

معرفت فرهنگ اجتماع

سال دوازدهم، شماره سوم، پیاپی ۴۷، تابستان ۱۴۰۰



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

امیرحسین نیک‌پور

صفحه آرا

امیرحسین نیک‌پور

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقاله
Nashriyat.ir/SendArticle

عضای هیئت تحریریه

نصرالله آقاجانی

استادیار دانشگاه باقرالعلوم

حمید پارسانیا

دانشیار دانشگاه تهران

غلامرضا جمشیدیها

دانشیار دانشگاه تهران

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدحسین شرف‌الدین

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسین کجوییان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

اکبر میرسپاه

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

شمس‌الله مریجی

استاد 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: ۳۲۱۱۳۴۷۳-۰۲۵۱۰۰۰

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

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

نمایه در:

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

اهداف و رویکرد نشریه معرفت فرهنگی اجتماعی

معرفت فرهنگی اجتماعی، نشریه‌ای علمی - پژوهشی در حوزه مطالعات فرهنگی اجتماعی است که به صورت فصل‌نامه و برای نیل به اهداف ذیل انتشار می‌یابد:

۱. بررسی و نقد نظریه‌ها و اندیشه‌های جامعه‌شناسی غربی؛
۲. معرفی بنیان‌های معرفتی جامعه‌شناسی اسلامی؛
۳. نظریه‌پردازی در تبیین واقعیت‌های اجتماعی تاریخی مبتنی بر مبانی معرفتی اسلام؛
۴. ارائه تبیین‌های جامعه‌شناختی از مسائل و آسیب‌های اجتماعی با رویکردهای اسلامی؛
۵. ارائه تفسیرها و تبیین‌های جامعه‌شناختی از آموزه‌های اجتماعی اسلام؛
۶. روش‌شناسی استنباط نظریه‌های جامعه‌شناختی از منابع اسلامی؛
۷. احیای میراث اجتماعی اندیشمندان مسلمان؛
۸. اصلاح و بازسازی نظریه‌های جامعه‌شناسی غربی با رویکرد تهذیبی؛

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

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۲۲۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۸۸۰۰۰۰ 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 خوداری 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 - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. **نتیجه‌گیری:** نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت 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

رویکردی تحلیلی به اسطوره‌شناسی رولان بارت / ۷

ک. سیدحسین شرف‌الدین / غلام‌رضا شفق

معنا و کارکرد سکوت در فرهنگ‌های مختلف با تأکید بر جایگاه آن در اندیشه اسلامی / ۲۷

حسن یوسف‌زاده اربط

بررسی نظریه انتقادی تکنولوژی فینبرگ از منظر حکمت اسلامی ... / ۴۵

علیرضا محدث

مخاطب‌شناسی و اصول حاکم بر آن در نهادهای سازی فرهنگ از منظر قرآن / ۶۳

ک. وحید وثوقی‌راد / ولی‌الله نقی پورفر

تهاجم فرهنگی و امنیت هستی‌شناختی در گفتمان انقلاب اسلامی ایران / ۸۵

ک. سعید اللهیاری / علی محمدزاده / شهرزاد شریعتی

زن معاصر ایرانی و تبیین برخی عوامل زمینه‌ساز چالش‌های هویتی و پیامدها / ۱۰۳

ک. هادی بیگی ملک‌آباد / بانو بیگی ملک‌آبادی

۱۲۶ / Abstracts

رویکردی تحلیلی به اسطوره‌شناسی رولان بارت

sharaf@qabas.net

shafaq1355@gmail.com

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

غلامرضا شفق / دانشجوی دکتری مطالعات فرهنگی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۰۲

چکیده

این مقاله به تحلیل و تغییر دیدگاه محتوایی رولان بارت، اندیشمند فرانسوی معاصر پیرامون اسطوره می‌پردازد. بارت توانسته است از اسطوره به معنای افسانه، عبور کرده و از آن به‌مثابه سازوکاری برای برساختن جهان اجتماعی استفاده کند. بارت، با استناد به قواعد زبان‌شناسی و نظام مفهومی سوسور و نیز با اقتباس از نشانگان جمعی دورکیوم، به این نتیجه رسید که اسطوره به نمادهای لفظی و مکتوب منحصر نمی‌شود؛ بلکه هر چیزی در عالم انسانی، بالقوه می‌تواند به اسطوره بدل شود. مهم‌ترین نکته الهام‌گرفته از سوسور، دلالت فرهنگی - اجتماعی نمادها و نشانه‌ها در مقابل دلالت زبان‌شناختی (دال و مدلولی) نمادها (دلالت اولیه) است. از دید سوسور، دال‌های اسطوره‌ای، دارای دو جنبه مختلف‌اند: شکل و معنا. مهم‌ترین سازوکار اسطوره‌پردازی «تفوق شکل بر معنا» است. بارت، از همین موضوع، به «تبدیل امور اجتماعی تاریخی به امور طبیعی» انتقال یافته است. از نظر وی، با تفوق شکل، جنبه اساسی نشانه، که مربوط به معنای آن است، دچار تحریف می‌شود و هویت زمانی و مکانی، معنای نشانه ناپدید می‌گردد. در این صورت، ما با موجودی فرازمان و فرامکان مواجه می‌شویم. در این مرحله، بورژوازی توانسته با تصرف در این نشانه تهمی شده از معنای اصلی، معنای موردنظرش - را که همان جنبه شکلی دال است - برجسته کند.

کلیدواژه‌ها: اسطوره، نشانه، دلالت، معنا، شکل، بارت.

جهان مدرن، ویژگی‌های متعدد و منحصر به فردی دارد که از جمله آنها، پیچیدگی فزاینده و مهارناشدنی، سرعت و شتاب تغییرات، تطورات و ارتباط شبکه‌وار پدیده‌های آن است. بخشی از این جهان، یعنی عرصه مجازی و تصنعی آن، مستمراً در حال تغییر و تبدل مهارناپذیر و انعکاس مستقیم و غیرمستقیم این تغییرات، در ساحت‌های مختلف جامعه بشری است. بخش حقیقی این جهان نیز همواره برای تأمین منافع قدرتمندان، مورد دخل و تصرف و دستکاری هدفمند قرار می‌گیرد. در نتیجه این تصرفات، اینک خصوصیات اصلی بسیاری از حقایق و پدیده‌های عالم هستی، دستخوش ابهام معنایی شده است. برخی حقایق، به دلیل بریده شدن از زمان و مکان زندگی، به اموری غیرقابل فهم تبدیل شده‌اند. درک این ابهام‌ها، نیازمند تحلیل‌های پیچیده و برقراری ارتباطات درون‌متنی و میان‌متنی است. از جمله این پدیده‌ها، که تحلیل درست آن برخی ابعاد سیال و مبهم حقایق جهان زندگی را روشن سازد، «اسطوره» است.

«اسطوره» در قدیم به پنداشت‌های افسانه‌ای، تخیلی، دروغین یا جنبه غیرواقعی واقعیت‌های هستی اشاره داشت، اما از دید رولان بارت، امروزه می‌توان بسیاری از حقایق عالم انسانی را به کمک اسطوره تحلیل و تفسیر کرد؛ یعنی حقایق عالم، جنبه‌ای اسطوره‌ای یافته‌اند، و تنها با تحلیل اسطوره‌شناسانه، می‌توان این جنبه از حقایق را بازشناخت. این نوشتار، درصدد پاسخ به سؤالاتی از این دست است: چگونه می‌توان به حقایق هستی، جنبه اسطوره‌ای داد؛ چرا اسطوره در جامعه مدرن و پسامدرن، اهمیت یافته است؟ حقایق اسطوره‌ای، چه نوع حقایقی هستند؟ تحلیل اسطوره‌ای، چه ویژگی‌هایی دارد و چه چیزی را اثبات می‌کند؟

بارت، مدعی است که بورژوازی به کمک اسطوره‌سازی، تاریخ، جامعه، طبیعت، انسان و پدیده‌های فرهنگی اجتماعی را مطابق میل خود تغییر داده و تفسیر می‌کند؛ یعنی بورژوازی سعی دارد برساختی اسطوره‌ای از حقایق عالم انسانی، که ماهیتی تاریخی اجتماعی دارند، به دست دهد و با طبیعی جلوه دادن حقایق تاریخی اجتماعی، نیات اصلی خود را در لایه‌های اسطوره‌ای آنها پنهان سازد. از این‌رو اسطوره‌سازی در دستگاه نظری بارت نه یک دروغ‌گویی ساده، بلکه سازوکاری پیچیده برای بر ساختن پدیده‌های عالم انسانی، به شیوه‌ای متناسب با اهداف و تمنیات بورژوازی است؛ چراکه تمایل دارد ضمن حفظ حقایق، برخی از جنبه‌های اساسی آنها را مطابق میل خود دستکاری و تحریف کند.

چنین برداشتی از اسطوره با تلقی کهن و رایج آن؛ یعنی اسطوره به‌مثابه افسانه‌سرایی تخیلی و روایت افسانه‌ای از برخی رویدادها و حقایق برای تأمین برخی اهداف و اغراض، کاملاً متفاوت است. کارکرد اسطوره به این معنا، ارضای کنجکاو، ترسیم نمادین حقایق دست‌نیافتنی، عینیت دادن تخیلی برخی آرمان‌ها، کاهش هراس از واقعیت‌های ناشناخته هستی و... بود. اما تلقی مدرن از اسطوره، به روایت بارت، چیزی کاملاً متفاوت از دریافت سنتی آن است. در تلقی مدرن، دریافت و تحلیل اسطوره‌ای، به گونه‌ای خاص از مواجهه با واقعیت‌های تاریخی اجتماعی تبدیل شده است. اسطوره در این تلقی، از شکل فردی به شکل نهادی ارتقا یافته و به نوعی، نظام فکری بدیل و مدعی عقلانیت و روشنگری در مواجهه با واقعیت‌های انسانی بدل شده است. این نوشتار، بر بحث و بررسی پیرامون معنای دوم اسطوره تمرکز دارد.

در این نوشتار، به تلقی‌های مختلف از اسطوره، مبانی اندیشه اسطوره‌شناسانه بارت، کارکردهای این نظام و نوآوری‌های وی اشاره خواهد شد. روش ما در فهم اندیشه بارت، تحلیل محتوای کیفی آثار وی و آثار شارحان و مفسران دیدگاه وی است. از نظر بارت، برای فهم برخی پدیده‌ها، باید از تحلیل اسطوره‌ای بهره گرفت. شناسایی منطق وی در طرح این دیدگاه، نیازمند کندوکاوهای معرفت‌شناختی و روش‌شناختی است. البته اندیشه بارت و دستگاه اسطوره‌شناختی وی، به‌رغم تلاش‌های شارحان و مفسران وی، هنوز ابهاماتی دارد که به‌راحتی قابل فهم و توضیح نیست.

بی‌شک، تحلیل اسطوره‌ای بارت، افق جدیدی در شناخت عمیق‌تر دنیای پیچیده معاصر بر ما می‌گشاید. نظریه بارت، شکواییه‌ای از بورژوازی، به دلیل تلاش در ارائه تصاویر برساختی از پدیده‌های تاریخی اجتماعی، طبیعی نمایاندن آنها و حذف تحریف‌گرایانه برخی قیود انضمامی از این پدیده‌هاست. با استناد به دیدگاه بارت، می‌توان فهم دقیق‌تری از واقعیت‌های جهان معاصر، به‌ویژه در عرصه محصولات فرهنگی و فعالیت‌های رسانه‌ای به دست داد.

پیشینه تحقیق

در این خصوص، کتابی از بارت با عنوان *اسطوره‌شناسی* (۱۹۷۲) و مقاله‌ای از وی وجود دارد. این مقاله یک‌بار به قلم یوسف ابادری با عنوان «اسطوره در زمان حاضر» (۱۳۸۰ الف) و یک بار به قلم شیرین‌دخت دقیقیان با عنوان «اسطوره امروز» (۱۳۸۶ الف) ترجمه شده است. مقاله‌ای نیز با عنوان «رولان بارت، اسطوره و مطالعات فرهنگی» توسط یوسف ابادری (۱۳۹۰) تألیف شده است.

مقاله «اسطوره و اسطوره‌شناسی» یوسف ابادری و عباس خورشید (۱۳۹۰) تدوین شده است. مهم‌ترین اشکال مقاله به بارت، این است که بارت تحلیل اسطوره‌شناسی را با بیان تناقضی پایان می‌بخشد که اسطوره‌شناسی قادر به حل آن نیست. تناقض این است که اسطوره‌شناسی، از ارائه کلیت ابژه ناتوان و مدام بین ابژه و رمزگشایی از آن در نوسان است. این تناقض، برای بارت قابل حل نیست و موجب می‌شود که تحلیل اسطوره‌شناسانه به درک نالستوار از واقعیت منجر شود.

منابعی نیز به زبان انگلیسی نگارش یافته است که در اینجا به آنها اشاره می‌شود:

کتابی تحت عنوان *تحلیلی از اسطوره‌شناسی بارت* اثر جان گومز (۲۰۱۷) است. طبق این کتاب، اساطیر دنیای مدرن، همه به یک هدف گرایش دارند: ما را وادار می‌کنند تا فکر کنیم که وضع موجود، طبیعی است، یعنی همان که باید باشد. از نظر بارت، این نباید مسلم تلقی شود. در عوض، او پیشنهاد می‌کند که این نوعی تصرف است و مانع از آن می‌شود که چیزها را متفاوت ببینیم، یا اعتقاد داشته باشیم که ممکن است چیز دیگری باشند.

مقاله‌ای نیز با عنوان «اسطوره‌شناسی‌های بارت»، توسط دی‌جی هاپتر (۲۰۱۱) تدوین شده است. در این مقاله، تجزیه و تحلیل مختصر بارت از فرهنگ معاصر فرانسه، تأثیر عمیقی در زمینه‌های مختلف داشته است. اسطوره‌ها به شکل‌گیری درکی از نحوه کارکرد آثار مصنوعی در یک فرهنگ مصرف‌کننده انبوه کمک کرده‌اند. این مقاله، به مبانی بارت راجع به اسطوره‌شناسی نیز انتقاداتی دارد. گفتنی است که در آثار فوق صرفاً بر نظریه خود بارت تمرکز شده و به نظریه‌های مرتبط با آن، توجه نشده است. درحالی که در این نوشتار، به نظریه‌های دیگر و توضیحات شارحان و مفسران بارت نیز توجه شده است.

اسطوره

از اسطوره، تاکنون دو معنای نسبتاً متفاوت ارائه شده است: افسانه و ناقل پیام و معنا (دال). در تعریف افسانه، گفته شده است: قصه یا مجموع قصه‌های باستانی، به‌ویژه آنهایی که به تبیین تاریخی اولیه از گروهی از مردم یا وقایع و رویدادهای طبیعی پرداخته است (بارت، ۱۳۸۶، ص ۳۰). اسطوره در این معنا، بیشتر نوعی فهم و تفسیر فردی، در خصوص وقایع اجتماعی و طبیعی است.

معنای دیگر اسطوره، نوعی گفتار رساننده پیام، یا نوعی فرم و دلالت است (همان، ص ۳۰). به نظر می‌رسد که دلالت مهم‌ترین ویژگی اسطوره است. این دال ممکن است لفظ باشد، یا شیء. بارت می‌گوید: «تیرو کمانی که برای دعوت به جنگ آورده می‌شود نیز گونه‌ای گفتار است» (همان، ص ۳۰). «اسطوره گفتاری است برگزیده تاریخ؛ اسطوره نمی‌تواند در طبیعت چیزها باشد» (همان، ص ۳۱).

