یاری می‌رساند. موضوع‌شناسی از این منظر، موجب ارتقای درک بیش تمدنی دستگاه فقهت و زمینه مطالع موضوعات در بستر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها می‌شود. درک جهت‌دار بودن تمدن، مددکار فقیه در تحلیل فقهی موضوعات اجتماعی و تأمل در بناهای عقلانی است و زمینه تصرف در موضوعات اجتماعی از پایگاه فقهت را ایجاد می‌کند.

۲.۴. موقعیت‌مندی جامعه

موقعیت‌مندی تمدن که می‌توان از آن به وحشی‌بودن جامعه و تمدن نیز تعبیر کرد، در برابر نگرشی مطرح می‌شود که علاقه‌مند است سیاست را با قواعد و اصول از پیش طراحی شده، پُر کند و نوعی سلفی‌گری در سیاست و جامعه را در پیش بگیرد. برخی از جریان‌هایی که به دنبال حضور دین در عرصه سیاست رفته‌اند، به چنین رویکردی مبتلا هستند. نمونه بارز، چشمگیر و قابل تأمل این گروه‌ها در دوران معاصر، دولت خودخوانده اسلامی یا همان داعش است. داعش سیاست را از هویت اشباع کرده است. هر جمله و عبارتی که از داعش به گوش می‌رسد، سرشار از حکم‌هایی از پیش تعیین شده است و معنای پدیدارهای جهان را از پیش معین می‌کند. این ادعا در این جملات ابوبکر البغدادی موج می‌زند:

ای امت مسلمان! همانا که حقیقتاً جهان امروز به دو اردوگاه و دو سنگر تقسیم شده است. اردوگاه اسلام و ایمان و اردوگاه کفر و نفاق. یک طرف، اردوگاه مسلمانان و مجاهدان است در هر کجا که باشند؛ و طرف دیگر، اردوگاه یهودیان، صلیبیون و متحدان آنهاست. همه ملت‌های دیگر، ملت‌های کفر، و همه مذهب‌های دیگر، مذهب کفرند و متحد آنها (جبهه کفر) می‌باشند؛ جبهه‌ای که توسط یهودیان بسیج شده است و توسط آمریکا و روسیه رهبری می‌شود... بنابراین ای مسلمانان! به سوی دولت خود بشتابید. آری؛ این دولت، دولت شماست. بشتابید! چراکه سوریه از آن سوری‌ها نیست؛ عراق هم تعلق به عراقی‌ها ندارد. زمین از آن خداست... این دولت، دولتی برای همه مسلمانان است؛ همه مسلمانان. پس ای مسلمانان سراسر عالم! هر کس قادر به هجرت به سوی دولت اسلامی است، پس او را یاری کنید تا چنین کند؛ چراکه هجرت به سرزمین اسلام واجب است (البغدادی، ۲۰۱۵، ص ۱۰).

فارغ از محتوای این سخنان، لحنی که در این جملات به بیان آمده، سیاستی را دنبال می‌کند که سرشار از هویت‌های از پیش تعیین شده است. سیاستی که همه چیز را از پیش می‌داند و تکلیفش را درباره همه چیز

مشخص کرده است، سیاست داعشی است؛ هرچند از زبان یک فقیه شیعه صادر شود. برای داعش، معنای کارهایی که می‌کند، به خطر نمی‌افتد؛ چراکه تن به آزمون صحنه نمی‌دهد. هر تفکری که تکلیف خود را پیشاپیش می‌داند و تنها دشواری‌اش، انطباق افکار خود در صحنه سیاست و جامعه است، تفکری سلفی‌مآب و هویت‌اندیشانه است. برای چنین رویکردهایی، قواعد صحنه سیاست اهمیتی ندارد و جامعه است که باید خود را در هماهنگی با آن تفکر تنظیم نماید.

داعش می‌خواهد خود را برای نبرد آماده کند که در پیشگویی‌هایش آمده است. براین اساس، «حتی شکست دولت اسلامی، به هیچ گرفته نمی‌شود. ای بسا که این تقدیری از سوی خداوند باشد که این افراد (ستیزه‌جویان داعش) این چنین به کام مرگ بروند» (وود، ۲۰۱۵، ص ۱۱۳). آنچه برای داعش مهم است، اتفاقی نیست که در صحنه می‌افتد و به‌ضرورت غیرمنتظره است؛ بلکه مهم اخباری است که در پیشگویی‌های آخرازمانی آمده است.

حقیقت آن است که سیاست و مدیریت جامعه، مواجهه با واقعیت است و آنکه از پیش و قبل از حضور در صحنه، تکلیف خود را مشخص کرده باشد، از عمل سیاسی بازمی‌ماند. به تعبیر روشن‌تر، با دستان پُر نمی‌توان کار سیاسی کرد. دستان سیاست‌مدار، همواره و در هر صحنه خالی می‌شود و او دوباره در شرایط جدیدی قرار می‌گیرد. البته این سخن به‌معنای بی‌مبنایی، سرگردانی و بی‌هدفی سیاست‌مدار در صحنه سیاسی نیست. در واقع، سیاست‌مدار همواره قواعدی برای عمل دارد و از این بابت، برخی امور، مهم یا بی‌ارزش می‌شوند. مهم آن است که این قواعد، نسبتی با هویت سیاست‌مدار دارند؛ پیوسته در صحنه حاضر می‌شوند و در آن به پیش می‌روند. اینجا، هویت، قاعده و هنجار با زندگی در صحنه، کار می‌کنند و تأثیر می‌گذارند. هویت، دیگر نه آن چیز توپُر و در بسته‌ای است که از پیش روشن است؛ بلکه صورتی است از من، که پیوسته با اتفاقات صحنه اتفاق می‌افتد. این نه به آن معناست که هویت را آن‌گونه که در گفتار روزمره علمی پُر شده است، امری سیال تلقی کنیم و از آن وارفتگی و ضعف هویت در عمل فهمیده شود. هویت همان جوهر است که با صحنه ظاهر می‌شود و حضورش همان بودنش است. هویت در صحنه است که خود را می‌شناسد. کوشش هویت در صحنه، نه کوششی از آن هویت برای بودنش است. در واقع، کوشش هویت، نه از سر بیچارگی در برابر اقتضائات واقعیت که از سر آن تنش ضروری‌ای است که ضرورت بودن در پیش رو دارد (تقی‌زاده طبری، ۱۳۹۵، ص ۴۴). سیاست‌مدار همواره با جهتی در صحنه حاضر می‌شود؛ اما این جهت، همان هویت در بسته و توپُری که سیاست را پُر می‌کند، نیست. به همین دلیل است که در فقه شیعه، سخن از ولایت فقیه مطرح است، نه ولایت فقه. آنچه به فقه شیعه مشروعیت حضور در حاکمیت می‌دهد، تدبیر فقیه در موقعیت عمل و صحنه زندگی است. فقیه در میدان عمل، به شکلی عمل می‌کند که تحقق اهداف و مقاصد شریعت را ممکن‌تر کند.

ماکیاولی تلاش کرده بود همین وجه خطیر سیاست را آشکار کند. او در شهریار، به سرعت از بحث «شهریاری‌های به‌ارث‌رسیده» می‌گذرد و کار خود را گفت‌وگو درباره «شهریاری‌های نوین‌یاد» می‌داند. برای او بحث از سیاست، صرفاً در شرایطی ممکن است که شهریار یا مرد سیاست، دستانی پر از هنجارها و قوانین ازپیش موجود، همچون شهریاری‌های به‌ارث‌رسیده، نداشته باشند که در این صورت، صحنه‌ای برای کار سیاسی فراهم نمی‌شود (ماکیاولی، ۱۳۹۴، ص ۵۹). کار سیاست از آن جهت که سیاست‌مدار را همواره در صحنه‌ای تازه قرار می‌دهد و از او انتظار تصمیم و مسئولیت تازه دارد، کاری پرخطر است. بنابراین کسی که پیش از روبروشدن با صحنه، تکلیفش مشخص باشد، از آنجاکه خطر صحنه را تجربه نمی‌کند و پیشاپیش آزمون تجربه را منتفی می‌کند، از سیاست بیرون افتاده است (تقی‌زاده طبری، ۱۳۹۵، ص ۴۵). با این توصیف، فقهی که ادعای تمدن‌سازی داشته باشد و پیش از مواجهه با آزمون صحنه سیاست طراحی شود و تنها تلاش سیاست‌مدار مؤمن را انطباق آن طرح بیرونی بر این صحنه عینی می‌داند، غیرسیاسی و ناممکن است. همان‌طور که فقه اسلامی در طول تاریخ گذشته خود، در مواجهه به صحنه‌های سیاسی و اجتماعی بسط یافته و مسئله‌هایش را در مواجهه با میدان عمل پاسخ داده است، امروزه نیز در عرصه و مرحله تمدن‌زایی شیعی، چاره‌ای جز خطرپذیری و مواجهه با صحنه سیاست نیست.

سیاست از سیاست‌مدار می‌خواهد در صحنه بایستد و متناسب با صحنه‌ای که در آن قرار گرفته است، تصمیمی بگیرد و مسئولیت تصمیمش را بپذیرد. سیاست‌مدار واقعی با توجه به امکان‌های صحنه و محاسبه آنهاست که عمل می‌کند. بنابراین فقیه حاکم، تنها با نظریه فقهی اش پای به میدان عمل می‌گذارد و این نظریه را تا رسیدن به یک واقعیت اجتماعی، به آزمون صحنه می‌برد. فقه تمدنی تنها در میدان مواجهه با مسائل اجتماعی و آزمون صحنه شکل می‌گیرد و آنچه پیش از ورود به میدان سیاست گفته و نوشته می‌شود، در حد یک نظریه پیشینی برای عمل سیاسی است.

نظام‌های اجتماعی، در میدان عمل و با مدیریت تدریجی شکل می‌گیرند و به تعبیر آلتوسر، از خودمختاری نسبی برخوردارند. (ریترز، ۱۳۷۴، ص ۲۲۵) برای نظام‌سازی نمی‌توان طرحی جامع و ازپیش‌تعیین‌شده و بیرون از میدان سیاست طراحی کرد و سپس آن را همچون نقابی بر صورت جامعه انداخت. هرچند نمی‌توان با دستان خالی و بدون نظریه هم وارد عرصه سیاست‌گذاری شد. فقه تمدنی با نظریه‌ای که در هر یک از نظام‌های اجتماعی دارد، می‌تواند صحنه میدان سیاست را به کمک احکام اسلامی، به صورت تدریجی و ناظر به مصالح هر موقعیت، بسازد. بنابراین سازه‌های تمدنی و نظام‌های فقهی، در طول زمان شکل می‌گیرند و زایش می‌شوند؛ نه بیرون از صحنه سیاست ساخته و طراحی شوند.

هیچ تمدنی در طول تاریخ، با الگوهای ذهنی و انتزاعی شکل نگرفته و هر نظریه‌ای که منجر به جامعه‌سازی شده، در میدان نیازها، امکانات و موانع تاریخی و اجتماعی شکل گرفته است. هیچ گزارش

تاریخی وجود ندارد که تمدن‌هایی مثل آل بویه، صفویه، عثمانی و دیگر ظهورات تمدنی جهان اسلام، با طراحی الگوهای انتزاعی شکل گرفته باشند.

۲.۵. مشکک بودن تمدن

در دوره غیبت امام عصر علیه السلام تأسیس تمدن آرمانی اسلام که در همه عرصه‌ها منطبق با آموزه‌های اسلامی باشد، ممکن نیست، اما می‌توان سطحی از تمدن اسلامی را دنبال نمود که به میزان ممکن، آرمان‌ها و مصالح مورد نظر شارع مقدس را تأمین نماید و بستر زندگی مؤمنانه در عصر غیبت امام زمان علیه السلام باشد.

توجه فقهای اسلامی به این شاخصه اساسی موجب می‌شود فقهی در تناسب با امکان‌ها و اقتضائات موجود ترسیم نمایند و با توجه به اهداف مراتبی و نظام اولویت‌ها، وارد عرصه مدیریت اجتماعی شوند. فقهی که تمدن را مقول به تشکیک می‌داند، ترسیمی از نظام اولویت مصالح و مقاصد شارع در نظر دارد که برآیند فهم او از مجموعه متون اسلامی است. هر مرتبه از اهداف مراتبی اسلام که در مسیر مدیریت فقهی جامعه تأمین شود، می‌توان گفت سطحی از تمدن‌زایی به دست آمده است. مشکک بودن اهداف اسلامی، به سه وجه قابل بیان است. وجه اول، مشکک بودن هر یک از اهداف است؛ به این معنا که مثلاً عدالت، مفهومی مراتبی است و سیر به سوی این اهداف، پایان نمی‌پذیرد. بنابراین، سیر پیشرفت و تکامل در جامعه اسلامی، سیری پایان‌پذیر نیست و از این بابت، تمدن اسلامی، همیشگی در مرتبه‌ای از مراتب تشکیکی خود قرار می‌گیرد. به دلیل آنکه اهداف مراتبی اسلام، اهدافی ذومراتب و به اصطلاح مقول به تشکیک هستند و دارای شدت و ضعف می‌باشند، هر تمدنی که شایسته عنوان «تمدن اسلامی» در تاریخ بوده است، بخشی از اهداف مراتبی اسلام را تأمین کرده است.

