

# معرفت فرهنگ اجتماع

سال دوازدهم، شماره اول، پیاپی ۴۵، زمستان 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

## مدیر اجرایی

محمد رجیبی القاء

## صفحه آرا

روح‌الله فریس آبادی

## ناظر چاپ

حمید خانی

## چاپ

زمزم

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

## عضای هیئت تحریریه

نصرالله آقاجانی

استادیار دانشگاه باقرالعلوم

حمید پارسانیا

دانشیار دانشگاه تهران

غلامرضا جمشیدیها

دانشیار دانشگاه تهران

محمود رجیبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدحسین شرف‌الدین

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسین کچوییان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

اکبر میرسپاه

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

شمس‌الله مریجی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

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

امام خمینی، طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۸۰ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

پيامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

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

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

نمایه در:

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

## اهداف و رویکرد نشریه معرفت فرهنگی اجتماعی

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

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

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، 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

---

بازخوانی خانواده قرآنی مبتنی بر فطرت از منظر میزان / ۷

صادق گلستانی

تحلیل مفهوم مسئولیت اجتماعی با رویکرد اسلامی (با تأکید بر دیدگاه‌های آیت الله مصباح یزدی) / ۲۱

سیدحسین شرف‌الدین / سیدعلی حسینی‌زاده / کجی ایمان ابراهیمی

واکاوی نقش مبانی در تولید علم دینی / ۳۹

سیدمحمود نبویان / محمد فولادی / کجی فرشته نورعلیزاده

تحلیل فرانظری «نظریه نمایندگی اروینگ گافمن» / ۵۹

کجی علی قوتی سفیدسنگی / سیدجواد حسینی / مژگان پیرک / حمید میرعلائی امین

تحلیل نشانه‌شناسی گفتمانی زن چادری در سینمای ایران (مطالعه موردی فیلم چهارشنبه ۱۹

اردیبهشت) / ۸۱

کجی پریسا راد / رفیع‌الدین اسماعیلی

تأثیر رسانه‌های اجتماعی بر هویت قومی طلاب ترک و کرد حوزه علمیه قم / ۱۰۱

مسعود کیهان / کجی نازنین ملکیان / آنی میرزاخانیان

۱۳۱ / ABSTRACTS



## بازخوانی خانواده قرآنی مبتنی بر فطرت از منظر المیزان

صادق گلستانی / استادیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام‌خمينی

sadeq.qolestani47@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۰۵ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۰۵

### چکیده

موضوع خانواده به دلیل جایگاه و آثار مختلف و بی‌بدیلی که در حیات اجتماعی دارد، همواره به نوعی در جغرافیای دانش‌های مختلف علوم بشری حضور داشته است. تحلیل‌های روان‌شناختی، تاریخی، حقوقی و جامعه‌شناختی، نمونه‌هایی از رویکردهایی است که بر مدار خانواده صورت پذیرفته است و پژوهشگران رشته‌های مختلف سعی نموده‌اند تا متناسب با رویکردشان ابعاد و کارکرد و فراز و فرود آن را تحلیل کنند. قرآن کریم به‌عنوان کتاب زندگی بشر اهمیت خاصی به این مسئله داده است. اختصاص منظومه‌ای از آیات کریمه به این مسئله نشانگر جایگاه رفیع آن در این کتاب آسمانی و تأثیر عمیق آن در زندگی اجتماعی است. این پژوهش با روش تبیین کارکردی، مضامین آموزه‌های تفسیر المیزان را در باب خانواده صورت‌بندی نموده و بر پایه فطرت، آثار آن را در جامعه انسانی تبیین می‌کند و به این پرسش پاسخ می‌دهد که تفسیر المیزان منظومه خانواده قرآنی را بر محور فطرت چگونه سازمان می‌دهد؟

المیزان خانواده را در منظومه معرفتی مبتنی بر فطرت تحلیل می‌کند؛ به این صورت که تکوین این بنا را بر محور فطری بودن اصل زندگی اجتماعی و غایات وجودی فطری انسان معرفی می‌نماید و عناصر حفظ و استمرار آن را بر این محور ارزیابی می‌کند. در همین راستا، به سرمایه جنسی - که عنصر کلیدی در مسئله ازدواج و تشکیل خانواده است - به‌عنوان ابزار تحقق آن غرض وجودی نگاه می‌کند و در همین مدار، تفکیک نقش‌های جنسیتی و نیز قوامیت مردان در حریم خانواده را سازمان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: فطرت، خانواده، بقای نوع، غایات وجودی، نقش مادری، قوامیت.

خانواده هسته مرکزی حیات اجتماعی را شکل می‌دهد و از ارکان جامعه‌پذیری و تربیت اجتماعی به‌شمار می‌آید. در واقع بخش زیادی از شخصیت فرد، در خانواده شکل می‌گیرد؛ چنانکه برخی از ویژگی‌های شخصیتی که فرد از درون خانواده به‌دست می‌آورد، در طول حیاتش باقی می‌ماند. این جایگاه رفیع شده است تا همواره خانواده مورد توجه دانشمندان مختلف قرار گیرد؛ از این‌رو، تلاش کرده‌اند تا از جهت هنجاری و توصیفی، درباره آن اندیشه‌ورزی نمایند.

قرآن کریم که آموزه‌های خود را فطری معرفی نموده و معارفی مبتنی بر ساختار وجودی انسان را فراروی بشریت قرار داده است. به این نهاد بنیادین و اثرگذار در جامعه انسانی، اهتمام ویژه‌ای ورزیده و آموزه‌های هنجاری و توصیفی بر محور خانواده را در منظومه‌ای معرفتی تقدیم بشر نموده است.

**تفسیر المیزان** در راستای اهتمام قرآن کریم به حریم خانواده، به تشریح ابعاد هنجاری و توصیفی پیام وحیانی در باب خانواده پرداخته و در چهارچوب فطرت، منظومه معرفتی قرآن کریم را در این باب ارائه کرده است. این تفسیر در این راستا تلاش کرده است تا از یک سو آموزه‌های هنجاری قرآن کریم در باب نحوه تنظیم مناسبات نهاد خانواده را بیان کند و از سوی دیگر، لوازم آن را در بعد توصیفی و تبیینی بازشناساند.

بنابراین، مدار گفت‌وگوی **المیزان** در این باب، فطرت است. بنیان اندیشه‌های **المیزان** در این زمینه را اجتماعی بودن فطری انسان و غایات وجودی مبتنی بر این زیست اجتماعی فطری و نیز نظام معنایی برخاسته از فطرت شکل می‌دهد. هر چند در باب خانواده آثار مختلفی نگاشته شده، ولی نگارنده در خصوص مسئله پژوهش یعنی خانواده قرآنی **المیزان** از منظر فطرت، اثری اعم از کتاب، رساله یا مقاله پیدا نکرده است و این موضوع آن را از دیگر آثار مربوط به خانواده متمایز می‌سازد.

قابل ذکر است که در این مقاله، اصل تکوین خانواده که در قالب ازدواج رسمی زن و شوهر شکل می‌گیرد، بر مدار فطرت مورد گفت‌وگو قرار می‌گیرد، نه مقوله خویشاوندی که شبکه گسترده‌ای را شامل می‌شود و بحث مستقلاً را می‌طلبد. از سوی دیگر، مباحث خانواده ابعاد گسترده‌ای دارد که هر یک از آن در قالب مقالات متعدد قابل بررسی است. در این مقاله، بنیان و چهارچوب و اقتضائات کلان این ساختار بر مدار فطرت بررسی می‌شود و ابعاد دیگر خانواده، از قبیل نحوه تعامل فرزند با والدین، آسیب‌شناسی و کارکرد و دیگر مباحث آن در امتداد و بر مدار آن سازمان می‌یابد.

بر این اساس در این مقاله تلاش شده است در یک نظم منطقی، ابتدا به نقش فطرت در تکوین خانواده اشاره شود؛ سپس غرض فطرت از این مهندسی در قالب بقای نفس و دستیابی به کمالات وجودی انسان اجتماعی تحلیل گردد و از آنجا که دستیابی به کمالات وجودی انسان اجتماعی برخلاف دیگر موجودات نظام هستی با هدایت تکوینی صرف محقق نمی‌گردد، بنابراین افزون بر آن، نظام تشریحی و اعتباریاتی اجتماعی را می‌طلبد. از این‌رو، نظام معنایی مبتنی بر فطرت، به‌عنوان سازوکار نرم‌افزاری تحقق آن اهداف فطری مورد گفت‌وگو قرار گرفته است و چند اصل جامع و بنیادین این نظام معنایی - که دیگر ابعاد نرم‌افزاری مرتبط با تکوین خانواده و



اهداف وجودی آن نیز در امتداد آن سازمان می‌یابد- بیان گردیده است.

این پژوهش با روش تبیین کارکردی پیگیری می‌شود. این تبیین به گفته *دانیل لیتل*، وجود نهاد یا عمل خاصی را برحسب پیامدهای سودمندان برای کل نظام اجتماعی یا یکی از نظامات مهم تابعه آن، تبیین می‌کند (لیتل، ۱۳۸۱، ص ۱۵۶). بنابراین در این نوشتار، منظومه معرفت وحیانی بر محور نظریه فطرت، جایگاه خانواده در جامعه انسانی را بر اساس آثار و پیامدهای آن تحلیل می‌کند و نظام معنایی تضمین‌کننده این آثار را شرح می‌دهد.

## ۱. مفهوم فطرت

مراد از فطرت که منشأ قرآنی دارد، ساختار وجودی و نوع خلقت انسان است؛ و امور فطری بر ویژگی‌های روانی‌ای اطلاق می‌گردد که در نهان جان انسان تعبیه شده است. از همین روست که مسیر اکتساب را طی می‌کند و بدون طی فرایند آموزش، در نوع انسان - فارغ از گستره جغرافیایی و فرهنگی - یافت می‌شود. البته هرچند اصل امور فطری از مسیر آموزش به‌دست نمی‌آیند، ولی به‌دلیل فعلیت نداشتن امور فطری و بالقوه بودن آن، آموزش‌های مختلف در شکوفایی و تقویت و تضعیف استعدادهای فطری اثرگذارند.

فطرت در ادبیات متفکران مسلمان در سه معنای عام و خاص و اخص به‌کار رفته است. معنای عام، ویژگی مشترک بین انسان و حیوان است که از آن به‌غریزه هم یاد می‌شود و شهوت و غضب دو نمونه از آن هستند. معنای خاص آن، شامل اموری چون علم‌اندوزی و مالکیت است که از ویژگی‌های خاص انسان به‌شمار می‌آیند؛ اما معنای اخص آن به ویژگی‌های ملکوتی انسان اطلاق می‌گردد که خداجویی و خداپرستی نمونه‌های آن هستند. المیزان اندیشه‌های اجتماعی‌اش را به‌طور عام و اندیشه‌های معطوف به خانواده را به‌طور خاص، در چهارچوب همین معانی سه‌گانه و البته با محوریت معنای اخص آن، سازمان می‌دهد.

## ۲. فطری بودن تکوین خانواده

ساختار وجودی انسان به‌گونه‌ای با نیازهای مختلف عجین شده است که زیست اجتماعی را برای او گریزناپذیر می‌کند. در واقع وجود این نیازها در نوع خلقت انسان و ناتوانی وی در پاسخ‌گویی به آن، اجتماعی زیستن را برای او ضروری می‌سازد. از این‌رو خلقت برای سوق یافتن طبیعی انسان به‌سوی زندگی اجتماعی، وجود نوع انسان را به‌گونه‌ای مهندسی می‌کند تا به‌طور تکوینی به‌سمت تکوین جامعه حرکت نماید. این واقعیت، از مسیر وجود غریزه شهوت و عواطف در زن و مرد و انعطاف مردان در برابر زنان و در نتیجه، تکوین خانواده به‌عنوان کوچک‌ترین واحد و هسته مرکزی جامعه انسانی، امکان‌پذیر می‌گردد. نویسنده *المیزان* در تبیین این مسئله می‌نویسد: خلقت نر و ماده در نظام خلقت و به‌طور خاص در نوع انسان و تقسیم افراد به دو صنف مرد و زن و تجهیزشان به ابزار و دستگاه‌های متفاوتی چون جهاز تناسلی، و جهاز عاطفی محبت به فرزند و جهاز شیردهی در زنان، همچنین نحوه

قرار گرفتن متفاوت شهوت در درون هر یک از آن، دو، به‌گونه‌ای که در یکی از سنخ فعل و دیگر از سنخ انفعال می‌باشد، همه نشانگر آن است که فطرت، هر یک از نر و ماده و خصوص زن و مرد را برای دیگری قرار داده است؛ بنابراین، فطرت به‌طور تکوینی زن و مرد را برای ازدواج با یکدیگر فراخوانده است. با توجه به این نکته است که همواره نوعی ازدواج و تشکیل خانواده، حتی در میان حیوانات، وجود داشته است؛ به این معنا که به صرف جفت‌گیری کفایت نکرده و به لوازم آن؛ یعنی نگهداری از فرزند توسط هر زن و مرد یا تنها مادر، ملتزم شد. این واقعیت درباره زندگی انسانی مصداق روشن‌تری دارد و تاریخ زندگی بشر نیز گواه صدق بر این واقعیت است، به‌گونه‌ای که در میان زندگی بشر نیز همواره سنت ازدواج و تشکیل خانواده - که یک نوع اختصاص زن به شوهر و نه زندگی اشتراکی است - وجود داشته است و در راستای همین اختصاص، نوع انسان در قبال خانواده غیرت می‌ورزد و دفاع از آن را همچون دفاع از خویشتن می‌شمرد (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۳، ص ۸۶-۸۷؛ ج ۱۵، ص ۳۱۰-۳۰۹؛ ج ۲، ص ۲۷۷؛ ج ۴، ص ۳۱۳).

### ۳. فطرت، خانواده، بقای نوع

اگر فطرت به‌گونه‌ای سازمان یافته است که ازدواج و تکوین خانواده را در زندگی بشر تسهیل نماید، این پرسش مطرح می‌شود که فطرت چه غرضی را در این مسئله می‌جوید؟ به عبارت دیگر، تجهیز نوع انسان به چهارهای مختلف وجودی که به‌طور طبیعی مسیر رسیدن زن و مرد به یکدیگر و شکل‌گیری بنای خانواده را هموار می‌سازد، چه غرض تکوینی‌ای را تعقیب می‌نماید؟ پاسخ به این پرسش، نوع قوانین تجویزی و اعتباریاتی اجتماعی مربوط به خانواده و سطح کلان اجتماعی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در واقع بخش زیادی از اعتباریاتی که مناسبات اجتماعی را تنظیم می‌کند، در امتداد نوع پاسخ به این پرسش سازمان می‌یابد.

غرض فطرت از تجهیز انسان به ویژگی‌های مختلفی که منجر به تکوین خانواده می‌شود، بقای نوع انسان است (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۳، ص ۸۶-۸۷؛ ج ۱۵، ص ۳۱۰-۳۰۹؛ ج ۲، ص ۲۷۷؛ ج ۴، ص ۳۱۳). نه صرف تأمین گرایز جنسی هوس و شهوت و صرف مشارکت اجتماعی. به گفته آیت‌الله جوادی آملی: از آنجاکه تشکیل خانواده و اداره آن، کاری بسیار دشوار است، غریزه جنسی در او نهادینه شده است تا تحمل این رنج آسان شود. بنابراین، وجود لذت ازدواج مزد تحمل این زحمت است، نه هدف ازدواج. هدف، تربیت اولاد شایسته و تولید نسل و بقای آن است. بنابراین، انحصار غرض ازدواج در اطفای غریزه جنسی کاری جاهلانه است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۲۷۳-۲۷۲).

### ۴. فطرت، خانواده، کمالات وجودی

پس از بیان ارتباط فطرت و بقای نسل توسط نهاد خانواده، مسئله دیگری رخ می‌نماید و آن، عبارت است از غرض فطرت از بقای نسل، و پاسخ به این پرسش‌ها که: هدف فطرت از تولید و بقای نسل چیست؟ آیا

بقای نسل در امتداد غرض فطری دیگری سازمان می‌گیرد؟ به عبارت دیگر، آیا فطرت، تولید نسل را برای تحقق غرض اجتماعی دیگری پیگیری می‌کند؟

این مسئله را باید بر مدار مسئلهٔ کلان فطری دیگر، یعنی غرض حیات اجتماعی، تحلیل نمود و به این سؤال کلان پاسخ داد که غرض فطرت از اصل زندگی اجتماعی چیست و اساساً چرا ساختار وجودی انسان، اجتماعی آفریده شده است؟ آیا فطرت از وجود این نیازمندی‌های مختلف در نهمان انسان و ناتوانی وی در ارضای آن نیازها، که زیست اجتماعی را برای او گریزناپذیر ساخته، غرض کلان‌تری را مدنظر قرار داده است؟

پاسخ به این مسئله، تعیین کنندهٔ نوع ارزش‌ها و هنجارهای تنظیم‌کنندهٔ روابط بین اعضای خانواده و نحوهٔ مناسبات آن با جامعه، و به‌طور کلی تعیین بخش هنجارهای شکل دهندهٔ نهاد خانواده خواهد بود.

علامه همچون بسیاری از فیلسوفان اجتماع بر این باور است که اجتماعی بودن انسان را باید بر محور کمالات وجودی وی بازشناسی کرد؛ به این معنا که غرض زندگی اجتماعی را دستیابی انسان به کمالات وجودی مادی و معنوی او و به تعبیر دیگر، سعادت دنیوی و اخروی او ارزیابی می‌کند (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۱، ص ۱۵۵؛ ج ۱۲، ص ۱۴ و ۱۹۹؛ ج ۱۶، ص ۱۹۲؛ ابونصر فارابی، ۱۹۶۸، ص ۶۹؛ ابن سینا، ۱۳۸۰ق، ص ۴۴۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷ ص ۶۶). البته طبیعی است، کمالات معنوی که به‌عنوان فصل امتیاز انسان از حیوان شناخته می‌شود و به تعبیر قرآن کریم، فاصله گرفتن از آن موجب سقوط بشر به ورطهٔ حیوانیت می‌گردد (فرقان: ۲۲). غایت اصلی زندگی اجتماعی را شکل می‌دهد. به گفتهٔ *المیزان*: آن غایت و سعادت عالیّهٔ انسانی که انسان به‌واسطهٔ آن، از سایر موجودات متمایز می‌شود، اقتضا می‌کند که خدای سبحان او را به ادوات و نیروهای مختلف و ترکیب وجودی خاصی مجهز کند؛ تا به‌تنهایی نتواند در رفع این نیازهای عجیب و متنوع اقدام نماید و ناگزیر به زندگی اجتماعی گردد (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۸، ص ۱۸۹). معرفی زندگی اجتماعی به‌عنوان بستر تحقق کمالات وجودی معنوی انسان، از این حیث است که بسیاری از رفتارهای اخلاقی وی که در کشمکش بین خواسته‌های عقل و نفس معنا می‌یابد و زمینهٔ رشد انسان را فراهم می‌نماید، تنها در زندگی جمعی و تراحمات اجتماعی امکان بروز و ظهور می‌یابد. و به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی: ظهور و بروز قوا و به فعلیت رسیدن استعدادهای نهفتهٔ انسان، در گرو زیست اجتماع و حشر و نشر با هموعان محقق می‌گردد؛ چون در زندگی انفرادی، فضایل و ردائیل اخلاقی مصداقی نخواهند داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۶۶).

با توجه به نکات ذکر شده باید گفت که هدف خلقت از نهادینه شدن غرایز جنسی و عواطف و کشش و جذب و انجذاب در زن و مرد و در نتیجه، تکوین خانواده و بقای نوع و استمرار نسل بشر، همه برای این بوده‌اند تا کمال معنوی انسان به ظهور برسد؛ و این همه در سایهٔ موحد بودن انسان و زندگی معنوی و عبودیت خدای سبحان محقق می‌گردد. نویسندهٔ *المیزان* در این زمینه می‌نویسد: غرض از بقای نسل این است که دین خدای سبحان زنده بماند و توحید ظهور یابد و عبادت خدای سبحان با تقوای عمومی مردم انجام گیرد؛ همان‌گونه که فرمود: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)؛ و جن و انس را نیافریدم، جز برای آنکه مرا بپرستند. بنابراین، دعوت

به بقای نسل به این معنا نیست که بشر به دنیا گرایش پیدا کند و در شهوت شکم و دامن فرو رود و در وادی غفلت سرگردان گردد (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۲۱۴).

پس از بیان فطری بودن ازدواج و غرض فطری یاد شده از تکوین خانواده، باید به این پرسش پاسخ داده شود که خانواده مبتنی بر فطرت، باید از چه ویژگی‌هایی برخوردار باشد؟ به عبارت دیگر، کدام نظام معنایی می‌تواند خانواده را در راستای تحقق غرض خلقت از زیست اجتماعی انسان محقق سازد؟ پاسخ این پرسش را در مباحث ذیل پی می‌گیریم.

## ۵. نظام معنایی خانواده مبتنی بر فطرت

همان‌گونه که بیان شده است، محوریت فطرت در تکوین خانواده، نظام معنایی متناسب با خود را تولید می‌کند و پذیرش یا عدم پذیرش این مسئله در نوع نظام معنایی - که برای تنظیم مناسبات خانواده سازمان می‌یابد - نیز اثر خواهد گذاشت. مراد از نظام معنایی، مجموعه ارزش‌ها و هنجارهایی است که نهاد خانواده را شکل می‌دهد و مناسبات درونی آن و نیز نحوه ارتباط آن با دیگر اجزای جامعه را معین می‌کند، و دستیابی به هدفش را امکان‌پذیر می‌سازد. بنابراین، پذیرش منظومه فطرت محور خانواده، نظام معنایی‌ای را ایجاد می‌کند که جامعه و خانواده را در مسیر رسیدن به غرض وجودی یا همان کمال نهایی انسان اجتماعی یاری می‌رساند. طبیعی است که هر نظام معنایی‌ای نمی‌تواند مسیر خانواده را جهت دستیابی به آن غایات وجودی هموار سازد.

بنابراین، اگر غرض فطرت، عبادت خدای سبحان و دستیابی به غایات وجودی معنوی است. تنها نسلی می‌تواند غرض یادشده را تأمین کند که در مسیر فطرت تربیت شده باشد. به گفته آیت‌الله جوادی آملی، از انبوه خانواده‌های آلوده و ارحام ناسالم، هرگز مدینه فاضله شکل نمی‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۱۷۴). این نسل زمانی محقق می‌گردد که مناسبات خانواده در چهارچوب نظام معنایی سازمان گیرد که بر محور فطرت سازمان یافته باشد. آن نظام معنایی، همان دین وحیانی است که دین فطرت نامیده می‌شود؛ یعنی دینی که تأمین نیازمندی‌های فطری انسان را عهده‌دار است؛ چنانکه *المیزان* می‌نویسد: نوع همه موجودات، دارای کمالات وجودی هستند که به صورت تکوینی به سوی آن حرکت می‌کنند. این سیر حرکت به صورت تدریجی و مرحله‌ای صورت می‌گیرد تا به آخرین مرحله - که کمال نهایی نوع است - بینجامد. از این فرایند به هدایت عامه یاد می‌شود و در قرآن کریم بر آن تأکید شده است. انسان نیز از همین قانون تکوینی پیروی می‌کند؛ ولی به دلیل ساختار وجودی خاصی که قبلاً بدان اشاره شده است، زندگی اجتماعی دارد. زندگی اجتماعی نیز نیازمند وجود برخی سنت‌ها و قوانینی کلی یا همان اعتباریات اجتماعی‌ای است که امر و نهی درباره رفتار اجتماعی ما را بر عهده دارد. هر بخشی از این قوانین کلی، تأمین بخشی از نیازهای وجودی انسان را بر عهده دارد و نوع انسان را در دستیابی به کمالاتش یاری می‌رساند. با توجه به تکیه کمالات وجودی انسان بر قوانین اجتماعی خاص این قوانین باید مطابق با نیازهای واقعی و نه توهمی انسان باشند. شریعت الهی و دین وحیانی چنین ویژگی‌ای را داراست و منطبق بر تکوین یا همان کمالات وجودی انسان

شکل گرفته است؛ به این معنا که نیازهای فطری نوع انسان آن را می‌طلبد. و به عبارت دیگر، این قوانین وحیانی پاسخ‌گوی نیازهای فطری نوع انسان هستند و او را به کمالات وجودی‌اش می‌رسانند. از این رو در قرآن کریم از آن به دین فطری یاد شده است (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۶، ص ۱۸۹-۱۹۳).

مجموعه معارف فطری وحیانی در حوزه خانواده، بستر تحقق آن اهداف وجودی را امکان‌پذیر می‌سازد؛ اما در این پژوهش، تنها برخی از عناصر که نقش بنیادین را در این فرایند ایفا می‌کنند و در واقع، جامع دیگر ابعاد نرم‌افزاری مربوط به خانواده هستند بررسی می‌شود.

## ۱-۵. مقدس بودن خانواده

یکی از اقتضائات در امتداد غایات فطری بودن خانواده، احترام و تقدس این نهاد است. در همین راستاست که در نظام معنایی دین فطرت، نه تنها به اصل تکوین خانواده، بلکه به همه رفتارهایی که در این چهارچوب صورت می‌پذیرد، به‌عنوان امر عبادی نگاه شده است؛ چنانکه برای تکوین خانواده فضیلت بسیار زیادی ذکر شده و از آن به دلیل تأثیری که در پیشگیری از کجروی‌های جنسی مخالف فطرت دارد، به‌عنوان یک رفتار دینی ستایش شده است: «من تزوج فقد احرز نصف دینه» (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۶)؛ کسی که ازدواج کند، نیمی از دین خود را حفظ کرده است. همچنین تلاش در راستای خانواده از جمله تأمین نیازهای اقتصادی آن، جهاد در راه خدا شمرده شده: «الکاد علی عیاله کالمجاهد فی سبیل الله» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۸۸؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۶۷) و محبت بین زوجین از آیات الهی معرفی گشته است (روم: ۲۱).

اسلام ضمن آنکه هر گونه انحرافات جنسی را تقبیح نموده و برای حالات مختلف آن مجازات سنگین، اعم از تازیانه، رجم، پرت کردن از کوه، وضع کرده است، به رفتار جنسی در حریم خانواده قداست بخشیده و برای همبستری پاداش معنوی در نظر گرفته است.

این تقدس‌یابی و مجازات سنگین، بر مدار مطابقت با فطرت و غایات وجودی انسان یا انحراف از آن معنا می‌یابد. این قداست‌یابی، هرچند در قلمرو رابطه میان فردی وجود دارد، اما ارزش مهم‌تر آن در این است که مسیر حرکت جامعه در جهت تأمین غایات وجودی را هموار می‌سازد و از این جهت ارزش دیگری می‌یابد. در همین راستاست که جامعه را به فراهم‌سازی بستر تکوین خانواده فرامی‌خواند (نور: ۳۲) و پس از تکوین این بنا نیز به حفظ و استمرار آن مکلف می‌سازد (نساء: ۳۵).

## ۲-۵. انحصار ارضای نیاز جنسی در خانواده

نیاز جنسی از قوی‌ترین غریزه‌های نهادینه‌شده در نوع خلقت انسان است که پاسخ‌گویی به آن و مهم‌تر از آن، تعادل در این پاسخ‌گویی، آثار فراوان فردی و اجتماعی را به دنبال دارد. این مسئله نقش پررنگی در تکوین نهاد خانواده بازی

می‌کند و می‌توان گفت که انگیزه ابتدایی شکل‌گیری این بنا به حساب می‌آید. مهندسی خلقت، این جاذبه فطری را برای ایجاد کشش و جذب و انجذاب در جهت تکوین بنای خانواده و تکوین جامعه انسانی در راستای تحقق غرض فطری دیگر، یعنی دستیابی انسان به غایات وجودی قرار داده است. در واقع، خدای سبحان در این بنای تکوینی، یک امر فطری (سرمایه جنسی) را در جهت تحقق امر فطری دیگر (غایات وجودی معنوی) مهندسی نموده است؛ به این معنا که از این سرمایه فطری، مسیر وجودی تکوین نهاد خانواده و به تبع آن، شکل‌گیری زندگی جمعی فراهم می‌شود و بدین صورت، زمینه دستیابی به غایات وجودی متصور از اجتماعی بودن انسان، امکان‌پذیر می‌گردد. بنابراین، شهوت جنسی و حتی بقای نسل نیز در این نظام معنایی فطری، اصالت ندارد؛ بلکه در طول آن هدف اصلی فطری اعتبار می‌یابد و باید به کار گرفته شود.

پیوند تکوینی ذکر شده بین دو امر فطری، باعث شده است که کتاب فطرت (قرآن کریم)، اعتباریات اجتماعی را به گونه‌ای تنظیم کند که این دارایی از هرگونه مسیر انحرافی خلاف اقتضائات فطرت محفوظ بماند و در نتیجه، سلامت خانواده و جامعه به عنوان بستر تحقق غایات وجود انسان اجتماعی تضمین گردد.

بنابراین، مطابق نظریه فطرت، هرگونه ولنگاری در زمینه کامجویی‌های جنسی در روابط میان فردی و سطح کلان اجتماعی، خلاف اهدافی است که فطرت بدان رهنمون می‌کند؛ از این رو نگاه شهوت‌آمیز نسبت به غیر همسر (نور: ۳۱) و نیز جلوه‌آرایی برای نامحرم، حرام شناخته شده و برقراری رابطه جنسی خارج از چهارچوب خانواده به شدت منع گردیده (نور: ۲) و نگاه اقتصادی به این سرمایه، تحریم شده است (نور: ۳۳). همچنین ارضای این نیاز برخلاف مسیر اصلی، مثل همجنس‌گرایی، اسراف (اعراف: ۸۱) و تجاوز از حدود تعیین شده توسط فطرت (شعرا: ۸۱) شناخته می‌شود. اصل این سرمایه در زن و مرد وجود دارد؛ ولی به طور طبیعی و در راستای تکوین فطری خانواده - که در بخش مادری بدان اشاره خواهد شد- زنان از این دارایی بهره بیشتری دارند. و به تعبیر *المیزان*؛ خدای سبحان به منظور ایجاد کشش طبیعی در جهت تکوین خانواده، ظرافت خاصی به زن داده که جمال و کرشمه، نمونه آن است (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۲۱۶). تجربیات زندگی بشر و سوءاستفاده‌های بسیاری از مردان از این دارایی در جهت تحقق منافع شیطانی‌شان، گواه صدق این واقعیت است.

به دلیل همین جاذبه فطری در زن است که آیات قرآن کریم حساسیت بیشتری به آن روا داشته است. نفی تحریم تغزل در گفتار (احزاب، ۳۲) و ممنوعیت تظاهرات رفتاری شهوت‌انگیز (نور: ۳۱)، نمونه آن است. تأمل در فلسفه وجودی این سرمایه فطری نشان می‌دهد که بدون رعایت الزامات معرفی شده در نظام معنایی فطرت، این غریزه نهادینه شده در جان بشر، سر به طغیان می‌گذارد و انحراف از مقتضیات فطری این غریزه را به دنبال دارد و هیچ مانع ساختاری نخواهد توانست از هرزگی در جامعه جلوگیری کند. به گفته نویسنده *المیزان*، مسائل جنسی از بزرگ‌ترین امور مورد علاقه نفس انسان به‌شمار می‌آید و محرومیت از آن به‌عنوان یکی از لذیذترین مسائل زندگی، برایش گران است؛ از این رو قرآن کریم تعدیل و کنترل آن را در دو سطح، سازمان داده

است: الف) تحریم زنا؛ ب) تشریح حریم حجاب و عفاف و نفی اختلاط زن و مرد؛ به‌گونه‌ای که حتی از سخن گفتن تحریک‌آمیز زنان در برابر مردان نیز منع کرده است. بدون تردید، مجرد تحریم زنا، بدون رعایت حریم حجاب و عفاف و اختلاط مردان و زنان نامحرم، هرگز نمی‌تواند مانع تحقق زنا در جامعه گردد؛ بلکه با توجه به قدرت غریزه جنسی، برداشته شدن حریم میان زن و مرد، به گسترش فحشا در جامعه می‌انجامد (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۷، ص ۳۷۵؛ ج ۴، ص ۳۱۵؛ ج ۱۶، ص ۳۰۹-۳۰۸).

قابل ذکر است که این افسارگسیختگی و سیری‌ناپذیری، در صورت انحراف از مسیر فطرت، اختصاصی به هرزگی جنسی ندارد؛ هرچند در این باره مصداق کامل‌تری می‌یابد. در واقع، این مسئله به خصوصیت ذاتی ویژگی‌های غیر مادی و روحانی ساختار وجودی انسان ارتباط می‌یابد که گرایش به بی‌نهایت دارد. به گفته شهید مطهری، هرگاه این خواسته‌ها، در مسیر مادیات قرار گیرد، به هیچ حدی متوقف نمی‌شود و رسیدن به هر مرحله‌ای، میل و طلب مرحله دیگر را در او به وجود می‌آورد. مسئله جنسی نیز از این دست است که دو جنبه جسمانی و روحی دارد. بخش جسمی آن محدودیت‌پذیر است و ممکن است به یک یا دو زن اشباع شود؛ اما جنبه تنوع‌طلبی و عطش روحی آن، به عدد و رقم قانع نمی‌شود و محرک‌های بیرونی، آن را به صورت حرص و آز در می‌آورد و در نتیجه به حرمسراها نیز اکتفا نخواهد کرد (مطهری، ۱۳۷۸، ش ۱۹، ص ۴۵۹-۴۵۶).

خارج شدن سرمایه جنسی از مسیر فطرت، بزرگ‌ترین ضربه را بر تکوین نهاد خانواده وارد می‌کند. به گفته نویسنده *المیزان*، باز شدن باب زنا در جامعه، میل به ازدواج را از بین می‌برد؛ زیرا وقتی فرد بتواند از راه زنا غریزه جنسی‌اش را برطرف کند، دیگر برای تحمل مشکلات و محدودیت‌های ناشی از ازدواج، از قبیل نفقه و مشقت حمل فرزند و تربیت و نگهداری او و نیز دیگر سختی‌های صیانت از وظیفه زندگی زناشویی، انگیزه‌ای نخواهد داشت؛ چون می‌بیند که غریزه جنسی‌اش را می‌تواند از راه دیگر و بدون تحمل رنج و سختی برآورده سازد. واقعیت زندگی دختران و پسران جوان در جوامع غربی نیز گویای همین واقعیت است و هنگامی که از آنها درباره علت عدم ازدواج سؤال می‌شود، این گونه پاسخ می‌دهند که همه زنان جامعه همسران من هستند (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۳، ص ۸۸؛ ج ۱۵، ص ۱۷).

راه دیگری که انحراف یادشده می‌تواند بر تکوین نهاد خانواده اثر بگذارد، مسیر مخدوش شدن ویژگی فطری عاطفه از طریق افزایش فرزندان نامشروع است. همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، یکی از نیازهای فطری انسان، نیاز عاطفی است که در قالب پیوند با دیگران ظهور پیدا می‌کند. بارزترین جلوه این ویژگی، در درون خانواده و ارتباط صمیمی بین اعضای خانواده، و به‌طور خاص بین والدین و فرزندان است. در واقع بخش زیادی از عواطف، در کانون همین نهاد اجتماعی شکوفا می‌شود و از این مسیر به شریان جامعه نفوذ می‌کند و بر سطح کلان جامعه تأثیر می‌گذارد و اعضای جامعه انسانی را به یکدیگر پیوند می‌دهد و آنها را مصداق «بنی آدم اعضای یکدیگرند» می‌گرداند. در صورت مخدوش شدن مسیر فطری ارضای نیاز جنسی و فروپاشی خانواده و افزایش فرزندان نامشروع، تأمین این نیاز فطری نیز مخدوش می‌گردد و در آن صورت به‌عنوان متغیر مستقل، خانواده‌گریزی را در پی

خواهد داشت. صاحب‌المیزان در این باره می‌نویسد: گسترش فحشا، افزایش روزافزون فرزندان نامشروع را به دنبال دارد که ریشه‌های محبت و دوستی و ارتباطات عاطفی قلبی بین فرزندان و پدران را قطع خواهد کرد و این مسئله؛ ترک سنت ازدواج را در پی خواهد داشت؛ چنانکه نشانه‌های این واقعیت را در جوامع غربی مشاهده می‌کنیم و طبیعی است که استمرار این عمل، انقراض بشر را موجب می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۳، ص ۸۹).

### ۳-۵. نقش مادری

مطابق آنچه بیان شد، یکی از ویژگی‌های فطری انسان نیاز عاطفی است که از عوامل سوق یافتن انسان به زندگی جمعی نیز به‌شمار می‌آید. تأمین این نیاز، از ضرورت‌های هر جامعه است. این عنصر فطری، همچون ملاط اجتماعی است که عناصر مختلف جامعه را به یکدیگر پیوند می‌دهد.

مهم‌ترین کانون تأمین این نیاز، خانواده است و می‌توان تأمین نیاز عاطفی را کارکرد بی‌بديل نهاد خانواده برای حیات جمعی دانست؛ به این معنا که شاید بتوان برای کارکردهای دیگر خانواده جایگزینی پیدا شود؛ همان‌گونه که کارکردهای آموزشی خانواده در گذر زمان به بخش‌های دیگر جامعه واگذار شده است؛ اما هیچ نهادی را نمی‌توان یافت که همچون خانواده، این نیاز فطری را به اعضای خود و از این مسیر به جامعه منتقل کند.

مؤلف‌المیزان در تفسیر آیاتی که بر احترام به والدین تأکید می‌ورزند (احقاف: ۴۱)، این کارکرد خانواده را چنین بیان می‌کند: تکوین و بقا و قوام جامعه انسانی در گرو محبت به نسل است. این محبت نیز بر پیوند عاطفی‌ای تکیه دارد که در خانواده بین والدین از یک سو و فرزندان از سوی دیگر تکوّن می‌یابد (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۷، ص ۳۷۴). به عبارت دیگر، روابط عاطفی در خانواده، از بزرگ‌ترین اموری است که قوام جامعه بر آن استواری می‌یابد و ابزار تکوینی‌ای است که پیوند زوجین را نیز حفظ می‌کند (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۳، ص ۷۹). مادامی که سبب رأفت و گرایش در بین اعضای خانواده پدید نیاید، هنگام تشکّل مجتمع رسمی نیز هرگز بین آحاد آن، صفای ضمیر و روح تعاون و پیوند دوستی برقرار نخواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۳۹).

هرچند وجود والدین و روابط متقابل مجموعه خانواده، در تأمین نیاز عاطفی اثرگذار است، اما وجود مادر و جایگاه مادری موقعیت برجسته‌ای دارد؛ و اساساً بدون وجود نقش مادری، تأمین کارکرد عاطفی خانواده مخدوش می‌گردد. ملاحظهٔ جهانی که در ساختار وجودی زن قرار داده شده تدبیری که خلقت از این رهگذر برای تکوین خانواده و تأمین نقش زن در این نهاد به کار برده است، ما را به این واقعیت رهنمون می‌سازد. وجود ظرافت‌های عاطفی در زن، مهم‌ترین عنصر در این زمینه است. نویسندهٔ المیزان با اشاره به این واقعیت می‌نویسد: زنان مجهز به احساسات لطیف و عواطف رقیقی‌اند که حیات جامعه بدون وجود آن امکان‌پذیر نیست. وجود این عواطف، آثار مهمی در بخش‌های انس و محبت و آرامش و رحمت و رأفت و نیز تحمل نمودن بار سنگین حامله شدن و وضع حمل و تکفل و تربیت و پرستاری و کار در خانه را به دنبال دارد. در واقع، انجام این امور بدون وجود آن عواطف



امکان‌پذیر نبوده است و همچنین زندگی بشر در کنار خشونت و غلظت در مردان، بدون وجود نرمی و رقت در زنان، سازمان نمی‌گرفت (طباطبایی، ۱۴۲۵ق ج ۴، ص ۲۱۶). از همین روست که مادر نقش محوری در تأمین عواطف در حریم خانواده و از پی آن در جامعه دارد. به گفته آیت الله جوادی‌آملی: مهم‌ترین عاملی که بین افراد خانواده رأفت و گذشت و ایثار را زنده می‌کند، تجلی روح مادر در بین اعضای خانواده است؛ زیرا هر چند پدر عهده‌دار کارهای اداری و اجرایی جامعه کوچک (خانواده) است ولی اساس خانواده که بر مهر و وفا و پیوند پی‌ریزی شده، به عهده مادر است؛ زیرا مادر مبدأ پیدایش و پرورش فرزندی است که هر کدام به دیگری وابسته‌اند (جوادی‌آملی، ۱۳۷۷، ص ۳۹). بنابراین، زن محور و منشأ و تشکیل جامعه کوچک (خانواده و عشیره و قبیله) است؛ چنانکه قرآن کریم نیز به این مسئله اشاره نموده است: «وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ»؛ (نساء: ۱)؛ و از خدایی که به [نام] او از همدیگر درخواست می‌کنید، پروا نمایید؛ و زهار از خویشاوندان مبرئید، که خدا همواره بر شما نگهبان است.

آیه شریفه، جامعه کوچک را با محوریت رحمت زن و نه صلابت مرد می‌سازد تا پس از ساخته شدن، جامعه بزرگ با کنار هم قرار گرفتن جوامع کوچک شکل‌گیرد. بنابراین سهم بزرگی از بنیان‌گذاری جوامع، به زن بازمی‌گردد که محور تشکیل خانواده و دیگر جوامع کوچک است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۱۷۴-۱۷۳).

بدین ترتیب، همان‌گونه که ظرافت‌های وجودی ذکر شده در زن، نه فقط در اصل تکوین خانواده سهم تعیین‌کننده دارد، بلکه در ادامه و در قالب نقش مادری، همچون ملاط، استمرار این پیوند زناشویی را نیز تضمین می‌کند. بنابراین، حفظ کارکرد عاطفی این کانون فطری و انتقال عواطف به فرزند، و به عبارت دیگر، تربیت عاطفی فرزند و از پی آن تزریق عواطف به جامعه، در گرو ایفای نقش مادرانه زن در کانون خانواده است؛ همان نقشی که فطرت به‌عنوان حکمت اجتماعی خلقت بر عهده او نهاده است.

بدون ارج نهادن به نقش مادری و عدم حضور مادرانه زن در کانون خانواده، این کارکرد محقق نمی‌شده و سپردن فرزند به کانونی بیرون از خانواده، از قبیل مهد کودک و تربیت خارج از کانون محبت و مبادله عشق و محبت و عشو و دلالت مادر نسبت به فرزند، نه تنها غرض ذکر شده را تأمین نمی‌کند، بلکه خلاف مقتضای فطرت نیز می‌باشد؛ چون فطرت آن ویژگی‌های زنانه را در جهت تربیت و تحمل سختی همین مسیر در ساختار وجودی زن قرار داده است. به عبارت دیگر، موفقیت خانواده در حوزه حفظ و استمرار کارکرد عاطفی، در گرو حفظ شأن و جایگاه مادری در حریم خانواده است و تضعیف نقش مادری و نگاه فرعی به آن و اولویت دادن به کار و نقش‌های دیگر، موفقیت زن را در ایفای این کارکرد مخدوش می‌نماید. در واقع به حاشیه بردن نقش مادری و دادن نقش فرعی به آن و دور ساختن مادر از خانه، حرکت برخلاف مسیری است که فطرت از نهاد خانواده انتظار دارد.

#### ۴-۵. قوامیت مرد

یکی از مسائل مهم در نظام معنایی مبتنی بر فطرت، به نحوه تنظیم مناسبات زن و مرد در اداره خانواده و جامعه ارتباط می‌یابد و پاسخ به این پرسش است که آیا مطابق نظام معنایی فطری، زن و مرد صرف‌نظر از تساوی در

ارزشمندی، موقعیت یکسانی در مدیریت خانواده دارند؟ آیا نحوه حضورشان در مدیریت خانواده، با اقتضائات فطرت و حکمت اجتماعی بودن مبتنی بر فطرت ارتباط دارد؟

در نظریه فطرت، زن و مرد به‌رغم تساوی در ارزشمندی، در حوزه مدیریت خانواده و از پی آن در جامعه، موقعیت یکسانی ندارند و تفکیک نقش‌های جنسیتی در خانواده و در سطح کلان جامعه، یکی از اصول نظام معنایی مبتنی بر فطرت می‌باشد. این تفاوت را در نسبت متفاوت ظهور عقل و عاطفه در صنف زن و مرد می‌توان جست‌وجو کرد. از همین روست که قرآن کریم قوامیت مردان بر زنان را در حوزه خانواده و جامعه مطرح کرده است: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ»؛ (نساء: ۳۴)؛ مردان، سرپرست زنان‌اند؛ به دلیل آنکه خدا برخی از ایشان را بر برخی برتری داده است و [نیز] به دلیل آنکه از اموالشان خرج می‌کنند».

نویسنده *المیزان* همانند بسیاری از مفسران، تفاوت ذکرشده را به غلبه عواطف زنان بر عقلانیت ارجاع می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۳۴۳ و ۲۱۵؛ جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۳۱-۴۳۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۶۹) و در تفسیر آیه ۱۸ سوره زخرف، گرایش به زینت در زنان را بر عاطفی بودن طبیعی نوع زنان مستند می‌سازد و می‌نویسد: از روشن‌ترین مظاهر قوی بودن عواطف زنان، علاقه شدیدشان به زیور و زینت وضعشان در تقریر حجت و استدلالی است که بر پایه نیروی تعقل استوار است (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۸، ص ۹۰).

ویژگی‌های فطری ذکرشده در زن و مرد، تفاوت رفتاری متفاوتی را در حوزه روابط خانوادگی و اجتماعی ایجاد می‌کند. بدین جهت، ملاحظه این ویژگی‌ها، در تنظیم روابط درون خانواده و نیز مناسبات کلان اجتماعی نقش بنیادین دارد؛ زیرا نحوه و میزان تحقق غایات فطری مورد انتظار از زیست اجتماعی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. بنابراین، بخشی از تأمین مصلحت عمومی جامعه و سعادت زندگی اجتماعی، در گرو مواجهه درست با این تفاوت‌های وجودی زن و مرد است. مؤلف *المیزان* در همین راستا و در تبیین برخی موقعیت‌های اجتماعی، از قبیل حکومت و قضاوت که زندگی جمعی بر آن تکیه دارد و از زنان دریغ شده است، می‌نویسد: این موقعیت‌ها بر محور عقل دور می‌زنند، نه عواطف؛ همان چیزی که در گروه مردان غلبه دارد (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۳۴۳)؛ از همین روست که پیامبر اکرم ﷺ هرگز در طول زندگی‌شان سرپرستی هیچ قومی را به زنان واگذار نکرد و زنی را بر مسند قضاوت نگمارد و آنان را برای جنگیدن فرا نخواند (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۳۴۷).

صاحب *المیزان* تفاوت‌های مالی در حریم خانواده، از قبیل ارث را در همین چهارچوب ارزیابی می‌کند و می‌نویسد: قرآن کریم در این حکم، غلبه روح تعقل بر روح احساس را مورد توجه قرار داده است؛ به این معنا که تدبیر مالی در زندگی اجتماعی، نیاز به تعقل دارد، نه احساس، و از آنجاکه تعقل مردان بیش از زنان است، تدبیر مال را به آنان سپرده و در مقابل، به دلیل عاطفی بودن زنان و ارتباط مصرف به این ویژگی، سهم بیشتر را در زمینه مصرف به زنان اختصاص داده است (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۲۱۵).

## نتیجه گیری

در این مقاله تلاش شده است تا با تکیه بر *المیزان* و بر محور فطرت، خانواده قرآنی مورد بازخوانی قرار گیرد. فطرت و ساختار وجودی انسان اقتضائاتی دارد که ملاحظه آن، در نظریه پردازی معطوف به مسائل اجتماعی تأثیر بنیادین می گذرد. این مسئله در باب خانواده، به عنوان هسته مرکزی جامعه، مصداق کاملی می یابد.

ساختار وجودی انسان به گونه ای آفریده شده است که زندگی اجتماعی را برای او رقم می زند. اولین منزل این زندگی را تکوین خانواده شکل می دهد. فطرت برای این مهندسی، غایاتی را در نظر گرفته است و جهازهایی که در این مهندسی وجودی تعبیه شده اند، همه نقش ابزاری برای دستیابی به آن غایات وجودی ایفا می کنند. استمرار نسل و بقای نوع و در امتداد آن، غایات وجودی معنوی یا همان قرب الی الله، مصداق آن است. تحقق این هدایت تکوینی فطری در حوزه زندگی بشری، نیازمند نظام معنایی منطبق با فطرت است که نقش حلقه واسطه بین آن نیازهای فطری و هدف فطری را ایفا می کند. مهم ترین آن، ارزش ها و هنجارهای معطوف به کنترل و تعدیل سرمایه جنسی و سوگیری آن به حریم خانواده، تعظیم نقش مادری و تفکیک نقش های جنسیتی در حریم خانواده، و متعاقب آن در جامعه است.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۰ق، *الشفاء الالهيات*، قاهره، الهيئه العامه لشئون المطابع الاميريه.
- جعفری، یعقوب، ۱۳۷۶، *تفسیر کوثر*، قم، هجرت.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۷، *زن در آئینه جلال و جمال*، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *جامعه در قرآن*، قم، نشر اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *تسنیم*، قم، اسراء.
- حرعاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البيت.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۵ق، *المیزان*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۰، *مکارم الأخلاق*، قم، الشریف الرضی.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۶۸، *السیاسه المدنیه*، بیروت، دارالمشرق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- لیتل، دانیل، ۱۳۸۱، *تبیین در علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، صراط.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸، *مجموعه آثار*، ج ۱۹، تهران، صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

## تحلیل مفهوم مسئولیت اجتماعی با رویکرد اسلامی (با تأکید بر دیدگاه‌های آیت الله مصباح یزدی)

sharaf@qabas.net

ali\_hosseini@rihu.ac.ir

Ibrahimi@rihu.ac.ir

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

سیدعلی حسینی‌زاده / دانشیار گروه تعلیم و تربیت پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

ایمان ابراهیمی / دکترای فلسفه تعلیم و تربیت پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۲۵

### چکیده

مسئولیت‌پذیری اجتماعی، پایه اخلاق اجتماعی است و از عناصر اساسی فرهنگ بومی ما، سرمایه اصلی جریان انقلاب اسلامی و از مفاهیم مهم برنامه توسعه پایدار جهانی و به معنای تعهد درونی و اخلاقی در مقابل جامعه و دیگران است. در این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی و قیاسی به بررسی مفهوم مسئولیت اجتماعی از نگاه اسلامی و ابعاد و ویژگی‌های آن پرداخته شده و به پرسش‌های اساسی درباره ماهیت و خاستگاه مسئولیت اجتماعی، گونه‌شناسی و نحوه اعتبار این مفهوم، نحوه صدق بر مصادیق، ارکان و ساخت مفهومی و نهایتاً ارتباط آن با مفاهیم نزدیک، پاسخ داده شده است. چنانکه از تحلیل این مفهوم با استفاده از امکانات فلسفه و معارف اسلامی و با تکیه بر آرای یکی از متفکران برجسته معاصر در این حوزه به دست می‌آید، مفهوم مسئولیت اجتماعی در رویکرد اسلامی، نه صرفاً یک قرارداد اجتماعی و حقوقی، بلکه مفهومی اخلاقی مبتنی بر حقایق و مبادی توحیدی و از سنخ معقولات ثانی فلسفی است که با در نظر گرفتن رابطه سبب و مسببی بین افعال اختیاری انسان و اهداف صحیح جامعه انسانی، با معیار فطرت و شریعت، انتزاع شده است و در امتداد مسئولیت انسان در برابر خدا و خویش، دامنه وسیعی در همه حوزه‌های زندگی اجتماعی با اولویت‌های خاص خود دارد و حد نصاب آن به عنوان یک ارزش اخلاقی، قصد رضای الهی است. همچنین این مفهوم، مفهومی جامع است که رابطه آن با حقوق اجتماعی رابطه تضایف و نیکوکاری وجه ایجابی آن است.

کلیدواژه‌ها: مسئولیت اجتماعی، تحلیل مفهومی، مفاهیم اسلامی، آیت‌الله مصباح یزدی.

«مفاهیم»، نخستین واحدهای تشکیل دهنده علم هستند و جهان دانش با مفاهیم بنا شده است. تحلیل مفاهیم بنیادین، نقشی اساسی در شفافیت گزاره‌های علمی در هر حوزه دانشی دارد و لذا از دیرباز، سنت علمی بر این بوده است که فیلسوفان هر دانش، این مفاهیم را به مثابه مبادی تصوری، در بخش مدخل و ابتدای ورود به منابع علمی بررسی می‌کردند. مسئولیت، اساس تصمیم‌های اخلاقی و توجیهات نهایی برای چیزهایی است که خوب یا بد انگاشته می‌شوند (بیرهوف، ۱۳۸۷، ص ۲۶۶)؛ بنابراین در زندگی پر مفهوم امروز تأثیری ویژه دارد. پایه اخلاق اجتماعی، مسئولیت‌پذیری اجتماعی است (واینر، ۲۰۰۱، به نقل از یزدان‌پناه ۱۳۹۳). زندگی اجتماعی انسان، همواره با احساس و درخواست تعهد و مسئولیت همراه بوده است (براتعلی پور، ۱۳۸۹) این مفهوم، از مفاهیم انسانی و از خصلت‌های ذاتی بشر است که نیازهای اولیه و اساسی وی را تأمین می‌کند. لذا به نظر می‌رسد که معیارهای اخلاقی اولیه مسئولیت، یکی از مختصات جهانی جوامع بشر باشد؛ اما این معیارها تفاوت‌هایی نیز با یکدیگر دارند که می‌توان از آنها به الگوهای متفاوت مسئولیت اجتماعی تعبیر کرد (واینر، همان). درباره اهمیت خاص این مفهوم برای ما در دوره کنونی باید گفت: از سویی، این مفهوم از عناصر اساسی فرهنگ ملی ما (کوربن ۱۳۶۳، ص ۳۴؛ عالم زاده نوری ۱۳۹۶، ص ۴۹) و سرمایه اصلی انقلاب اسلامی و شرط تداوم آن است؛ و از سوی دیگر، اهداف توسعه جهانی پایدار (Sustainable Development Goals (SDGs)) به جد در حال پیگیری است تا از طریق برنامه «آموزش مسئولیت اجتماعی» (Education for social responsibility) به مفهوم خود، ارزش‌های نظام پشتیبان خویش را در سراسر جهان فراگیر کند. همچنین به طور کلی، مفهوم مسئولیت اجتماعی با بسیاری از حرفه‌ها ارتباط نزدیک دارد (کلی، ۲۰۰۸، ص ۵۱).