از دید بارت، اسطوره نوعی گفتار ناقل پیام است. واژه یونانی (muthos)، به معنای گفتار و پیام است. اسطوره در عصر ما، نوعی پیام مخدوش است. بارت، همهٔ این معانی را مدنظر دارد (ابادری، ۱۳۹۰، ص ۱۳۸). این نکته که اسطوره از یک سو، پیام و از سوی دیگر، پیام مخدوش باشد، در ادامه توضیح آن خواهد آمد. بارت، جهان اجتماعی را به متن تشبیه می‌کند و دلالت‌های این متن را در عصر کنونی، فاقد معنا و معنابخشی می‌داند. براین اساس، اسطوره پیام‌رسان گسترده‌ای است که دلالت‌های ناقصی دارد و هرچیزی که دلالتی داشته باشد، می‌تواند «اسطوره» شود. بارت، دربارهٔ مصادیق اسطوره می‌نویسد:

اسطوره تمام جنبه‌های زندگی، قوانین، اخلاقیات، زیبایی‌شناسی‌ها، سیاست‌های خارجی، هنرهای خانه‌داری، ادبیات و آئین‌های نمایشی [آنها] را شامل می‌شود. (بارت، ۱۳۸۶، ص ۶۷)... بورژوازی در همهٔ جنبه‌ها، نام‌زدایی کرده و اسطوره برای آشکار کردن آنها وارد عمل می‌شود. برای نمونه، بورژوازی، خونریزی در عرصهٔ سیاسی را پشت ایده ملت پنهان ساخته است (همان)

بارت، هرچند در آثار خود، برای بیان اشیای اسطوره‌شده، مثال‌های زیادی بیان می‌کند، اما شاید «برج ایفل» و مراحل شکل‌گیری آن به‌عنوان یک برج، مثال نسبتاً گویایی از اشیای اسطوره‌ای در جهان ما باشد که منظور وی را به بهترین وجه انتقال می‌دهد. وی، در تفسیر این سازه، از قرار گرفتن برج، به جای انسان یاد می‌کند. وی، از این برج به‌عنوان یک شیء بی‌فایده، که قادر است معانی مختلفی را جذب کند، یاد می‌کند. از دید وی، ویژگی برج، عقل‌گریزی آن است. انسانی که در برج ادغام شده، تنها دارای توان دیدن محسوسات است و معانی حقیقی را در نمی‌یابد. اسطوره‌ای به نام «برج ایفل»، که پاریس با آن شناخته می‌شود و همهٔ برای تماشای زیبایی و جمال آن به دیدنش می‌روند؛ یک شکل ذاتاً بی‌معنا و بی‌فایده است که معانی مختلف را جذب کند و به بزرگ‌ترین اسطوره بدل شود (بارت، ۱۳۸۰، ص ۳۱-۴۳). پس اسطوره درجایی شکل می‌گیرد که معنای مهمی در آن نباشد، تا معنای اسطوره در آنجا بدون رقیب رشد کند. بارت، در اسطوره‌شناسی خود،

چگونگی بی‌محتوا شدن انسان و سپس، اسطوره شدن انسان و اشیاء را توضیح می‌دهد. مثال دیگر، که با بیانی پیچیده‌تر توضیح یافته، نقش اسطوره‌های هنرهای نمایشی مثل تئاتر و تابلوی نقاشی است که در آن، شکل و ترتیبات به یک اسطوره بدل شده و به جای محتوا و عوامل ایجادکننده قرار می‌گیرد (بارت، ۱۳۷۹ الف، ص ۱۴۱-۱۴۶).

اسطوره‌شناسی

الکساندر کراب، در تعریف اسطوره‌شناسی می‌نویسد: دانشی که مواد و مصالح آن مجموعه اساطیراند (شایان مهر، ۱۳۹۰، ص ۱۷۳). اسطوره‌شناسی مدرن، دو تلقی متفاوت از اسطوره دارد: اسطوره به‌عنوان همتای ابتدایی و اولیه علوم طبیعی؛ اسطوره به‌مثابه چیزی تقریباً متفاوت از نمونه ابتدایی علوم طبیعی. تلقی اول، رویکرد قرن نوزدهمی به اسطوره است و تایلور و فریزر از قائلان برجسته آن هستند. تلقی دوم، رویکرد قرن بیستمی به اسطوره است. مالدینوفسکی، الیاده، بوتمن، جوناس، کامو، فروید و یونگ، قائلان برجسته آنند. سؤال این است که آیا می‌توان به شیوه‌ای سازگار با علم، اسطوره را به دنیای فیزیکی بازگرداند؟ (ر.ک: سیگال، ۲۰۱۵، ص ۷۵۷-۷۷۱).

در این دسته‌بندی، رویکرد بارت قرن بیست و یکمی است. مراد بارت از اسطوره‌شناسی، قدری ابهام دارد. او اسطوره را یک فرازبان و اسطوره‌شناسی را نوعی تحلیل می‌داند نه یک رشته علمی خاص (بارت، ۱۳۸۶ الف، ص ۹۰). دغدغه اصلی بارت، کاربرد روش علمی در تحلیل اسطوره است، اسطوره‌شناسی بارت، کاربرد تحلیل‌های زبانی در مورد واقعیت‌های فرهنگی اجتماعی جهان انسانی است. وی با بهره‌گیری از تحلیل‌های زبان‌شناسی سوسور و افزودن دلالت ثانویه به آن، سعی دارد آن را در جهان اجتماعی به کار بندد.

محتوا - صورت

این دو مفهوم، در بیانات اندیشمندان مختلفی به کار رفته‌اند و به دو جنبه از دال و مدلول و به بیان دقیق‌تر، به دو جنبه دال اشاره دارند. تعریف بارت از این دو واژه، تفاوت چندانی با تعاریف رایج ندارد. وی، در تحلیل ساختارگرایی زبان‌شناختی معتقد است: «محتوای ساختارگرایی، همان چیزی است که روایت می‌شود و اجزای این زبان و منطق تولید آن، محتوای ساختارگرایی شمرده می‌شوند. در مقابل، طبقه‌بندی، سلسله‌مراتب و الگوی توزیع، شکل آن شمرده می‌شوند (بارت، ۱۳۷۹ الف، ص ۱۷). در مثال، سرباز سیاه‌پوستی که به پرچم فرانسه سلام نظامی می‌دهد، بارت هویت انسانی - تاریخی سرباز را به‌مثابه یک شخص «محتوا یا معنا» و سلام نظامی او به پرچم فرانسه، که برآمده از یک هنجار اجتماعی است، «شکل» تلقی کرده و مجموع آنها، به یک مدلول فرهنگی اجتماعی، یعنی امپراطوری فرانسه اشاره دارد.

نظریه‌های مرتبط با نظریه بارت

در اینجا، به طرح گزیده‌هایی از چهار نظریه مهم، که قرابت بیشتری با نظریه بارت دارند، می‌پردازیم. از طرح سایر نظریه‌ها به دلیل ضعف ارتباط و ضیق مجال اجتناب می‌شود.

الف) نظریه کاسیرر

از نظر ارنست کاسیرر، علی‌رغم تنوع و ناهمخوانی ظاهری مخلوقات اساطیری، عمل تولید اسطوره در همه جا مشابه به نظر می‌رسد (کاسیرر، ۱۳۷۳، ص ۱۱۰). از دید وی، بیشتر تفسیرهای فلسفی از اسطوره به خطا رفته‌اند؛ چراکه معتقدند در سایه اسطوره چیزی مخفی شده است. برای نمونه، فروید معتقد است: اسطوره در واقع دگوگونی و ویژگی‌های روانی جنسیت است. از دید کاسیرر، این نوع نظریه‌ها و تفاسیر، در روش کشف اسطوره مشترکند؛ یعنی همه تلاش دارند تا به صورت عقلی اسطوره را فهم کنند (کاسیرر، ۱۳۷۳، ص ۱۱۲). اما اسطوره، منظومه‌ای از اعتقادات جزئی نیست، بلکه بیشتر از کنش و عمل تشکیل شده است (همان، ص ۱۱۷). کاسیرر با الهام از دورکیم معتقد است: تا مادامی که سرچشمه‌های اسطوره را در جهان جسمانی، از طریق شهود پدیده‌های طبیعی جست‌وجو می‌کنیم، نمی‌توان آن را به نحو کامل دریافت (همان، ص ۱۱۷). کاسیرر، ضمن پذیرش بعد اجتماعی اسطوره معتقد است: اسطوره از جنس احساس است، نه اندیشه (همان، ص ۱۱۹). از نظر وی، ذهن انسان ابتدایی معطوف به مسائل عملی یا نظری نبوده، بلکه بیشتر به دنبال احساس و الفت بوده است (همان، ص ۱۲۱).

در تخیل اسطوره‌ای، ارتباط دال و مدلول، طبیعی است و تصویر و به بیان گسترده‌تر، متن هیچ‌گونه نقد مستدل و عقلی را درباره نسبت‌های میان اجزای خود بر نمی‌تابد؛ زیرا در اسطوره، ویژگی فرم مقبولیت دارد، بدون اینکه از چرایی این مقبولیت پرسش شود. کاسیرر، در تشریح ابعاد ساختاری اسطوره می‌گوید: هر اسطوره دارای دو عنصر اصلی است: عنصر نظری و عنصر هنری (همان، ص ۱۲۰-۱۳۰).

کاسیرر، به اعتبار موضع نوکاتی خود، از چیره شدن اسطوره بر خرد در نظام سیاسی مدرن نگران است. از دید وی، اسطوره به مانند ماری است که ابتدا به طعمه یورش می‌برد، آن را فلج می‌کند و سپس، آن را رام خویش می‌سازد. مردم در مقابل اسطوره، بدون هیچ نوع مقاومتی، سر تسلیم فرود می‌آورند. کاسیرر سعی دارد تا «اسطوره» را از همه تعلقات زبانی، هنری و سایر صورت‌هایی که خطر فروکاستن و استحاله اسطوره در آنها وجود دارد، آزاد سازد و اسطوره را استقلال بخشد تا در قالب یک هویت و صورت فرهنگی خودبسنده، درک و فهم شود. بنابراین، اسطوره در تلقی کاسیرر، دارای فرمی مستقل از سایر صورت‌های نمادین، از جمله زبان و هنر است (کاسیرر، ۱۳۷۸، ص ۷۰، ۷۱، ۶، ۷۵).

نکاتی از نظریه کاسیرر، که برای بارت مهم بوده است، عبارتند از: بعد اجتماعی اسطوره، کاربرد اسطوره در حوزه سیاست، جنبه احساسی اسطوره و مستقل بودن آن از سایر صور فرهنگی و نمادین. کاسیرر، ارتباط اسطوره با بخش‌های غیرفرهنگی را کمتر مورد توجه قرار داده است. در مقابل، مکتب فرانکفورت نگاه اجتماعی‌تری به اسطوره دارد.

ب) نظریه مکتب فرانکفورت

ادعای اصلی برخی اصحاب فرانکفورت، آن‌گونه که در کتاب *دیالکتیک روشنگری* آمده (آدرنو، هورکه‌ایمر، ۱۳۸۹)، این است که در جهان مدرن، نه تنها اسطوره‌زدایی تحقق نیافته، که روشنگری [مدرنیته] خود به جریانی اسطوره‌ساز بدل شده

است. این کتاب، در قالب استعاره‌هایی به طرح این ادعا پرداخته که روشنگری اسطوره‌سازی کلیشه‌های جمعی در حوزه سیاست، علم و تجارت را به یک کنش معقول تبدیل کرده است. این نگاه کلیشه‌ای، علم، هنر و فرهنگ را نیز با خود همراه ساخته است. مکتب فرانکفورت برخلاف کاسیرر که از نمادهای اسطوره‌ای سخن می‌گفت، به فرایندهای جمعی اسطوره‌پردازی توجه کرده و تنها به نمادهای اسطوره‌ای اکتفا نکرده است. این مکتب، همچنین دغدغه اسطوره‌زدایی از فرایندهای جمعی اسطوره‌پردازی را دارد. هابرماس در تشریح دیدگاه آدورنو و هورکهایمر، معتقد است: از دید آنها، روشنگری / مدرنیته، اگرچه دارای خاستگاه اسطوره‌ای است، اما به مرور زمان از آن فاصله گرفته است. اگرچه در نهایت نیز بدان بازگشته است (هابرماس، ۱۳۷۵، ص ۲۹۵). از دید هابرماس، از آنجاکه روشنگری نقطه مقابل اسطوره‌پردازی است، آدورنو و هورکهایمر، مجبورند از همکاری پنهانی روشنگری با اسطوره سخن گویند (همان، ص ۳۹۰).

منبع الهام مکتب فرانکفورت در عطف توجه به اسطوره، نمادپردازی‌های تبلیغاتی فاشیسم بوده است. در عین حال، مسئله اصلی این مکتب، نه اسطوره، که پیراستن جامعه از اسطوره و ایدئولوژی و رهایی از آن بود. مقصود آنها این بود که نظام اجتماعی را به جایگاه و موقعیت عملکردی شایسته آن برسانند. بنیامین، از هواداران این مکتب، در مقاله‌ای با عنوان «اثر هنری در عصر تکثیر مکانیکی» (بنیامین، ۱۳۷۷، ص ۲۱۰-۲۲۵)، نگاه نسبتاً مثبتی به اسطوره ابراز کرده، اما نگاه غالب مکتب فرانکفورت راجع به اسطوره به شدت منفی است. از دید هابرماس، مکتب فرانکفورت، با محدود ساختن عقلانیت، به عقلانیت ابزاری، آن را به یکی از اسطوره‌های عصر روشنگری تبدیل کرده است (هابرماس، ۱۳۷۵، ص ۲۹۵).

یکی دیگر از اسطوره‌های روشنگری، اشکال هنری بی‌محتوا و تقلیدی است. از دید بنیامین، سبک آثار بزرگ هنری، پیوسته بر شباهت خود به آثار هنری دیگر و بر هویتی دسته دومی و کاذب تکیه دارد (بنیامین، ۱۳۷۷، ص ۲۹۶). از دید هابرماس، روشنگری به‌رغم ادعای درک اسطوره‌زدایی شده از جهان، خود هنوز افسون اسطوره است. وی در مورد خرد نیز می‌نویسد: «وقتی آن را برای فریب و نیرنگ به کار بگیریم، بی‌محتوا می‌گردد و خرد بی‌محتوا طعمه مناسبی برای اسطوره است، تا آن را برآید (هابرماس، ۱۳۷۵، ص ۳۰۱).

از دید مکتب فرانکفورت، تفکیک بخش‌های مختلف جهان [جهان طبیعی و جهان انسانی] از یکدیگر، خود نوعی اسطوره است. این تفکیک اسطوره‌ای، به نوعی جهان انسانی را از ویژگی‌های طبیعی و جهان طبیعی را از ویژگی‌های انسانی تهی می‌کند. این کار، تنها با ویژگی تمامیت‌خواه اسطوره‌پردازی تحقق‌یافتنی است (همان، ص ۳۰۰). در جهان روشنگری، عقل جایگاه روشنی ندارد (همان، ص ۳۰۷-۳۱۰). گویا در آن چیزی جز قدرت و برگشتن به اسطوره، جایی ندارد.

پس می‌توان گفت: نگاه اجتماعی به اسطوره، نقش قدرت و سلطه در جهان اسطوره‌ای، عمومیت یافتن اسطوره، غلبه نگاه اسطوره‌ای در جهان بورژوازی، و ویژگی کل‌گرایانه اسطوره و بسیاری از این مسائل، که مورد توجه مکتب فرانکفورت قرار گرفته، در دیدگاه بارت کم‌وبیش یافت می‌شود. یکی از دلایل اشتراکات این دو نظریه، داشتن ریشه مشترک در اتصال و ارتباط با اندیشه‌های نیچه است. بی‌تردید این دو، به نوعی به نیچه ختم می‌شوند. البته از آنجاکه

بارت از نظریه ساختارگرایی ادبی فرانسوی نیز در نظریه خود بهره گرفته، جنبه ادبی نظریه وی، شباهتی با نظریه مکتب فرانکفورت ندارد. به عبارت دیگر، بارت با الهام از ساختارگرایی فرانسوی، از نحوه بر ساخته شدن اسطوره نیز بحث می‌کند. درحالی که چنین بحثی در مکتب فرانکفورت، مطرح نشده است.

ج) نظریه کلودلوی اشتراوس

اشتراوس، در تعریفی که یادآور معنای قدیمی اسطوره است می‌نویسد:

«رؤیاهای وجدان جمعی، اولویت بخشیدن به شخصیت‌های تاریخی...». اسطوره احساسات بنیادی

همچون عشق، کینه و انتقام را که میان همه انسان‌ها مشترک‌اند، نمایان می‌سازد و از دید برخی، اسطوره

اقدام برای توضیح پدیده‌هایی است که درک آنها مشکل است (جواری و رضایی، ۱۳۹۰، ص ۴۹).