وجه دوم آنکه اهداف اسلامی، برخی به عنوان اهداف عالی تمدن اسلامی قلمداد می‌شوند و برخی به عنوان اهداف طریقی و تنها برای رسیدن به اهداف عالی ضرورت یافته‌اند. مثلاً می‌توانیم اهداف نظام تعلیم و تربیت، یعنی قرب به خداوند و تأمین سعادت اخروی را هدف غایی نظام‌های اسلامی بدانیم و کسب حداکثری ثروت و رشد تولید را به عنوان هدف نظام اقتصادی در اسلام، هدفی طریقی به شمار آوریم؛ اما در نظام و تمدن سرمایه‌داری، رشد حداکثری تولید و ثروت، هدف غایی نظام سرمایه‌داری است. (صدر، ۱۴۲۴، ص ۹۸)

وجه سوم آن است که در هر موقعیت سیاسی، ممکن است تأمین یکی از اهداف اسلامی اولویت پیدا کند که این درک موقعیت‌مند اولویت‌ها، نیز جزء فرآیند اجتهاد و برآمده از فهم کلان مجتهد از مجموعه ادله است. تمدنی که به حسب اقتضائات و به هدف تأمین یکی از مصالح و اهداف مراتبی اسلام شکل گرفته نیز، مرتبه‌ای از تمدن مطلوب اسلامی را ایجاد کرده است. برای نمونه، در دوره صفویه که فقیهان شیعی به دعوت شاهان صفوی، از حله و جبل عامل کوچ کردند و وارد اصفهان شدند، فقیهان از پایگاه اجتماعی چندانی

برخوردار نبودند و تنها در کنار شاه صفوی و با حمایت‌های او، امکان تصرف در وضعیت سیاسی و اجتماعی ایران را داشتند. در این شرایط، تأسیس نظام مبتنی بر ولایت فقیه ممکن نیست و به همین جهت، علمای شیعی طرحی با عنوان «سلطنت مأذون» را اجرا نمودند که از سویی در مسیر تقویت تئوری ولایت فقیه بود و از سوی دیگر، حمایت شاه صفوی را نیز در پی داشت.

در این نظام سیاسی، بخش قابل توجهی از دربار شاه و تصمیم‌گیری‌های سیاسی او، با اذن و مشورت عالمان شیعی رقم می‌خورد (جعفریان، ۱۳۷۹، ص ۱۱۶۶ - ۱۱۸۷). نظریه فقهی که دست‌کم در دوره طهماسب به صورت جدی، مبنای مشارکت علما در این دولت بود، از نوع همکاری با سلطان عادل یا جائر نبود، بلکه بالاتر از آن، این نظریه بود که حکومت از آن فقیه بوده و فقه جامع‌الشرایط یا به تعبیر آن روز، مجتهدالزمانی، در عصر غیبت تمام اختیارات معصوم را دارد. روشن بود که شاهان صفوی و دربار آنها که مجموعه رؤسای طوایف سی و دوگانه قزلباش بودند، تن به حکومت فقها نمی‌دادند؛ پس باید راهی به وجود می‌آمد که تحقق این حکومت در عمل، ممکن باشد. این راه آن بود که فقیه از روی مصلحت وقت، قدرت سیاسی مشروع خود را به سلطان واگذار کند و از این طریق، تا جای ممکن، اهداف اسلامی و مصالح مورد نظر دستگاه فقاها را با تکیه بر قدرت شاه دنبال نماید. در چنین شرایطی شاه، نایب مجتهد در اداره کشور بود. (همان، ۱۲۱)

این طرح، در تناسب با فرهنگ ایرانی، شرایط سیاسی عصر صفوی و امکان‌های اجتماعی علمای شیعی مطرح شد و سطحی از تمدن‌زایی شیعی را در عصر صفویه به نمایش گذاشت. مناصبی چون «منصب صدارت»، «منصب شیخ‌الاسلامی»، «وکیل حلالیات»، «امامت جمعه»، «منصب ملاباشی»، «منصب خلیفه‌الخلفا» و دیگر مناصب سیاسی (همان، ۱۹۱ - ۲۴۹) اثرگذار در دوره صفوی، نشان‌دهنده اثرگذاری تمدنی فقیهان در نظم سیاسی عصر صفویه است.

بنابراین طرح‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی فقه شیعه برای نیل به تمدن اسلامی، با توجه به مشکک‌بودن تمدن‌ها، می‌توانند دارای مراتب و برای تحصیل اهداف نزدیک یا میانی باشند. این رویکرد، سطوح و اشکال مختلفی از تمدن اسلامی را به نمایش می‌گذارد که هرچند همگی نسبت به هدف نهایی تمدن اسلامی فاصله دارند، اما بخشی از اهداف میانی تمدن اسلامی را تأمین کرده‌اند و اطلاق عنوان «تمدن اسلامی» به این تمدن‌ها، گزافه‌گویی نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

یکی از ویژگی‌های ولایت فقیه، توان تصمیم‌گیری در موقعیت عمل سیاسی و اجتماعی، برای تأمین اهداف شارع است. یکی از ضرورت‌های ارتقای فقه به مرحله تمدن‌سازی، توجه به حقیقت جامعه، امکان‌های

تاریخی و چگونگی ظهور تمدن هاست. فقیه‌ی که با قواعد سیاست و اجتماع آشنا نباشد و درکی درست از مقولهٔ تمدن‌سازی در ذهن نداشته باشد، بر بحران‌های اجتماعی می‌افزاید و جامعه را سرگردان و گرفتار تصمیم‌های ضد و نقیض می‌کند. تحلیل فقهی موضوعات و پدیده‌های اجتماعی، نیازمند شناسایی شاخصه‌های تمدن و مسلح شدن فقیه به «سطح تحلیل تمدنی» است؛ چراکه امروزه جوامع اسلامی، در مواجهه با یک تمدن تمام عیار و جهانی شده زندگی می‌کنند و سرنوشت موضوعات و احکام، در مقیاس تمدنی تعیین می‌شوند. فقه تمدنی، نیازمند موضوع‌شناسی پدیده‌های اجتماعی از منظر بینش تمدنی است؛ بنابراین می‌توان گفت: مطالعات تمدنی، یکی از مقدمات اجتهاد پایا و پویا به شمار می‌رود.

منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن، ۱۳۶۲، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه پروین گنابادی، تهران، علمی و فرهنگی.
- تقی‌زاده طبری، اباصالح، ۱۳۹۵، «نسبت تکفیری‌گری با ماهیت سیاست؛ سیاست از سیاست‌مدار چه می‌خواهد؟»، *علم و سیاست* **بابل**، سال اول، ش ۱، ص ۴۱-۵۰.
- سازمان ملل متحد، ۱۳۸۳، تهران، *مرکز اطلاعات سازمان ملل متحد در تهران*، دفتر هماهنگ کننده فعالیت‌های نظام ملل متحد در جمهوری اسلامی
- جعفریان، رسول، ۱۳۷۹، *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- چلبی، مسعود، ۱۳۷۵، *جامعه‌شناسی نظم، تشریح و تحلیل نظری نظم اجتماعی*، تهران، نی.
- ریترز، جورج، ۱۳۷۴، *نظریه جامعه‌شناسی معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی و فرهنگی.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۳۸۲ق، *المدرسة الاسلامیه*، بیروت، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر.
- _____، ۱۴۰۲ق، *فلسفتنا*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- _____، ۱۴۰۳ق، *الاسلام يقود الحياه*، طهران، وزارة الارشاد الاسلامی.
- _____، ۱۴۲۴ق، *اقتصادنا، در موسوعه الشهید الصدر*، قم، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر.
- طباطبائی، سیدمحمد حسین، بی‌تا، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۹۵، *اخلاق ناصری*، تهران، فردوس.
- علیدوست، ابوالقاسم، ۱۳۸۸، *فقه و مصلحت*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فارابی، محمد ابونصر، بی‌تا، *آراء اهل المدینه الفاضله*، درسه و تحقیق حسن مجید العبیدی، بی‌جا.
- فروند ژولین، ۱۳۸۳، *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، توتیا.
- کرمی قهقی، محمدتقی و همکاران، ۱۳۸۶، *جستارهایی در باب تمدن، تدوین و تحقیق حبیب‌الله بابایی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ماکیاولی، نیکولو، ۱۳۹۴، *شهریار*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، آگاه.
- متولی امامی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۵، *بحران تمدنی ایران معاصر*، قم، معارف.
- _____، ۱۳۹۸، «تصرف، الگوی مواجهه اصیل جمهوری اسلامی با تمدن غربی»، *اسلام و مطالعات اجتماعی*، سال ششم، ش ۴، ص ۷۸-۵۷.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- واسطی، عبدالحمید، ۱۴۲۴ق، *نگرش سیستمی به دین (بررسی هویت استراتژیک دین)*، مشهد، اندیشه نور.
- ویلدورانت، ویلیام جیمز، ۱۳۸۶، *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، علمی و فرهنگی.
- یوسف، ناصر و موسی العربانی، ۲۰۱۱، *رؤیه تقدیه فی أزمة الاموال غیرالحقیقیه*، کویت، وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامیه.
- Al -baghdadi, Abu Bakr, 2015, “the world has divided into two camps; call to hijra” Dabigh.Wood Graeme, “What ISIS Really Wants”, The Atlantic, ISSUE.

ایدئالیسم و نقش آن در تکوین نظریه تکامل اجتماعی ماکس وبر

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

حسین اسدی / دکترای جامعه‌شناسی فرهنگی

دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۰۸

hosseinasadimm1361@gmail.com

چکیده

تغییرات و تحولات جوامع انسانی، واقعیت آشکاری است که از دیرباز مورد توجه اندیشمندان اجتماعی بوده است. در خصوص روند و خط سیر تغییرات جوامع با رویکرد پویاشناسانه، تاکنون سه الگوی تکاملی، دوری و انحطاطی مطرح شده است. الگوی تکاملی مدعی است که همه یا بخش‌های بنیادین یک جامعه در گذر زمان، طی گذار از مراحل رشد و ترقی می‌کند. نوشتار حاضر درصدد پاسخ به این سؤال است که موضع ایدئالیستی ماکس وبر، چه نقشی در تکوین نظریه تکامل اجتماعی وی داشته است؟ روش این مطالعه در مقام گردآوری اطلاعات، اسنادی، و در مقام تجزیه و پردازش، توصیفی، تحلیلی و استنباطی است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که ایده ذهن‌گرایی (ایدئالیسم) سه نقش در تکوین نظریه تکامل اجتماعی وبر داشته است: اول، تکامل اجتماعی به‌مثابه فرایندی به‌هم‌پیوسته از صیوروت و تطور صورت‌بندی‌های اجتماعی، بستری فراهم می‌سازد که در آن، هم انسان‌ها و هم صورت‌های اجتماعی به درجاتی از پیشرفت و ترقی دست می‌یابند؛ دوم، از میان عوامل متعدد تأثیرگذار بر تکامل اجتماعی، نقش باورها و ارزش‌ها به‌عنوان عوامل غیرمادی، برجسته‌تر از سایر عوامل است؛ سوم، امور انسانی نیز همانند امور طبیعی، مشمول اصل علیت‌اند. باین‌حال به تفسیر وبر، علیت در امور انسانی امری احتمالی است.

کلیدواژه‌ها: تغییر، تطور، تکامل اجتماعی، ایدئالیسم، عقلانیت.