بنابراین، همواره یکی از اهداف تربیت اجتماعی، پرورش مسئولیت‌پذیری اجتماعی بوده است (ر.ک: اسکایرو، ۱۳۹۳، ص ۱۰۱ - ۱۴۷) و باید مانند سایر اهداف، به خوبی تحلیل و روشن شود تا بتوان بر اساس آن، برنامه تربیتی طراحی نمود. مسئولیت اجتماعی چیست و مفهوم آن از چه نوع مفاهیمی است؟ آیا مسئولیت اجتماعی صرفاً اعتباری و وابسته به قرارداد اجتماعی است یا حاکی از واقعیت و حقیقت است؟ نحوه انتزاع مفهوم مسئولیت اجتماعی چگونه است؟ ارکان آن کدامند و خاستگاه آن چیست؟ ساخت درونی این مفهوم چگونه است و چه عناصری در این مفهوم دخیل‌اند؟ آیا انگیزه اخلاقی در آن دخالت دارد؟ با مفاهیم نزدیک چه ارتباطی دارد؟ و چگونه بر مصادیقش تطبیق می‌کند؟ در این نوشتار، با روش توصیفی-تحلیلی و قیاسی و با تکیه بر دیدگاه‌های معرفتی و فلسفی آیت‌الله مصباح یزدی، مفهوم مسئولیت اجتماعی از نگاه اسلامی واکاوی و عناصر اصلی تشکیل دهنده آن بیان گردیده و به پرسش‌های یادشده پاسخ داده شده است. همچنین از آنجا که برای درک دقیق یک مفهوم لازم است آن را با برخی مفاهیم مرتبط مقایسه و تمایز میان آنها را روشن نمود، نسبت مفهوم مسئولیت اجتماعی با برخی مفاهیم مرتبط بررسی شده است.

## ۱. ادبیات و پیشینه مفهوم مسئولیت اجتماعی

در جامعه‌شناسی، مفهوم بی تفاوتی اجتماعی (Social Apathy)، به معنای علاقه اندک یا عدم تعلق در حیات

اجتماعی آدمیان (گیدنز، ۱۹۹۲، ص ۱۸۵) را در مقابل مفهوم نوع دوستی (altruism) یا مشارکت (participation) و درگیری (involvement) (مسعودنیا، ۱۳۸۰، ص ۱۵۲-۱۶۵) قرار می دهند. در این حوزه، موضوع پرورش اجتماعی، تحت عنوان اجتماعی شدن، نقش پذیری یا جامعه پذیری و درونی کردن کنترل، مورد توجه است. در همین راستا، «آنومی» (anomy) یا بی هنجاری، یکی از اصطلاحات مهم جامعه شناسی دورکیم است که به فقدان هنجارهای راهنمای تعامل اجتماعی نزد یک شخص یا گروه اطلاق می شود. این مفهوم، رابطه میان تجربه و رفتار فردی و ساختار اجتماعی را روشن می کند (ر.ک. ادگار و سجویک ۱۳۸۷، ص ۷۲). برخی نیز معتقدند که بین مسئولیت اجتماعی و خودمراقبتی، ارتباط بسیار نزدیکی وجود دارد و این مفهوم، همچنین با مفاهیمی چون انسان دوستی، حقوق بشر، عدالت اجتماعی و مشارکت اجتماعی رابطه دارد (کلی ۲۰۰۸، ص ۳۵). به طور کلی، در ادبیات علوم اجتماعی، اخلاق به عنوان مرکز و نقطه ثقل نظام اجتماعی، همواره مورد توجه جامعه شناسان در دوران کلاسیک و پس از آن بوده و مجموع تأملات و بررسی های انجام شده در این حوزه، منجر به شکل گیری هویت مستقل این مطالعات تحت عنوان «جامعه شناسی اخلاق» شده است (حاجیان، ۱۳۹۳، ص ۹).

درباره ماهیت احساس مسئولیت اجتماعی و پاسخ به پرسش های ذیل تحقیقاتی صورت گرفته است: اصولاً افراد چرا به یکدیگر کمک می کنند و آیا الزامی به کمک کردن دارند؟ در این صورت، این الزام یا انگیزه قطعی از چه جنس و مفهوم و بر چه مبنایی است؟ علاوه بر بررسی فلسفی ماهیت مسئولیت اجتماعی که در حوزه های مختلف دانشی انجام شده، تحلیل ها و تبیین های گوناگونی درباره چگونگی تحقق احساس مسئولیت اجتماعی و شرایط وقوع و روش پرورش رفتار مسئولانه صورت گرفته است. در سال ۱۹۶۴م مورد بسیار مشهور «کنی جنویس»، الهام بخش یک زوج روان شناس اجتماعی، *ان داری و بیب لاتی* بود که به دلیل سال ها مطالعه درباره «مداخله ناظر» مشهور شدند. نتیجه تکمیلی این کار، الگوی تصمیم گیری رفتار جامعه یار و بعداً نظریه تأثیر اجتماعی (Social Impact) بود و تحقیقات وابسته به آن، مفاهیمی چون لوث شدن مسئولیت اجتماعی (Dittusion of Responsibility) و غفلت جمعی (Ploralistic Ignorance) را متولد ساخت (استک، بانک و گاتر ۱۳۹۱، ص ۱۰۰-۱۰۱). برخی دانش ها، همچون روان شناسی، به اوضاع و احوالی توجه دارند که در آن بیشترین احتمال ابراز رفتار نوع دوستانه وجود دارد. از همین رو، در کتب جدید روان شناسی اجتماعی، همچون کتاب **روان شناسی اجتماعی** ارونسون، و کتاب دیوید مایرز، فصلی به «رفتار یاریگری» اختصاص داده شده است که به مفاهیمی چون رفتار جامعه گرا (همان، ص ۱۰۰)، کمک (helping) و نوع دوستی (Altruism) می پردازد. البته پژوهشگران، در این علوم گاه وارد حوزه فلسفه و مفاهیم مرتبط در این حوزه شده اند؛ اما تمرکز اصلی آنها بر مطالعه و توضیح رفتار مسئولانه بوده است. نظریه های کمک کوشیده اند تا تبیین کنند که چرا و تحت چه شرایطی مردم به یکدیگر کمک خواهند کرد (همان). برای نمونه، کتاب **زمینه روان شناسی هیلگارد** که نوع دوستی را به «رفتاری که قصد آن کمک به دیگران است، حتی وقتی هیچ گونه نفعی عاید شخص نشود یا انتظار نفعی نرود» تعریف کرده است بیان

می‌دارد که بیشتر تحقیقات به این مسئله پرداخته‌اند که چرا مردم دست به رفتار نوع‌دوستانه می‌زنند (اتکینسون و دیگران ۱۳۸۵، ص ۶۴۰-۶۴۱). این کتاب دیدگاه‌های متنوعی را در این زمینه مطرح کرده است. توضیح و تبیین رفتار نیکوکارانه، در جامعه‌شناسی نیز رویکردهای گوناگونی به خود گرفته است و مثلاً رویکرد جامعه‌پذیری بر «پیوند اجتماعی» تأکید دارد.

امروزه مسئولیت اجتماعی به‌مثابه یک مسئله اجتماعی، از نگرش اخلاقی-فلسفی به نگرشی مدیریتی تبدیل شده است (حیدری، ۱۳۹۳، ص ۱۸) و در همین راستا، در علم سازمان و مدیریت، بخشی از مقوله اخلاق کار محسوب و از آن به «اخلاقیات فراسازمانی» یاد می‌شود (طبرسا و رضائیان، ۱۳۹۰، ص ۸۳-۱۰۲). از این رو تعاریف مفهومی رایج از مسئولیت اجتماعی، در عین اختلاف نظر، غالباً ناظر به حوزه کسب‌وکار و به‌ویژه مسئولیت اجتماعی سازمان‌ها و شرکت‌ها (Corporate Social Responsibility (CSR) است؛ در همین سلسله، فرهنگ کمبریج (۲۰۱۸) مسئولیت اجتماعی را به «رفتار تولید محصولات و ارائه خدمات، به‌گونه‌ای که برای جامعه و محیط زیست آسیب‌زا نباشد» و *دائرة المعارف/اینوستوپیدیا* (۲۰۱۸) به «ایده لزوم ایجاد تعادل در کسب‌وکار بین فعالیت‌های سودآور با فعالیت‌هایی به نفع جامعه» تعریف کرده‌اند.

اخلاق اجتماعی و مسئولیت‌های اجتماعی جزو موضوعات محوری حوزه اخلاق اسلامی است که تصویر ارزش و جایگاه آن در نظام فکری و ارزشی اسلام، در کنار بیان و تحلیل مصادیق و پیامدهای متنوع آن، حوزه بسیار گسترده‌ای از احادیث شیعه (برای نمونه، ر.ک. برقی ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۵۵) و سنی (برای نمونه، ر.ک. ابن حنبل ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۴۶) را دربرگرفته است و به‌تبع آن وارد مباحث تفسیری (برای نمونه، ر.ک. عیاشی ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۶۷)، اخلاقی (ر.ک. غزالی ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۷۹۳-۷۹۹) و عرفانی (ر.ک. قیصری ۱۴۱۲ق، ص ۶۱۵) نیز شده یا این حوزه‌ها را متأثر کرده است و در زبان و ادبیات آنان، اعم از فارسی (ر.ک. سعدی ۱۳۷۵ق، ص ۲۴۱-۲۴۴؛ و سایر آثار، همچون مثنوی مولوی و دیوان پروین اعتصامی که سرشار از مباحث و مسئولیت‌های اجتماعی است) و عربی، بازتاب گسترده‌ای یافته است.

در این میان، برخی اندیشمندان اسلامی به بررسی و تحلیل مفهوم مسئولیت اجتماعی همت گماشته‌اند. از برجسته‌ترین این افراد، مرحوم شهید مطهری است که در کتب متعددی به این موضوع پرداخته است. ایشان در کتاب **تعلیم و تربیت در اسلام**، بحث «محبت»، «توسعه خودی»، «انسان دوستی»، «وجدان عمومی» و «احسان به کافر»، در کتاب **انسان کامل** (مطهری ۱۳۹۲، ج ۲۳، ص ۲۹۰) بحث‌های «دعوت قرآن به احسان و ایثار»، «عواطف انسانی در غرب»، «شکالات مکتب محبت» و «خدمت به خلق، مقدمه ایمان»، و در مجموعه **آشنایی با قرآن**، در تفسیر سوره بقره به مباحثی چون «فلسفه انفاق» (همان، ج ۲۶، ص ۱۲۴-۱۲۶) و در مقاله «عدالت از نظر علی (ع)» به فلسفه اجتماعی عدالت پرداخته (همان، ج ۲۵، ص ۲۲۴-۲۳۰) است. ایشان در کتاب تکامل اجتماعی انسان، به تحلیل ریشه اخلاق اجتماعی می‌پردازند و ابتدا نظریه *راسل* با عنوان «منافع فردی» را - که اخلاق اجتماعی را نوعی قرارداد اجتماعی می‌داند



- مردود می‌شمرد، و در مقابل زورمندان ناکارآمد و با شعار انسان دوستی صاحب آن در تنافی می‌داند. «الغای مالکیت فردی»، نظریهٔ مارکسیسم و با صرف نظر از وجدان و معنویت است. مطهری آن را نیز به دلیل عدم محاسبهٔ صحیح مواهب جامعهٔ بشری و عدم امکان بی‌نیازی از معنویت در گذشت‌ها و فداکاری‌ها ناتمام می‌شمارد. آن گاه به معنای «ارزش»‌های معنوی می‌پردازد و پس از بیان نظر ماتریالیستی مارکسیست‌ها که به فاسد نشدن به وسیلهٔ مالکیت اکتفا می‌کنند، به مکتب انسانیت که بانیان آن (مثل سارتر) از طرفی مادی مسلک‌اند و از طرفی می‌خواهند مکتب خود را بر ارزش‌های معنوی بنا کنند، توجه می‌نماید و طرح مفهوم «مسئولیت» هر فرد در جهان در قبال خود و دیگران از سوی آنان را با سؤال دربارهٔ اینکه این مسئولیت چیست و در برابر کیست، به چالش می‌کشد؛ و آن گاه معنویت متکی به وجدان را مطرح می‌کند که آن را تا حدی درست، اما برای فداکاری و جانبازی ناکافی می‌داند. در نهایت، ایشان هر مکتب را نیازمند ارزش‌های معنوی فرامادی و مقدس و شایستهٔ فداکاری می‌داند و اسلام را از این جهت که برای تمام موجودات عالم در نظام تسخیری وظیفه و مسئولیتی قائل است، شایستهٔ دزدن از مسئولیت انسان در این دریای مسئولیت‌ها می‌داند و معتقد است که چنین ایده‌های بارزشی، صرفاً بر اساس شرکت انسان‌ها در منافع مشترک یا بدون اعتقاد به حکیمانه بودن خلقت و بدون اعتقاد به خدای حکیم، قابل تولید نیست (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۹۷-۱۱۰). ایشان در کتاب یادشده، به همین مقدار بسنده می‌کند و ارزش معنوی مذکور را تشریح نمی‌نماید. این مهم، در کتاب *فلسفهٔ اخلاق* از قلم ایشان صادر شده است. در آنجا نظریات مختلف «محبت»، «وجدان»، «زیبایی»، «عقل و اراده»، «تفع طلبی دوران‌پیشانه» و «تکامل اجتماعی» را بیان و نقد می‌کند؛ آن گاه نظریهٔ «پرستش» را به عنوان نظریهٔ برتر و نظریه اسلام بیان نموده، محور اخلاق اجتماعی اسلامی را کرامت نفس انسانی بیان می‌کند. مکمل بحث فوق مطالبی است که در کتاب *فطرت* به آن پرداخته شده است. ایشان در این کتاب، پس از نقد و بررسی دیدگاه‌ها و نظریات منکرین فطری بودن دین، همچون «از خودیگانگی» *فویریاخ*، «جهل» *آگوست کنت*، «ضعف و ترس» *راسل*، «تسکین طبقهٔ محروم» مارکسیسم و «خود اجتماعی» *دورکیم*، نظریهٔ فطرت را به مثابهٔ زمینه‌ساز پذیرش دین وحیانی بیان می‌کند.

مایکل کوک (Michael Cook)، پژوهشگر غیرمسلمانی است که پس از آگاه شدن از دو واقعهٔ زشت و ننگین تجاوز در آمریکا و در پی این توجه که: «آدمی نمی‌تواند فقط در کناری بایستد و ببیند زنی در منظر عام مورد تجاوز قرار می‌گیرد. ما احساس می‌کنیم به نوعی وظیفه داریم علاوه بر آنکه خود باید به شایستگی رفتار کنیم، دیگران را نیز از ارتکاب کارهای ناشایست نسبت به هموعان خود بازداریم» (کوک ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷)، به این دیدگاه می‌رسد که: «ما نامی برای این وظیفه نداریم. هنوز به تدوین کلی مواردی که باید آن را به کار ببریم و شرایطی که از انجام آن معافیم، نپرداخته‌ایم. بحث‌های حقوق دانان و فیلسوفان ما مهجورتر از آن است که به عنوان فرهنگ ما به-تفصیل توصیف شود. اسلام، برعکس، نام و تعالیمی ویژه برای چنین وظیفهٔ اخلاقی گسترده‌ای دارد» (همان، ص ۱۸-۱۹). بر این اساس، او به پژوهشی گسترده دست زده و حاصل کارش را در کتابی با نام *امریه معروف و نهی از منکر در اندیشهٔ اسلامی* منتشر کرده است. او در مقام مورخی جامعه‌شناس مایل بوده است که بدانند این

سنت خردمندانه در جامعه‌ای که از آن نشئت گرفته و با آن ارتباط داشته، در زندگی مردم آن جامعه چه تحولی ایجاد کرده است. این کتاب، در رویکرد خود جامع‌ترین کتابی است که تا کنون در این زمینه نوشته شده است؛ گرچه ممکن است با نگاه انتقادی به عمق مطالب و برداشت‌های او، با برخی ضعف‌های تحلیلی مواجه شویم.

از کارهای قابل تأمل در تحلیل مفهوم مسئولیت اجتماعی، بررسی شیوه‌های تربیت کودکان مسئولیت‌پذیر از منظر قرآن و روایات، پایان‌نامه خانم ملیحه حاج‌ملک به راهنمایی دکتر سعید بهشتی است که با روش توصیفی-تحلیلی به بحث درباره مفهوم مسئولیت اجتماعی و روش‌های تربیتی آن در متون اسلامی پرداخته است. نویسنده معتقد است که مسئولیت، ریشه در فطرت و وجدان آدمی دارد و سایه‌روشنی از آن به صورت کلی در ضمیر و باطن انسان نهاده شده و از باورهای وجدان و عقل آدمی است. انسانی که تحت تأثیر تربیت‌های قرآنی قرار دارد، مسئولیت‌های خویش را می‌شناسد و مسئولیت‌پذیر است. این انسان به مدد قوه تمیز و تشخیص و وجدان آگاه خود، حریم حقوق را رعایت کرده، و نسبت به همگان احساس تعهد و مسئولیت می‌کند و از هرگونه تجاوزگری و قانون-شکنی می‌پرهیزد. مسئولیت‌های انسانی از مسئولیت در برابر خداوند -که خاستگاه اصلی همه مسئولیت‌هاست- آغاز می‌گردد. انسان باید به قانون و دین خدا متعهد باشد و به احکام خرد و کلان الهی گردن نهد و از اوامر و نواهی دین فرمان برد. از دیگر مسئولیت‌های انسان، مسئولیت در برابر خویشتن، مسئولیت در برابر دیگران و مسئولیت در برابر طبیعت می‌باشد که به همه این موارد در قرآن کریم و روایات اشاره شده است.

از بررسی پیشینه ادبیات مسئولیت اجتماعی این نتیجه به دست می‌آید که مفهوم مسئولیت اجتماعی در حوزه‌های گوناگونی مورد توجه قرار گرفته است؛ اما کمتر آثاری به تحلیل این مفهوم پرداخته و ویژگی‌های آن و ارتباطش با سایر مفاهیم را مورد بحث قرار داده‌اند. در حوزه عام، بیشتر بررسی‌های جدید، در رشته مدیریت صورت گرفته‌اند و مربوط به ادبیات مسئولیت اجتماعی شرکتی هستند؛ اما آنچه مربوط به مسئولیت اجتماعی شخصی است، بیشتر در دانش‌هایی چون روان‌شناسی اجتماعی مورد توجه قرار گرفته است. همچنین در حوزه خاص، یعنی مسئولیت اجتماعی از دیدگاه اسلام، با وجود توجه آثار قدیم و جدید به موارد، مصادیق و روش‌های تربیت اخلاقی در این زمینه، آثاری که تحلیلی جامع و بسنده از این مفهوم ارائه کرده باشد، بسیار معدود است. تا کنون اثری به بررسی دیدگاه‌های آیت‌الله مصباح یزدی در این حوزه نپرداخته است.

## ۲. روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر، از نوع کیفی است و با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و قیاسی و با تکیه بر نظریات معرفتی و فلسفی (به‌ویژه آرای معرفت‌شناختی) آیت‌الله مصباح یزدی انجام شده است. تحلیل مفهوم، فعالیتی است که در آن، مفاهیم، ویژگی‌های آنها و ارتباطشان با سایر مفاهیم روشن می‌شود (نوپونن، ۲۰۱۰، ص ۳۵). روش تحلیلی، با داشتن نقش مقدمی در دانش و شفاف‌سازی و حل مسائل علمی، از راه عینیت‌بخشی به برخی مفاهیم و قضایا و

رفع ابهامات در آنها به کار پژوهش یاری می‌رساند (ستاری، ۱۳۹۵، ص ۹۱-۱۱۵). فرایند تحلیل مفهومی، با پرسش از معنای یک مفهوم آغاز و تداوم می‌یابد؛ تاجایی که هیچ ابهام و آشفتگی معنایی در میان نباشد. به تعبیر دکارت، مفهوم واضح و متمایز، بی‌نیاز از تحلیل است و نیل به آن به معنای موفقیت در آزمون تحلیل مفهومی است. شرط موفقیت در این روش آن است که ساده‌انگارانه گمان نکنیم که مفهوم، واضح و متمایز است (فرامرزی قراملکی ۱۳۹۱، ص ۱۱۴). هدف تحلیل مفهوم، واضح‌سازی مفهوم مورد نظر است و بر اساس آن، ساختار، معنا و ویژگی‌های مفهوم برای استفاده در پژوهش‌های آینده، واضح و مشخص می‌شود (حیدری و همکاران ۱۳۹۳، ص ۴۹-۵۳). همچنین برای تعمیم و شمول موضوعات و احکام معرفت‌شناختی بر مفهوم مسئولیت اجتماعی، از روش قیاسی بهره برده‌ایم. قیاس، قسمی از فکر کردن است که اندیشه در آن، از کلی به جزئی سیر می‌کند (مطهری ۱۳۷۷، ص ۸۶-۸۷). در این زمینه در هر مورد، از دو قیاس اقتراعی حملی شکل اول (ر.ک. مظفر ۱۳۷۳، ص ۲۱۲-۲۲۶) استفاده شده و ابتدا موضوع و سپس احکام موضوعاتی چون معقولات ثانی فلسفی و مقولات تشکیکی بر مفهوم مسئولیت اجتماعی حمل و ویژگی‌هایی برای آن استنباط شده است.

### ۳. مفهوم مسئولیت اجتماعی

به‌طور کلی ارائه تعریف مشترکی از پدیده‌های اجتماعی دشوار است. مسئولیت اجتماعی نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ لذا برخی صاحب‌نظران معتقدند که تعریفی واحد برای مسئولیت اجتماعی وجود ندارد (مانیتوبا ۲۰۰۴، ص ۱؛ به‌نقل از امیدوار ۱۳۹۲). آنچه از بررسی کتب لغت به‌دست می‌آید، این است که واژه مسئولیت به معنای موظف بودن یا متعهد بودن به انجام امری (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۳۴، ص ۴۴۷)، مصدر صناعی از سؤال، و حال و وصف کسی است که درباره امری که تبعات آن بر گردن اوست، مورد سؤال است و به‌صورت اخلاقی، بر التزام و پایبندی شخص به آنچه از او صادر می‌شود، اعم از قول و فعل، اطلاق می‌گردد و از جهت حقوقی، به التزام به اصلاح خطایی که به‌ضرر غیر انجام‌گرفته است برطبق قانون گفته می‌شود (مصطفی ۱۴۱۰ق، ص ۴۱۱). مسئولیت را برحسب آن چیزی که انسان نسبت به آن و در رابطه با آن مسئولیت دارد و باید تعهد داشته باشد، به مسئولیت الهی، فردی، خانوادگی، اجتماعی و مانند آن تقسیم کرده‌اند. بنابراین، مسئولیت اجتماعی، یعنی مسئولیت انسان در قبال جامعه‌ای (ر.ک. باتومور ۱۳۶۷ به نقل از مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۴؛ دوورژه ۱۳۶۶، به نقل از مصباح یزدی، همان، ص ۲۵) که در آن زندگی می‌کند. از این‌رو، فورڈ (Ford) مسئولیت‌پذیری اجتماعی را به پیروی از قوانین اجتماعی و برآورده ساختن انتظاراتی که جامعه از فرد دارد، تعریف کرده است. در تحلیل مفهوم مسئولیت اجتماعی، آن را نوعی احساس تعهد و پایبندی در قبال دیگران، تبعیت از قواعد و معیارهای اجتماعی، و درک قوانین جمعی دانسته‌اند (بدلی ۱۹۸۵؛ گلن ۱۹۸۸؛ کلمز و بین ۱۳۷۴؛ فورڈ ۱۹۸۵ به‌نقل از فتحی آزاد) و *ناتانیل* (۱۳۹۳)، ص ۳۴-۳۵) آن را بیانگر پاسخ‌گو بودن در برابر انتخاب‌ها، ارزش‌ها و اعمالی دانسته است که انسان در زندگی اجتماعی به-

کار می‌برد. دنسبری و کاتر (۲۰۰۴) معتقدند که مسئولیت اجتماعی توانایی به‌کار بردن دانش و مهارت برای پیشرفت جامعه است. توجه و خدمت به جهانیان از ویژگی‌های افراد مسئول است که از نظر اجتماعی به‌خوبی رشد یافته‌اند (نقل از سبحانی‌نژاد و آب‌زینکی ۱۳۹۱، ص ۶۳). در همین زمینه، سبحانی‌نژاد (۱۳۹۰) معتقد است که مسئولیت‌پذیری اجتماعی، میزان تعهد و حس تعلق فرد را به سایر افراد جامعه نشان می‌دهد. این احساس تعهد یک ویژگی شخصیتی است و معمولاً به‌صورت رفتارهایی ثابت در مجموعه رفتارهای اجتماعی شخص خود را نمایان می‌سازد (همو، ۱۳۷۹، ص ۵). لذا گاف معتقد است، که فرد مسئول کسی است که عواقب رفتار خود را به‌عهده می‌گیرد؛ قابل اتکا و قابل اعتماد است و حس پایداری به جمع دارد (گاف ۱۹۵۲، ص ۷۴، به نقل از مرادی و ایمان، ۱۳۹۵). برخی نیز مسئولیت را به‌معنای توانایی پاسخ دادن، و در عرف عام به‌مفهوم تصمیم‌گیری‌های مناسب و مؤثر دانسته‌اند. پاسخ مناسب و مؤثر، پاسخی است که فرد را قادر می‌سازد تا به هدف‌هایی که موجب اعتمادبه‌نفس او می‌شوند، دست یابد یا به تقویت آنها پردازد. تصمیم‌گیری مناسب، با هنجارهای اجتماعی و انتظارات جامعه از فرد، چارچوب‌مند می‌گردد (حاج‌ملک، ۱۳۹۰). اخیراً صداقت و قصد و نیت‌های اخلاقی در نوع-دوستی، توجه محققان و پژوهشگران را به خود معطوف ساخته است (فرناندو ۲۰۰۷، ص ۶؛ ممری و دیگران ۲۰۰۵، ص ۳۹۹، به نقل از مرادی و ایمان، ۱۳۹۵).

از جمع‌بندی پژوهش‌های مفهومی می‌توان به این نتیجه رسید که مسئولیت‌پذیری اجتماعی، نوعی احساس تعهد و التزام درونی در مقابل جامعه و دیگران است که توأم با الزام اخلاقی در فرد و در جهت تعالی و رشد جامعه رخ می‌دهد. بنابراین می‌توان گفت، مسئولیت اجتماعی مجموعه‌ای از مهارت‌های اجتماعی است که طی فرایند یادگیری آموخته می‌شود و شخص در چهارچوب هنجارهای اجتماعی عرف و قوانین و مقررات دست به انتخابی می‌زند که موجب ایجاد روابط انسانی مثبت، افزایش تعاملات، موفقیت و رضایت خاطر می‌شود و این امر، همراه با حسن نیت صورت می‌پذیرد.

این مفهوم، در زمینه‌های گوناگون سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، زیست‌محیطی و غیره دامن گسترده است (امیدوار ۱۳۹۲، ص ۹). احساس مسئولیت اجتماعی، در مقابل دو مفهوم بی‌تفاوتی اجتماعی و احساس ضد اجتماعی قرار می‌گیرد که بسیار خطرناک‌اند و رابطه‌اش با اولی رابطه‌ی ملکه و عدم ملکه، و با دومی رابطه‌ی تضاد است. بی‌تفاوتی اجتماعی یعنی اینکه برای ما مهم نیست چه بر سر دیگران می‌آید. بی‌تفاوتی اجتماعی، از عناصر فرهنگ مدرن است که با تأکید بر ترجیحات شخصی و منافع فردگرایانه در زندگی شهری معاصر نمود یافته است (قاضی‌زاده و کیان‌پور، ۱۳۹۳، ص ۷۵). رفتار ضد اجتماعی یعنی رفتاری که به دیگران آسیب برساند یا برخلاف هنجارهای اجتماعی باشد. برخی اندیشمندان و جامعه‌شناسان ایرانی از وجود نوعی شرایط آتومیک یا نابسامان اجتماعی در کشور سخن گفته‌اند (چلبی ۱۳۸۵؛ ربیع‌پور ۱۳۷۸، به نقل از صداقتی فرد و محسنی، ۱۳۸۶، ص ۸۲-۱۱۰). چنانکه از تعاریف مسئولیت اجتماعی و نیز تحلیل منطقی مفهوم آن استفاده می‌شود، این مفهوم دارای دو بعد اساسی است: ۱. تعهد به خودداری از

آسیب‌رساندن به جامعه یا به حداقل رساندن آسیب‌های ناگزیر از فعالیت‌های خود؛ ۲. احساس همبستگی و تعهد نسبت به جامعه و خیرسانی به دیگران، که به نوع دوستی و نیکوکاری (به معنای گسترده آن) شناخته می‌شود.

### نحوه اعتبار مفهوم مسئولیت اجتماعی

در مورد مفاهیم و قضایای ارزشی، دو نظر قابل تصور است: یکی اینکه آنها را در زمره اعتباریات اجتماعی و تابع نیازها و رغبت‌های تغییرپذیر مردم بشمریم و از این‌رو، آنها را از حوزه بحث‌های برهانی بیرون بدانیم؛ دوم اینکه خواست‌های والای انسانی را برخلاف امیال شخصی و گروهی، ثابت و تغییرناپذیر بشماریم. در توجیه صورت دوم، ممکن است مفاهیم بنیادین و اصول اخلاقی و حقوقی را از بدیهیات عقل عملی انگاشته، استدلال از مقدمات عقل نظری را برای آن روا ندانیم و این امری ناپذیرفتنی است؛ زیرا به تعدد عقل و انفکاک مدرکات آن می‌انجام؛ چنان‌که بدیهی بودن همه اصول اخلاقی و حقوقی نیز چنین است.

با آنکه هر عبارت اخلاقی یا حقوقی، مشتمل بر مفاهیمی از قبیل «خوب و بد»، و «باید و نباید» است که می‌توانند محمول قضیه‌ای را تشکیل دهند، مفاهیمی دیگر چون عدل، ظلم، امانت و خیانت نیز در آنها به کار می‌روند که می‌توانند در طرف موضوع قضیه قرار گیرند؛ اما این مفاهیم، از قبیل مفاهیم ماهوی نیستند و به اصطلاح مابازای عینی ندارند و از این‌رو به یک معنا مفاهیمی اعتباری‌اند. در واقع، همه این مفاهیم، مفاهیمی انتزاعی و به اصطلاح از معقولات ثانی فلسفی‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۵۰) که از حیثیات و جهات و نسبت‌های مفاهیم دیگر، همچون روابط عینی و حقیقی میان افعال انسانی و نتایج مترتب بر آنها انتزاع شده‌اند و و از این‌رو، اگرچه ذهنی‌اند و مابازای خارجی ندارند، منشأ انتزاع واقعی خارجی دارند. رابطه سبب و مسببی بین افعال اختیاری انسان و هدف‌های مطلوب، امری حقیقی و نفس‌الامری است و باید کشف شود و به وسیله انشا، اعتبار نمی‌گردد. لذا ملاک ارزش چنین مفاهیم و قضایایی، ضرورت بالقیاس الی المطلوب است و ملاک صدق و کذب، موافقت و مخالفت آنها با آن مصالح و روابط واقعی است (همان، ۱۳۷۸، ص ۲۵۵-۲۶۹ و ص ۲۰۲-۲۰۷ و ۱۳۹۱، ص ۱۹۳-۱۹۴).

ضرورت بالقیاس، تنها مسیر توجیه هستی‌شناسانه و بازگشت‌کننده به هست‌ها در مفاهیم و قضایای ارزشی است. در مفهوم مسئولیت اجتماعی نیز علاوه بر مفهوم اخلاقی مسئولیت - که انتزاعی است - مفهوم اجتماعی نیز چنین است و از مقایسه مفهوم مورد نظر در ارتباط بین افراد انسانی با جامعه خود انتزاع می‌گردد (همان، ۱۳۹۲، ص ۲۳-۲۹) آن‌گاه از ارتباط دو مفهوم یادشده (مسئولیت و اجتماعی) مفهوم جدیدی در مرتبه بالاتر انتزاع می‌شود. از آثار انتزاعی بودن این مفهوم آن است که راه را برای برداشت‌های گوناگون باز می‌کند. این مسئله، زمینه تحریف مفهوم از برخی مصادیق، و تمایل و معطوف ساختن آن به برخی دیگر از مصادیق را فراهم می‌سازد. لذا ممکن است عملی مانند قصاص یا جهاد، که متضمن حیات بشر و عین مسئولیت اجتماعی است، ضداجتماعی تلقی شود. به تعبیر دیگر، از آنجاکه قضایای اخلاقی بر اساس رابطه ضروری با هدف، موصوف به صدق یا کذب می‌شوند، در صورت

تفاوت اهداف، شاخص‌های ارزش‌گذاری و ارزیابی نیز متفاوت می‌گردد و لذا عملی در یک نظام، اخلاقی و مسئولانه و در نظامی با اهداف متفاوت، غیراخلاقی و غیرمسئولانه به‌شمار می‌آید؛ و از نگاه عمیق‌تر، مسئولیت اجتماعی، خود مفهومی اجتماعی است و تا حدودی از ساختارهای اجتماعی معرفت و تعینات اجتماعی آن پیروی می‌کند. همچنین از آن جهت که این مفهوم، نه بر خود افعال خارجی، که بر حیثیات خاصی از آنها حمل می‌گردد، لذا یک مورد، می‌تواند از جهات و حیثیات گوناگون، محل اجتماع عناوین هم‌گرا یا حتی با توجه به حیثیات گوناگون، متعارض باشد.

## ۵. خاستگاه مفهوم مسئولیت اجتماعی از دیدگاه اسلامی

مسئولیت، همیشه با در نظر گرفتن اهداف جامعه و ارتباط فعل انسانی با آن انتزاع می‌شود و هدف از آن، تأمین مصالح انسان‌ها به‌ویژه در زندگی اجتماعی است. اسلام و نظام‌های حقوقی دیگر در این مطلب اتفاق نظر دارند. آنچه اسلام و نظام‌های مسئولیت اجتماعی الهی را از نظام‌های غیرالهی متمایز و ممتاز می‌کند، این است که اسلام چون بقای آدمی را محدود به زندگی کوتاه این جهان نمی‌بیند، نظامات اجتماعی را تنها برای تحصیل مصالح جمعی و یک زندگی آسوده برای جامعه و افراد آن در همین دنیا نمی‌بیند؛ بلکه این هدف به‌نوبه خود هدف متوسط است و وسیله‌ای است برای نیل به هدف نهایی اخلاق که استكمال نفس انسان و جامعه او و تقرب به درگاه الهی و رضایت خداست. بنابراین، خاستگاه مسئولیت از دیدگاه اسلامی، این امور حقیقی‌ای است که با هدف غایی و اخروی خلقت انسان در رابطه علی قرار دارد.

این موارد را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: دسته‌ای که عقل انسانی به‌خودی‌خود لزوم آن را درک می‌کند و به‌اصطلاح، عقلی یا فطری است؛ دسته دیگر، از راه وحی الهی فهمیده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۴۶-۴۹).

فطری بودن به این معناست که در جامعه بشری، به‌ازای حوایجی که افراد بشر نسبت به یکدیگر دارند، یک سلسله شناخت‌ها و گرایش‌های فطری اجتماعی برای رفع همان احتیاجات هم به بشر داده شده و آن عواطف مقتضای طبیعت انسان است؛ مانند: شناخت حسن عدل و احسان و قبح ظلم، و عواطفی از قبیل نوع‌دوستی، عدالت‌خواهی، رحم، مروت و امثال اینها (مطهری، ۱۳۷۴ ج ۲، ص ۱۵۸). این شناخت‌ها و عواطف، مبنای مسئولیت اجتماعی‌اند؛ اما این فطرت، با احکام فطری دین هدایت می‌شود. بنا بر همین بنیاد، مقررات اسلامی ماهیت اجتماعی دارند و اسلام در حوزه‌های سیاسی، اقتصادی، حقوقی و جزایی ورود کرده، و احکام درخشانی در باب جهاد و امر به معروف و نهی از منکر بر مسئولیت اجتماعی اسلامی بنا نهاده و حتی در فردی‌ترین مقررات، از قبیل نماز و روزه، جنبه‌های اجتماعی لحاظ کرده است (ر.ک: همو، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۱۱۷).

## ۶. ساخت معنایی مفهوم اسلامی مسئولیت اجتماعی

در این بخش، ابتدا ساخت معنایی مسئولیت و سپس سازه معنایی مسئولیت اجتماعی از دیدگاه اسلامی بررسی می‌شود. در واکاو مفهوم مسئولیت اجتماعی، به سه عنصر اصلی برمی‌خوریم: کسی که مسئولیت بر عهده اوست (من علیه الحق)؛

کسی که مسئولیت برای اوست (من له الحق)؛ آنچه متعلق مسئولیت است (ما یسأل عنه). کسی که مسئولیت بر عهده اوست و همین طور کسی که مسئولیت به نفع اوست، گاهی یک تن است؛ گاهی دو یا سه یا چند تن و گاهی همه افراد یک جامعه اند؛ گاهی نیز اساساً شخص حقیقی نیست؛ بلکه شخصیت حقوقی دارد؛ گاهی نیز اساساً مسئولیت مستقیماً در قبال انسان نیست؛ مانند مسئله حریم داشتن مسجد و ممنوعیت مزاحمت با آن حریم (ر.ک. همو ۱۳۹۴، ص ۳۰-۳۱).

در نظام‌های اخلاقی و حقوقی متداول و کلاسیک، مسئولیت انسان در برابر خدا مطرح نیست و ذکر از آن به میان نمی‌آید و مسئولیت انسان و جامعه به موارد پذیرفته شده محدود است (مصباح یزدی ۱۳۹۵ (۱)، ص ۹۳-۹۵). در فرهنگ اسلامی، مهم‌ترین عنصر در حیات اجتماعی انسان نیز مانند عرصه‌های دیگر حضور خداست. لذا مسئولیت ذاتی، تنها در برابر ذات احدی است و تنها اوست که حق دارد از انسان سؤال کند؛ مخصوصاً مالکیت علی‌الاطلاق خدا، مورد تأکید قرآن است. «لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» و مضمون آن، ده‌ها بار در قرآن تکرار شده است. بسیاری از این آیات، با مضامین تکمیلی بر مسئولیت انسان در برابر خدا دلالت دارد:

وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا (نساء: ۱۲۶)؛

وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ (آل عمران: ۱۰۹)؛

وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ (آل عمران: ۱۲۹).

بر اساس این آیات، خدای متعال مبدأ و منتهای هستی، مالک و فرمان‌روای مطلق هستی، آگاه از آشکار و نهان اعمال بندگان و بازپرس و حسابرس بلامنزاع است. چنان‌که هویداست، مضمون مرکزی در این آیات، مالکیت الهی بر آفرینش و نیز، معاد است که جان‌مایه اصلی به وجود آمدن مفهوم مسئولیت انحصاری در برابر اوست. آنچه از تکالیف و وظایف دیگر وجود دارد، مرتب و منشعب از همین مسئولیت یگانه است. خدای متعال نیز انسان را تنها در برابر ذات الهی و در مرتبه بعد، خود شخص و اعمالش مسئول می‌داند، و سایر مسئولیت‌های اجتماعی را در طول این مسئولیت قرار می‌دهد و تعیین می‌کند؛ مسئولیت در مقابل پدر و مادر، همسایه، همسر، مردم، حیوانات و حتی گیاهان و جمادات (مصباح یزدی ۱۳۹۵ (۲)، ص ۲۲۲). آیات قرآن از انسان می‌خواهد که به خود پیردازد و احساس مسئولیت انسان در برابر دیگران را، درحالی‌که خود را فراموش کرده باشد، نشانه بی‌خردی او می‌داند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَصْرُكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا أِهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (مائده: ۱۰۵)؛ «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره: ۴۴).

از نظر قرآن، فایده تمام اعمال خیر مخلصانه انسان به خود او برمی‌گردد: «وَمَا تَنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَأَنْفُسِكُمْ وَمَا تَنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تَنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُؤَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ» (بقره: ۲۷۲)؛ «وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ يَمْهَدُونَ» (روم: ۴۴)؛ چنان‌که تمام بدی‌ها نیز به صاحبش بازمی‌گردد: «وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ» (فاطر: ۴۳)؛ «وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا» (انعام: ۲۶۴).

قرآن کریم، دست کم در سی آیه به مفهوم «ظلم به خویش» پرداخته است (بقره: ۵۴، ۵۷، ۲۳۱؛ آل عمران:

۱۱۷ و ۱۳۵؛ نساء: ۶۴ (...). در همین راستا، خیانت به خود (بقره: ۱۸۷؛ نساء: ۱۰۷)، تجاوز به خود (یونس: ۲۳) و فریب خود (یوسف: ۱۸ و ۸۳؛ حدید: ۱۴)، مورد اشاره قرآن است.

قرآن البته ریشه خودفراموشی را فراموش کردن خدا می‌داند: «سُوا اللّٰهَ فَاَنْسَاهُمْ اَنْفُسَهُمْ» (حشر: ۱۹) در مرتبه بعد و مترتب بر مفهوم مسئولیت در برابر خدا و خود، انسان در قبال غیر خویش مسئولیت می‌یابد و آن مسئولیت و دغدغه و دلسوزی نیز از خانواده و نزدیکان وی آغاز می‌شود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» (تحریم: ۶)؛ «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (شعراء: ۲۱۴)؛ «قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ وَاللَّذِينَ فِي الْأَقْرَبِينَ» (بقره: ۲۱۵)؛ و به مسئولیت در قبال دیگران سرایت می‌کند: «وَأَعْبُدُوا اللّٰهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَ بِالَّذِينَ إِنْجَانًا وَ بِذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ الْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْجَارِ الْجُنُبِ وَ الصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَ إِنْ السَّبِيلِ وَ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ» (نساء: ۳۶).  
بر همین اساس، نمودار مفهوم مسئولیت اجتماعی و ارتباط آن با مسئولیت الهی و فردی انسان مطابق با شکل ۱ است:



شکل ۱. نمودار ساخت مفهومی مسئولیت اجتماعی در قرآن

روایات نیز مؤید این معناست. از جمله، عبارت آغازین حدیث معروف به رساله حقوق، در این زمینه است: بدان - خدایت رحمت کند، - که خدا را بر تو حقوقی است که در هر حرکتی که صورت دهی و هر سکونی که بر آن بمانی و به هر جایی درآیی و هر اندامی را بجنبانی و هر وسیله‌ای را به کارگیری، تو را فراگرفته است؛ و پاره‌ای از آن حقوق، مهم‌تر و بزرگ‌تر از پاره‌ای دیگر است. بزرگ‌ترین حقوق که خداوند تبارک و تعالی برای خویش بر تو واجب کرده «حقّ الله» است که ریشه تمام حقوق است و دیگر حقوق بجمله از آن منشعب شده. آن‌گاه حقوق تو را، از سر تا پایت، بر خودت واجب ساخته است... آن‌گاه (خداوند) عزوجل برای اعمالت نیز بر تو حقوقی مقرر داشته است... سپس دامنه حقوق از تو به دیگران، (یعنی) صاحبان حقوق واجب بر تو گسترده شود؛ و واجب‌ترین آنها بر تو، حقوق پیشوایان توست و سپس حقوق رعیت تو و سپس حقوق خویشانت. این است حقوقی که دیگر حقوق از آنها سرچشمه گیرد (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۲۵۵).

امام سجاده<sup>ع</sup> در این روایت، وجود الهی را صاحب محض حق، و از همین رو، خواست و اراده و انشای الهی را منشأ تمام حقوق و مسئولیت‌ها می‌داند؛ یعنی حق وجودی، مبنای حقوق تشریحی است. در مرحله تشریح نیز خدای متعال بالاترین مسئولیت و تکلیف انسان را در برابر ذات الهی خویش قرار داده و این تمیز بین این دو مقام و تفریع دومی از



دیگری، ظاهراً بی سابقه است. آن گاه، حقوق و مسئولیت‌های دیگر را متفرع از این حق تشریحی می‌دانند. این نگرش، موجب انسجام و بلکه وحدت مفهومی مسئولیت (در عین تکثر مسئولیت‌های اجتماعی) بر اساس مسئولیت الهی و دینی افراد و جوامع می‌گردد.

## ۷. مسئولیت اجتماعی و انگیزه اخلاقی

چنان‌که اشاره شد، پژوهشگران در مطالعات اخیر خود در مسئولیت اجتماعی به مسئله صداقت و قصد و نیت‌های اخلاقی در نوع دوستی توجه کرده‌اند. اصولاً هیچ فعل اختیاری بدون نیت و انگیزه انجام نمی‌گیرد و از موضوعاتی که در قرآن و به تبع، در اخلاق اسلامی به عنوان اساس ارزش در کارهای اخلاقی مطرح می‌شود، نیت کار و انگیزه-ای است که انسان را وادار به انجام آن می‌کند: «وَإِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ» (بقره: ۲۸۴). بنا بر آیات صریح قرآن، حسن فاعلی و دوام بر آن، مقوم ارزش ایفای مسئولیت‌پذیری‌های اجتماعی است. در سوره روم، کسانی شایسته رستگاری دانسته شده‌اند که اعمال خیرشان را برای رضای خدا انجام می‌دهند: «فَأَتِ دَاَلْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَ الْمِسْكِينَ وَ آئِن السَّبِيلِ ذَلِكْ خَيْرٌ لِّذَيْنِ يَرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَ أَوْلِيكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (روم: ۳۸). در سوره بقره نیز ضمن دو تمثیل، انفاق به شرطی موجب برکت و اجر الهی شمرده شده است که در راه رضای او باشد: «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَابِلٍ فِي كُلِّ سَابِلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَ اللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ... \* وَ مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَ تَتَّبِعَتْنَا مَنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ حَبَّةٍ بَرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَاتَتْ أَكْطُهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِيبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (بقره: ۲۶۱ و ۲۶۵). در مقابل، قرآن کریم اعمالی را که با منت و اذیت همراه باشد، همانند اعمال ریایی بربادرفته می‌شمارد: «يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَبْتَاطِرُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَ الْاَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَ اللَّهُ لَّا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (بقره: ۲۶۳-۲۶۴). چنانکه علامه طباطبایی (۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۹۰) گفته‌اند، این آیه ظهور دارد که ریا در عمل، مستلزم عدم ایمان به خدا و روز قیامت است. لذا در قرآن، واژه «عمل صالح»، همواره با واژه «ایمان» ذکر شده است (ر.ک. فؤاد عبدالباقی، ۱۳۷۲، ص ۶۳۱-۶۳۶) و خود قرآن ملاک ارزشمندی نهایی یا اکتسابی انسان را تنها عمل صالح توأم با ایمان (عصر: ۱-۳) می‌داند. بنابراین از دیدگاه اسلام، کار اخلاقی و ارزشمند کاری است که صرفاً برای تحصیل رضای خداوند انجام گیرد. اصطلاح «فی سَبِيلِ اللَّهِ» (رایج‌ترین تعبیر قرآن در این معنا) ۴۳ مرتبه در این کتاب شریف به کار رفته است (بقره: ۱۵۴، ۱۹۰، ۱۹۵) همچنین اصطلاح «فِي اللَّهِ» دو مرتبه (نحل: ۴۱؛ حج: ۷۸) و اصطلاح «وَجْهَ اللَّهِ» چهار مرتبه (بقره: ۲۷۲؛ روم: ۳۸ و ۳۹؛ انسان: ۹) در این زمینه استفاده شده‌اند که مقصود از این مصطلحات، همان نیت رضای خداست (ر.ک. طباطبایی، همان، ذیل آیات یادشده) که حد نصاب ارزش اخلاقی کار است و خود مراتبی دارد: رضای خدا، گاه به این لحاظ مورد توجه قرار می‌گیرد که منشأ پاداش اخروی یا دنیوی

می‌شود؛ گاه به این لحاظ که منشأ نجات از عذاب است و گاه هیچ یک از پاداش یا کیفر مورد توجه شخص نیست و انگیزه وی نفس رضایت و خشنودی خداوند است.

بر این اساس، احساس مسئولیت، مفهومی تشکیکی (ر.ک. مصباح یزدی ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۵۵؛ مظفر ۱۳۷۳، ص ۶۰ و مطهری ۱۳۹۲، ج ۱۰، ص ۴۸۴ و ۴۹۱) است. بنابراین، افراد و مصادیق و موارد آنها با اولویت‌بندی و مراتب و تقدم و تأخر مشمول آن می‌گردند. لذا صحت حمل و سلب آنها نسبی است و باید در مورد افراد و اعمال گوناگون، دقت و احتیاط کرد. حتی ممکن است یک عمل از یک فرد، اخلاقی باشد و از کسی دیگر که جایگاه متفاوت و معرفت بیشتری دارد، خلاف شأن و اخلاق باشد. از این رو، گفته شده است: «حسنات الأبرار سیئات المقربین».

البته در زمینه مسئولیت اجتماعی، در مقام مدیریت جامعه، چه از حیث اخلاقی و چه از حیث حقوقی، حد نصاب‌هایی قرار داده می‌شود؛ مثلاً گاه جهاد در برخی اشکال و سطوح بر همه واجب می‌گردد و برای تخلف از آن، مجازات‌هایی قرار داده می‌شود؛ یا کسی که ناظر غرق شدن شخص دیگر است، درحالی که می‌تواند او را نجات دهد، مشمول عنوان مجرمانه‌ای قرار می‌گیرد مجازات می‌شود. بنابراین از آثار تشکیکی بودن مفهوم مسئولیت اجتماعی این است که حمل و سلب آن باید با احتیاط صورت پذیرد؛ چراکه همه افراد جامعه در یک حد از مسئولیت‌شناسی و مسئولیت‌پذیری قرار نمی‌گیرند و برای مثال، به‌راحتی نمی‌توان عناوینی چون مردمی، نوع-دوست، جهادی، انقلابی، حزب‌اللهی و مانند آن را از افراد سطوح مختلف آن نفی کرد.

نتیجه دیگر این ویژگی آن است که همانند سایر مفاهیم اخلاقی، برخی مصادیق این مفهوم نیز اهمیت و اولویت بالاتری می‌یابند - که این برتری، به همین حیثیت صدق مفهوم مسئولیت اجتماعی بازمی‌گردد - و ما هرگز به فهرست مسطحی از مصادیق و موارد دست نمی‌یابیم و شناخت اهمیت‌ها و اولویت‌ها بسیار ضروری و از مایه‌های اصلی تفاوت الگوی اسلامی از اقران است.

## ۸. رابطه مسئولیت اجتماعی و حقوق اجتماعی

در رفتارهای اجتماعی انسان‌ها و در ارتباطات متقابل میان آنها، «مسئولیت» و «حق»، دو مفهوم متقابل و دوروی یک سکه‌اند. برای مثال، وقتی کسی حق دارد در ملک خودش هرگونه تصرفی بکند، پس دیگران تکلیف دارند که در ملک او هیچ تصرفی نکنند. در نتیجه، مسئولیت و حق، متقابلاً جعل می‌شوند؛ یعنی هر جا مسئولیتی جعل می‌شود، حتماً حقی نیز جعل شده است و بالعکس. البته ممکن است که جعل صریح به یکی از این دو تعلق بگیرد؛ اما به‌رحال لازمه‌اش جعل دیگری نیز هست. در برخی آیات، اگرچه تکالیفی برای افراد پرهیزگار و نیکوکار ثابت شده، اما تعبیر «حق»، با حرف اضافه «علی» و به‌معنای مسئولیت به‌کار رفته است: «حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ» (بقره: ۱۸۰ و ۲۴۱)؛ «حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ» (بقره: ۲۳۶)؛ و این خود مؤید آن است که هر جا حقی برای کسی هست، مسئولیتی نیز بر کسی دیگر وجود دارد و به‌اصطلاح، حق و مسئولیت، از مفاهیم متضایف‌اند (ر.ک: مصباح یزدی ۱۳۹۴، ص

۳۳ - ۴۲). اسلام با نگاه جامع به مسئولیت اجتماعی، بسیاری از موارد این مسئولیت را از زمره حقوق واجب دانسته است (همان)؛ چنانکه از بحث انگیزه اخلاقی روشن شد، مسئولیت اجتماعی، نوعی مسئولیت اخلاقی و فراتر از مسئولیت حقوقی است (ر.ک: مصباح یزدی ۱۳۹۵ (۱)، ص ۹۲-۹۳).

## نتیجه گیری

در این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی و قیاسی، مفهوم مسئولیت اجتماعی از نگاه اسلامی واکاوی و ابعاد و ویژگی‌های آن بررسی شدند. پرسش‌های اساسی درباره ماهیت و خاستگاه مسئولیت اجتماعی، گونه‌شناسی مفهوم مسئولیت اجتماعی، نحوه انتزاع و اعتبار آن و میزان بهره این مفهوم از حقیقت و اعتبار، نحوه صدق بر مصادیق، ارکان مفهومی و ساخت درونی و نهایتاً ارتباط آن با مفاهیم نزدیک، و عناصر اصلی تشکیل دهنده آن بیان و به آنها پاسخ داده شد. این تحلیل نشانگر آن است که امکانات بسیار خوب منطق و فلسفه اسلامی در حوزه بازشناخت، طبقه‌بندی و تحلیل سازه‌های مفهومی پیچیده‌ای مانند مسئولیت اجتماعی اسلامی، تبیین ظرافت، ژرفا و جامعیت این مفاهیم را امکان‌پذیر می‌کند. در این زمینه از آرای فلسفی متفکر معاصر اسلامی، آیت‌الله مصباح یزدی، همچون مبنای تحلیلی ضرورت بالقیاس الی المطلوب و نحوه انتزاع و اعتبار مفاهیم ارزشی به مثابه معقولات ثانی فلسفی، و همچنین از دیدگاه‌های معرفتی ایشان در حوزه حقوق اجتماعی و رابطه آن با مسئولیت‌های اجتماعی، اخلاقی و الهی انسان و لوازم معرفتی این مبانی در تبیین سازواره مفهوم مسئولیت اجتماعی با رویکرد اسلامی استفاده شد که از مهم‌ترین نتایج به دست آمده می‌توان به این موارد اشاره نمود:

مفهوم مسئولیت اجتماعی، از قبیل مفاهیم ماهوی نیست و، بازی عینی ندارد و به این معنا، اعتباری است؛ یعنی انتزاعی و به اصطلاح از معقولات ثانی فلسفی است که از حیثیات و جهات و نسبت‌های مفاهیم دیگر، انتزاع شده است و لذا منشأ انتزاع دارد و با عالم خارج مرتبط است. علاوه بر مفهوم اخلاقی مسئولیت که انتزاعی است، مفهوم اجتماعی نیز چنین است. آن‌گاه از ارتباط دو مفهوم فوق (مسئولیت و اجتماعی)، مفهوم جدیدی در مرتبه بالاتر انتزاع می‌شود. مسئولیت اجتماعی، با در نظر گرفتن اهداف جامعه و اخلاق اجتماعی و ارتباط فعل انسانی با آن انتزاع می‌شود و مبین این رابطه سبب و مسببی است. ثمره این مبنا آن است که ارزش‌های محکمی مسئولیت اجتماعی، اموری حقیقی و نفس‌الامری‌اند و در مصادیق و موارد خود کشف شوند، نه آنکه به وسیله انشا و قرارداد اجتماعی اعتبار گردند و این، یگانه‌مبنای بازگشت‌کننده به هست‌هاست.