اشتراوس، ضرورت شناخت ساختار را با انتقاد از نظریه‌های دو مردم‌شناس برجسته؛ یعنی *مالینوفسکی* و *لوتی برول*، مطرح می‌کند. انتقاد وی از *مالینوفسکی* این است که اولاً، وی برخی انسان‌ها را به اشتباه انسان‌های ابتدایی می‌داند. ثانیاً، برد تفکر آنها را در حد ارضای نیازهای اساسی محدود می‌کند و اساس تفکر آنها را سودگرایانه می‌داند. انتقاد وی از *برول* این است که وی تفکرات این انسان‌ها را غیرعقلانی می‌داند. از دید *اشتراوس*، هیچ‌یک از این دو نظریه قابل دفاع و پذیرش نیستند (*اشتراوس*، ۱۳۸۰، ص ۱۶).

از نظر *اشتراوس*، دنیای علم از قرون ۱۷ و ۱۸ میلادی همواره تلاش کرده است تا بین علم و اسطوره جدایی بیندازد و بر وجه عقلی علم تأکید کند؛ اما به نظر *اشتراوس*، علم مدرن در ادامه مسیر خود سعی دارد تا این شکاف را از میان بردارد و بر وجه حسی واقعیت، مثل دیدن و بویدن تأکید بیشتری کند (همان، ص ۳-۵). *اشتراوس* مدعی است که مسئله اسطوره زمانی مطرح شد که بسیاری از امور به‌ظاهر بی‌معنا در سرا سر جهان در قالب قوانینی مثل قوانین ازدواج زمینه طرح یافتند. از دید وی، نمی‌توان همه چیز را در قالب‌های کاملاً عقلانی مطرح کرد؛ بلکه باید به امور و داده‌های حسی نیز اهتمام نمود (همان، ص ۱۱-۱۳). از نظر *اشتراوس*، اسطوره یک جنبه توهمی نیز دارد و افراد و جامعه استفاده‌کننده از آن گرفتار نوعی توهم ادراکی یا نوعی دلخوشی فکری می‌شوند (*اشتراوس*، ۱۹۷۸، ص ۶). به بیان دیگر، جنبه احساسی اسطوره قوی‌تر دارد. اسطوره اگرچه به‌عنوان نوعی علم مطرح بود، اما این علم، با علم به‌معنای مصطلح آن تفاوت‌های جدی دارد (همان، ص ۸)؛ از جمله تفاوت‌های آن دو این است که تفکر اسطوره‌ای کل‌گراست؛ اما تفکر علمی جزء‌گراست.

اسطوره همچنین نوعی بیان تاریخ است و همچون تاریخ تلاش دارد تا گذشته را حفظ کند. علم تاریخ نیز کاملاً عاری از جنبه‌های اسطوره‌ای نیست. اسطوره همچنین در اصل، پیام داشتن و متضمن پیام بودن با تاریخ مشترک است؛ اگرچه ممکن است در انتقال پیام میان تاریخ و اسطوره تفاوت‌هایی وجود داشته باشد (*اشتراوس*، ۱۳۸۰، ص ۴۶-۴۸).

از دید *اشتراوس*، طبق مطالعات انجام‌شده، اسطوره‌های مناطق مختلف جهان دارای ویژگی‌های کم‌وبیش مشترکی هستند و حتی در جزئیات نیز به یکدیگر شباهت دارند. دلیل این اشتراک، ذهن و ساختار واحد آن است. و از آنجا که ذهن

در هر دنیایی (اعم از سستی و مدرن) وجود دارد، پس پیشرفت نمی‌تواند اسطوره را نابود کند. همچنین برای درک اسطوره باید به زبان رجوع کرد و روابط میان آواها و معانی را دریافت. به بیان دیگر، «اسطوره، از مقولهٔ زبان است» و مثل زبان و موسیقی دارای ساختار است؛ هرچند ساختارهای آنها، با هم تفاوت‌هایی دارند (همان، ص ۵۹-۶۱).

همچنین، از دید *اشتراوس* اسطوره شبکه‌ای است که تنها به کمک قواعد ساختاری آن قابل تشخیص است. این شبکه، معنای جهان و تصورات ما دربارهٔ جهان، جامعه، تاریخ و انسان و پاسخی برای کلیهٔ پرسش‌هایی که در این زمینه به ذهن می‌رسد، برای ما روشن می‌سازد. مضمون عمده‌ای که همهٔ اسطوره‌های جهان در آن مشترک‌اند، گذر از طبیعت به فرهنگ است. ظهور زبان، مقدمه همه اشکال تبادل در جهان انسانی است. مبادله یکی از صور تعیین‌کننده نظام اجتماعی محسوب می‌شود.

د. نظریه ساختار زبانی سوسور

در تحلیل اسطوره‌های بارت، از نظریه و مفاهیم مربوط به تحلیل ساختار زبانی نیز استفاده شده است. در این قسمت، یکی از نظریه‌های ساختار زبانی که در ظاهر، بارت از آن متأثر بوده است، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

در نظریه ساختاری، ساختارها به‌عنوان موجودات خودتنظیم‌شونده درک می‌شوند. واقعیت‌های اجتماعی نیز بسان مجموعه‌هایی که در میان آنها، نظم از روابط مشخص وجود دارد، درک می‌شوند. این نظم ارتباطی، منطبق روابط میان آنها را روشن می‌سازد. در این نظم، مجموعه‌ای از اجزا وجود دارند که هم خود آنها و هم روابط آنها، خاصیت جابه‌جایی‌منظم (جانیشینی و همشینی) دارند؛ درست شبیه بازی شطرنج که مهره‌های آن به صورت منظم جابه‌جا می‌شوند. مراد سوسور از زبان، مجموعه‌ای از دال‌هاست که زبان طبیعی ما را تشکیل می‌دهد. همچنین، زبان دارای مجموعه‌ای از قواعد است که انسان‌ها آنها را بالقوه در خود دارند، یا آنها را می‌آموزند و درونی می‌کنند. روابط اجتماعی نیز از آن‌رو امکان‌پذیر شده‌اند که دارای مجموعه‌ای از معانی معین‌اند (هوارث، ۱۳۸۶، ص ۱۸۸). سوسور در زبان، بین دو ویژگی همزمانی و در زمانی، تفکیک قائل است. «همزمانی» نظامی از واژه‌های مرتبط، بدون ارجاع به زمان می‌باشد و «درزمانی» به توسعه تکاملی واژه‌ها، در طول زمان اشاره دارد (همان، ص ۱۸۹). «همزمانی» برای سوسور مهمتر است و «درزمانی»، در پرتو همزمانی تفسیر می‌شود. پس از دید سوسور، بافت زبان دارای دو جنبه همزمانی و درزمانی است و جنبه دیگری نیز دارد که از آن به لانگ (Lingue) تعبیر می‌شود. مراد از «لانگ»، نظامی از نشانه‌هاست که ایده‌ها را بیان می‌کند. این جنبه از زبان، فراهم‌کننده قواعدی است که کاربران زبان، باید در عمل رعایت کنند. لانگ، جنبه دیگری از زبان یعنی کلام و گفتار را مطرح می‌کند. از این‌رو سیستم اصلی و اجتماعی زبان (لانگ)، از کلام و گفتار (پارول) که امری فردی و فرعی است، متمایز می‌شود (همان). به عبارت دیگر، قواعد و کلام دو جنبه از زبان‌اند. زبان یک عنصر بنیادین نیز دارد و آن «نشانه» است که مرکب از دال و مدلول است. دالی مثل گربه (به صورت صدا یا نوشته، یعنی بیان گفتاری و نوشتاری واژهٔ گربه) به یک مدلول؛ یعنی مفهوم گربه اشاره دارد. رابط میان دال و مدلول، امری اختیاری است؛ یعنی دلالت گربه بر این مفهوم و مدلول امری قراردادی است (همان، ص ۱۹۰). پیوند دال و مدلول در عین اختیاری بودن، ثابت است.

پس از نظر سوسور، زبان شامل تفاوت‌ها و روابط است. تفاوت بین دال‌ها و مدلول‌ها، هویت‌های زبانی را خلق می‌کند و روابط بین نشانه‌ها، به شکل‌گیری رشته‌ای از جملات و عبارات منجر می‌شود. همچنین، در زبان دو ویژگی دیگر به نام «جانشینی» و «هم‌نشینی» وجود دارد. از این رو کلمات گاه در یک نظم خطی، هم‌نشین می‌شوند و عبارت یا جمله‌ای را می‌سازند و گاه یک نشانه حاضر، با نشانه دیگری که غایب است، جایگزین می‌شود. ساختارگرایی به کمک این دو اصل، توانسته روابط میان سطوح مختلف را با یکدیگر توضیح دهد.

در جمع‌بندی کلی باید گفت: بارت هرچند از نظریه‌های‌های مذکور، عمیقاً تأثیر پذیرفته و بهره‌هایی برده است، اما تأثیرپذیری وی، منحصر به این نظریه‌ها نیست. وی، همچنین از دیدگاه نیچه‌ای - فوکویی، در تحلیل قدرت به صورتی بسیار روشن تأثیر پذیرفته و از دیدگاه‌های پسامدرن اندیشمندانی همچون دریدا، لاکان و امثال آنها نیز نکاتی را برگرفته است که در نظریه او، به صورت آشکار و پنهان قابل ردیابی است.

مفروضات اسطوره‌شناسی بارت

لازم به یادآوری است که به دلیل تعدد مفروضات بارت به‌عنوان یک فیلسوف اجتماعی، و ضیق مجال، صرفاً به برخی از مفروضات وی، که در توضیح و فهم نظریه مؤثرترند، بسنده می‌شود. علاوه اینکه، پاره‌ای از آنها، به دلیل برخی ابهامات حتی در کلام شارحان وی نیز، توضیح نیافته است. مفروضات مرتبط با دیدگاه اسطوره‌شناسی بارت، از این قرارند:

۱. نگرش رابطه‌ای به جهان: بارت نگاه ساختاری خود را از ساختارگرایی فرانسوی، به‌ویژه نظریه سوسور اتخاذ کرده است. این دستگاه نظری، جهان را بسان یک سیستم منظم زبانی و دارای نظم رابطه‌ای می‌پندارد و همین نظم رابطه‌ای، ماهیت و بنیاد عالم پنداشته می‌شود. این تلقی، به دلیل انکار ذات‌گرایی، صرفاً به مطالعه سیر تاریخی پدیده‌ها و تغییرات آنها بسنده می‌کند. تحلیل رابطه‌ای، بنیاد هستی‌شناختی و روش‌شناختی مطالعه جهان است. اسطوره نیز به‌عنوان یک امر دائماً متغیر، که امروز نیز تحت تأثیر قدرت در حال برساخته شدن است، مورد توجه قرار گرفته است. در تحلیل رابطه‌ای، زبان اساس و مبناست، در عین حال که بخش قواعد زیرساختی نیز دارد که مستقیماً نقش کاربردی ندارند. این تردید قواعد حاکم بر گفتار، مهم‌تر از خود آن و جنبه کاربردی زبان است. همچنین نگاه رابطه‌ای، جهان را بسان متن در نظر می‌گیرد. از نظر بارت، زبان اصل و اساس در تولید متن است؛ زبان بازتاب غیرانتخابی و دارایی مشترک آدمیان است (بارت، ۱۳۷۸، ص ۳۵).

۲. عقلانی بودن اسطوره: اسطوره نه افسانه که جنبه کاملاً عقلانی دارد. این موضع را اشتراوس با تحقیقات بسیار گسترده اثبات کرده و نشان داده که اسطوره، پدیده‌ای کاملاً عقلانی و نظام‌وار است. اسطوره‌ها، هرچند متنوع‌اند، اما هیچ‌یک غیرعقلانی نیستند. بارت برای اثبات عقلانی بودن اسطوره، از نظریه ساختارگرایی رابطه‌ای سوسور وام گرفت و تلقی افسانه بودن اسطوره را کاملاً به کنار نهاد.

۳. پیوند اسطوره و قدرت: مکتب فرانکفورت نشان داد که اسطوره با دو پدیده قدرت و روشنگری (مدرنیته)، ارتباطی نزدیک دارد. دنیای مدرن را نباید صرفاً در دوعای عقلانی آن خلاصه کرد. این جهان، بی‌شک، جنبه‌های اسطوره‌ای برجسته‌ای دارد. قدرت اساساً ویژگی جدیدی به جهان انسانی اضافه می‌کند و آن، تحریف ایدئولوژیک است. این تحریف‌های ایدئولوژیک دارد جنبه‌ای اسطوره‌ای هستند. جالب اینکه حتی خود روشنگری را نیز به اسطوره بدل می‌سازد و ماهیت اسطوره‌ای به آن می‌دهد. به عبارت دیگر، عقلانیت صوری و ابزاری، که بر پایهٔ منافع و ایدئولوژی سرمایه‌داری شکل گرفته به تدریج به جای روشنگری نشسته است. بارت، همچون اصحاب مکتب فرانکفورت معتقد است که قدرت در خلق اسطوره، به‌عنوان یک جنبه اساسی از دنیای جدید نقش داشته است. نقطه آغاز تأملات بارت در اسطوره‌شناسی این بود که وی با تعجب مشاهده می‌کرد که روزنامه‌ها، عکس‌ها، فیلم‌ها، شوها و شعور متعارف، همه سعی دارند تا واقعیتی را که اجتماعی تاریخی است، به گونه‌ای طبیعی جلوه دهند: «من از اینکه مداوماً طبیعت و تاریخ خلط می‌شوند، خشمگین‌ام» (اباذری، ۱۳۹۰، ص ۱۳۸) از نظر بارت، جامعهٔ بداهت پوشاندن به امور زندگی روزمره، نوعی سوءاستفاده ایدئولوژیک است که بورژوازی به آن دامن می‌زند. وی در مقدمه کتاب *اسطوره‌شناسی* (۱۹۷۰)، هدف خود در این کتاب را با چنین توضیح می‌دهد: «این کتاب چارچوب نظری دوگانه‌ای دارد: از یک سو، به نقد جنبهٔ ایدئولوژیک زبان فرهنگ توده‌ای می‌پردازد. از سوی دیگر، تلاشی اولیه برای تحلیل نشانه‌شناسانه از سازوکارهای این زبان است» (همان، ص ۹). از این رو، بارت با تحلیلی نشانه‌شناسانه، اسطوره را، که زبان ایدئولوژیک بورژوازی و خرده‌بورژوازی است، مورد نقد قرار داده، و اثبات می‌کند که سازوکار اسطوره، طبیعی جلوه دادن امور اجتماعی تاریخی است. بورژوازی با اسطوره‌سازی می‌خواهد پدیده‌های اجتماعی تاریخی ساخته خود را به گونه‌ای طبیعی جلوه دهد و بدین وسیله، تناقضات آفریده خود را اموری عادی و اجتناب‌ناپذیر جلوه دهد. وظیفهٔ اسطوره‌شناسی، پرده‌برداری از این جریان افسونگر است.

۴. دوجنبه‌ای بودن امور فرهنگی: کاسیرر معتقد است: امور فرهنگی دارای دو جنبه عقلانی و احساسی‌اند. اگر جنبه احساسی قوت و غلبه پیدا کند، پدیدهٔ فرهنگی ماهیت اسطوره‌ای می‌یابد. به عبارت دیگر، غلبهٔ جنبه احساسی در یک پدیده فرهنگی اجتماعی، موجب می‌شود تا به‌عنوان یک امر طبیعی، عاری از زمان و مکان جلوه کند. بارت با استفاده از نتیجه‌گیری کاسیرر و طرد برخی مقدمات وی، به شکل دیگری، بی‌زمانی پدیده‌ها و پنهان‌سازی جنبهٔ تاریخی آنها را تبیین می‌کند.