دگرگونی و تغییرات جوامع در طول تاریخ به‌عنوان حقیقتی آشکار از دیرباز به‌ویژه از حیث چرایی، چگونگی و جهت‌گیری غایی، مورد توجه اندیشمندان و متفکران علوم اجتماعی بوده است. تغییرات و تحولات جوامع را از دو منظر ایستا و پویا می‌توان مورد مطالعه قرار داد. در منظر اول، تغییرات و دگرگونی‌های جوامع به‌صورت جزئی، مستقل و کوتاه‌مدت در نظر گرفته می‌شود و از ویژگی‌ها، علل پیدایش و پیامدهای آن بحث می‌شود. در منظر دوم، تغییرات و دگرگونی‌های جوامع به‌صورت کلی، به‌هم‌پیوسته و بلندمدت در نظر گرفته شده، از علل، مراحل و غایت آنها سخن گفته می‌شود. در این رویکرد، تغییرات جوامع با همهٔ مظاهر گوناگون و جلوه‌های متفاوتی که در طول تاریخ داشته است، به‌مثابهٔ جریان یا فرایندی واحد فرض می‌شود که صورت‌ها و وضعیت‌های مختلفی پذیرفته است (والش، ۱۳۶۳، ص ۱۳) و از خصوصیات، ویژگی‌ها و نظم حاکم بر این تحولات و روند آنها بحث می‌شود. در این صورت، تغییرات جوامع نه به‌صورت مستقل و جزئی، بلکه به‌صورت مجموعهٔ به‌هم‌پیوسته‌ای از تغییرات در نظر گرفته می‌شود که هر مرحله و وضعیتی از این پیوستار، در عین وابستگی به مراحل قبل، زمینهٔ پیدایش تغییرات بعدی را فراهم می‌سازد. این رویکرد دوم عمدتاً مورد علاقهٔ جامعه‌شناسان اولیه، همچون اسپنسر، دورکیم، مارکس، زیمل و وبر قرار گرفته است؛ اگرچه در میان جامعه‌شناسان معاصر نیز طرفدارانی دارد (روشه، ۱۳۷۰، ص ۸). مطالعهٔ تغییرات جوامع با رویکرد دوم، همواره با این پرسش مواجه بوده که آیا بر روند تحولات پیوستهٔ جوامع، نظمی حاکم است؛ به‌گونه‌ای که بتوان از روند آن، تغییرات الگویی منسجم و نظام‌مند استنباط کرد یا اینکه کاملاً بی‌نظم و بی‌قاعده است یا از روند آن نظم و قاعده مشخصی نمی‌توان به‌دست داد؛ طبق این رویکرد، مراحل و دوره‌های مختلف اجتماعی که در روند تحولات از پی یکدیگر می‌آیند، در بخش‌های مختلف جامعه، همچون علم، فناوری، ساختارها و روابط اجتماعی، همواره تأثیراتی افزایشی یا کاهش‌ی داشته‌اند و به‌طور کلی جامعه در بخش‌های متعدد خود، همواره بدون نظم و الگوی مشخصی طی طریق کرده و روندی تصادفی و پیش‌بینی‌ناپذیر را تجربه می‌کند. اندیشمندانی که به حاکمیت نظم بر روند پیوستاری تغییرات جوامع معتقدند، تا کنون سه الگوی کلی برای این نظم ترسیم کرده‌اند: اول، الگوی تکاملی که معتقد است این نظم جهت و سیر صعودی داشته و جوامع در طول تاریخ در مسیر پیشرفت و ترقی تدریجی پیش رفته‌اند. دوم، الگوی دوری یا چرخشی که معتقد است سیر تغییرات جوامع سبکی و دورانی بوده و پس از یک دورهٔ رونق و صعود، مجدداً دوره‌ای از نزول و پسرفت را تجربه کرده و به جای اول خود بازگشته‌اند. سوم، الگوی انحطاطی که معتقد است سیر تغییرات جوامع همواره به‌سمت انحطاط و عقب‌گرد فرهنگی (ارزشی) بوده است. در هر حال، این حقیقت عینی و آشکار که برخی از بخش‌های جامعه، همچون علم (به‌ویژه علوم تجربی، علم به تاریخ و علم به خود یا خودآگاهی) (کار، ۱۳۵۰، ص ۴۹)، فناوری، ساختارها و نهادهای اجتماعی، همواره در طول تاریخ روندی روبه‌پیشرفت و ترقی داشته‌اند، باعث شده است تا الگوی تکاملی تحولات جوامع تحت عنوان تکامل اجتماعی، از سوی بسیاری از اندیشمندان صراحتاً و تلویحاً مورد توجه قرار گیرد.

در حال، نظریه‌های تکامل‌گرا، به‌طور کلی به پیشرفت و ترقی وضعیت آتی جامعه نسبت به وضعیت موجود آن اشاره دارند. گفتنی است که دیدگاه‌های اندیشمندان مختلف در تبیین چیستی، چرایی، چگونگی و شاخص‌های تکامل اجتماعی، با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند. به بیان دیگر، نظریه‌های تکامل اجتماعی با مفروض پنداشتن روند به‌هم‌پیوسته و زنجیره‌وار تغییرات اجتماعی به‌عنوان یک جریان واحد و روبه‌پیشرفت، از عوامل ایجادکننده و غایت چنین جریان روبه‌رشدی سخن می‌گویند. پاسخ به این سه مسئله (چیستی، چرایی و غایت)، ارتباط تنگاتنگی با نوع نگرش این اندیشمندان به چیستی تکامل اجتماعی دارد. هر یک از اندیشمندان این حوزه، با توجه به مفروضات و تعلقات پارادایمی خود، پاسخ‌های متفاوتی به این سه پرسش بنیادی داده‌اند.

ماکس وبر، یکی از چند جامعه‌شناس کلاسیک است که با طرح دیدگاه تفهیمی در مطالعه و فهم زندگی اجتماعی انسان‌ها و ارائهٔ روش‌شناسی مناسب آن، موفق به ماندگار ساختن دیدگاه‌های خود در جامعه‌شناسی شده است. جایگاه ایدئالیسم در جامعه‌شناسی تفهیمی وبر، متأثر از فلسفهٔ ایدئالیسم آلمانی (کانت و هگل)، جایگاهی کانونی دارد. ایدئالیسم یا ذهن‌گرایی، یعنی اعتقاد به اینکه روح و ذهن، حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد و این جنبه بر جنبه‌های مادی وجود او تقدم دارد. این جنبه را می‌توان با برخی ویژگی‌های به‌هم‌آمیخته، همانند آگاهی، انگیزه و اراده توصیف کرد. این تلقی به‌نوبهٔ خود تحولی در نگرش وبر به انسان و جامعه ایجاد کرده است که آثار آن را می‌توان در نوع تفسیری که وی از چیستی تکامل اجتماعی، عامل تکامل اجتماعی و غایت تکامل اجتماعی ارائه کرده است، مشاهده نمود. در نوشتار حاضر سعی داریم با توجه به ایدهٔ ذهن‌گرایی در علوم اجتماعی، دیدگاه وبر را در خصوص چیستی، چرایی و غایت تکامل اجتماعی بررسی کنیم. گفتنی است که هرچند وبر به‌صراحت از مفهوم تکامل اجتماعی سخن نگفته است و حتی برخی، از آموزهٔ قفس آهنین وی خلاف آن را نتیجه گرفته‌اند، اما این ایده را می‌توان از فحوی برخی مواضع وی استنباط نمود (وبر، ۱۳۸۵، ص ۳۱). باین‌حال به باور نگارندگان، مباحث تاریخی و جامعه‌شناختی وبر امکان و ظرفیت لازم جهت استنباط یک نظریهٔ تکاملی را داراست. صحت این ادعا را می‌توان با آرای وبرشناسان و تفسیر بزرگان جامعه‌شناسی از اندیشه‌های وبر تأیید نمود (آرون، ۱۳۸۶، ص ۶۴۳؛ کالبرک، ۱۳۸۳، ص ۵۲-۴۶؛ کرایب، ۱۳۸۶، ۳۸۲؛ ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۳۴؛ کوزر، ۱۳۷۹، ص ۳۰۰؛ کالینز، ۱۳۸۶، ص ۳۰-۴۱).

۱. مفهوم تکامل

واژهٔ تکامل یا تطور (Evolution) به‌طور کلی اشاره به این دارد که همه یا اجزایی از یک پدیده، دستخوش تحولات پیاپی و فزاینده گردد و به‌تدریج با گذر از مراحل مختلف، به درجاتی از رشد و ترقی نایل آید. از دید برخی لغت‌شناسان، این واژه بر فرایند تغییری دلالت دارد که از طریق آن، چیز جدیدی به‌صورت مستمر به‌وجود آید؛ به‌گونه‌ای که در هویت یا فردیت جوهر اولیه خدشه‌ای وارد نشود (جولیوس گولد و کولب، ۱۳۷۶، ص ۲۵۸). در مفهوم تکامل، سه مقولهٔ محوری را می‌توان شناسایی کرد:

اول اینکه وصف تکامل در مورد پدیده‌هایی به کار می‌رود که تحولاتی را از سرگذرانده و وجودی سیال داشته باشند. این تحول و سیلان، اغلب با مفاهیمی همچون برآمدن، نوبه‌نو شدن و شکفتن نوع یا مرحله‌ای برآمده از درون نوع یا مراحل قبلی توضیح داده می‌شود. بنابراین، تکامل در مورد پدیده‌های ثابت و بدون تغییر یا در مورد تغییرات سطحی به کار برده نمی‌شود.

دوم اینکه در مفهوم تکامل، حفظ و بقای جوهر ثابت، ملحوظ است؛ به این معنا که باید بتوان عنصر و مؤلفه‌ای در پدیده شناسایی کرد که به‌رغم صیرورت و تحولات بنیادی پدیده، در همه مراحل حضور داشته باشد. این عنصر، لزوماً امری عینی نیست؛ بلکه بیشتر تحلیلی است و توسط محقق کشف و صورت‌بندی می‌شود.

سوم اینکه ارتقا و پیشرفت در آن به‌وقوع پیوندد؛ به این معنا که پدیده مذکور، ضمن عبور از تحولات پیاپی و پذیرش صورت‌ها و مراحل متعاقب، مستمرراً بر ظرفیت‌ها، اندوخته‌ها و داشته‌های خود - که اغلب با مفاهیمی همانند پیچیدگی، تمایز، کارآمدی و ارتقا ارزیابی می‌شوند - ایفزیاید. از این‌رو، تکامل از جهت‌دار بودن روند تحولات و دگرگونی‌های پدیده حکایت می‌کند. به‌اعتقاد برخی اندیشمندان، واژه «تطور» معادل مناسب‌تری برای Evolution است. از نظر ایشان، تطور صرفاً به برآمدن نوع یا مرحله‌ای از نوع یا مرحله دیگر اشاره دارد و از این جهت، دلالتی بر جهت‌دار بودن روند تحولات ندارد (سروش، ۱۳۶۱، ص ۵۹-۱۳۷؛ توسلی، ۱۳۷۶، ص ۸۳). البته در تلقی تکامل‌گرایان زیستی همچون داروین، واژه Evolution متضمن تکامل، ارتقا و پیشرفت ملاحظه شده است (خاتمی، ۱۳۹۶، ص ۳۱-۳۳)؛ چه اینکه جامعه‌شناسان کلاسیک نیز همچون کنت، مارکس، دورکیم و وبر به‌دنبال اثبات نوعی پیشرفت و ترقی در مراحل آتی جامعه نسبت به مراحل ماقبل آن بوده‌اند.

۲. چیستی تکامل اجتماعی

به‌طور کلی، از دید نظریه‌های تکاملی، جوامع انسانی در طول تاریخ و تا کنون از چندین مرحله گذر کرده‌اند و هر مرحله، از مرحله و مراحل پیش از خود ناشی شده است. مراحل متأخر، در مقایسه با مراحل قبل، در مرتبه بالاتری از رشد و کمال جای می‌گیرند و در ضمن این تحولات، دستاوردها و اندوخته‌های مرحله پیشین نیز حفظ شده است (وبر و همکاران، ۱۳۷۹، ص ۱). نظریه تکامل اجتماعی وبر دارای سطوح، ابعاد، مؤلفه‌ها و پیش‌فرض‌های خاصی است و دریافت روشن و عمیق آن، از یک سو وابسته به درک جهت‌گیری متفاوت آن با نظریه‌های تغییرات اجتماعی، و از سوی دیگر مشروط به درک جهت‌گیری متفاوت آن با سایر نظریه‌های تکاملی است. در این نوشتار سعی شده است در حد امکان، به این تفاوت‌ها توجه داده شود.

نظریه‌پردازان تکامل‌اندیش کار خود را با دو پیش‌فرض درخصوص چگونگی هستی جامعه (چه به‌عنوان وجودی مستقل و چه به‌عنوان مجموعه‌ای از فرایندهای درهم‌پیچیده زندگی اجتماعی) آغاز می‌کنند:

اول اینکه جامعه را پدیده‌ای پویا و متحول و نه ثابت و ایستا در نظر می‌گیرند. به‌عبارتی، جامعه به‌مثابه موجودیتی سیال در نظر گرفته می‌شود که دائماً در حال صیرورت و شدن است. «صیرورت و شدن»، نه به حدوت

تغییرات سطحی و ظاهری در خصوصیات و ویژگی‌های جامعه، بلکه به آن دسته از تغییرات و دگرگونی‌های بنیادینی اشاره دارد که در نتیجهٔ آن، نظم حاکم بر ارکان جامعه فرو ریزد و نظمی جدید با ویژگی‌ها و آثار متفاوت جایگزین آن گردد. بدیهی است که این نوع تحولات، عمدتاً در بلندمدت رخ می‌دهند و قابلیت بررسی تاریخی دارند (روشه، ۱۳۷۰، ص ۲۰). به بیان دیگر، سیوروت و شدن مستمر جامعه، صرفاً بسط و تداوم مراحل و صورت‌های پیشین نیست. این روند، در ضمن، با گسست‌هایی همراه است و در نتیجهٔ آن، ویژگی‌ها، احوال و آثاری در جامعه نمایان می‌شود که در گذشته وجود نداشته است. برخی تکامل‌گرایان، در مقام تشبیه، جامعه را همانند ماشینی در نظر می‌گیرند که به‌صورت پیاپی و مستمر در حال دگرگونی بنیادی و ساخت‌یابی مستمر است. در این فرض، ما با ماشین عجیبی روبه‌رو هستیم که در فرایند پیشروی، ماهیت خود را تغییر می‌دهد؛ این ماشین ممکن است به‌عنوان یک چرخ دستی ابتدایی شروع به حرکت کند؛ ولی بعداً به ارابهٔ اسب‌کش، واگن باری، فورد مدل تی تبدیل شود و سپس در لحظه‌ای از زمین کنده شده، به نیروی رانش جت تبدیل شود (کرایب، ۱۳۸۶، ص ۳۰۹). به این اعتبار، نظریه‌های تکاملی برخلاف دیدگاه‌های ایستاشناسانه - که به‌دنبال تبیین علل نظم اجتماعی و ثبات جامعه به‌عنوان یک کل هستند - تأکید اصلی‌شان بر پویایی اجتماعی است و درصددند تا مشخصات، ویژگی‌ها و نظم بنیادین حاکم بر روند تحولات این موجود را بررسی کنند (آرون، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱). گفتنی است که ویژگی ایستایی و پویایی، نه به دو نوع پدیدهٔ متمایز، که در حقیقت به دو جنبهٔ متمایز از یک پدیده اشاره دارند (کوزر، ۱۳۷۹، ص ۳۲). این رویکرد به سیوروت جوامع را نباید با رویکردهای مبتنی بر سیوروت تاریخی و تبارشناسانه - که از سوی برخی اندیشمندان، به‌ویژه پست‌مدرن‌هایی همچون فوکو، در راستای فهم و تبیین تغییرات اجتماعی ارائه شده است - یکسان پنداشت. به اعتقاد این دسته از اندیشمندان، جوامع در طول تاریخ از مراحل و دوره‌هایی همچون سنت، مدرن و پسامدرن گذر می‌کنند. این مراحل کاملاً با یکدیگر متباین‌اند و وجه مشترکی میان آنها یافت نمی‌شود (پوپر، ۱۳۵۰، ص ۱۳۲) و به همین دلیل، سنجش پویایی‌های تکاملی جوامع را میسر نمی‌دانند (آگبرن و نیم‌کف، ۱۳۸۰، ص ۴۵۷). از دید ایشان، تحولات جوامع به‌مثابهٔ زنجیره‌ای از تحولات بنیادین نگریسته می‌شود که طی آن، یک جامعه در حال فروپاشی است و جامعهٔ دیگری با خصوصیات، ویژگی‌ها و آثارِ نوظهور در حال شکل‌گیری است و نسبت این دو جامعه با یکدیگر، نه پیوستگی که گسست است؛ یعنی هیچ وجه اشتراک و تشابهی میان آنها وجود ندارد. این نوع نگرش به سیوروت جوامع، نتایجی روش‌شناختی نیز برای قائلان آن جهت مطالعهٔ جوامع به‌همراه داشته است. از دید آنها، برای شناخت نظم کنونی جوامع و مؤلفه‌های برسانندهٔ آنها باید وضعیت‌های گذشته و پیشین جوامع شناخته شود و فهم نظم کنونی جوامع بدون شناخت گذشتهٔ آنها امکان‌پذیر نخواهد بود. از این منظر، نظریهٔ آنها به ایستاشناسی میل پیدا می‌کند. به عبارتی، این اندیشمندان به وجود عنصر و مؤلفهٔ ثابتی در طول تحولات و سیوروت یک پدیده قائل نیستند و اگر بر سیوروت تاریخی پدیده نیز تأکید می‌کنند، صرفاً برای فهم نظم کنونی و عناصر برسانندهٔ آن است. درحالی‌که در دیدگاه تکاملی، به سیوروت جوامع، هرچند سیوروت همراه با