در واکاوی مفهوم مسئولیت اجتماعی، به سه رکن اصلی برمی‌خوریم: ۱. کسی که مسئولیت بر عهده اوست (من علیه الحق)؛ ۲. کسی که مسئولیت برای اوست (من له الحق)؛ ۳. آنچه متعلق مسئولیت است (ما یسأل عنه). در نگرش توحیدی، مسئولیت ذاتی تنها در برابر خداست. سایر مسئولیت‌ها، منشعب از همین مسئولیت یگانه است. جان‌مایه اصلی این معنا، مالکیت الهی در آفرینش و مسئله معاد است. در مرحله تشریح نیز خدای متعال بالاترین مسئولیت و تکلیف انسان

را در برابر ذات الهی خویش قرار می‌دهد. در مرتبه بعد، انسان را فقط نسبت به خود و اعمالش مسئول می‌داند و مسئولیت‌های اجتماعی دیگر را در طول این مسئولیت قرار می‌دهد و با سنجه فطرت و شریعت تشخیص داده می‌شود. لذا از دیدگاه اسلام، حد نصاب عمل اخلاقی و ارزشمند آن است که صرفاً برای تحصیل رضای خداوند انجام گیرد. این نگرش، موجب انسجام و بلکه وحدت مفهومی مسئولیت، در عین تکثر موارد و مصادیق می‌گردد.

بنابراین، مسئولیت اجتماعی در رویکرد اسلامی، نه یک قرارداد حقوقی یا اجتماعی محض، بلکه مفهومی اخلاقی مبتنی بر حقایق و مبادی توحیدی و اهداف جامعه انسانی است که به صورت متقابل با حقوق اجتماعی جعل می‌گردد و بر اساس فطرت و شریعت تشخیص داده می‌شود و دامنه‌ای گسترده و اولویت‌های خاص خود را دارد که دارای دو بعد اساسی است: ۱. خودداری از آسیب‌رساندن به جامعه؛ ۲. احساس همبستگی و تعهد نسبت به جامعه و خیررسانی به دیگران، که به نوع دوستی و نیکوکاری (به معنای گسترده آن) شناخته می‌شود.

منابع

- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۶۳، *تحف العقول عن آل الرسول*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- اتکینسون، ریتا ال، و دیگران، ۱۳۸۵، *زمینه روان‌شناسی هیلگارد*، ترجمه محمدتقی براهنی و دیگران، تهران، رشد.
- ادگار، اندرو، سجویک، پیتر، ۱۳۸۷، *مفاهیم بنیادین نظریه فرهنگی*، ترجمه محمد نبوی و مهراجن مهاجر، تهران، آگه.
- استگ، لیندا و همکاران، ۱۳۹۱، *روان‌شناسی اجتماعی کاربردی؛ شناسایی و مدیریت مشکلات اجتماعی*، ترجمه مرتضی امیدیان و محمد حسن انوری تفتی، یزد، دانشگاه یزد.
- اسکایرو، مایکل، ۱۳۹۳، *نظریه برنامه درسی ایدئولوژی‌های برنامه درسی*، ترجمه محسن فرمهینی و رضا رافتی، تهران، آیتز.
- امیدوار، آزاد، ۱۳۹۲، *مطالعه رابطه بین سرمایه اجتماعی و مسئولیت اجتماعی معلمان تهرسر یاسوج*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده اقتصاد، مدیریت و علوم اجتماعی دانشگاه شیراز.
- مصطفی، ابراهیم و همکاران، ۱۴۱۰ق، *المعجم الوسیط*، مجمع اللغة العربیة، ترکیه، استانبول، دارالدعوه.
- ایمان، محمدتقی، و همکاران، ۱۳۸۶، «بررسی و تبیین رابطه بن مسئولیت اجتماعی و سرمایه اجتماع در بین جوانان شهر شیراز، *جامعه‌شناسی کاربردی*، دوره بیست و یکم، ش اول، ص ۱۹-۴۲.
- براعتی پور، مهدی، ۱۳۸۹، «غایت‌نگری اخلاقی و مسئولیت اجتماعی»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۲۰، ص ۸۱-۱۰۶.
- بیرهوف، هانس ورنر، ۱۳۸۷، *رفتارهای اجتماعی مطلوب از دیدگاه روانشناسی اجتماعی*، ترجمه رضوان صدقی نژاد، تهران، گل آذین.
- چلبی، مسعود، ۱۳۸۵، *تحلیل اجتماعی در فضای کنش*، چ اول، تهران، نشر نی.
- حاج‌ملک، ملیحه، ۱۳۹۰، *بررسی شیوه‌های تربیت کودکان مسئولیت‌پذیر از منظر قرآن و روایات*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم تربیتی، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- حاجیان، ابراهیم، ۱۳۹۳، *جامعه‌شناسی اخلاق (تحلیل وضعیت اخلاق اجتماعی در جامعه ایران)*، تهران، جامعه‌شناسان.
- حیدری، عباس و همکاران، ۱۳۹۳، «تحلیل مفهوم نظام‌مند»، *دانشگاه علوم پزشکی تربیت حیدریه*، دوره سوم، ش ۲، ص ۴۹-۵۳.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغتنامه دهخدا*، دانشگاه تهران.
- سبحانی نژاد، مهدی، ۱۳۷۹، *مسئولیت‌پذیری اجتماعی در برنامه درسی کنونی دوره ابتدائی ایران و طرحی برای آینده*، پایان‌نامه دکنرای دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس.
- \_\_\_\_\_، و همکاران، ۱۳۹۱، «بررسی میزان توجه به مؤلفه‌های مسئولیت‌پذیری اجتماعی در محتوای برنامه درسی دوره متوسطه نظری ایران در سال ۱۳۸۹-۱۳۹۰»، *اندیشه‌های نوین تربیتی*، دوره هشتم، ش ۱، ص ۶۰-۷۲.
- ستاری، علی، ۱۳۹۵، «بررسی و نقد روش تحلیل مفهومی با رویکرد به پوزیتیویسم منطقی در پژوهش‌های تربیتی»، *اندیشه‌های نوین تربیتی*، دوره ۱۴، ش ۱، ص ۹۱-۱۱۵.
- صدافتی فرد، مجتبی و همکاران، ۱۳۸۶، «مطالعه بی‌تفاوتی اجتماعی و عوامل مؤثر بر آن در شهر تهران»، *علوم اجتماعی*، ش ۱۵، ص ۸۲-۱۱۰.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسا، غلام‌علی و همکاران، ۱۳۹۰، «تبیین و طراحی مدل مسئولیت اجتماعی سازمان»، *مطالعات مدیریت راهبردی*، دوره ۲، ش ۸، ص ۸۳-۱۰۲.
- فؤاد عبدالباقی، محمد، ۱۳۷۲، *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم*، تهران، انتشارات اسلامی.
- فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۹۱، *اصول و فنون پژوهش در گستره دین پژوهی*، قم، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه.
- قاضی‌زاده، هورامان؛ کیانیپور، مسعود، ۱۳۹۳، *بررسی میزان بی‌تفاوتی اجتماعی در بین دانشجویان (مورد مطالعه: دانشگاه اصفهان)*، *پژوهش‌های راهبردی امنیت ملی و نظم اجتماعی*، سال چهارم، شماره نهم، بهار تابستان ۱۳۹۴، ص ۵۹-۷۸.

- کورین، هانری، ۱۳۶۳، *آیین جوانمردی*، ترجمه احسان نراقی، تهران، نشر نو.
- کوک، مایکل، ۱۳۸۶، *امربه معروف و نهی از منکر در اندیشه اسلامی*، ترجمه احمد نمایی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۹۲، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی.
- مرادی، علی و همکاران، ۱۳۹۵، «بررسی رابطه بین مسئولیت اجتماعی و رفتارهای مطلوب اجتماعی جوانان»، *مطالعات علوم اجتماعی ایران*، س ۱۳، ش ۵۱، ص ۱۲۷-۱۴۳.
- مسعودنیا، ابراهیم، ۱۳۸۰، «تبیین جامعه‌شناختی بی‌تفاوتی شهروندان در حیات اجتماعی و سیاسی»، *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، ش ۱۶۷-۱۶۸، ص ۱۵۲-۱۶۵.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۷، *فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *نگاهی گذرا به حقوق بشر در اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، *مجموعه آثار (مشکات) ۷-۱/۱: اخلاق در قرآن*، ج اول، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، (۲)، *مجموعه آثار (مشکات) ۸-۱/۱: جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴، *مجموعه آثار (مشکات) ۱/۹: تفسیر موضوعی ۱: حقوق و سیاست در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۵، (۱)، *مجموعه آثار (مشکات) ۱-۶/۴: نظریه حقوقی اسلام*، ج ۱، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۵، (۲)، *مجموعه آثار (مشکات) ۴ و ۳-۵/۲: بر درگاه دوست و یاد او*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *آشنایی با علوم اسلامی (۱)*: منطق-فلسفه، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۴، *مقالات فلسفی*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۳، *المنطق*، قم، سید الشهداء.
- ناتانیل، براندن، ۱۳۹۳، *مسئولیت‌پذیری: اتکای به خود و زندگی پاسخگو*، تهران، شباهنگ.
- یزدان‌پناه، لیلا؛ حکمت، فاطمه، ۱۳۹۳، «بررسی عوامل مؤثر بر مسئولیت‌پذیری جوانان»، *مطالعات اجتماعی ایران*، دوره ۸، ش ۲، ص ۱۲۸-۱۵۲.
- A. Kelly et al (2008), Social Responsibility: Conceptualization and Embodiment in a School of Nursing, *International Journal of Nursing Education Scholarship*. Vol.5, Issue.1, The Barkeley Electronic Press.
- Auhagen, Ann Elisabeth; Bierhoff, Hans-werner (2001), *Responsibility: The Many Faces of a Social Phenomenon*, London: Taylor & Francis Ltd.
- Cambridge Dictionary (2018): <https://dictionary.cambridge.org/us/dictionary/english/social-responsibility>
- Encyclopedia of Investopedia* (2018): [investopedia.com/terms/s/socialresponsibility.asp](http://investopedia.com/terms/s/socialresponsibility.asp)
- Nuopponen, Anita (2010), Methods of Concept analysis, *University of Vaasa*, LSP Journal, Vol.1, No.1. /<http://lsp.cbs.dk>.
- United Nations (UN) (2018), *Education for Social Responsibility*; [www.Sustainabledevelopment.un.org](http://www.Sustainabledevelopment.un.org)
- Weiner, B (2001), An Attributional Approach to Perceived Responsibility for Transgressions, in Auhagen, Ann Elisabeth; Bierhoff, Hans-werner (2001), *Responsibility: The Many Faces of a Social Phenomenon*, London: Routledge, (pp 49-59).

## واکاوی نقش مبانی در تولید علم دینی

سید محمود نبویان / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

محمد فولادی / دانشیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

nouralizadeh.f@gmail.com

فرشته نورعلیزاده / عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد میانه

دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۰۶ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۱۵

### چکیده

علم مؤلفه‌های گوناگونی از جمله مبانی، موضوع، مسائل، روش و هدف دارد که اسلامی‌سازی آن، مستلزم تغییر در این مؤلفه‌هاست. این پژوهش با رویکرد تحلیلی و روش توصیفی درصدد پاسخ به این پرسش است که مبانی معرفت‌شناسانه، هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه و ارزش‌شناسانه، چه نقشی در تولید علم و علم دینی دارند؟ معرفت یقینی، با استفاده از ابزارهای مختلف علم، از جمله وحی، ممکن است. می‌توان از آموزه‌های وحیانی به‌عنوان روش و منبع خطاناپذیر در تولید علم بهره جست. همچنین با توجه به احسن بودن نظام خلقت و غایت‌مندی آن در اندیشه دینی، در تولید علم صرفاً به جنبه‌ها و علل مادی جهان توجه نمی‌شود؛ بلکه عنایت به همه علل، از جمله علت فاعلی و غایی جهان، به ارائه تبیین‌ها و راه‌حل‌های جامع در به سعادت رسیدن انسان می‌انجامد. در انسان‌شناسی دینی، انسان موجودی دارای دو ساحت مادی و روحانی است؛ اما هویت او به بعد روحانی اوست. از این‌رو موضوع علم، انسان دارای روح ملکوتی است و غایت آن، زمینه‌سازی برای تحقق انسان متعالی خواهد بود. سرانجام در حوزه ارزش‌شناسی، ارزش‌ها مدرکات اعتباری‌اند که با واقعیات عالم خارج در ارتباط‌اند و می‌توانند در انگیزه عالم و انتخاب موضوع علم و تعیین هدف و به‌عنوان بخشی از قرائن، در تعیین نظریه‌های علمی نقش داشته باشند.

کلیدواژه‌ها: علم دینی، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، ارزش‌شناسی.

رابطه علم و دین از مباحث مهم فلسفی است که دیدگاه‌های مختلفی درباره آن مطرح شده است. برخی بر اساس تلقی جدید از علم به معنای مجموعه نظریه‌های برگرفته از یافته‌های تجربی که با مشاهده و آزمایش به دست می‌آید، علم و دین را متعارض از یکدیگر دانسته‌اند. این تعریف از علم بر مبنای معرفت‌شناسی خاصی است که ملاک صدق و کذب گزاره‌های علمی را آزمون و تجربه می‌داند. از این رو، با ادعای عدم معرفت‌زا بودن گزاره‌های دینی و انحصار معرفت در گزاره‌های تجربی و متعارض بودن علم و دین، امکان تولید علم دینی را رد می‌کند (سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۵۶). در مقابل این نظریه، دیدگاه‌های تمایز، تکمیل و تعامل علم و دین مطرح شده است (باربور، ۱۳۷۴، ص ۱۵۱-۱۸۰؛ مایکل پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۳۶۶-۳۷۸). قائلین به تعامل علم و دین، امکان تولید علم دینی بر مبنای معارف دینی را مطرح می‌کنند. در میان موافقان، تقریرهای مختلفی درباره روش تولید آن مطرح است که در یک تقسیم‌بندی کلی، این روش‌ها به دو قسم «تهذیب» و «تأسیس»، تقسیم می‌شوند. روش تهذیب، ضمن حفظ چهارچوب کلی علم مدرن با پذیرش گزاره‌های علمی موافق دین، به تصحیح، تکمیل و در نهایت، توجیه گزاره‌های متعارض با دین می‌پردازد؛ اما روش تأسیس با دو رویکرد اصلی «فرامینا» و «مبناگرا» درصدد تولید علم دینی است. فرامیناگرایان با تأکید بر اینکه علم صرفاً یک فرایند ذهنی نیست، بلکه حاصل گرایش در اهداف و اغراض انسان نیز هست و فرد نیز متأثر از شرایط روانی و انگیزه و باورهای خود می‌باشد، برای تولید علم دینی، نهاده‌ها را در دین در عالم را تجویز می‌کنند؛ اما مبناگرایان معتقدند که برای تولید علم دینی باید مبنای آن علم، دینی شود.

از این رو، علم مؤلفه‌های مختلفی از جمله موضوع، مسائل، روش و هدف دارد که اسلامی‌سازی آن مستلزم تغییر در این مؤلفه‌ها، از جمله در مبنای آن علم است. اتخاذ هر مبنا، استلزامات خاص خود را می‌طلبد و اثری متناسب در تولید علم دارد. اولین گام در تولید علم دینی، پرداختن به مبنای آن علم است. با پایه‌ریزی علوم، به‌ویژه علوم انسانی، بر مبنای متون و مبنای دینی در مراحل تولید، اعم از پیش‌فرض‌ها، استخراج فرضیه و ابداع نظریه‌ها، می‌توان بر فرایند سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی علمی و تولید علم تأثیرگذار بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، الف، ص ۱۹-۲۵). بنابراین برای دینی‌سازی علم باید از مبنای آن شروع کرد. به نظر می‌رسد، ضعف مبنای فلسفی، عدم ابتدا یا عدم کاربست آن مبنای در علوم موجود، به نحوی که نتوان تفسیر و تحلیل کافی از هستی و معرفت به آن، انسان و ارزش‌ها ارائه داد، موجب ناکارآمدی علوم و اهداف متوقع از آن است. بر این اساس، برای فهم و ارائه معنای صحیح از علم دینی و به‌طور خاص علم اسلامی و تولید و تدوین آن، نیاز به معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی دینی است و بدون ابتدا به این مبنای، تولید علم دینی ممکن نیست.

هدف از هر علمی اثبات محمولات مسائل برای موضوع آن است. اثبات این محمولات برای موضوعات، نیازمند مقدماتی است که یا بدیهی‌اند یا در علم دیگری اثبات شده‌اند. به عبارت دیگر، اثبات گزاره‌های علمی مبتنی بر اصول موضوعه و متعارف‌های است که مبنای آن علم را تشکیل می‌دهند. بنابراین، نظریه‌پردازی در هر علم، بدون توجه به مبنای



آن علم میسر نخواهد بود. بنابراین، علم زمانی اسلامی و دینی خواهد بود که بر اصول و معارف اسلامی مبتنی باشد. تولید علم دینی، در سایه مبانی و اصولی امکان‌پذیر است که این مبانی، برگرفته از متون و آموزه‌های دینی باشد. از این‌رو این پژوهش با رویکرد تحلیلی و بررسی اسنادی، در پی پاسخ به این پرسش است که مبانی چه نقشی در تولید علم دینی دارند؛ و هدف آن، تبیین نقش مبانی در تولید علم، به‌ویژه علم دینی است.

## ۱. مفهوم‌شناسی پژوهش

### ۱-۱. مبنا

در منابع فلسفی و منطقی، بیشتر، از کلمه «مبادی» به‌جای «مبانی» استفاده شده و رابطه آن با موضوع و مسائل علم بررسی گردیده است (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۶۳۸؛ مطهری، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، الف، ص ۳۳۵). در هر علمی به‌عنوان مجموعه‌ای از مسائل که حول موضوع واحد بحث می‌کنند، اثبات محمول برای موضوع، نیازمند مقدماتی است که می‌تواند به صورت برهان مطرح شود. در این صورت، این برهان و مقدمات آن، «مبادی» آن علم شمرده می‌شوند. در اصطلاح منطق‌دانان، منظور از مبادی علم، حدود و مقدماتی است که به‌صورت بدیهی یا نظری در اثبات مسائل آن علم به‌کار می‌رود: «آن مبادی العلوم حدود و مقدمات واجب قبولها فی أول العقل، أو بالحس و التجربة، أو بقیاس بدیهی فی العقل. و بعد هذا أصول موضوعه مشکوک فیها و لکن لا ینخالفها رأی المتعلم، و مصادرات» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، الف، ص ۱۱۳).

هر علمی دارای دو مبادی تصویری و تصدیقیه است: مبادی تصویری شامل تعریف، موضوع علم و موضوع و محمول مسائل علم است. مبادی تصدیقیه، در اثبات محمولات مسائل علم برای موضوع آن به‌کار می‌رود؛ یعنی قواعد و اصولی هستند که برهان از آن قواعد و اصول تشکیل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، الف، ص ۶۹). مبادی تصدیقیه به‌نوبه خود به دو نوع اصول متعارفه و اصول موضوعه تقسیم می‌شوند. اصول متعارفه قضایایی بدیهی‌اند که به علم خاصی اختصاص ندارند و ثبوت محمول برای موضوع در آنها نیازمند حد وسط نیست؛ از این‌رو جزء مسائل هیچ علمی قرار نمی‌گیرند؛ اما اصول موضوعه قضایایی نظری‌اند که اثبات آنها در علم دیگری غیر از علم مزبور صورت گرفته است و در این علم به‌عنوان پیش‌فرض پذیرفته شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۱۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، الف، ص ۳۳۵). بنابراین می‌توان گفت: تعریفات و اصول متعارفه و اصول موضوعه هر علمی، مبادی آن علم نامیده می‌شوند (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۸).

### ۱-۲. علم

در اصطلاحات گوناگون، علم در معانی مختلفی استعمال شده است (نبویان، ۱۳۹۳، ص ۱۸۱-۱۸۳). علم، گاهی مختص آگاهی‌های حصولی است و منظور از آن، حصول صورت شیء در عقل است (حلی، ۱۴۱۲، ص ۱۸۲)؛ این

معنا نیز در علم منطق کاربرد دارد. گاهی نیز به معنای مجموعه قضایای کلی است که محور خاصی داشته باشد و با روش تجربی بحث کند (نصر، ۱۳۹۳، ص ۱۶۷). در این صورت، علم شامل مجموعه گزاره‌هایی خواهد شد که با روش‌های حسی و تجربی به دست آمده باشد. گاهی نیز علم عبارت است از: یک سلسله مسائلی که در زمینه معین و اطراف موضوع معینی گفت‌وگو می‌کند و بین مسائل آن رابطه خاصی وجود دارد که آنها را به یکدیگر پیوند می‌دهد و از مسائل علوم دیگر جدا می‌کند (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۰). این همان معنایی است که از علم در بحث علم دینی و در این پژوهش اراده شده است؛ یعنی علم به معنای رشته علمی؛ مجموعه قضایایی است که از طریق وحدت موضوع یا هدف یا شیوه واحد، در یک نظام قرار می‌گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۹).

### ۳-۱. دین

دین مجموعه‌ای از عقاید، قوانین و مقرراتی است که هم به اصول بینشی بشر نظر دارد و هم درباره اصول گرایشی وی سخن می‌گوید و هم اخلاق و شئون زندگی او را پوشش می‌دهد. به دیگر سخن، دین مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها، از طریق وحی و عقل در اختیار آنان قرار داده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۱). دین همچنین مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها و احکام عملی است که از سوی خداوند متعال برای کمال و سعادت اخروی بشر نازل شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، الف، ص ۱۰۰). در بیان علامه طباطبایی نیز دین به دو معنای عام و خاص تعریف شده است: در معنای عام، دین همان روش زندگی است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۳۹). به بیانی دیگر، از نظر منطق قرآن، دین یک روش اجتماعی است که انسان اجتماعی به منظور تأمین سعادت زندگی اتخاذ کرده است و نظر به اینکه انسان محدود به این جهان پیش از مرگ نیست و یک حیات مستمر دارد، بنابراین دین، هم مشتمل بر قوانین و مقرراتی است که با اعمال آن، سعادت و خوشبختی دنیوی انسان تأمین می‌شود و هم مشتمل بر یک سلسله عقاید و اخلاق و عبادات است که سعادت آخرت را تضمین می‌کند (همو، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۱۲۶)؛ اما در معنای خاص، دین عقاید و یک سلسله دستورهای عملی و اخلاقی است که پیامبران از طرف خداوند برای راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند (همو، ۱۳۸۷، الف، ص ۳۱).

### ۴-۱. علم دینی

بنا بر تعریف «علم» و «دین»، علم دینی علمی است که برآمده از مبانی و منابع معرفتی اسلام و در جهت تحقق اهداف و غایات انسانی و اجتماعی دین باشد. به عبارتی، علم دینی علمی است متشکل از مجموعه گزاره‌های اخباری و توصیفی و آموزه‌های توصیه‌ای و تجویزی که ضمن دارا بودن ملاک‌های علم (انکشاف از واقع تکوینی، تشریحی و تنزیلی)، واجد معیار و ملاک‌های دینی نیز باشد (علی تبار فیروزجایی، ۱۳۹۵).

بنابراین، علمی دینی است که مبانی خداشناختی، جهان‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی آن دینی باشد.

بر این اساس، علمی که مبتنی بر توحید باشد، علم دینی است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ص ۶۸). همچنین علمی که سعادت دنیوی و اخروی را تأمین کند، علم دینی خواهد بود؛ چراکه دین روش زندگی اجتماعی است که انسان اجتماعی برای تأمین سعادت زندگی اتخاذ می‌کند. این روش، هم مشتمل بر یک سلسله قوانین و مقرراتی است که با اعمال آنها سعادت دنیوی انسان تأمین می‌شود و هم مشتمل بر یک سلسله عقاید و اخلاق و عبادات است که سعادت اخروی را تأمین می‌کند (همو، ۱۳۸۸، الف، ص ۱۲۶).

## ۲. نقش مبانی در تولید علم دینی

برای تبیین این مهم، باید نقش هر یک از مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی به تفصیل در شکل‌گیری علم دینی بررسی شود.

### ۲-۱. مبانی معرفت‌شناختی

معرفت‌شناسی دانشی است که به بررسی جنبه‌های مختلف معرفت یا علم، ارزشیابی انواع آن و تعیین ملاک صحت و خطای آن می‌پردازد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۳). از آنجاکه بررسی مسائل علم در معرفت‌شناسی اختصاص به نوع خاصی از آن ندارد، همان معنای مطلق علم و آگاهی به‌عنوان موضوع معرفت‌شناسی اراده می‌شود (همان، ص ۱۵۲). مبانی معرفت‌شناسانه از مهم‌ترین مبانی و مقدم بر آنهاست؛ چراکه نوع نگاه به هستی و انسان و ارزش‌ها در گرو پاسخ به این پرسش است که اصولاً امکان درک واقع و خارج از خود برای انسان میسر است یا نه و آیا می‌توان معرفتی یقینی کسب کرد یا خیر؟ همچنین، انتخاب روش معرفت و تعریف مفاهیم و پدیده‌ها، لازمه تعریف موضوع مبانی دیگر، از جمله هستی، انسان و ارزش و بیان مسائل آنهاست.

رویکردهای کلان معرفت‌شناسی در اندیشه سکولار و غربی - که اساس و بنیان جامعه‌شناسی بر آن مبتنی است - بر پایه رویکردهای اثباتی، تفسیری و انتقادی قرار دارند و هر سه رویکرد، به دلیل مبادی معرفتی این جهانی خود، در نفی روش عقلی و شهودی در کسب معرفت اجتماعی مشترک‌اند. نفی لایه‌های پنهان و ملکوتی جهان هستی، محدود کردن انسان در ابعاد مادی و قطع ارتباط کنش‌های اجتماعی با سایر ابعاد هستی، بنیان‌های نظری این اندیشه را شکل می‌دهد.

رویکرد تبیینی، که از مبانی پوزیتیویستی بهره می‌برد، به همسانی پدیده‌های انسانی و طبیعی معتقد است و الگوی طبیعی را برای مطالعه کنش اجتماعی انسان برمی‌گزیند و اساساً روش غیرتجربی را علمی نمی‌شناسد: «کسانی که از ابزار معرفتی عقلانی و وحیانی برای شناخت عالم استفاده کنند، از معرفت علمی بهره‌ای ندارند» (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۷۶). رویکرد تفهمی، هرچند در نگاه به ماهیت موضوع جامعه‌شناسی، از رویکرد تبیینی فاصله گرفته و به موضوع علم اجتماعی به‌مثابه پدیده طبیعی نگاه نکرده، بلکه معناداری کنش انسانی را مطرح کرده است، اما همچون رویکرد

تبیینی، کنش‌های اجتماعی را با روش تجربی مطالعه می‌کند. رویکرد انتقادی نیز اگرچه خود را به روش تجربی محدود نمی‌کند، ولی معرفت‌غیرتجربی را تنها در عقل عرفی جست‌وجو می‌کند (گلستانی، بی‌تا، ص ۱۵۷).

اما مبانی معرفت‌شناسی در اندیشه دینی و نیز رویکرد علامه طباطبایی، روش شناخت پدیده‌های اجتماعی را از روش‌های علم اجتماعی مدرن متمایز می‌سازد. موضوع علم اجتماعی کنش اجتماعی است و نوع نگاه به انسان اجتماعی و عناصر مؤثر بر این کنش و پیامدهای اجتماعی آن، نوع روش مطالعه آن را مشخص می‌کند. بر اساس آنچه در مبانی اندیشه دینی گذشت، فطری بودن زندگی اجتماعی و غایات وجودی انسان در زندگی اجتماعی، لایه‌بندی جهان هستی و عدم انحصار واقعیت در سطح مادی، ارتباط انسان با سایر مراتب هستی و قانونمندی حاکم بر زندگی اجتماعی، روش تلفیقی تجربی، عقلی و نقلی را برای کسب معرفت اجتماعی اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. به همین دلیل، روش‌های موجود در رویکردهای مختلف جامعه‌شناسی، تنها صورت ظاهری و جلوه‌های محسوس حیات اجتماعی را مطالعه می‌کنند و معرفتی واقع‌نما از حیات اجتماعی به انسان عرضه نمی‌کنند و از جهان اجتماعی و سازوکار ارتباط بین کنش انسانی و پیامدهای آن شناخت ناقص و نادرست در اختیار انسان قرار می‌دهند (همان، ص ۱۳۸). البته کنش‌های انسان در عرصه زندگی اجتماعی، از اموری هستند که بخشی از آن در قلمرو روش تجربی حس قرار می‌گیرند و لذا استفاده از روش تجربی در مسائل اجتماعی، ضرورتی انکارناپذیر است و حس و روش تجربی، یکی از منابع معرفت بوده و در رسیدن به واقعیت خارجی مؤثر است (طباطبایی، بی‌تا، ص ۷-۱۳۶).

اما روش تجربی در کسب معرفت اجتماعی، به دلیل وجود عناصر تأثیرگذار بر زندگی اجتماعی، از درک آن عناصر در خارج از قلمرو تجربی ناتوان است. از این رو نیاز به وحی در شناخت رابطه بین کنش‌ها و غایات وجودی انسان، اجتناب‌ناپذیر است و منبع معرفتی دیگری بنام وحی نیاز است تا با روش‌های متناسب با آن، قوانین مورد نیاز به دست آید و در اختیار جامعه انسانی قرار گیرد. بنابراین، نیاز به وحی در کشف رابطه بین کنش‌های اجتماعی و بازتاب‌های ملکوتی آن - که سنت‌های اجتماعی الهی را رقم می‌زند - نمونه‌ای از جامعه‌شناسی تبیینی است. انسان بر اساس منظومه معرفتی وحیانی، جزئی از نظام هستی است و بین کنش‌های او، به‌ویژه کنش‌های اجتماعی او و جهان هستی ارتباط تکوینی وجود دارد؛ به این معنا که نظام تکوینی، منفعل محض در برابر کنش‌های انسان اجتماعی نیست و آگاهانه در برابر رفتار او واکنش نشان می‌دهد. از این رابطه تکوینی در فرهنگ دینی، به قانونمندی اجتماعی یاد می‌شود. شناخت این رابطه و کشف قانونمندی اجتماعی حاکم بر جهان اجتماعی، با روش تجربی و حتی عقلی امکان‌پذیر نیست (ر.ک: گلستانی، ۱۳۹۸، ص ۱۳۹). برای نمونه، تأثیر برخی عوامل غیرمعرفتی در شکل‌گیری برخی کنش‌های اجتماعی و به‌طور خاص کجروی‌های اجتماعی، از جمله این قوانین جامعه‌شناختی است. مثل رابطه بین ایمان، تقوا و پرهیزگاری افراد جامعه و نزول رحمت و برکات الهی از آسمان و زمین (مائده: ۶۵ اعراف: ۹۶). این‌گونه قوانین، در چهارچوب روش‌های تجربی قابل‌شناسایی نیستند. بنابراین، ضرورت وجود روش وحیانی را می‌توان هم در تنظیم مناسبات اجتماعی یافت و هم در تبیین آن. بر این اساس، علامه بر پایه انسان‌شناسی دینی و وحیانی و شناخت

ابعاد وجودی انسان و عناصر مؤثر بر کنش‌های او، برخی متغیرهای اجتماعی را تحلیل می‌کند. برای نمونه، ایشان با تکیه بر نظریهٔ استخدام، ناهم‌نویی و وجود اختلافات اجتماعی، ضرورت حاکمیت قوانین اجتماعی (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۲۵، ج ۴، ص ۱۰۷؛ ج ۲، ص ۱۱۱؛ ج ۱۲، ص ۱۹۹) و وجود کنترل اجتماعی را توجیه می‌کند (همان، ج ۱، ص ۱۸۴؛ ج ۱۹، ص ۱۹۹) یا با تحلیل شاکله و نحوهٔ ارتباط آن با جامعه، رابطهٔ عاملیت و ساختار را تبیین می‌نماید. همچنین ایشان در تبیین نظریهٔ قشربندی قرآنی، با اشاره به نابرابری غیرطبیعی موجود در حیات بشری و نقش فاصلهٔ طبقاتی در ایجاد نفرت و اختلاف اجتماعی، سعی می‌کند این مسئله را در نظام سرمایه‌داری و کمونیستی نشان دهد. علامه از یک سو، نظام اجتماعی مبتنی بر سرمایه‌داری را عامل اصلی و فزایندهٔ فاصلهٔ طبقاتی معرفی نموده و ضمن تحلیل آثار سوء این نظام قشربندی، از آن به‌عنوان زمینهٔ اجتماعی شکل‌گیری نظام کمونیستی یاد کرده است (ر.ک: همان، ج ۴، ص ۱۱۰؛ ج ۲، ص ۳۸۴). همچنین در تبیین اجتماعی تعدد زوجات، ضمن اشاره به ضرورت‌های اجتماعی وجود این حکم فطری، آثار سوء ترک آن را نیز بیان کرده و در تحلیل مصداقی این مسئله، فساد و فحشا در جامعهٔ غرب را بررسی نموده است (همان، ج ۴، ص ۱۸۵).

نظریه‌های علمی بر اصولی معرفت‌شناختی استوار است که پذیرش آنها، نه‌تنها در اتخاذ نظریه‌ها و راه‌حل‌های علوم مؤثر است، بلکه مبانی دیگر این علوم، از جمله هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی علوم را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد. برای نمونه، پذیرش رویکرد تجربه‌گرا در معرفت‌شناسی، منجر به نگاه مادی به عالم می‌شود؛ در نتیجه، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی خاصی را مطرح می‌کند که در آن، جهان منحصر در عالم ماده و انسان نیز منحصر در بعد مادی است. این نگاه به‌نوبهٔ خود، در شکل‌گیری فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی و ارائهٔ راه‌حل‌ها و نظریه‌ها و در نهایت، دستیابی به نتایج مؤثر است.

از مباحث معرفت‌شناختی مطرح در علم دینی، ابزار و روش و به‌تبع، منابع علم و امکان و روش دستیابی به معرفت یقینی است که منشأ اختلاف بین موافقان و مخالفان علم دینی است. در معرفت‌شناسی دینی، برای کسب معرفت، با منابع و ابزار گوناگونی روبه‌رو هستیم که به‌تناسب موضوع و مسائل علم، از تنوع برخوردار است؛ اعم از وحی (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۴۶)، عقل (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۳؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۶۶؛ طباطبایی، بی‌تا، ب، ص ۲۴۹)، کشف و شهود، و حس و تجربه (ابن سینا، ۱۴۰۴، ق ب، ص ۲۳؛ صدرالدین شیرازی (با حاشیه علامه طباطبائی)، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۴)؛ و به‌تبع آنها، روش علوم نیز متنوع و گوناگون می‌شود.

با مراجعه به این ابزار، به‌ویژه وحی - که از جمله منابع معرفت است - می‌توان گزاره‌های یقینی را استخراج کرد و علم دینی را شکل داد؛ اعم از اینکه وحی مقام گردآوری علم دینی باشد یا داور گزاره‌ها و مسائل علم دینی یا اینکه وحی مبانی علم دینی را بیان کرده باشد. برای نمونه، در علم فقه و تفسیر، وحی نقش گردآوری برای این علم دارد و شاید بتوان در علوم دیگری مانند روان‌شناسی و جامعه‌شناسی نیز همین امر را دست‌کم نسبت به برخی

یا بسیاری از مسائل آن در نظر گرفت. از این رو ادعای کفایت روش تجربی برای علم، ادعایی بدون دلیل است و حتی خود علم را هم غیرمعتبر می‌کند.

همچنین در بررسی یک موضوع، ممکن است ابعاد وسیع و علت‌های فرامادی آن، از دید علوم تجربی مخفی باشد و منابع دینی آن ابعاد را در اختیار پژوهشگر قرار دهد که با ضمیمهٔ علل، مقدمات و اطلاعات پیشین، زوایای بیشتری از مسئله روشن شود. بر اساس مبانی معرفت‌شناختی دینی نیز که حصول معرفت یقینی را ممکن می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق ب، ص ۵۳؛ صدر الدین شیرازی، ۱۹۸، ج ۱، ص ۹۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۳-۱۶) و معرفت حاصل از وحی نیز یکی از آنهاست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۴۶)، می‌توان برای نمونه، علوم انسانی‌ای تولید کرد که مسائل آن یقینی باشند؛ چنانکه علم منطقی، معرفت‌شناسی و فلسفه این‌گونه هستند؛ یعنی یا تمام مسائل آنها یا دست‌کم برخی از گزاره‌های آنها یقینی هستند. برخلاف علوم موجود تجربی، طبیعی و انسانی که نمی‌توانند یقینی باشند. پس آموزه‌های دینی به‌عنوان گزاره‌های ناظر به واقع، می‌توانند در عرصهٔ شناخت و تولید علم مورد توجه قرار گیرند.

## ۲-۲. مبانی هستی‌شناختی

هستی‌شناسی، دانشی است که به بررسی حقیقت وجود یا هستی و مباحث کلی مربوط به آن می‌پردازد و به‌اصطلاح از احوال موجود بما هو موجود بحث می‌کند. هستی‌شناسی به‌معنای دانشی که دربارهٔ هستی بحث می‌کند، شاخه‌ای از فلسفه به‌معنای عام است که شامل همهٔ علوم ریاضیات، طبیعیات، الهیات و حکمت عملی می‌شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۱).

باورهای هستی‌شناختی عالمان علم، در شکل‌گیری علوم مؤثر است. دانشمندان هر رشتهٔ علمی بر اساس زیرساخت‌های فکری خود با موضوعات و مسائل مختلف علم مواجه می‌شوند و گرچه ادعای عدم پیش‌داوری در علوم را دارند، عملاً وادار پیش‌فرض‌های فکری خود هستند. کسانی که برای جهان نقطهٔ آغاز و علت‌العلل و برای انسان زندگی ابدی قائل‌اند، روش زندگی متفاوتی نسبت به منکران آن دارند. از این رو در فعالیت‌های علمی و اقتصادی، سیاسی و تربیتی و... روش خاصی را انتخاب می‌کنند. این روش در فعالیت‌های علمی انسان نیز تأثیرگذار است و از آغاز شکل‌گیری یک فرضیهٔ علمی تا تبیین و توجیه و اثبات آن پیش می‌رود. به عبارت دیگر، رویکردهای متفاوت به جهان هستی، انعکاس متفاوتی در تحلیل‌کنش اجتماعی دارد؛ چراکه نگرش مادی‌گرایانه به جهان و انحصار آن در صورت ملکی و عدم پذیرش پیوند نظام‌وار بین جهان هستی و رفتارهای آدمی، به‌ویژه رفتارهای اجتماعی او، شناخت و معرفت اجتماعی متفاوتی را نسبت به نگرش توحیدی به جهان هستی، پدید می‌آورد. از این رو علم سکولار و دینی، دو مصداق متفاوت این دو نوع نگرش به جهان هستی‌اند که دو نوع علم را با مبانی متفاوت به‌دنبال دارند.

منظور از مبانی هستی‌شناختی علم دینی، گزاره‌هایی از هستی‌شناسی است که در مسائل، اصول و اهداف علم دینی مؤثر است. در نگاه دینی، برای تبیین پدیده‌ها بنا بر نظام علی و معلولی و عین‌الربطی معلول نسبت به علت، علت فاعلی و ایجاد و علت غایی نیز مورد توجه قرار می‌گیرد و صرفاً به علت مادی و طبیعی پدیده‌ها پرداخته

نمی‌شود. در تبیین یک پدیده، هرچه بیشتر به علل سابقه و لاحق و طبیعی و غیرطبیعی احاطه داشته باشیم، تبیین کامل‌تر و بهتری از پدیده ارائه خواهد شد. در این نگرش، جهان معروض عنایت و مشیت الهی است و نظام جهان صرفاً مجموعه‌ای از تأثیر و تأثر نیروهای طبیعی نیست و علل طبیعی بر همهٔ حوادث حکم‌فرما نیست؛ درحالی‌که علم جدید با غفلت از علت‌های حقیقی، صرفاً به علت اعدادی اشیاء و در نهایت به علت مادی اشیاء می‌پردازد و از علت حقیقی هستی‌بخش و صوری و غایی کاملاً غافل است. این امر، از یک سو موجب ناقص دیدن پدیده‌ها می‌گردد؛ و از سوی دیگر، نتایجی که از آن گرفته می‌شود، ناقص است. همچنین با انحصار علت به اعدادی و مادی، نتایج باطل منحصره نیز به دست خواهد آمد. از این رو علم جدید با حذف علت غایی، از یک سو هرگونه تصرفی مطابق میل خود انسان در عالم طبیعت و هرگونه تغییری در آن را جایز دانسته که این امر موجب آسیب به طبیعت شده است. تخریب لایهٔ اُزن و جنگل‌ها، دریاها، و آلودگی هوا، بروز انواع بیماری‌های نوپدید و... بخشی از این آسیب‌هایند. از سوی دیگر، چنین نگاه نادرستی منجر به جزءنگری در نگاه علم مدرن شده است؛ یعنی صرفاً یک جزء خاص از یک موجود - بدون توجه به ارتباط آن با اجزای دیگر آن موجود و نیز با موجودات دیگر - در نظر گرفته می‌شود. در نتیجه، موجب بروز آسیب‌های جدی به اجزای دیگر و موجودات دیگر می‌گردد.

ویژگی نگرش هستی‌شناسانهٔ دینی در علم دینی این است که جهان را منحصر در عالم مادی نمی‌بیند و ماده تنها واقعیت بنیادین جهان نیست؛ برخلاف علم سکولار، که جهان را مادی می‌بیند و همه چیز را قابل تحویل به مناسبات و معادلات ریاضی و کمی می‌داند و، جنبه‌های غیرمادی جهان را خارج از موضوع علم تلقی می‌کند. همچنین این نگرش با نفی غیرماده، بعد غیرمادی انسان را نیز در حد ذهن تقلیل می‌دهد. در نتیجه، معرفت علمی را معرفتی عینی و غیرشخصی، اما معرفت دینی را معرفتی عمیقاً شخصی و ذهنی می‌داند. با این تحلیل باید گفت: مهم‌ترین بخش واقعیت، از دید علم جدید پنهان مانده است؛ زیرا محدودهٔ شناخت بشر، به پدیده‌های عالم مادی منحصر می‌شود؛ اما بر اساس نگاه هستی‌شناختی دینی، عالم وجود مشکک و از مراتب سه‌گانه تشکیل شده است که هر یک نسبت به مرتبهٔ پایین‌تر علیت دارد و هر مرتبه‌ای معلول عالم مافوق است. عالم ماده نازل‌ترین مرتبهٔ واقعیت ذومراتب است. شناخت معلول بدون شناخت علت آن، پدیدهٔ شناختی ناقص است. بنابراین، علم متکی بر هستی‌شناسی که قائل به این نظام تشکیکی است، کامل‌تر خواهد بود. ذهن عالم دینی، درصدد شناخت سطوح بالاتر هستی است که در متون دینی با تعابیری مانند: عالم غیب یا عالم ملائکه یاد شده است (بقره: ۳؛ حج: ۷۵). وحی و جهان آخرت از مصادیق غیب دانسته شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۷۳)؛ درحالی‌که محدودهٔ شناخت دانشمند طبیعی از عالم ماده بالاتر نمی‌رود. وجود عوالم دیگر غیر از عالم بسیار محدود مادی و ارتباط تکوینی عوالم مافوق نسبت به عالم ماده، موجب می‌شود که در داوری نسبت به عالم ماده، به آن عوالم و به تأثیرات آن عوالم بر پدیده‌های عالم ماده توجه جدی صورت گیرد؛ در غیراین صورت، داوری درستی دربارهٔ تحقق پدیده‌های این عالم نخواهیم داشت.

از سوی دیگر، علم دینی مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی دینی، مبتنی بر بینشی است که نظام عالم را دارای غرض

و هدف می‌داند و این جهان سیال در جهت تکامل به‌سوی آن هدف، که در معاد تأمین خواهد شد، در حرکت است. به بیان علامه، طبق آیات قرآن، وضع خلقت آسمان‌ها و زمین و موجودات در آنها - که یکی از آنها انسان است - چنین است که خدای تعالی آنچه را خلق کرده، عبث و بیهوده نبوده؛ بلکه برای این خلق کرده است که به حد کمالش برساند و دوباره به‌سوی خودش برگرداند؛ چنانکه فرمود: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا، وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۶) و نیز فرمود: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ» (نجم: ۴۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۷۷). در این اندیشه، عالم دینی هدف از علم را خود علم نمی‌داند؛ بلکه علم را در خدمت این حقیقت و هدایت می‌داند. علم وسیله‌ای در جهت هدایت و کمال است؛ هرچند که نیازهای مادی را نیز برآورده می‌کند؛ برخلاف علوم مدرن، که با حصر نگاه به عالم

ماده و جزئی‌نگری در عالم ماده، از ارائه راه‌حل سعادت‌آفرین، حتی برای زندگی محدود مادی انسان‌ها نیز عاجز است. بنابراین می‌توان تفاوت این دو نوع هستی‌شناسی را در تولید دو نوع علم دینی دانست؛ اما علم سکولار، با توجه به مبانی هستی‌شناختی خاص خود، محور پژوهش خود را تحلیل رفتاری انسان با قطع نظر از ابعاد ملکوتی ساختار وجودی انسان و نوع تأثیر آن در معرفت اجتماعی قرار می‌دهد و جهان هستی را در ابعاد مادی و ظاهری آن محدود می‌کند و هیچ رابطه معناداری بین انسان، نظام هستی و نوع رفتار اجتماعی او برقرار نمی‌داند. این حلقه مفقوده، ناشی از نوع مبانی هستی‌شناختی سکولار انسان است که موجب می‌شود حتی روش مطالعه جامعه و تاریخ به‌شیوه صرفاً تجربی و کاملاً مادی‌نگرانه صورت گیرد و در نتیجه، معرفت ناقصی از مسائل اجتماعی و قانونمندی حاکم بر جامعه و تاریخ و عوامل مؤثر بر دگرگونی‌های اجتماعی به‌دست آید.

این در حالی است که علم دینی و وحیانی، بر هستی‌شناسی توحیدی مبتنی است و برخلاف نگاه پوزیتیویستی، هستی‌داری چهره‌ظاهری و باطنی یا ملکی و ملکوتی است و ارتباط معناداری بین همه اجزای عالم وجود دارد. «در واقع، قرآن کریم نگاه جزیره‌ای به انسان و جهان ندارد؛ بلکه همه را کل به‌هم‌پیوسته‌ای می‌بیند که منطق یگانه‌ای بر همه آن حاکم است. جایگاه انسان نیز در پیوند با سایر منظومه هستی تعریف می‌شود و کنش او به‌ویژه کنش‌های اجتماعی او، در نوع تعامل هستی اثرگذار است» (گلستانی، بی‌تا، ص ۱۱۰). علامه طباطبایی، این نوع نگاه سیستمی و نظاموار به هستی‌شناسی اندیشه دینی را این‌گونه بیان می‌کند:

همه اجزا و اطراف عالم، همانند اجزا و اطراف بدن انسان - در صحت و سقم و استقامت آنان در صدور افعالشان - به یکدیگر مرتبط‌اند. این تأثیر و تأثری که در آثار و خواص اجزا و اطراف عالم جریان دارد، شامل همه آنها می‌شود. همه این اجزا - همان‌گونه که قرآن شریف بیان کرده است به‌سوی خدای سبحان و آن هدفی که برایشان مقدر شده، در حرکت‌اند. بنابراین، هرگاه در برخی از این اجزای عالم - به‌ویژه اجزای برجسته آن - اختلالی ایجاد شود و به ضعف گراید، از راه مستقیمش منحرف می‌شود و آثار فسادش در دیگر اجزا نیز نمایان می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۲۵، ج ۸، ص ۱۹۶-۱۹۵).

از آثار دیگر این دو نوع نگاه و نیز نگرش سیستمی به جهان هستی و تعامل انسان، جهان هستی و قانونمندی اجتماعی، نوع هستی‌شناختی دیگری به‌نام ادراک و شعور عالم قابل شناسایی است. علامه همه موجودات را دارای



ادراک و شعور می‌داند که آگاهانه به تسبیح خدای سبحان مشغول‌اند. ایشان در تفسیر گران سنگ *المیزان* (اسراء: ۴۴)، که به بیان تسبیح همه موجودات می‌پردازد، در نقد دیدگاه مادی‌گرایانه و کسانی که شعور پدیده‌های هستی و تسبیح زبانی آن را انکار می‌کنند، می‌نویسد:

هر یک از موجودات به میزان بهره‌مندی‌شان از وجود، بهره‌ای از علم دارد. البته این بدان معنا نیست که همه موجودات از جهت بهره‌مندی از علم، با هم برابر یا جنس و نوع علمشان یکی است یا هرچه از علم نزد انسان است، نزد آنها نیز باشد یا هر آنچه انسان می‌فهمد، آنها نیز بفهمند. از مؤیدات علم داشتن موجودات عالم، آیات ذیل است که از سخن گفتن اعضای انسان حکایت می‌کند: «قَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (فصلت: ۲۱)؛ و آنها به پوست‌هایشان می‌گویند: چرا بر ضد ما گواهی دادید؟ پوست‌های تن آنها جواب می‌دهند: همان خدایی که هر موجودی را به نطق درآورده، ما را گویا ساخته است» و آیه «فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ انْتَبِيا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱). سپس خداوند متعال اراده آفرینش آسمان فرمود: درحالی‌که آسمان به‌صورت دود بود پس به آسمان و زمین گفت: به‌وجود آید و شکل بگیرید؛ خواه از روی اطاعت و خواه از روی اکراه. آنها گفتند: ما از روی طاعت می‌آییم» (طباطبایی، ۱۴۲۵، ج ۱۳، ص ۱۱۰).

از دیگر لوازم این نوع نگرش به جهان هستی می‌توان به شناخت قانونمندی اجتماعی حاکم بر جامعه و وجود و پذیرش روش غیرتجربی در شناخت مسائل اجتماعی اشاره کرد؛ چرا که انسان جزئی از منظومه هستی است و در تعامل و ارتباط مستقیم با سایر اجزای هستی قرار دارد. جهان هستی نیز با توجه به ادراکی که دارد، در برابر رفتارهای انسان واکنش نشان می‌دهد. برای نمونه، مطابق آیات مختلف قرآن کریم، هرگاه انسان مطابق سرشت خدادادی خویش اهل ایمان و عمل به آموزه‌ها و معارف دینی باشد، رحمت و برکات الهی بر او و جامعه خویش نازل خواهد شد: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ...» (ر.ک: اعراف: ۹۶؛ مائده: ۶۶؛ نوح: ۱۰-۱۲؛ جن: ۱۶)؛ و اگر مردمی که در شهرها و آبادی‌ها زندگی دارند، ایمان بیاورند و تقوا پیشه کنند، برکات آسمان و زمین را بر آنها می‌گشاییم. ولی [آنها حقایق را] تکذیب کردند. ما هم آن را به کيفر اعمالشان مجازات کردیم (ر.ک: گلستانی، بی‌تا، ص ۱۱۳).

علامه در همین زمینه می‌نویسد: هرگاه امتی از راه مستقیم فطرت منحرف شود؛ انحرافی که او را از سعادت انسانی که به‌عنوان غایت مسیر زندگی‌اش، مقرر شده است، باز می‌دارد، در این صورت، دیگر اجزای طبیعی که مرتبط به اوست نیز اختلال می‌یابند و آثار سوء این انحراف و اختلال، به خود این امت برمی‌گردد. در اینجاست که اختلالات در جامعه‌شان، از قبیل فساد اخلاق، قساوت قلب، از بین رفتن عواطف، و هجوم بلایای طبیعی، مثل نباریدن باران، خشک‌سالی، عدم نزول برکات، سیل، طوفان، صاعقه، زلزله و خسوف به‌وجود می‌آید (طباطبایی، ۱۴۲۵، ج ۸، ص ۱۹۶ و ج ۶، ص ۳۸؛ به نقل از گلستانی، بی‌تا، ص ۱۱۳).

لازم به یادآوری است که قرآن کریم قانونمندی زندگی اجتماعی را در دو بخش سنت و غیرسنت مطرح می‌کند. سنت‌های اجتماعی قرآن کریم مصداق علت تامه‌اند؛ بنابراین قطعی و ثابت‌اند و با صفت تبدیل‌ناپذیر و

تغییرناپذیر شناخته می‌شوند: «فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر: ۴۳)؛ اما قانونمندی اجتماعی غیرسنت، از سنخ علیت ناقصه‌اند. این دسته از قوانین، هرچند از رابطه‌ی علی و معلولی حاکم بر رفتار اجتماعی انسان بحث می‌کنند، اما این رابطه از سنخ سبب و مقتضی و شرط است. آیات متعدد قرآن کریم بر این‌گونه قانونمندی اجتماعی دلالت دارد که به برخی از آن اشاره می‌شود. برای نمونه، می‌توان به «رابطه‌ی بین نماز و پیشگیری از فساد و انحراف» (عنکبوت: ۴۵)؛ «رابطه‌ی بین قصاص و حیات اجتماعی جامعه» (بقره: ۱۷۹) و «رابطه‌ی بین حجاب و امنیت اجتماعی زنان» (احزاب: ۵۹) اشاره کرد.

افزون بر پیامدهای فوق در تفاوت دو نوع جهان‌بینی، در بحث قانونمندی اجتماعی نیز باید لوازمی را پذیرفت: اولاً با توجه به سنت‌های اجتماعی الهی، روش مطالعه‌ی پیامدهای کنش اجتماعی به روش تجربی محدود نمی‌شود و روش تلفیقی عقلی و نقلی و تجربی برای شناخت پدیده‌های اجتماعی، توجیه عقلانی می‌یابد؛ ثانیاً علم اجتماعی به علم دلیل‌کاو قاعده‌محور محدود نمی‌شود و رویکرد علت‌محور در مطالعات اجتماعی در کنار سایر رویکردها ضرورت می‌یابد (ر.ک: گلستانی، بی‌تا، ص ۱۱۱).

### ۳-۲. مبانی انسان‌شناختی

انسان‌شناسی از مهم‌ترین مبادی معرفتی، به‌ویژه در حوزه‌ی علوم اجتماعی است که کنش‌های اجتماعی و پیامد آن را موضوع مطالعه‌اش قرار می‌دهد. نگاه اومانیستی به انسان، وجه بارز انسان‌شناسی علم مدرن است. در تفکر اومانیستی، انسان معیار همه چیز و ملاک نهایی تمام زندگی است و همه‌ی امور بر اساس او سنجش و ارزیابی می‌شوند. اموری چون قانون، عدالت، خوبی، زیبایی، درستی و نادرستی، همه بر اساس قواعد بشری، بدون اعتقاد به خدا یا کتاب مقدس، ارزیابی می‌شوند (حسنی، ۱۳۹۳، ص ۵۰). از نظر اومانیست‌ها، منشأ منبع ارزش اخلاقی، خود انسان و تجربیات اوست و نباید در امور ماوراءطبیعی به‌دنبال منبع ارزش‌ها گشت. از این‌رو نسبت به قوانین و دستورهای برآمده از دین انتقاد جدی دارند (همان، ص ۴۷). رشد علمی و صنعتی جامعه غرب بستر مناسبی را بر این نهادینه ساختن این تفکر فراهم آورده بود. علم اجتماعی از این خاستگاه فرهنگی و ذخیره‌ی معرفتی بهره برده و بنیان‌هایش را بر آن بنا کرده است. از این‌رو، در نظریه‌پردازی اجتماعی و ارائه‌ی راه‌حل برای مشکلات اجتماعی، نیازی به وحی احساس نمی‌کند و تنها به عقل خودبنیاد اکتفا می‌نماید.