۵. عمومیت‌یابی کاربرد اسطوره: وقتی افسانه بودن اسطوره به کنار نهاده شود، نه‌تنها تلقی ما از ماهیت اسطوره تغییر می‌کند که کاربرد آن نیز بسیار عمومیت می‌یابد. از نظر بارت، امروزه، همه چیز، از دریا، ماشین، پودر رختشویی، دادگاه و... می‌تواند به اسطوره؛ یعنی رساننده پیام مبدل شود (بارت، ۱۳۸۶ الف، ص ۳۰). از نظر بارت، هیچ واقعیت سفت و سختی خارج از حوزهٔ نشانه‌ها نمی‌توان یافت. از این رو بارت، نشانه‌شناسی را از تأکید بر الفاظ و تصاویر، به تأکید بر همهٔ محصولات فرهنگی تغییر داد. به عبارت دیگر، ما نباید تنها به دلالت‌های ادبی الفاظ، بلکه باید به

جنبه‌های دلالی همه محصولات فرهنگی عطف توجه کنیم. چه بسا دلالت‌های اجتماعی - فرهنگی ثانویه محصولات، دلالت لفظی اولیه آنها را به فراموشی سپارد. مدل اسطوره‌ای بارت، با این تحلیل، مباحث نشانه‌شناسی را وارد قلمرو موضوعات اجتماعی - فرهنگی کرد. وی، تحت تأثیر این موضع، اسطوره را از حالت فردی، به حالت اجتماعی ارتقا داد. بارت، در نهایت، اسطوره را به یک امر کاملاً سیستماتیک بدل ساخت.

۶. جامعه بسان متن: از نظر بارت، جامعه نوعی متن است و در توضیح متن، به هفت خصوصیت آن به شرح

ذیل اشاره کرده است:

۱. متن را نباید به‌مثابه امری تعریف‌شده و تعیین‌یافته، بلکه باید به‌عنوان نوعی فعالیت و نوعی تولید نگریست (بارت، ۱۳۷۳ الف، ص ۵۸). وی در کتاب **مرگ نویسنده** معتقد است: آثار فرهنگی امروزی، تنها به دلیل خواننده شدن توسط خوانندگان اعتبار می‌یابند و هیچ قانون لاهوتی یا نظم دیگری بر آنها حاکم نیست (بارت، ۱۳۷۳ ب، ص ۳۸) به بیان دیگر، هر متن تنها در ضمن مصرف شدن، اعتبار مصرفی پیدا می‌کند» (بارت، ۱۳۹۰، ص ۲۰۰).

۲. متن نمی‌تواند در حد ادبیات خوب متوقف شود. متن را نمی‌توان بخشی از سلسله‌مراتب، یا حتی جزء ساده‌ای از انواع ادبی دانست. برعکس، آنچه متن را می‌سازد، همان نیروی آشوبگر آن است. متن همواره نوعی تجربه حد و مرز است و تا مرز قواعد بیان پیش می‌رود (بارت، ۱۳۷۳ الف، ص ۵۹).

این روزها در همه جا عکس‌های زیادی می‌بینیم. آنها تصاویر محض‌اند و شیوه ظهورشان ناهمگون است. از میان آنها یکی هم که گزینش شده، ارزیابی شده، تأیید شده، در مجله‌ها و آلبوم‌ها گرد آمده و از این رهگذر، از صافی فرهنگ گذشته‌اند؛ تنها برخی از آنها، مایه مسرتی ناقابل و ناچیزاند و گویا روی سخن‌شان با کانونی خاموش، و ارزشی فروگرفته در نهانم است» (بارت، ۱۳۸۰ ج، ص ۶).

۳. متن در ارتباط با دال معنا پیدا می‌کند، نه با مدلول: متن ناظر به کشف نیست، بلکه ناظر به تأخر و تعلل است. عرصه متن، همان عرصه دال است و دال نتیجه و پیامد معناست و به امری سری و غیبی، که نیاز به کشف داشته باشد، اشاره ندارد. سرشت متن، نمادین است. به همین جهت، متن که عرصه دال‌هاست واجد ساختار است؛ اما بی‌مرکز و بی‌حد و حصر. متن، زبانی پارادوکسیکال دارد؛ یعنی نظم و قاعده دارد. در عین حال، فاقد غایت و مرکز است (بارت، ۱۳۸۰ الف، ص ۶۱). بارت در کتاب **مرگ نویسنده**، توضیح می‌دهد که وقتی نویسنده حذف شده، عنصر زمان نیز حذف می‌شود و متن به صورتی خودبسنده و تنها موضوع باقی می‌ماند. (بارت، ۱۳۸۰ ب، ص ۳۸۰). «این روزها تصویرها، از انسان‌ها زنده‌ترند. یکی از علامت‌های جهان ما، شاید همین وارونگی است. چنین وارونگی لزوماً پای اخلاق را به میان می‌کشد. آن‌گاه که این وارونگی تعمیم یابد، جهان انسانی، یک سره از واقعیت می‌گسلد» (بارت، ۱۳۸۰ ج، ص ۴۸).

۴. متن متکثر است و تکثر آن نیز پایان‌ناپذیر و شبیه پارچه‌ای درهم بافته است. منشأ این تکثر، مواد نامتجانس و ازهم‌گسیخته است. همه اینها یک ترکیب منحصربه‌فرد را ایجاد می‌کنند و تنها تفاوت‌های تکرارپذیر آن، قابل لمس است. هر متنی میان متن دیگری است.

۵. متن مؤلف دارد. معنای فرایند انشعاب و اسناد، این است که متن مؤلف دارد، و مؤلف در حکم پدر است. قانون نیز این رابطه را به رسمیت می‌شناسد. در عین حال، متن هیچ‌گونه احترامی ندارد و قابل شکستن است (همان، ص ۶۲) و همچون نویسنده در آثار امروزی محو شده است. خواننده بر تمام عرصه‌های تولید آثار حکمرانی می‌کند (همان، ص ۳۷۹). پس از حذف نویسنده، متن خود بسنده و مخصوص زمان حال می‌شود و نویسنده بسان اداکننده متن، همراه متن متولد می‌گردد (همان). جوهر عکاسی مرگ است. به همین دلیل، هنگام عکاسی تنها امر آشنا، همان صدای فترهای دوربین است (همان، ص ۵).

۶. متن مصرفی است؛ یعنی تابع کیفیت است و بر اثر خواندن دوباره اجرا می‌شود (بارت، ۱۳۸۰ الف، ص ۶۴). متن مصرفی است و همیشه دوباره تولید می‌شود. تنها رمزها باقی می‌مانند؛ رمزها هرچند قابل استفاده مجددند، اما قابل نابود شدن نیستند (بارت، ۱۳۸۰ ب، ص ۳۸۰). با حذف نویسنده، یک نویسا ظاهر می‌شود که مرتب متن تولید می‌کند و دیگران که می‌خواهند از آن تقلید کنند، ناکام می‌مانند (همان). ما مجبوریم به خواننده شدن به اشکال مختلف در جامعه تن دهیم (همان، ص ۵).

۷. مصرف متن، نوعی لذت با خود به همراه دارد. حتی اگر ندانیم که نمی‌توان چنین متنی را تولید کرد (بارت، ۱۳۸۰ الف، ص ۶۶).

بارت تصریح می‌کند که این هفت گزاره، هیچ نظریه‌ای را در باب متن صورت‌بندی نمی‌کند؛ چراکه فرض این قبیل نظریه‌ها، این است که همه چیز قابل شکستن است. پس یک نظریه همیشگی ارائه نمی‌شود، در عین حال، کدهایی برای توضیح زمینه‌مند نظریه‌ای در باب متن به دست می‌دهند.

از این‌رو تفاوت‌ها برای بارت مهم‌اند، و دال‌ها نیز نمادهایی موقتی و زمینه‌منداند. هیچ [دالی] ادعای بی‌بدیل بودن، دائمی بودن و غیرقابل باور بودن ندارد. بنابراین، اگر همه چیزها بسان متن‌اند، پس همین ویژگی‌ها را دارند و ما باید به دنبال شناخت و فهم حقایق آنها، با ابزارهای مناسب باشیم.

با تکیه بر این مفروضات، به‌ویژه فرض «جهان چون متن»، یعنی جهان متکثر، مرتبط، عاری از قطعیت، قابل بر ساختن، و خوانش پذیر، بارت به سراغ تحلیل اسطوره می‌رود. وی همین اصول را بر اسطوره نیز تطبیق می‌کند. فرض ساختار رابطه‌ای جهان، فرض عقلانی بودن اسطوره، فرض پیوند اسطوره، با قدرت و فرض بی‌زمانی و بی‌مکانی برخی واقعیت‌ها درمدرنیته از جمله مفروضات بسیار مهمی هستند که در تقریر نظریه بارت، در باب اسطوره مفید و مؤثرند. در اینجا به برخی دیگر از ویژگی‌های نظریه بارت، در خصوص اسطوره اشاره می‌کنیم.

نوآوری‌های مفهومی بارت

مفهوم «دلالت»، قرینه مفهوم «نشانه» در ادبیات سوسور است. وی ابتدا تقسیم دوگانه دال و مدلول را مطرح کرد و جمع این دو را نشانه (sign) نامید. برای مثال، وقتی که ما واژه «سگ» را می‌گوییم یا می‌نویسیم، در واقع آوایی از دهان خارج می‌کنیم،

یا نقشی بر کاغذ می‌زنیم. در عین حال، به تصویر ذهنی موجود چهار دست‌وپای پشمالویی اشاره می‌کنیم. سوسور آن صدا یا نقش را دال و آن تصویر ذهنی را مدلول می‌نامد و جمع این دو را که در واقع پشت و روی یک سکه‌اند، «نشانه» می‌خواند. در نظام نشانه‌شناسانه بارت، دال، معنا - شکل (meaning-form) و مدلول، مفهوم خوانده می‌شود و به نشانه، دلالت اطلاق می‌گردد. بنابراین، بارت فرمول مشهور سوسور یعنی «دال - مدلول - نشانه» را به فرمول «معنا - شکل، مفهوم، دلالت» تغییر داده است. از این‌رو دال در نظام دلالتی بارت، خود متشکل از معنا و شکل است. مفهوم در فرمول وی، نیز همان جایگاه مدلول در فرمول سوسور را دارد و نسبت دلالت با نشانه نیز از همین قاعده تبعیت می‌کند.

در حقیقت، معنا - شکل، در نظام دلالت ثانویه، همان دال در دلالت اولیه است (بارت، ۱۳۸۰ ب، ص ۳۷۰). مفهومی که از دال گرفته می‌شود، «مدلول» نام گرفته و ترکیب آنها، «دلالت» است. بارت، برای اینکه نقش فرهنگ و اجتماع را پررنگ کند، دال دلالت ثانویه را مرکب از معنا و شکل ملاحظه کرده است. روشن است که شکل کاملاً برگرفته از ساختارهای اجتماعی است. طبق این روش، نظام دلالت ثانویه، می‌تواند تا بی‌نهایت جلو رود؛ یعنی از نظام نشانه‌شناسانه مرتبه اول شروع و تا نظام نشانه‌شناسانه n ام تداوم یابد.

خلاصه اینکه، نوآوری بارت در بخش «دال»، این است که آن را دارای دو جنبه معنا و شکل لحاظ کرده است. بارت نسبت معنا و شکل را به نسبت شیشه اتومبیل، با منظره بیرون تشبیه کرده است: «من گاهی وقت‌ها می‌توانم توجهم را به شیشه معطوف کنم و منظره را در زمینه قرار دهم و گاهی برعکس».

اما در مقایسه با مدلول سوسوری، بارت گاه از معادل آن به مفهوم (بارت، ۱۳۸۶ الف، ص ۴۱)، گاه به مدلول (همان، ص ۴۱) و گاه به مدلول اسطوره‌ای (همان، ص ۴۴) تعبیر کرده است. در بخش دلالت (همان، ص ۴۵) نیز گاه به جای آن از واژه «نشانه» (همان، ص ۳۷) استفاده می‌کند و گاه کاملاً گنگ و مبهم سخن می‌گوید. مثلاً مدلول را به جای دال به کار می‌برد (همان، ص ۴۷).

به هر حال، بارت نشانه‌ها را از نظام دلالتی سوسور اخذ کرده و با عطف توجه به مدلول‌های فرهنگی - اجتماعی آنها، از نوعی دلالت به نام فرهنگی - اجتماعی و دال‌های مربوط سخن گفته است. همچنین، به جای نمادهای لفظی و کتبی، بر اشیا و نشانه‌ها تأکید کرده است. احتمالاً مراد بارت از نشانه‌ها، همان نشانگان جمعی مورد نظر دورکیم است. به عبارت دیگر، بارت نشانگان را از سوسور اخذ و ویژگی جمعی دورکیمی را بدان‌ها افزوده است.

نوآوری بارت در نظام دلالت

بارت، با تکیه بر مفروضاتی که از ایشان نقل شد، و با بهره‌گیری از افکار سایر نظریه‌پردازان، به بسط و ارتقا نظام دلالتی سوسور پرداخته است. وی در این نظام دال و مدلولی، تغییراتی ایجاد کرده که با عطف توجه به موضوع اسطوره، در ادامه بدان‌ها اشاره می‌شود.

از دید بارت، کشف ساختار نشانگان جمعی، کلید فهم نظام اجتماعی بورژوازی است. توجه به این نکته لازم است که نشانگان جمعی در سطح فرهنگی اجتماعی، خصوصیات ثانوی پیدا می‌کنند. تمام تأکید بارت در بحث اسطوره،

کشف این خصوصیات ثانوی است. بارت، هرچند در بیان خصوصیات ثانوی اشیا مبهم سخن گفته، اما دست‌کم به دو مورد؛ یعنی تجرید کردن برخی جنبه‌ها و افزودن جنبه‌های دیگر تصریح کرده است. از دید وی، اشیا و پدیده‌ها در درون نظام فرهنگی - اجتماعی، در همان حالت اولیه باقی نمی‌مانند، بلکه برخی خصوصیات آنها حذف و خصوصیات دیگری بدان‌ها افزوده می‌شود. بارت، در این قسمت به دو سؤال پاسخ می‌دهد: یکی اینکه این حذف و اضافات با چه سازوکاری صورت می‌گیرد. و دیگر اینکه، چه چیزهایی از اشیا حذف و چه چیزهای بدان‌ها افزوده می‌شود.

بارت اسطوره را در دلالت ثانویه متن جست‌وجو می‌کند و نکته اصلی در اینکه چه سازوکاری طی می‌شود، تا دلالت اولیه به دلالت ثانویه و اسطوره‌ای بدل گردد، این است که دال در مرتبه ثانویه دو بخش دارد: یکی معنا که پر است و دیگری شکل که تهی است. مراد از بخش «پردال»، این است که هر دالی، معنایی با هویت تاریخی و هویت زمانی و مکانی مشخص دارد. از این‌رو بخش پردال همان معناست. اما دال یک شکل تهی هم دارد که از تضعیف و تحریف معنای پر حاصل می‌شود.

آنچه بارت بر آن تأکید دارد، این است که شکل، معنای اولیه را سرکوب نمی‌کند، بلکه آن را ضعیف می‌سازد. معنای اولیه نباید بمیرد؛ زیرا شکل اسطوره باید نیروی حیاتی خود را از آن کسب کند و خود را در آن پنهان سازد. داستان زندگی فرد سیاهپوست، باید به کناری گذاشته شود تا جایی برای امپراطوریت فرانسوی باز شود. از دید بارت، همین بازی میان معنا و شکل و غلبه شکل بر معنا [= دلالت سلام نظامی او بر امپراطوریت فرانسه، به‌عنوان دلالت ثانوی است] است که بیانگر اسطوره‌است. گفتنی است که شکل اسطوره‌ای، نماد نیست؛ یعنی جوان سیاه‌پوست نماد فرانسه نیست. او حضوری دارد غنی و خودانگیخته و در عین حال، رام‌شدنی [= معنا]. سلام نظامی، او با ژست خاص، نشان امپراطوریت فرانسوی است [= شکل برآمده از یک هنجار نظامی]. در واقع، همان‌طور که قبلاً گفتیم، اینجا تنها شکل و انباری از توده بی‌زمان و مکان یا شکلی بی‌جان با معانی تضعیف‌شده و تحریف‌شده باقی می‌ماند. اما آیا چنین سازوکاری، که در آن شکل، بر معنا تفوق یابد، امکان‌پذیر است. بارت، هفت سازوکار خرد معرفی می‌کند که به فرایند تفوق شکل بر معنا کمک می‌کنند (بارت، ۱۳۸۰ ب، ص ۴۰-۴۳).

سازوکارها یا فنون تفوق شکل بر معنا

۱. مایه‌کوبی. یعنی قبول شری عرضی برای خلاص شدن از شری ذاتی و اساسی. برای مثال، بورژوازی با به رسمیت شناختن جنبش اعتراضی آوانگارد، خود را از شر اعتراض‌های بنیانکن بعدی خلاص می‌کند.