گسست، توجه می‌شود. با وجود این، در سطحی عمیق‌تر و بنیادی‌تر عنصر و مؤلفه ثابتی در طول تحولات و مراحل مختلف لحاظ می‌شود. ملاحظه چنین عنصر ثابتی باعث می‌شود تا مراحل و دوره‌های مختلف تاریخی، نه همچون واقعیت‌های مجزا و بی‌ارتباط با یکدیگر، که به صورت پدیده‌هایی مرتبط و به‌هم‌پیوسته در نظر گرفته شوند. از این رو نسبت میان دو جامعه از دید ایشان، هم گسست و هم تداوم است. به این اعتبار، نظریه‌های تکاملی، نظم موجود در تحولات اجتماعی و قوانین حاکم بر آنها را بدون تأکید بر یک زمان معین مورد توجه و بررسی قرار می‌دهند.

دوم اینکه روند صبرورت و شدن جامعه، صعودی است؛ یعنی جامعه در فرایند صبرورت و شدن، از یک حالت بالقوه (ساده، بسیط و همگن)، به یک حالت بالفعل (پیچیده، مرکب و ناهمگن) انتقال و ارتقا می‌یابد. این فرض به‌عنوان وجه تمایز نظریه‌های تکاملی، از نظریه‌های دوری و انحطاطی در نظر گرفته می‌شود. گفتنی است که صبرورت جامعه از حالت بالقوه به وضعیت بالفعل، نه آنی و دفعی، بلکه در ضمن زنجیره‌ای از تحولات و دگرگونی‌های به‌هم‌پیوسته و تدریجی به‌وقوع می‌پیوندد؛ و همان‌گونه که اشاره شد، ماهیت جامعه در طول این تحولات، یکسان و یکنواخت باقی نمانده و با گسست‌هایی همراه است. صبرورت جامعه در این فرایند، به‌صورت سلسله‌مراحلی به‌هم‌پیوسته تحقق می‌یابد که در آن، هر مرحله ویژگی‌های متفاوتی از مرحله قبل دارد.

مفهوم «مرحله» در این تحلیل، اشاره به دوره‌های زمانی مکانی خاصی دارد که جامعه طی آن، از خصوصیات، ویژگی‌ها و نظم‌های تقریباً یکسان برخوردار است. از این رو، نظریه‌پردازان تکاملی به‌مراحل معتقدند که جوامع به‌تدریج و با گذر از آنها سیر تکاملی خود را می‌پیماید. برای نمونه، مراحل سه‌گانه تکامل ذهن کنت (کوزر، ۱۳۷۹، ص ۲۸)، مراحل پنج‌گانه شیوه تولید مارکس (همان، ص ۹۳)، مراحل دوگانه همبستگی مکانیکی و ارگانیکی دورکیم (گیدنز، ۱۳۶۳، ص ۲۲) و مراحل چهارگانه کنش اجتماعی وبر (آرون، ۱۳۸۶، ص ۵۶۶) را می‌توان از جمله مراحل تکاملی‌ای ذکر کرد که جوامع انسانی به‌تدریج و با گذر از هر یک، به درجاتی از تکامل خود دست می‌یابند. روشن است که مفهوم مرحله، مفهومی تحلیلی و به‌تعبیر وبر، سنخ آرمانی است که برای ساخت دادن، شناخت و ادراک واقعیت طرح شده است و حکایت‌گر یک امر واقعی در جهان عینی نیست؛ اگرچه کاملاً هم بی‌ارتباط با واقع نیست. «سنخ آرمانی، حاصل تأکید یک‌جانبه بر یک یا چند دیدگاه است و از طریق ترکیب کردن شمار زیادی از پدیده‌های منفرد انضمامی به‌دست می‌آید که در واقعیت پراکنده، و منفصل و کم‌وبیش موجود و گاهی ناموجودند و بر مبنای همان دیدگاه مذکور، در یک برساخته تحلیلی واحد، مرتب می‌شوند. این برساخته ذهنی، به مفهوم خالص خود، در عالم واقع و به‌صورت تجربی هیچ‌جا یافت نمی‌شود و از این نظر، یک یوتوپیاست» (وبر، ۱۳۸۲، ص ۱۴۱). اینکه هر مرحله چگونه صورت‌بندی می‌شود و بر چه مفاهیمی تأکید دارد، به دیدگاه اندیشمند مربوط و به دستگاه نظری او بستگی دارد؛ برای مثال، مارکس در توضیح سلسله تحولاتی که به جامعه مدرن / سرمایه‌داری ختم می‌شود، شیوه تولید را مبنای قرار داده است؛ درحالی‌که وبر در این مسئله، به نوع تغییرات واقع‌شده در شیوه زندگی و رفتار انسان‌ها استناد می‌جوید (توفیق، ۱۳۹۱). به بیان دیگر، وبر به‌دلیل تأکیدی که بر ذهن‌گرایی و ایدئالیسم دارد، مفاهیمی

همچون ذهن، قصد، هدف و معناداری کنش را برجسته می‌کند و سعی دارد روند تحولات و سیورورت جامعه در طول تاریخ را بر اساس این دسته از مفاهیم، تفسیر و مرحله‌بندی کند. از این جهت، نظریهٔ تکامل اجتماعی وبر در نسبت با ایدهٔ ذهن‌گرایی و جایگاهی که این ایده در منظومهٔ فکری وی دارد، قابل فهم است. وبر همچنین تحت تأثیر فلسفهٔ ایدئالیسم آلمانی معتقد است که این «روح» یا «معنا» است و نه ماده و داده‌های حسی، که حقیقت اصلی انسان را شکل می‌دهد (هیوز، ۱۳۶۹، ص ۱۶۳). این دیدگاه دقیقاً در مقابل دیدگاه مارکس قرار دارد که معتقد بود «روح»، «معنا» و «فکار»، چیزی جز بازتاب‌های منافع مادی و اقتصادی نیستند و این منافع مادی است که دنیای ذهنی انسان‌ها را تعیین می‌کند و شکل می‌دهد (ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۳۲). بنابراین، روح یا حیات درونی انسان‌ها که با سه ویژگی درهم‌آمیختهٔ آگاهی، انگیزه و اراده (پالمر، ۱۳۸۹، ص ۳۱۱) توصیف می‌شود، نقش تعیین‌کننده‌ای در کنش‌های فردی و اجتماعی انسان دارد؛ و به همین دلیل است که رویکرد یاد شده، بر عاملیت انسان و تفهم معنای درونی برای شناخت و تفسیر پدیده‌های اجتماعی تأکید دارد. مطابق این دیدگاه، در پس هرکنش انسانی، آگاهی ذهنی، قصد و اراده نهفته است. از این رو برای شناخت کنش انسان‌ها، نخست باید دنیای ذهنی و ارزشی کنشگران را درک کرد (دیلینی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۳). بر این اساس، در صورتی ما می‌توانیم رفتار فیزیکی یک کنشگر را درک کنیم که بتوانیم معنایی را که او به این رفتار فیزیکی نسبت داده است، فهم کنیم؛ به بیان دیگر، بتوانیم قصد و انگیزه‌ای را که او را به انجام این رفتار فیزیکی در این لحظهٔ خاص و در این شرایط ویژه وادار کرده است، فهم کنیم (وبر، ۱۳۷۴، ص ۸). بنابراین از دید وبر، زمانی می‌توان به شناختی صحیح از فرایند یک کنش نائل شد، که ابتدا عمل فیزیکی (وسیله) و انگیزه‌های روان‌شناختی (هدف) نهفته در آن، به‌صورت توأمان، به‌درستی و از دیدگاه فاعل کنش فهم شود و سپس رابطهٔ میان آنها به‌صورت هم‌زمان و به‌شکلی معنادار، تفسیر علی‌گردد (وبر، ۱۳۷۴، ص ۱۳). روشن است که این دیدگاه وبر، بر پیش‌فرضی مبتنی است و آن اینکه کنش انسان‌ها (به‌استثنای کودکان و افراد مجنون و بیمار)، اعم از فردی و اجتماعی، کنشی فی‌نفسه معقول و ناشی از استعداد تعقل بشر است (آرون، ۱۳۸۶، ص ۵۴۵). به بیان دیگر، وبر فهم معنای کنش اجتماعی انسان‌ها را به وجود استعداد روان‌شناختی عقلانیت در حیات درونی انسان‌ها منوط و مشروط کرده است. وبر برای اثبات مدعای خویش در برابر انسان‌شناسی قرن نوزدهمی فرانسه استدلال می‌کند که انسان «عقلانیت» خود را با نهضت روشنگری به‌دست نیاورده و او هیچ‌گاه در دوران‌های گذشته، ناتوان از کنش عقلانی نبوده است. بالاتر اینکه، حتی کنش‌های روزانهٔ انسان ابتدایی را نیز می‌توان از نظر ذهنی، دارای عقلانیت هدف - وسیله‌ای تفسیر کرد (کالبرک، ۱۳۸۳، ص ۴۶). بنابراین، وبر تلاش دارد فرایند شکل‌گیری کنش اجتماعی افراد را بر اساس توانایی روان‌شناختی تعقل که در کنش‌های انسانی موجود است، به‌گونه‌ای علی تبیین کند و مشخص سازد که این توانایی (عقلانیت) چگونه اثر خود را در انتخاب انگیزهٔ روان‌شناختی (هدف) و روش تحصیل این هدف معین، یعنی کنش فیزیکی (وسیله) نمایان می‌سازد. وبر بر همین اساس، جامعه‌شناسی را علمی می‌داند که «کنش اجتماعی را درک تفسیری می‌کند و به

یافتن تعبیری علی از ماهیت و آثار آن می‌پردازد» (وبر، ۱۳۷۴، ص ۳). این دیدگاه، در مقابل دیدگاه کسانی همچون کنت، اسپنسر و دورکیم قرار دارد که می‌کوشند تا از انسان الگویی مکانیکی ارائه دهند و رفتار اجتماعی انسان را نه ناشی از آگاهی و اراده آنها، که متأثر از نیروهای اجتماعی خارج از افراد می‌دانند (ایمان، ۱۳۹۱، ص ۸۴). گفتنی است که تأکید وبر بر معنای ذهنی کنشگر نباید موجب شود تا شیوه عمل وی، همانند تاریخ‌نگارانی که به دنبال تبیین علی وقایع منفرد مهم هستند، تفسیر شود؛ چراکه وبر سعی دارد نظم‌های تکرار شونده و الگوهای منظم نهفته در زندگی اجتماعی انسان‌ها را از خلال معانی ذهنی ایشان استنباط کند (وبر، ۱۳۷۴، ص ۳۳-۳۴). وجود این خصیصه موجب می‌شود تا کنش انسانی و کنش اجتماعی افراد، معنادار شود؛ تا در نتیجه آن، شناخت کنش افراد برای یکدیگر ممکن گردد و نیز مطالعه نظام‌مند و علمی کنش اجتماعی انسان‌ها برای محققان امکان یابد. وبر قابلیت روان‌شناختی تعقل در انسان را به چهار نوع گونه‌شناسی کرده است:

۱. عقل نظری: عبارت است از مهار آگاهانه واقعیت؛ البته نه از طریق کنش، بلکه از طریق ساختن مفاهیم انتزاعی دارای دقت فزاینده؛
۲. عقل عملی: عبارت است از هر نوع شیوه زندگی که فعالیت‌های دنیایی را با لحاظ منافع فردی و در وجه صرفاً عملگرایانه و خودخواهانه‌اش می‌نگرد و داوری می‌کند؛
۳. عقل ذاتی: عقل ذاتی از این حیث که کنش را مستقیماً به سوی الگو هدایت می‌کند، مشابه عقل عملی است؛ باین حال این هدایتگری، نه بر پایه روش‌های ممکن برای حل مسائل روزمره از طریق محاسبه محض وسیله - هدف، بلکه در ارتباط با یک «اصل ارزشی» موجود در گذشته و حال یا بالقوه موجود، صورت می‌گیرد (به بیان دیگر، عقل ذاتی، نوعی عقلانیت معطوف به ارزش است)؛
۴. عقل ابزاری یا صوری: عقل ابزاری نیز در کارکرد، همانند عقل عملی است؛ با این تفاوت که محاسبه و حل مسائل روزمره مبتنی بر عقلانیت هدف-وسیله، نه با لحاظ منافع شخصی، بلکه با ارجاع به قواعد، قوانین و مقرراتی که کاربرد و مشروعیت عام دارند، صورت می‌پذیرد (کالبرک، ۱۳۸۳، ص ۴۸-۵۱). وبر ضمن تأکید بر عقلانیت صوری به عنوان مبنای کار خود، در تعریف آن می‌نویسد: «دست یافتن روشمند به هدفی مشخص و عملی که به کمک محاسبه و ابزارهای مناسب حاصل می‌شود» (وبر، ۱۳۸۷، ص ۳۳۲)؛ و برای آن سه ویژگی ذکر می‌کند: ۱. وسایل ضروری جهت رسیدن به یک هدف معین؛ ۲. پیامدهای اجتناب‌ناپذیر استفاده از این وسایل؛ ۳. رقابت ارزیابی‌های متعدد بر سر نتایج عملی‌شان (وبر، ۱۳۸۲، ص ۴۳). وبر در ادامه بر پایه عقلانیت صوری، چهار نوع کنش اجتماعی معنادار را شناسایی می‌کند (آرون، ۱۳۸۶، ص ۵۴۳ و کینلاک، ۱۳۹۳، ص ۱۵۵-۱۵۶). این انواع عبارت‌اند از: الف) کنش عقلانی معطوف به هدف، که در آن، فاعل کنش هدف روشنی را در نظر دارد و همه وسایل لازم را برای رسیدن به آن به کار می‌بندد؛ ب) کنش عقلانی معطوف به ارزش، که فاعل کنش آن را برای رسیدن به هدفی که خود آن را پذیرفته است و مطلوب می‌داند، انتخاب شده است؛ ج) کنش انفعالی یا عاطفی، که

فاعل کنش آن را بی‌واسطه و تحت تأثیر حال وجدانی یا خلق خود انجام می‌دهد؛ (د کنش سنتی، که از عادت‌ها، عرف‌ها یا باورهایی که طبیعت ثانوی فاعل شده‌اند، ناشی می‌شود (آرون، ۱۳۸۶، ص ۵۴۰-۵۴۱). تفاوت این چهار نوع کنش معنادار اجتماعی، در درجهٔ معناداری‌شان و در نتیجه در درجهٔ عقلانیت آنهاست (کرایب، ۱۳۸۶، ص ۹۸).
 وبر همچنین در راستای تبیین ایدهٔ تکامل اجتماعی مورد نظرش، چهار مرحله و دورهٔ تاریخی را متناظر با چهار نوع کنش معنادار اجتماعی فوق‌شناسایی کرده و آنها را بر اساس دو مولفهٔ عقلانیت صوری و زمینه‌های فرهنگی-اجتماعی تحقق آن، بر روی پیوستاری زمانی-مکانی جای داده است. هر یک از این مراحل، بر اساس نظم مشخص و با خصوصیات ویژه‌ای شناخته می‌شوند. این مراحل به ترتیب عبارت‌اند از:

۱. مرحلهٔ سنت. در این مرحله، مشروعیت بر نگره‌های مذهبی مبتنی است و در آن، روابط مشترک، انجمن‌ها اجباری و تشکل‌ها از نوع سیاسی‌اند. نظارت نیز بر مبنای انضباط شخصی صورت می‌گیرد؛
 ۲. مرحلهٔ عاطفه. در این مرحله، کنش اجتماعی بر مبنای وفاداری عاطفی جهت می‌یابد و صورت می‌یابد و دارای ماهیت اشتراکی است. در این مرحله، همچنین انجمن‌ها داوطلبانه و تشکل‌ها انقلابی‌اند و کنترل بر مبنای قدرت صورت می‌گیرد؛
 ۳. مرحلهٔ کنش عقلانی معطوف به ارزش. در این مرحله، کنش‌های اجتماعی بر اساس ارزش‌های دینی و معنوی مشروعیت می‌یابند. در آن، روابط به‌صورت پیوسته، انجمن‌ها اجباری و تشکل‌ها دین‌سالارانه‌اند و نظارت بر مبنای انضباط شخصی صورت می‌گیرد؛
 ۴. مرحلهٔ کنش عقلانی معطوف به هدف. در این مرحله، کنش‌های اجتماعی افراد بر اساس منافع شخصی صورت می‌گیرد. روابط در آن، پیوسته، انجمن‌ها اجباری و تشکل‌ها سیاسی‌اند و کنترل بر مبنای قدرت شکل می‌گیرد (کینلاک، ص ۱۵۱-۱۵۲).
- هر مرحله از مراحل فوق، با مرتبه‌ای از عقلانیت به‌عنوان استعدادی درونی، و ارزش‌ها و هنجارهای فراگیر و عمومی‌شدهٔ متناسب با آن مرتبه از عقلانیت، شناخته می‌شود. به‌عبارتی، در هر مرحله، کنش اجتماعی انسان‌ها بر اساس عقلانیت صوری و گزینش وسایل و اهداف از سوی کنشگران صورت می‌پذیرد. باین‌حال، این گزینش با ارجاع به قواعد، مقررات و قوانینی (ارزش‌ها و هنجارها) که فراگیر و عمومی شده‌اند، صورت می‌گیرد (ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۳۴). در مورد این مرحله‌بندی، توجه به دو نکته ضروری است: نخست اینکه مرحله‌بندی فوق، از نوع تیپ آرمانی است و نمی‌توان آنها را دقیقاً به همین صورت در تاریخ حیات بشر شناسایی کرد؛ دوم اینکه هر مرحله آمیزه‌ای از چند نوع کنش اجتماعی ناب است یا در بینابین چند نوع و در حالت گذار قرار دارد (وبر، ۱۳۸۷، ص ۳۴۰). از این‌رو این مرحله‌بندی بیشتر ناظر به کنش اجتماعی غالب و مسلط است؛ چه محتمل است که در دورهٔ سنت، کنش عقلانی معطوف به هدف نیز از کنشگران صادر شود؛ چه اینکه در دورهٔ عقلانیت معطوف به هدف، امکان انجام کنش سنتی یا عاطفی محتمل است.

لازم به ذکر است، دسته‌بندی‌های مختلفی که وبر با توجه به مفاهیمی همچون مشروعیت، روابط، انجمن‌ها، تشکل و نظارت صورت داده است (رجوع کنید به وبر، ۱۳۷۴)، مبنای تعیین دوره‌های تاریخی قرار نمی‌گیرد. وبر، به‌واقع درصدد است تا با کمک این مفاهیم، صورت‌بندی‌ها و شیوه‌های زندگی اجتماعی را در بخش‌ها و نهادهای مختلف اجتماعی، همانند اقتصاد، حقوق، علم و خانواده به‌شکل روشنی توضیح دهد. مطابق این دیدگاه، عقلانیت‌عنصری غیرمادی و برخاسته از روح انسانی است که نه وابسته به مجموعه‌های جامعه‌ای، فرهنگی و تاریخی، بلکه به‌مثابه نوعی ویژگی انسان‌شناختی در ورای تاریخ در نظر گرفته شده است (کالبرک، ۱۳۸۳، ص ۴۶). عقلانیت از این حیث، عنصر ثابتی است که در همه مراحل حضور دارد و یکی از ارکان مقوم نظریه‌های تکامل اجتماعی محسوب می‌شود.

وبر، برخلاف دیدگاه تکاملی مارکس که سعی داشت وجهی از هستی‌مادی-اجتماعی انسان، یعنی شیوه تولید را مبنای نظریه تکاملی خود قرار دهد، درصدد است تا وجهی از هستی غیرمادی-اجتماعی انسان، یعنی عقلانیت به‌عنوان استعدادی سیال و جمعی و نه به‌عنوان خصیصه‌ای فردی یا محصول فعل و انفعالات مغزی یک فرد (محمدی، ۱۳۸۲، ص ۱۳ و ۱۹) را مبنای نظریه تکاملی خود قرار دهد. از این‌رو، وبر به‌عنوان یک اندیشمند تکامل‌گرا - به‌معنای تکامل روح، نه تکامل دارویی- سعی دارد روند تکاملی جوامع را بر اساس عقلانیت توضیح دهد؛ عقلانیتی که در پرتو آن، نظام باورها و ارزش‌ها به‌طور فزاینده‌ای جهان‌شمول و پیچیده می‌شوند (کرایب، ۱۳۸۶، ص ۳۸۲ و ۳۸۴).

یکی از وجوه مهم نظریه تکامل اجتماعی وبر را باید در نوع نسبتی که وی میان مراحل مختلف اجتماعی در جریان سیورورت و دگرگونی زندگی اجتماعی انسان‌ها ملاحظه می‌کند، جست‌وجو کرد. از دید وبر، نسبت بین مراحل، هم‌گسست و هم‌تداوم است. اگر در اثر تحول زندگی اجتماعی، مرحله‌ای با خصوصیات و ویژگی‌های خاص در عرصه‌های مختلف اجتماعی و نهادی، همانند اقتصاد، حقوق، علم و خانواده فروریزد و مرحله جدیدی با خصوصیات و ویژگی‌های متفاوت شکل گیرد، «گسست» واقع شده است؛ و اگر این ویژگی‌ها و خصوصیات جدید، همچنان بر بنیان عقلانیتی که در مراحل قبل نیز حضور داشته است، سرشته شده باشند، «تداوم» واقع شده است. وبر همچنین بر دو مؤلفه عقلانیت و زمینه‌های فرهنگی-اجتماعی تحقق آن، تأکید دارد. بر این اساس، نظریه تکامل اجتماعی وی، نظریه‌ای دارای خصیصه عام‌گرایی و خاص‌گرایی تلقی می‌شود. عام بودن آن به‌دلیل تأکید وبر بر تکامل ویژگی روان‌شناختی عقلانیت، به‌عنوان خصیصه‌ای سیال و مشترک بین همه انسان‌هاست. از این‌رو، سیر تکاملی آن را می‌توان در همه جوامع با فرهنگ‌های مختلف پیگیری کرد (کالبرک، ۱۳۸۹، ص ۴۷). خاص بودن آن نیز به این دلیل است که وبر بر خلاف اسپنسر، دورکیسم و مارکس که سعی داشتند الگوی تکامل اجتماعی مورد نظر خود را به همه جوامع تعمیم دهند، الگوی تکامل سنخ‌های چهارگانه کنش اجتماعی در قالب مراحل تاریخی چهارگانه - به‌ترتیب ذکر شده- و در جهت رشد فزاینده عقلانیت صوری را تنها مختص اروپای غربی

می‌داند (وبر، ۱۳۸۵، ص ۳۲-۳۳). از این رو، سیر پیش‌روندهٔ عقلانیت در جوامع دیگر با فرهنگ‌های مختلف، به گونه‌های دیگری قابل ترسیم است. بر این اساس، بنیان نظریهٔ وبر در این سؤال متبلور است که چرا نهادهای اجتماعی در جهان غرب در یک روند پویای تاریخی، بیش‌ازپیش عقلانی شده‌اند؛ درحالی‌که در دیگر نقاط جهان، موانع نیرومندی از بروز چنین تحولی جلوگیری کرده است؟ (آرون، ۱۳۸۶، ص ۶۴۳؛ ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۳۳-۳۴).

از این رو وبر علاوه بر تکامل زندگی اجتماعی و مکانیسم‌های تحقق آن، به تحولات حیات درونی انسان‌ها در کنار تحولات زندگی اجتماعی نیز دل‌مشغول بود. وبر همچنین برخلاف تکامل‌گرایانی همچون اسپنسر و دورکیم - که تکامل اجتماعی را صرفاً به فرایندی از صیوروت و تحول تک‌سویهٔ واقعیت‌های اجتماعی تفسیر می‌کردند- تکامل اجتماعی را به فرایندی از صیوروت و تحول دوسویهٔ انسان (روح انسانی) و ساختارهای اجتماعی تفسیر می‌کند که طی آن، هم ظرفیت‌های درونی انسان‌ها و هم ساختارهای اجتماعی به درجاتی از پیشرفت و تحول نائل می‌شوند. به بیان دیگر، وبر برخلاف اسپنسر و دورکیم، که تکامل اجتماعی را به‌مثابهٔ نوعی پویایی اجتماعی، بدون مشارکت و دخالت عوامل انسانی در نظر می‌گیرند (فرونه، ۱۳۶۸، ص ۹۶)، تکامل اجتماعی را به‌مثابهٔ فرایندهایی از ارتباطات متقابل میان استعدادهای درونی انسان‌ها و صورت‌های اجتماعی در نظر می‌گیرد (دیلینی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۱). از این رو انسان‌ها در این فرایند، به‌گونه‌ای آگاهانه و ارادی هم استعدادهای درونی خود را شکوفا می‌سازند و هم به‌تبع تکامل استعدادهای خود، صورت‌های اجتماعی را تکامل می‌بخشند.