یکی از پایه‌های مهم در هویت علم دینی، انسان‌شناسی است. موضوع علوم انسانی، انسان است. از آنجاکه انسان به‌عنوان مدرک در تمامی علوم و به‌عنوان موضوع در علوم انسانی است، شناخت انسان در تولید علم دینی ضروری است؛ چراکه هدف اندیشمندان علوم گوناگون، در نهایت تأمین سعادت و رفاه و پیشرفت انسان است و نوع نگاه به انسان و نیازهای او، اندیشه‌ها و راهبردهای خاصی را ارائه می‌دهد که در جهت‌گیری علم و اهداف آن مؤثر است. اگر انسان موجودی صرفاً مادی تلقی شود، ناگزیر شیوه‌ی ترغیب و انگیزش او نیز مبنا و غایت مادی خواهد

داشت. اگر موجودی مرکب از بعد مادی و بعد مجرد تعبیر شود، مسلماً تعامل با او در مبنا و غایت، ساحت‌های گسترده‌تری پیدا خواهد کرد (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۳۹-۴۶).

در باب انسان‌شناسی، مسائل گوناگونی از جمله ماهیت و حقیقت انسان و نیازهای او مطرح است. فلسفه اسلامی با بیان ابعاد وجودی انسان و تأکید بر تکامل او و نیازمندی‌های او، بینش و هدفی متفاوت برای علم مطرح می‌کند که در اینجا به بیان بخشی از آن می‌پردازیم.

۱. انسان موجودی مرکب از دو بعد جسم و نفس است. آیات قرآن نیز بیانگر این است که نفس انسان مجرد و غیرمادی است؛ چراکه تغییر نمی‌کند؛ درحالی‌که جسم در حال تغییر است. روح، حاکم بر بدن و علت صدور تمام افعال آن است؛ یعنی عامل اصلی همه افعال و پذیرنده انفعالات، مانند درد و لذت، روح انسان است، نه بدن او. در نتیجه، هویت انسان به روح اوست، نه بدنش و باید به تمایلات روح انسان توجه اصیل شود.

۲. با توجه به تجرد نفس، مرگ به آن اسناد داده نمی‌شود؛ بلکه منظور از مرگ، قطع علاقه نفس از بدن است.

۳. هر موجودی دارای کمال مخصوص به خود است. نفس نیز کمال مخصوص و متناسب با اقتضای ذاتش دارد.

۴. این کمال نفس، در حیات مادی قابل دسترسی نیست؛ زیرا جسم، فناپذیر است. پس نفس، زندگی غیرمادی دارد.

انسان وجودی باقی دارد و ابدی و نامتناهی است و کیفیت آن زندگی ابدی با رفتارهای اختیاری او در این زندگی محدود دنیوی شکل خواهد گرفت. لازمه رسیدن به کمال اخروی و مخصوص نفس، اتخاذ روشی است که تأمین‌کننده سعادت باشد که جامع حیات فردی و اجتماعی و دنیوی و اخروی انسان است. با توجه به محدودیت تجربه و عقل در دسترسی به نفس و شناخت آن و تشخیص اثر اخروی عمل در سعادت و کمال نفس و نقص نفس در داورهای خود، انسان از تهیه چنین قانون و برنامه جامعی عاجز است. وجود راهنما و هادی که بیانگر این قوانین است، ضروری است؛ چراکه بدون توجه به هادی و انبیاء نمی‌توان نیازهای دقیق روح را شناخت و با بیان دستورالعمل‌های درست، انسان را به تکامل حقیقی‌اش رهنمون شد؛ بلکه سعادت حقیقی او وقتی تأمین خواهد شد که خود را منطبق با آموزه‌های دینی بدانند.

۵. در نگاه اسلامی، انسان موجودی مرکب از جسم و نفس است. در این تلقی، فصلی فراحیوانی در ماهیت انسان اخذ شده است که در دیدگاه مشهور فیلسوفان، همان تفکر عقلانی یا ویژگی «نطق» است که برگرفته از بعد مجرد انسان است. حقیقت انسان نیز همین روح الهی اوست. اوصافی که در قرآن در ارتباط با این حقیقت انسان بیان شده اوصافی از قبیل کرامت ذاتی، خلیفه‌اللهی، حمل امانت الهی و... است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۹). در مقابل، اوصافی مثل هلع، عجز، ستیزه‌جو، ظلم و... مرتبط با حقیقت جسمانی اویند (همان، ج ۲، ص ۱۱۷).

این مبنا، در عناصر و مؤلفه‌های مختلف علم تأثیرگذار است. بر اساس این مبنا، موضوع علوم انسانی، موجود زنده دارای روح ملکوتی با گرایش به قرب الهی است و غایت و هدف این علوم، زمینه‌سازی برای تحقق انسان متعالی خواهد بود. وقتی موضوع و هدف علوم متعالی شود، مسائل علوم نیز متناسب با آن شکل خواهد گرفت. از جمله مسائل علوم انسانی، فهم و تفسیر خود انسان و رفتارهای اوست که این نیز تابع مبانی انسان‌شناختی است.

علوم انسانی از قبیل حقوق، اقتصاد، سیاست و... مسائل آنها، با شناخت انسان ارتباط دارند. مسائل هر علمی در ارتباط با نیازها و روابط او مشخص می‌شود و لازمه شناخت نیازها و روابط و استعدادهای انسان، شناخت حقیقت انسان است. همچنین برنامه‌هایی که از سوی دین برای سعادت و هدایت انسان ارائه شده‌اند، همگی مبتنی بر این حقیقت‌اند که انسان حقیقتی متکامل دارد و دارای استعدادهایی است که این دستورات آنها را بالفعل می‌کند.

بر اساس تلقی دینی، انسان حقیقتی بی‌نهایت و به تبع آن، سعادت و کمالی جاودانه و برتر از زندگی دنیوی دارد؛ اما بر اساس نگرش مادی، انسان عمری محدود به عالم ماده و در نتیجه، سعادت این جهانی دارد. این تلقی، در اثبات غایت و معاد نیز تأثیرگذار است. هدفدار بودن، زندگی انسان را توجیه می‌کند؛ زیرا انسان اگر همین بدن باشد که بعد از مرگ متلاشی می‌شود، فرض اینکه بار دیگر همین انسان زنده شود، فرض نامعقولی است؛ زیرا انسانی که بعد زنده می‌شود، وجود دیگری خواهد داشت؛ پس تنها فرض درست درباره معاد این است که انسان وقتی می‌میرد، روحش باقی بماند تا دوباره به بدن برگردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۴). نفی بعد روحانی و معنوی انسان، که جنبه معنوی و الهی دارد، منجر به تنزل انسان تا حد حیوان و فراموشی سایر ابعاد وجود آدمی می‌شود. نیچه معتقد است: «انسان سراسر تن است و روح و عقل، واژه‌هایی برای بخشی از این تن هستند» (نیچه، ۱۳۷۷، ص ۶۱). این اعتقاد، خود منجر به کنار گذاشتن لوازم کمال و سعادت بُعد روحانی و نفسانی انسان می‌شود. با نفی کمالات معنوی و لوازم آن، هیچ غایت و کمالی غیر از زندگی مادی برای انسان مادی ترسیم نمی‌شود. در این صورت، نیاز به هادی و راهنما برای رسیدن به کمالات اخروی بی‌ثمر می‌گردد و در نهایت، با نفی زندگی اخروی و عدم نیاز به برنامه الهی و هادی، سعادت انسان در همین زندگی دنیوی خلاصه می‌شود و دیگر نمی‌توان از تکلیف انسان سخن گفت؛ و بجای آن، حق خواهی و حق‌گرایی جایگزین می‌شود. در این صورت، این انسان و خواسته‌های اوست که اصالت خواهد داشت. بنابراین، پیامد نفی بعد روحانی انسان، انسان‌مداری و اومانیسیم است.

این نوع انسان‌شناسی در روش و منطق علم نیز تأثیرگذار است و بر اساس آن، منطق علوم تک‌ساحتی نیست؛ بلکه از روش‌های مختلفی نظیر روش عقلی، نقلی و شهودی بهره خواهد گرفت. دامنه معرفت منوط به نوع نگرش ما به انسان است. اگر انسان را تک‌بعدی ببینیم، ابزار معرفت او نیز تک‌ساحتی خواهد بود. اگر انسان موجودی مادی تلقی شود، در این صورت روش‌های عقلی، شهودی و وحی در معرفت‌شناسی او جایگاهی نخواهد داشت (همان). البته متقابلاً در انسان‌شناسی دینی، برای شناخت انسان، از روش‌های معرفتی مختلف مانند عقل، تجربه و وحی استفاده می‌شود و اساساً بهترین روش برای شناخت حقیقت انسان در انسان‌شناسی دینی، وحی است؛ زیرا خداوند متعال به‌عنوان آفریننده انسان، به ذات او واقف است؛ اما انسان‌شناسی سکولار، صرفاً با روش تجربی به بررسی انسان می‌پردازد.

در بعد عملی نیز ارزش‌ها وارد زندگی انسان و به تبع آن، علم خواهند شد؛ زیرا مفاهیم ارزشی در نگاه مادی و در علم مدرن، بدون توجه به مبدأ و معاد و هدف خلقت، بی‌معنا خواهند بود. تا وقتی حقیقت انسان شناخته نشود، معیارهای صحیح اخلاق نیکو و تشخیص آنها از اخلاق نکوهیده و کمالاتی که ممکن است با اخلاق پسنیده به‌دست

آیند، معلوم نمی‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲). برای مثال، کسانی که انسان‌شناسی خود را بر اساس نظریه تکامل انواع داروین بنا می‌نهند، کمک به هم‌نوع را به‌عنوان یک ارزش اخلاقی مایه شگفتی می‌دانند؛ چراکه کمک به ضعیف را مایه کند شدن فرایند محو ضعیف و در نتیجه، مخرب برای نسل بشر می‌دانند (قراملکی، ۱۳۷۳، ص ۵۱).

#### ۴-۲. مبانی ارزش‌شناسی

یکی از ابعاد حیات اجتماعی انسان، بعد عملی زندگی اوست که باید‌ها و نباید‌ها بخشی از این بعد زندگی است و وجود آنها در زندگی آدمی، امری عام و همیشگی است؛ چراکه انسان‌ها بر اساس باید‌ها و نباید‌هایی که تابع احساسات و نیازهای آنهاست، عمل می‌کنند. این نیازها و احساسات، غایات خاصی را می‌طلبند که به زندگی انسان معنا می‌دهند و به تبع آن، نظام ارزشی خاصی را در زندگی مطرح می‌کنند. این احساسات و نیازها متأثر از مبانی ارزشی و باورهای هر فردند و از آن تبعیت می‌کنند. بنابراین، ارزش‌ها و رفتارهای انسان از مبانی فکری او سرچشمه می‌گیرند. به عبارت دیگر، ارزش‌ها در همه عرصه‌های زندگی بشری، از جمله در حوزه علم، اعم از علوم کاربردی و نظری، حضور دارند. ارتباط ارزش‌ها با برخی علوم، مانند علم اخلاق، روشن و مستقیم است و در برخی علوم دیگر، از طریق تأثیر در تعیین اهداف و اصول کاربردی علوم است. بدین‌سان، اگر نگرش ارزشی در علم متفاوتی شود، علوم متفاوتی نیز به‌دست خواهد آمد.

از نظر علامه، نوع جهان‌بینی حاکم بر فرهنگ جامعه، در تعیین نیازهای واقعی و غیرواقعی و اعتباریات اجتماعی متناسب با آن مؤثر است. جامعه‌ای که انسان را در ابعاد مادی و زندگی او را به حیات دنیوی محدود می‌سازد و عوامل مؤثر در عالم تکوین را تنها در عوامل مادی خلاصه می‌کند، طبیعی است که قوانین و اعتباریات زندگی انسانها را طوری تنظیم می‌کند که آنها را تنها به لذت‌های محسوس و کمالات مادی برساند. در مقابل، کسانی که به مبدأ و معاد باور دارند، قوانین زندگی اجتماعی را در راستای تأمین سعادت دنیوی و اخروی تنظیم می‌کنند. بنابراین، شکل‌های زندگی اجتماعی در اثر اختلاف نسبت‌به جهان و انسان، متفاوت خواهند بود (طباطبایی، ۱۴۲۵، ج ۱۶، ص ۱۹۲-۱۹۱). افزون بر این، اعتباریات اجتماعی و ارزش‌ها در آداب و سنن و ارزش‌های اجتماعی در فرهنگ‌ها و حتی خرده‌فرهنگ‌های گوناگون به گونه‌های مختلف ظهور یافته است. از این‌رو، چه‌بسا شیوه عملی در یک جامعه تحسین شود و جامعه‌ای دیگر همان را تقبیح کند و حتی درون خرده‌فرهنگ‌های ذیل یک فرهنگ نیز چنین اختلافاتی نیز وجود دارد (همان، ج ۸، ص ۵۴). ایشان به نمونه‌هایی از این گوناگونی اعتباریات اجتماعی در فرهنگ‌های مختلف اشاره کرده است. برای مثال، تفاوت ارزش‌های خانوادگی در جوامع شهری و بدوی و ارزش بیشتر فرزند پسر نسبت به دختر در جامعه بدوی نسبت‌به جامعه شهری (همان، ج ۳، ص ۱۰۴) یا تفاوت سعادت اجتماعی و ملاک‌های افتخار در جوامع مختلف را مصداق آن می‌شمرد (همان، ج ۴، ص ۳۵۳).

جهان هستی دارای سطوح و لایه‌های مختلفی است. عمیق‌ترین لایه آن، مبادی معرفتی، یعنی باورها و ارزش‌های اجتماعی است. این مسئله، علوم اجتماعی متعددی را برای شناخت مسائل اجتماعی جوامع مختلف و در

نتیجه، تعمیم‌یافتگی مدعیات برخی نظریه‌های اجتماعی را که بر محور مسئله اجتماعی خاص شکل گرفته‌اند مخدوش می‌سازد. به همین دلیل، علم اجتماعی مدرن، که متناسب با اقتضائات جهان اجتماعی غرب و باورها و ارزش‌های آن شکل گرفته است، نمی‌تواند معرفتی واقع‌بینانه از جهان‌های اجتماعی غیرغربی، به‌ویژه جهان اجتماعی جوامع اسلامی ارائه دهد. علاوه بر این، وجود مصالح واقعی در حیات اجتماعی در کنار نیازهای ثابت انسان اجتماعی، زمینه مقایسه و سنجش فرهنگ‌ها و داوری بین آنها و نیز امکان نقد فرهنگ‌هایی را که ناهمسان با نیازهای ثابت و واقعی شکل گرفته‌اند فراهم می‌سازد. از سوی دیگر، ناکافی بودن و ناکارآمدی جامعه‌شناسی پوزیتیویستی و نیز ضرورت وجود رویکرد انتقادی در علوم اجتماعی و شکل‌گیری علوم اجتماعی هنجاری آشکار می‌شود. البته با توجه به نیازهای واقعی انسان و اشتراک نوع انسان‌ها در این نیازهای مشترک فطری، تحقق نظام ارزشی واحد در گستره جامعه جهانی امکان‌پذیر است و جهانی شدن دین اسلام، از همین منظر قابل توجیه است. همچنین با توجه به نیازهای ثابت و متغیر اجتماعی، خطای روش‌شناختی نظریه‌های جامعه‌شناختی درباره دین، از جمله نظریه عرفی شدن دین، که تنها بر جنبه‌های متغیر زندگی اجتماعی تأکید دارد، آشکار می‌شود (ر.ک: گلستانی، ۱۳۹۸، ص ۱۴۷).

برای فهم جایگاه ارزش‌های در زندگی بشر و نیز میزان تأثیر علوم از مبانی ارزشی، لازم است ماهیت ارزش‌ها از جنبه معرفت‌شناختی تبیین گردد و مشخص شود که منظور از «ارزش» چیست؟

موضوع گزاره‌های ارزشی، انسان، فعل او و صفات و ملکات نفسانی است. محمول این گزاره‌ها، مفاهیم مختلفی مثل «باید و نباید»، «درست و نادرست» و «حسن و قبیح» است. با بررسی معانی این محمولات، به رابطه آنها با ارزش پی می‌بریم (مصباح، ۱۳۷۸، ص ۲۷ و ۲۸). مبحث ارزش‌شناسی، ارتباط وثیقی با معرفت‌شناسی دارد. مفاهیم «باید و نباید»، «درست و نادرست» و «حسن و قبح» و... از مفاهیم اعتباری هستند که به شیء نسبت داده می‌شوند و اعتبارات نیز از سخ تصدیقات است و از آنجاکه کاربرد عملی دارند، «اعتباریات عملی» نامیده می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۳).

حُسن به‌عنوان یک مفهوم ارزشی به شیئی نسبت داده می‌شود که مطلوب کمال‌نهایی است و یا کاری است که نتیجه آن، رسیدن یا نزدیک شدن به آن کمال مورد نظر است. در مقابل، اگر چیزی انسان را از هدف مطلوب دور کند، قبیح است؛ مثلاً اگر کاری در جهت هدف و مطلوب اخلاقی باشد، متصف به حسن اخلاقی است و اگر از هدف اخلاقی دور کند، قبیح اخلاقی دارد. حال اگر این کار برای رسیدن به آن هدف، ضروری و لازم باشد، «باید» به آن تعلق می‌گیرد؛ و بالعکس، اگر ترک آن برای رسیدن به هدف ضروری است، «نباید» به آن تعلق می‌گیرد؛ و اگر نتیجه چنین کاری با هدف، مطلوب مطابقت داشته باشد، «درست» نامیده می‌شود؛ وگرنه «نادرست» است (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۳۳).

بنابراین و با توجه به آنچه در باب ارزش‌ها گذشت، باید گفت: دین می‌تواند در تولید علم، هدف‌گذاری و داوری نقش داشته باشد. در خصوص تولید علم دینی و نقش دین در مقام داوری باید گفت: اینکه امروزه در علم اقتصاد، نظریه‌ای مطرح می‌شود که منجر به ربا و سرمایه‌داری مفرط و اکل مال به باطل می‌شود، ارزش‌ها و اعتبارات دینی به‌عنوان داور، چنین نظریه‌هایی را باطل اعلام می‌کند. در نتیجه، علوم انسانی اعتباری جدیدی بر اساس دین شکل

خواهد گرفت. همچنین دین با ارائه هدف نهایی و ارزش و مطلوب نهایی انسان، جهت‌گیری صحیحی به علوم بشر می‌دهد؛ برخلاف هدف‌گذاری سکولار و غیردینی، که قدرت‌طلبی و تسلط بر عالم و در نتیجه، آزاد بودن هرگونه تصرف در عالم را مطرح می‌کند. براساس این هدف‌گذاری، طبیعتاً علوم خاصی تولید خواهند شد و با تغییر هدف انسان از قدرت‌طلبی و ابزار قرار دادن علوم برای اعمال قدرت و رسیدن به مطامع و منافع و لذت‌گرایی مادی، به هدف درست حقیقت‌طلبی و به دنبال سعادت حقیقی بودن و کمال مطلق خواهی و تقرب الی الله، علوم غیر از علوم فعلی تولید خواهند شد. بنابراین، ارزش‌های دینی هم در هدف‌گذاری علوم دخالت دارند. برای نمونه، اگر قرار نیست که انسان ظالمانه بر جهان مسلط شود و روحیه استکباری خود را سیطره دهد، تولید دانشی که به بمب اتم بینجامد، بی‌وجه خواهد بود؛ چرا انسان باید هر سال بودجه‌های گسترده‌ای برای دستیابی به دانشی هزینه‌کننده که ثمره آن تولید ابزار انفجاری با قدرت انفجاری بیشتر باشد؟ اینها دانش‌هایی است که بر اساس هدف قدرت‌طلبی و سلطه‌جویی - یعنی هدف علم مدرن - تولید می‌شوند؛ اما در نظام اندیشه‌ای دینی که هدف تمام فعالیت‌های نظری و عملی انسان کسب رضایت الهی و تقرب الی الله باشد، آیا بشر نیازمند چنین دانش‌هایی است؟

## نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. علم در مبحث علم دینی، به معنای سلسله مسائلی است که در زمینه معین و درباره موضوع معین بحث می‌کند و بین مسائل آن رابطه خاصی وجود دارد. دین در معنای عام خود، به معنای روش زندگی‌ای است که هم مشتمل بر یک سلسله قوانین و مقرراتی است که انجام آنها سعادت دنیوی را تأمین می‌کند و هم مشتمل بر یک سلسله عقاید، اخلاق و اعمال عبادی است که سعادت اخروی را تضمین می‌کند.
۲. از جمله عناصر و مؤلفه‌های مؤثر در تولید علم دینی، مبانی آن است. مراد از مبانی، اصول و پیش‌فرض‌هایی است که در شکل‌گیری علم نقش دارند و محقق با مسلّم گرفتن آنها، به سراغ مسائل مطرح در هر علمی می‌رود. این مبانی اگر برگرفته از آموزه‌های دینی باشد، علم ماهیتاً دینی خواهد بود. از این‌رو مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی، از جمله این مبانی‌اند که در تولید علم دینی نقش برجسته دارند.
۳. علم و دین هر دو در عرصه توصیف و تبیین واقعیت‌ها و تجویز پایدها و ناپایدها حضور دارند و با یکدیگر در تعامل‌اند. از آنجا که آموزه‌های دینی برخاسته از داده‌های وحیانی و مبراً از خطا و هوا و هوس و انگیزه‌های بشری‌اند، علم دینی نیز کامل‌تر و برای رهنمون کردن انسان به سعادت مؤثر خواهد بود.
۴. از نظر علامه طباطبایی، نوع نگاه به انسان اجتماعی و عناصر مؤثر بر این کنش و پیامدهای اجتماعی آن، نوع روش مطالعه آن را مشخص می‌کند. فطری بودن زندگی اجتماعی و غایات وجودی انسان در زندگی اجتماعی، لایه‌بندی جهان هستی و عدم انحصار واقعیت در سطح مادی، ارتباط انسان با سایر مراتب هستی و قانونمندی

حاکم بر زندگی اجتماعی، روش تلفیقی تجربی، عقلی و نقلی را برای کسب معرفت اجتماعی اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. بنابراین، نیاز به وحی در کشف رابطه بین کنش‌های اجتماعی و بازتاب‌های ملکوتی آن - که سنت‌های اجتماعی الهی را رقم می‌زند - نمونه‌ای از جامعه‌شناسی تبیینی است. برای نمونه، تأثیر عوامل غیرمعرفتی در شکل‌گیری کج‌روی‌های اجتماعی، از جمله این قوانین جامعه‌شناختی است؛ مثل رابطه بین ایمان، تقوا و پرهیزگاری افراد جامعه و نزول رحمت و برکات الهی از آسمان و زمین.

۵. برخلاف علم سکولار، علم دینی و حیانی، بر هستی‌شناسی توحیدی مبتنی است و هستی دارای چهره‌ظاهری و باطنی یا ملکی و ملکوتی است و ارتباط معناداری بین همه اجزای عالم وجود دارد. از آثار این دو نوع نگرش سیستمی به جهان هستی و تعامل انسان، جهان هستی و قانونمندی اجتماعی، ادراک و شعور عالم است. علامه همه موجودات را دارای ادراک و شعور می‌داند که آگاهانه به تسبیح خدای سبحان مشغول‌اند. از این رو مطابق آیات مختلف قرآن، هر گاه انسان مطابق سرشت خدادادی خویش، اهل ایمان و عمل به آموزه‌ها و معارف دینی باشد، رحمت و برکات الهی بر او و جامعه خویش نازل خواهد شد.

۶. در انسان‌شناسی نیز دامنه معرفت منوط به نوع نگرش ما به انسان است. در انسان‌شناسی دینی، برای شناخت انسان، از روش‌های معرفتی مختلف، مانند عقل، تجربه و وحی استفاده می‌شود و اساساً بهترین روش برای شناخت حقیقت انسان در انسان‌شناسی دینی، وحی است. تا وقتی حقیقت انسان شناخته نشود، معیارهای صحیح اخلاق نیکو و تشخیص آنها از اخلاق نکوهیده و کمالاتی که ممکن است با اخلاق پسندیده به دست آید، معلوم نمی‌شود.

۷. موضوع گزاره‌های ارزشی، انسان، فعل او و صفات و ملکات نفسانی است. محمول این گزاره‌ها، مفاهیم مختلفی مثل «باید و نباید»، «درست و نادرست» و «حسن و قبیح» است. دین در تولید علم، هدف‌گذاری و داوری نقش دارد و با ارائه هدف نهایی و ارزش و مطلوب نهایی انسان، جهت‌گیری صحیحی به علوم بشر می‌دهد. بر این اساس، اگر قرار نیست انسان ظالمانه بر جهان مسلط شود و روحیه استکباری خود را سیطره دهد، تولید دانشی که به مبم اتم بینجامد، غیرموجه خواهد بود؛ زیرا در نظام اندیشه دینی، هدف همه فعالیت‌های نظری و عملی انسان کسب رضایت الهی و تقرب الی الله است. به همین دلیل، علم در نگاه دینی، به علم ضار و نافع تقسیم می‌شود.



منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ ق الف، *الشفقا المنطق*، قم، مکتبه آیت الله مرعشی.
- \_\_\_\_، ۱۴۰۴ ق ب، *الشفقا (الهیات)*، قم، مکتبه آیت الله مرعشی.
- \_\_\_\_، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- \_\_\_\_، ۱۳۷۵، *الاثارات و التسیهات*، قم، نشر البلاغه.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۹۱، *جهان های اجتماعی*، قم، کتاب فردا.
- باربور، ایان، ۱۳۷۴، *علم و دین*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، چ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۹، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ هفتم، تهران، طرح نو.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *تسریعت در آیین معرفت*، قم، اسرا.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۸ الف، *اسلام و محیط زیست*، محقق عباس رحیمیان، قم، اسرا.
- حسینی، سیدعلی، ۱۳۹۳، *تأثیر اومانیسم بر بزرگان نهضت پروتستان و پیش گامان البهات لیبرال*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۲ ق، *القواعد الجلیه فی شرح الرساله الشمسیه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۶، *درس هایی در فلسفه علم الاجتماع*، تهران، نی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱ م، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (با حاشیه علامه طباطبائی)*، جلد ۹، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- \_\_\_\_، ۱۳۶۳، *اعجاز قرآن*، تهران، رجا.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۷ الف، *مجموعه رسائل*، قم، بوستان کتاب.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۸ الف، *بررسی های اسلامی*، قم، بوستان کتاب.
- \_\_\_\_، بی تاب، *نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۴، *نهایه الحکمه*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- \_\_\_\_، ۱۴۲۵ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تمام مجلدات، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- \_\_\_\_، بی تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱ و ۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- گلستانی، صادق، ۱۳۹۸، *روش شناسی تفسیر اجتماعی المیزان*، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی العالمیه.
- \_\_\_\_، بی تا، مبانی انسان شناختی علم اجتماعی اسلامی با تأکید بر نظریه فطرت، در دست انتشار.
- نویان، محمود، ۱۳۹۳، *جستارهایی در باب دین و دنیای مدرن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- نصر، حسین، ۱۳۹۳، *نیاز به علم مقدس*، ترجمه حسن میانمداری، تهران، کتاب طه.
- فرامرزی قوراملکی، احد، ۱۳۷۳، *موضوع علم و دین در خلقت انسان*، تهران، مؤسسه فرهنگی آرایه.
- نیچه، فردریش، ۱۳۷۷، *اینک آن انسان*، ترجمه بهروز صفدری، تهران، بیکار.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۷، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۹، جستارهایی در فلسفه علوم انسانی از دیدگاه آیت الله مصباح یزدی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۱ الف، *شرح برهان شفا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۳ الف، *رابطه علم و دین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- \_\_\_\_، ۱۳۷۶، *پیش نیازهای مدیریت اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- علی تبار فیروزجایی، رمضان، ۱۳۹۵، «معیار علم دینی با تأکید بر علوم انسانی اسلامی (از منظر علامه طباطبائی)»، *قبسات*، ش ۸۱ ص ۵۵-۲۹.



## تحلیل فرانظری «نظریه نمایشی اروینگ گافمن»

کلیه علی قوتی سفیدسنگی / دانشجوی دکترای جامعه‌شناسی اقتصادی و توسعه دانشگاه فردوسی مشهد

Ghovatisefidsangi@gmail.com

سیدجواد حسینی / دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه فرهنگیان مشهد

مژگان پیرک / کارشناس ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه اصفهان

حمید میرعلائی امین / کارشناس ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه علامه طباطبائی تهران

دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۵

### چکیده

گافمن یکی از نظریه پردازان اجتماعی نیمه دوم قرن بیستم است که مدت درازی به‌عنوان یک شخصیت حاشیه‌ای در نظریه جامعه‌شناسی به‌شمار می‌آمد. با استفاده از ابزاری که فرانظریه در نقد و بررسی نظریات در اختیار پژوهشگر می‌گذارد، به‌سراغ نظریه نمایشی گافمن حرکت کرده‌ایم. گافمن در عرصه نظریه جامعه‌شناسی موقعیت ویژه‌ای دارد. از سویی وی را جامعه‌شناسی فاقد نظریه‌ای کلی، تکرار، خارج از جریان اصلی تفکر نظری و مبدع اصطلاحات خودساخته و غریب می‌دانند و از سوی دیگر، پیوندهای اندیشه وی با دورکیسم، زیمل، مکتب کنش متقابل نمادی و اتنومتدولوژی و تلاش وی برای بنیاد نهادن جامعه‌شناسی زندگی روزمره، او را به نظریه‌پردازی با موقعیت ویژه تبدیل می‌کند. وی برای خلق دیدگاه نظری‌اش، از منابع فکری بسیاری استفاده کرد. هدف اصلی این مقاله ارائه بینشی روشن از نظریه اجتماعی گافمن (نظریه نمایشی / Theaterical performance) با نگاهی بازاندیشانه و فرانظری است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که نظریه نمایشی گافمن از انسجام نظری خوبی برخوردار است.

کلیدواژه‌ها: نظریه نمایشی، فرانظریه، گافمن، نظریه.

بدون تردید هر اندیشه‌ای با توجه به شرایط و اوضاع اجتماعی به‌وجود می‌آید. تبیین ابعاد فکری، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی و مسائل موجود اجتماعی در یک جامعه، نشان‌دهنده یکی از کارکردهای اصلی علم جامعه‌شناسی است. نظریه‌های جامعه‌شناسی و روش‌شناسی‌های مورد استفاده در جوامع، مبتنی بر مفروضات هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی متناسب با فرهنگ و کلیت تمدنی حاکم بر آن جوامع است که محصول نهایی آن در قالب برنامه‌ریزی‌های اجتماعی وارد عرصه عمومی جامعه می‌شود. به‌طور کلی تفسیر متون در علوم انسانی در پی تبیین و توجیه مفهوماً و نظریه‌ها و آموزه‌هاست. پیش‌زمینه چنین کاری آن است که خواننده این متون به درک مفهوماً از یک سو و ارزیابی انتقادی نظریه‌ها از سوی دیگر بپردازد. گام نخست در پیمودن راهی که به ارزیابی انتقادی از متون می‌انجامد، فهم خردمندانه و واقع‌گرایانه این متن‌هاست. مشخص است که در زمینه فهم متون روش یگانه‌ای وجود ندارد و در واقع با روش‌های گوناگون روبه‌رو هستیم که طبعاً از معیارهای متفاوتی پیروی می‌کنند و گاه با یکدیگر در تضاد و ناسازگاری قرار می‌گیرند. ممکن است حتی در یک روش، گرایش‌های مختلف وجود داشته باشند که در مواردی با یکدیگر ناهماهنگ به نظر آیند. در زمینه گزینش روش مناسب برای تفسیر متون، از دید این مقاله فرانظریه‌پردازی می‌تواند روش مناسبی برای شناخت مفاهیم و واکاوی آنها باشد؛ چراکه فرانظریه خود روشی برای فهم بهتر نظریه‌های موجود است. به‌طور کلی کلیه متون هرچند از مفاهیم نظری و انتزاعی و پیشینی برخوردار باشند، در خلأ آفریده نمی‌شوند و ابعاد مختلفی دارند.

در این زمینه می‌توان مطالعات جامعه‌شناسی را به دو سطح کلان و خرد تقسیم کرد. یکی از زیرگروه‌های مطالعات اجتماعی که در سطح خرد به بررسی روابط انسانی در سطوح مختلف جامعه می‌پردازد، با عنوان «تعامل‌گرایی نمادین» شناخته می‌شود. این سطح از مطالعات جامعه‌شناختی که از اصلی‌ترین نوآوری‌های این رشته در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم است، شامل کشف حیطه زندگی روزمره اجتماعی و تبیین تأثیر آن در روابط انسانی می‌شود. جامعه‌شناس آمریکایی، اروینگ گافمن، سهم بسزایی در بررسی تعاملاتی از این دست دارد. گافمن در میان محتوای برنامه‌های تحلیلی‌اش، به سه موضوع ساختارهای تعامل، ساختارهای خود و ساختارهای تجربه می‌پردازد و تلاش می‌کند تا موضوعات مشترک شناختی که افراد از آن برای تعیین معنای آنچه به‌باور آنها در تعامل هر شخصی روی می‌دهد، استفاده کنند. او نشان می‌دهد، افراد چگونه نشانه‌ها و علایم را در تلاش برای خلق معنا برای دیگران گرد هم می‌آورند و مورد استفاده قرار می‌دهند. بنابراین در این پژوهش، ابتدا به نظریات گوناگون و مباحث پیرامون فرانظریه و تحلیل فرانظری پرداخته می‌شود؛ سپس به تحلیل فرانظری یکی از مهم‌ترین مطالعات گافمن در سطح خرد، یعنی «نظریه نمایشی» وی پرداخته خواهد شد. و مقوله‌بندی و بازاندیشی درخوری از این نظریه انجام خواهد گرفت.

## ۱. چستی تحلیل فرانتزری

مارک ادواردز در بررسی تعاریف فرانتزریه، به بیش از بیست تعریف رسید. به طور کلی فرایند فرانتزریه‌پردازی شامل فعالیت‌های فکری گسترده‌ای چون مقوله‌بندی نظریه‌ها، مقوله‌بندی اجزای نظریه‌ها، بازاندیشی، واکاوی و ساختاربندی دوباره نظریه‌ها و امثال اینها می‌شود. فرانتزریه گزاره‌ای است درباره نظریه در کل یا درباره یک نظریه خاص، که ویژگی بارز آن بازاندیشی است و هدف آن تشریح و نقد فرض‌های تشکیل‌دهنده شالوده نظریه‌ها و نیز تدوین و ارزیابی نظریه‌هاست (والیس، ۲۰۱۰، ص ۷۶؛ ریتزر، ۱۹۹۶، ص ۱۰۳). پیشوند meta بر «پس از»، «درباره» و «ورای» دلالت دارد و اغلب برای مطالعات درجه دوم استفاده می‌شود (ریتزر، ژائو و مورفی، ۲۰۰۶، ص ۱۱۳).

فرانتزریه را می‌توان به‌مانند چیزی که ورا یا بیرون از نظریه واقع‌های، تحقیق تجربی یا عمل انسانی قرار می‌گیرد، تعریف کرد (سوزا، ۲۰۱۰، ص ۱). یک فرانتزریه شیوه روشنی برای پاسخ به سؤالاتی در این زمینه است که: نظریه چیست؟ نظریه‌ها چگونه ساخته می‌شوند؟ چگونه مورد استفاده قرار می‌گیرند؟ چگونه می‌توان یک نظریه معتبرتر را از یک نظریه با اعتبار کمتر متمایز کرد؟ اهداف نظریه‌پردازی چیست؟ و چگونه می‌توان یک نظریه بهتر و قوی‌تر را مطرح کرد؟ فرانتزریه، نظریه نظریه است (کریگ و مولر، ۲۰۰۷، ص ۵۵).

## ۲. چارچوب فرانتزریه اتخاذ شده

سه نوع فرانتزریه‌پردازی وجود دارد که بیشتر براساس تفاوت محصول نهایی‌شان تعریف می‌شوند: نوع اول فرانتزریه‌پردازی که به‌عنوان ابزاری برای دستیابی به فهم بهتر و عمیق‌تر نظریه است، شامل مطالعه نظریه به‌منظور ارائه درک بهتر و کامل‌تری از نظریه موجود است. این نوع فرانتزریه‌پردازی به مطالعه نظریه‌ها و نظریه‌پردازان و اجتماع نظریه‌پردازان و همچنین زمینه اجتماعی و فکری نظریه‌ها و نظریه‌پردازان می‌پردازد. نوع دوم فرانتزریه‌پردازی به‌مانند مقدمات نظریه‌پردازی است که مستلزم مطالعه نظریه موجود به‌منظور ارائه نظریه جامعه‌شناسی جدید است.

نوع سوم فرانتزریه‌پردازی که به مثابه منبع دیدگاهی بر فراز نظریه‌های جامعه‌شناسی است، مطالعه نظریه با هدف تدوین دیدگاهی است که می‌توان فرانتزریه به‌شمار آورد و بر فراز بخشی از نظریه‌های جامعه‌شناسی یا کل نظریه‌های جامعه‌شناس قرار دارد (ریتزر، ۲۰۱۱، ص ۴۷۰).

نوع اول فرانتزریه‌پردازی، خود از چهار نوع فرعی تشکیل شده است. همه این چهار نوع فرعی متضمن مطالعه رسمی و غیررسمی نظریه‌های جامعه‌شناسی برای نیل به درک عمیق‌تری از آنهاست. به‌نظر ریتزر، نظریه‌ها با عوامل چهارگانه درونی، بیرونی، فکری و اجتماعی به‌خوبی قابل فهم خواهد شد. بعد بیرونی ناظر به پدیده‌های تأثیرگذار بیرون از محیط اجتماعی، و بعد فکری بیان‌کننده عوامل مرتبط با ساختارشناختی و معرفتی جامعه‌شناختی از قبیل نظریه‌ها، ابزارهای فرانتزری و ایده‌های اقتباس‌شده از سایر رشته‌های علمی است و بعد اجتماعی متضمن

عوامل زمینه‌ای، فردی و اجتماعی است. از ترکیب چهار عامل بالا چهار زیر نمونه به دست می‌آید که هر کدام از روزه‌های خاص، فهم نظریه را محقق می‌سازد (ریترز، ۱۳۹۳، ص ۸۹۲).

چلبی در کتاب *تحلیل نظری و تطبیقی در جامعه‌شناسی*، بسته مفهومی‌ای برای پژوهش نظری و نظریه‌سازی در جامعه‌شناسی ارائه می‌کند که شامل موارد زیر است:

الف) لوازم برای ساختن نظریه: ۱. مسائل یا سوالات؛ ۲. ابزار تحلیلی (منطق، مفاهیم تحلیلی، ریاضیات، آمار)؛ ۳. مفاهیم تجربی؛ ۴. داده‌ها (کمی و کیفی).

ب) دامنه مدعیات نظری: ۱. بُد نظریه (زمان و مکان)؛ ۲. حوزه (قلمرو موضوعی) نظریه (سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و ترکیب آنها)؛ ۳. سطح تحلیل نظری (خرد میانه، کلان، فراملی، چندسطحی)؛ ۴. عمق (تنوع) توضیح (تلفیقی).

ج) کارکرد نظریه: ۱. توصیف؛ ۲. تبیین؛ ۳. پیش‌بینی؛ ۴. تجویز.

د) ساخت نظریه: ۱. لایه اول (بالا) پیش فرض‌ها؛ ۲. لایه دوم: ابزار تحلیلی (شامل سوالات، سازه‌های تحلیلی، قالب‌های تحلیلی و...)؛ ۳. لایه سوم: قضایا (شامل قوانین و سازوکارهای توضیحی)؛ ۴. لایه چهارم: پیش‌بینی‌ها (چلبی، ۱۳۹۳).

در آخر برای تحلیل نظریه انتخابی از بسته مفهومی چلبی و ترکیب آن با انواع فرانتزیه ریترز (ترکیب نوع اول فرانتزیه و نوع دوم فرانتزیه)، استفاده خواهد شد. در این راستا، الگوی فرانتزیه تدوین شده با استفاده از نگاه‌های مختلف باید از این مراحل بگذرد تا به آنچه واکاوی و بازاندیشی و به یک معنا تحلیل نظریه است، برسیم.

#### جدول ۱. ساخت نظریه

مرحله اول: شناسایی زمینه‌های نظریه	شامل: زندگی‌نامه، متأثرین، مکاتب و دیدگاه‌ها
مرحله دوم: بررسی ساخت نظریه	شامل: مفاهیم اساسی، مفاهیم و سوالات، مفاهیم تجربی
مرحله سوم: بررسی ادعای نظری نظریه	شامل: برد نظریه، حوزه‌های نظریه، سطح تحلیل نظریه
مرحله چهارم: بررسی کارکرد نظریه	شامل: توصیف، پیش‌بینی، تبیین
مرحله پنجم: پیش‌بینی نظریه	

#### ۳. زندگی‌نامه

اروینگ گافمن یکی از مهیج‌ترین شخصیت‌های نظریه نوین کنش متقابل نمادین به شمار می‌آید. گافمن در ۱۱ ژوئن سال ۱۹۲۲م در شهر مانویل از ایالت آلبرتا کانادا، از پدر و مادر یهودی، مارکس و آنه گافمن، زاده شد. خانواده وی از یهودیان اوکراین بودند که دو قرن پیش، از روسیه به کانادا مهاجرت کرده بودند. او خود عقیده دارد که یک یهودی روس بودن، بر بسیاری از جنبه‌های اندیشه وی مؤثر بوده است.

وی مدرک لیسانس را با درجه ممتاز در سال ۱۹۴۵م از دانشگاه تورنتو اخذ کرد و مدارج بالاتر را در سال‌های ۱۹۴۹م با پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «برخی ویژگی‌های پاسخ به تجربه نمایشی دانشگاه شیکاگو» و

۱۹۵۳م دکتری با تز: «رفتار ارتباطی در یک اجتماع جزیره‌ای دانشگاه شیکاگو»، در دانشگاه شیکاگو گذراند؛ جایی که بعداً وی به بزرگ‌ترین دانشمند آن تبدیل شد (ریتزر، ۱۹۹۶). وی یک سال در جزایر شتلند (Shetlan) اسکاتلند زیر نظر دپارتمان انسان‌شناسی اجتماعی ادینبورگ، به راهنمایی وارنر به مطالعات میدانی انسان‌شناسی پرداخت و مواد اولیه را برای نوشتن تز دکتری خود با عنوان «کنش‌های ارتباطی در یک جامعه جزیره‌ای» و کتاب تأثیرگذارش، *نمایش خود در زندگی هر روز* (The presentation of Self in Everyday Life) به‌دست آورد. در سال ۱۹۷۷م گافمن از بیماری‌اش آگاه شد و در ۱۹۸۲م وقتی که به‌عنوان رئیس انجمن جامعه‌شناسی آمریکا برگزیده شده بود، در اوج شهرت درگذشت (ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۲۹۴).

#### ۴. منابع فکری گافمن

گافمن برای خلق چشم‌انداز نظری، از مراجع بسیار مایه گرفت. کالینز، گافمن را به انسان‌شناسی اجتماعی بیشتر وابسته می‌داند تا به جامعه‌شناسی. گافمن به این قضیه می‌پرداخت که چگونه «جامعه... انسان‌ها را به ارائه تصویر معین از خودشان وامی‌دارد...؛ زیرا جامعه واداران می‌سازد که در میان بسیاری از نقش‌های پیچیده نوسان کنیم و باعث می‌شود که همیشه تا اندازه‌ای غیرقابل اعتماد، متناقض و مایه شرمساری باشیم» (کالینز، ۱۹۸۶، ص ۱۰۷).

گافمن متفکری از مکتب کنش متقابل نمادین و تحت تأثیر متفکران این مکتب است. بسیاری از آثار گافمن شرح و بسط جامعه‌شناسانه اصول «نظریه نقش» هستند؛ مکتبی در روان‌کاوی اجتماعی که عملکرد انسان را در حوزه‌های تبلور معنا در نقش‌های معین اجتماعی واکاوی می‌کند. گافمن یکی از متفکران برجسته مکتب شیکاگوست و اثرپذیری وی از متفکران برجسته این مکتب مخصوصاً مید و بلومر، در حد رابطه استاد و شاگردی است. اصولاً کار گافمن را متأثر از متفکران نوکانتی دانسته‌اند. در این میان تأثیر وبر و زیمل از همه پررنگ‌تر است. مفهوم تحلیل صوری که زیمل ابداع کرد و در کارهایش به کار گرفت، در روش‌شناسی آثار گافمن نیز قابل شناسایی است. توجه زیمل به کنش‌های خرد که در زندگی روزمره رخ می‌دهند، الهام‌بخش متفکران مکتب کنش متقابل و همچنین گافمن بوده است. گافمن تحت تأثیر این عقیده زیمل قرار گرفت که کنش‌های متقابل ضرورتاً شکل کوچک و خرد فراگردهای اجتماعی نیستند؛ بلکه آنها مولد و ایجادکننده نظم اجتماعی‌اند و بهتر است که جامعه‌شناسی تحلیل صوری را بر توصیف‌های تفسیری ترجیح دهد (تراورز، ۱۹۹۲). جامعه‌شناس آلمانی دیگری که بر کار گافمن تأثیر گذار بود، ماکس وبر بود. گافمن با اثرپذیری از جامعه‌شناسی تفهمی وبر در مسئله اجراهای تئاتری خود، به معناداری و هدفمندی کنش‌های بشری می‌پردازد. رنل کالینز منتقد کارهای گافمن، و پیر بوردیو، انسان‌شناس فرانسوی، هر دو گافمن را تحت تأثیر اندیشه‌های دورکیم می‌دانند. کالینز بر این عقیده است که مفهوم کنش‌های متقابل گافمن با مفهوم وجدان اجتماعی دورکیم مطابقت می‌کند و مفهوم کنش گافمن همان وجدان اجتماعی‌ای است که از شکل انتزاعی آن خارج شده و به شکل عینی و ملموس درآمده است (رهبری، فکوهی، ۱۳۸۷).

## ۵. مروری بر نظریه نمایشی گافمن

نظریه نمایشی (Dramaturgy theory) حاصل کار میدانی اروینگ گافمن می‌باشد که در کتاب *نمایش خود در زندگی روزانه* (انتشار یافته در سال ۱۹۵۹م) چاپ و صورت‌بندی شده است (این نظریه، عملاً از دل پایان‌نامه دکترای گافمن استخراج شد). او به زندگی اجتماعی به مثابه نمایشی نگاه می‌کند که کنشگران انسانی برای نمایش نقش‌های خود و ارائه شخصیت‌های مختلف به مخاطبان، روی صحنه می‌آیند و پس از هر نمایش، از صحنه خارج می‌شوند تا دوباره در نمایشی جدید، نقشی جدید ایفا کنند. او می‌کوشد چگونگی روی صحنه بردن «خود» را توسط افراد در تعاملات روزمره تحلیل کند. به اعتقاد گافمن، خود «موجودی زنده و دارای مکان استقرار خاص نیست که تقدیرش متولد شدن، به بلوغ رسیدن و مردن باشد؛ بلکه یک نمود نمایشی است که به‌شکلی مبهم و ناآگاهانه از یک صحنه اجرا منتج شده است» (گافمن، ۱۹۵۹، ص ۸۴).

در راستای نشان دادن روند تفسیری که سبب به‌وجود آمدن حس واقعیت می‌شود، گافمن با ارائه تحلیلی نمایشی تعاملات روزمره ما را با اجزای تئاتر (Theatrical performance) مقایسه کرده است. به نظر وی، افراد به‌گونه‌ای باهم تعامل دارند که گویی بازیگرانی در حال ایفای نقش روی صحنه‌اند. آنها از این اجراها استفاده می‌کنند تا تأثیراتی را که در ذهن دیگران می‌گذارند، هدایت و کنترل کنند. او این امر را مدیریت تأثیرگذاری (impression management) نامید و افزود افراد به‌وسیله نمایش خود (presentation of self) به‌صورت آگاهانه تلاش می‌کنند تا بر کسانی که آنها را می‌بینند، تأثیر بگذارند (گافمن، ۱۹۵۹، ص ۱۳-۱۴).

همچنین، گافمن با ایجاد قیاس تئاتری (theater analogy) تعامل اجتماعی را به نواحی جلوی صحنه و پشت صحنه تقسیم کرد. درست مانند یک نمایش، رفتار جلوی صحنه، عملی است که در مقابل مخاطب رخ می‌دهد و طی آن، افراد از ظاهر و رفتارهای جلوی صحنه بهره می‌جویند تا نقششان را تسهیل کرده، تأثیری را که به دنبال آن هستند، بهتر مدیریت کنند (همان، ص ۵۵). رفتار پشت صحنه، به‌دور از دید مخاطب رخ می‌دهد؛ یعنی در جایی که اجراها آماده می‌شوند و آنجا جایی است که افراد می‌توانند خود واقعی‌شان را نشان دهند (همان، ص ۶۱). عملکردهای اجتماعی تعاملات پیچیده‌ای هستند که نه تنها از نمایش اطلاعات تشکیل شده‌اند، بلکه شامل اطلاعات پنهان شده نیز هستند. رجینا کین (Reginna Kenen) برای مثال، عقیده دارد که افراد در یک رختشویی عمومی و حتی در میان غریبه‌ها سعی می‌کنند در حضور دیگران لباس‌های لکه‌دار یا پاره‌شان را پنهان کنند تا نمایشی که از خود مدنظرشان در ذهن ایجاد می‌کنند، برهم نخورد (کین، ۱۹۸۲، ص ۱۷۸).

گافمن همچنین خاطر نشان می‌کند که ما در تعاملات اجتماعی مان، هم‌زمان هم بازیگریم و هم تماشاگر (مخاطب). در قرار ملاقات نخست، هر دو طرف با مدیریت عملکردهای خود و تفسیر عملکرد دیگری سروکار دارند. در طول ملاقات، آنها با مطرح کردن سؤالاتی همچون چطور به نظر می‌رسد؟ آن شخص درباره من چه فکر می‌کند؟ یا اینکه من درباره آن فرد چه فکر می‌کنم؟ آیا قرار ملاقات بعدی هم لازم است؟ به‌ارزیابی عملکرد



خودشان در سایه بازخورد دیگران می‌پردازند (گافمن، ۱۹۵۹، ص ۶۸). از این رهگذر، آنها تلاش می‌کنند تا کنش‌های خود را به گونه‌ای تنظیم کنند که بهترین تأثیر مورد نظر را بر دیگران بگذارند (همان). دیدگاه جامعه‌شناسی گافمن بر این پایه استوار است که افراد در جامعه به منظور حفظ خودپنداره‌های پایدار، برای مخاطبان خویش نقش بازی می‌کنند. بنابراین، صحنه اجتماع، شبیه صحنه تئاتر است که در آن، افراد در کنش متقابل با دیگر افراد، به اجراهای تئاتری و نمایشی می‌پردازند (گافمن، ۱۹۵۹، ص ۱۴).

## ۶. مفاهیم محتوایی نظریه نمایشی

مفاهیم اجزای سازنده نظریه هستند؛ چیزهایی که مطالعه می‌شوند، مقایسه می‌گردند و به هم مربوط می‌شوند مفاهیم محتوایی (Dramaturgy) معمولاً قسمتی از ورودی و خروجی فرایند نظریه‌سازی را شکل می‌دهد (شومیکر و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۳۹).

### ۶-۱. خود

گافمن خود (Self) را در تملک کنشگر نمی‌داند؛ بلکه آن را محصولی از کنش متقابل نمایشی میان کنشگر و حضارش می‌داند. خود یک اثر نمایشی است که از صحنه نمایش برمی‌خیزد.

مفهومی که گافمن از خود دارد، سخت تحت تأثیر افکار مید است؛ به‌ویژه بحث مید درباره تنش میان من یا همان خودِ خودجوش و در من یا همان الزام‌های اجتماعی متبلور در خود. این نظر مید، در کار گافمن درباره آنچه خودش اختلاف اساسی میان خودهای کاملاً انسانی و خودهای اجتماعی مان می‌خواند، به‌خوبی منعکس است (گافمن، ۱۹۵۹، ص ۵۶). این تنش، از تفاوت میان آنچه مردم از ما انتظار دارند انجام دهیم و آنچه ما به میل خود می‌خواهیم انجام دهیم، سرچشمه می‌گیرد. ما با این تقاضا روبه‌رو هستیم که هر آنچه دیگران از ما انتظار دارند، انجام دهیم. از این گذشته، از ما می‌خواهند که تردید از خود نشان ندهیم و ما نباید تحت تأثیر فراز و نشیب‌ها قرار گیریم (همان).

### ۶-۲. اجرا و نما

گافمن واژه «اجرا» (Performance) را برای کلیه فعالیت‌های شخص وقتی در حضور پیوسته مجموعه خاصی از مشاهده‌گران قرار دارد و تأثیراتی روی آنها می‌گذارد، به کار برده است. اکنون می‌توان آن بخش از اجرای شخص را که معمولاً به یک شیوه عمومی ثابت ارائه می‌شود و تعریف‌کننده موقعیت است، برای کسانی که اجرا را مشاهده می‌کنند، تحت عنوان «نما» (Front) نام‌گذاری کرد. بنابراین، نما عبارت است از تجهیزات بیانی ثابتی که فرد عملاً یا سهواً در خلال اجرایش به کار می‌گیرد (گافمن، ۱۹۵۹، ص ۱۳-۱۴). نما خود به دو بخش تقسیم می‌شود: محیط (Setting) و نمای شخصی (Personal front).