۲. محرومیت از تاریخ. اسطوره تاریخ‌زدایی می‌کند. بدین ترتیب، مسئولیت انسان را از میان می‌برد؛ زیرا به او می‌قبولاند که در اجتماع با پدیده‌های طبیعی روبه‌روست، نه با پدیده‌های مصنوع، تاریخ‌مند و تغییرپذیر. برای مثال، *داوآرد سعید* معتقد است: شرق‌شناسان غربی، شرق را دیگری ابدی غرب تصور کردند و ماهیتی تغییرناپذیر برای آن قائل شدند. در واقع شرق را از کل تاریخ خود تهی کردند. عکس این امر نیز در مورد غرب صادق است.

۳. **شبیه‌سازی.** بارت این فن را بیشتر به اسطوره‌های خرده بورژوازی نسبت می‌دهد. خرده بورژوا از دید وی، کسی است که قادر به تحمل دیگری و غیرخودی نیست. بنابراین، اسطوره همه چیز را توزین می‌کند و از طریق این عمل، وزن دیگری را با وزنی، که خود معیار آن را می‌شناسد، تعیین می‌کند. بدین‌سان، منکر دیگری بودن و غیریت او می‌شود. این فن، سوبیه دیگری نیز دارد: هنگامی که اسطوره نتواند دیگری را به چیزی شبیه خود بدل سازد، آن را به اژه‌های تماشایی و دلکچ‌گونه تبدیل می‌کند. جدیت آن را از شیء می‌گیرد و آن را به موضوع خنده و تمسخر و سرگرمی یا کاملاً برعکس، به موضوع خشم و نفرت خود بدل می‌کند.

۴. **این همان گویی.** این فن مشتعل بر تعریف همان با همان است. مثل «نمایش، نمایش است». این فن، زمانی اجرا می‌شود که اسطوره در تبیین پدیده‌ای فرو مانده باشد و سعی کند تا با شگردی لفظی، خود را از مخصصه خلاص کند. از نظر بارت قتلی دوگانه در این حال صورت می‌گیرد: قتل زبان، چون زبان به گوینده خیانت می‌کند و قتل عقل، چون عقل در برابر او مقاومت می‌کند. در عین حال، این فن مدعی است که هم تبیین کرده و هم شرط عقل را به جای آورده است. مثال بارز این فن، والدینی هستند که در برابر پرسش‌های کودک خود می‌گویند: «همین است که هست». از نظر بارت، این همان گویی جهانی مرده و ساکن به وجود می‌آورد، زور و قدرت را جایگزین استدلال می‌سازد. در عین حال، مدعی می‌شود که مستدل سخن گفته است.

۵. **نه این و نه آن گویی.** در این فن، دو چیز متضاد با یکدیگر توزین می‌شوند و به چیزی شبیه به هم فرو کاسته می‌شوند و به نام چیزی والاتر، از شر هر دو خلاصی حاصل می‌شود. مثل اینکه می‌گویند: محافظه‌کاری و اصلاح‌گری عین هم‌اند و هر دو غیرمقبولند. سپس، شیوهٔ یگانه دیگری معرفی می‌شود که مدعی است، بهتر از هر دو است. آن شیوه یگانه نیز به دقت تعریف و مشخص نمی‌شود و کسی را به چیزی متعهد نمی‌سازد.

۶. **کمی کردن کیفیت.** این فن، که عمدتاً خرده بورژوازی است، درصدد است تا واقعیت را ساده کند، به‌گونه‌ای که دیگر جایی برای به‌کارگیری هوش و فکر برای فهم آن باقی نماند. بارت مثال‌هایی از کاربرت این فن در حوزه زیبایی‌شناسی ارائه کرده است. این فن، متضمن نوعی تضاد است. برای مثال، از یک‌سو، مدعی است که تئاتر هنری اثری است که تنها باید با شهود و دل‌فهمیده شود و نیازی به کاربرد عقل و نقادی آن نیست. از سوی دیگر، میان پول بلیط تئاتر و جلوه‌های نمایشی آن، توازنی بازاری برقرار می‌کند [یعنی ارزش هنری آن تئاتر را باید با پول فروش آن فهم کرد].

۷. **گزارش واقعیت.** منظور از آن، گزارش دقیق از وقایع اتفاقیه بدون شرح و نظر است. بورژوازی از یک‌سو، جهان را به امر واقع تبدیل می‌کند؛ یعنی امری تاریخی را به امری طبیعی فرو می‌کاهد. از سوی دیگر، درصدد گزارش از آن برمی‌آید. گزارش‌دهی و واقع، بودگی لازم و ملزوم یکدیگرند. هر دو ضد تبیین و ضد تاریخ‌اند و ردپاهای ساخته شدن پدیده‌ها را با ظاهری بدیهی، که بیانگر بی‌زمانی است فرو می‌پوشاند (بارت، ۱۳۸۰ الف، ص ۱۲۵-۱۲۶).

این سازوکارها امری ثابت نیستند، بلکه نمونه‌هایی از تلاش‌های بورژوازی‌اند که بارت، آنها را جست‌وجو کرده است. نتیجهٔ همهٔ آنها، تفوق شکل بر معناست؛ یعنی همه آنها برای این اجرا می‌شوند که معانی را تحت قیومیت اشکال بیاورند

و جامعه را از اشکال پر کنند. معانی تضعیف‌شده حفظ می‌شوند، تا معانی حقیقی مطرح نشوند. تاریخ و هویت تاریخی کاملاً نابود می‌شوند، تا فعالیت‌های اساسی دیده نشوند. این همان‌گویی یا چیزهای مشابه به جای خود واقعیت می‌نشیند؛ گزارش‌های لفظی، به جای اصل واقعیت ارائه می‌شوند. اعداد و ارقام کمی به جای توصیف کیفیت ارائه می‌گردد و ...

امروزه ممکن است انتخاب یک رئیس‌جمهور سیاه‌پوست، نشانه‌ای از وجود عدالت در سلسله‌مراتب یک کشور غربی سفیدپوست تلقی شود؛ هرچند ممکن است فردی بی‌صلاحیت یا کم‌صلاحیت باشد. یا به قدرت رسیدن یک رئیس‌جمهور ظاهراً باسواد در کشوری مثل افغانستان، می‌تواند نشانه‌ای از متریقی بودن حکومت باشد. هرچند ممکن است فردی فاقد صلاحیت باشد. یا در کشوری مثل پاکستان، وجود رئیس‌جمهور و نخست‌وزیر، نشانه‌ای از حاکمیت دموکراسی تلقی می‌شود، درحالی‌که ممکن است همهٔ اختیارات در دست ارتش باشد. می‌توان با صدها مثال نشان داد که اشکال ظاهری جوامع، ممکن است با محتوای حقیقی آنها متفاوت باشد. خلاصه نظر بارت این است که می‌توان با اسطوره‌پردازی، ماهیت حقیقی (یا معانی) را در زیر سایهٔ اسطوره‌های ساخته‌شده پنهان کرد تا حقایق از چشم مردم بدور بمانند.

به هر حال، اسطوره از دید بارت، عامل تفوق شکل بر معناست. ما در سایه اشکال، می‌توانیم بسیاری از معانی دست‌کاری‌شده را پنهان کنیم؛ یعنی شکل ظاهری پدیده را از معنای اصلی آن تهی کرده و معنای موردنظر و مقصود خود را جایگزین کنیم. اسطوره حقایق را به شکل‌های تهی از معنا و شبه‌نمادها و آواهای صرف بدل می‌کند. این نمادها، بسان کلیت‌های بریده از زمان و مکان عرضه می‌شوند. مجموعه این فرایند را می‌توان «اسطوره‌پردازی» نام نهاد. در اینجا سؤالی مطرح است مبنی بر اینکه آیا می‌توان در برابر اسطوره‌سازی و اسطوره‌پردازی، مقاومت کرد یا خیر؟

مقاومت در برابر اسطوره

بارت معتقد است: هیچ مقاومتی در برابر اسطوره موفق نبوده است. در جهان مدرن، اسطوره تقریباً به همه چیز چنگ انداخته است. این حقیقتی است که نویسندگان بورژوازی نیز بدان اشاره کرده‌اند: «هیچ چیز نمی‌تواند از دست انسان بگریزد و دنیا حتی جاهای دوردست آن، مانند ابزار در دست اوست» (بارت، ۱۳۸۶، ص ۱۰۸).

زبان ریاضی، به‌عنوان نمونه در ظاهر توانسته است در برابر اسطوره مقاومت کند. اما اسطوره حتی به این زبان نیز تعرض می‌کند. نمونه آشکار این دستبرد، دزدیدن فرمول مشهور *E = MC²* است که اسطوره آن را به دال ناب ریاضی بدل کرده است (بارت، ۱۳۸۰ الف، ص ۱۰۸).

زبان شعری نیز نمی‌تواند در برابر اسطوره مقاومت کند. البته شعر می‌کوشد تا ضد زبان باشد و برخلاف نثر، در جست‌وجوی معنا نیست، بلکه بیشتر درصدد رسیدن به آن چنان شفافیتی است که فاصله بین کلمه و شیء از میان برود. اما این تلاش؛ یعنی تلاش برای شکست دادن اسطوره، به موفقیت نمی‌انجامد و شعر نیز در نهایت، به طعمه تمام و کمال اسطوره بدل می‌شود.

بنابراین، هیچ مقاومت موفقیتی در برابر اسطوره صورت نگرفته است. یگانه طرح بارت برای مقاومت در برابر اسطوره، چیزی است تحت عنوان «اسطوره‌ای کردن خود اسطوره». برای مثال، *گوستاو فلوربر* در یکی از آثار خود،

درصد ساختن اسطوره، از اسطوره موجود زبانی برآمده است. مشکل فلور از دید بارت، این است که اسطوره را تنها از حیث زیبایی‌شناسی نقد کرده، درحالی‌که ناقدان اسطوره، باید در دو سطح نشانه‌شناسانه و ایدئولوژیک آن را مورد نقد قرار دهند (همان، ص ۱۰۸).

نمونه دیگر، از مقاومت در برابر اسطوره، نام‌زدایی بورژوازی از پدیده‌های همچون حزب انقلابی است (همان، ص ۱۱۳). بارت معتقد است: در زمانه سیطره فرهنگ بورژوازی، نه فرهنگ، نه اخلاق و نه هنر پرولتاریایی، نمی‌تواند وجود داشته باشد و تأکید می‌کند که هرآنچه بورژوازی نیست، مجبور است از فرهنگ بورژوازی استقراض کند. بنابراین، فرهنگ بورژوازی، می‌تواند از طریق سازوکار نام‌زدایی، همه چیز از جمله حزب انقلابی را در باطن بورژوازی کند. بارت، حتی در یکی از زیرنویس‌های خود متذکر می‌شود که این سیاست در مورد جنبش‌های جهان‌سومی نیز اعمال می‌شود. به هر حال، این نمونه هم برای اثبات مدعا موفق نبوده است.

گروه دیگری که بر ضد ایدئولوژی بورژوازی شوریده‌اند، گروه‌های موسوم به آوان - گارد هستند. اما به اعتقاد بارت، این شورش‌ها محدودند و بورژوازی نیز توان هضم و جذب آنها را دارد. این گروه‌ها، که دست بر قضا خود بخش کوچکی از بورژوازی هستند، به طور عمد هنرمندان و روشن‌فکران را شامل می‌شوند. عجیب اینکه مخاطب آنها، نیز خود بورژوازی است. این گروه‌ها از زمان رمانتیست‌ها به بعد، هنر و اخلاق بورژوازی را به مبارزه طلبیده‌اند بدون اینکه در حیطه سیاسی یا اقتصادی خصومتی با بورژوازی داشته باشند. آنها از زبان، هنر و اخلاق بورژوازی متفردند، نه از منزلت آن (بارت، ۱۳۸۶، ص ۶۹). به هر حال، بارت هیچ نمونه موفقی از مقاومت در برابر اسطوره به دست نمی‌دهد. تنها نمونه پیشنهادی وی، اسطوره‌ای کردن خود اسطوره است؛ یعنی تلاش برای رمزگشایی از اسطوره، تا جنبه‌های پنهان آن برای همگان روشن شود.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، ابتدا به مفهوم اسطوره پرداخته شد که دارای دو معنای افسانه و واقعیت بریده از زمان و مکان است. سپس، به طرح نظریه‌های اندیشمندان مختلف پرداخته شد. دیدگاه‌های طرح‌شده متفق بودند که اسطوره، نه یک پدیده ساده، بلکه ساختاری پیچیده است و نیاز به رمزگشایی و تفسیر دارد. همچنین، روشن شد که اسطوره جنبه احساسی، فرهنگی - اجتماعی پررنگی دارد و با قدرت نیز قویاً در ارتباط است. از جمله کارکردهای آن در عصر بورژوازی، تحریف واقعیت‌هاست. در ادامه، به نشانه‌شناسی سوسور و ابعاد سه‌گانه آن (دال - مدلول - نشانه) پرداخته شد. بارت دلالت ناشی از این ترکیب را «دلالت اولیه» و «دلالت ثانویه» موردنظر خود را بر پایه نظام دلالت اولیه بنا نهاد. نوآوری بارت در جنبه دال، طرح دلالت ثانویه است که برای آن دو جنبه معنا و شکل قائل شده است. مراد وی از معنا، مصداق و محتوای نشانه و مراد از شکل، نحوه ظهور و بروز آن معناست. ادعای اصلی بارت، این است که معنا جنبه تاریخی دارد و قابل دستکاری نیست. اما شکل، چون فاقد تاریخ و هویت تاریخی است، می‌توان آن را مورد دستکاری و تحریف قرار داد و معنای اسطوره‌ای به آن داد. بورژوازی از همین خصوصیت و امکان سوءاستفاده کرده و معانی موردنظر خود را در اشکال مختلف وارد می‌کند، و دلالت‌ها را مطابق میل خود تنظیم می‌کند.

از جمله نتایج نظام دلالت ثانویه، برخلاف دلالت اولیه سوسور، که خوش‌بینانه و تعیین دلالت آن کاملاً قراردادی است، این است که در دلالت ثانوی، انگیزه‌ها، اغراض و دخل و تصرف‌ها نیز امکان دخالت می‌یابند. در این دستکاری‌ها، ممکن است برخی دلالت‌ها به اقتضای منافع قدرتمندان حفظ شده و ثابت بمانند و برخی دستخوش تغییر شوند. روشن است که این ثبات جعلی و ساختگی بوده و مهم‌ترین کارکرد آن، پنهان‌سازی اراده و اغراض تحریف‌گران است.

نکته دیگر اینکه از دید بارت، بارزترین کارکرد اجتماعی اسطوره، طبیعی جلوه دادن امور فرهنگی، اجتماعی و تاریخی است. اسطوره در جامعه توده‌وار و مصرفی امروزی، بیشترین کاربرد را دارد. از دید بارت، بورژوازی از اسطوره‌سازی و تحریف واقعیت‌ها، اغراضی دارد که جز از طریق اسطوره نمی‌تواند بدان‌ها جامه عمل ببوشاند. سیاست‌های ارباب قدرت و رسانه‌های جمعی، در تأمین این هدف نقش محوری دارند.