همچنین در رابطه با نظریهٔ تکاملی وبر، توجه به دو نکته حائز اهمیت به‌نظر می‌رسد: اول اینکه غالب اندیشمندان تکامل‌گرا، روند صیوروت و تغییرات تکاملی جوامع را با تکیه بر برخی مفروضات اثبات‌نشده، مثل جبری بودن، تک‌خطی بودن و یکسانی الگوی تکامل در همهٔ جوامع مطرح کرده‌اند (غفاری و ابراهیمی لویه، ۱۳۹۱، ص ۶۸). مخالفان و منتقدان نظریه‌های تکاملی نیز عمدتاً همین تلقی‌ها و مفروضات را مورد خدشه قرار داده‌اند (کریب، ۱۳۸۶، ص ۳۶۲). وبر نیز همهٔ این پیش‌فرض‌ها را نقد کرده است (فرونه، ۱۳۸۶، ص ۱۵ و ۳۴).

دوم اینکه نظریه‌های تکاملی از دو جهت متضمن نوعی ارزش داوری‌اند: الف) در غالب این نظریه‌ها، ویژگی «ارتقا و پیشرفت»، به‌معنای بهتر بودن و برتری صورت‌ها و مراحل بعدی جامعه نسبت به صورت‌ها و مراحل قبلی آن تلقی و تفسیر شده است. وبر در این خصوص، صرفاً بر ویژگی تخصصی شدن و افزایش کارآمدی صورت‌های بعدی جامعه نسبت به صورت‌های قبلی - که به‌لحاظ ارزشی خنثی هستند- تأکید دارد (وبر، ۱۳۸۲، ص ۵۵-۵۶). ب) همان‌گونه که در بحث غایت تکامل اجتماعی اشاره خواهد شد، برخی از اندیشمندان تکامل‌گرا، تکامل اجتماعی را علاوه بر ابعاد ساختاری، به ابعاد ارزشی نیز بسط داده‌اند؛ درحالی‌که وبر روند تکامل اجتماعی را صرفاً به ابعاد ساختاری جامعه با شاخص پیچیدگی و تخصصی شدن فراینده محدود کرده و به تکامل ارزشی جامعه، یعنی پیشرفت و کمال جامعه در اموری همچون ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی، قدسی و انسانی، التفاتی ندارد (فرونه، ۱۳۶۸، ص ۲۴). از این رو از دید وبر:

تکامل اجتماعی فرایندی به‌هم‌پیوسته از سیورورت و تحول مراحل و صورت‌بندی‌های مختلف اجتماعی است که در اثر آن، هم انسان‌ها و هم صورت‌های اجتماعی در فرایندی از تأثیر و تأثرات متقابل، در طی مراحل به درجاتی از پیشرفت و ترقی نائل می‌شوند؛ نسبت این مراحل در ساحت ظرفیت‌های حیات درونی انسان‌ها به‌صورت تداوم (افزوده شدن مستمر بر ظرفیت‌های عقلانی انسان ضمن حفظ جوهر اولیه) و در ساحت صورت‌های اجتماعی به‌صورت گسست (فروپاشی نظم سابق و شکل‌گیری نظم جدید با خصوصیات و ویژگی‌های انحصاری) محقق می‌شود.

۳. عامل محوری تکامل اجتماعی

وبر علیت را به احتمال وقوع رخدادی مقارن یا متعاقب رخدادی دیگر تفسیر می‌کند (دیلینی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۱). گاه به‌اشتباه چنین تصور می‌شود که وبر با کاربرد مفهوم علیت در امور انسانی مخالف است؛ درحالی‌که وبر، هم به علیت تاریخی و هم به علیت جامعه‌شناختی با تعریف خاص اعتقاد دارد (کوزر، ۱۳۷۹، ص ۳۰۸). از دید وبر، سیورورت و تحول جامعه در مراحل چهارگانه ذکر شده، به‌صورت تصادفی و اتفاقی رخ نمی‌دهد و همواره عوامل متعددی در این گذار مؤثر بوده‌اند که باید با رویکرد چندعلتی به شناسایی و توضیح آنها پرداخت. از دید وی، در تبیین رویدادها و تحولات اجتماعی نباید و نمی‌توان صرفاً بر یک عامل تأکید کرد. بی‌شک، در وقوع تحولات اجتماعی عوامل متعددی دخالت دارند که ممکن است از میان آنها یکی نقش تعیین‌کننده و برجسته‌تری داشته باشد. وبر تحت تأثیر ایده ذهن‌گرایی (فلسفه ایدئالیسم) از میان عوامل متعدد تأثیرگذار در تحولات تکاملی جامعه، نقش تعیین‌کننده‌ای برای باورها و ارزش‌ها به‌عنوان عوامل غیرمادی قائل است و سعی دارد دیدگاه خود را در ضمن بحث از نقش اخلاق پروتستانی در بروز و ظهور روح سرمایه‌داری اثبات و تأیید کند (وبر، ۱۳۸۵، ص ۵۹). بر این اساس، وبر به‌دلیل تأکید بر ذهن‌گرایی، سعی دارد نشان دهد که عامل تعیین‌کننده تحولات اجتماعی، ایده‌ها و اندیشه‌ها نیستند؛ اگرچه عوامل دیگری نیز در این راستا نقش دارند (کرایب، ۱۳۸۶، ص ۵۵). به بیان دیگر، دیدگاه وبر در برجسته‌سازی نقش ایده‌ها در کنار سایر عوامل مؤثر در تحولات اجتماعی، در مقابل دیدگاه مارکس قرار دارد که به‌صورت انحصاری بر عوامل مادی، روابط اقتصادی و شیوه تولید به‌عنوان عوامل تعیین‌کننده تحولات اجتماعی تأکید می‌کرد (وبر، ۱۳۸۵، ص ۱۹۲). از دید وبر، مارکس برای درک تحولات اجتماعی (زنجیره علی خاصی که از زیرساخت اقتصادی به روساخت سیاسی - فرهنگی امتداد دارد)، مدلی بسیار ساده ارائه کرده است. وی در مقابل، معتقد است که عوامل مؤثر بر تحولات اجتماعی، اگرچه بر یکدیگر تأثیر و تأثر متقابل دارند، اما هر کدام استقلال نسبی نیز دارند (کوزر، ۱۳۷۹، ص ۳۱۲). به بیان دیگر، وبر سعی دارد نشان دهد که ایده‌های ذهنی و ساختارهای اجتماعی از جنبه‌ها و جهات مختلف با یکدیگر در ارتباط‌اند و روابط علی دوسویه‌ای میان آنها برقرار است (دیلینی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۲).

وبر به اقتضای موضع ذهن‌گرایی و با اعتقاد به اینکه باورهای دینی در قالب ارزش‌ها و هنجارها نقش برجسته‌ای در تحولات اجتماعی دارند، به بررسی تحولات اروپای غربی و روند شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری

می‌پردازد (وبر، ۱۳۸۵، ص ۱۱۵). وبر در همین ارتباط، تأثیر مذهب پروتستان با روایت کالوین را در پدید آمدن روح سرمایه‌داری توضیح می‌دهد و ربط علی میان پارساگرایی (پیوریتنیسم) و پیش‌فرض‌های روان‌شناختی و فرهنگی «روح» حاکم بر سرمایه‌داری مدرن را نتیجه می‌گیرد (دیلینی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۷). به بیان دیگر، وبر درصدد برآمد تا نوع رابطهٔ میان یک اخلاق مذهبی خاص و نوع خاصی از روحیه یا طرز فکر سرمایه‌داری را بررسی کند (پارکین، ۱۳۸۹، ص ۵۶). وبر در ابتدا انواع گوناگونی از سرمایه‌داری را برمی‌شمرد و ادعا می‌کند که هر یک را می‌توان دارای روح متناسب و خاص خود فرض کرد (همان). با این حال، سرمایه‌داری مورد تحلیل وبر، نوعی سرمایه‌داری دارای سازمان عقلانی سرمایه‌داری آزاد است که در جست‌وجوی به حداکثر رساندن منافع خود، به‌گونه‌ای عقلانی و سنجیده عمل می‌کند (وبر، ۱۳۸۵، ص ۲۸-۳۰). وبر سپس پروتستانیتسم و شاخه‌های مختلف آن را که به آموزهٔ سرنوشت‌مقدر معتقدند، معرفی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که این کالونیسم است که به‌دلیل دارا بودن مؤلفه‌هایی همچون سخت‌کوشی، صرفه‌جویی، گردآوری ثروت بدون مصرف تجملی و مباحثات به توفیق اقتصادی، در ایجاد روحیهٔ سرمایه‌داری نقش داشته است (دیلینی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۷-۲۱۹). وبر در نهایت به این نتیجه می‌رسد که تعلیمات کالونیستی، نیرویی فعال و تعیین‌کننده در خلق روحیهٔ سرمایه‌داری به‌شمار می‌آید (پارکین، ۱۳۸۹، ص ۵۹). از این رو می‌توان ادعا کرد که ارزش‌ها و هنجارهای برآمده از مذهب کالونیسم (معرف دورهٔ عقلانیت معطوف به ارزش) در شکل‌گیری ارزش‌ها و هنجارهای نوین در قالب روح سرمایه‌داری جدید (معرف دورهٔ عقلانیت معطوف به هدف) قویاً مؤثر بوده است.

۴. غایت تکامل اجتماعی

روند تحولات تکاملی جامعه به دو صورت قابل بررسی است: اول یافتن پاسخ برای این سؤال که آیا جامعه از ابتدا تا کنون همواره در مسیر تکاملی طی طریق کرده است؟ دوم یافتن پاسخ برای این سؤال که آیا جامعه در آینده نیز سیر تکاملی مفروض را ادامه خواهد داد؟ پاسخ به سؤال دوم، یعنی روند تکاملی جوامع در آینده، که همواره با سؤالات و ابهامات متعددی همراه است، مورد نظر این بخش است. به بیان دیگر، در این بخش به این نتیجه خواهیم رسید که روند تکاملی تحولات جامعه که از گذشته شروع شده و تا کنون نیز ادامه یافته است، در آینده نیز امتداد خواهد یافت. بررسی غایت سیر تکاملی جوامع، از دو منظر قابل بررسی است: اول، امکان یا عدم امکان اثبات علمی روند تحولات تکاملی جامعه در آینده است. از دید برخی اندیشمندان، حتی اگر بپذیریم که روند تحولات جوامع از گذشته تا کنون، رو به پیشرفت و تکامل بی‌وقفه بوده است، از نظر علمی نمی‌توان نتیجه گرفت که سیر آیندهٔ تحولات جوامع نیز همچنان تکاملی خواهد بود. به بیان دیگر، پیشرفتی که تا کنون در جوامع به ظهور رسیده، حداکثر مبین یک «میل» است، نه یک قانون. «میل»ها تنها مبین وضعیت گذشتهٔ پدیده‌ها هستند، نه آیندهٔ آنها (سروش، ۱۳۶۱، ص ۱۲۳-۱۲۸). این اشکال حاصل نقد پوپر بر تاریخی‌گری است. مخالفت وی با تاریخی‌گری، ادعای هر نوع

پیش‌بینی دربارهٔ تحولات آتی تاریخ بر اساس وضعیت گذشتهٔ آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد. این اشکال متوجه پروژهٔ فکری مارکس است که سعی داشت روند تحولات جوامع در آینده را به صورت قطعی و تفصیلی پیش‌بینی کند. از دید وبر، امور انسانی نیز مشمول اصل علیت‌اند؛ یعنی می‌توان کنش‌های اجتماعی انسان را در چهارچوب یک نظم علی و معلولی تبیین کرد؛ چه اگر فرض ما این باشد که سازمان‌های اجتماعی و جامعه به‌عنوان مجموعه‌ای از افراد به‌طور تصادفی کنش‌هایی را انجام می‌دهند، در آن صورت هیچ تحقیق علمی دربارهٔ آنها نمی‌توان انجام داد. آنچه تحقیق علمی را ممکن می‌سازد و کنش انسان‌ها را پیش‌بینی‌پذیر می‌کند، این فرض است که انسان‌ها به‌گونه‌ای عقلانی (هدف‌وسیله) اقدام به کنش می‌کنند و جهان را به‌شیوه‌ای منسجم سازمان می‌دهند (کرایب، ۱۳۸۶، ص ۹۶). وبر بر همین اساس تلاش می‌کند تا نقش علی باورهای دینی در خلق روحیهٔ سرمایه‌داری را تبیین کند. با این حال، وی علیت را بر حسب احتمال [ونه ضرورت] توضیح می‌دهد (کوزر، ۱۳۷۹، ص ۳۰۸). بر این اساس می‌توان گفت که باورهای دینی یاد شده زمینه و شرایطی به‌وجود آوردند که احتمال ظهور روحیهٔ سرمایه‌داری در آن افزایش یافت. از این‌رو بحث دربارهٔ رابطهٔ علی میان یک وضعیت معین و یک رویداد معین، در تلقی وبر، به این معناست که وضعیت مذکور، پیدایش رویداد مورد نظر را نه لزوماً اجتناب‌ناپذیر، بلکه محتمل می‌سازد. البته درجهٔ احتمال در این رابطه، برحسب اوضاع و احوال مختلف پدیده‌ها متفاوت است (آرون، ۱۳۸۶، ص ۵۵۹). اتخاذ چنین رویکردی به موضوع علیت در پدیده‌های انسانی، ناشی از موضع ذهن‌گرایی وبر است. مطابق این ایده، انسان‌ها متأثر از ماهیت غیرمادی خود، موجوداتی خلاق و دارای ارادهٔ آزادند و از این‌رو نمی‌توان آنها را همانند موجودات طبیعی تابع یک نظم علی و معلولی دقیق و تخلف‌ناپذیر در نظر گرفت (پالمر، ۱۳۸۹، ص ۳۱۱). گفتنی است که اعتقاد به علیت احتمالی، به‌معنای نفی هرگونه پیش‌بینی وضعیت آیندهٔ جوامع از سوی وبر نیست؛ چه به اعتقاد وی، سیر فزایندهٔ عقلانیت و توسعهٔ دیوان‌سالاری به‌نحوی انعطاف‌ناپذیر همچنان ادامه خواهد یافت. با وجود این، روند مذکور به‌تنهایی برای پیش‌بینی قطعی و تفصیلی سیر تحولات جوامع در آینده کفایت نمی‌کند (آرون، ۱۳۸۶، ص ۵۸۷). جالب اینکه وبر به‌رغم اعتقاد به علیت احتمالی، رشد فزایندهٔ عقلانیت صوری در قالب دیوان‌سالاری و اقتدار حقوقی-عقلانی را در فرهنگ غرب به‌دلیل شرایط و اقتضائات خاص آن، گریزناپذیر و حتمی می‌داند.