#### ۶-۲-۱. محیط

محیط عبارت است از اثاثیه، دکور، طراحی فیزیکی و دیگر اقلام پس‌زمینه‌ای که منظره و فضای صحنه را برای اجرای

کنش در داخل، جلو یا روی آن فراهم می‌کند. محیط به لحاظ جغرافیایی معمولاً ثابت است؛ به گونه‌ای که وقتی افراد از یک محیط خاص به عنوان بخشی از اجرای خود استفاده می‌کنند، نمی‌توانند کنش خود را قبل از ورود به آن آغاز کنند یا بعد از خروج از آن، به پایان برسانند. تنها در مناسبت‌های استثنایی است که محیط همگام با مجریان حرکت می‌کند؛ مثل مراسم تشییع جنازه، راهپیمایی‌های مدنی و کاروان‌های رؤیای پادشاهان و ملکه‌ها (همان، ص ۱۴) و به عبارتی، محیط به آن صحنه فیزیکی‌ای گفته می‌شود که معمولاً باید آماده باشد تا کنشگران اجرای نقش کنند. بدون این محیط، کنشگران معمولاً نمی‌توانند ایفای نقش کنند. برای مثال، یک جراح معمولاً به یک اتاق عمل و یک راننده تاکسی به یک تاکسی نیازمند است. در ارتباط با صحنه، گافمن دو منطقه دیگر را زیر عنوان محیط معرفی می‌کند:

الف) عقب صحنه: در ورای هر کنش، یک مفهوم انتزاعی دیگر وجود دارد که گافمن از آن به «پشت صحنه» تعبیر می‌کند. در هر اجرا، یک نوع عقب صحنه وجود دارد که بازیگران می‌توانند به آنجا برگردند و خودشان را برای اجرا آماده سازند. در عقب صحنه یا پشت صحنه، به اصطلاح تئاتری، بازیگران می‌توانند نقش‌هایشان را کنار بگذارند و خودشان باشند. پشت صحنه جایی است که انواع کنش‌های غیررسمی ممکن است اتفاق بیفتد. هرچند پشت صحنه معمولاً به جلوی صحنه نزدیک است، اما فاصله‌ای میان این دو وجود دارد. ایفاکنندگان نقش باید اطمینان داشته باشند که هیچ‌یک از افراد جلوی صحنه در پشت صحنه ظاهر نمی‌شوند. هرگاه بازیگران نتوانند از ورود حضار به پشت صحنه جلوگیری کنند، اجرای نمایش به احتمال زیاد مختل می‌شود (همان، ریترز، ۱۳۷۴، ص ۲).

زبان پشت صحنه در فرهنگ غربی از موارد مختلفی تشکیل می‌شود: با نام کوچک صدا زدن؛ تصمیم‌گیری مبتنی بر همکاری؛ دری‌وری گفتن تا اظهارات صریح جنسی؛ غر زدن؛ سیگار کشیدن؛ لباس نامرتب و غیررسمی؛ حالت‌های نامناسب نشست و ایستادن و غیره (گافمن، ۱۹۵۹، ص ۷۸). این رفتارهای منطقه دوم است که بسیاری از آنها برای منطقه اول (جلوی صحنه) توهین‌آمیز تلقی می‌شود. پشت صحنه حوزه مفهومی مبدأ محسوب می‌شود که امری عینی و ملموس است. از این استعاره برای تبیین امر انتزاعی که به انواع کنش‌های غیررسمی مربوط می‌شود، استفاده شده است.

ب) خارج از صحنه: در این باره گافمن معتقد است که علاوه بر مناطق جلو و پشت صحنه، منطقه سوم هم تحت عنوان «خارج صحنه» (Outside) وجود دارد؛ منطقه‌ای که تمام مکان‌ها به غیر از دو منطقه قبلی را دربر می‌گیرد. این منطقه را می‌توان «خارج از صحنه» نامید. منطقه خارجی به مثابه منطقه‌ای که برای یک اجرای خاص، نه جلوی صحنه به حساب می‌آید و نه پشت صحنه. با نگاه به بیشتر ساختمان‌ها متوجه می‌شویم که در آنها اتاق‌هایی هست که مرتباً یا موقتی به عنوان مناطق جلویی یا پشتی استفاده می‌شوند، و درمی‌یابیم که دیوارهای بیرونی ساختمان، این هر دو نوع اتاق را از دنیای خارج جدا می‌کنند (همان، ص ۸۲).

اگر کلمه محیط را برای بخش‌های صحنه‌ای تجهیزات به کار ببریم، می‌توان اصطلاح نمای شخصی را برای دیگر اقلام تجهیزات بیانی به کار برد؛ اقلامی که ما به شکلی بسیار نزدیک با خود شخص مجری در ارتباط می‌دانیم و طبیعتاً انتظار داریم، او را هر جا که می‌رود همراهی کنند. اقلام زیر را می‌توان بخشی از نمای شخصی تلقی کرد: نشانه‌های مقام یا رتبه؛ لباس؛ جنس؛ سن؛ ویژگی‌های قومی؛ جثه و قیافه؛ حالت بدن؛ عادت کلامی؛ حالت‌های چهره؛ حرکات بدن و مانند اینها (همان، ص ۱۵).

## ۲-۲-۶. نمای شخصی

نمای شخصی به دو قسمت تقسیم می‌شود: قیافه (Appearance) و منش (Manner). گاهی اوقات می‌توان عناصر سازنده نمای شخصی را بر اساس کارکرد اطلاعاتی‌ای که منتقل می‌کنند، به دو بخش قیافه و منش تفکیک کرد. در مورد قیافه می‌توان عناصری را به کار برد که کارشان نشان دادن پایگاه اجتماعی مجری در هنگام اجراست. این عناصر همچنین وضعیت آیینی موقت شخص را نشان می‌دهند؛ اینکه آیا مشغول یک فعالیت اجتماعی رسمی، کاری یا یک تفریح غیررسمی است؛ آیا در حال جشن گرفتن مرحله جدیدی در چرخش فصول یا در چرخه زندگی خویش است. (شامل چیزهایی که منزلت اجتماعی مجری را به حضار نشان می‌دهد؛ برای مثال، روپوش یک جراح). برای منش نیز می‌توان عناصری را به کار برد که کارشان عبارت است از آگاهی دادن درباره نقشی که از مجری انتظار می‌رود در موقعیت پیش رو بر عهده گیرد. در واقع، منش به حضار یادآور می‌شود که چه نوع نقشی را باید از یک مجری در یک موقعیت معین انتظار داشت. برای مثال، سبک و طرز رفتار پزشک مآبانه. منش عجولانه و منش صبورانه، دو نوع اجرای نقش کاملاً متفاوت را نشان می‌دهند. ما عموماً انتظار داریم که قیافه و منش با یکدیگر همخوانی داشته باشند (همان، ص ۱۵ - ۱۶).

## ۳-۶. تحقق نمایشی (Dramatic Realization)

معمولاً فرد برای ایفای نقش خود در حضور دیگران، از نشانه‌هایی سود می‌جوید که به شیوه‌ای نمایشی برخی از واقعیت‌های مشخص را برجسته می‌سازند و تصویر می‌کنند. واقعیت‌هایی که در غیر این صورت، مبهم و ناروشن باقی می‌مانند؛ زیرا اگر قرار باشد کنش و فرد یا همان نقش او، برای دیگران معنادار باشد، باید طوری از نقش خود استفاده کند که در جریان تعامل، بیانگر چیزی باشد که قصد دارد آن را انتقال دهد. در واقع ممکن است فرد، یعنی اجراکننده نقش (بازیگر، کنشگر) ناچار باشد توانایی‌ها و استعدادهای خود را نه فقط در جریان تعامل، بلکه حتی در لحظه‌ای از این تعامل نیز نمایش دهد. بر این اساس، اگر یک داور بیسبال بخواهد نشان دهد که از قضاوت خود مطمئن است، باید از اینکه حتی یک لحظه به میزان اطمینان خود درباره قضاوتش بیندیشد، خودداری کند. تصمیم‌گیری او باید به قدری فوری و آنی باشد که تماشاگران مطمئن شوند او به قضاوت خود ایمان دارد. نمایش دادن، با برخی جایگاه‌ها مشکلی ندارد؛ زیرا بعضی از نقش‌هایی که به لحاظ ابزاری برای تکمیل رسالت اصلی جایگاه ضروری‌اند، درعین حال از نظرگاه ارتباطی به مثابه ابزاری برای انتقال ویژگی‌ها و خصلت‌های مورد نظر اجراکننده به کار می‌روند. نقش‌های مشت‌زنان حرفه‌ای، جراحان، نوازندگان ویولن و مأموران انتظامی، در این زمره‌اند. این نقش‌ها امکان ابراز وجود نمایشی را به خوبی فراهم می‌سازند؛ به گونه‌ای که دارندگان آن به شهرت می‌رسند و در اذهان مبادله‌محور مردم جایگاه خاصی پیدا می‌کنند (همان، ص ۲۰).

اما در موارد زیادی نمایشی کردن کنش، کار را مشکل می‌کند. مثال را می‌توان از یک مطالعه بیمارستان ذکر کرد که به نظر می‌رسد پرسنل پرستاری در بخش عمومی، از مسئله‌ای رنج می‌برند که پرسنل پرستاری در بخش جراحی با آن مواجه نیستند.

#### ۶-۴. تیم، گروهه

گافمن دسته‌ای از آدم‌ها را که توانمندی مشابه دارند، یک تیم نام می‌نهد. «اکیپ» گروهی از افراد است که باهم در رابطه‌اند؛ ولی در این رابطه، نه ساختاری وجود دارد و نه سازمانی اجتماعی؛ بلکه صرفاً کنش و واکنشی است با وضعیت مشخصی که لازمهٔ این رابطه است. واحد تحلیل اساسی گافمن، نه فرد بلکه «تیم» است. یک تیم بیانگر مجموعه‌ای از افراد است که برای نمایش برنامه‌ای واحد، با یکدیگر همیاری می‌کنند (کویتسو، ۲۰۱۱، ص ۲۷۷).

#### ۶-۵. هاله پوشی، رازآمیزی

یکی از فونوی که اجراکنندگان نقش به کار می‌برند، هاله پوشی (Mystification) است. کنشگران اغلب می‌کوشند با محدود ساختن تماس بین خودشان و مخاطب، مخاطبشان را در هاله نگه دارند. آنها نمی‌خواهند که مخاطب چیزهای بسیار پیش‌پاافتادهٔ رایج در یک اجرای نقش را ببیند. بنابراین یک استاد دانشگاه ممکن است یک سخنرانی در کلاس یا درس را از طریق مطالعهٔ یک کتاب مرجعی که در یک کلاس خاص کاربرد ندارد، آماده کند؛ اما به‌طور یقین این حقیقت را پنهان می‌دارد و تلاش می‌کند به‌گونه‌ای عمل کند که گویا مطالب و بسیاری از مطالب دیگر را از مدت‌ها پیش می‌دانسته است (گافمن، ۱۹۵۹، ص ۴۴ - ۴۶).

#### ۶-۶. مدیریت تأثیرگذاری

مدیریت اثرگذاری، در راستای محافظت در برابر یک مجموعه از کنش‌های غیرمنتظره، نظیر ادعاهای ناخواسته، مزاحمت‌های نابهنگام و خطاهای فاحش، و کنش‌های خواسته‌ای نظیر صحنه‌سازی عمل می‌کند. گافمن به روش‌های گوناگون رسیدگی به این مشکل‌ها علاقه‌مند بود (همان، ص ۱۴۰-۱۳۵).

#### ۷. قضایای نظری نظریه نمایشی گافمن

نظریه‌ها به‌عنوان نظام‌های تبیین، از گزاره‌هایی تشکیل شده‌اند که قضایا نیز نامیده می‌شوند. این قضایا در صورتی که در مورد آنها توافق گسترده‌ای وجود داشته باشد و تا حد زیادی توسط یافته‌های تحقیقاتی نیز تأیید شوند، قوانین علمی نامیده می‌شوند. با وجود این، نظریه‌ها از تعاریف، فرض‌ها و مجموعه‌ای از قضایای چندگانه تشکیل شده‌اند که فقط برخی از آنها ممکن است به حد کافی تأیید شوند که بتوان آنها را قوانین نامید و شاید هم هیچ کدام به‌صورت قانون درنیابند. نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجه داشت، این است که نظریه‌ها فقط گزاره‌هایی دربارهٔ جهان تجربی نیستند؛ بلکه آنها نظام‌های منطقی نیز هستند (چافتر، ۱۳۹۴). تمامی قضایای (مقدمات) زیر برگرفته از متن نظریهٔ گافمن هستند که به‌شکل مقدمه و قضیه فرمول‌بندی شده‌اند:

مقدمهٔ ۱: مساعدت مخاطبان موجب کمک به‌اجرای خود می‌شود؛

- مقدمه ۲: کمک به اجرای خود، موجب شکل‌گیری تصویر مورد نظر خود در اذهان مخاطبان می‌گردد؛  
قضیه: مساعدت مخاطبان موجب شکل‌گیری تصویر مورد نظر خود در اذهان مخاطبان می‌شود.  
مقدمه ۱: خود یک چیز اندامی نیست که جای خاصی داشته باشد؛  
مقدمه ۲: افراد زمانی که در جامعه و موقعیت‌های مختلف قرار بگیرند، خود را ایجاد می‌کنند؛  
قضیه: خود محصول حضور افراد و کنش آنها در جامعه است.  
مقدمه ۳: خود از کنش متقابل برمی‌خیزد و امکان آسیب‌پذیری در خود وجود دارد؛  
مقدمه ۴: در هر کنش متقابل، امکان وقفه وجود دارد؛  
فراقضیه: خود بر اثر کنش متقابل ایجاد می‌شود و در برابر وقفه در اجرا آسیب‌پذیر است.  
مقدمه ۱: هویت اجتماعی (social Identity) و شکل‌گیری خود در جریان کنش‌ها و نقش‌گیری افراد به‌وجود می‌آید؛  
مقدمه ۲: در جریان کنش و نقش‌گیری، افراد تلاش می‌کنند تا تصویر آرمانی (idealization) خود را تثبیت کنند؛  
قضیه: در جریان هویت اجتماعی و شکل‌گیری خود، افراد تلاش می‌کنند تصویر آرمانی خود را تثبیت کنند.  
مقدمه ۳: افراد برای تثبیت هویت اجتماعی، واقعیت‌هایی را پنهان می‌کنند؛  
مقدمه ۴: برای پنهان کردن واقعیت‌ها، افراد نقاب‌های اجتماعی برای خود می‌سازند؛  
فراقضیه: در جریان هویت اجتماعی و شکل‌گیری خود، افراد تلاش می‌کنند با استفاده از نقاب‌های اجتماعی، بعضی وقایع را پنهان و تصویر آرمانی خود را تثبیت کنند.  
مقدمه ۱: جامعه برای افراد نقش‌هایی را در نظر گرفته است که باید به‌اجرای آنها بپردازند؛  
مقدمه ۲: اجرای نقش‌های خود در جامعه، باعث شکل‌گیری هویت افراد می‌شود؛  
مقدمه ۳: نقش، مجموعه‌ای از بازی‌هایی است که کنشگران به‌صورت منظم و پیوسته به آنها دست می‌بازند؛  
قضیه: جامعه برای افراد نقش‌هایی را در نظر گرفته است که باعث شکل‌گیری هویت افراد می‌شود.  
مقدمه ۱: افراد برای ایفای بهتر نقش خود در حضور دیگران، از نشانه‌هایی سود می‌جویند؛  
مقدمه ۲: با استفاده از این نشانه‌ها، برخی از واقعیت‌ها را برجسته می‌سازند (تحقق‌نمایشی)؛  
قضیه: افراد برای ایفای بهتر نقش خود در حضور دیگران، واقعیت‌هایی را برجسته می‌سازند.  
مقدمه ۱: کنشگران با این احتمال روبه‌رو هستند که در جریان اجرای نقش، اختلال به‌وجود می‌آید؛  
مقدمه ۲: کنشگران برای جلوگیری از این اختلال‌ها، از مدیریت اثرگذاری استفاده می‌کنند؛  
قضیه: کنشگران برای جلوگیری از جریان اختلال اجرای نقش، از مدیریت اثرگذاری استفاده می‌کنند.  
مقدمه ۳: مدیریت اثرگذاری روش‌هایی را دربر می‌گیرد که کنشگران برای حل مسائلی که احتمالاً ممکن است در روند اجرای نقش ایجاد اختلال کنند، از آنها استفاده می‌کنند؛  
مقدمه ۴: برای جلوگیری از اختلال و اثرگذاری بهتر، از روش‌هایی چون ایجاد وفاداری نمایشی

(dramaturgical loyalty)، شکل‌های گوناگون انضباط نمایشی (dramaturgical discipline) و دوراندیشی نمایشی (dramaturgical circumspection) استفاده می‌شود؛

فرا قضیه: کنشگران برای جلوگیری از جریان اختلال در اجرای نقش، با روش‌هایی مانند ایجاد وفاداری نمایشی، شکل‌های گوناگون انضباط نمایشی و دوراندیشی نمایشی، مدیریت اثرگذاری را اعمال می‌کنند.

مقدمه ۱: مجری (کنشگر) نقش خود را در جلوی صحنه اجرا می‌کند؛

مقدمه ۲: جلوی صحنه بخشی است که به صورت ثابت اجرا می‌شود تا موقعیت را برای مخاطبان توصیف کند؛

مقدمه ۳: برای اجرای نقش توسط کنشگر، باید محیط و نمای شخصی افراد در کنار هم قرار گرفته باشند.

قضیه: کنشگر برای اجرای نقشه خود در جلوی صحنه، باید محیط و نمایش شخصی را در نظر بگیرد.

مقدمه ۱: اگر خود نتواند برخی واقعیت‌ها را به خوبی پنهان کند، هاله‌پوشی می‌کند؛

مقدمه ۲: هاله‌پوشی منجر به ایجاد فاصله اجتماعی بین خود و تماشاگران می‌شود؛

قضیه: عدم توانایی خود در پنهان ساختن واقعیت‌ها منجر به ایجاد فاصله اجتماعی بین خود و تماشاگران می‌شود.

مقدمه ۳: تلاش تماشاگران برای حفظ فاصله اجتماعی منجر به حفظ اعتبار اجرا می‌شود؛

فراقضیه: عدم توانایی خود در پنهان ساختن واقعیت‌ها، منجر به حفظ اعتبار اجرا می‌شود.

## ۸. مفروضات نظریه (Theoretical Assumptions):

گافمن در نظریه نمایشی به این موضوع می‌پردازد که جامعه چگونه انسان‌ها را به ارائه تصویر معینی از خودشان وامی‌دارد؛ زیرا جامعه واداران می‌سازد که در میان بسیاری از نقش‌های پیچیده نوسان کنیم و باعث می‌شود که همیشه تا اندازه‌ای غیرقابل اعتماد، متناقض و مایه شرمساری باشیم (گافمن، ۱۹۵۹، ص ۵۷). با این حال می‌توان گفت که گافمن متعلق به مکتب کنش متقابل نمادین بوده و در قالب پارادایم تفسیری نظریه پردازی کرده است. یک اصل اعتقادی و معرفتی در پارادایم تفسیری این است که انسان‌ها از راه فرآیند تعاملات اجتماعی، به درک تعاریف اجتماعی و جمعی می‌پردازند. نمادها در این رویکرد اهمیت اساسی دارند و زندگی اجتماعی از راه همین نمادها - که مهم‌ترین آن زبان است - درک می‌شود. در این رویکرد، بر ماهیت فرد در جامعه و روابط بین ادراک افراد، عمل جمعی و جامعه تأکید می‌شود (آنلز، ۱۹۹۶، ص ۴۸).

### ۸-۱ مفروضات هستی‌شناسی: معتقدید چه چیزی وجود دارد؟

منظور از هستی‌شناسی (Ontology)، عبارت است از نظریه‌ای عام درباره اینکه چه نوع چیزهایی در جهان وجود دارند و اشاره به گستره‌ای از هستی‌ها و روابطی است که درون حوزه‌ای خاص از معرفت و تخصص علمی پذیرفته می‌شود (بتن و کرایب، ۱۳۹۵، ص ۲۳-۲۱). بر اساس دیدگاه تفسیری، واقعیت خارج از آگاهی انسان وجود ندارد. واقعیت به

لحاظ ذهنی و درونی تجربه می شود؛ به لحاظ اجتماعی از طریق تعاملات انسانی ساخته می شود و کنشگران آن را تفسیر می کند. بر این اساس، واقعیت آن گونه تعریف می شود که کنشگران اجتماعی تعریف می کنند. در پارادایم تفسیری، واقعیتی عینی نیست، بلکه ذهنی است و صرفاً از طریق نگاه مردم قابل تشخیص است. زندگی اجتماعی انسان به دست انسان ساخته می شود. انسان در تعاملات اجتماعی اقدام به ساخت و سازهای اجتماعی می کند و واقعیت اجتماعی چیزی جز همین ساخت و سازهای اجتماعی نیست (هوقس، ۱۹۹۰، ص ۱۱۴-۸۹).

برای توضیح بیشتر، در نگاه گافمن، خلق واقعیت به وسیله مردم به صورت هدفمند و متکی بر کنش های اجتماعی متقابل به هدف یا مقصود است. در راستای نشان دادن روند تفسیری که سبب به وجود آمدن حس واقعیت می شود، گافمن با ارائه تحلیلی نمایشی، تعاملات روزمره ما را با اجزای تئاتری مقایسه کرده است (گافمن، ۱۹۵۹، ص ۱۸-۲۱).

برای مثال، در بازی، بازیگران سعی دارند تا نقش خاصی را از جهان اطراف به تماشاگران منتقل کنند (همان، ص ۵۱). نقش، تصویری ویژه است که یک بازیگر می خواهد از خود نشان دهد (همان، ص ۵۲). گافمن بر این باور است که انسان ها کنشگرانی هستند که نوعی اجرا به خود می گیرند که برخی مواقع برای آنها فریبکارانه است؛ چون هر کسی به دنبال دستکاری نقش، زمینه، اجرا و... خود برای رسیدن به اهدافش است گافمن باور دارد که در نمایشنامه تأکید بر این است که چگونه افراد به مدیریت احساس و ایفای نقش خود می پردازند و از این طریق جهان خود را شکل می دهند (ترنر، ۲۰۰۳، ص ۷۸).

گافمن استعاره زندگی را صحنه پربراری از معانی ای می داند که افراد در سطوح مختلف کلان، خرد و تعاملات میان خود به دنبال یافتن واقعیت در آن هستند. او می گوید: «صحنه چیزهایی را نمایش می دهد که ساختگی اند؛ اما زندگی چیزهایی را نمایش می دهد که واقعی اند» (گافمن، ۱۹۵۹، ص ۷).

## ۲-۸. مفروضات معرفت شناسی: برای معرفت معتبر، چه اسناد و مدارکی را می پذیریم؟

معرفت شناسی (Epistemology) نظریه ای در باب معرفت یا دانش است؛ نظریه یا معرفتی درباره روش یا پایه دانش؛ نظریه ای که بیان می کند: چطور انسان به معرفت از جهان اطراف خود دست یافته است؛ دست می یابد یا دست خواهد یافت؟ چطور آنچه را که می دانیم، می دانیم (محمدپور، ۱۳۹۰، ص ۴۵). در مکتب کنش متقابل نمادین، اهمیت زیادی به آزادی انسان، تجربه، فهم و معنا و آگاهی او داده می شود. این دیدگاه ضمن دفاع از اختیار به جای جبر، معتقد است که آگاهی انسان در مقایسه با دیگر عوامل اجتماعی، بر کنش اجتماعی او تأثیر بیشتری دارد و بر این اساس توانمندی انسان در خلق نمودن به جای قرار گرفتن در موقعیت ها و زمینه های از پیش تعیین شده، مورد حمایت بیشتری قرار می گیرد (ستاینر، ۱۹۷۱؛ به نقل از ایمان، ۱۳۸۸، ص ۸۳).

برای مثال، گافمن نشان می دهد که انسان ها چقدر در بیان خود در تعامل ماهرند؛ تا چه اندازه به تغییرات کوچک در تعامل چهره به چهره حساس اند و تا چه اندازه به ظواهر جزئیات رفتاری و کسب اطلاعات از دیگران و

کنترل داشتن بر ارائه اطلاعات از خود، توجه می‌کنند (ویلیامز، ۱۹۸۶، ص ۹۳-۹۵). زمانی که فرد در مقابل دیگران ظاهر می‌شود، معمولاً فعالیت خود را با نشانه‌هایی درمی‌آمیزد تا حقایق تأییدآمیزی را که ممکن است در غیر این صورت ناپیدا یا مبهم باقی بمانند، به‌شکلی نمایشی برجسته کند و تأیید نماید (گافمن، ۱۹۵۹، ص ۲۰). «ما در تعاملات اجتماعی مان هم‌زمان هم بازیگر هستیم و هم تماشاگر (مخاطب)» (گافمن، ۱۹۵۹، ص ۶۸).

در نگاه گافمن، دستیابی به معنا جز از طریق تعامل خلاق و فعال مجری و مخاطبان با یکدیگر امکان‌پذیر نیست. در این تعامل، سعی بر کسب و فهم عمیق است از اینکه مردم در زندگی روزمره چگونه معنا را خلق می‌کنند؛ مردم در زندگی روزمره به دنبال فهم دنیایی هستند که در آن زندگی و کار می‌کنند. آنان معانی ذهنی تجربه‌های خود را توسعه می‌دهند؛ معنایی در جهت فهم اشیا و پدیده‌های معین. این معانی متعدد و چندگانه‌اند و به همین لحاظ مجری باید به پیچیدگی دیدگاه‌های مردم، به‌جای تصور باریک و جزئی و قابلیت دسته‌بندی محدود آنها توجه کنند (ویلیامز، ۱۹۸۶، ص ۶۷).

### ۳-۸. مفروضات روش‌شناسی: چگونه می‌توان معرفت معتبر و پایا تولید کرد؟

می‌توان گفت روش‌شناسی (Methodology) عبارت است از چگونگی انجام تحقیق در راستای دستیابی به معرفت در مورد واقعیت اجتماعی. لازم به ذکر است که پاسخ به این سؤال روش‌شناسی که پژوهشگر چگونه می‌تواند به یافتن پدیده‌هایی بپردازد که باور دارد می‌توانند شناخته شوند، مستلزم ارجاع به پاسخ دو سؤال معرفتی و هستی‌شناسی قبلی است؛ یعنی هر روش‌شناسی‌ای مناسب این کار نیست (ایمان، ۱۳۸۸، ص ۵۴).

در کار گافمن، به‌وضوح فردگرایی روش‌شناختی دنبال شده است. در فردگرایی یا اتمیسم، جامعه نهایتاً شاکله‌ای از افراد تشکیل‌دهنده آن است؛ لذا کل‌های اجتماعی قابل تقلیل به موجودیت افراد تشکیل‌دهنده آنها هستند. بر همین اساس می‌توان فعالیت این کل‌های اجتماعی را توضیح داد. فردگرایان جامعه را محصول کنش‌های افراد می‌دانند و معتقدند که تبیین‌ها و توصیف‌های اجتماعی ریشه در عوامل فردی دارد (فی، ۱۳۸۱، ص ۵۸-۶۱). «واقعیت‌های اجتماعی» تحویل‌ناپذیر، اصولاً یافت نمی‌شوند تا تبیین شوند یا تبیین کنند، اصولاً چنین واقعیتی محصول توهم کل‌گرایان است و بر فرض وجود هم، هر نمونه خاصی از چنین واقعیتی، بهتر است که کاملاً برحسب رفتار افراد توصیف یا تبیین شود (رزبرگ، ۱۹۸۸، ص ۱۱۴). آنچه وجود دارد، افراد هستند (مانیکاس، ۱۹۹۸، ص ۴۰۰). روش‌شناسی در نظریه نمایشی گافمن، فردگرایی روش‌شناختی است. جهت‌گیری تبیینی، تقلیل‌گرایی خرد است و رابطه میان سطوح تحلیل در این نظریه، رابطه خرد به کلان است که با فلش‌های یک‌سویه از سمت خرد به کلان مشخص می‌شود.

### ۹. قدرت تبیین نظریه نمایشی گافمن

رکن اصلی هر تبیین علمی، سازوکاری علی است که علت را به معلول می‌رساند (لیتل، ۱۳۷۳، ص ۲۲). این تر که تبیین یک واقعه، همان تعلیل یعنی علت‌یابی آن است، رویکرد غالب فلسفه علوم اجتماعی به مسئله تبیین است. با وجود این، باید گفت که چنین رویکردی نیات، مقاصد، تمایلات و اهداف کنشگران را در نظر نمی‌گیرد؛ یعنی همان چیزی که توجه اصحاب تفسیر



و تفحص را به خود جلب کرده است. وانگهی برداشت و تلقی دومی از مفهوم تبیین وجود دارد که همانا تعریف آن برحسب غایات و پیامدهاست (تبیین کارکردی) و نخستین بار دورکیم آن را از تبیین به معنای تعلیل (تبیین علی) متمایز ساخت. سه دیدگاه اصلی در علوم اجتماعی وجود دارد که به منزله سه نوع متمایز از راهبرد تبیینی مطرح اند:

طبیعت گرایی (Naturalism) ضد طبیعت گرایی (Anti-naturalism) و کثرت گرایی (Pluralism).

**طبیعت گرایی:** طبیعت گرایان قائل به وحدت روشی میان علوم اجتماعی و علوم طبیعی هستند و برآن اند که علوم اجتماعی می تواند یا می باید از روش های علوم طبیعی تقلید کند. بر این اساس، همه علوم اجتماعی می باید از پدیده های اجتماعی، تبیین علی به دست دهند (لیتل، ۱۳۷۳، ص ۳۷۴ و ۳۸۹).

**ضد طبیعت گرایی:** ضد طبیعت گرایی علوم اجتماعی را از حیث ماده و روش، به لحاظ جوهری با علوم طبیعی متفاوت می داند؛ زیرا درحالی که علوم طبیعی از تبیین های علی بهره می جویند، علوم اجتماعی با عطف توجه به دلایل و معانی، به تفسیرهای معناکوی می پردازند. این دیدگاه که می توان آن را دیدگاه تفسیری یا معناکاوانه در علوم اجتماعی نیز نامید، مدعی است که موضوع علوم اجتماعی موضوع مشخص و مستقلى است و آن، افعال معنادار انسانی است، نه حوادث محکوم علیت (همان، ص ۳۹۰).

**کثرت گرایی:** از دیدگاه کثرت گرایان، برخی از عرصه ها در علوم اجتماعی به علوم طبیعی نزدیک ترند و برخی دیگر نیز از آن دورترند؛ به این معنا که در برخی از زمینه ها که بار معنا و آگاهی در آنها زیاد است، باید بر تفسیر کنش های معنادار کنشگران تکیه کرد. در مقابل، برخی دیگر از عرصه ها که بار معنایی کنش کمتر است، لازم است به تبیین علی رفتار با تکیه بر روش های تجربی دست زد (همان، ص ۳۹۰-۳۹۱).

بر این اساس، ضد طبیعت گرایان، با تأکید بر قصدمند بودن پدیده های اجتماعی، تبیین در علوم اجتماعی را از تبیین در علوم طبیعی جدا می کنند. به طور خلاصه، به گفته ریمون، بودن به جای انگاره «تأثیر عوامل» باید انگاره «تصمیم گیری» را قرار داد (بودن، ۱۳۸۳، ص ۲۳۲). در علوم اجتماعی، رویکرد معنایی، به تفسیر و معنای رفتار همچون متن توجه دارد؛ و برخلاف علت کاوان که درصدد تبیین پدیده ها از طریق کشف علت های آنها هستند و همچنین برخلاف دلیل جوینان که در پی آن اند که به شیوه ای عام انگیزه های خودآگاه افراد را از اعمالشان کشف کنند، بر مبنای رویکرد معنایی، کار علوم اجتماعی این است که پدیده های نیتمند را از طریق تفسیر معنای آنها در فضای خاص خود آنها فهم می کند. «هیچ تبیینی از کنش انسان قابل دفاع نیست، مگر اینکه بتواند بر فهم ما در مورد فاعل (فردی) بیفزاید؛ بنابراین، هدف علوم اجتماعی، تنها بیان یا پیش بینی شکل ظاهری وقایع تاریخی یا اجتماعی نیست» (تیلور، ۱۹۸۵، ص ۱۱۶). بسیاری از دیگر نظریه پردازان کنش متقابل نمادین چنین استدلال می کنند که هرگونه تبیینی فقط می تواند برای وضعیت خاصی که آن را تبیین می کند، مناسب باشد؛ ما نمی توانیم دست به تبیین هایی درباره زندگی اجتماعی بزنیم. جامعه هنگامی که نوعی گفت و گو تلقی شود، در سیلان دائم است و نمی توان آن را در قالب نوعی تجرید تعمیم یافته ریخت (منینگ، ۱۹۹۲، ص ۱۰۱-۱۰۷). گافمن در جست و جوی ساختارهای نامرئی حاکم بر

وضعیت‌های روزمره، به ورای آنها و پس از آنها می‌نگرد. اینها «چهارچوب‌های کلی تفسیر است که افراد را قادر می‌سازد وقایع را در چهارچوب فضای زندگی‌شان و دنیای بزرگ قرار دهند و ادراک کنند و تشخیص دهند و نام‌گذاری کنند» (چمبلیس، ۲۰۰۵، ص ۲۸۹-۲۹۰). چهارچوب‌ها با معنابخشی به وقایع و رویدادها در جهت نظم دادن به تجربه و هدایت کنش فرد یا جمع عمل می‌کند (اسنو، ۱۹۸۶، ص ۴۶۴).

### ۱۰. قدرت پیش‌بینی

موضوع علوم طبیعی به اعلام قوانین مربوط به رفتارها و کنش‌های حساس نیست؛ مثلاً آگاهی به قانون اصطکاک و اعلام آن و ارائه پیش‌بینی بر اساس آن، هیچ‌گونه تأثیری در تحقق این امر در آینده نخواهد گذاشت؛ اما انسان به‌نحوی است که با کشف قوانین حاکم بر رفتار او و اعلام پیش‌بینی درباره آن، ممکن است پیش‌بینی یاد شده کاملاً برعکس درآید؛ چراکه رفتارهای انسان‌ها اختیاری است و هر لحظه ممکن است تغییر کند و نتیجه برعکس شود (سروش، ۱۳۸۵، ص ۴۵۹). تفسیرگرایان ایده اصلی پوزیتیویست‌ها را زیر سؤال می‌برند و معتقدند که در علوم اجتماعی نمی‌توان همانند علوم طبیعی تبیین و پیش‌بینی داشت. از نظر تفسیرگرایان، علوم اجتماعی تفاوتی ماهوی با علوم طبیعی دارد، چراکه رفتارهای انسانی دارای وجهه درونی و بیرونی هستند. وجهه بیرونی مربوط به بدن و محیط فیزیکی است، اما وجهه درونی تنها می‌تواند توسط واژگانی چون تفکرات و احساسات عامل انسانی توصیف شود. برخلاف رویدادهای جهان طبیعی که فقط وجهه بیرونی دارند، توصیف کامل رفتارهای انسانی باید شامل هر دو وجهه باشد. تفسیرگرایان از این تمایز بین رفتار انسانی و رویدادهای فیزیکی نتیجه می‌گیرند که نمی‌توان قوانین علی برای تبیین و پیش‌بینی در علوم اجتماعی داشت؛ چرا که رابطه بین احساسات و افکار از یک سو، و رفتارها از سوی دیگر، علی نیست و توصیف رفتار، در واقع توضیح آن نیز هست (همان، ص ۴۶۰).

کنش متقابل گرایان، جهان روزمره را تنها چون یک پدیده و محور تحقیق تلقی می‌کنند و به مطالعه استدلال‌های عملی روزمره و توصیف‌هایی می‌پردازند که اعضا به‌منظور توصیف جایگاه حقیقی تجربیات و فعالیت‌های خود ارائه می‌دهند. از این رو آنان قصد ارائه تبیین‌های علی و پیش‌بینی را از الگوهای مشاهده‌شده فعالیت‌های اجتماعی ندارند؛ بلکه در پی پاسخ به این پرسش‌اند که اعضای یک جامعه چگونه به مشاهده، توصیف و تبیین نظم در جهانی می‌پردازند که در آن به‌سر می‌برند (زیممن و وایدر، ۱۹۷۱، ص ۲۸۹). هرچند گافمن به‌عنوان یک کنش متقابل‌گرای نمادین، به جلوی صحنه و دیگر جنبه‌های نظامش پرداخت و خصلت ساختاری آنها را نیز مورد بحث قرار داد. او استدلال کرد که جلوی صحنه‌ها گرایش به نهادمند شدن دارند؛ بنابراین بازنمودهای جمعی در مورد آنچه قرار است در یک صحنه معین پیش آید، پدیدار می‌شود.

گافمن به‌رغم تمایز دیدگاهش، تأثیر نیرومندی بر کنش متقابل نمادین گذاشت. افزون بر این، می‌توان استدلال کرد که او در شکل‌گیری نوعی دیگر از جامعه‌شناسی‌های زندگی روزمره، یعنی روش‌شناسی مردمی، نیز

نقش داشته است. در واقع، کالینز، گافمن را چهره کلیدی نه تنها روش‌شناسی مردمی، بلکه تحلیل گفت‌وگو می‌انگارد: «این گافمن بود که در بررسی تجربی و صمیمانه زندگی روزمره پیشگام شد؛ هرچند که او این کار را صرفاً با چشم عادی و پیش از ظهور ضبط صوت و ویدئو انجام داده بود» (کالینز، ۱۹۸۶، ص ۱۱۱).  
به اعتقاد ریتزر، نظریه‌های گافمن با توجه به نفوذشان روی کنش متقابل نمادین، ساختارگرایی و روش‌شناسی مردمی، احتمالاً اهمیت خود را برای مدت زمانی طولانی حفظ خواهند کرد (ریتزر، ۱۹۹۶، ص ۲۵).

## ۱.۱. نقد دیدگاه‌های گافمن

۱. آلایسید مک/ایتایر (Alaisdair Mac Intyre) تفسیر گافمن را عاملی مؤثر برای تقلیل دادن یا سوق دادن فرد به سوی مجموعه‌ای از نقشه‌ها در نظر می‌گیرد. نتیجه این است که گافمن، نه می‌تواند رابطه نزدیک بین جامعه‌شناسی و فلسفه اخلاقی را مشاهده کند و نه اینکه انتقاد اخلاقی‌ای که از نظر مک/ایتایر وظیفه اصلی علوم اجتماعی است، به عمل آورد (مینینگ، ۱۹۹۲، ص ۲۹).

۲. به نظر آلن رابین، گافمن با اینکه به ما هشدار می‌دهد تحلیل تئاتری را زیاد جدی نگیریم، به این سؤال که «چگونه جدیت امری خطیری می‌شود»، پاسخ نمی‌دهد. رابین این گونه تفسیر می‌کند که ایراد اصلی رویکرد گافمن این است که در مورد انگیزش و رفتار هدف‌محور ساکت می‌ماند؛ نکته‌ای که گینز نیز بدان پرداخته است. رابین تمایز مفیدی از این موضوع استنتاج می‌کند و تفسیر می‌کند که گافمن، یا هدفش این بوده است که نشان دهد چگونه مردم در فاصله نقش‌تغییری می‌دهند تا از نمایش‌های معتبرشان بگریزند یا قصد آن دارد که نشان دهد چگونه مردم از نمایش‌ها به‌عنوان بازسازی‌های هنرهای خودشان استفاده می‌کنند (مینینگ، ۱۹۹۲، ص ۳۰ - ۳۳).

۳. نظریه گافمن بر انسان طبقه متوسط جدید که ایمان خود به سودمندی اخلاق را از دست داده، بنا شده است. بعید است که الگوی نظری چنین انسانی، برای تبیین همه آنچه جامعه‌شناسی می‌تواند مطالعه کند، کافی باشد (گولدنر، ۱۳۸۶، ص ۴۲۸-۴۱۵).

۴. گافمن از نظر روش‌شناختی، بیش از آنکه در بند گردآوری نظام‌مند داده‌ها باشد، مایل به تکیه بر حکایات و داستان‌هاست. اگر یکسره به ایجاد اندیشه‌های برانگیزنده علاقه‌مند باشیم، روش گافمن را دغدغه‌ای واقعی نمی‌توانیم به‌شمار آوریم (اسمیت، ۱۳۹۳، ص ۱۱۸).

۵. انتقاد اساسی‌ای که از کنش متقابل‌گرایی و کارهای گافمن به‌عمل آمده، این است که آنها به بی‌اهمیت جلوه دادن یا چشم‌پوشی از ساختارهای اجتماعی کلان مقیاس بوده است. این انتقاد، به‌شیوه‌های مختلفی ابراز شده است. برای مثال، ویستاین و تاتر استدلال می‌کنند که کنش متقابل‌گرایی نمادین ارتباط نتایج با یکدیگر را نادیده می‌گیرد: «این نتایج انباشته شده است که پیوندهایی را بین رویدادهای پراکنده کنش متقابل برقرار می‌کند و همین پیوندها موضوع اصلی جامعه‌شناسی اصیل را تشکیل می‌دهند». مفهوم ساختار اجتماعی، برای بررسی تراکم باورنکردنی و پیچیدگی روابطی که

رویدادهای پراکندهٔ کنش متقابل را به‌هم پیوند می‌زند، ضرورت دارد (وینستاین و تانر، ۱۹۷۶، ص ۱۰۶).

۶ در نظریهٔ گافمن، به مباحث قدرت اعتنایی شده است. گافمن با اینکه قادر است به این مسئله در بعضی از آثارش، مثلاً آسایشگاه پردازد، معمولاً به شیوه‌های اثرگذاری قدرت بر کنش متقابل رودرو اهمیت نمی‌دهد (اسمیت، ۱۳۹۱، ص ۹۹-۱۲۰).

## نتیجه‌گیری

اساس رویکرد گافمن، به فرد و تعامل چهره‌به‌چهره متکی است که معنای کنش اجتماعی در آن است. از دیدگاه جامعه‌شناسی او، افراد به‌ناچار وارد اجتماع می‌شوند و باید به بهترین وجه ممکن در آن پیشرفت کنند. اولویت تعیین‌کننده‌ای به ساختار اجتماعی داده شده است که درون آن، ارائهٔ خود در زندگی هرروزه، تشریفات، تأثیرگذاری و کنش‌های متقابل رخ می‌دهد. بنابراین، جنبه‌های سطح خرد در این نظریه توانسته‌اند کانون نگاه جامعه‌شناختی گافمن را تشکیل دهند. راهبرد معرفت‌شناختی گافمن، نه تبیین، بلکه نقشه‌برداری از زندگی روزمره است. بر اساس نقش‌هایی که وی با مفاهیم ترسیم می‌کند، می‌توانیم دریابیم که انسان‌ها چگونه عمل می‌کنند. مهم‌تر این است که برای آگاه شدن از درستی نظریهٔ وی نیز فقط باید مثل او مشاهده کرد تا دید آنچه وی دیده، درست است یا نیست. انسان گافمن، فوق‌العاده ظاهر‌ساز است. او نشان می‌دهد که مردم منابع فرهنگی را برای حفظ تعاریف رایج و مشترک از اوضاع و ارائهٔ رفتاری که بسته به موقعیت، شایسته باشد، به کار می‌برند. درک وی از نقش بنیادین کنش و فعالیت نشانه‌ای در تعامل اجتماعی، حائز اهمیت است. گافمن نشان می‌دهد ما در جهانی زندگی می‌کنیم که در آن، معانی اشارات مبادله می‌شوند. این به یک معنا الگویی عمیقاً فرهنگی از زندگی اجتماعی است.

در این نوشتار گفته شد که به‌نظر گافمن، تشکل اجتماعی از دیدگاه مدیریت تأثیرگذاری، به‌شکل مفیدی قابل مطالعه است. درون تشکل اجتماعی می‌توان تیمی از مجریان را یافت که برای ارائهٔ تعریف مشخصی از موقعیت به حضار، با یکدیگر همکاری می‌کنند. ارائهٔ این تعریف، مستلزم شکل‌گیری مفهوم تیم مجریان و تیم حضار است و با مفروضاتی سروکار دارد که با قواعد ادب و نزاکت مربوط به منش لازم، تثبیت می‌شوند. ما اغلب شاهدیم که مناطق به «پشت صحنه»، (جایی که تمهیدات لازم برای اجرای یک روال پیش‌بینی می‌شوند) و «جلوی صحنه» (جایی که اجرا ارائه می‌گردد) تقسیم می‌شوند. دسترسی به این مناطق کنترل می‌شود تا حضار نتوانند پشت صحنه را ببینند و خارجی‌ها نتوانند وارد اجرایی شوند که مخصوص آنها نیست. ما می‌بینیم که بین اعضای تیم، آشنایی وجود دارد و نوعی همبستگی شکل می‌گیرد و رازهایی که مستعد ضایع کردن نمایش‌اند تسهیم و نگهداری می‌شوند؛ و توافقی ضمنی برقرار می‌شود برای کنش؛ به‌گونه‌ای که گویا مقدار مشخصی مخالفت و موافقت بین مجریان و حضار وجود دارد.

گاهی اوقات حرکات غیر عمد یا لغزش‌ها اختلالاتی را موجب می‌شوند که به بی‌اعتباری یا نقض تعریف ارائه‌شده از موقعیت می‌انجامد. اسطوره‌های تیم در حول این وقایع اختلال‌آمیز شکل می‌گیرند. انسان متوجه می‌شود که مجریان، حضار و خارجی‌ها، همه از تکنیک‌هایی برای حفظ نمایش استفاده می‌کنند.

بی‌گمان گافمن به محدودیت کار خود واقف بود؛ محدودیتی که امکان گسترش الگوها را از راه شباهت‌ها نمی‌دهد. او خود می‌نویسد: اینکه ما بیابیم و بخواهیم از یک شباهت ساده بین دو چیز به نتایج عام‌تر برسیم، بیشتر مانور داده‌ایم تا چیز دیگر (گافمن ۱۹۵۹). کار گافمن بیشتر توصیفی است. «نمایش خود در زندگی روزانه»، نوعی طبقه‌بندی شگردها و استراتژی‌های بازیگری است، این رویکرد، شمایی از ماهیت مکتب‌کنش متقابل را در مقام یک نظریه‌نشان می‌دهد؛ بیشتر، سلسله‌ای از افکار را فراهم می‌آورد که پژوهشگر ممکن است در کار خود به‌عنوان سرمشق‌های کلی از آنها استفاده کند/ در مورد گافمن، صرفاً با پیش‌فرض تمایز میان خود‌شناسنده و خود‌شناخته‌شده مید و بدون هرگونه بحثی کار خود را آغاز می‌کند و سپس با بهره‌گیری از تمثیل‌های تئاتری، آن را در توصیف دوباره کنش‌های گوناگون به کار می‌گیرد. گافمن دست‌کم همه کنش‌ها را از این زاویه مشاهده می‌کند. بسیاری دیگر از نظریه‌پردازان کنش متقابل نمادین، چنین استدلال می‌کنند که هرگونه تبیینی فقط می‌تواند برای وضعیت خاصی که آن را تبیین می‌کند، مناسب باشد. ما نمی‌توانیم دست به تعمیم‌هایی درباره زندگی اجتماعی بزنیم. جامعه‌هنگامی که نوعی گفت‌وگو تلقی شود، در سیلان دائم است و نمی‌توان آن را به قالب نوعی تجرید تعمیم‌یافته ریخت. در آخر باید توجه کرد که گافمن در چند سال اخیر و کتابش با عنوان **نمایش خود در زندگی روزانه**، جزء پراستادترین نظریه‌پردازان و کتب نظری است. در این نوشتار تلاش شده است که تمامی جوانب این نظریه (نظریه نمایشی) به‌شکل دقیق و امانت‌دارانه معرفی شود و لذا این مهم یادآوری می‌شود که معرفی دقیق و انتقادی آرا و نظرات نظریه‌پردازان برجسته جامعه‌شناسی، یک امر مهم و اجتناب‌ناپذیر در رشد و توسعه جامعه‌شناسی نظری و پیوند خوردن این‌گونه مباحث با مسائل جاری جامعه است.

منابع

- اسمیت، فیلیپ، ۱۳۹۳، *درآمدی بر نظریه فرهنگی*، ترجمه حسن پویان، دفتر پژوهشهای فرهنگی.
- ایمان، محمد تقی، ۱۳۸۸، مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بتون، تد و همکاران، ۳۹۵، *فلسفه علوم اجتماعی: بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد، چ پنجم، انتشارات آگه.
- بودن، رمون، ۱۳۸۳، *منطق کنش اجتماعی: روش تحلیل مسائل اجتماعی*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، توتیا.
- چافتر، ژانت اس، ۱۳۹۴، *درآمدی بر نظریه‌سازی و نظریه آزمایی در جامعه‌شناسی*، ترجمه اسفندیار غفاری‌نسب، تهران، برنا.
- چلبی، مسعود، ۱۳۹۳، *تحلیل نظری و تطبیقی در جامعه‌شناسی*، تهران، نشر نی.
- ریترز، جورج، ۱۳۷۴، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۳، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، ترجمه هوشنگ ناییبی، نی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۳، *نظریه جامعه‌شناسی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن*، ترجمه خلیل میرزایی و علی بقایی سرابی، چ دوم، جامعه‌شناسان.
- رهبری، زهره و همکاران، ۱۳۸۷، زندگی و اندیشه اروینگ گافمن، کتاب ماه (علوم اجتماعی)، ش ۱۲.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۵، درس‌هایی در فلسفه علم اجتماع: روش تفسیر در علوم اجتماعی، چ پنجم، نشر نی.
- شومیکر و همکاران، ۱۳۸۷، *نظریه‌سازی در علوم اجتماعی*، ترجمه محمد عبداللهی، جامعه‌شناسان.
- فی، باریان، ۱۳۸۱، *فلسفه امروزی علوم اجتماعی*، ترجمه خشایار دیهیمی، طرح نو.
- کرایب، یان، ۱۳۸۹، *نظریه اجتماعی مدرن؛ از پارسونز تا هابرماس*، ترجمه عباس مخبر، چ ششم، آگه.
- گولدرن، الوین، ۱۳۶۸، *بحران جامعه‌شناسی غرب*، ترجمه فریده ممتاز، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- لیتل، دانیل، ۱۳۷۳، *تبیین در علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، نشر صراط.
- محمدپور، احمد، ۱۳۹۰، *روش در روش: درباره ساحت معرفت در علوم انسانی*، چ سوم، جامعه‌شناسان.
- مینینگ، فیلیپ، ۱۳۸۰، *اروینگ گافمن و جامعه‌شناسی نوین*، ترجمه ثریا کامیار، تارالله.
- Annells, M. , 1996 , “Grounded theory method: philosophical perspectives, paradigm inquiry, and postmodernism” , *Qualitative Health Research*, Vol. 6, No. 3, pp: 379-93.
- Chambliss , Daniel F , 2005 , " Frame Analysis.In Georg Ritzer " (ed) , *Encyclopedia of social theory* , Thousand Oaks , Claif. SAGE: 289-290.
- Craig, R. T. & Muller, H. L 2007 , *Theorizing Communication: Readings Across Traditions*, Sage Publications .
- Colins , Randall , 1986 , " the passing of intellectual Generations: Reflections on the death of Erving Gaffman " , *sociological theory* 4: 106-113.
- Goffman, Erving , 1959 , *The presentation of self in everyday life* , New York: Anchor Books.
- Hughes , N , 1990 , " *introduction:the problem of bais in feminist anthropology* " , women studies , vol 10, pp 55 – 78.
- Kenen, Regina , 1982 , “Soapsudes, Space and Sociobility: A Participant Observation of the Laundromat.” *Urban Life* , 11 no. 2, 163- 183.
- kevisto , peter , 20011 , *Illuminating Social Life: Classical and Contemporary Theory Revisited*. fifth adition: SAGE .

- Manicas , petter T , 1998 , Explaining the past and predicting the future. The American behavioral scientist.
- Manning, Philip, 1992, *Erving Goffman and Modern Sociology*, Stanford University Press.
- Rossenberg , Alexander , 1988 , philosophy of social sciences. Oxford Olarendon press.
- Ritzer, George , 2011 , Sociological Theory (8th Ed).New York: The McGraw-Hill Companies .
- Ritzer , George ,1996 , *modern sociological theory* , New York: McGraw hill.
- Ritzer, G.; Zhao, S. & Murphy, J. , 2006 , "*Metatheory in Sociology the Basic Parameters and the Potential Contributions of Postmodernism*", In Jonathan H. Turner (Ed.), Handbook of Sociological Theory, Handbooks of Sociology and Social Research, Springer pres.
- Sousa, Filipe J. , 2010 , " Metatheories in Research: Positivism, Postmodernism, and Critical Realism " , *Advances in Business Marketing and Purchasing* , 16: 455-503.
- Snow , David A , 1986 , " Frame Alignment processes , Micromobilization and Movement participant" , *American Sociological Review* **51**: 464 -481.
- Taylor, Ch. , 1985 , *Philosophy and the human sciences , Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, J. H ,2003 , The Structure of Sociological Theory , United State, Wadsworth.
- Travers , Andrew ,1992 , "Strangers to Themselves: How interaction are other than they're" , *British Journal of Sociology*.v1o43.no 4,Desember , pp 11-138.
- Zimmerman , D .H and Weider , D .L (1971 ) . "*Ethnomethodology and the problem of order : comment on Denzin* " in , J.D.Douglas (ed) , Understanding Everday life . Chicago : Aldine
- Williams , Simon Johnson , 1986 , " Appraising Goffman " , The British journal of sociology 37. sep 348-369.
- Wallis, Steve , 2010 , "Toward a Science of Metatheory", Integral Review, July 2010, Vol. 6, No. 3, pp 157-192.
- Weinstein , Eugene A ; Taur , Judith M ,1976 , "Meanings , Purposes and Structural Resources in Social Interaction" , *Cornell Journal of social Relations* , 11: 105 – 110 .





## تحلیل نشانه‌شناسی گفتمانی زن چادری در سینمای ایران (مطالعه موردی فیلم چهارشنبه ۱۹ اردیبهشت)

parisa.rad@chmail.ir

پریسا راد / کارشناس ارشد مدیریت دانشگاه باقرالعلوم

رفیع‌الدین اسماعیلی / دکترای فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم

دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۰۵ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۸

### چکیده

از سینمای ایران انتظار می‌رود که شناخت و باور عمومی درست و مطابق با نگاه دینی و ملی از پدیده‌های فرهنگی به جامعه ارائه دهد. چادر نیز به‌عنوان پوشش اصیل ایرانی اسلامی زنان، نیازمند تصویرسازی مناسب است. این مقاله با مروری بر تاریخچه پوشش در ایران و نگاهی به جایگاه چادر در اسلام، ضمن بررسی تصویر کلی چادر در سینمای ایران، با روش نشانه‌شناسی گفتمانی در نقد فیلم «چهارشنبه ۱۹ اردیبهشت»، یکی از نمونه‌های سینمایی بازنمایی زن چادری را مورد تحلیل قرار می‌دهد. هدف از نگارش این اثر، بررسی نگاه فیلمساز به زن چادری است. تحلیل این فیلم، نشان می‌دهد که فیلم تصویری منفی از زن چادری به نمایش می‌گذارد که با تصویر واقعی آن در خاستگاه فرهنگی‌اش مطابقت ندارد.

کلیدواژه‌ها: فیلم چهارشنبه ۱۹ اردیبهشت، سینمای ایرانیان، چادر، زنان.