منابع

- اباذری، یوسف، ۱۳۹۰، «رولان بارت، اسطوره و مطالعات فرهنگی»، *ارغنون*، ش ۱۸، ص ۱۳۷-۱۵۷.
- اشتراوس، کلود لوی، ۱۳۸۰، *اسطوره و تفکر مدرن*، ترجمه فاضل لاریجانی و علی جهان پولاد، تهران، فرزانه روز.
- آدرنو، تتودور، هور کهایمر، ماکس، ۱۳۸۹، *دیالکتیک روشنگری (قطعات فلسفی)*، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران، گام نو.
- بارت، رولان، ۱۳۷۳ الف، «از اثر تا متن»، ترجمه مراد فرهاد پور، *ارغنون*، ش ۴، ص ۵۷-۶۶.
- _____، ۱۳۷۳ ب، «مرگ نویسنده»، ترجمه داریوش کریمی، *هنر*، ش ۲۵، ص ۳۷۷-۳۸۱.
- _____، ۱۳۷۸، *درجه صفر نوشتار*، ترجمه شیرین دخت دقیقیان، تهران، هرمس.
- _____، ۱۳۷۹ الف، «در مقابل ادبیات»، ترجمه آریتا افراشی، *بیدار*، ش صفر، ص ۱۷-۱۸.
- _____، ۱۳۷۹ ب، «دیدورو، برشت و آیزنشتاین»، ترجمه مصطفی اسلامی، *زیبا شناخت*، ش ۳۰۲، ص ۱۴۱-۱۴۶.
- _____، ۱۳۸۰ الف، «اسطوره در زمانه حاضر»، ترجمه یوسف اباذری، *ارغنون*، ش ۱۸، ص ۸۵-۱۳۵.
- _____، ۱۳۸۰ ب، «برج ایفل»، ترجمه یوسف اباذری، *ارغنون*، ش ۱۹، ص ۳۱-۴۳.
- _____، ۱۳۸۰ ج، *اتاق روشن (اندیشه‌های درباره عکاسی)*، ترجمه نیلوفر معترف، تهران، چشمه.
- _____، ۱۳۸۶ الف، *اسطوره امروز*، ترجمه شیرین دخت دقیقیان، چ چهارم، تهران، نشر مرکز.
- _____، ۱۳۸۶ ب، *اسطوره‌شناسی‌ها (ناتیلوس و کشتی سرمست)*، ترجمه شیرین دخت دقیقیان، تهران، نشر مرکز.
- _____، ۱۳۹۰، «شناسه‌شناسی و فضای شهری»، ترجمه عظیمه ستاری، *سوره*، ش ۵۰ و ۵۱، ص ۱۹۹-۲۰۳.
- بنیامین، والتر، ۱۳۷۷، «اثر هنری در عصر تکثیر مکانیکی»، ترجمه امید نیک‌فرجام، *فارابی*، ش ۳۱، ص ۲۱۰-۲۲۵.
- جواری، محمدحسین و مهناز رضایی، ۱۳۹۵، «ساختار اسطوره و زبان ساختار خویشاوندی و زبان در مردم‌شناسی ساختاری کلود لوی استروس»، *جستارهای زبانی*، ش ۳۳، ص ۴۳-۶۶.
- شایان مهر، علیرضا، ۱۳۹۰، *دایرة المعارف تطبیقی علوم اجتماعی*، تهران، کیهان.
- کاسیرر، ارنست، ۱۳۷۳، *رساله‌ای در باب انسان*، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____، ۱۳۷۸، *فلسفه صورت‌های سمبلیک: اندیشه اسطوره‌ای*، ترجمه یدالله موقن، تهران، هرمس.
- هابرماس، یورگن، ۱۳۷۵، «درهم تنیدگی اسطوره و روشنگری: ماکس هور کهیمر و تتودور آدورنو»، ترجمه علی مرتضویان، *ارغنون*، ۱۱ و ۱۲، ص ۲۹۱-۳۱۶.
- هوراث، دیوید، ۱۳۸۶، «سوسور ساختارگرایی و نظام‌های نمادین»، ترجمه بهرامی کمیل، *رسانه*، ش ۷۲، ص ۱۸۷-۲۰۳.
- Barth, Roland, 1972, *Mythologies*, translator: Annette Lavers, HILL and WANG.
- Claude Lévi-Strauss, 1978, *Myth and Meaning*, Routledge and Kegan Paul, London and New York.
- Segal, A.Robert, 2015, The Modern Study of Myth and Its Relation to Science, *Jurnal Religion and Science*, v. 50, Issue3, p 757-771.

معنا و کارکرد سکوت در فرهنگ‌های مختلف با تأکید بر جایگاه آن در اندیشه اسلامی

usefzadeh.h@gmail.com

حسن یوسف‌زاده اربط / استادیار گروه مطالعات اجتماعی و ارتباطات، جامعه المصطفی العالمیه

دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۸ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۰۹

چکیده

پژوهش‌های میدانی در کشورهای مختلف نشان می‌دهد که نقش ارتباطات غیرکلامی، در انتقال اطلاعات در مقایسه با ارتباطات کلامی بسیار مؤثرتر است. در ارتباطات غیرکلامی، پیام بدون استفاده از کلمات منتقل می‌شود. از ابعاد غیرکلامی ارتباطات، می‌توان به زبان حالت و چهره، زبان تماس دیداری، زبان طرز ایستادن، زبان صدا، زبان تن‌پوش، زبان رنگ، زبان بو، زبان زمان و زبان مکان اشاره کرد. در این میان، نوعی زبان خاموش یعنی «سکوت» هم وجود دارد که کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد. با این همه، نمی‌توان نقش آن را در ارتباطات، به‌ویژه در ارتباطات میان‌فرهنگی نادیده گرفت. بنابراین، پرسشی که مطرح می‌شود اینکه معنا و کارکرد سکوت در فرهنگ‌های مختلف چیست؟ از آنجاکه درک معنای کنش‌های ارتباطی مخاطبان برای برقراری ارتباط مؤثر و غلبه بر سوءتفاهمات اهمیت دارد، این پژوهش با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، با تأکید بر «روش واقع‌گرایی» شهید صدر و با تکیه بر اسناد و داده‌های قابل دسترس، ضمن پاسخ به پرسش مذکور، به یافتن دیدگاه اسلام در این خصوص پرداخت. یافته‌ها حاکی از این است که سکوت نیز گونه‌ای مهم از ارتباط به‌شمار می‌رود که معنا و نقش آن از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت است. در فرهنگ و اندیشه اسلامی نیز نوعی الگوی ارتباطی تلقی می‌شود که می‌تواند دلالت‌ها و پیامدهای مهمی به‌دنبال داشته باشد.

کلیدواژه‌ها: ارتباطات، سکوت، ارتباطات میان‌فرهنگی، ارتباطات غیرکلامی، زبان بدن، اسلام.

کنش‌ها بلندتر از الفاظ صحبت می‌کنند (نایاک، ۱۹۸۵). بررسی‌های میدانی نشان داده است که ارتباطات غیر کلامی در مقایسه با ارتباطات کلامی، غالباً اطلاعات بیشتری را انتقال می‌دهد (ر.ک: محسنیان‌راد، ۱۳۹۱، ص ۱۵۹-۱۸۱)؛ به‌گونه‌ای که دوسوم تا سه‌چهارم ارتباط ما، از طریق رفتارهای غیر کلامی صورت می‌گیرد. البته این درصد از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت است (ناوینگر، ۲۰۰۱، ص ۶)؛ چراکه هر فرهنگی الگوهای رفتاری منحصر به خود را دارد و برای مردمی که از زمینه‌های فرهنگی دیگری هستند، بیگانه می‌نماید (ابوالقاسمی و سجادی، ۱۳۸۵، ۲۶). فرهنگ، نظامی از دانش است که امکان می‌دهد بدانیم چگونه با دیگران ارتباط برقرار کنیم و چگونه رفتارشان را تفسیر کنیم (گودیکانست، ۱۳۸۳، ص ۵۲). آگاهی از فرهنگ و اندیشه مخالفان، در کنار تسلط بر گفتمان منطقی و استدلالات نیرومند (نحل: ۱۲۵)، شرط لازم یک گفت‌وگوی منطقی و سودمند است (ایروانی و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۴۹۴). حساسیت‌های فرهنگی هم که گودیکانست تحت‌عنوان «وجه تفاوت فرهنگ‌ها» (گودیکانست، ۱۳۸۳، ص ۵۳-۶۴)، دیمیک تحت‌عنوان ارتباطات غیر کلامی (ر.ک: دیمیک، ۱۳۸۵، ص ۵۳-۵۸)، لاری سماور نمونه‌ای از آنها را تحت عنوان فضا و فاصله (سماور و همکاران، ۱۳۷۹، ص ۲۷۷) و شوئس/یشل آن را «فراترابطا» (شوئس ایشل، ۱۳۹۱، ص ۴۲) نام نهادند و بخشی از زبان در بعد غیر کلامی آن است، دارای اهمیت بسیاری است. زبان غیر کلامی در حقیقت، بخش جدایی‌ناپذیر از فرآیند ارتباط است (اسپنسر و فرانکلین، ۲۰۰۹، ص ۹۲). از ابعاد غیر کلامی زبان می‌توان به زبان، حالت و چهره، زبان تماس دیداری، زبان طرز ایستادن، زبان صدها زبان تن‌پوش، زبان رنگ، زبان بو، زبان زمان و زبان مکان اشاره کرد (ر.ک: مرادی، ۱۳۸۹، ص ۴۴-۴۵). بررسی‌های میدانی در این زمینه، به ارتباط‌گران میان فرهنگی کمک می‌کند. مثلاً طبق نظریه سماور، فرهنگ‌هایی که فردگرا هستند، به فضای بیشتری نسبت به فرهنگ‌های جمع‌گرا نیاز دارند (سماور و همکاران، ۱۳۷۹، ص ۲۷۷).

از جمله اموری که معمولاً مورد غفلت قرار می‌گیرد، نقش «سکوت» در ارتباطات است. بحث درباره سکوت در رویکردهای فلسفی، مردم‌شناسی و زیبایی‌شناسی دارای سابقه‌ای طولانی است؛ اما از نظر زبان‌شناختی، کاملاً جدید است. در نگاه فلسفی، می‌تواند کنش یا تامل باشد. هنگامی که به‌عنوان یک نگرش، همراه با معنایی خاص لحاظ شود، یک کنش است. امام هنگامی که موفقیت روان‌شناختی و معنوی فرد ساکت را نشان دهد، ممکن است منعکس‌کننده نوعی مراقبت یا تامل باشد (جاورسکی، ۱۹۹۲، ص ۵۹). سکوتی که در مناسک اختیار می‌شود، معمولاً از این نوع است (همان، ص ۷۸). سکوت پدیده‌ای است که مردم اغلب آن را صرفاً پس‌زمینه‌ای برای سخن می‌دانند، اما عنصر پیچیده، چندوجهی و قدرتمند تعامل انسانی است که در سال‌های اخیر، به دلیل نقش مهمش در جنبه‌های گوناگونی از ارتباطات به متن مطالعات اجتماعی و ارتباطی وارد شده است (ناکانه، ۲۰۰۷، ص ۱). پژوهشگران به این نتیجه رسیده‌اند که «سکوت»، تنها «حرف‌نزدن» نیست، بلکه بخشی از ارتباطات بوده و به‌اندازه سخن گفتن مهم است (همان، ص ۶). علاوه بر اینکه سکوت در وضعیت ارتباطی، با سکوت در وضعیت‌های غیرارتباطی تفاوت دارد (همان، ص ۷) حتی اعتقاد بر این است که «گوش‌دادن به سکوت، می‌تواند به همان اندازه گوش‌دادن به سخن و شاید بیشتر از آن، آموزنده باشد» (لوزی، ۱۹۹۷، ص ۱۹۱) از این‌رو

معنا و مفهوم سکوت و نقش آن در ارتباطات میان فرهنگی، در سال‌های اخیر توجه دانشمندان علوم اجتماعی را به خود جلب کرده است. با این همه، توجه به سکوت به عنوان یک الگوی ارتباطی در آموزه‌های اسلامی، سابقه دیرینه‌ای دارد و بسامدی آن در روایات و احادیث بسیار چشم‌گیر است. همین توجه، به مرور زمان در فرهنگ و ادب مسلمانان نیز انعکاس یافته و در مواردی، به ضرب‌المثل‌های آموزنده تبدیل شده است. این پژوهش، بر محور این مسئله سامان یافته است که معنا و نقش سکوت در ارتباطات، به‌ویژه ارتباطات میان فرهنگی چیست؟ اسلام چه دیدگاهی در این خصوص ارائه می‌دهد.

پیشینه تحقیق

تعداد آثاری که درباره نقش سکوت در ارتباطات میان فرهنگی به زبان‌های غیرفارسی، به‌ویژه انگلیسی منتشر شده، قابل توجه است. از مهم‌ترین آنها می‌توان به کتاب *سکوت در ارتباطات میان فرهنگی، ایکوکو ناکانه (۲۰۰۷)* و *زبان خاموش ادوارد هال (۱۹۶۱)* اشاره کرد که نقش بسیار زیادی در جلب توجه به ابعاد غیرکلامی ارتباطات، به‌ویژه سکوت داشته‌اند. جالب اینکه هر دو نویسنده، بیشترین تمرکز خود را به بررسی الگوهای سکوت در آمریکا و ژاپن صرف کرده‌اند. هال، به مقایسه دو جامعه پرداخته، ولی ناکانه پژوهش‌های خود را به کلاس‌های آموزشی با حضور دانشجویان ژاپنی در غرب محدود ساخته است. ناکانه، به دنبال مدلی است که جنبه‌های شناختی و رفتاری ارتباطات میان فرهنگی را توصیف کند. بررسی دست‌کم ۷۰ مقاله در موضوع پژوهش از سوی نگارنده، نشان می‌دهد که بیشتر پژوهش‌های موجود، که درباره سکوت انجام شده (شامل کتب و مقالات)، عمدتاً از یافته‌های دو منبع مذکور استفاده کرده‌اند. اما در زبان فارسی، به‌ویژه از نگاه مقایسه‌ای هیچ اثر معتابه‌ی درباره بررسی سکوت وجود ندارد که ضمن پابندی به ادبیات علمی پژوهش‌های ارتباطی، دیدگاه اسلام را نیز درباره سکوت بررسی کرده باشد. بنابراین، این پژوهش از این جهت کم‌نظیر، نوآورانه و قابل‌اعتناست.

روش تحقیق

طبق روش واقع‌گرایی شهید صدر که از آن با عناوینی همچون «رویکرد توحیدی» و «موضوعی» هم تعبیر می‌شود، محقق به‌جای آغاز فرآیند مطالعه از متن آیات قرآن یا سایر آموزه‌ها، نخست به واقعیت‌های زندگی آدمی و تمامی تجارب بشری توجه نموده و میراث فکری و اندیشه‌های انسانی پیرامون یک موضوع را به پیشگاه اسلام عرضه می‌کند تا بتواند نظریه قرآن را درباره موضوع مورد پژوهش به‌دست آورد (صدر، ۱۳۸۱، ص ۳۲). مهم‌ترین ویژگی روش تأسیسی شهید صدر، موضوعی بودن یا واقع‌گرایی آن است. مقصود از «موضوعی» یا «واقع‌گرایی» این است که فرایند اکتشاف نظریه اسلامی، حرکت از موضوع عینی به نص است. در روش موضوعی سیر پژوهش از واقعیات زندگی شروع می‌گردد و سرانجام به احکام، قوانین و گزاره‌های دینی منتهی می‌شود. این روش، به پژوهشگر اجازه می‌دهد که موضوعات خارجی را که وقایع زندگی سرشار از آن است، مطالعه کند تا موضع نظری اسلام را در قبال آنها از نصوص به‌دست آورد (صدر، ۱۴۲۴ق، ص ۱۹)؛ چراکه از این منظر، دین اسلام منقطع و منزل از واقعیت‌های زندگی بشر نیست (بری، ۱۴۲۲ق، ص ۳۸). مطالعه تطبیقی علاوه بر این، به درک عمیق‌تر موضوع کمک می‌کند، به محقق این توان را نیز می‌دهد که به نظریه‌ها و راحل‌های ارائه‌شده توسط مکاتب بشری، از موضع انتقادی بنگرد و کاستی‌ها و خلأهای موجود در آنها را در قیاس با نظریه اسلامی

آشکار سازد (همان، ص ۳۹). رویکرد موضوعی، این امکان را فراهم می‌سازد که قرآن در هر عصری، در متن زندگی آدمیان حضور داشته باشد و در تعیین سمت‌وسوی زندگی آنان تأثیرگذار باشد (ایازی، ۱۳۸۳، ص ۴۰). هرچه اطلاعات علمی مفسر از معارف و تجربیات عصر خود بیشتر باشد، بهره‌ او از معارف قرآنی نیز بیشتر خواهد بود (بیساقی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۵). در این پژوهش نیز ابتدا ادبیات نظری بحث مرور می‌شود و پس از بررسی نظریات و بیان تجربیات و دیدگاه‌های موجود درباره موضوع، به سراغ آموزه‌های اسلامی رفته و نگاه اسلام درباره سکوت، استخراج و ارائه می‌گردد.