دوم، از جهت تعیین قلمرو عرصه‌ها و بخش‌هایی از جامعه است که در آنها تکامل به‌وقوع خواهد پیوست. نظریه‌های تکاملی، روند تحولات تکاملی جوامع را به‌مثابهٔ جریان و حرکتی امتدادی در نظر می‌گیرند که از نقطه‌ای آغاز می‌شود و پس از پیمودن مراحل، در نهایت به مقصد و غایتی معین وصول می‌یابد. با این حال، مرحلهٔ غایی و ویژگی‌های غایت مفروض برای جوامع در این روند، از دید طرفداران نظریهٔ تکاملی، متفاوت است. به بیان دیگر، نظریه‌های تکاملی هرچند در اصل روند پیشرفت و ترقی بی‌وقفهٔ جوامع انسانی اشتراک نظر دارند، اما در تعیین قلمرو عرصه‌هایی که جوامع در آنها تکامل می‌یابند و نیز در غایت این سیر، اختلاف نظر دارند.

مطابق آنچه بیان شد، از دید وبر، تکامل جامعه صرفاً در رشد عقلانیت صوری جریان دارد. این عقلانیت به موازات رشد، به سایر عرصه‌ها و بخش‌های جامعه نیز تسری و گسترش می‌یابد (کوزر، ۱۳۷۹، ص ۳۱۶). از این رو با نفوذ و گسترش عقلانیت صوری در بخش‌های مختلف جامعه، همچون نظام علمی، حقوقی و اقتصادی، شاهد تخصصی شدن، پیچیدگی و کارآمدی فزایندهٔ آنها در روند تکاملی جامعه خواهیم بود. بدیهی است که موضع وبر در خصوص سیر جوامع به سوی عقلانیت صوری فزاینده، هیچ‌گاه به معنای رشد عدالت توزیعی، برابری و صلح که از پیامدهای رشد عقلانیت ذاتی هستند، نیست (فرونده، ۱۳۶۸، ص ۲۴). وبر به مقتضای این ایده که بحث دربارهٔ ارزش‌ها از حیطة علم تجربی خارج است و اساساً با روش‌های علمی نمی‌توان دربارهٔ آنها داوری کرد، معتقد است که روند رشد عقلانیت ذاتی در جوامع را نمی‌توان با روش‌های علمی رایج پیگیری کرد (وبر، ۱۳۷۶، ص ۹۸). این موضع وبر به تکامل جوامع، در مقابل دیدگاه مارکس قرار دارد که معتقد بود جوامع علاوه بر تخصصی شدن و افزایش کارایی در بخش‌های مختلف، از نظر جنبه‌های انسانی همچون رهایی‌بخشی و عدالت نیز تکامل خواهند یافت. مطابق دیدگاه وبر، سیر بی‌وقفهٔ جوامع مدرن به سوی عقلانیت فزاینده، نه تنها ملازمه‌ای با جنبه‌های رهایی‌بخشی انسان‌ها ندارد، که به احتمال زیاد، تهدیدی نیز برای آنها تلقی می‌شود (کوزر، ۱۳۷۹، ص ۳۱۷). بر این اساس، ایدهٔ تکاملی وبر مبنی بر رشد فزایندهٔ عقلانیت صوری و تخصصی شدن عرصه‌های مختلف حیات، منافاتی با آموزهٔ قفس آهنین وی در پایان تاریخ ندارد. رهایی کامل از این قفس آهنین، تنها با رشد متوازن گونه‌های عقلانیت و اصالت دادن به عقلانیت ذاتی در مقابل عقلانیت صوری و ابزاری است.

همچنین از دید وبر، تکامل جوامع از حیث عقلانیت صوری و رشد فزایندهٔ این نوع عقلانیت، پیامدهایی داشته و خواهد داشت که به دو مورد از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود: ۱. افسون‌زدایی از جهان یا فرایند از میان رفتن تدریجی افسون‌ها تحت تأثیر عقلانی شدن فزایندهٔ جامعه (کرایب، ۱۳۸۶، ص ۱۰۱). از دید وبر، افسون‌زدایی و عقلانی شدن، دو روی یک سکه و دو وجه متناظر از فرایند سیورورت و تحول اجتماعی‌اند که با یکدیگر نسبت معکوس دارند؛ به این معنا که در طول تاریخ، هرچه بر جنبه‌های عقلانی کنش‌های انسانی افزوده شده، از وجوه و جنبه‌های افسونی و جادوگونهٔ آنها کاسته شده است؛ ۲. زوال تدریجی آزادی و اسارت انسان در قفس آهنین بروکراسی. به باور وبر، رشد فزایندهٔ عقلانیت صوری، به شکل‌گیری فزایندهٔ بروکراسی به عنوان نوع آرمانی عقلانیت صوری در جوامع رشدیافته منجر می‌شود (گیدنز، ۱۳۷۷، ص ۷۶۱-۷۶۲). جامعه در این مرحله از رشد خود، به میزان زیادی تجزیه شده، سازمان یافته، نظارت شده و غیرشخصی (بروکراتیک) می‌گردد (کینلاک، ۱۳۹۳، ص ۱۵۲). این وضعیت، اگرچه موجب افزایش کارایی و کارآمدی و خلاقیت فزایندهٔ بخش‌های مختلف می‌شود، اما بازتاب آن در ابعاد مختلف زندگی انسان، موجب محدود شدن، بلکه زوال تدریجی آزادی‌های فردی می‌شود. از این رو جهان بوروکراتیزه شده، به مثابهٔ قفس آهنینی می‌ماند که انسان گرفتار در آن، ناگزیر بخش قابل توجهی از آزادی‌های

خویش را از دست می‌دهد. مجدداً تأکید می‌شود که میان ایده تکاملی وبر در تلقی این نوشتار با آموزه قفس آهنین وی در پایان تاریخ، منافاتی نیست. این نتیجه تنازلی و انحطاطی، محصول جدایی عقلانیت ذاتی از عقلانیت صوری، و فرهنگی و تسلط عقلانیت صوری بر ابعاد مختلف حیات انسانی و اجتماعی در جامعه مدرن است.

نتیجه‌گیری

۱. واژه تکامل مفهومی است که دارای سه مؤلفه اصلی است: اول اینکه بر تحول بنیادی دلالت دارد؛ از این رو در مورد پدیده‌هایی به کار می‌رود که تحولات بنیادی را تجربه کرده‌اند و موجودیت سیال دارند. دوم اینکه بر وجود و بقای مستمر نوعی جوهر اولیه دلالت دارد. بنابراین، صرفاً در مورد پدیده‌هایی به کار می‌رود که علی‌رغم صیورت و تحول بنیادین، از عنصر و مؤلفه‌ای ثابت برخوردار باشند که در همه مراحل تحول پدیده همچنان حضور داشته باشد. سوم اینکه بر ارتقا و پیشرفت نسبی دلالت دارد. بنابراین در مورد پدیده‌هایی به کار می‌رود که در ضمن تحولات پیاپی، مستمراً بر ظرفیت‌ها، اندوخته‌ها و داشته‌های آنها افزوده شده باشد.

۲. تکامل اجتماعی از دیدگاه وبر، فرایند/ فرایندهای به هم پیوسته‌ای از صیورت و تحول مراحل و صورت‌بندی‌های مختلف اجتماعی است که در نتیجه آن، هم انسان‌ها و هم صورت‌بندی‌های اجتماعی در فرایندی از تأثیر و تأثرات متقابل، و در ضمن مراحل متوالی به درجاتی از پیشرفت و ترقی می‌رسند. نسبت این مراحل در ساحت ظرفیت‌های حیات درونی انسان‌ها به صورت تداوم (افزایش تدریجی و مداوم ظرفیت‌های عقلانی انسان ضمن حفظ جوهر اولیه) و در ساحت صورت‌های اجتماعی به صورت گسست (فروپاشی نظم سابق و شکل‌گیری نظم جدید با خصوصیات و ویژگی‌های انحصاری) محقق می‌شود.

۳. وبر از میان عوامل متعدد تأثیرگذار بر تکامل اجتماعی، بر نقش باورها و ارزش‌ها به‌عنوان عناصر فرهنگی و غیرمادی تحت تأثیر ایده ذهن‌گرایی خود تأکید کرده است. وبر این ادعای خود یعنی نقش باورهای دینی در تکامل اجتماعی را با بحث درباره نقش اخلاقیات پروتستانی در بروز و ظهور روح سرمایه‌داری، اثبات و تأیید کرده است.

۴. به اعتقاد وبر، امور انسانی همانند امور طبیعی مشمول اصل و قانون علیت‌اند؛ با این تفاوت که علیت در امور انسانی، امری احتمالی [و نه ضروری] است. بر این اساس، غایت تکامل اجتماعی نیز صرفاً به صورت احتمالی و اجمالی قابل پیش‌بینی است، نه به صورت قطعی و تفصیلی. از دید وبر، غایت تکاملی برای جوامع غربی به دلیل رشد فزاینده عقلانیت صوری و تمهید سایر شرایط، به صورت تقریباً اجتناب‌ناپذیری قابل پیش‌بینی است.

۵. ایده تکاملی بودن روند رشد جوامع انسانی در فرایند تاریخی، به‌ویژه جوامع اروپایی در عصر غلبه سرمایه‌داری مدرن در پرتو رشد فزاینده عقلانیت صوری، منافاتی با اسارت غایی انسان در قفس آهنین خودساخته، یعنی بورکراسی فزاینده به‌عنوان مظهر تمام‌عیار عقلانیت ابزاری، ندارد.