سینما همچون سایر رسانه‌ها بر شناخت و درک عموم از جهان تأثیر می‌گذارد؛ به این معنا که آگاهی و ذهنیت مردم نسبت به دنیای پیرامونشان، به محتوایی که از رسانه‌ها دریافت می‌کنند، بستگی دارد؛ چراکه رسانه‌ها نقش واسطه و میان آگاهی‌های فردی و ساختارهای گسترده اجتماعی و معنا ساز را بازی می‌کنند. در این میان، نکته قابل توجه این است که رسانه‌ها واقعیت را آینه‌وار انعکاس نمی‌دهند؛ بلکه بر ساخت اجتماعی واقعیت تأثیر می‌گذارند (مهدی‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۹). تصاویر و ذهنیاتی که ما در مورد بسیاری از پدیده‌ها داریم، ناشی از بازنمایی رسانه‌ها از آن پدیده است و بی‌شک در موضع‌گیری ما نسبت به آن تأثیر بسزایی دارد.

چادر به‌عنوان پدیده‌ای فرهنگی و بخشی از هویت پوششی زنان ایرانی، یکی از واقعیاتی است که در رسانه‌ها، از جمله سینما، بازنمایی شده است. فیلم‌هایی در سینمای ایران یافت می‌شود که شخصیت اصلی یا مکمل آن یک زن چادری بوده و فیلم در صدد القای مفهیمی ویژه از طریق این کاراکتر و پوشش خاص آن برآمده است. این اثر در پی بررسی این تصویرسازی از چادر در مديوم سینمایی و آثار این بازنمایی است؛ چراکه تصویری که سینما از یک زن با پوشش چادر به‌عنوان پوشش اصیل ایرانی و مورد تأیید و تأکید شریعت به نمایش می‌گذارد، از اهمیت زیادی برخوردار است و نقش مهمی در ایجاد تلقی مثبت یا منفی نسبت به آن در نگاه مخاطبان خود دارد.

پوشش زن مسلمان، ظاهری‌ترین لایه اجتماعی دینداری اوست که به‌وسیله آن از زن غیرمسلمان بازشناخته می‌شود و ارزش‌های او در سایر حوزه‌ها تحت‌الشعاع این بخش مهم از هویت دینی او قرار می‌گیرد. از این رو لازم است سینماگران در بازنمایی پوشش زن مسلمان ایرانی دقت و وسواس به خرج دهند و جانب انصاف را رعایت کنند. بازنمایی نادرست و منفی از این پوشش، باعث تغییر نگرش و ایجاد نگاه منفی به چادر می‌شود و چه‌بسا نتیجه عملی‌ای جز روی‌گردانی زنان و دختران مسلمان ایرانی از این حجاب حداکتری، بلکه از پوشش اسلامی حداقلی در پی نخواهد داشت. همچنین نمایش برخی فیلم‌های ایرانی، از جمله فیلمی که موضوع این پژوهش است، در جشنواره‌های خارجی، دید منفی مخاطبان خارج از کشور را به زنانی با این پوشش و به‌دنبال آن، زنان مسلمان که با نماد حجاب بازشناخته می‌شوند، به‌دنبال خواهد داشت. اینها همه، اهمیت و ضرورت پرداختن به پوشش چادر در سینما را تبیین می‌کنند.

گرچه به‌طور کلی شخصیت‌های زن با پوشش چادر در سینمای ایران فراوان نیستند، اما فیلم‌های قابل توجهی وجود دارد که زنان چادری در آن نقش‌های کلیدی دارند و این کلیدی بودن اساساً در ارتباط با چادری بودن آنان تعریف می‌شود (دیوانه‌ای از قفس پرید، به همین سادگی، سارا). تبعات نگارنده نشان می‌دهد که پژوهش روشمندی با موضوع زن چادری در فیلم‌های سینمایی صورت نگرفته است؛ اما مقالاتی در موضوع «زن چادری در تلویزیون» نگاشته شده‌اند که به‌شکل روشمند و دقیقی به این موضوع پرداخته‌اند؛ از جمله «بررسی انتقادی دگردیسی حجاب چادر در بازنمایی تلویزیونی: مطالعه معناشناختی دو سریال «آخرین گناه» و «بی‌صدا فریاد کن» از

علی جعفری و محمدمهدی اسماعیلی که در نشریه *تحقیقات فرهنگی* (۱۳۹۱) به چاپ رسیده است. این اثر به روش مصاحبه تولید شده و اثبات می‌کند که چادر در بسیاری از تولیدات نمایشی صدا و سیما دچار دگردیسی‌های کارکردی و معنایی شده و به یک «شئل» خیره‌کننده و جذاب تقلیل یافته است. همچنین از مقاله «تبارشناسی پوشش زنان در ایران در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ (تحلیلی بر تحولات اجتماعی پوشش و بازنمایی‌های رسانه‌ای آن)» از تقی آزاد/ارمکی و همکاران در نشریه *مطالعات سبک زندگی* (۱۳۹۱) منتشر شده است که پس از بررسی سیر تاریخی پوشش در یک سده اخیر در جامعه ایرانی، به بازنمایی آن در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ در سریال‌های تلویزیونی پرداخته و به این نتیجه رسیده که چادر در این سریال‌ها به‌عنوان ابزاری برای نمایش زیبایی‌های زن استفاده شده است. مقاله دیگر «بازنمایی زن چادری در سریال‌های تلویزیون ایران»، نوشته مه‌دخت بروجردی علوی و همکاران (۱۳۹۸) است که از روش آماری برای تحلیل بهره برده و به‌نظر می‌رسد که عصاره مقالات پیش‌گفته است؛ اما اثر پیش‌رو تفاوت بنیادین با آثار پیشین دارد؛ چه اینکه محل بحث در اینجا زن چادری در سینماست که مدیومی کاملاً متفاوت از تلویزیون است. آثار تلویزیونی به‌دلیل اینکه از یک سو نگاه حاکم بر سیاست‌گذاری فرهنگی تلویزیون را با خود دارد، از موضع متفاوتی به پوشش چادر می‌پردازد و عموماً در پی بازنمایی مثبتی از چادر است. از سوی دیگر، اصل وجود زن چادری است که در تلویزیون به فراوانی و در نقش‌های مختلف همراه با فراز و فرودها و تحولات شخصیتی یافت می‌شود. در نتیجه، منظر نگاه و جنس نگاه و تفاوت تحلیل، در این دو مدیوم امری ناگزیر است. این تفاوت، البته در نتیجه‌گیری تحلیل در دو مدیوم هم کاملاً مشهود است.

این اثر در پی پاسخ به این پرسش اساسی است، که سینمای ایران با محوریت فیلم «چهارشنبه ۱۹ اردیبهشت» چه تصویری از زنان چادری ارائه می‌دهد؟

## ۱. مبانی نظری و مفهومی تحقیق

### ۱-۱. مفهوم‌شناسی چادر

ارباب لغت، «چادر» را به پوششی برای زنان، بالاپوش، پارچه‌ای برای پوشاندن چهره یا دست‌ها و سایر اعضا و البسه که بر روی همه لباس‌ها می‌پوشند، جامعه رویین زنان، جامعه بی‌آستین زنان که تمام سر و تن و پای و دست را از نظرها مستور دارد، پارچه‌های عریض و طویل که زن‌ها سر می‌کنند. ردای زنان، پرده و حجاب معنا کرده‌اند (دهخدا، ۱۳۳۴، ج ۱۷، ص ۱۴، معین، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۲۶۴).

چادر در اصطلاح رایج، یکی از گونه‌های پوششی خاص زنان شیعه ایرانی است و بی‌تردید از اجزای فرهنگی برجسته زندگی مردم این سرزمین محسوب می‌شود. این پوشش در عین اینکه از منظر نشانه‌شناختی، کامل‌ترین دال مادی به‌معنای عفاف و حیا در فرهنگ شیعی ماست، از رویکرد کارکردگرایانه نیز وسیله‌ای کارآمد برای برآوردن نیازهای مصونیت‌طلبی و باورهای عقیفانه به‌شمار می‌آید (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۳۱).

## ۲-۱. پوشش زن در ایران

تجلیات پوشش در میان زنان ایران چنان چشمگیر است که برخی از اندیشمندان و تمدن‌نگاران، ایران را منبع اصلی ترویج حجاب معرفی کرده‌اند (دورانت، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۸). زنان ایرانی پیش از اسلام حجاب داشتند؛ ولی حدود حجاب اسلامی، پس از اسلام رایج شد.

### پیش از اسلام

در کیش آریایی عصر هخامنشیان، زنان محترم، محبوب بودند. زنان محترم ایرانی برای حفظ حیثیت طبقه ممتاز، که آنان را از زنان عادی و طبقه چهارم امتیاز می‌دهد، صورت خود را می‌پوشاندند و گیسوان خود را پنهان نگه می‌داشتند (صدر، ۱۳۹۵، ص ۱۹۶-۱۹۷). در نقش‌هایی که از ایران باستان بر جای مانده است، صورت هیچ زنی دیده نمی‌شود و نامی از ایشان به نظر نمی‌رسد (دورانت، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۵۲). همچنین از آثار به جای مانده از آن دوران معلوم می‌شود که زنان آن عهد از پارچه شل مانند و مستطیل شکلی که روی سر می‌انداختند و حالتی شبیه چادر داشته است، استفاده می‌کردند (پارسا، ۱۳۷۷، ص ۶۵ محمدی آشنایی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۴۱۱).

در دوران اشکانیان، زنان ایرانی ردهای مردانه را از روی سر می‌پوشیدند که تمام اندامشان را می‌پوشاند (یارشاطر، ۱۳۹۳، ص ۱۸۰). زنان اشکانی در پوشش سر و استفاده از چادر، بسیار پیشرفته‌تر از زنان هخامنشی بودند و کلاه و عمامه‌وار آنان تقریباً بیشتر از موهای آنها را می‌پوشانید (ضیاءپور، ۱۳۴۳، ص ۲۰۱).

حاصل پژوهش و بررسی بشقاب‌های نقره، نشانگر این است که چادر برای زنان ساسانی از عناصر مهم پوشش تن و سر بوده است که به صور گوناگون آن را استفاده می‌کردند و بلندی این چادر تا وسط پا می‌رسید (غیبی، ۱۳۹۲، ص ۲۴۳).

پس از اسلام، درباره تن‌پوش زنان ایرانی در قرون اولیه اطلاع چندانی در دست نیست؛ ولی از آثار به جا مانده می‌توان دریافت که تن‌پوش زنان در آن دوران، تن‌پوش محلی بوده که ادامه همان تن‌پوش زنان دوره ساسانی است.

عناصر اصلی لباس زنان در دوران‌های مختلف (طاهریان تا ایلخانیان) تقریباً یکسان بوده؛ ولی مقنعه و چادر، از عناصر اصلی مهم پوشش زن در خارج از خانه در این عصر بوده است (غیبی، ۱۳۹۲، ص ۳۳۸).

در دوران صفویه، زنان برای خروج از منزل، چادر سفید و بنفش بر سر می‌کشیدند که سراسر بدن آنها را دربر می‌گرفت و چادر را با قیطان یا بند نگه می‌داشتند (همان، ص ۵۳۳).

پوشش اصلی زنان در تمام دوران قاجار در خارج از خانه، چادر در انواع گوناگون بود؛ از جمله چادر چیت، کرباس، مخمل و... (همان، ص ۵۹۶).

دوران پهلوی اول با پدیده کشف حجاب توسط رضاخان همراه بود و توانست بخش کوچکی از جامعه زنان را با خود همراه کند و این بخش همچنان در دوران محمدرضا به حیات خویش ادامه داد. البته این وضعیت هرگز نتوانست چادر را به‌عنوان پوشش اصیل زنان ایرانی از آنان جدا کند و چادری که امروزه در میان بانوان ایرانی رایج است، همان چادری است که از عصر پهلوی‌ها به میراث مانده است.

### ۳-۱. چادر در نگاه اسلام

چادر را نمی‌توان تنها شکل حجاب اسلامی به‌شمار آورد؛ چه اینکه شریعت عموماً شکل و مصداق وظایف شرعی را تعیین نمی‌کند؛ بلکه حدود و ثغور و شرایط تکالیف را مشخص می‌کند تا مکلف بتواند انجام تکلیف را بر اساس موقعیت خود تطبیق دهد. آنگاه تعیین مصادیق، ممکن است از باب افضلیت توسط شارع صورت گیرد.

چادر به‌عنوان شکلی از حجاب نیز از این قاعده کلی مستثنا نیست و یکی از مصادیق حجاب اسلامی شمرده می‌شود. جایگاه این شکل از پوشش در نگاه اسلام، از برخی آیات کریمه قرآن استفاده می‌شود. آیه ۵۹ سوره مبارکه احزاب: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَلْأَزْوَاجِ كَ وَ بَنَاتِكَ وَ نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابٍ ذَلِكُ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا)؛ می‌فرماید: ای پیامبر! به همسران و دختران و به زنان مؤمنان بگو: جلباب‌های خود را بر خویشان فرو افکنند. این کار برای اینکه (از کنیزان و آلودگان) شناخته شوند و مورد آزار قرار نگیرند، بهتر است. آیه شریفه مشتمل بر کلمه «جلباب» بوده که جمع «جلباب» است و بر سر اینکه این واژه معادل لفظ چادر قرار می‌گیرد یا نه، مباحثات فراوانی میان اهل لغت و مفسران در گرفته است. در مجموع، می‌توان معانی‌ای را که اهل لغت و مفسرین برای واژه «جلباب» ذکر کرده‌اند، در چهار مورد خلاصه کرد:

۱. ملحفه یا پوشش فراگیری مثل چادر که از بالای سر تا پا را می‌پوشانده است.
  ۲. پوششی بزرگ‌تر از خمار و مقنعه و کمتر از مقدار ردا؛ یعنی حدوداً تا زانو را دربر می‌گرفته است.
  ۳. مقنعه و خمار (روسری) که فقط سر و سینه را می‌پوشانده است.
  ۴. پیراهن گشاد و بلند (ابن منظور، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۱۷۰؛ زبیدی، ۱۳۶۰، ص ۱۸۶؛ معلوف، ۱۳۸۰، ص ۹۶)
- که معادل ماننوی امروزی در نظر گرفته می‌شود.

گرچه این معانی از جهت محدوده پوشاندگی با یکدیگر متفاوت‌اند و در کتب لغت با واژه‌های نزدیک به همچون ملحفه، عبائه، ردا، ازار و کسا از آنها تعبیر شده است، اما قدر مشترک همه آنها پوشاندن بدن به وسیله هر جامه وسیع را معنا می‌دهد (مطهری، ۱۳۶۶، ص ۱۷۴) که ظرفیت پوشاندگی سرتاسری و کامل برای قسمت‌های بیرونی و ظاهری بدن را درحالی که روی لباس‌های دیگر قرار می‌گیرد، را داشته باشد (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۴۲۸). بنابراین، باز هم میان سه احتمال اول با احتمال آخر در حدود پوشاندگی تعارض وجود دارد؛ چون نتیجه‌اش تقلیل پوشش به لباسی است که می‌توان ماننوی را معادل امروزی آن برشمرد و در این صورت، چادر به هیچ‌وجه مدلول لفظ جلباب در آیه نخواهد بود؛ این در حالی است که طرفداران احتمالات اول تا سوم، به‌ویژه احتمال اول، شواهدی برای اثبات مدعای خود اقامه کرده‌اند؛ از جمله این شواهد:

۱. کاربرد لفظ «جلباب»، در عصر نزول است که برای پوشش چادر به‌کار می‌رفته است؛ برای نمونه از عایشه نقل شده است: «خمرت وجهی بجلبابی»؛ صورتم را به وسیله جلباب پوشاندم (مسلم، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۱۳۱۴)، از این تعبیر استفاده می‌شود که جلباب پوششی شبیه به چادر و عبای عربی بوده است که در مواجهه با نامحرم، امکان

پوشاندن صورت با آن وجود داشته است. همچنین در تعبیر دیگری آمده است: «سدلت احدانا جلبابها من رأسها علی وجهها»؛ یکی از ماها جلباب خودش را از روی سرش به صورتش افکند (ابو داود، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۶۷). از این عبارت هم می‌توان معنای عبارت فوق را برداشت کرد. در مقدمه خطبه فدکیه در توصیف تمهیدات پوششی حضرت زهرا (س) برای حضور در اجتماع مسلمانان و ایراد خطبه فدکیه آمده است: «لانت خمارها علی رأسها و اشتملت بجلبابها»؛ حضرت فاطمه (س) خمار و مقنعه‌اش را محکم بر سر بستند و جلباب که تمام آن وجود مبارک را فرا گرفته بود، بر تن کردند (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۹۸). این تعبیر نیز گویای این مطلب است که جلباب پوششی سرتاسری مانند چادر یا عبا ی عربی بوده که تمام بدن از سر تا قدم را فرا می‌گرفته است. روایات دیگری نیز برای اثبات این مدعا اقامه شده‌اند (مهدی‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳ - ۱۰۹) که برای پرهیز از تطویل، از ذکر آنها خودداری می‌شود.

۲. در آیات حجاب، جایی لفظ خمار و جایی لفظ جلباب به کار رفته که نشانگر تفاوت این دو پوشش است.

۳. همچنین «یدنین علیهن» اگر به معنای نزدیک کردن نیز باشد، نشان می‌دهد که جلباب پیراهن نیست؛ زیرا پیراهن به فرد نزدیک است و نزدیک کردن آن مفهوم ندارد. پس جلباب باید پوششی روی لباس‌های دیگر باشد که گفته شده است آن را به خود نزدیک کنند تا این پوشش به صورت رها و بدون خاصیت پوشاندگی بدن نباشد.

۴. همچنین روایتی از رسول الله ﷺ نقل شده است که فرمودند: «لغیر ذی محرمة اربعة اثواب درع، خمار، جلباب، ازار»؛ در برابر نامحرم باید چهار لباس پوشید: پیراهن، مقنعه، جلباب و شلوار (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۳، ص ۳۴۲) که در این روایت، جلباب چیزی غیر از پیراهن و خمار قرار داده شده است و معنای پوشش روی دیگر البسه را می‌رساند که بدن را می‌پوشاند.

اگر مطالب فوق را به فتاوی مراجع عظام تقلید در باب پوشش بیفزاییم، جایگاه چادر در حجاب اسلامی روشن می‌شود؛ چه اینکه در فتاوی هیچ یک از مراجع، وجوب پوشیدن چادر دیده نمی‌شود. در نتیجه چادر به عنوان حجاب برتر و مصداق اتم پوشش اسلامی، جایگاه ویژه و انکارناشدنی در فرهنگ شیعه دارد و پوشیدن آن موجب رعایت جانب احتیاط در حفظ حجاب است؛ چیزی که در اشکال دیگر حجاب قابل دستیابی نیست. شاید بتوان نام «حجاب حداکثری» را برای پوشش چادر برگزید؛ چراکه کنش متقابل با آن، نه تنها حافظ، بلکه موجد بسیاری از روحیات معنوی منحصر به فرد در ارتباطات کلامی و غیر کلامی معصومانه زنان و دختران ایرانی است (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۳۱).

#### ۴-۱- زنان چادری در سینما

ارائه یک تصویر کلی از زنان چادری در سینما، مستلزم تحلیل پدیدارشناسانه و کارکردی از چادر است؛ به این معنا که تا جنبه‌های پدیداری و اقتضانات کارکردی چادر روشن نشود، این مسئله که ما در سینما از چادر و چادری‌ها چه تصویری را مطالبه می‌کنیم نیز، معلوم نخواهد شد. همچنین بدون این تحلیل‌ها مشخص نیست که سینماگران در بازنمایی خود از چادر با چه چالش‌هایی مواجه‌اند و بازنمایی آنها از چادر تا به امروز دارای چه نقاط ضعف و قوتی بوده است.

پوشش چادر القاکننده بالاترین مرتبهٔ حیا در یک زن مسلمان شیعه است که تمامی حرکات و سکنات و شکل ارتباطاتش را به فراخور آن، در موقرانه‌ترین شکل خود به نمایش می‌گذارد و نامحرمان را به رعایت حریم ویژه‌ای، همراه با کرنش و تواضع در مقابل خود وامی‌دارد.

مهم‌ترین اقتضای کارکردی چادر، دافعهٔ آن در ارتباطات اجتماعی است. این دافعه، به‌ویژه در روابط میان‌فردی و گروهی‌ای که زنان خارج از چهارچوب خانواده و روابط زنانه برقرار می‌کنند، بروز می‌کند. این دافعه، لازمهٔ حداکثری‌ترین حجاب حال حاضر دنیاست. به عبارت دیگر، چادر با چاشنی سنگین‌ترین رنگ (مشکی)، نهایت پوششی است که می‌توان برای زنان در نظر گرفت که نتیجه‌ای غیر از دفع نخواهد داشت. اصولاً یک خانم محدودیت‌های این چنینی را جز برای ایجاد مانع فرهنگی در روابط با دیگرانی که علاقه و انگیزه‌ای برای رابطه با آنها ندارد، بر نمی‌گزیند (همان).

از منظر پدیدارشناسانه، چادر یک «نه» بزرگ به همهٔ نامحرمان است و اصل اول در آن، طرد همه است؛ مگر اینکه صاحب این پوشش اجازهٔ مرادده را به دیگران بیگانه بدهد. بدین ترتیب، در نگاه عقلایی نمی‌توان پذیرفت که خانمی چادر به سر کند و درعین حال رفتارهای باز و مرادوات مستمر و طولانی‌مدت و ارتباطات سهل‌الوصول با نامحرم داشته باشد. روشن است که نمی‌توان به حرمت همهٔ این نوع تعاملات حکم کرد؛ ولی ناپسندی آن در فرهنگ دینی قابل انکار نیست؛ اما سخن اینجاست که عقلاً و عرفاً کسی که چنین سبک زندگی آزادانه‌ای در مرادوات اجتماعی و میان‌فردی خود برمی‌گزیند، دلیلی برای گزینش چادر به‌عنوان بالاترین پوشش به منظور القای حیا در روابط انسانی را نخواهد داشت. حال، مسئله این است که بازیگران نقش‌های چادرمحور، در عین پوشیدن سخت‌ترین حجاب، چگونه از نرم‌ترین روابط با نامحرمان برخوردارند؛ گپ زدن‌ها و هم‌صحبتی‌های طولانی هنرپیشگان چادر به سر با مردان نامحرم در نقش‌های مقابل و یکی‌به‌دو کردن‌ها، شوخی‌ها و گفتن سخنان شبه عاشقانه و حتی عاشقانه و عاطفی هم از مصادیق چنین پدیدهٔ تناقض‌اندود عجیبی است (همان). رفتارهای فوق را اگر از زنانی با پوشش غیرچادر ببینیم، اصلاً عجیب و غریب نیست، حتی رفتارهایی فراتر از این را هم می‌توان برای برخی از شخصیت‌های زن با پوشش‌های حداقلی فرض کرد؛ چنانکه در فیلم‌های سینمایی ایرانی به‌تصویر درآمده است (مانند فیلم‌های آبی و دنیا)؛ اما بالاتر از اینها، اینک با تصویرهای غیرمتعارف و غیرمعمولی در برخی فیلم‌های سینمایی از زنان چادر به‌سر مواجهیم که شاید در میان شخصیت‌ها و حتی تیپ‌های زنان غیرچادری سینما هم فراوان نیست. رفتارهایی که به هیچ‌وجه با مختصات یک زن مأخوذ به حیا و با فرهنگ دینی سازگاری ندارد و گاه حتی از یک زن با حجاب حداقلی در جامعهٔ ایرانی هم کمتر دیده می‌شود.

از سوی دیگر، زنان چادری در فیلم‌های سینمایی معمولاً در طبقات پایین اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی به نمایش گذاشته می‌شوند و دارای ضعف‌های عقلانی، تحلیلی، معرفتی و عملی هستند که در تضاد با شخصیت‌های زن غیرچادری نمود پررنگ‌تری دارد. به‌ندرت می‌توان یک زن متمول یا تحصیل‌کرده یا صاحب نفوذ و قدرت، مشخص و محترم را در پوشش چادر در سینمای ایران پیدا کرد؛ اما زنان فقیر، بی‌سواد و کم‌سواد، مورد ستم،

دیندار، دارای ضعف بینشی و... را به راحتی می توان در فیلم های سینمایی ایرانی با پوشش چادر یافت.

اینکه زن چادری در سینمای ایران با حداقل صفات کمالیه و حداکثر ویژگی های منفور و منجر کننده به تصویر کشیده می شود، رفته رفته کارکرد چادر را به عنوان یک عامل تمایزبخش و هویت آفرین به مخاطره می اندازد یا آن را هم نشین با هر رفتار ناپهنجار و نامتناسب با حیا و عفت تر از چادر به مخاطب القا می کند یا اساساً آن را پوشش زنی معرفی می کند که هیچ مخاطبی تمایل ندارد با او همذات پنداری کند و بیشتر به چشم «دیگری» به او می نگرد.

نهایت اینکه انگاره و پیشینه چادر در فرهنگ ما نهادینه شده است؛ به گونه ای که ذهنیت تاریخی و مذهبی ایرانیان از صاحب چادر انتظارات خاصی دارد. اگر آن انتظارات برآورده نشود، در رابطه آنها با صاحب چادر اختلال ایجاد می شود و پس از مدتی و در صورت ادامه ناهنجاری ها، اصل وجود این نوع حجاب برتر برای آن فرد زیر سؤال می رود. بنابراین، او مجبور است که یا منش خود را با چادر تطبیق دهد یا چادر را به کناری وانهد. چنانکه بسیاری به یکی از این دو راه حل دست یازیده اند؛ اما القات رسانه های تصویری، از جمله سینما چنان است که گویی می توان راه سومی هم اختراع کرد و آن حفظ وجه مادی چادر، البته منظور پارچه مشکی آن، و در عین حال ملتزم نبودن به وجوه معنوی آن است (همان).

تطورات پوششی بی قاعده و ناموزون بخشی از زنان چادری ایرانی در دو دهه اخیر، آسیبی است که نمی توان تصویر ناهنجار ارائه شده از سوی سینمای ایران در باز تولید آن را نادیده گرفت. این روند در صورت عدم کنترل می تواند در فربه کردن این آسیب، همچنان نقش آفرینی کند. باور مخاطب رسانه ها، از جمله سینما، اینک این است که چادر را می توان به عنوان یک عنصر مادی فارغ از تمام عناصر معنوی ای که در خاستگاه فرهنگی اش با آن، هم نشین هستند، به کار گرفت؛ حال آنکه چنین رویکردی باعث تبدیل چادر به یک عنصر بی خاصیت می شود که بود و نبودش یکسان می نماید. این بی اثری برای چادر تا جایی پیش می رود که برخی شخصیت های چادری رسانه ای، گاهی چادری و گاهی غیر چادری در رسانه ها و دنیای واقعی ظاهر می شوند تا چادر دیگر بخشی از هویت ثابت و ماندگار زن چادری به شمار نیاید؛ بلکه در حد لباسی قابل جایگزین معرفی شود که ارزش ویژه ای برای صاحب آن ایجاد نمی کند؛ به طوری که برداشتن آن، هرگز مفهوم تقلیل پوشش و به دنبال آن تقلیل حیا را در پی نخواهد داشت؛ آنچنان که در برداشتنش دلالت بر مفهوم اثباتی نمی کند.

## ۲. روش نشانه شناسی گفتمانی

تحلیل نسبتاً جامع یک فیلم، نیازمند طی مراحل سه گانه است:

مرحله اول به تحلیل نظام های نشانه ای خود فیلم به مثابه یک متن اختصاص دارد؛ چه اینکه هر فیلم سینمایی در یک نگاه کلی، متشکل از حداقل سه نظام نشانه ای درهم تنیده زبان، تصویر و موسیقی است. از این رو نیازمند ابزاری هستیم که قابلیت تحلیل همه این نظام ها را داشته باشد. این سطح از تحلیل باید مبتنی بر داده های قابل رد یا اثبات از درون فیلم باشد (سلطانی، ۱۳۹۳، ص ۵۰).



مرحله دوم، تحلیل بینامتنی است. این بدان معناست که هر فیلم، هم با فیلم‌های دیگر کارگردان و فیلمنامه‌نویس مرتبط است و هم با جریانات کلی اندیشه‌ای که در سینمای آن کشور موجود است، ارتباط دارد. بنابراین، بعد از تحلیل فیلم به‌مثابه یک متن، لازم است دریافت‌های خود از آن را در اتمسفر کلان‌تر سینمایی قرار دهیم تا با درک ارتباطات میان فیلم و این فضای کلی، هم به درک عمیق‌تر و جامع‌تری از خود فیلم و هم جایگاه آن فیلم در فضای سینمایی بزرگ‌تر دست یابیم (همان).

تکامل تحلیل فیلم، در گرو مرحله دیگری از تحلیل است که طی آن رابطه فیلم با فضای اجتماعی کلی‌تری که فیلم را بر ساخته است، روشن شود. در این مرحله، نگارنده تلاش دارد که مشخص کند این فیلم به چه مسئله اجتماعی و فرهنگی‌ای می‌پردازد و چه کمکی به درک یا حل مسائل اجتماعی عمیق‌تر و کلی‌تر می‌کند؛ یا برعکس، مسائل اجتماعی کلی‌تر چه کمکی به درک فیلم می‌کنند. بنابراین، مرحله سوم، تحلیل بافت اجتماعی است که بر اساس آن با رجوع به خارج از حوزه سینما، تبیینی کلان‌تر از منظر روشنفکران اجتماعی و فرهنگی داده می‌شود و رابطه اثر هنری با فضای بزرگ‌تری که آن را دربر گرفته است مشخص می‌گردد (همان).

این منطق تحلیلی به‌خوبی در روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف قابل مشاهده است. فرکلاف مبدع الگویی برای تحلیل گفتمان است که دربرگیرنده سه سطح تحلیلی است. تحلیل متنی، تحلیل گفتمانی و تحلیل اجتماعی؛ اما این چهارچوب تحلیل فیلم با دو مشکل جدی روبه‌روست: یکی اینکه مرحله اول تحلیل در روش فرکلاف تحلیل زبان است که در آن از ابزارهای تحلیل زبان استفاده می‌شود؛ حال آنکه هر فیلم دست‌کم سه نظام نشانه‌ای را دربر می‌گیرد که فقط یکی از آنها زبان است و ابزاری برای تحلیل تصویر، کنش‌های شخصیت‌های فیلم و موسیقی فیلم ندارد. دیگر اینکه چون در تحلیل گفتمان انتقادی، بین امور گفتمانی و غیرگفتمانی تفکیک قائل می‌شوند، طبق این نظریه، تحلیل اجتماعی شامل امور غیرگفتمانی می‌شود و برای تحلیل آن ناگزیر باید نظریه‌های دیگر را به کار گرفت. در نتیجه، روش نشانه‌شناسی گفتمانی که در این اثر به کار رفته است، به هیچ‌وجه ترکیبی از روش فرکلاف و روش‌های دیگر نیست؛ بلکه فقط در طراحی مراحل سه‌گانه تحلیل، از فرکلاف تبعیت شده است (همان).

نقایصی که در تحلیل فیلم به روش فرکلاف وجود داشت، در نظریه لاکلا و موف برطرف شده است؛ اول اینکه چون این نظریه بر مبنای نشانه‌شناسی سوسور و دریدا شکل گرفته است هم نظام‌های نشانه‌ای زبانی و هم نظام‌های نشانه‌ای تصویری و موسیقایی را تحلیل می‌کند. با این اوصاف می‌توان تحلیلی یکپارچه از فیلم ارائه داد. دوم اینکه نظریه پساساخت‌گرای لاکلا و موف، برخلاف رویکردهای دیگر تحلیل گفتمان که قائل به وجود امور گفتمانی و غیرگفتمانی در عرصه اجتماع و جریان رابطه دیالکتیک میان آنهاست، معتقد است که تمامی عرصه اجتماع عرصه گفتمان است. امور غیرگفتمانی حقیقتاً وجود دارند؛ اما به‌لحاظ معنایی، توده‌ای بی‌شکل هستند که برای فهم آن باید از منظر گفتمانی به آن نگریست. بنابراین در همه مراحل سه‌گانه تحلیل فیلم، از مرحله تحلیل متنی تا تحلیل بینامتنی و نهایت تحلیل اجتماعی، می‌توان نظریه لاکلا و موف را به کار گرفت (همان).

### ۳. فیلم «چهارشنبه ۱۹ اردیبهشت»

«چهارشنبه ۱۹ اردیبهشت» فیلمی به کارگردانی وحید جلیوند، نویسنده وی و حسین مهکام، و تهیه‌کنندگی محمدحسین لطیفی و علی جلیوند ساخته سال ۱۳۹۳ است. این فیلم برندهٔ سیمرغ بلورین بهترین کارگردانی در بخش «نگاه نو» سی و سومین جشنوارهٔ بین‌المللی فجر و جایزهٔ «فپیرشی» در هفتاد و دومین جشنوارهٔ بین‌المللی فیلم ونیز شد. این فیلم داستان مردی به‌نام «جلال» را روایت می‌کند که آگهی غریبی در یکی از روزنامه‌های صبح تهران منتشر و در آن اعلام می‌کند می‌خواهد پول زیادی را به یک مستمند ببخشد. افراد زیادی گرد می‌آیند و پلیس مداخله می‌کند. جلال تصمیم می‌گیرد که به‌طور تصادفی یک نفر را از میان درخواست‌ها انتخاب کند؛ اما در این میان، داستان دو زن، یکی دختر نوزده ساله‌ای به‌نام «ستاره» که باردار است و دیگری «لیلا»، نامزد سابق او، چشمگیرتر است و داستان فیلم روی آنها متمرکز می‌شود. این دو قصه دو اپیزود از فیلم و قصه مرد بخشنده اپیزود سوم فیلم را به خود اختصاص داده‌اند اپیزود اول: داستان زنی به‌نام لیلا را حکایت می‌کند که شوهرش علی طی یک حادثه دچار بیماری صعب‌العلاجی می‌شود که کنترل اعضا و اعمال بدن خود را ندارد و برای درمان او به پول هنگفتی نیاز است. لیلا به‌ناچار برای امرار معاش، در یک کشتارگاه مرغ کار می‌کند.

اپیزود دوم: داستان دختری به‌نام ستاره را روایت می‌کند. ستاره دختری است که پس از فوت پدر و از دست دادن خانواده‌اش که در حادثهٔ بم‌رخ داده است، با خانوادهٔ عمه‌اش زندگی می‌کند. این خانواده، از عمه بهجت، همسر او و پسرشان اسماعیل تشکیل شده است. ستاره یک خواستگار پروپاقرص دارد که چندین بار به خواستگاری‌اش آمده و به دلیل نداشتن موقعیت خانوادگی و شغلی مناسب، از طرف عمه رد شده است. نام این خواستگار، مرتضی است. پدرش در کودکی از دنیا رفته و مادرش دوباره ازدواج کرده، و خودش هم سرایدار یک آپارتمان است. در آغاز این اپیزود، روشن می‌شود که ستاره پنهانی با مرتضی عقد ازدواج بسته است. این مسئله وقتی روشن می‌شود که ستاره ترک موتور مرتضی نشسته و اسماعیل این صحنه را می‌بیند. او از مرتضی می‌خواهد که به خواستگاری‌اش بیاید و عمه را راضی کند. مرتضی باز هم به خواستگاری می‌آید؛ ولی این بار با خشونت و عصبانیت اسماعیل، ماجرا روشن می‌شود. دعوا و کتک‌کاری میان اسماعیل و مرتضی منجر به شکستن بینی اسماعیل می‌شود و با شکایت او مرتضی راهی زندان شده، به پرداخت حدوداً سی میلیون تومان دیه محکوم می‌شود. اسماعیل، ستاره را از خانه بیرون می‌کند و ستاره به اتاق سرایداری محل سکونت مرتضی می‌رود و به‌جای او سرایداری می‌کند. بعداً روشن می‌شود که او باردار نیز هست.

اپیزود سوم روایتگر قصهٔ جلال آشتیانی است که به دلایلی قصد دارد سی میلیون تومان را به یک نیازمند ببخشد و برای یافتن یک آگهی در روزنامه منتشر می‌کند. او در یک دفتر می‌نشیند و یکی یکی شرح حال افراد نیازمند را می‌شنود تا بتواند از میان آنها فرد مستحق را بیابد. یکی از مراجعین، زنی است که همسر کارگرش که بیمه هم نبوده، در حین کار از ساختمان سقوط کرده و از دنیا رفته و کارفرما حقوق و دیهٔ او را نمی‌پردازد.

## ۴. تحلیل فیلم

### ۴-۱. تحلیل متنی

چنانکه گذشت، در مرحله اول باید به تحلیل عناصر و نظام‌های نشانه‌شناختی درون فیلم پرداخت. این مرحله، از نظر روشی مهم‌ترین مرحله تحلیل است؛ چون نتایج آن زیربنای دو مرحله دیگر قرار می‌گیرد. تحلیل‌های بینامتنی و بافتی فقط زمانی قابل دفاع‌اند که در مرحله اول مستند و مستدل به متن فیلم باشند. درهم‌تنیدگی نظام‌های نشانه‌ای مختلف در فیلم، موجب می‌شود که تحلیل آن تنها با اتکا به یکی از این نظام‌ها کارآمدی لازم را نداشته باشد. از سوی دیگر، ابزاری برای تحلیل همه این نظام‌ها نیز در اختیار نیست. هر کدام از نظام‌ها را تحلیل کنیم، به‌ناچار از تحلیل دیگری باز می‌مانیم مثلاً تمرکز بر تصویر، ما را از زبان باز می‌دارد و برعکس. از این رو این مقاله برای تحلیل فیلم، نظام‌های نشانه‌ای را محور توجه خود قرار نداده؛ بلکه یک‌راست هدفی را نشانه رفته است که نظام‌های نشانه‌ای برای رسیدن به آن به کار گرفته می‌شوند. مهم‌ترین هدف، شخصیت‌پردازی است؛ چراکه بیشترین بار معنایی را حمل می‌کند و همه نظام‌های نشانه‌ای فیلم، حول آن سامان می‌یابند. زبان، لباس، اشیاء، تصویربرداری، اصوات و غیره به کار گرفته می‌شوند تا شخصیت‌پردازی قوی شکل گیرد و چون اصل این است که شخصیت‌های واقعی بیرونی باشند تا باورپذیر شوند، تحلیل شخصیت‌ها ما را به تحلیلی از دنیای واقعی و اجتماعی بیرونی فیلم می‌رساند (سلطانی، ۱۳۹۳، ص ۵۲). شخصیت یک کاراکتر در فیلم، در واقع هویت او را به نمایش می‌گذارد. بنابراین با تحلیل ویژگی‌های شخصیتی او می‌توان به هویت‌های فردی در فیلم دست یافت. از چپ‌ساز هویت‌های فردی همسان در کنار هم می‌توان به هویت گروهی آنها رسید که مرحله دوم را تشکیل می‌دهد و هویت‌های گروهی به کشف هویت گفتمانی منجر می‌شود. در نتیجه می‌توان برای تحلیل یک فیلم، سه مرحله یادشده را پشت سر گذاشت (همان).

### ۴-۱-۱. بازشناسی هویت‌های فردی

می‌توان از چهارچوب نظریه گفتمان لاکلا و موفه برای شناخت هویت فردی هر شخصیت استفاده کرد؛ به این صورت که یک دال مرکزی در نظر گرفت؛ آن‌گاه به دنبال دال‌های دیگری گشت که تلاش دارند این دال مرکزی را تعریف کنند و مدلولی را به آن پیوند دهند. دال‌هایی از این دست را که هدفشان معرفی دال مرکزی است، می‌توان دال ارزشی نامید. دال‌های ارزشی می‌توانند از هر کدام از نظام‌های نشانه‌ای باشند: زبان، پوشاک، تصویر، زاویه دوربین، کنش شخصیت یا آنچه معنایی یا ویژگی‌ای را به دال مرکزی یا شخصیت پیوند می‌دهد (همان).

چنانکه گذشت، فیلم مورد بحث از سه اپیزود تشکیل شده است و محور اصلی داستان در دو اپیزود از فیلم، دو زن هستند که با دو پوشش متفاوت چادر و مانتو ظاهر شده‌اند. از سوی دیگر، در اپیزود سوم هم که محوریت داستان با یک مرد است، یک قصه فرعی از یک زن چادری وجود دارد که تنها دقایقی از فیلم را به خود اختصاص داده است. داستان ویژه آن در کانون اهمیت است. به فراخور

موضوع این اثر، تحلیل شخصیت‌های زن اساس تحلیل‌ها را به خود اختصاص می‌دهد و بررسی شخصیت‌های مرد، تنها در صورت نیاز برای درک شخصیت‌های زن صورت می‌گیرد.

شخصیت‌های مهم فیلم: ایزود اول:

لیلا و علی

ایزود دوم: ستاره، اسماعیل، مرتضی و عمه بهجت

ایزود سوم: زن مراجعه‌کننده

**الف) ایزود اول:** شخصیت لیلا/لیلا زنی صبور، وفادار به همسر بیمار، و متعهد به خانواده است که برای حفظ و بقای آن بی‌وقفه تلاش می‌کند. او بسیار موقر و باحیا می‌نماید. هرگز در فیلم، حتی یک مکالمه ساده کاری از او با یک مرد نامحرم دیده نمی‌شود. وقتی متوجه می‌شود که صاحب آگهی بخشش سی میلیون تومانی، نامزد سابقش بوده که به دلیل نامعلومی او را رها کرده است محل حادثه را ترک می‌کند. شاید نمی‌خواهد با او مواجه شود. تعهد به خانواده و همسر معلولی که حتی حق جدایی و طلاق از او را می‌توان قانوناً و شرعاً برایش در نظر گرفت، او را از این ملاقات باز می‌دارد. او شب‌هنگام بعد از پایان کار روزانه، دوباره به سراغ صاحب آگهی می‌رود و مشکل خود را با او در میان می‌گذارد. نکته قابل ملاحظه در رفتار این زن عقیفه با نامزد سابقش این است که در هنگام سخن گفتن از معضل زندگی‌اش، تقریباً اصلاً به صورت و چشم‌های او نگاه نمی‌کند و نوعی خودداری ناشی از آزر و حیا در رفتار او مشاهده می‌شود که نشان از وفاداری و تعهد او به همسر فعلی‌اش دارد. او با این رفتار نشان می‌دهد که هدفش از سخن گفتن با جلال آشتیانی (فرد صاحب آگهی) تنها به دلیل آگهی و رفع مشکل اوست و به روابط احساسی گذشته ارتباطی ندارد و حتی وقتی آشتیانی می‌خواهد دلیل ترک کردن ناپهنگام لیلا در دوران نامزدی را توضیح دهد، با جمله «من دیگه بهش فکر نمی‌کنم» مانع او می‌شود تا دری به خاطرات گذشته بگشاید. در مجموع، «لیلا» گرچه زنی در شرایط بسیار سخت و تلخ است و این تلخی را می‌توان در چهره او مشاهده کرد، اما صبورانه تحمل می‌کند و همچنان به شوهر و خانواده پایبندی کامل دارد. او یک زن تمام‌عیار است. او از همه چیزش برای خانواده گذشته است و هیچ شکایتی هم ندارد، حتی غذای محل کارش را به دخترش می‌خوراند و او را همه جا کنار خود دارد.

**ب) ایزود دوم:** شخصیت ستاره: ستاره در فیلم «چهارشنبه ۱۹ اردیبهشت» شخصیتی است که با صفت معصومیت و مأخوذ به حیا بودن بازشناخته می‌شود. این ویژگی، چنان در او خودنمایی می‌کند که مخاطب، ناخودآگاه نمی‌تواند او را سرزنش کند و با او همراه می‌شود. چادری بودن او نمادی است که معصومیت و باحیا بودن او را به کمال خود رسانده است و شاید بدون چادر این‌گونه عقیف به نظر نمی‌رسید.

از سوی دیگر، عملکرد او در طول داستان هیچ تناسبی با این سطح از حیا - که به جرئت می‌توان گفت نمونه‌های دیگری از آن را کمتر می‌توان در فیلم‌های سینمایی یافت - ندارد. او بدون اطلاع و رضایت خانواده با پسری ازدواج کرده، که فیلم مدعی است بارها به خواستگاری‌اش آمده است. روشن است که صرف خواستگاری

رسمی نمی‌تواند منشأ علاقه‌ای در این سطح شود که دختری پنهانی تن به ازدواج با خواستگار دهد. ناگزیر باید آشنایی قبلی و رابطه عاطفی عمیقی ناشی از روابط طولانی مدت و صمیمیت و علاقه مضاعف میان این دو در نظر گرفت تا بتوان ازدواج پنهانی‌ای را که نتیجه آن است، درک کرد. چگونه یک دختر مأخوذ به حیا و چادری که در یک فرهنگ نسبتاً مذهبی یا حتی سنتی زندگی می‌کند، رابطه‌ای در این سطح با مردی نامحرم برقرار کرده و به حدی از صمیمیت رسیده که حاضر شده است دور از چشم خانواده با او ازدواج کند و حتی بچه‌دار شود! چنین دختری به‌طور معمول حتی نمی‌تواند با یک نامحرم بیش از حد متعارف هم‌کلام شود؛ چه رسد به ازدواج و ... به‌نظر می‌رسد این شخصیت در میانه‌ای از حیا و بی‌حیایی دست‌وپا می‌زند؛ دارای رفتارهای دوگانه و متضاد است که با هم همخوانی ندارد؛ از یک سو، حیا و معصومیت زایدالوصف و از سوی دیگر، رفتار جسورانه و بی‌قاعده، باعث می‌شود مخاطب نتواند تصویر روشنی از ستاره داشته باشد، نمی‌داند حیای او را باور کند یا بی‌باکی و جسارت او را. او چگونه ارزش‌های اجتماعی و خانوادگی را به راحتی درنور دیده و به همه آنها پشت کرده است؟ رفتار او فاقد هرگونه محاسبه و عقلانیتی است. او ازدواج کرده است و حالا می‌خواهد همسرش را به خواستگاری بفرستد تا خانواده را راضی کند. حال آنکه به جای پنهان کاری و زندگی زناشویی دور از چشم همگان، می‌توانست با صداقت و صراحت از علاقه خود دفاع کرده و خانواده را راضی کند یا از تمایل خود به این ازدواج صرف‌نظر نماید یا شخص معتبر و محترمی را واسطه کند یا راه‌های دیگر. او نابخردانه‌ترین راه را انتخاب کرده است و مدام سعی می‌کند با دروغ‌گویی و اصرار بر رفتار غلط خود، آن را پنهان کند. این درست است که کارگردان فیلم، ستاره را نماد نسل جوان امروزی در نظر گرفته که مظهر استقلال طلبی و سرکشی است، اما سؤال این جاست که چرا او یک دختر چادری است؟ چرا در نهایت معصومیت و حیا این‌گونه دست به رفتارهای خارج از قاعده عرف و فرهنگ و ارزش‌های جامعه می‌زند؟

(ج) اپیزود سوم: شخصیت زن کارگر: این زن صراحتاً در فیلم تعریف می‌کند که چگونه مورد تجاوز و تعدی کارفرمای همسر متوفایش واقع می‌شود. صدا در این بخش از فیلم قطع می‌شود و جزئیات ماجرا روشن نیست؛ اما اشک‌های زن و تأثر عمیقی که در چهره جلال هویداست، مخاطب را با خود همراه می‌کند. باز هم با یک زن چادری مواجهیم که در عین عفت و حیا و معصومیت، و مظلومیت مورد تعدی و تجاوز قرار می‌گیرد. چادر، پوششی برای رعایت بالاترین مرتبه حیا و عفت در یک زن است. این ابزار همیشه کارکرد خوبی در برخورد با نامحرمان داشته است و آنها را وادار به حفظ بالاترین مرتبه احترام می‌کند؛ اما روشن نیست که چرا کارگردان، زنان چادری را بستر مناسبی برای دریافت و انجام غیرمحترمانه‌ترین و سخیف‌ترین رفتارها و ناهنجاری‌های اجتماعی می‌داند. اگر چه این شخصیت را در دقایق کوتاهی می‌بینیم، اما باز هم می‌توان پارادوکس چادری و ناهنجاری را از آن دریافت کرد؛ اینکه با وجود رفتار عقیفانه، مورد تجاوز و تعدی واقع می‌شود.

## ۲-۱-۴. از هویت فردی به هویت خانوادگی

لایه اول به شناخت شخصیت‌های اصلی فیلم اختصاص داشت که از طریق بررسی دل‌های مرکزی صورت گرفت. حال از راه ویژگی‌های به‌دست آمده در این سطح، در پی آنیم که تحلیل را در لایه بالاتر اجتماعی، یعنی بُعد خانوادگی پی بگیریم. در این

مرحله با جمع کردن ویژگی‌های شاخص اعضای خانواده، می‌توانیم به قضاوت فیلم درباره وضعیت خانواده در فیلم دست یابیم. در این فیلم، سه شخصیت چادری وجود داشتند که منظور نظر این مقاله قرار گرفتند. از میان این سه شخصیت، یکی «زن کارگر» است که اطلاعات چندانی در مورد خانواده او، غیر از آنچه خود بیان کرد، در دست نداریم. مهم‌ترین ویژگی این خانواده با سرپرستی یک کارگر روز مزد ساختمانی، چیزی جز فقر شدید نخواهد بود. به نظر می‌رسد که چادری بودن همسر کارگر، از نظر کارگردان نماد سنتی و مذهبی بودن این خانواده است. اساساً نداشتن شرایط مطلوب اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی، همه آن چیزی است که می‌توان از این خانواده به دست آورد. اما خانواده ستاره یک خانواده متعارف نیست. پدر و مادر او در زلزله بم از دنیا رفته‌اند. خانواده فعلی او، در واقع همان خانواده عمه اوست که از عمه (بهجت)، شوهر عمه و پسر عمه (اسماعیل) تشکیل شده و ستاره را در غیاب خانواده‌اش به عنوان عضو بدلی پذیرفته است. این خانواده هم در وضعیت اقتصادی چندان مطلوبی به سر نمی‌برند. عمه از حجاب خیلی خوبی برخوردار است و باز هم یک زن چادری است؛ پس خانواده سنتی و مذهبی به نظر می‌رسد. پسر عمه اولین کسی است که در آغاز اپیزود دوم با ستاره روبه‌رو می‌شود و با او به دلیل ارتباطش با مرتضی برخورد تند و خشنی دارد و وقتی می‌فهمد که با مرتضی ازدواج کرده است، او را کتک می‌زند. بعدها هم هنگام خواستگاری صوری (بعد از ازدواج) مرتضی از ستاره، رازش را برملا می‌سازد. شاید بخش زیادی از ناراحتی او به دلیل علاقه‌ای باشد که برای ازدواج با ستاره در دل پنهان کرده است و حالا که او را از دست رفته می‌یابد، دیگ غیرتش به جوش می‌آید. نکته مهم در رفتار این خانواده این است که پس از علنی شدن ازدواج پنهانی ستاره و درگیری اسماعیل با مرتضی، ستاره مجبور به ترک خانه عمه می‌شود. در واقع اسماعیل دیگر اجازه حضور ستاره در خانه را نمی‌دهد و او ناگزیر به اتاق سرایداری محل زندگی همسرش (مرتضی) می‌رود؛ چون مرتضی به دلیل شکایت اسماعیل، در بازداشت و بعد در زندان به سر می‌برد. وقتی ستاره برای گرفتن رضایت به سراغ عمه می‌رود، عمه از او می‌پرسد که شب گذشته کجا بوده است و وقتی متوجه می‌شود که در محل کار مرتضی خوابیده، فقط می‌گوید: لیاقت تو این نیست که در اتاق سرایداری بخوابی! اما اینکه با این همه حساسیتی که در مسأله ازدواج ستاره از طرف عمه وجود دارد چگونه اجازه داده که یک دختر تنها شب را خارج از خانه سپری کند بدون اینکه از جای او اطلاع داشته باشد، محل تأمل است. اینکه یک خانواده مذهبی و سنتی بیرون ماندن دختری را در طول شب برمی‌تابد، اما ازدواج او را با شخصی که به هر دلیل به او علاقه‌مند است نمی‌پذیرد، جای تعجب و شگفتی است و تناقض آشکار در عملکرد خانواده محسوب می‌شود؛ چنانکه اخراج ستاره از خانه خشونت‌ناز جانب پسر عمه‌اش بر اوست که عمه در مقابل آن مقاومتی نمی‌کند و حتی شرط عمه برای پس گرفتن شکایت اسماعیل از مرتضی، جدایی ستاره از همسر شرعی و قانونی‌اش است که این هم خشونت فراتر از خشونت قبلی شمرده می‌شود؛ چراکه احساسات و عواطف ستاره را - که حالا به شدت درگیر شده است - کاملاً نادیده می‌انگارد.

مهم‌ترین چیزی که از خانواده لایلا می‌توان در فیلم به دست آورد، فقر و فلاکت شدید خانواده است. اخلاقی

بودن روابط خانوادگی، خصوصاً از سوی لیلا هم قویاً به چشم می‌خورد؛ ولی نشانه‌ای که حاکی از وضعیت اعتقادی و فرهنگی این خانواده باشد، در فیلم دیده نمی‌شود؛ اما در سکانسی که با جلال آشتیانی در اتوبوس نشسته است و درباره‌ی گذشته‌ی زندگی‌اش می‌گوید، خانواده‌ی خود را پیش از قرار گرفتن در وضعیت فعلی و بروز حادثه برای مرد خانواده، در سطح متوسط جامعه توصیف می‌کند. این یعنی خانواده در وضعیت طبیعی خود در حالت رفاه قرار داشته و از فقر و فلاکت خبری نبوده است و این ویژگی‌های زنی است در طبقه‌ی متوسط مرفه.

### ۳-۱-۴. از هویت خانوادگی به هویت طبقاتی

هویت طبقاتی از این‌رو در تحلیل شخصیت‌ها برای ما اهمیت دارد که نشان‌دهنده‌ی طبقه‌ی اجتماعی هر کدام از شخصیت‌های چادری و غیرچادری است و به این ترتیب، خاستگاه آنها را بیش‌ازپیش برای ما روشن می‌کند. این فیلم نمایانگر دو طبقه‌ی اجتماعی است: یکی طبقه‌ی متوسط که حتی وقتی موقعیت اقتصادی خود را از دست می‌هد، رفتارهای اخلاقی و حیثیت خود را همچنان حفظ کرده و به آن پایبند است. حجاب زن در این خانواده، مانع است و زنان در آن بسیار منطقی و عقلایی رفتار می‌کنند. همسر جلال آشتیانی هم نمونه‌ی دیگری از زن خانواده‌ی متوسط ایرانی است که با پوشش ماتو و دعوت جلال به رعایت شئون اجتماعی و اخلاقی بازشناخته می‌شود. شاخص دیگر اینکه هیچ اثری از مذهبی بودن در این طبقه دیده نمی‌شود. دیگری طبقه‌ی پایین جامعه که با شاخص مهم سنتی و مذهبی بودن بازنمایی شده است. خشونت، استبداد رأی و سطح پایین اقتصادی، ویژگی‌های دیگر این طبقه‌ی اجتماعی هستند؛ چراکه رأی و نظر دختر خانواده در ازدواج او هیچ تأثیری ندارد و به نظرش اصلاً اهمیتی داده نمی‌شود. در نهایت، وقتی خلاف نظر خانواده رفتار می‌کند، با خشونت‌آمیزترین رفتارها مواجه می‌شود.