چارچوب مفهومی

تعریف و گونه‌های سکوت

«ارتباط»، عبارت از تبادل ایده‌ها میان دو یا چند نفر است که به شکل کلامی یا غیر کلامی روی می‌دهد. چامسکی، به رابطه بین ابعاد زبان‌شناختی و غیرزبان‌شناختی زندگی بشر تأکید می‌کند (چامسکی، ۱۹۷۹، ص ۳۵). ارتباطات غیر کلامی یا خاموش، به فرایند ارتباط میان افراد از طریق حرکات، زبان بدن، حالات چهره و تماس چشمی گفته می‌شود. پژوهشگران عرصه ارتباطات غیر کلامی، به دقت حرکات و سکنت آدم‌ها، به‌ویژه شخصیت‌های مشهور را رصد می‌کنند. مطالعات زیادی در خصوص زبان بدن رهبران و رؤسای جمهور کشورهای بزرگ انجام شده است (ر.ک: مانکویچ، ۲۰۰۹). سکوت، یکی از مهم‌ترین عناصر ارتباط غیر کلامی است که در مجموعه ارتباطات انسانی، فارغ از فرهنگ، در همه جا وجود دارد. سکوت، زبان همه‌ احساسات شدید مانند عشق، عصبانیت، تعجب و ترس است (برونبو، ۱۹۷۳، ص ۳۷). سکوت، می‌تواند ابزاری مؤثر و سازنده برای ارتباط باشد. در تعاملات اجتماعی وضعیت‌ها و شرایطی وجود دارد که سکوت در آن الزامی است. در واقع، سکوت عنصر مؤثری است که می‌تواند معنا را تکمیل کند و به آن عمق بخشد (سلطان، ۲۰۰۷، ص ۶۸۲). مهم‌ترین ویژگی که در ادبیات پژوهشی قدیمی‌تر سکوت را به آن متصف کرده‌اند، فقدان صوت و صحبت نکردن است. اما در تعاریف متأخر، سکوت به مکث‌های درون و بین گفت‌وگو (والکر، ۱۹۸۵، ص ۶۱)، عدم مشارکت عمومی، یا عدم مشارکت در مکالمه، اجتناب از صحبت در موضوعات خاص و یا عدم ایراد سخن در شرایط خاص تعاملی را شامل می‌شود (ناکانه، ۲۰۰۷، ص ۱۶). همین‌طور «کلمه‌ای است که برای جلوگیری از سخن‌گفتن دیگران به کار برده می‌شود» (همان). البته ساکس میان مکث و سکوت تفاوت قائل می‌شود. به‌نظر او، «مکث» به توقف‌های کوتاه میان جملات در حین سخنرانی «(ساکس و جفرسون، ۱۹۷۴، ص ۷۱۵) و سکوت به قطع صحبت و یا ساکت‌شدن اطلاق می‌شود (همان، ۷۱۴-۷۱۵) هنگامی اتفاق می‌افتد که فرد سخنی برای گفتن نداشته باشد (گافمن، ۱۹۶۷، ص ۳۶). پس، سکوت صرفاً بی‌صدایی (سخن‌نگفتن) نیست، بلکه بخشی از ارتباط است که به اندازه صحبت کردن اهمیت دارد. سکوت، ممکن است «پاسخ خاموش» باشد (لویسنون، ۱۹۸۳، ص ۳۲۰). نوعی سکوت هم به «ناگفته‌ها» مربوط می‌شود؛ یعنی عدم اظهار و یا سانسور چیزی که انتظار می‌رفت، بیان شود. تنها افراد خبره در تحلیل می‌توانند این گونه از سکوت را تشخیص دهند (بلیمز، ۱۹۹۴). مثلاً چگونه می‌توان سکوت یک پادشاه را با سکوت رعیت مقایسه کرد؟ سکوت پادشاه، از موضع اقتدار و سکوت رعیت از موضع ضعف یا احترام است. به‌علاوه، سکوتی که در یک ارتباط مشخص، ساختار ارتباطات و روابط اجتماعی را شکل می‌دهد، بسیار متفاوت از سکوتی است که صرفاً حامل نوعی معنای مبهم است. به عبارت دیگر، ساکت‌بودن یک فرد در خلال گفت‌وگو،

تفاوت زیادی دارد با سکوت دو فرد بیگانه‌ای که برای مثال در مترو و به‌صورت تصادفی کنار هم نشسته‌اند (ناکانه، ۲۰۰۷، ص ۷). شکستن سکوت از سوی این دو نفر، شاید چندان مورد انتظار نباشد. برخلاف دو فردی که در یک مهمانی دورهمی در کنار هم قرار گرفته‌اند و برای مدت طولانی صحبت نمی‌کنند. سکوت این‌ها کاملاً معنادار و مستعد تفسیرهای گوناگون است. تمایز این نوع سکوت‌ها، به معنا و کارکردهای سکوت مربوط می‌شود. به‌عنوان مثال، سکوت در وضعیت‌های ارتباطی، با برون‌گرایی و درون‌گرایی افراد مرتبط است و موجب برداشت‌های متفاوت مخاطب همراه است. تانن معتقد است: ساکت‌شدن و یا «حرفی برای گفتن نداشتن»، ممکن است منشأ تصورات قالبی شود (تانن، ۱۹۸۵، ص ۹۶).

به‌طور کلی، کوزرون چند نوع سکوت را تیپ‌بندی کرده است: سکوت «گفت‌وگویی»، که در هنگام مکالمه بین دو یا چند نفر اتخاذ می‌شود. سکوت «موضوعی»، در وضعیتی که صحبت‌کنندگان عمداً از طرح یک موضوع امتناع می‌کنند. سکوت متنی، توسط گروهی از افراد که مشغول خواندن یک متن خاص در جاهایی مثل مدارس، کتابخانه‌ها و یا کنیسه‌ها روی می‌دهد. سکوت موقعیتی که در برخی حوادث از قبیل سکوت یک یا دو دقیقه‌ای در یادبود کشته‌شدگان جنگ به کار گرفته می‌شود (کوزرون، ۲۰۰۷، ص ۱۶۸۱). ساویلی نیز سکوت را به انواع نهادی، گروهی و فردی طبقه‌بندی می‌کند (ساویلی، ۱۹۸۵، ص ۱۶-۱۷).

در نهایت، به‌رغم اینکه دربارهٔ سکوت تعریف روشن و مورد اتفاق در میان پژوهشگران وجود دارد، آنچه در این پژوهش مورد توجه است، سکوت به معنای «سخن‌نگفتن» و «ساکت بودن» در موقعیت‌های گوناگون ارتباطی، به‌طور حتم دارای اهمیت، نقش و کارکردهای متفاوت در فرهنگ‌های مختلف است. مکث‌های کوتاه در میان صحبت، خارج از موضوع مقاله است. نکته مهم اینکه سکوت دارای سوبه‌های متضاد و پدیده‌ای چندوجهی است و نوع نگاه به آن، منشأ تصورات قالبی منفی می‌گردد و ارتباطات میان‌فرهنگی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد.

ارتباطات میان‌فرهنگی

تفاوت‌های معنا و کارکرد سکوت در فرهنگ‌های مختلف، بیش از همه در ساحت میان‌فرهنگی، خود را نشان می‌دهد در طول ارتباط میان‌فرهنگی، فرهنگ همانند صافی عمل می‌کند که همهٔ پیام‌های کلامی و غیر کلامی باید از آن عبور کنند (نیولپ، ۲۰۰۵، ص ۳۳). اینکه چه چیزی ارتباطات میان‌فرهنگی نامیده می‌شود، تا حدودی وابسته به چیزی است که فرد آن را بخشی از یک فرهنگ تلقی می‌کند. گرچه تعریف فرهنگ نیز آنچنان که باید روشن نیست. برخی از دانشمندان اصطلاح ارتباطات میان‌فرهنگی را تنها به ارتباطاتی که میان افراد از ملیت‌های مختلف برقرار می‌شود، اطلاق می‌کنند (گودی فسنر، ۲۰۰۳). درواقع در دو طرف تعامل، دو فرد قرار گرفته‌اند که هر کدام، دارای الگوی اندیشه‌ای و الگوی رفتاری متمایزی هستند.

یافته‌ها

به لحاظ تاریخی، بیشتر مطالعات عرصهٔ تعاملات اجتماعی، ارتباطات کلامی و غیر کلامی را به صورت جداگانه و مستقل از هم بررسی کرده‌اند. درحالی که مطالعات اخیر، رویکرد تلفیقی را در پیش گرفته و این دو را پدیده‌هایی به هم پیوسته تلقی

می‌کنند. یافته‌های جدید، تقسیم‌بندی ارتباطات به کلامی و غیر کلامی را بی‌معنا می‌دانند، به گونه‌ای که حتی /استریک ادعا کرده که این تقسیم‌بندی گمراه کننده است (استریک و نپ، ۱۹۹۲، ص ۵). در این پژوهش، با تلقی سکوت به عنوان عنصری مهم از ارتباطات، نقش، معنا و کارکرد سکوت در فرهنگ‌های مختلف بررسی می‌شود.

سکوت و برساخت واقعیت

زمانی سکوت به معنای خودداری از صحبت بود، اما بعدها معانی دیگر آن آشکار شد. سکوت، تنها به معنای خودداری از سخن گفتن یا ساکت کردن دیگران نیست؛ نوعی برساخت اجتماعی وجود دارد که بر سکوت استوار است و از آن با عنوان «برساخت مراقبتی» یا «متأملانه» مبتنی بر سکوت تعبیر می‌کنند. ساخت مراقبتی و متأملانه واقعیت، بر احساس فرد از بدن خویش، در یک محیط طبیعی تمرکز می‌کند (برامان، ۲۰۰۷، ص ۵). برساخت مراقبتی، با تنفس یک فرد در تنهایی آغاز می‌شود، ولی امتداد پیدا می‌کند و برای بسیاری ابعاد معنوی پیدا می‌کند. پس، سکوت نه تنها فرد را از جامعه منزوی نمی‌کند، بلکه او را به جهان بزرگتری که همه ما در آن زندگی می‌کنیم، پیوند می‌دهد. در واقع، ارتباط ایزاری است که از طریق آن واقعیت شکل می‌گیرد و سکوت، به مثابه معماری، شکل‌دهنده و محرک عمل می‌کند. برساخت متأملانه واقعیت، فرد و ورای او را شامل می‌شود و گر نه تعاملات اجتماعی از بین می‌رود. اگرچه گروه‌های اجتماعی و ارتباطات در عمل مراقبتی نقش ایفا می‌کنند. اما در این گونه برساخت، به نفع خلوت و سکوت در حاشیه قرار می‌گیرند. بنابراین، با اینکه میان فرایندهای ساخت اجتماعی و مراقبتی واقعیت مشابهت‌هایی وجود دارد، اما از تفاوت‌های جدی میان آنها نیز نباید غفلت کرد. برساخت واقعیت، مبتنی بر سکوت دارای چهار ویژگی است: از تاملات فرد آغاز می‌شود، ضرورت پیدا می‌کند، واقعیت پیدا می‌کند و میان فرد و سطوح اجتماعی تحلیل پیوند برقرار می‌کند. بعضی از این ویژگی‌ها، به‌میزانی که برای برساخت اجتماعی واقعیت اهمیت دارند، برای ساخت مراقبتی واقعیت نیز مهم هستند. سکوت خاستگاه فردی دارد و برای فرد مهم است که احساسی از خود داشته باشد. اهمیت این ویژگی، زمانی قابل درک است که فرد حافظه خود را از دست داده باشد. یادآوری خاطرات، در یک خوانش خاموش، بسیار بهتر از زمانی صورت می‌گیرد که همان خاطرات به صورت شفاهی گفته شود (همان، ص ۶).

در ساخت اجتماعی، واقعیت به ارتباطات، به‌عنوان فرایندی که واقعیت از طریق آن شکل می‌گیرد، تأکید می‌شود؛ یعنی هر فردی تجربیات خود را با دیگران به اشتراک می‌گذارد و درباره تجربیات خویش با دیگران گفت‌وگو می‌کند. سکوت نیز نوعی سخن گفتن تلقی می‌شود که در ساختار گفت‌وگو مؤثر است. اما در ساخت مراقبتی واقعیت، این فرایند سکوت است که به‌واسطه آن، واقعیت ساخته می‌شود. در اینجا سکوت به معنای فقدان بیان است. ساخت واقعیت از یک سو، در تعامل بین فرد و خودش و از سوی دیگر، در تعامل فرد با جهان روی می‌دهد. در واقع سکوت نقش دوگانه دارد که هم برای تعاملات اجتماعی اهمیت دارد که به ساخت اجتماعی واقعیت منجر می‌شود و هم برای عمل مراقبتی مهم است که پیوند میان فرد با خود و جهان بزرگتر شامل (انسان و ورای او) را تسهیل می‌کند. مظهر تعامل بین ساخت اجتماعی واقعیت و ساخت مراقبتی واقعیت، در فرایندی است که دانش به‌صورت ضمنی تولید و به دانش مدون تبدیل می‌شود. دانش ضمنی با تفکر، فعالیت‌های روزانه و تجربیات فردی تولید می‌شود. دانش ضمنی هنگامی مدون می‌شود که با روش علمی و رعایت استانداردها در اختیار

دیگران قرار گیرد. در واقع دانش ضمنی، در سکوت ساخته و استفاده می‌شود اما برای مدون شدن نیاز به ارتباط دارد (ر.ک: هاولز ۱۹۹۶). میزان موفقیت در تبدیل شدن دانش ضمنی به دانش مدون، در این است که جایگاهی در افکار عمومی پیدا کند و گرفتار ماریپیچ سکوت (نیومن، ۱۹۹۱) به‌نظر می‌رسد. این نوع سکوت در مراحل اولیه آن، در ادبیات اسلامی با سکوت عارفانه و یا خاموشی عارفانه تعبیر شده است؛ یعنی نوعی برساخت اجتماعی وجود دارد که مراقبت و خاموشی در آن، نقش ویژه ایفا می‌کند و این نکته نشان می‌دهد که سکوت مراقبتی، امری فراگیر است؛ هرچند تعبیر و تلقی‌های متفاوتی از آن وجود داشته باشد. برای مثال، مولوی سرآغاز راه را سکوت می‌شمرد (ر.ک: عارف‌زاده، ۱۳۸۰؛ کاکایی و بحرانی، ۱۳۸۸).

کارکردهای ارتباطی سکوت

بررسی سکوت از منظر جامعه‌شناختی و ارتباطی، کارکردهای گوناگون آن را آشکار می‌کند. در آثار میان‌فرهنگی، تیپ‌شناسی‌های گوناگونی از کارکردهای سکوت ارائه شده است. ناکانه، انواع کارکردهای سکوت را در سطوح شناختی، اجتماعی، گفتمانی و احساسی طبقه‌بندی می‌کند (ناکانه، ۲۰۰۷، ص ۳۲)؛ جنسن، از کارکردهای بلاغی، روان‌شناختی، اجتماعی و ارتباطی سکوت نام می‌برد (جنسن، ۱۹۷۳) و جاورسکی، به کارکردهایی از جمله کارکرد پیوندی (تحکیم ارتباط میان افراد)، کارکرد تأثیرگذاری، کارکرد مکاشفه‌ای و کارکرد داوری سکوت اشاره می‌کند (ر.ک: جاورسکی، ۱۹۹۲، ص ۶۶-۶۷). وی معتقد است: هر کدام از این کارکردها می‌تواند منفی و یا مثبت باشد؛ چراکه نااطمینانی از کارکرد سکوت نه تنها برای خارجی‌ها، بلکه برای بومی‌ها نیز منشأ سردرگمی و سوءتفاهم می‌شود (همان، ص ۶۸). افرت، کارکردهای سکوت را در چارچوب کارکردهای ششگانه زبان‌شناختی مورد توجه قرار می‌دهد که عبارتند از:

۱. کارکرد ارجاعی که در آن، سکوت معمولاً به‌عنوان ابزاری ارتباطی برای انتقال اطلاعات از یک شخص به شخص دیگر مورد استفاده قرار می‌گیرد.
۲. کارکرد هیجانی که برای به‌تصویر کشیدن احساس گوینده یا انعکاس تجارب درونی او به کار می‌رود و در آثار ادبی رواج دارد.
۳. کارکرد ارتباطی، یا گفتمانی که عمدتاً در مکالمه به کار می‌رود و استفاده بلاغی دارد. مانند حذف بخش‌هایی از متن که نویسنده و خواننده از آن آگاهی دارند.
۴. کارکرد پیاتیک که در گفت‌وگوهای کوتاه، درخواست سفارش و مانند آن مرسوم است و هدف از آن استمرار ارتباط و جلب توجه مخاطب است. مثلاً، گوینده‌ای در لابه‌لای گفت‌وگو، برای اطمینان از گوش‌دادن طرف مقابل، لحظه‌ای سکوت می‌کند.
۵. کارکرد زیبایی‌شناختی و شاعرانه با استفاده از کلمات برای صحبت کردن درباره سکوت، در جهت ستایش یا تمجید از آن، همچون اشعار فراوانی که مولانا در تمجید از سکوت آورده است.
۶. کارکرد فرازبانی که در اینجا سکوت کارکرد زبان‌شناختی دارد و چیزی از سخن گفتن کم ندارد. برای نمونه، اگر کسی به زبان خارجی با دیگری صحبت کند و مخاطب در پاسخ سکوت کند، نقش ارتباطی به واسطه نقش فرازبانی سکوت ایجاد شده است (ر.ک: همان، ص ۱۹۱۶-۱۹۲۶).