منابع

- آرون، ریمون، ۱۳۸۶، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، چ هشتم، ترجمهٔ باقر پرهام، تهران، علمی و فرهنگی.
- آگبرن ویلیام فیلدینگ و نیم کف، ۱۳۸۰، *زمینهٔ جامعه‌شناسی*، چ سیزدهم، ا.ح. آریان‌پور، تهران، گستره.
- ایمان، محمدتقی، ۱۳۹۱، *فلسفهٔ روش تحقیق در علوم انسانی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پارکین، فرانک، ۱۳۸۹، *ماکس وبر*، چ دوم، ترجمهٔ شهناز مسمی‌پرست، تهران، ققنوس.
- پالم ریحارد، ۱۳۸۹، *علم هرمنوتیک: نظریهٔ تأویل در فلسفه‌های شلایرماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر*، چ پنجم، ترجمهٔ محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس.
- پوپر، کارل، ۱۳۵۰، *فقر تاریخی‌گری*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، خوارزمی.
- توسلی، غلامعباس، ۱۳۷۶، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، چ ششم، تهران، سمت.
- توفیق، ابراهیم، ۱۳۹۱، *گفت‌وگو با دکتر ابراهیم توفیق دربارهٔ جامعه‌شناسی تاریخی ایران*: <http://iranianstudies.org/fa/>
- خاتمی، محمود، ۱۳۹۶، *مدخل فلسفهٔ تکامل زیستی*، تهران، علم.
- دیلینی، تیم، ۱۳۸۷، *نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی*، ترجمهٔ بهرنگ صدیقی و وحید طلوعی، تهران، نی.
- روشه، گی، ۱۳۷۰، *تغییرات اجتماعی*، چ سوم، ترجمهٔ منصور وثوقی، تهران، نی.
- ریترز، جورج، ۱۳۷۴، *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، چ دوم، ترجمهٔ محسن ثلاثی، تهران، علمی.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۶۱، *دانش و ارزش: پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق*، چ هشتم، تهران، یاران.
- غفاری، غلامرضا و عادل ابراهیمی لویه، ۱۳۹۱، *تغییرات اجتماعی*، تهران، دانشگاه پیام نور.
- فرونز، ژولین، ۱۳۶۸، *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، چ دوم، ترجمهٔ عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، رایزن.
- کار ادوارد، هالت، ۱۳۵۰، *تاریخ چیست*، ترجمهٔ حسن کامشاد، تهران، خوارزمی.
- کارگر، رحیم، ۱۳۸۳، *آینده جهان*، قم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام.
- کالبرک، اشفتان، ۱۳۸۳، «انواع عقلانیت از دیدگاه ماکس وبر: بنیادهایی برای تحلیل فرایندهای عقلانی شدن در تاریخ»، *معرفت*، ش ۸۰ ص ۴۵-۶۳.
- کالینز، رندال، ۱۳۸۶، «نظریهٔ تطورگرایی در جامعه‌شناسی»، محمدجواد محسنی، *معرفت*، ش ۱۱۶، ص ۲۵-۴۷.
- کرایب، یان، ۱۳۸۶، *نظریهٔ اجتماعی کلاسیک*، چ سوم، ترجمهٔ شهناز مسمی‌پرست، تهران، آگه.
- کلانتری، عبدالحسین، ۱۳۸۶، «معنا در جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی»، *علوم اجتماعی*، سال چهارم، ص ۱۰۱-۱۲۵.
- کوزر، لوئیس، ۱۳۷۹، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، چ هشتم، ترجمهٔ محسن ثلاثی، تهران، علمی.
- کینلاک، گراهام سی، ۱۳۹۳، *نظریهٔ جامعه‌شناختی تکوین دیدگاه‌ها و یارادابیم‌های اصلی آن*، ترجمهٔ غلامرضا جمشیدیها و سیدرحیم تیموری، تهران، جامعه‌شناسان.
- گولد، جولیوس، و ویلیام ل. کولب، ۱۳۷۶، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ویراستار محمدجواد زاهدانی مازندرانی، تهران، مازیار.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۶۳، *دورکیم*، ترجمهٔ یوسف اباذری، تهران، خوارزمی.
- _____، ۱۳۷۷، *جامعه‌شناسی*، چ چهارم، ترجمهٔ منوچهر صبوری، تهران، نی.
- محمدی، رحیم، ۱۳۸۲، *درآمدی بر جامعه‌شناسی عقلانیت*، تهران، باز.
- والش، دبلیو.اچ، ۱۳۶۳، *مقدمه‌ای بر فلسفهٔ تاریخ*، ترجمهٔ ضیاءالدین علایی طباطبایی، تهران، امیرکبیر.

وبر، مارکس، ۱۳۷۶، *دانشمند و سیاستمدار*، چ دوم، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، دانشگاه تهران.

_____، ۱۳۷۴، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی‌نژاد و مصطفی عمادزاده، تهران، مولی.

_____، ۱۳۸۲، *روش‌شناسی علوم اجتماعی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، مرکز.

_____، ۱۳۸۵، *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*، چ سوم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران، علمی و فرهنگی.


_____، ۱۳۸۷، *دین، قدرت، جامعه*، چ سوم، ترجمه احمد تدین، تهران، هرمس.

وبر، ماکس و همکاران، ۱۳۷۹، *عقلانیت و آزادی*، ترجمه یدالله موقن و احمد تدین، تهران، هرمس.

هیوز، استیوارت، ۱۳۶۹، *آگاهی و جامعه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

Idealism and Its Role in the Development of Max Weber's Theory of Social Evolution

Seyyed Hossein Sharafuddin / Associate Professor, Department of Sociology, the Imam Khomeini Institute for Education and Research

 **Hossein Asadi** / PhD in Cultural Sociology

hosseinasadimm1361@gmail.com

Received: 2020/05/04 – **Accepted:** 2020/09/29

Abstract

The changes and transformations of human societies are an obvious fact that has long been considered by social thinkers. Using the dynamic approach, so far three models of evolution, distance and degeneration have been proposed regarding the trend of changes in societies. The model of evolution claims that all or main parts of a society grow and develop over time through stages. The present paper seeks to answer the question: what role did Max Weber's idealistic position play in the development of his theory of social evolution? The method used in this study is documentative in terms of data collection, and descriptive, analytical and inferential in terms of analysis. Findings show that the idea of subjectivism (idealism) has played three roles in the development of Weber's theory of social evolution: First, social evolution as a continuous process of evolution of social formations provides a context in which both human beings and social forms achieve some degrees of progress and advancement; Second, among many factors influencing social development, the role of beliefs and values as immaterial factors is more prominent than the other factors; Third, human affairs, like natural affairs, are subject to the principle of causality. However, according to Weber, causality in human affairs is a matter of probability.

Keywords: change, evolution, social evolution, idealism, rationality.

The Sociological Foundations of Civilizational Jurisprudence

Abolghasem Alidoust / Professor at the Institute of Islamic Culture and Thought and Lecturer of the High Level of Islamic Jurisprudence and Principles

✉ **Seyyed Mohammad Hossein Motavalli Emami** / PhD in Sociology, the Subdiscipline of Social Knowledge erfanhekmat9@gmail.com

Received: 2020/04/06 – **Accepted:** 2020/09/26

Abstract

Civilization is the greatest measurement of social life that controls and affects all aspects of human life; Therefore, achieving Islamic civilization can be the highest aspiration of Islamic societies and states. Islamic civilization is a civilization that basically follows Islamic law and jurisprudential inference. Therefore, maximum attention to civilizational jurisprudence is one of the necessities of seminary schools in the present era. Using analytical and library-based method, this paper seeks to answer the question "What are the sociological foundations of civilizational jurisprudence?" It seems that to answer this question, at least five main characteristics that can be effective in the method of ijtehad should be studied and considered: systematicity, imposition, directionality, positionality and skepticism. This paper, on the one hand, avoids the minimal approaches of jurisprudence by depicting civilization as a phenomenon included in human life, and on the other hand, by depicting civilization as a fluid and situational phenomenon, highlights its differences from approaches that try to offer a detailed design of civilizational structures regardless of social realities. Jurisprudence that provides the possibility and context of Islamic civilization based on jurisprudential theories, shapes social structures in accordance with political situations and social needs and requirements.

Keywords: modern Islamic civilization, civilized jurisprudence, jurisprudential systematization, sociological foundations.

The Qura'nic Principles of Islamic Lifestyle

Hassan Yousefzadeh Arbat / Assistant Professor, Al-Mustafa International University

Usefzadeh.h@gmail.com

Received: 2020/04/18 – **Accepted:** 2020/10/04

Abstract

The discussion on the characteristics of the Islamic lifestyle can be proposed at two levels: "abstract or lifestyle principles of " and the level of "concrete or obvious aspect of lifestyle". The obvious dimension of lifestyle includes objective and concrete representations that are reflected in everyday actions and interactions and can be measured; but the principles of lifestyle refer to larger and more abstract criteria that, in general, determine the totality of a living a life of faith or a life of atheism. In fact, what distinguishes the Islamic way of life from other lifestyles are the fundamental principles that, according to the Qur'an, form the sphere of "Hayate Tayyebe (goodly life)". Therefore, an important question arises as to what are the basic principles governing the Islamic way of life. Using descriptive-analytical methods, this study, which was conducted with the aim of examining the principles of the Qur'anic lifestyle, concluded that finding the flow of fundamental principles in the reality of daily life affects the faithful lifestyle differently from other common lifestyles; because disconnection from the sacred world, the domination of sensual desires over reason, false sense of autonomy, extreme formalism, and pervasive skepticism are at the heart of Western thought and lifestyle, whereas the ubiquitous presence of God, monotheism, Islamic law (sharia) as the framework of choices, self-knowledge or true cognition of man and the universe, fitra-orientedness and adherence to the laws raised from them form the basis of the Islamic lifestyle.

Keywords: lifestyle, monotheism, fitra-orientedness, wisdom, jurisprudence and sharia.

The Model for Developing Public Policy in the Field of Media in Afghanistan's Multicultural Society

Mohammad Hasan Ja'fari / Assistant Professor of Management, the Imam Khomeini Institute for Education and Research

Seyyed Hossein Sharafuddin / Associate Professor, Department of Sociology, the Imam Khomeini Institute for Education and Research

Mohammad Javad Mohseni / PhD in Management

✉ **Zaher Akbari** / PhD in Management

zahir.akbari@yahoo.com

Received: 2020/04/08 – **Accepted:** 2020/10/03

Abstract

Afghanistan is a multi-ethnic, multi-religious, multi-lingual and, in every sense, a multicultural society. In various fields including the media, a multicultural society requires a policy that fits the social and cultural structure of that society. This research mainly addresses the pattern of developing media policy appropriate to Afghanistan's multicultural society. Afghan society and its media system in the current era does not suffer from the absence or scarcity of media; rather, it suffers from the weakness of structure, content and, in general, the lack of a model for media policy development. It is expected that the experts will do their best in designing and compiling such a model or proposing the basics for achieving it. In order to achieve this goal, using descriptive-analytical method, the authors have studied the Islamic sources and laws of Afghanistan, and developed a model by taking into account the prevailing discourses of this country and its structural opportunities and limitations. This model pays attention both to the transcendent teachings of Islam as the axis of unity of society and the rights, interests and expectations of multicultural people, as active actors in the society.

Keywords: media, public policy development, media policy, model, multicultural, Afghan society.

An Introduction to the Value of Technology from the Perspective of the Islamic Philosophy

Alireza Mohaddes / PhD in the Philosophy of Social Sciences, Baqer Al-Uloom University
Mohaddesalireza@gmail.com

Received: 2020/09/10 – **Accepted:** 2020/12/07

Abstract

The issue of the intervention of values in the emergence of technology after the industrial revolution gradually became the focus of the philosophers of technology. Using an analytical- rational method, this paper studies this issue by analyzing the four causes and paying attention to the internal relationship of each of these causes with the others. It explains the privileged position of ultimate causality among the four causes, its requirements in the value of technical artifacts, and the distinction between the borders of the ontology of natural things and technical artifacts on the basis of the principles of Islamic philosophy. Research findings indicate that the presence of the ultimate cause in the emergence of technologies underlies the presence of human values in the ontological dimension of technologies. This, at the same time, raises questions about the value and ethics of technologies themselves. Human ideals, on the one hand, are formed under the influence of epistemological and non-epistemological foundations such as social contexts and needs and special interests and, on the other hand, lead to the formation of certain norms and requirements in the internal body of technologies. As an application and a part of technical system, human ideals require the formation of specific human behaviors and actions in line with their expected ends and functions.

Keywords: philosophy of technology, value of technology, ultimate causality, Islamic philosophy.

Abstracts

The Application of "Conceptual Interpretation Method" in the Analysis of "Social Man in Islam"

Hamid Parsania / Associate Professor, Faculty of Social Sciences, University of Tehran

Qasem Ebrahimipour / Assistant Professor, Department of Sociology, the Imam Khomeini Institute for Education and Research

Mohammad Javad Mohseni / PhD in Management

✉ **Gholam Heidar Koosha** / PhD in Social Sciences

gh.koosha@hotmail.com

Received: 2020/04/08 – **Accepted:** 2020/10/01

Abstract

Taking into account the three scientific fields of sociology, philosophy and interpretation, this paper seeks to propose a method for studying social man in Islam. The issue of social man has a sociological context. Answering the question of man's quiddity requires philosophical exploration and reviewing it from an Islamic perspective necessitates the Qur'anic and narrative considerations. The "method of conceptual interpretation", with its philosophical roots, its Qur'anic application and sociological background, has been proposed for the study of social man. The method of conceptual interpretation has two basic steps: refinement and inference. In the stage of refinement, the presuppositions, incorrect assumptions and incomplete foundations of the existing philosophical and sociological approaches are evaluated, and in the inference step, the Islamic perception of man is extracted.

Keywords: social man, conceptual interpretation method, esoteric interpretation method, social anthropology.

Table of Contents

The Application of "Conceptual Interpretation Method" in the Analysis of "Social Man in Islam" / Hamid Parsania / Qasem Ebrahimipour / Mohammad Javad Mohseni / Gholam Heidar Koosha	7
An Introduction to the Value of Technology from the Perspective of the Islamic Philosophy / Alireza Mohaddes	29
The Model for Developing Public Policy in the Field of Media in Afghanistan's Multicultural Society / Mohammad Hasan Ja'fari / Seyyed Hossein Sharafuddin / Mohammad Javad Mohseni / Zaher Akbari	47
The Qura'nic Principles of Islamic Lifestyle / Hassan Yousefzadeh Arbat	69
The Sociological Foundations of Civilizational Jurisprudence / Abolghasem Alidoust / Seyyed Mohammad Hossein Motavalli Emami	87
Idealism and Its Role in the Development of Max Weber's Theory of Social Evolution / Seyyed Hossein Sharafuddin / Hossein Asadi	103

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Editor in Chief: *Hamid Pārsaniyā*

Editor: *Syyed Hosein Sharaf-Al-din*

Editorial Board:

☐ **Nasrallah Aqajani:** *Assistant Professor, Bagher al-Olum University*

☐ **Hamid Parsāniyā:** *Assistant Professor, Tehran University*

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

☐ **Mahmud Rajabi:** *Professor, IKI*

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

☐ **Hosein Kachoiyan:** *Associate Professor, Tehran University*

☐ **Akbar Mirsepah:** *Assistant Professor, IKI*

☐ **Shams allah Mariji:** *Assistant Professor, Bagher al-Olum University*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd
Amin Blvd, Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +9825-32113480

Fax: +9825-32934483

www.ricest.ac.ir و www.sid.ir

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

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