### ۴-۱-۴. نظم‌های گفتمانی

تحلیل فیلم در لایه‌های هویت فردی، خانوادگی و طبقاتی، به دو نظم گفتمانی رهنمون می‌سازد که در فیلم در مقابل هم قرار دارند و این تقابل به شناسایی آنها کمک بیشتری می‌کند. خرده‌گفتمان مذهب یا فرهنگ اسلامی که ستاره و خانواده‌اش مهم‌ترین نماد آن هستند، در مقابل خرده‌گفتمان فرهنگ ایرانی که خانواده‌ی لایلا و جلال آن را نمایندگی می‌کنند، قرار می‌گیرد.

### ۲-۴. تحلیل بینامتنی

در این مرحله برای رسیدن به فهم عمیق‌تری از فیلم، لازم است پیوند میان نظم گفتمانی و مضامین مطرح‌شده در این فیلم با دیگر فیلم‌های کارگردان بررسی گردد؛ سپس ارتباط این مجموعه با دیگر آثار سینمایی ایران مورد سنجش قرار گیرد.

فیلم «چهارشنبه ۱۹ اردیبهشت» اولین فیلم بلند وحید جلیوند است و پیش از این اثر سینمایی از او وجود ندارد تا رابطه‌اش با فیلم مورد بحث را به دست آوریم؛ اما می‌توان ارتباط روشنی میان این فیلم و فیلم دوم او، «بدون تاریخ بدون امضا»، از جنبه مورد نظر این اثر به دست آورد. در فیلم «بدون تاریخ بدون امضا» هم دو خانواده از دو طبقه متوسط و پایین را مشاهده می‌کنیم. باز هم زن چادری را در خانواده طبقه پایین اجتماعی می‌بینیم که چون فیلم «چهارشنبه ۱۹ اردیبهشت» با فقر دست‌به‌گریبان است و زن ماتئویی را در کسوت یک پزشک در طبقه متوسط چه بسا مرفه جامعه می‌بینیم که از همه مؤلفه‌های برتری فرهنگی از تحصیلات عالی، موقعیت شغلی، پایگاه اجتماعی برتر و وضعیت اقتصادی مطلوب برخوردار است. این وضعیت، نشان‌دهنده نگاه کارگردان به زنان چادری و غیرچادری و تعریف او از خاستگاه اجتماعی آنان است که در هر دو فیلم کاملاً به آن پایبند بوده است؛ اما در مورد ارتباط فیلم «چهارشنبه ۱۹ اردیبهشت» با فیلم‌های دیگر سینمای ایران از لحاظ حضور زنان چادری گفتنی است، بارزترین نمونه‌های نگاه فرودستانه به زنان چادری در سال‌های اخیر را می‌توان در فیلم‌های اصغر فرهادی به وضوح مشاهده کرد. «راضیه» نام زن چادری فیلم «جدایی نادر از سیمین» است که به جرئت می‌توان آن را زشت‌ترین و تاریک‌ترین تصویر زن چادری در سینمای ایران دانست. او بسیار فقیر، پنهان‌کار و دروغگو بود. همچنین در فیلم «فروشنده»، همسر مرد فروشنده با چادر ظاهر شد. او زنی بود بسیار معتقد و دیندار که خیلی عوامانه همسر خیانتکارش را دوست داشت و باز هم متعلق به طبقه فقیر جامعه بود.

یکی دیگر از این نمونه‌ها زنی است که یکی از دو شخصیت اصلی فیلم «بی‌خود و بی‌جهت» عبدالرضا کاهانی را عهده‌دار است یک تازه‌عروس چادری و از خانواده مذهبی است که از قضا کاملاً هم چادری نیست و داخل منزل و در مقابل دوست همسرش با پوشش ماتئو ظاهر می‌شود؛ البته این بار فقیر نیست. رفتارهای نسنجیده او بیننده را کلافه می‌کند. او به دلیل بارداری زود هنگام قبل از مراسم عروسی، اصرار دارد که ظرف یک روز وسایل منزل خود را در خانه دوست همسرش بچیند و تا شب، مهمانی عروسی خود را برگزار کند؛ ولی تنش‌ها و مشکلات موجود هرگز به او این اجازه را نمی‌دهد و نزدیک عصر، مادرش به خانه‌اش سر می‌زند و به او می‌گوید که اصلاً قرار نیست کسی به مهمانی بیاید و فقط با این برنامه‌ریزی می‌خواسته است به دخترش ثابت کند که از پس زندگی‌اش برنمی‌آید. پوشش مادر عروس هم چادر است و زن بسیار خشن و غیرمنطقی دیده می‌شود و به نظر می‌رسد که اصلاً در تربیت دخترش موفق نبوده است و ارتباط خوب و صمیمانه‌ای با او ندارد؛ به گونه‌ای که دختر با او راحت و صادق نیست و با پنهان‌کاری با او رفتار می‌کند.

نکته دیگر اینکه در یکی از دیالوگ‌های رد و بدل شده میان این تازه‌عروس و داماد، معلوم می‌شود که دختر به ازدواج با این پسر اصرار داشته است؛ درحالی‌که تفاوت‌های فرهنگی و بینشی عمیقی میانشان وجود دارد؛ چنانکه داماد سازنده کلیپ‌های رقص و آواز برای کودکان است و بر آن تاکید دارد؛ اما دختر همچنان بر موضع خود برای ازدواج پافشاری می‌کند و این هم یکی از نشانه‌های بی‌خردی دختر است. فیلم «به همین سادگی» یکی از محدود فیلم‌هایی است که یک زن چادری نقش محوری فیلم را به خود اختصاص داده است. «طاهره» در این فیلم زنی



است با پوشش چادر که از یک خانوادهٔ عشایری است و زندگی آشفته‌ای دارد. وضعیت نابسامان فرزندانش او را عصبی کرده، همسرش به او بی‌توجه است و او قادر نیست به این اوضاع نابسامان، سروسامانی بدهد. شاید بتوان ادعا کرد تفکری که به تفکیک و طبقه‌بندی زنان با پوشش چادر و مانتو پرداخته است و زنان چادری را در پایین‌ترین رده‌های فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی جای می‌دهد، در سینمای ایران فراگیر است؛ چه اینکه اساساً در سینمای ایران فیلم‌های زیادی با حضور زنان چادری، چه در نقش اصلی و چه در نقش‌های فرعی، نشده و این به‌تنهایی نشانه غربت چادر در سینمای ایران و غربت این سینما با پوشش اصیل زن ایرانی است. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد فیلم‌سازی که زنان چادری را در فیلم‌های خود بازنمایی کرده‌اند، تفکر همسویی با یکدیگر داشته‌اند و تصویر مثبت، قابل قبول و حتی مطابق با واقعی از زنان چادری به نمایش نگذاشته‌اند.

### ۳-۴. تحلیل بافتی

سومین مرحله از تحلیل الگوی نشانه‌شناسی گفتمانی، شامل گنجاندن درون‌مایه‌ها و نظام‌های گفتمانی به‌دست آمده از فیلم در بافت اجتماعی کلان‌تر است. بنا بر نظریهٔ گفتمان لاکلا و موفه، اجتماع صحنهٔ نزاع گفتمان‌های متفاوتی است که هریک تلاش دارند مناسبات اجتماعی را به روش خود تحلیل کنند. برای تحصیل فهم کامل‌تر و عمیق‌تر از محصولات فرهنگی همچون فیلم، لازم است آنها را در چهارچوب این منازعات گفتمانی کلان تبیین کرد (سلطانی، ۱۳۹۳، ص ۶۷). از آغاز ورود جریان روشنفکری به ایران، پوشش زنان جزء مسائلی بوده است که روشنفکران به‌جد سعی در ایجاد تحولات بنیادین در آن داشته‌اند. آنها سعی داشتند تا زن ایرانی با دست کشیدن از آیین سنتی پوشش خود، مانند زن غربی دوران مدرن در انظار عمومی نمایان شود (شمسی و نصیری، ۱۳۹۶، ص ۱۰۸-۱۱۷). این تلاش‌ها در دوران پهلوی اول با «کشف حجاب» به اوج خود رسید و توانست بخشی از جامعهٔ زنان ایرانی را تحت‌الشعاع قرار دهد؛ گرچه قاطبهٔ زنان این مرز و بوم همچنان به حجاب سنتی خود «چادر» پایبند بودند.

پیروزی انقلاب اسلامی باعث تجدید حیات معنوی جامعهٔ ایرانی، از جمله زنان شد. تحولات ناشی از این تغییر عظیم، همهٔ جنبه‌های حیات جامعه، حتی پوشش را تحت‌تأثیر خود قرار داد و شکلی تازه از پوشش اسلامی زنان (مانتو و روسری) که از نسبت به پوشش سنتی (چادر) از جهت سهولت استفاده، مناسبت بیشتری با حضور اجتماعی زنان داشت، در همین برهه متولد شد که پیش از این سابقه نداشت. این دو شکل از پوشش، در آغاز تنها به‌مثابهٔ روش‌های متفاوتی برای حفظ حجاب اسلامی به‌کار می‌رفتند؛ ولی در گذر زمان، مثل هر پدیدهٔ فرهنگی دیگر دستخوش تحولاتی شدند که این دو شکل از پوشش را به نمایندگان دو گفتمان کلان اجتماعی تبدیل کرد.

صفا‌آرایی و کشاکش میان دو گفتمان کلان سنت و مدرنیسم در ایران، که در تمامی حوزه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی گسترده است و نمایندگانی دارد، به حوزهٔ مسائل زنان هم کشیده شده و پوشش آنان به‌عنوان یکی از عناصر مهم فرهنگی مربوط به زنان، از سوی طیف‌های مختلف دو گفتمان مذکور مورد توجه واقع شده است. تعارض این دو گفتمان، تأثیرات عمیقی بر جامعهٔ ایرانی و سینمای ایران گذاشته است؛ به‌طوری‌که در

آثار سینمایی، زنان در دو طیف سنتی و مدرن دسته‌بندی می‌شوند و زنان سنتی با ویژگی‌های نازل در پوشش چادر و زنان مدرن با ویژگی‌های راقی و پوشش غیرچادر تصویر می‌گردند.

این در حالی است که چنین تفکیکی در دنیای واقعی لزوماً یافت نمی‌شود؛ چه اینکه زنان زیادی با پوشش چادر در جامعه ایرانی وجود دارند که در عرصه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی فعالیت می‌کنند و درخشش دارند. برخی از این زنان به‌شکل فعالی در ساختارهای قدرت و رده‌های کلان تصمیم‌گیری حضور دارند و صاحبان رأی و اندیشه به‌شمار می‌آیند. البته زنان غیرچادری زیادی هم وجود دارند که با حفظ عقاید و علایق مذهبی و سنتی خود، در جریان‌های علمی و فرهنگی کشور نقش آفرینی می‌کنند و چادر را ارج می‌نهند و عدم استفاده از آن را به دلایلی چون سهولت فعالیت اجتماعی برگزیده‌اند.

به‌نظر می‌رسد، فیلم‌های سینمایی که تصویر منفی از زنان چادری به نمایش می‌گذارند، به حمایت از گفتمان مدرن، با دو استراتژی مهم سعی در نهادینه کردن یک نگاه منفی و نازل به زن چادری دارند: یکی استراتژی «طبیعی‌سازی» که تلاش می‌کند برخی ویژگی‌ها برای برخی گروه‌ها در رسانه‌ها ذاتی و طبیعی فرض شود؛ که البته این خصلت‌ها، نه طبیعی که طبیعی‌سازی یعنی برساخته‌ای اجتماعی فرهنگی است. دوم «قطب‌بندی و دوانگاری» است که گفتمان بر اساس آن با تفکیک و تمایز «خود» و «دیگری» با غیرسازی و نسبت دادن ویژگی‌های منفی به «دیگری»، «خود» را به‌شکل مثبت تعریف می‌کند. به این ترتیب، هویت و معنای «خود»، نه امری ذاتی و طبیعی، بلکه ناشی از تقابلی است که با «دیگری» رخ می‌دهد (مهدی‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۱). گفتمان نژادپرستی و گفتمان تفوق غرب بر شرق، نمونه‌هایی از این رویکرد در سینمای جهان است. گفتمان برتری زن با پوشش غیرچادر بر زن چادری هم نمونه‌ای است که از دل گفتمان مدرن حاکم بر سینمای ایران می‌جوشد.

### نتیجه‌گیری

بررسی مفهوم چادر، مروری بر تاریخچه این پوشش در میان اقوام ایرانی و استخراج نگاه شریعت به آن، نشان می‌دهد که این پوشش، هم در خاستگاه ملی و هم در نگاه دینی، بهترین و کامل‌ترین پوشش برای زن به‌شمار می‌آمده و از سوی جامعه زنان مسلمان ایران مورد استفاده قرار می‌گرفته است.

نگارنده با استفاده از روش «شناسه‌شناسی گفتمانی» علی‌اصغر سلطانی، به نقد و تحلیل فیلم «چهارشنبه ۱۹ اردیبهشت» پرداخته و در آن، نشانه‌ها را لایه‌به‌لایه بررسی کرده است. در این روش، تحلیلگر برای تحلیل فیلم به‌مثابه متن، بر ادراک شخصیت‌ها به‌عنوان محور تحلیل فیلم تمرکز می‌کند و از مسیر شناخت هویت‌های فردی، به هویت‌های خانوادگی و سپس به هویت‌های طبقاتی منتقل می‌شود. آن‌گاه نظم‌های گفتمانی فیلم را شناسایی می‌کند و در نهایت با کشف رابطه این فیلم با فیلم‌های دیگر کارگردان و کل فیلم‌های سینمای ایرانی، تحلیلی بینامتنی ارائه می‌دهد که درک عمیق فیلم را ممکن می‌سازد.

تحلیل فیلم «چهارشنبه ۱۹ اردیبهشت» مثبت و مؤید نگاه فرودستانه سینمای ایران به زنان چادری است که بی‌تردید تأثیر بسزایی در زوال فرهنگ ریشه‌دار ایرانی - اسلامی چادرپوشی در جامعه زنان ایران داشته است.

منابع

- ابن منظور، ابی‌الفضل جمال‌الدین محمدبن مکرم، ۲۰۰۰م، *لسان‌العرب*، ج ۳، بیروت، دار صادر.
- ابو داوود سلیمان بن اشعث ازدی، ۱۴۲۰ق، *سنن ابوداود*، ج ۲، قاهره، دارالحدیث.
- پارسا، طیبیه، ۱۳۷۷، *پوشش زن در گستره تاریخ*، قم، احسن الحدیث.
- جعفری، علی، ۱۳۸۶، «خانم‌های چادری سیما»، *رواق هنر و اندیشه*، ش ۱۱، ص ۳۰-۳۹.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۳۴، *لغت نامه*، تهران، سیروس.
- دورانت، ویل، ۱۳۷۸، *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد بطحایی و دیگران، ج ۱، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- زبیدی، محمدمرتضی، ۱۳۶۰، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، منشورات دار مکتب المیاه.
- سلطانی، سیدعلی اصغر، ۱۳۹۳، «نشانه شناسی گفتمانی یک جدایی»، *مطالعات جامعه شناختی*، دوره ۲۱، ش ۲، ص ۴۳-۷۲.
- سلطانی گرد فرامرزی، مهدی، ۱۳۸۵، «نمایش جنسیت در سینمای ایران»، *پژوهش زنان*، ش ۶۱، ص ۶۱-۹۱.
- شمسی، عبدالله و همکاران، ۱۳۹۶، *جریان‌شناسی فکری فرهنگی قمینیسیم در ایران معاصر*، تهران، پژوهشکده علوم اسلامی امام صادق علیه السلام زمزم.
- صدر، سیدحسن، ۱۳۹۵، *حقوق زن در اسلام و اروپا*، تهران، جاویدان.
- ضیاءپور، جلیل، ۱۳۴۳، *پوشاک باستانی ایرانیان از کهن‌ترین زمان تا پایان شاهنشاهی ساسانیان*، تهران، هنرهای زیبای کشور ایران.
- طبرسی، ابی‌منصور احمدبن علی بن ابیطالب، ۱۴۰۳ق، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، ج ۱، بیروت، منشورات موسسه علمی للمطبوعات.
- غیبی، مهرآسا، ۱۳۹۲، *تاریخ پوشاک اقوام ایرانی*، تهران، مهرآسا.
- محمدی آشنایی، علی، ۱۳۷۸، *حجاب در ادیان الهی*، تهران، یاقوت.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، *بحار الأنوار*، بیروت، موسسه الوفاء.
- مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، ج ۱۷، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مسلم بن الحجاج، ۱۴۰۷، *صحیح مسلم*، ج ۴، بیروت، مؤسسه عزالدین و دارالفکر.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۶، *مسئله حجاب*، تهران، صدرا.
- معلوف، لویسس، ۱۳۸۰، *المنجد*، تهران، اسلام.
- معین، محمد، ۱۳۶۰، *فرهنگ فارسی*، ج ۱، تهران، امیرکبیر.
- مهدی‌زاده، حسین، ۱۳۸۸، *پرسمان حجاب (پژوهشی در باب پوشش از دیدگاه قرآن)*، قم، صهبای یقین.
- یارشاطر، احسان، ۱۳۹۳، *پوشاک در ایران زمین*، ترجمه پیمان متین، تهران، امیرکبیر.



## تأثیر رسانه‌های اجتماعی بر هویت قومی طلاب ترک و کرد حوزه علمیه قم

مسعود کیهان / دانشجوی دکتری علوم ارتباطات اجتماعی دانشگاه آزاد اسلامی تهران، واحد تهران شرق

کهن‌ناز زین ملکیان / استادیار گروه علوم ارتباطات اجتماعی دانشگاه آزاد اسلامی تهران، واحد تهران شرق Na.malekian@gmail.com

آنی میرزاخانیان / استادیار گروه علوم ارتباطات اجتماعی دانشگاه آزاد اسلامی تهران، واحد تهران شرق

دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۰۵ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۰۷

### چکیده

هدف تحقیق حاضر، مطالعه رابطه بین استفاده از رسانه‌های اجتماعی و هویت قومی طلاب کرد و ترک حوزه‌های علمیه شهر قم بوده است. پژوهش پیش‌رو با محوریت دو رکن اصلی، یعنی «رسانه‌های اجتماعی» و «هویت‌های قومی» و همچنین ارتباط این دو رکن در جامعه موضوع پژوهش، سامان یافته است. پرسش آغازین در این موضوع آن است که رسانه‌های اجتماعی مبتنی بر اینترنت چه جایگاهی در شکل‌دهی، تکوین، توسعه و تحول مؤلفه‌های هویت قومی دارند. روش تحقیق کمی بوده و برای گردآوری داده‌ها از پرسش‌نامه برخط استفاده شد. نتایج تحقیق نشان داد که استفاده از رسانه‌های اجتماعی با هویت قومی طلاب کرد و ترک همبستگی مثبت دارد. بر اساس این یافته‌ها، عامل اصلی در اثرگذار بودن رسانه‌های اجتماعی بر هویت قومی، متغیرهای واسطه یا عوامل اجتماعی و محیطی است. در صورتی که طلاب ادراک بالایی از برجستگی‌های قومی - فرهنگی، انگیزه‌های قومی - سیاسی، ظرفیت اقدام قومی - سیاسی، و فرصت‌ها و هزینه‌های قومی داشته باشند، رسانه‌های اجتماعی می‌توانند به مثابه یک ابزار، هویت قومی آنها را تحت تأثیر قرار دهند و تقویت کنند؛ اما در صورتی که آنها در برابر مباحث اجتماعی و سیاسی یاد شده خنثی باشند، استفاده بیشتر از رسانه‌های اجتماعی، تأثیری بر هویت قومی آنها ندارد؛ چراکه در چنین شرایطی، کاربران در برابر محتوای قومی قرار نخواهند گرفت و لذا هویت قومی آنها نیز دچار نوسان نخواهد شد.

کلیدواژه‌ها: هویت قومی، رسانه‌های اجتماعی، طلاب، کرد، ترک.

مسئله قومیت‌ها و هویت اختصاصی ایشان، از موضوعات مهم و بحث‌برانگیز حوزه مطالعات فرهنگی از حیث کارکردی و کژکارکردی در جهت نظم‌دهی اجتماعی و سیاسی است. این مسئله چندوجهی در مطالعات فرهنگی، آن هنگام بیشتر مورد توجه واقع می‌شود که هویت قومی در برابر هویت ملی قرار گیرد و به‌موازات آن عمل کند؛ لکن بی‌شک هویت قومی جایگاه ویژه و منحصربه‌فردی در تشکیل اجتماع فرهنگی ملی دارد؛ به‌ویژه آنکه که کشوری مانند ایران از دیرباز شاهد حضور اقوام مختلف بوده است؛ به‌گونه‌ای که از حیث تنوع قومی و به‌تبع آن فرهنگی و مذهبی، در میان کشورهای مختلف جهان، رتبه شانزدهم را به خود اختصاص داده است (دیوسالار، ۱۳۸۷، ص ۶). ملت ایران واقعیتی است چندوجهی، مرکب از تنوع و تکثر قومی، که آداب و رسوم مشترک، باورهای بنیادین مشترک، فرهنگ و تاریخ مشترک، منافع مشترک، رنج و شادی‌های مشترک و آرمان مشترک و نظایر آن، گونه‌ای پیوند میان قومی را ایجاد کرده است.

در دهه‌های اخیر، به‌تدریج، توسعه رسانه‌ها و ارتباطات و به‌تبع این دو، آگاهی عمومی سبب‌ساز افزایش شدت تغییرات در سطوح فرهنگی و اجتماعی جامعه ایرانی شده‌اند. به عبارت دیگر، با توسعه روزافزون رسانه‌ها و شکل‌گیری شبکه‌های ارتباطی درهم تنیده و پیچیده، امکان ارتباطات دوسویه و چندسویه‌ای فراهم گردیده که از کنترل اقتدارگرایانه و انسجام‌طلب حاکمیت‌ها خارج است. یکی از مهم‌ترین نهادهای ارتباطی از این دست، رسانه‌های اجتماعی مجازی نوظهور و بدیع نظیر اینستاگرام، توئیتر، فیس‌بوک و تلگرام بوده است که توانسته در برابر رسانه‌های تحت مدیریت حاکمیت، حضور تأثیرگذار داشته باشد. مطالعات انجام شده بیانگر آن است که کاربران این دست از رسانه‌های اجتماعی در ایران به‌صورت روزافزون افزایش می‌یابند.

باید توجه داشت که بهره‌گیری از رسانه‌های اجتماعی در میان اقشار مختلف، به‌ویژه طلاب علوم دینی و حوزویان، از عمومیت بالایی برخوردار است و لذا این قشر نیز همانند سایر اقشار از محتوای آن متأثر خواهند بود. از سوی دیگر، تحولات هویت‌ساز و همچنین بازیابی و بازسازی هویت و همچنین ترویج و اشاعه‌پذیری هویت مورد پذیرش این قشر از جامعه، شدت بیشتری دارد و هویت‌های قومی در ضمن بر تأثیرگذاری عمومی بر این اقشار، به‌صورت گسترده‌ای از آنان اثر می‌پذیرند؛ به‌گونه‌ای که در بسیاری موارد، قومیت و الگوی دینی - مذهبی یا نگرش‌های تفسیری نسبت به یک الگو، به‌عنوان دو موضوع توأمان ظاهر می‌گردند. به این ترتیب، پژوهش حاضر به مطالعه طلاب علوم دینی کرد و ترک در حوزه‌های علمی شهر قم و سازوکارهای اثرگذاری رسانه‌های اجتماعی مبتنی بر اینترنت بر این جامعه آماری می‌پردازد. روش پژوهش، کمی است. بنابراین، پیمایش به‌صورت مقطعی و محصور در یک زمان معین، میزان بهره‌گیری از رسانه‌های اجتماعی و میزان توجه به الگوهای مرتبط با هویت قومی اندازه‌گیری شده و با توجه به اندازه‌گیری متغیرهای واسطه، مناسباتی میان این متغیرها بررسی گردیده است. با توجه به اینکه جامعه آماری پژوهش، شامل طلاب کُرد و تُرک حوزه‌های علمی علوم دینی شهر قم می‌باشد، بنابراین قلمرو مکانی پژوهش، شهر قم و

به‌طور خاص حوزه‌های علمی علوم دینی است و از نظر زمانی نیز پژوهش حاضر در دوره زمانی زمستان سال ۱۳۹۶ تا زمستان ۱۳۹۷ انجام شده است. هدف اصلی پژوهش حاضر، شناسایی الگوی نظری و تجربی در راستای تبیین مناسبات میان رسانه‌های اجتماعی اینترنت و هویت قومی طلاب علوم دینی به‌واسطه متغیرهای واسطه‌ای است.

## ۱. پیشینه تحقیق

در این پژوهش به تأثیر شبکه‌های اجتماعی بر هویت قومی در میان طلبه‌های کرد و ترک حوزه‌های علمی شهر قم پرداخته شده است. وفق شیوه پذیرفته‌شده برای مطالعات علمی، لازم است پیش از انجام هر پژوهش، مروری بر مجموعه ادبیات پژوهشی موجود صورت پذیرد تا از این رهگذر، ضمن بازخوانی و بازنگری پژوهش‌های موجود، اشراف نسبی بر موضوع به‌دست آید که در نتیجه آن می‌توان از معایب و مشکلات احتمالی تجربه‌شده دیگران نیز دوری جست.

### ۱-۱. پژوهش‌های انجام‌شده در ایران

بر اساس نتایج پژوهش رضا/عظم‌زاده (۱۳۸۵) با عنوان «بررسی تأثیر اینترنت و ماهواره بر تفاوت‌های فرهنگی بین جوانان و بزرگ‌سالان در شهر بهشهر»، از منظر ۶۴ درصد دختران و ۴۵ درصد پسران، استفاده از ماهواره و اینترنت تأثیر چندانی بر رابطه آنها با خانواده‌شان نداشته است. از منظر ۱۹ درصد از دختران و ۲۳ درصد از پسران، استفاده از اینترنت و ماهواره تأثیر منفی بر رابطه آنها با خانواده‌هایشان گذاشته است. به‌نظر ۱۱ درصد از دختران و ۷ درصد از پسران، استفاده از اینترنت به بهتر شدن روابط آنها با خانواده‌هایشان انجامیده است. بر اساس پژوهش شقایق جلیلی (۱۳۸۵) با عنوان «بازنمایی هویت دینی در فضای مجازی: بررسی تأثیر حضور در گروه‌های دینی مجازی بر شکل‌گیری هویت دینی کاربران جوان ایرانی»، ضعف و قوت عملکرد نهادهای دینی در فضای مجازی تأثیرگذار است و به‌دلیل پنهان ماندن هویت افراد در فضای مجازی، آنها دیدگاه‌ها و نظرات واقعی خود را با دید انتقادی بیشتری به مسائل دینی بیان می‌کنند. رؤیا حکیمی (۱۹۳۲) در مقاله‌ای به مطالعه تأثیر شبکه اجتماعی فیس‌بوک بر فرهنگ و هویت کردی پرداخته است و اینکه چگونه فیس‌بوک باعث حس هویتی مشترک در میان کردها می‌شود. نتایج به‌دست آمده نشان می‌دهد که جهانی شدن برای قومیت‌ها تعریف جهانی محلی شدن دارد و برای کردها باعث شکل‌گیری یک کشور مجازی می‌شود که در آن می‌توانند حاکمیت سیاسی و فرهنگی داشته باشند؛ به‌طوری که فیس‌بوک توانسته است نقشی اساسی در بازنمایی هویت کردها در جهان داشته باشد و از این راه به یافتن دوستان و همفکران کرد و غیر کرد کمک شایانی کرده است. مصطفی قونلوقاجار (۱۳۹۱) در پژوهش خود با عنوان «بررسی کارکردهای شبکه‌های اجتماعی با مطالعه موردی فیس‌بوک در میان دانشجویان دانشگاه‌های تهران» با استفاده از روش پیمایش به این نتایج دست یافت که نزدیک به ۴۸ درصد دانشجویان یک تا نیم ساعت از وقت خود را در فیس‌بوک می‌گذرانند. بر اساس اعلام سایت فیس‌بوک، ۵۰ درصد از کاربران هر روز به این

سایت مراجعه می‌کنند. این درحالی است که این آمار در میان دانشجویان ایرانی که استفاده‌کنندگان اصلی اینترنت در ایران را تشکیل می‌دهند، ۳۹ درصد است. بر اساس آمار فیس‌بوک، به‌طور متوسط هر کاربر ۱۳۰ دوست در این شبکه دارد. این تحقیق نشان داد که بیشتر دانشجویان میان یک تا پنجاه دوست در فیس‌بوک دارند. این تحقیق همچنین نشان داد که بیشتر پاسخ‌گویان (۷۹ درصد)، از نام واقعی خود در فیس‌بوک استفاده می‌کنند.

### ۱-۱-۱. نقد و بررسی پژوهش‌های داخلی

مطالعات نشان می‌دهد که در داخل کشور پژوهش‌های متنوع و قابل توجهی در زمینه هویت قومی انجام شده است؛ اما پژوهش‌های جدی و دقیق در حوزه شبکه‌های اجتماعی برخط بسیار کم است و پژوهشی هم که هر دو موضوع (هویت قومی و شبکه اجتماعی برخط) را هم‌پوشانی کرده باشد، به‌ندرت یافت شد و باید مباحث مربوط به آن را از خلال امور پراکنده استخراج کرد. پژوهش‌هایی که در حوزه شبکه اجتماعی برخط در داخل کشور انجام شده‌اند نیز معمولاً به‌صورت توصیفی به نوع و میزان بهره‌گیری از آن پرداخته‌اند. تمایزات و تفاوت‌های پژوهش پیش‌رو از لحاظ قلمرو موضوعی، مکانی و زمانی با پژوهش‌های یادشده آشکار است. اگرچه پژوهش‌های داخلی امکانات نظری گسترده‌ای پیش‌روی ما قرار داده‌اند اما به لحاظ بدیع بودن موضوع، پژوهش حاضر کاملاً متمایز از سایر پژوهش‌ها قوام یافته است.

### ۱-۲-۱ پژوهش‌های خارجی

گراسماک و همکارانش (۲۰۰۹) در ارائه خود، به تبیین یک محیط برخط و همچنین تفاوت گروه‌های مختلف قومی و نژادی می‌پردازند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که هویت‌های قومی و نژادی در این محیط‌ها چشمگیر و شفاف‌اند. یافته‌های پژوهش تیلر (۲۰۱۲) نشان می‌دهد که شبکه‌های اجتماعی برخط در ترکیب با نفوذ قدرت‌های غربی، حرکتی را به سوی همگن‌سازی جهان آغاز کرده‌اند که این حرکت سبب ایجاد تضاد و ستیز در جهان و حرکت برخی ملت‌ها به سوی شکست و تضعیف هویت ملی و سنت‌هایشان شده است. سایر همانیان و همکاران به پژوهشی با عنوان «شبکه‌های اجتماعی برخط و آفلاین: بهره‌گیری از سایت‌های شبکه‌های اجتماعی توسط بزرگسالان» پرداختند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که شرکت‌کنندگان، اغلب از اینترنت، به‌ویژه سایت‌های شبکه‌های اجتماعی، برای برقراری ارتباط و ارتباطات مجدد با دوستان و اعضای خانواده‌شان بهره می‌برند. بدین ترتیب، میان شبکه‌های برخط و آفلاین شرکت‌کنندگان، هم‌پوشانی وجود دارد. گرچه این هم‌پوشانی کامل نیست، بزرگسالان ممکن است از موقعیت برخط برای تقویت جنبه‌های دیگر ارتباطات آفلاین خود بهره ببرند.

### ۱-۲-۱. نقد و بررسی پژوهش‌های خارجی

مطالعات در خصوص پیشینه خارجی موضوع پژوهش نشان می‌دهد، پژوهش‌هایی که هر دو متغیر مستقل و وابسته را شامل شوند، وجود ندارند. در زمینه شبکه‌های اجتماعی برخط، به‌رغم نوظهور بودن آنها، پژوهش‌های بسیار



زیادی انجام شده است. البته در این پژوهش‌ها نیز بیشتر به بررسی ویژگی‌های کاربران این شبکه‌ها پرداخته شده است تا تأثیر آنها در فرایندهای اجتماعی و دموکراتیک. در پژوهش‌های خارجی، آثار زیادی در زمینه تأثیر شبکه‌های اجتماعی بر خط بر جنبش‌های اجتماعی وجود داشت که سرخ‌های خوبی برای انجام این پژوهش به محقق داد. پژوهش ما بر هویت قومی داخل ایران تأکید دارد که در هیچ کدام از پژوهش‌های خارجی به آن اشاره نشده است. به لحاظ بُعد زمانی نیز پژوهش ما از پژوهش‌های دیگر در این زمینه نیز قابل تفکیک است. به دیگر بیان، با توجه به اهمیت و نقش شبکه‌های اجتماعی در جامعه چندقومیتی ایران و بی‌توجهی پژوهش‌های پیشین، ضرورت این پژوهش در ایران معاصر انکارناپذیر است.

## ۲. مرور نظری

### ۲-۱. رسانه‌های اجتماعی

اصطلاح «رسانه‌های اجتماعی» نخستین بار در جولای ۲۰۰۶ توسط کریس شیپلی استفاده شد؛ شیپلی معتقد است که رسانه‌های اجتماعی هدایت‌کننده رویدادهای آتی برای گفت‌وگو هستند (افتاده، ۱۳۸۹، ص ۱۳۷). در سال‌های اخیر در فضای مجازی مفاهیم تولید و توزیع داده‌ها دچار تحولاتی شده‌اند که متفاوت با شیوه متداول در رسانه‌های سنتی است. *آندره کاپلن* و *مایکل هانلین* در خصوص رسانه‌های اجتماعی می‌نویسند: گروهی از برنامه‌های کاربردی مبتنی بر اینترنت هستند که با اتکا به بنیان‌های تکنولوژیک وب، امکان ایجاد و تبادل محتوای تولیدشده به وسیله کاربران را می‌دهند (کاپلان و هانلین، ۲۰۱۰، ص ۶۳) به این ترتیب، هر کاربر اینترنتی به سهولت و در مدت زمان چند دقیقه می‌تواند وبلاگ شخصی ایجاد کند یا در انواع دیگر سایت‌ها عضو شود و محتوایی را که تولید کرده است، اعم از متن، عکس، صدا و ویدئو، را به راحتی منتشر کند. پس تولید رسانه‌ای در فرایندی متفاوت با رسانه‌های سنتی صورت می‌پذیرد و کاربران اینترنتی، خود تولیدکننده محتوا در عرصه اینترنت محسوب می‌شوند. در این چهارچوب، افراد قادر به وارد کردن و دریافت اطلاعات به اینترنت و از اینترنت می‌شوند و به صورت پویا برای هدف قابل انعطافی مرتبط خواهند بود (عقیلی و قاسم‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۲۲).

### ۲-۲. قوم کرد

کردها که پس از فارس‌ها و آذری‌ها سومین گروه از ملت ایران به‌شمار می‌آیند، از حدود چهار هزار سال پیش در منطقه کردستان استقرار یافته‌اند (قاسمی، ۱۳۸۳، ص ۲۰). قوم کرد اگرچه بیشتر در غرب کشور در استان‌های کردستان، جنوب آذربایجان غربی و بخش‌هایی از استان‌های کرمانشاه، ایلام و خراسان شمالی مستقرند (حافظ‌نیا، ۱۳۸۸، ص ۱۶۴)، اما در سایر مناطق ایران نیز حضور دارند، و در مناطقی از استان‌های گیلان (لوشان، چمخاله و

لنگرود)، قم، قزوین، فارس، مازندران، بلوچستان و همدان، جمعیت‌های پراکنده کرد زندگی می‌کنند. در واقع، امروزه در هر جای سرزمین ایران می‌توان حضور کردها را احساس کرد. بخشی از منطقه کردنشین، مشتمل بر نواحی شمالی عراق، جنوب شرقی ترکیه و شمال شرقی سوریه است. دسته‌هایی از این قوم نیز در کشور ارمنستان و جمهوری آذربایجان به‌صورت اقلیت قومی به‌سر می‌برند. در زمینه آمار جمعیتی کردهای ایران به‌دلیل پراکندگی آنها اطلاعات دقیقی در دست نیست. باین حال، بیشتر ساکنان استان کردستان و استان کرمانشاه را هم‌میهمان کرد تشکیل می‌دهند. به عبارت دیگر، خاستگاه و کانون اصلی هم‌وطنان کرد، این دو استان است (توحیدی، ۱۳۷۸، ص ۱۷۳-۱۷۱).

### ۳-۲. قوم ترک

جمعیت آذری بومی ایران، دومین گروه قومی ایران پس از فارسی زبان است. بزرگ‌ترین گروه قومی ترک‌زبان، که در گوشه شمال غربی کشور در حد فاصل شمال غربی دریای خزر تا دریاچه ارومیه، جمعیت حداکثری را تشکیل می‌دهند. زبان اول این قوم، ترکی آذربایجانی است که ترکی، آذری و آذربایجانی نیز نامیده می‌شود و ساختاری شبیه به ترکی استانبولی، ولی با لهجه‌ای متفاوت دارد. نیمی از آذری‌ها شهرنشین‌اند. بزرگ‌ترین شهرهای این قوم، به‌ترتیب تبریز، ارومیه، اردبیل، زنجان، خوی و مراغه است. علاوه بر این، حدود یک‌سوم از جمعیت تهران را نیز شامل می‌شوند. آذری‌ها به‌صورت اقلیت‌های قابل توجهی در شهرهایی نظیر همدان، قزوین و کرج سکونت دارند. سبک زندگی‌شان با دیگر اقوام ایرانی فرقی ندارد. همچنین در میان قشرهای طبقات بالایشان ازدواج‌های مختلط قابل توجهی با دیگر اقوام وجود دارد. تفاوت قابل ملاحظه‌ای در آداب و رسوم میان روستائینان آذری با روستاهای فارسی‌زبان به‌نظر نمی‌رسد. اکثریت آذری‌ها به‌مانند بیشتر اقوام ایران، مسلمان شیعه با فرهنگ ایرانی‌اند. *اتولوگ*، جمعیت آذری‌زبان‌های ایرانی در سال ۲۰۱۶م را ۱۰۹۹۰۰۰۰۰ نفر می‌داند و گسترش آن را در شمال (غربی) و مرکز ایران می‌داند.

### ۴-۲. هویت قومی

مرزهای قومی، الگوهای تعامل اجتماعی و تمایزات گروهی هستند که بر اساس خودتعریفی اعضای درون گروه و تأیید بیرونی‌ها بر ساخته می‌شوند. گروه‌های قومی بر اساس معیارهای متفاوتی تعریف می‌شوند؛ اما بیشتر آنها بر دو عنصر فرهنگی و جغرافیایی تأکید دارند. مرزبندی‌های قومی به‌مثابه رسانه‌های اجتماعی که واسطه رابطه افراد هستند، بهتر فهمیده می‌شوند تا مرزبندی‌های سرزمینی (ساندرز، ۲۰۰۲، ص ۴۱). قوم را سازمان اجتماعی شکل‌یافته‌ای تعریف می‌کنند که بر پهنه سرزمینی معینی قرار دارد و شامل مردمی است که در طول تاریخ با هم پیوندهای اقتصادی، فرهنگی، خویشاوندی و... برقرار کرده‌اند و دارای زبان، ویژگی‌های فرهنگی، پیوندهای خویشاوندی، ارزش‌های اجتماعی و سنت‌های مشترک‌اند (حافظنیا و کاویانی، ۱۳۸۵، ص ۲۴). در ایران، عناصر

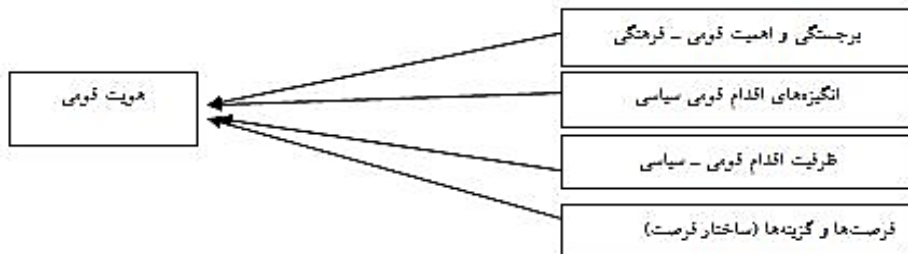
فرهنگی، به‌ویژه دو عنصر زبان و دین، بیش از عناصر دیگر در تعیین هویت قومی دخالت دارند (امان‌اللهی، ۱۳۸۰، ص ۱۹). افراد یک قوم، خود را «خودی» و دیگران را «غریبه» می‌دانند که دارای باورها و کردارهای فرهنگی مشخصی هستند (ساندرز، ۲۰۰۲، ص ۴۲). هویت قومی را می‌توان سنت مشترک و احساس هویتی‌ای تعریف کرد که یک قوم را به‌عنوان گروهی فرعی از جامعه بزرگ‌تر مشخص می‌کند و اعضای هر گروه قومی از لحاظ ویژگی‌های خاص فرهنگی، خود را از سایر اعضای جامعه متمایز می‌داند (داوری، ۱۳۷۶، ص ۴۴).

### ۳. چهارچوب نظری پژوهش

در این بخش از پژوهش به بررسی ادبیات نظری موضوع مورد مطالعه پرداخته خواهد شد. از آنجا که مفهوم هویت قومی در چندین حوزه مطالعاتی به‌عنوان مسئله قابل توجه و محوری مورد تأمل قرار گرفته و نظریات مختلفی در این باره ارائه شده است، در اینجا به‌صورت اجمالی به بررسی نظریه‌های مختلف حوزه‌های متنوع علوم انسانی و مطالعات قومی پرداخته می‌شود. در اینجا سعی شده است با محوریت قومیت‌گرایی به‌عنوان بازتاب هویت قومی، مباحث نظری بررسی شود.

#### ۳-۱. نظریه هویت قومی تد رابرت گر

در هر بررسی از مسائل قومی، یکی از اساسی‌ترین مباحث آن است که گروه‌های دارای ویژگی‌های قومی، از چه زمانی و به چه دلیلی یا دلایلی هویت قومی را مؤلفه اساسی هویت خویش قرار می‌دهند؟ به عبارت دیگر، چرا گروه‌های قومی از موازین و ملاک‌های قومی برای بیان، ابراز و تبیین هویت خود بهره می‌برند و به چه دلیل یا دلایلی حول هویت مزبور بسیج می‌شوند و دست به اقدام می‌زنند؟ همان‌گونه که در نمودار زیر ملاحظه می‌کنید، تد رابرت گر، چهار دسته عامل را در شکل‌گیری هویت قومی و فعال شدن آن در عرصه سیاسی ذکر می‌کند. این عامل که کمابیش از نظریه محرومیت نسبی (تد رابرت گر) و نظریه بسیج منابع (چارلز تیلی) استخراج شده‌اند، بر انگیزه‌های متنوعی برای فعالیت سیاسی گروه‌های قومی تأکید می‌ورند (محرومیت، احساسات، همبستگی، جاه‌طلبی و محاسبه). وی معتقد است که برتر شمردن یک انگیزه و علت، و در حاشیه نهادن مابقی، درست نیست.



۱-۳. عواملی که باعث تقویت هویت قومی و تبدیل آن به امری سیاسی می‌شوند، به قرار زیرند:

### الف). برجستگی و اهمیت فرهنگ قومی

هرچه هویت قومی فرهنگی گروهی که دارای تبار، ویژگی‌های فرهنگی و تجارب تاریخی است، برجسته‌تر و متمایزتر باشد، احتمال تبیین منافع و علایق آن با موازین و ملاک‌های قومی بیشتر است و راهبرانش آسان‌تر می‌توانند اعضای گروه را برای اقدام سیاسی بسیج کنند (زبان و در مواردی مذهب). پیش از این اشاره شد که هویت قومی چند بعدی است و تصور یک بنیان برای آن می‌تواند مشکل‌ساز باشد؛ چنانکه بنیان قومیت نیز برحسب جامعه مورد نظر ممکن است متغیر باشد (برای مثال، در هندوستان عنصر مذهب، و در جوامع چندنژادی مانند آمریکا و برزیل، خصوصیات ظاهری و جسمانی، عامل تفکیک هویت‌اند). همچنین برخلاف تصور مارکسیست‌ها، هویت را همواره نمی‌توان با منافع مادی توجیه کرد و تبدیل و تغییر آن را توضیح داد.

### ب) انگیزه‌های اقدام سیاسی - قومی

هرچه انگیزه‌های مشترک میان اعضای گروه هویتی قومی - فرهنگی بیشتر باشد، احتمال حمایت آنها از اقدام قومی - سیاسی و مشارکتشان در آن بیشتر می‌شود. منظور از کنش یا اقدام قومی سیاسی، هر نوع فعالیت سازمان یافته برای پیگیری اهداف گروه است که با بسیج یعنی جریان جذب و استخدام افراد در جنبش آغاز می‌شود. شکل اقدامات، به محیط سیاسی و تصمیمات تاکتیکی یا استراتژیک رهبران بستگی دارد. اقدامات از سیاست متعارف تا اقدامات جمعی (اعتصابات، تظاهرات، اقدامات غیرخوشونت‌آمیز) و شورش را دربر می‌گیرد.

### ج). ظرفیت اقدام سیاسی - قومی

سومین عامل مهم در شکل‌گیری هویت قومی - سیاسی و فعال شدن آن، قابلیت گروه و توانایی آن برای اقدام سیاسی است. گزاره کلی در این خصوص آن است که هرچه انسجام و بسیج گروه هویتی قومی - فرهنگی بیشتر باشد، مشارکت آن در اقدام سیاسی مکررتر و پایدارتر است و احتمالاً کسب امتیازات و دسترسی‌اش به قدرت سیاسی آسان‌تر می‌شود. گروه‌های منسجم، گروه‌هایی‌اند که شبکه‌های مترابست و تعاملی و تعامل، آنها را در کنار نیز نگه می‌دارند. درباره بسیج نیز باید به دو معنای آن توجه داشت. بسیج به‌مثابه فرایند اشاره به طرق عضوگیری و انگیزش اعضای سازمان‌های سیاسی - قومی دارد؛ اما بسیج به‌مثابه متغیر، دلالت بر میزان تعهد اعضای گروه برای صرف انرژی و منابع خویش برای اقدام جمعی و در جهت وصول به منافع و علایق جمعی دارد. به‌عزم‌تد رابرت گر، شش عامل هویت مشترک و آگاهی از منافع و علایق مشترک، انگیزه‌های مشترک برای فعالیت قومی سیاسی، تراکم جغرافیایی، سازمان‌دهی از قبل موجود، غلبه بر دسته‌ها و گروه‌ها و ایجاد ائتلافات، و اصالت رهبری، بر ظرفیت و قابلیت گروه قومی - سیاسی برای اقدام سیاسی مؤثر است.

## د. فرصت‌ها و گزینه‌ها (ساختار فرصت)

هویت‌ها، انگیزه‌ها و قابلیت‌های گروه‌های قومی، در بستری سیاسی و فرهنگی، به اقدامی قومی - سیاسی ترجمه می‌شوند. با آنکه برخی اقدامات قومی - سیاسی حالتی آنی و ناگهانی دارند و در پاسخ به اعمال تحریک‌آمیز رخ می‌دهند، اما اقدامات قومی - سیاسی مداوم و طولانی، بر اساس محاسبات استراتژیک و تصمیمات تاکتیکی رهبران و فعالان گروه‌های قومی میسر می‌شوند. منظور از ساختار فرصت، عوامل دخیل در اقدامات گروه‌اند که خارج از کنترل گروه‌ها و بر تصمیمات رهبران تأثیر می‌گذارند. فرصت‌ها را از یک منظر می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

**فرصت گذران:** تغییراتی است که در ساختار محیط سیاسی گروه رخ می‌دهند؛ مانند جابه‌جایی نخبگان، تغییرات در خط‌مشی‌های حکومت، ظهور متحدین سیاسی جدید و نظایر آنها. چنین عواملی می‌توانند به گروه‌ها روحیه و امکان بسیج داده، اعتبار رهبران و چهارچوب‌های آنها را افزایش دهند و حتی باعث تغییر در دعاوی و استراتژی‌های گروه شوند. اهداف و زمان‌بندی اقدامات گروه نیز از فرصت‌های مزبور اثر می‌پذیرند.

**فرصت پایدار:** به سرشت سیاسی دولت و منابع آن و اتحادهای بلندمدت گروه قومی با گروه‌های دیگر صحنه سیاسی یا عدم اتحاد آن مربوط می‌شود. این عوامل پایدار را می‌توان ساختارهای فرصت نامید. این فرصت، طرق سازمان‌دهی گروه را معین می‌کند و بر گزینه‌های استراتژیک و بلندمدت آن اثر می‌گذارد.

## ۲-۳. نظریه رسانه‌های جدید

رسانه‌های جدید، مجموعه متمایزی از فناوری‌های ارتباطات و دارای ویژگی‌های مشترک دیجیتالی بودن و دسترسی گسترده شهروندان به آن برای استفاده شخصی است. مفهوم رسانه‌های جدید واجد معانی زیر است:

تجربیات متنی جدید: انواع جدید ژانر، صور متنی، سرگرمی، لذت و الگوهای مصرف رسانه‌ای (بازی‌های رایانه‌ای، فرامتن‌ها و...):

شیوه‌های جدید بازنمایی جهان: عرضه تجربیات و امکانات جدید بازنمایی (محیط‌های مجازی، رسانه‌های تعاملی صفحه‌بنیاد)؛ روابط جدید بین کاربران و مصرف‌کنندگان و فناوری‌های رسانه‌ای: تغییر در استفاده و دریافت تصاویر و رسانه‌های ارتباطی در زندگی روزمره و معانی نهاده‌شده در فناوری‌های رسانه‌ای؛

الگوهای جدید سازمان‌دهی و تولید: تجدید سازمان و یکپارچگی گسترده در فرهنگ، صنعت، اقتصاد، دسترسی، مالکیت، کنترل و مقررات‌گذاری رسانه‌ای (مهدی زاده، ۱۳۹۱، ص ۳۰۲).

## ۱-۲-۳. چهار مقوله اصلی رسانه‌های جدید از دید مک کوئیل

الف) رسانه ارتباطات میان‌فردی: این مورد شامل تلفن، موبایل و ایمیل است. در کل، محتوای خصوصی و دارای تاریخ انقضای کوتاه و روابط شکل‌گرفته، مهم‌تر از اطلاعات انتقال‌یافته است.

- (ب) رسانه نقش تعاملی: شامل بازی‌های رایانه‌ای و تصویری، به‌علاوه وسایل و امکانات واقعیت مجازی است. مهم‌ترین نوآوری در این مورد، تعاملی بودن و غلبه فرایند بر رضامندی‌های حاصل از استفاده آن است.
- (ج) رسانه جست‌وجوی اطلاعات: اینترنت یا تارنمای جهان‌گستر، مهم‌ترین مورد از این نوع رسانه است که منبع گسترده‌ای برای دسترسی تلقی می‌شود.
- (د) رسانه مشارکت جمعی: این مقوله برای مشارکت و مبادله اطلاعات، عقاید و تجربه و توسعه روابط شخصی فعال است. دامنه استفاده، حتی به جنبه‌های احساسی و عاطفی نیز گسترش می‌یابد (همان، ص ۳۰۳).



شکل ۱. الگوی نظری پژوهش

#### ۴. روش تحقیق

در پژوهش حاضر، نوع روش تحقیق، کمی است. روش انتخابی برای آزمون الگوی نظری روش کمی، پیمایش است. ابزار جمع‌آوری اطلاعات نیز در این پژوهش، پرسش‌نامه کتبی خودتکمیلی است و ابزار سنجش متغیرهای تحقیق، در بیشتر موارد با استفاده از طیف لیکرت شکل می‌گیرد. همچنین واحد مشاهده (واحدی که از آن اطلاعات مورد نظر گرفته می‌شود) و نیز واحد تحلیل (واحد که ویژگی‌ها و صفات‌های آن با هم مقایسه می‌شوند)، در این پژوهش در سطح «فرد و گروه قومی» بوده است. جامعه آماری پژوهش حاضر، جمعیت طلاب کرد و ترک حاضر در حوزه‌های علمیه قم می‌باشد. تعداد طلاب ترک و کرد این حوزه‌های علمیه به‌صورت دقیق مشخص نیست؛ اما بر اساس آمارهای شفاهی از حوزه‌های علمیه، می‌توان به آمار مورد نظر دست یافت. با توجه به گستردگی حجم جامعه آماری، ضرورتاً می‌بایست از بین آنها نمونه‌گیری به‌عمل آید. جهت تعیین حجم نمونه، با توجه به اهمیت قابلیت تعمیم نتایج، و همچنین با در نظر گرفتن هزینه‌های انسانی، زمانی و مالی، بر اساس جدول مورگان و فرمول کوکران، حجم نمونه تحقیق ۳۶۰ نفر در نظر گرفته شده است. در این تحقیق، داده‌های حاصله پس از گردآوری، در نرم افزار SPSS بازبینی شده، تجزیه و تحلیل‌های مورد نظر بر روی آنها انجام می‌شود. داده‌های تحقیق در دو سطح آمار توصیفی و آمار تحلیلی یا استنباطی پردازش می‌شوند. در قسمت آمار توصیفی، از آماره‌های توزیع

فراوانی، میانگین، میانه، نما، دامنه، واریانس، انحراف معیار، چولگی و کشیدگی استفاده خواهد شد. در بخش آمار استنباطی، با توجه به سطح اندازه‌گیری متغیرهای تحقیق، از آزمون‌های پارامتریک استفاده می‌شود. در نهایت، به‌منظور ارائه الگوی تجربی رابطه بین رسانه‌های اجتماعی و هویت قومی به‌واسطه متغیرهای مکانیزمی، از تحلیل الگویی معادلات ساختاری استفاده خواهد شد. در این تحلیل، از نرم‌افزارهای Amos و lisrel استفاده خواهد شد.

## ۵. یافته‌های تحقیق

یافته‌های تحقیق، بر مبنای روش پژوهش معین می‌شوند. در این بخش به گزارش یافته‌های به دست آمده از داده‌های پیمایش انجام‌شده در میان طلاب حوزه‌های علمی قم می‌پردازیم. این بخش از یافته‌ها، جامعه آماری در زمینه استفاده از شبکه‌های اجتماعی و هویت قومی‌شان و همچنین وضعیت متغیرهای اجتماعی مؤثر بر هویت قومی را تشریح می‌کند. همچنین در این بخش، با مطالعه مقطعی و برشی از زمان، ارتباط میان رسانه‌های اجتماعی و هویت قومی مورد آزمون آماری قرار می‌گیرد.

### ۵-۱. توصیف متغیرهای جمعیت‌شناختی

#### ۵-۱-۱. سن

جدول ۱. توزیع فراوانی سن پاسخ‌گویان

درصد تجمعی	درصد	فراوانی	طبقه سنی
153	42.5	153	زیر ۲۴ سال
98	27.3	98	۲۴ تا ۲۷ سال
53	14.0	53	۲۷ تا ۳۱ سال
39	10.1	39	۳۱ تا ۳۵ سال
25	6.1	25	۳۵ سال به بالا
360	100.0	360	کل
کمترین: ۱۸ سال، بیشترین: ۴۵ سال، میانگین: ۲۵ سال			

بر اساس جدول شماره ۱، میانگین سنی نمونه بررسی‌شده ۲۵ سال و بیشترین سن ۴۵ سال بوده است. همچنین بیش از ۴۲ درصد پاسخ‌گویان زیر ۲۴ سال، بیش از ۶۸ درصد نیز کمتر از ۲۷ سال و ۲۲ درصد بالای ۲۷ سال داشته‌اند.

#### ۵-۱-۲. مقطع تحصیلی

جدول ۲. توزیع فراوانی مقطع تحصیلی پاسخ‌گویان

درصد تجمعی	درصد	فراوانی	مقطع تحصیلی
153	39.8	153	سطح یک
95	26.3	95	سطح دو
77	21.4	77	سطح سه
45	12.5	45	سطح چهار
360	100.0	360	کل

جدول شماره ۲، توزیع فراوانی مقطع تحصیلی طلاب را نشان می‌دهد. بر اساس این جدول، بیش از ۳۹ درصد نمونه تحقیق، در سطح یک تحصیل کرده‌اند و بالغ بر ۲۶ درصد آنها در سطح دو بوده‌اند؛ ۲۱/۴ درصد طلاب در سطح سه و ۱۲/۵ درصد طلاب نیز در سطح چهار مشغول به تحصیل بوده‌اند.

## ۲-۵. توصیف متغیرهای اصلی

### ۱-۲-۵. وضعیت استفاده از رسانه‌های اجتماعی در میان طلاب

اساسی‌ترین متغیر پژوهش حاضر، میزان استفاده از شبکه‌های اجتماعی بوده است. این متغیر بر اساس دو بعد طولی و عرضی، یا به عبارتی طول مدت برخورداری و عضویت و مدت استفاده شبانه‌روزی اندازه‌گیری شده است. این گویه‌ها ابتدا طبق مقیاس ساعت و دقیقه و نیز سال و ماه، دوباره کدگذاری شده‌اند و در نهایت، گویه‌های مورد نظر استانداردسازی شده و میانگین استفاده طولی و عرضی به‌عنوان میزان استفاده از شبکه‌های مورد مطالعه در نظر گرفته شده‌اند. در مرحله پردازش داده، پاسخ‌گویی که در رسانه‌های مورد بررسی عضویت نداشته‌اند، میزان استفاده آنها برابر با صفر در نظر گرفته شده است. در این بخش، جهت توصیف میزان استفاده از شبکه‌های مختلف اجتماعی، به گزارش آماره‌های توصیفی گرایش به مرکز و پراکندگی میزان استفاده شبانه‌روزی (عرضی) بسنده شده است؛ چراکه شبکه‌های اجتماعی، از جمله رسانه‌های نوظهورند که اکثر پاسخ‌گویان به‌مدت زمان‌های مشابهی عضو آنها شده‌اند و در زمینه استفاده طولی، واریانس بسیار پایینی میان پاسخ‌گویان وجود داشته است.

جدول ۳. آماره‌های توصیفی پاسخ‌گویان برحسب میزان استفاده شبانه‌روزی از شبکه‌های اجتماعی

چارک سوم	چارک اول	انحراف معیار	میانگین	بیشترین	کمترین	نمونه	(مقیاس ساعت و دقیقه)
۲۰	۰.۳۰	۱.۲۹۲۳	۲.۴۰	۸	۰	۳۶۰	تلگرام
۱۰	۰.۱۵	۰.۹۶۸	۱.۳۳	۸	۰	۳۶۰	سروش
۰.۱۵	۰	۰.۷۱۸	۰.۲۵	۴	۰	۳۶۰	واتساپ
۰	۰	۰.۱۳۶	۰.۲۱	۴	۰	۳۶۰	اینستاگرام
۰	۰	۰.۱۹۱	۰.۱۱	۳	۰	۳۶۰	گپ
۰.۱۵	۰	۰.۸۶۷	۰.۸	۶	۰	۳۶۰	تویتر
۰	۰	۰.۰۸۱	۰.۴	۳	۰	۳۶۰	فیس‌بوک

جدول شماره ۳، آماره‌های توصیفی میزان استفاده شبانه‌روزی از رسانه‌های اجتماعی را نشان می‌دهد. بر اساس این نتایج، بیشترین میزان استفاده با میانگین دو ساعت و چهل دقیقه، مربوط به تلگرام بوده است؛ و بیش از ۷۵ درصد پاسخ‌گویان بیش از نیم ساعت در شبانه‌روز از این رسانه استفاده کرده‌اند و حتی ۲۵ درصد آنها بیش از سه ساعت مشغول به فعالیت در آن هستند. سروش با میانگین استفاده یک ساعت و ۳۲ دقیقه در رتبه دوم قرار داشته است؛ به‌گونه‌ای که تنها ۳۰ درصد پاسخ‌گویان کمتر از یک ربع در شبانه‌روز و بیش از ۲۵ درصد طلاب بیش از یک ساعت در شبانه‌روز از این رسانه استفاده می‌کنند. پیام‌رسان واتساپ و اینستاگرام نیز به‌ترتیب با میانگین‌های ۲۵ دقیقه و ۲۱ دقیقه در شبانه‌روز رتبه‌های بعدی استفاده را به خود اختصاص داده‌اند و اگرچه بخش قابل توجهی از



پاسخ‌گویان کمتر از نیم‌ساعت در شبانه‌روز از این دو شبکه اجتماعی استفاده کرده‌اند، اما بالغ بر ۲۵ درصد اظهار داشته‌اند که بیش از یک ربع از زمان خود را در شبانه‌روز در واتساپ یا توئیتر سپری می‌کنند.

طبق نتایج ذکر شده، چنانکه انتظار می‌رفت، میزان استفاده از رسانه‌های اجتماعی دیگر بسیار پایین بوده است؛ به‌گونه‌ای که میانگین استفاده از شبکه گپ، فقط یازده دقیقه بوده و میانگین استفاده از توئیتر نیز هشت دقیقه و میانگین استفاده از فیسبوک در شبانه‌روز، تنها چهار دقیقه بوده است که این آمارها نیز به‌مدد موردهای پرت پرمصرف و محدود در میان نمونه آماری بوده است؛ به همین دلیل، چارک سوم درباره هر سه شبکه برابر با صفر بوده و بیش از پنج‌ششم نمونه تحقیق، به‌طور معمول هیچ استفاده‌ای از این رسانه‌ها در طول شبانه‌روز نمی‌کنند. به این ترتیب، یافته‌های مربوط به این سه رسانه اجتماعی، به عنوان رسانه‌های بسیار کم‌مصرف، از مرحله تحلیل حذف شده است.

### ۳-۵. توصیف متغیرهای مکانیزمی

در این بخش، آماره‌های توصیفی با استفاده از جداول توزیع فراوانی و شاخص‌های گرایش به مرکز و پراکندگی، در دو محور متغیرهای مکانیزمی و متغیر هویت قومی توصیف می‌شوند. ابتدا متغیرهای واسطی را که از الگوی نظری استخراج شده‌اند، بررسی توصیفی می‌کنیم:

### ۱-۳-۵. برجستگی و اهمیت قومی - فرهنگی

جدول ۴. توزیع فراوانی میزان برجستگی و اهمیت قومی - فرهنگی

میزان برجستگی و اهمیت قومی - فرهنگی	فراوانی	درصد	درصد تجمعی
خیلی پایین	۱۲۶	۳۵.۰	۳۵.۰
پایین	۱۱۰	۳۰.۶	۶۵.۶
متوسط	۷۰	۱۹.۴	۸۵.۰
بالا	۳۸	۱۰.۶	۹۵.۶
خیلی بالا	۱۶	۴.۴	۱۰۰.۰
کل	۳۶۰	۱۰۰.۰	۱۰۰.۰

بر اساس جدول شماره ۴، میانگین برجستگی و اهمیت قومی - فرهنگی در میان طلاب، برابر با ۷.۵ در مقیاس صفر تا صد، و در میان بیش از ۶۵ درصد طلاب، برجستگی و اهمیت قومی - فرهنگی در سطح پایین و خیلی پایین بوده است.

### ۲-۳-۵. انگیزه‌های اقدام قومی - سیاسی

جدول ۵. توزیع فراوانی میزان انگیزه‌های اقدام قومی - سیاسی

میزان انگیزه‌های اقدام قومی - سیاسی	فراوانی	درصد	درصد تجمعی
خیلی پایین	۱۱۲	۳۱.۱	۳۱.۱
پایین	۱۳۰	۳۶.۱	۶۷.۲
متوسط	۷۳	۲۰.۳	۸۷.۵
بالا	۳۴	۹.۴	۹۶.۹
خیلی بالا	۱۱	۳.۱	۱۰۰.۰
کل	۳۶۰	۱۰۰.۰	۱۰۰.۰

بر اساس جدول شماره ۵، میانگین انگیزه‌های اقدام قوم - سیاسی در میان طلاب، برابر با ۶۰.۲۵ در مقیاس صفر تا صد، و انگیزه‌های اقدام قومی - سیاسی بیش از ۶۷ درصد طلاب، در سطح پایین و خیلی پایین بوده است.

### ۳-۳-۵. ظرفیت اقدام قومی - سیاسی

جدول ۶. توزیع فراوانی میزان ظرفیت اقدام قومی - سیاسی

میزان ظرفیت اقدام قومی - سیاسی	فراوانی	درصد	درصد تجمعی
خیلی پایین	۱۲۱	۳۳.۶	۳۳.۶
پایین	۱۰۶	۲۹.۴	۶۳.۰
متوسط	۸۵	۲۳.۷	۸۶.۷
بالا	۳۴	۹.۴	۹۶.۱
خیلی بالا	۱۴	۳.۹	۱۰۰.۰
کل	۳۶۰	۱۰۰.۰	۱۰۰.۰

بر اساس جدول شماره ۶، میانگین ظرفیت اقدام سیاسی - قومی در میان طلاب، برابر با ۶۰/۶۵ در مقیاس صفر تا صد، و بیش از ۶۳ درصد طلاب ظرفیت اقدام سیاسی - قومی‌شان در سطح پایین و خیلی پایین بوده است.

### فرصت‌ها و گزینه‌ها (ساختار فرصت)

جدول ۷. توزیع فراوانی میزان فرصت‌ها و گزینه‌ها (ساختار فرصت)

میزان فرصت‌ها و گزینه‌ها (ساختار فرصت)	فراوانی	درصد	درصد تجمعی
خیلی پایین	۹۵	۲۶.۴	۲۶.۴
پایین	۸۳	۲۳.۱	۴۹.۵
متوسط	۷۷	۲۱.۳	۷۰.۸
بالا	۵۹	۱۶.۴	۸۷.۲
خیلی بالا	۴۶	۱۲.۸	۱۰۰.۰
کل	۳۶۰	۱۰۰.۰	۱۰۰.۰

بر اساس جدول شماره ۷، میانگین میزان فرصت‌ها و گزینه‌ها یا ساختار فرصت از دید طلاب، بررسی شده، برابر با ۱۴/۶ بوده است. این میانگین نیز در سطح پایینی ارزیابی می‌شود و نزدیک ۵۰ درصد طلاب، این فرصت‌ها را در سطح پایین ارزیابی کرده‌اند.

### ۴-۵. توصیف متغیر وابسته (هویت قومی)

در این بخش، وضعیت هویت قومی در میان طلاب بررسی شده به‌عنوان متغیر وابسته تحقیق توصیف می‌شود و هویت قومی کردی، ترکی در سه بعد آگاهی، تعلق و تعهد سنجیده شده است. در این بخش به گزارش توصیفی آن نیز می‌پردازیم:

### ۱-۴-۵. آگاهی از هویت قومی

جدول ۸. توزیع فراوانی بعد آگاهی از هویت قومی

درصد تجمعی	درصد	فراوانی	آگاهی از هویت قومی (مقیاس ۱۰۰-۰)
۳۴.۷	۳۴.۷	۱۲۵	خیلی ضعیف
۳۰.۶	۳۰.۶	۱۱۰	ضعیف
۱۵	۱۵	۵۴	متوسط
۱۳.۶	۱۳.۶	۴۹	قوی
۶.۱	۶.۱	۲۲	خیلی قوی
۱۰۰.۰	۱۰۰.۰	۳۶۰	جمع

جدول شماره ۸، توصیف بعد آگاهی از هویت قومی است که میانگین آن برابر با ۹/۸ درصد است. این آمار و توزیع فراوانی فوق نشان می‌دهد که میزان آگاهی از هویت قومی در میان طلاب بررسی شده، در حد پایینی بوده است.

### ۲-۴-۵. تعلق به خرده فرهنگ قومی

جدول ۹. توزیع فراوانی بعد تعلق به خرده فرهنگ قومی

درصد تجمعی	درصد	فراوانی	تعلق به خرده فرهنگ قومی (مقیاس ۱۰۰-۰)
۲۴.۲	۲۴.۲	۸۷	خیلی ضعیف
۳۴.۴	۳۴.۴	۱۲۴	ضعیف
۲۱.۴	۲۱.۴	۷۷	متوسط
۱۵.۹	۱۵.۹	۵۷	قوی
۴.۱	۴.۱	۱۵	خیلی قوی
۱۰۰.۰	۱۰۰.۰	۳۶۰	جمع

احساس تعلق به خرده فرهنگ‌های قومی نیز یکی دیگر از ابعاد هویت قومی است که در اینجا توصیف شده است. بر اساس این جدول میانگین این بعد نیز برابر با ۱۰ درصد بوده که نشان‌دهنده تعلق پایین طلاب به هویت قومی بوده است. به همین جهت احساس تعلق حدود ۵۸ درصد طلاب پایین‌تر از سطح متوسط ارزیابی شده است.

### ۳-۴-۵. تعهد به هویت قومی

جدول ۱۰. توزیع فراوانی بعد تعهد به هویت قومی

درصد تجمعی	درصد	فراوانی	تعهد به هویت قومی (مقیاس ۱۰۰-۰)
۳۲.۲	۳۲.۲	۱۱۶	خیلی ضعیف
۲۸.۶	۲۸.۶	۱۰۳	ضعیف
۲۲.۸	۲۲.۸	۸۲	متوسط
۱۲	۱۲	۴۳	قوی
۴.۴	۴.۴	۱۶	خیلی قوی
۱۰۰.۰	۱۰۰.۰	۳۶۰	جمع

تعهد به هویت قومی، دیگر بعد پایبندی به هویت قومی است که نتایج جدول شماره ۱۰ حاکی از آن است که میانگین این بعد پایین‌تر از دو بعد دیگر هویت قومی بوده و مقدار آن برابر با ۸/۲ درصد بوده است. طبق این نتایج، بیش از ۶۰ درصد پاسخ‌گویان در سطح کمتر از متوسط به هویت قومی خود تعهد داشته‌اند؛ ۲۲/۸ درصد در سطح متوسطی به آن تعهد داشته و بیش از ۱۶ درصد پاسخ‌گویان در سطح بالاتر از متوسط به هویت قومی متعهد بوده‌اند.

#### ۴-۵. پابندی به هویت قومی

هویت قومی یا پابندی به هویت قومی کردی و ترکی، یک متغیر سازه‌ای است که از میانگین سه بعد تعلق، تعهد و آگاهی از هویت قومی بر ساخته و در اینجا توصیف شده است.

جدول ۱۱. توزیع فراوانی میزان پابندی به هویت قومی

درصد تجمعی	درصد	فراوانی	هویت قومی (مقیاس ۰-۱۰۰)
۳۰.۳	۳۰.۳	۱۰۹	خیلی ضعیف
۳۱.۱	۳۱.۱	۱۱۲	ضعیف
۱۹.۸	۱۹.۸	۷۱	متوسط
۱۳.۸	۱۳.۸	۵۰	قوی
۵.۰	۵.۰	۱۸	خیلی قوی
۱۰۰.۰	۱۰۰.۰	۳۶۰	جمع

جدول شماره ۱۱ توزیع فراوانی وضعیت پابندی به هویت قومی طلاب بررسی شده را نشان می‌دهد. بر اساس نتایج این جدول، هویت قومی حدود ۳۰ درصد از پاسخ‌گویان خیلی ضعیف بوده است و حدود ۳۱ درصد نیز هویت قومی نسبتاً ضعیفی داشته‌اند که نشان‌دهنده وضعیت پابندی ضعیف طلاب به هویت قومی است.

#### ۶. یافته‌های دومتغیره و چندمتغیره

در این بخش، یافته‌های مربوط به آزمون فرضیه‌های تحقیق، اعم از روابط دوجه‌دوی میان متغیرهای مستقل و هویت قومی و روابط مرتبه دوم (با کنترل سایر متغیرها) گزارش می‌شود. قبل از گزارش تحقیق باید به این مهم توجه داشت که سطح اندازه‌گیری متغیرهای اجتماعی، هویت قومی و استفاده از رسانه‌های اجتماعی در مقیاس فاصله‌ای در نظر گرفته شده و با استفاده از روش ریشه دوم و روش لگاریتمی در نرم‌افزار box-cox، متغیرهای غیرنرمال تبدیل به متغیرهای نرمال شده‌اند؛ لذا متغیرهای تحقیق شرایط استفاده از تحلیل‌های آماری استنباطی را پیدا کرده‌اند.

#### ۶-۱. وضعیت هویت قومی برحسب قومیت طلاب به تفکیک کرد و ترک

در این بخش به وضعیت هویت قومی برحسب قومیت طلاب به تفکیک کرد و ترک می‌پردازیم. جدول ۱۲. آزمون مقایسه میانگین‌های هویت قومی برحسب قومیت

آزمون T				آزمون همگنی واریانس‌ها			متغیر وابسته	متغیر مستقل
تفاوت میانگین کرد یا ترک	معنای داری (دو دامنه)	درجه آزادی	T	معنی‌داری	T	برابری واریانس‌ها		
-۰.۱۱۷۵۶	۰.۰۱۸	۳۹۸	-۳.۱۴	۰.۸۹۲	۰.۰۱۸	برابری واریانس‌ها	هویت قومی	قومیت کرد و ترک
	۰.۰۱۸	۳۹۷	-۳.۱۴			عدم برابری واریانس‌ها		

## تأثیر رسانه‌های اجتماعی بر هویت قومی طلاب ترک و کرد حوزه علمیه قم ۱۱۷

بر اساس نتایج به دست آمده از آزمون مقایسه میانگین‌های مستقل، مقدار معناداری این رابطه کمتر از ۰/۰۵ بوده است. بنابراین فرض صفر رد شده، فرض اصلی مبنی بر واقعی بودن تفاوت میانگین دو گروه تأیید می‌شود. بر اساس این آزمون، طلاب کرد زبان به میزان ۵/۱ درصد بیشتر از طلاب ترک زبان به هویت قومی خود پایبند بوده‌اند و این تفاوت میانگین در هر سه بعد هویت قومی مشهود و معنادار بوده است.

### ۲-۶. رابطه میان عوامل مکانیزمی (اجتماعی) و هویت قومی

در این بخش به بررسی رابطه میان متغیرهای مکانیزمی تحقیق و متغیر وابسته تحقیق می‌پردازیم. این عوامل در الگوی نظری، به عنوان متغیرهای واسط میان رسانه‌های اجتماعی و هویت قومی در نظر گرفته شده‌اند. لذا در اینجا مستقیماً با بررسی رابطه همبستگی و رگرسیونی آنها با هویت قومی، میزان تأثیر خالص هر کدام از این متغیرهای واسط بر هویت قومی را ارزیابی می‌کنیم. در این تحلیل، از آزمون رگرسیون چندگانه به روش enter یا ورود هم‌زمان استفاده شده است:

جدول ۱۳. تحلیل رگرسیون هویت قومی بر اساس عوامل مکانیزمی

متغیرهای مستقل	b	Beta	t	معناداری	همبستگی مرتبه صفر
مقدار ثابت	۱۷۳۰۱	-	۸۰۱ ۵	۰۰۰۴	-
برجستگی و اهمیت قومی - فرهنگی	۰۲۸۹	۰۲۹ ۱	۴۸۹ ۰	۰۰۰۰	۰۷۰۰
انگیزه‌های اقدام قومی - سیاسی	۰۱۱۷	۰۱۱ ۶	۲۶۸ ۳	۰۰۰۸	۰۶۵۰
ظرفیت اقدام قومی - سیاسی	۰۴۳۰	۰۵۱ ۹	۱۱۰ ۰۰	۰۰۰۶	۰۷۸۰
فرصت‌ها و گزینه‌ها (ساختار فرصت)	۰۶۹	۰۰۹ ۳	۲۲۰ ۰	۰۰۲۰	۰۶۷۹

R=0/850 R2= 0/687 Adjusted R2= 0/687 Sig= 0/000 F= 218/11

طبق نتایج به دست آمده از تحلیل رگرسیون چندگانه فوق، مقدار معناداری آزمون f کمتر از مقدار قابل قبول است. بنابراین نتایج به دست آمده معنادار است و این نتیجه قابل تعمیم به کل جامعه آماری است. بررسی نتایج نشان می‌دهد که هر چهار متغیر واسط مؤثر بر هویت قومی در میان جامعه آماری بر تقویت هویت قومی طلاب اثر معناداری نداشته‌اند. طبق این نتایج در مرتبه صفر و بدون کنترل، هر چهار متغیر مستقل رابطه همبستگی ضعیفی با هویت قومی داشته‌اند؛ اما تأثیر خالص آنها به واسطه مقادیر بتای استاندارد، حاکی از آن است که فرصت‌ها و گزینه‌ها بیشترین تأثیر مثبت را بر هویت قومی داشته و بعد از آن، برجستگی و اهمیت قومی - فرهنگی بر تقویت هویت قومی اثر داشته است. ظرفیت اقدام قومی - سیاسی و انگیزه‌های اقدام قومی - سیاسی نیز تا حدی بر تقویت هویت قومی در میان طلاب کرد و ترک حوزه‌های علمیه قم اثر داشته‌اند.

## ۳-۶. رابطه میان رسانه‌های اجتماعی و متغیرهای مکانیزمی (واسط)

در این بخش، رابطه میان متغیرهای مربوط به رسانه‌های اجتماعی و هویت قومی بررسی می‌شود. این متغیرها عبارتند از: میزان استفاده از رسانه‌های اجتماعی پرمصرف؛ اعتماد به رسانه‌های اجتماعی؛ و محتوای استفاده‌شده در این رسانه‌ها. لازم به ذکر است با توجه به الگوی نظری تحقیق، رابطه میان استفاده از رسانه‌های اجتماعی و هویت قومی در مرتبه صفر (بدون کنترل تأثیر سایر متغیرها) و در مرتبه اول (همبستگی نیمه‌تفکیکی، شامل کنترل تأثیر متغیرهای واسط) با هدف دستیابی به تأثیرات خالص رسانه‌ها ارزیابی شده است و آنچه برای آزمون فرضیه‌های تحقیق حائز اهمیت و تفسیر است، وضعیت ارتباط استفاده از رسانه‌های اجتماعی بر هویت قومی با کنترل تأثیر متغیرهای واسط می‌باشد. همچنین باید ذکر کرد که دلیل عدم استفاده از آزمون رگرسیون چندگانه جهت سنجش تأثیر خالص استفاده از رسانه‌های اجتماعی، عدم اثرگذاری رسانه‌ها بر روی همدیگر و محدودیت آزمون رگرسیون در اغماض از عدم اثرگذاری متغیرهای مستقل بر روی همدیگر بوده است.

در تحلیل‌های پیش‌رو، منظور از متغیرهای واسط، همان متغیرهای مکانیزمی برجستگی و اهمیت قومی - فرهنگی، انگیزه‌های اقدام قومی - سیاسی، ظرفیت اقدام قومی - سیاسی و فرصت‌ها و گزینه‌های قومی است که در برخی از تحلیل‌های ذیل، تأثیر آنها بر روی متغیر هویت قومی کنترل شده است. بدین ترتیب، تأثیر خالص رسانه‌های اجتماعی بر هویت قومی ارزیابی شده است:

## ۱-۳-۶. استفاده از تلگرام و هویت قومی

جدول ۱۴. آزمون همبستگی پیرسون میان استفاده از تلگرام و هویت قومی

اماره	هویت قومی بدون کنترل	هویت قومی با کنترل تأثیر متغیرهای واسط
استفاده از تلگرام	۰.۳۸۱	۰.۰۷۵
ضریب پیرسون		
سطح معناداری	۰.۰۰۳	۰.۰۴۲

طبق نتایج جدول شماره ۱۴، رابطه میان استفاده از تلگرام و هویت قومی در مرتبه صفر معنادار بوده و شدت رابطه نیز ۰.۳۸ بوده است. به این ترتیب، استفاده از تلگرام در میان طلاب کرد و ترک حوزه‌های علمیه قم، تأثیر چندانی بر هویت قومی ایشان ندارد؛ اما همبستگی نیمه‌تفکیکی با کنترل عوامل محیطی نشان می‌دهد که شدت رابطه بسیار کم شده و اثر خالص استفاده از تلگرام بر روی هویت قومی، برابر با ۰.۰۷۵ بوده و مقدار معناداری این رابطه نیز کمتر از مقدار ۰.۰۵ بوده است و می‌توان گفت با کنترل عوامل محیطی یا متغیرهای واسط، تأثیر خالص استفاده از تلگرام بر روی هویت قومی در میان طلاب کرد و ترک جامعه آماری، برابر با ۰.۰۷۵ بوده و جهت این تأثیر نیز مستقیم بوده است. به عبارت دیگر، هرچه از تلگرام بیشتر استفاده شود، امکان تقویت هویت قومی در همه ابعاد آن، بیشتر شده است و برعکس.

### ۲-۳-۶. استفاده از سروش و هویت قومی

جدول ۱۵. آزمون همبستگی پیرسون میان استفاده از سروش و هویت قومی

آماره		هویت قومی بدون کنترل	هویت قومی با کنترل تاثیر متغیرهای واسط
استفاده از سروش	ضریب پیرسون	۰.۳۰۱	۰.۰۳۷
	سطح معناداری	۰.۰۰۴	۰.۳۶۶

طبق نتایج جدول شماره ۱۵، رابطه میان استفاده از سروش و هویت قومی معنادار بوده است. به این ترتیب، در میان طلاب کرد و ترک حوزه‌های علمیه قم تأثیر داشته است. مقدار معناداری همبستگی نیمه‌تفکیکی، با کنترل عوامل محیطی تأیید می‌شود و با کنترل عوامل محیطی، سروش در تقویت و تضعیف هویت قومی طلاب تأثیر داشته است. لذا با توجه به همبستگی بالای مرتبه صفر این دو متغیر می‌توان ادعا کرد که سروش از طریق متغیرهای واسط، باعث تقویت هویت قومی طلاب کرد و ترک حوزه‌های علمیه قم شده است.

### ۳-۳-۶. استفاده از واتساپ و هویت قومی

جدول ۱۶. آزمون همبستگی پیرسون میان استفاده از واتساپ و هویت قومی

آماره		هویت قومی بدون کنترل	هویت قومی با کنترل تاثیر متغیرهای واسط
استفاده از واتساپ	ضریب پیرسون	۰.۰۶۶	۰.۰۳۷
	سطح معناداری	۰.۳۰۱	۰.۵۵۷

طبق نتایج جدول شماره ۱۶، رابطه میان استفاده از واتساپ و هویت قومی در مرتبه صفر معنادار نبوده است. بنابراین، فرض صفر مبنی بر نبود رابطه میان این دو متغیر تأیید شده است. به همین ترتیب، زمانی که متغیرهای واسط نیز کنترل شده‌اند، این رابطه غیرمعنادار بوده است و می‌توان ادعا کرد که استفاده از رسانه اجتماعی واتساپ، چه به صورت مستقیم و چه غیرمستقیم، هیچ تأثیر معناداری بر هویت قومی طلاب کرد و ترک حوزه‌های علمیه قم نداشته و این رسانه به واسطه محدودیت‌های کارکردی خود، تنها نقش ارتباطی میان کاربران ایفا کرده است.

### ۴-۳-۶. استفاده از توئیتر و هویت قومی

جدول ۱۷. آزمون همبستگی پیرسون میان استفاده از توئیتر و هویت قومی

آماره		هویت قومی بدون کنترل	هویت قومی با کنترل تاثیر متغیرهای واسط
استفاده از توئیتر	ضریب پیرسون	۰.۰۳۶	-۰.۰۱۶
	سطح معناداری	۰.۶۶۴	۰.۷۹۷

طبق نتایج به دست آمده از بررسی رابطه میان استفاده از توئیتر و هویت قومی در مرتبه صفر و مرتبه اول، مقدار معناداری در هر دو سطح از رابطه، بالاتر از مقدار قابل قبول بوده است، لذا فرض صفر مبنی بر نبود رابطه میان استفاده از رسانه اجتماعی توئیتر و هویت قومی طلاب کرد و ترک حوزه‌های علمیه قم، تأیید شده است. این رسانه

اجتماعی، تنها قابلیت ارسال محتوای متنی دارد و بیشتر در جهت تقویت روابط میان فردی به کار می‌رود؛ به همین دلیل، قابلیت تولید محتوای فرهنگی و تأثیر بر وضعیت فرهنگی و ارزشی کاربران داشته است.

### ۵-۳-۶. اعتماد به رسانه‌های اجتماعی و هویت قومی

جدول ۱۸. آزمون همبستگی پیرسون میان اعتماد به رسانه‌های اجتماعی و هویت قومی

هویت قومی بدون کنترل		آماره	
هویت قومی با کنترل تأثیر متغیرهای واسط	هویت قومی بدون کنترل	ضریب پیرسون	اعتماد به رسانه‌های اجتماعی
۰.۰۲۹	۰.۲۴۰	سطح معنا داری	اعتماد به رسانه‌های اجتماعی
۰.۴۹۹	۰.۰۰۴		

جدول شماره ۱۸ نتیجه بررسی آماری رابطه میان میزان اعتماد به رسانه‌های اجتماعی و هویت قومی طلاب را نشان می‌دهد. بر اساس این نتایج، مقدار معناداری ضریب همبستگی مرتبه صفر این دو متغیر، کمتر از مقدار ۰/۰۵ بوده و فرض اصلی تأیید شده است. به این ترتیب، در جامعه آماری با افزایش سطح اعتماد به رسانه‌های اجتماعی، پابندی به هویت قومی نیز افزایش پیدا کرده است و برعکس. شدت این رابطه نیز ۲۴٪ بوده؛ اما با کنترل تأثیر متغیرهای واسط بر هویت قومی، رابطه اولیه غیرمعنادار شده است. به این ترتیب، اعتماد به رسانه‌های اجتماعی، به‌خودی‌خود و به‌صورت مستقیم، اثری بر هویت قومی نداشته است.

### ۶-۳-۶. استفاده از محتواها و کارکردهای رسانه‌های اجتماعی و هویت قومی

در این تحقیق، شش کارکرد و محتوا برای رسانه‌های اجتماعی در نظر گرفته شده و میزان استفاده از این محتواها بررسی گردیده است؛ اما با توجه به سطح اندازه‌گیری ترتیبی این محتواها و تکثرشان در این مرحله از تحلیل، بر روی شش کارکرد، بررسی تحلیل عاملی اکتشافی انجام شد. طبق این بررسی، سه محتوای همبستگی و حفظ روابط دوستی، تفریح و سرگرمی، و توسعه روابط دوستی، تحت‌عنوان عامل «حفظ و توسعه ارتباطات» طبقه‌بندی شده و دو محتوای فعالیت‌های سیاسی - قومی و مسائل فرهنگی و هنری تحت‌عنوان عامل «محتوای سیاسی - هویتی» طبقه‌بندی شده‌اند و محتوای علمی نیز به‌تنهایی یک عامل را تشکیل داده است. با توجه به ماهیت تحلیل عاملی اکتشافی، سطح اندازه‌گیری عامل‌های شناسایی شده، از نوع مقیاس فاصله‌ای بوده و همبستگی این عوامل با هویت قومی بررسی شده است. نتایج این بررسی در جدول شماره ۱۹ آمده است:

جدول ۱۹. آزمون همبستگی پیرسون میان استفاده از محتواها و کارکردهای رسانه‌های اجتماعی و هویت قومی

استفاده از محتواها و کارکردهای رسانه‌های اجتماعی			متغیر وابسته	
محتوای علمی	محتوای سیاسی - هویتی	حفظ و توسعه ارتباطات	ضریب پیرسون	هویت قومی
-۰.۰۶۰	۰.۳۷۰	۰.۰۴۰	سطح معنا داری	هویت قومی
۰.۰۷۱	۰.۰۰۶	۰.۱۹۳		



بررسی جدول شماره ۱۹ نشان می‌دهد که استفاده از دو محتوای حفظ و توسعه ارتباطات و محتوای علمی، تأثیر معناداری بر هویت قومی نداشته است. هرچند در زمینه محتوای علمی شدت تا حدی وجود داشته و جهت آن نیز معکوس بوده است، اما مقدار معناداری آن بالای ۰/۰۵ بوده و نمی‌توان ادعا کرد که افزایش استفاده از محتوا و کارکردهای علمی رسانه‌های اجتماعی، تضعیف هویت قومی طلاب کرد و ترک حوزه‌های علمی قم را دربر داشته است؛ اما بررسی رابطه میان استفاده از محتوا و کارکرد سیاسی - قومی (شامل دو محتوای مسائل فرهنگی و هنری و فعالیت‌های سیاسی و قومی) با متغیر وابسته نشان می‌دهد که مقدار معناداری، برابر با صفر نبوده و این رابطه در جامعه آماری وجود داشته و شدت آن نیز برابر با ۳/۷٪ بوده است که در سطح بالایی ارزیابی نمی‌شود. در تفسیر این رابطه می‌توان ادعا کرد که در میان طلاب کرد و ترک حوزه‌های علمی بررسی شده، هرچه استفاده از محتوای سیاسی - هویتی افزایش یابد، تأثیری در بالا رفتن سطح هویت قومی آنها ندارد.

### جمع‌بندی یافته‌ها

در این تحقیق برای اینکه بدانیم با شبکه‌ای شدن جامعه ایران و گسترش رسانه‌های اجتماعی، تأثیر رسانه‌های اجتماعی مبتنی بر نرم‌افزارهای پیام‌رسان بر هویت قومی چگونه است، میزان هویت قومی در جامعه هدف، عوامل تأثیرگذار بر هویت قومی به‌عنوان متغیرهای مکانیزمی، و میزان استفاده از رسانه‌های اجتماعی مبتنی بر نرم‌افزارهای پیام‌رسان را سنجیدیم. وضعیت کلی هویت قومی طلاب بررسی شده به این شکل بوده است که تنها هویت قومی ۱۸/۸ درصد طلاب در سطح قوی و خیلی قوی قرار داشته و هویت قومی ۸۱/۲ درصد طلاب در سطح متوسط، پایین و خیلی پایین بوده است. نتایج تحلیلی نشان داده است که طلاب کرد بیش از ۵ درصد بیشتر از طلاب ترک پایبند به هویت قومی خود بوده و این تفاوت در همه ابعاد این متغیر مشهود بوده است.

از سوی دیگر، نتایج آماری نشان داده است که میزان استفاده از تلگرام با وضعیت هویت قومی طلاب کرد و ترک همبستگی آماری مثبت داشته؛ اما میزان استفاده از سروش با وضعیت قومی طلاب ترک و کرد همبستگی آماری نداشته است. به عبارت دیگر، با افزایش استفاده از تلگرام، شدت پایبندی به هویت قومی استفاده‌کنندگان نیز افزایش داشته است و طلابی که کمتر از این رسانه‌ها بهره برده‌اند، دارای هویت قومی ضعیف‌تری بوده‌اند؛ اما تحلیل چندمتغیره این رابطه‌ها با کنترل متغیرهای مکانیزمی برجستگی و اهمیت قومی - فرهنگی، انگیزه‌های اقدام قومی - سیاسی، ظرفیت اقدام قومی - سیاسی، و فرصت‌ها و گزینه‌های ضعیفی نشان داده است که از لحاظ آماری، شدت رابطه استفاده از تلگرام و هویت قومی طلاب به‌شدت کاهش یافته و میزان استفاده از سروش، رابطه معنادار و قابل تعمیمی با هویت قومی طلاب نداشته است.

در نهایت، بررسی یافته‌های به‌دست‌آمده از تحلیل مسیر انجام‌شده نشان می‌دهد که متغیرهای واسطه برجستگی و اهمیت قومی - فرهنگی، انگیزه‌ها و ظرفیت‌های قومی - سیاسی و ساختار فرصت، تأثیر بی‌واسطه و

مستقیمی بر تقویت هویت قومی طلاب کرد و ترک نداشته‌اند. همچنین استفاده از تلگرام نیز از یک سو به صورت مستقیم و بی‌واسطه بر هویت قومی تأثیر مثبت ضعیفی داشته؛ و از سوی دیگر، با تقویت متغیرهای مکانیزمی، از جمله ظرفیت اقدام قومی - سیاسی، برجستگی و اهمیت قومی - فرهنگی، انگیزه‌های اقدام قومی - سیاسی، و ساختار فرصت، این شبکه اجتماعی در تقویت هویت قومی طلاب کرد و ترک حوزه‌های علمیه قم نقش نداشته است. به این ترتیب، تأثیر غیرمستقیم این رسانه اجتماعی به مراتب کمتر از تأثیر مستقیم آن بر هویت قومی بوده است. علاوه بر این رسانه اجتماعی، شبکه اجتماعی سروش، چه به صورت مستقیم و چه غیرمستقیم و از طریق تقویت متغیرهای واسطه‌ای برجستگی و اهمیت قومی - فرهنگی و ظرفیت اقدام قومی - سیاسی، باعث تقویت هویت قومی در میان طلاب کرد و ترک حوزه‌های علمیه قم نشده است. دیگر شبکه‌های اجتماعی پرمصرف (واتساپ و توئیتر) نیز تأثیر مستقیم و غیرمستقیم واقعی بر هویت قومی طلاب نداشته‌اند.

### نتیجه‌گیری

همان‌گونه که در مورد هویت گفته شد، افراد می‌توانند به صورت هم‌زمان هویت‌های جمعی مختلفی داشته باشند مثلاً فرد می‌تواند هم دارای هویت قومی باشد و هم هویت ملی. رابرت گر معتقد است که وجود تبعیض و احساس وجود بی‌بهره ماندن در گروه‌های قومی، موجب ایجاد ناراضیاتی در آنها می‌شود و هنگامی که برخی از اعضای طبقه متوسط متوجه تفاوت‌ها و تبعیض‌هایی میان خود و دیگران - که خاستگاه قومی متفاوتی دارند - شوند، صرف‌نظر از آنکه میان خودشان چقدر پیوستگی خونی و خویشاوندی دارند، موجب می‌شود که از موازین و ملاک‌های قومی برای بیان، ابراز و تعریف هویت خود بهره ببرند.

مطالعه گروه‌های قومی در ایران نشان می‌دهد که در گذشته و در ساختار سنتی، کش قومی فقط در چهارچوب روابط خویشاوندی (ایلی - عشیره‌ای) سامان می‌پذیرفت و راهبری آن بر عهده یک نفر به‌عنوان رئیس سازمان سیاسی قوم بود؛ اما در جامعه کنونی ایران، نوع کنشگری در اقوام در گذر زمان دچار تحول شده است و طبقه متوسط جدید - که تشابه و تجانس آنها در برخورداری از آموزه‌های جدید، به‌واسطه تحصیلاتی در سطح عالی است - کنشگران اصلی جنبش نوین قومی ایران شده‌اند؛ و از همین رو در این تحقیق نیز جامعه هدف، طلاب حوزه‌های علمیه قم انتخاب شد.

اعضای دو قوم کرد و ترک، به‌ویژه طبقه تحصیل‌کرده علوم دینی آنها - که جامعه هدف ما هستند - به‌طور گسترده از شبکه‌های اجتماعی استفاده می‌کنند و به آنها اعتماد دارند. شبکه‌های اجتماعی تلگرام و سروش پرکاربردترین شبکه‌هایی هستند که این افراد از طریق خود از آنها استفاده می‌کنند.

نتایج تحقیق نشان داد که رسانه‌های اجتماعی به‌خودی‌خود تأثیر چندانی بر هویت قومی نداشته‌اند؛ هرچند که از طریق برجسته‌سازی عوامل اجتماعی و سیاسی مؤثر بر هویت قومی نیز بر این نوع هویت جمعی طلاب کرد و ترک تأثیری نداشته‌اند. بر اساس این یافته‌ها می‌توان نتیجه گرفت که متغیرهای مکانیزمی یا عوامل اجتماعی محیطی، در تأثیر استفاده از رسانه‌های اجتماعی تلگرام و سروش بر هویت قومی مؤثر نبوده‌اند؛ درحالی‌که تد رابرت گر بر آنها تأکید داشت.

## منابع

- احمدی، حمید، ۱۳۸۷، *قومیت و قوم‌گرایی در ایران از افسانه تا واقعیت*، تهران، نشر نی.
- افتاده، جواد، ۱۳۸۹، رسانه‌های اجتماعی و کتاب بازگشت عموم و باز نشر کتاب، *کتاب مهر*، ش ۱.
- اعظم‌زاده، رضا، ۱۳۸۵، *بررسی تأثیر اینترنت و ماهواره بر تفاوت‌های فرهنگی بین جوانان و بزرگسالان در شهر بهشهر*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.
- امان‌اللهی بهاروند اسکندر، ۱۳۸۰، «بررسی علل گونه‌گونی قومی در ایران از دیدگاه انسان‌شناسی»، *مطالعات ملی*، ش ۹، ص ۳۴-۱۲.
- توحیدی، امین، ۱۳۷۸، *تاریخ تمدن اقوام آریایی*، تهران، سرچشمه.
- حافظ‌نیا، محمدرضا و همکاران، ۱۳۸۸ «رابطه سیستم سیاسی بسیط با همبستگی ملی: بررسی موردی ایران»، *پژوهشنامه علوم سیاسی*، س ۵، ش ۱، ص ۶۸-۴۱.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، «نقش هویت قومی در همبستگی ملی (مطالعه موردی قوم بلوچ)، *علوم انسانی*، ج ۲۰، ش ۱، ص ۱۵-۴۶.
- حکیمی، رؤیا، ۱۳۹۲، *نقش شبکه‌های اجتماعی بر هویت (مطالعه‌ای موردی روی فیس بک و کاربران کرد)*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد مطالعات فرهنگی، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
- جلیلی فیروزی، شقایق، ۱۳۸۵، *بازنمایی هویت دینی در فضای مجازی بر شکل‌گیری هویت دینی کاربران جوان ایرانی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبائی.
- داوری، رضا، ۱۳۷۶، *ناسیونالیسم و انقلاب*، تهران، مؤسسه مطالعات ملی.
- دیوسالار، مجید، ۱۳۸۷، «امنیت ملی و تهدیدهای قومی»، *پگاه حوزه*، ش ۲۵۱، ص ۱۰-۷.
- قاسمی، فرزانه، ۱۳۸۳، *مراتب و مولفه‌های هویت، در مبانی نظری هویت و بحران هویت*، به اهتمام اکبرعلیخانی، تهران، پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی
- قاسمی، صفت‌الله، ۱۳۸۶، «تأثیر انقلاب اسلامی بر انسجام اقوام ایرانی»، *آفاق امنیت*، پیش‌شماره ۲ و ۳.
- قوانلو قاجار، مصطفی، ۱۳۹۱، *بررسی کارکردهای شبکه‌های اجتماعی با مطالعه موردی فیس‌بوک*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم ارتباطات اجتماعی، دانشگاه آزاد واحد علوم تحقیقات.
- عقیلی، سیدوحید و همکاران، ۱۳۹۴، «رسانه‌های اجتماعی؛ چیستی، کارکردها و چالش‌ها»، *مطالعات توسعه اجتماعی ایران*، دوره ۸، ش ۱، ص ۳۶-۲۱.
- مهدی زاده، سیدمحمد، ۱۳۸۷، *نظریه‌های رسانه، اندیشه‌های رایج و دیدگاه‌های انتقادی*، تهران، انتشارات همشهری.
- Dalsgaard, C. (2008) *Social networkking sites: Transparency in online education. presented at EUNIS 2008 - Vision IT – vision for use of IT in Higher Education*, Arhus, 24. 6.2008 – 27.6.2008.
- Fuchs, Christian (2009) *Social Networking Sites and the Surveillance Society*. Austria Vienna, Forschungsgruppe Unified Theory of Information (Research Group Unified Theor of Information).
- Grasmuck, S & et al. (2009) “Ethno-Racial Identity Displays on Facebook”, *Journal of Computer-Mediated Communication*, 15 : 158–188.
- Huertas, M.A., Casado, C., Corcoles, C., Mor, E & Roldan, A.E.G. (2007). Social Networks for

- Learning. Wikis, Blogs and Tagging in Education. In Szucs A. & Bo I. EDEN (2007) *annual Conference Book of Abstracts*. European Distance and ELearning Network.
- Kaplan, Andreas M. and Heanlein, Michael, (2010) Users of the world, unite! The challenges and opportunities of social media, *Business Horizons*, Vol. 53, Issue 1,p. 59-68.
- Montserrat, Guibernau and rex, jan(2010), *the ethnicity reader*. polity press
- Sanders, Jimy, M. (2002) "Ethnic Boundaries and Identity in Plural Societies", *Annual Review of Sociology*, Vol. 28, Pp: 327- 357.
- Subramanian, Vent, Tony T. Tang, Hang Yue, Xin Zhou (2011).” Firm structure and corporate cash holdings” *Journal of Corporate Finance*, No 17, 759–773.
- Tyler, T. (2012). “ Social networking and Globalization”, *Mediterranean Journal of Social Sciences*, Vol. 4, No. 6.
- Webtrends (2011). The Web 2.0 Glossary. R-Z :www. webtrends.About. Com/od/web20/a/web20-glossary\_2htm (access: Apr. 22, 2011).
- Williams, Kate and Durance, Joan C. (2008) Social Networks and Social Capital. Rethinking Theory in Community Informatics. *The Journal of Community Informatics*, Vol 4, No3.

## The Impact of Social Media on the Ethnic Identity of Turkish and Kurdish Students in Qom Seminary

**Masoud Kayhan** / PhD student in Social Communication Sciences, Tehran Islamic Azad University, East Tehran Branch

✉ **Nazanin Malekian** / Assistant Professor, Department of Social Communication Sciences, Tehran Islamic Azad University, East Tehran Branch [Na.malekian@gmail.com](mailto:Na.malekian@gmail.com)

**Ani Mirzakhania** / Assistant Professor, Department of Social Communication Sciences, Tehran Islamic Azad University, East Tehran Branch

**Received:** 2020/10/26 – **Accepted:** 2021/02/25

### Abstract

This study seeks to investigate the impact of social media on the ethnic identity of Turkish and Kurdish students in Qom Seminary. The initial question in this regard is, what is the place of Internet-based social media in the formation, development and evolution of the components of ethnic identity. Using a quantitative research method and online questionnaires, the results show that social media is positively correlated with the ethnic identity of Kurdish and Turkish students. Accordingly, the main factor in this impact is the intermediate variables or social and environmental factors. Students with sufficient knowledge of ethnic-cultural issues, ethnic-political motivations, ethnic-political capacities, and ethnic opportunities seem to be more prone to identity changes, but students who are neutral on these social and political issues are less prone to identity changes.

**Keywords:** ethnic identity, social media, students, Kurds, Turks.

## **An Analysis of the Discourse Semiotics of the Woman in the Chador in Iranian Cinema (A Case Study, the film Wednesday, Ordibehesht 19)**

✉ **Parisa Rad** / M.A. in Management, Baqir al-Olum University [parisa.rad@chmail.ir](mailto:parisa.rad@chmail.ir)

**Rafiuddin Ismaili** / PhD in Culture and Communication, Baqir al-Olum University

**Received:** 2020/08/26 – **Accepted:** 2021/02/26

### **Abstract**

Iranian cinema is expected to create a proper religious and national understanding of cultural phenomena in society. The Chador, as an original cover of Iranian-Islamic women, needs proper illustration. While using the method of discourse semiotics and reviewing the history of clothing in Islam and Iran, this paper examines the status of Chador in Iranian cinema, especially the film Wednesday, Ordibehesht 19. This article seeks to examine the view of Iranian filmmakers on the woman in the Chador. The results show that the film shows a negative image of women in Chador that does not correspond to its true image in its cultural origins.

**Keywords:** the film Wednesday Ordibehesht 19, Iranian cinema, Chador, women.

## Transtheoretical Analysis of the Erving Goffman's Theatrical Theory

✦ **Ali Ghovati Sefidsangi** / PhD Student in Economic Sociology and Development, Ferdowsi University Mashhad Ghovatisefidsangi@gmail.com  
**Seyed Javad Hussaini** / Assistant Professor, Department of Sociology, Farhangian University of Mashhad  
**Mojgan Pirak** / M.A. in Sociology, University of Isfahan  
**Hamid Mir A'laei Amine** / M.A. in Sociology, Allameh Tabatabaei University, Tehran

**Received:** 2020/10/11 – **Accepted:** 2021/02/13

### Abstract

Goffman is a twentieth-century social theorist who has long been regarded as a marginal figure in sociological theory. Using the tools that meta-theory provides to the researcher in the critique of theories, we analyze Goffman's theatrical theory. Goffman has a special place in sociological theory. On the one hand, he is considered a sociologist without general theories, outside the mainstream of theoretical thought and the creator of self-made and strange terms, and on the other hand, the connection of his thought with Durkheim, Simmel, the symbolic interaction paradigm and Ethnomethodology, and his effort to establish the sociology of everyday life makes him a special theorist. To create his theoretical point of view, he used many intellectual resources. This article provides a clear overview of Goffman's social theory (theatrical performance) with a transtheoretical perspective. The results show that Goffman's theatrical theory has good theoretical coherence.

**Keywords:** theatrical theory, transtheoretical, Goffman, theory.

## **An Analysis of the Role of Foundations in the Production of Religious Science**

**Seyed Mahmoud Nabaviyan** / Associate Professor, Department of Philosophy, IKI

**Mohammad Fouladi** / Associate Professor, Department of Sociology, IKI

✉ **Fereshteh Noor Alizadeh** / Faculty Member in Islamic Azad University, Branch Miyaneh Qom

**Received:** 2020/08/27 – **Accepted:** 2021/01/04

nouralizadeh.f@gmail.com

### **Abstract**

Science has various components such as principles, subject, issues, method and purpose, which its Islamization requires changes in these components. Using a descriptive-analytical method, this paper studies the role of epistemological, ontological, anthropological and value-based principles in the production of science and religious science. It is obvious that, certain knowledge can be attained through means such as revelation. The teachings of revelation can be used as an unerring method and source in the production of science. Unlike the material worldview, the production of knowledge in religious thought is not only based on material causes, but also on the goodness of the system of creation and its purposefulness. In religious anthropology, human beings have two realms, material and spiritual; that his true identity is his spiritual dimension. Finally, in the field of valuation, values are the credentials that relate to the realities of the outside world and they can play a role in motivating the scientist, choosing the subject of science, determining the purpose and, as part of the evidence, in determining scientific theories.

**Keywords:** theology, epistemology, ontology, anthropology, axiology.



## **An Analysis of the Concept of Social Responsibility with an Islamic Approach with an Emphasis on the Views of Ayatollah Mesbah**

**Seyed Hussain Sharafuddin** / Associate Professor Department of Sociology IKI      sharaf@qabas.net

**Seyed Ali Hussainzadeh** / Associate Professor, Research Institute of Hawzeh and University  
ali\_hosseini@rihu.ac.ir

✉ **Iman Ebrahimi** / PhD in Philosophy of Education, Research Institute of Hawzeh and University

**Received:** 2020/09/05 – **Accepted:** 2021/01/14

Ibrahim@rihu.ac.ir

### **Abstract**

Social responsibility is the basis of social ethics and is one of the basic elements of indigenous culture and the main asset of the Islamic Revolution. Using a descriptive-analytical and deductive method, this paper analyzes the concept of social responsibility from an Islamic perspective. Based on philosophical and Islamic teachings and relying on the opinions of one of the leading contemporary thinkers in this field, it is achieved that, the concept of social responsibility in the Islamic approach is not just a social and legal contract, but a moral concept based on monotheistic facts and principles, which is abstracted from the relationship between human voluntary actions and the goals of society with nature and law. Along with man's responsibility to God and himself, this concept has a wide range in all areas of social life with its own priorities. The quorum of this concept, as a moral value, is divine pleasure. It is also a comprehensive concept that has a multiplicative relationship with social rights and beneficence is its positive aspect.

**Keywords:** social responsibility, conceptual analysis, Islamic concepts, Ayatollah Mesbah Yazdi.

# ABSTRACTS

## A Review of the Quranic Family Based on Nature from the Perspective of al-Mizan Commentary

**Sadegh Golestani** / Assistant Professor Department of Sociology    [sadeq.qolestani47@yahoo.com](mailto:sadeq.qolestani47@yahoo.com)

**Received:** 2020/09/26 – **Accepted:** 2021/01/24

### **Abstract**

The family has always been discussed in various sciences because of its unequivocal place in social life. Psychological, historical, legal, and sociological analyzes are examples of family-based approaches in sciences. The Holy Quran, as the book of human life, has given special importance to this issue. Using a functional method, this paper reviews the status of family in the al-Mizan Commentary. In an epistemological system, al-Mizan Commentary analyzes the family based on nature. Al-Mizan introduces the formation, maintenance and continuity of the family on the axis of human nature and natural existential goals. The author views sexual capital - a key element in the issue of marriage and family formation - as a means of achieving its existential purpose. In the same way, it organizes issues such as the gender role of family members as well as the paternal role of men in the family.

**Keywords:** nature, family, survival of the species, existential goals, maternal role, paternal role.

# Table of Contents

**A Review of the Quranic Family Based on Nature from the Perspective of al-Mizan Commentary** ..... 7

*Sadegh Golestani*

**An Analysis of the Concept of Social Responsibility with an Islamic Approach with an Emphasis on the Views of Ayatollah Mesbah** ..... 21

*Seyed Hussain Sharafuddin / Seyed Ali Hussainizadeh / Iman Ebrahimi*

**An Analysis of the Role of Foundations in the Production of Religious Science** ..... 39

*Seyed Mahmoud Nabaviyan / Mohammad Fouladi / Fereshteh Noor Alizadeh*

**Transtheoretical Analysis of the Erving Goffman's Theatrical Theory** ..... 59

*Ali Ghovati Sefidsangi / Seyed Javad Hussaini / Mojgan Pirak / Hamid Mir A'laei Amine*

**An Analysis of the Discourse Semiotics of the Woman in the Chador in Iranian Cinema (A Case Study, the film Wednesday, Ordibehesht 19)** ..... 81

*Parisa Rad / Rafiuddin Ismaili*

**The Impact of Social Media on the Ethnic Identity of Turkish and Kurdish Students in Qom Seminary** ..... 101

*Nazanin Malekian / Ani Mirzakhanian / Masoud Kayhan*

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

**<http://nashriyat.ir/SendArticle>**

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