هم نظریه ساختارگرا و هم نظریه نظام‌های انطباقی پیچیده (complex adaptive systems theory)، بینش‌هایی درباره نقش سکوت در ساختارهای روایتی و گفتاری ارائه می‌کنند. میان خطابات سکوت تفاوت‌هایی وجود دارد. پژوهشگرانی که در ساختارهای زبانی و فرهنگی کار می‌کنند، به خوبی از این تفاوت‌ها آگاهند (بوکسر، ۲۰۰۶، به نقل از: لانگ و همکاران، ۲۰۰۳). ژانرهای حرفه‌ای اغلب به استفاده مؤثر از سکوت در ارائه‌های شفاهی نیاز دارند. همان‌گونه که دانشگاهیان به هنگام ارائه نتایج تحقیقات خود، و خبرگزاری‌ها به هنگام گزارش خبری برای جلب توجه مخاطبان‌شان از آن استفاده می‌کنند (لانگ و همکاران، ۲۰۰۳). بنابراین، سکوت به دلایل گوناگون در ساختار کارکردی مؤثر است.

یکی دیگر از کارکردهای مهم سکوت، به شکل خودسانسوری و یا به شکل تحمیلی، گرفتار شدن در ماریپیچ سکوت است. خودسانسوری، به علل زیادی روی می‌دهد: یکی از مهم‌ترین علل آن، ترس از انزواست که نیومن نظریه ماریپیچ سکوت خود را بر محور آن سامان داده است. طبق این نظریه، اقلیت به دلیل ترس از انزوا، به خودسانسوری روی می‌آورند و از اظهارنظر خودداری می‌کنند. همین امر، موجب می‌شود که صدای اقلیت به تدریج ضعیف‌تر و ضعیف‌تر گردد و در نهایت، به ماریپیچ سکوت گرفتار شود. نیومن معتقد است: با تکیه بر قدرت رسانه‌ای می‌توان نیروهای مخالف را وادار ساخت و اجازه داد تا در گرداب سکوت خاموش شوند و به فراموشی سپرده شوند. نظریه ماریپیچ سکوت، متأثر از نظریه‌های روان‌شناسی اجتماعی است و تأثیرپذیری انسان از محیط پیرامونی را بررسی می‌کند. از نظر *لبیزابت نیومن*، مردم از انزوای اجتماعی هراسانند و برای جلوگیری از انزوا، فضای نظری را از نزدیک تحت نظارت قرار می‌دهند. آنان اطلاعات در مورد فضای نظری را از دو منبع به دست می‌آورند و مشاهدات شخصی، ارتباط میان فردی و رسانه‌های جمعی، به‌ویژه تلویزیون و رسانه‌های جمعی تصویر نسبتاً هماهنگی از واقعیت را منتشر می‌کنند. با گذشت زمان، تنها تعداد کمی از مردم ابراز نظر (مقاومت) در برابر افکار عمومی غالب خواهند داشت. عقاید مخالف در گرداب سکوت از بین خواهند رفت. اما مردم هسته اصلی را تشکیل می‌دهند، آنان می‌توانند فرایند گرداب جدیدی را آغاز کنند که در نهایت، یک نظر دیگر نیز منقرض گردد (ر.ک: نیومن، ۱۹۹۱).

سکوت اختیار کردن به هنگامی که سخن‌گفتن نیاز است، شکل کاملاً سیاسی از صحبت کردن است. کسانی که درگیر مقاومت سیاسی هستند، سکوت را ابزاری قدرتمند می‌یابند. در آمریکای لاتین و مناطق بالکان، سکوت از طرف جمعیت‌ها، به‌عنوان مقاومت سیاسی تلقی می‌شود. با این حال، امتناع از سکوت به هنگامی که از لحاظ سیاسی تحمیل می‌شود نیز شکل قدرتمندی از سخن سیاسی است. هم از نظر عامه و هم به لحاظ نظری، سروصدا کردن و شکستن سکوت، شکل بسیار مؤثری از شیوه نقد به‌شمار می‌رود (جاورسکی، ۱۹۹۲).

سکوت می‌تواند با استراتژی ادب تفسیر شود و یا بی‌اعتنایی یکی از طرفین ارتباط را نشان دهد. تغییر موضوع بحث و مسکوت گذاشتن پرسش‌های مخاطب، می‌تواند نشانه بی‌اعتنایی و بی‌احترامی به مخاطب قلمداد شود. درحالی‌که امکان دارد پرسش‌شونده از موضع ادب و احترام به مخاطب، تمایل نداشته وارد گفت‌وگوهای مشاجره‌آمیز گردد. اینجا وضعیتی است که ارتباطات غیر کلامی بر کلامی ترجیح داده می‌شود. در واقع، هنگامی که ارتباط کلامی

به مواجهه و تهدید وجهه طرف مقابل منجر شود، استفاده از ارتباط غیر کلامی شیوه‌ای برای پرهیز از مشاجره و تهدید است. ارتباط‌گر با سکوت خود، به طرف دیگر پیام می‌دهد که وارد موضوعات چالش‌برانگیز نشود. بنابراین، سکوتی که فاصله اجتماعی را موجب شود، منفی و سکوتی که انسجام را حفظ کند، مثبت خواهد بود.

همچنین سکوت می‌تواند در مدیریت احساسات نقش داشته باشد. سکوت برخی از اعضای خانواده، در مقابل کنش‌های ستیزه‌گرایانه سایر اعضا، نمونه بارزی از شیوه مدیریت از طریق سکوت است.

سکوت به مثابه الگوی ارتباطی

ناکانه، در بررسی‌های خود در دانشگاه‌های استرالیا دریافته است که دانشجویان ژاپنی، به جای شیوه‌های صحبت کردن، بیشتر به «شیوه‌های سکوت» می‌پردازند (ناکانه، ۲۰۰۷، ص ۱۴). این چیزی نیست که به راحتی قابل درک و تفسیر باشد. لذا فهم و تفسیر سکوت، یکی از دغدغه‌های جدی پژوهشگران عرصه ارتباطات میان فرهنگی است. سکوت به معنای حرف نزدن و کناره‌گیری از ارتباط نیست، بلکه نوعی الگوی ارتباطی است که در فرهنگ‌ها و بافت‌های اجتماعی گوناگون معنای مختلف دارد. همچنان که حتی در یک فرهنگ، سکوت در جایی، به معنای تأیید و در جایی، به معنای اعتراض؛ در جایی نشانه ادب و در جایی، حاکی از بی ادبی است. از این رو درک اینکه در یک موقعیت ارتباطی، سکوت به کدام معناست، بسیار پیچیده است. این پیچیدگی در وضعیت‌های چندفرهنگی دوچندان می‌شود. مردم‌نگاری ارتباطات، یکی از چارچوب‌هایی است که می‌تواند در فهم معانی سکوت مؤثر باشد. چون فرایندی که ارتباط‌گر طی آن به انتخاب سکوت یا سخن دست می‌زند، متأثر از ویژگی‌های فرهنگی و مردم‌شناختی است. معمولاً گفته می‌شود سکوت، به عنوان الگوی رفتاری در فرهنگ شرق متداول‌تر از فرهنگ غرب است؛ حتی این تفکر به تصور قالبی «شرق ساکت»، در مقابل «غرب سخنور» تبدیل شده است. در برخی مطالعات سکوت از منظر آسیب‌شناسانه مورد توجه قرار می‌گیرد. برای مثال، میلر و همکارش به این نکته اشاره می‌کنند که در فرهنگ‌های آسیایی حفظ کردن اهمیت دارد. در حالی که در فرهنگ غربی، رویکرد انتقادی و تحلیلی پرورش داده می‌شود. گفت‌وگوهای زیاد دانشجویان در کلاس، ممکن است برای دانشجویان آسیایی آزاردهنده باشد (میلر، ۱۹۹۶). دانشجویان آسیایی، پرحرفی در کلاس را بی‌احترامی به معلم تلقی می‌کنند (اندرسون، ۱۹۹۲، ص ۱۰۳). شاید همین الگوهای رفتاری موجب شده که توجه پژوهش‌گران عرصه میان فرهنگی را به خود جلب کند (یاتس و ترانگ، ۲۰۱۲). به هر حال، غلبه سکوت یا سخن گفتن چیزی است که به فرایندهای یادگیری در فرهنگ‌های مختلف مربوط می‌شود. الگوهای مشارکت و تعاملات اجتماعی، در فرایندهای آموزشی و متناسب با ارزش‌ها و هنجارهای حاکم بر هر جامعه آموخته می‌شود از این رو می‌توان گفت: سکوت نوعی الگوی ارتباطی است که در فرایند جامعه‌پذیری آموخته می‌شود. بنابراین، منظور این است که سکوت را نباید دست‌کم گرفت و نسبت به آن بی‌اعتنا بود، بلکه سکوت یک الگوی ارتباطی است که استفاده از آن در شرق و غرب، کاملاً متفاوت است. به بیان روشن‌تر، اعضای یک جامعه گفتاری، همچنان که از سایر ویژگی‌های فرهنگی استفاده می‌کنند، از ظرفیت‌های ارتباطی سکوت نیز بهره‌مند می‌شوند. کودکان، شیوه استفاده از سکوت را در فرایندهای جامعه‌پذیری خاص هر جامعه، به‌ویژه در تعاملات فامیلی و خویشاوندی فرامی‌گیرند. آنچنان که تروکی ادعا می‌کند، برخلاف سخن گفتن، یادگیری استفاده از سکوت در ارتباطات، عمدتاً به‌طور ناخودآگاه صورت می‌گیرد (ساویلی، ۱۹۸۵، ص ۱۲-۱۳). باین‌همه،

یادگیری قواعد استفاده از سکوت در ارتباطات میان‌فرهنگی، کاملاً ضروری است؛ چراکه تفسیر سکوت در ارتباطات میان‌فرهنگی، در مقایسه با ارتباطات درون‌فرهنگی، پیچیده‌تر است. برای نمونه، سکوت زنان در پاسخ‌خواستگاری در ژاپن، به معنای پذیرش درخواست و در جنوب نیجریه (ایگبو)، به مفهوم عدم پذیرش تفسیر می‌شود. «پچ‌پچ کردن» در جوامعی، ناخوشایند و در جوامعی دیگر، بلاشکال است (همان، ص ۹). مکث‌های طولانی سرخ‌پوستان آتاباسکان در حین صحبت، موجب می‌شود انگلیسی‌زبانان انگلیسی‌آمریکایی به گفت‌وگو مسلط شوند. درحالی‌که سرخ‌پوستان آتاباسکان تند صحبت کردن را بی‌ادبی تلقی می‌کنند (اسکالن، ۱۹۸۱، ص ۳۶). به همین دلیل، ایدس به فضات انگلیسی‌تبار استرالیا توصیه می‌کند که در حین صحبت مکث کنند، تا بومی‌ها احساس شکست و ناکامی نکنند (ایدس، ۱۹۹۲، ص ۴۱). نیویورکی‌ها، که تند و سریع صحبت می‌کنند، شیوه صحبت کردن کالیفرنایی‌ها را که بسیار کند است، غیرسازنده ارزیابی می‌کنند (تانن، ۱۹۸۵، ص ۱۰۸). ناکانه به مطالعاتی اشاره می‌کند که طبق آنها، جوامع غیراروپایی در مقایسه با جوامع اروپایی، نگرش مثبت‌تری به تحمل سکوت دارند (ناکانه، ۲۰۰۷، ص ۱۴). ارتباطات غیرکلامی، که همراه با سکوت مورد استفاده قرار می‌گیرد، نیز در تفسیر پیام نقش بسزایی دارند.

موضوعات مورد گفت‌وگو نیز در ارتباطات میان‌فرهنگی اهمیت دارد. در میان بومیان استرالیا، موضوعاتی وجود دارد که تنها زنان می‌توانند درباره آنها گفت‌وگو کنند. همین‌طور موضوعاتی که صرفاً مردانه است و گفت‌وگو درباره آنها برای زنان ممنوع است (مور، ۲۰۰۰، ص ۱۳۸).

البته نباید از نظر دور داشت که مبتنی براساس رهیافت روان‌شناسانه برای سکوت، یکی از مهم‌ترین عوامل زمینه‌ای مهم، که می‌تواند به سکوت در ارتباطات میان‌فرهنگی اثر مؤثر باشد، اضطراب مرتبط با زبان دوم مشارکت‌کنندگان است. زبان دوم، از طریق عواملی همچون احساس پایین بودن مهارت‌های شخصی، اعتماد به‌نفس پایین، ناتوانی از تشخیص کنش متناسب، پیش‌بینی پیامد منفی احتمالی و مانند آن، منجر به دلواپسی در ارتباطات میان‌فرهنگی می‌شود. درواقع نه تبحر واقعی، بلکه ادراک منفی فرد درباره تبحر خود، یکی از عوامل اصلی اجتناب از ارتباط است (لهتونن، ۱۹۸۵، ص ۶۱). بنابراین، ویژگی اصلی کلاس‌های آموزشی در گروه‌های چندملیتی و چندزبانه، غلبه سکوت بر سخن گفتن، در نتیجه کشمکش‌های مبتنی بر تفاوت‌های فرهنگی است (جاورسکی، ۱۹۹۸، ص ۲۷۶). در کلاس آموزشی چندفرهنگی، سیاه‌پوستان متأثر از پیش‌داوری‌ها و تبعیض نژادی، سکوت و کم‌حرفی را ترجیح می‌دهند (ر.ک: بیگز و ادوارد، ۱۹۹۳). نظریه‌های تعامل‌گرا هم می‌توانند به‌عنوان چارچوبی برای این‌گونه ارتباطات میان‌فردی مورد استفاده قرار گیرند (ر.ک: کوئن، ۱۳۸۶، ص ۹۳؛ کوزر، ۱۳۷۳، ص ۴۱۰؛ ستوده و کمالی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۱).

معنای سکوت در فرهنگ‌های مختلف

تصور می‌شد که ابعاد غیرکلامی ارتباطات، ازجمله حالات چهره، جهان شمولند، اما مطالعات جدید، به‌ویژه در عرصه میان‌فرهنگی این تصور را رد کرده است. مجموعه حرکات نمادین یک فرهنگ، که برای اعضایش کاملاً شناخته شده است، ممکن است در سایر فرهنگ‌ها معنایی دیگرگون داشته باشد. برای مثال، بعضی از افراد به هنگام صحبت، به طور منظم از حرکات دست استفاده می‌کنند. هرگونه حرکت دست، معنایی خاص افاده می‌کند. قرار دادن انگشت اشاره بر روی

انگشت شصت در آمریکا، به‌معنای این است که همه چیز خوب است. همین حرکت در فرانسه، نشانه توهین تلقی می‌شود و در اردن، حاکی از نگرانی است (دوانی‌زاده، ۲۰۰۹؛ ابوشهاب، ۲۰۱۳، ص ۱۵۰). بدین ترتیب، فرهنگ و سکوت مرتبط و به‌هم‌پیوسته‌اند؛ هنجارهای فرهنگی معین می‌کنند که کجا و چگونه از سکوت، به‌عنوان یکی از ابزارهای ارتباطی استفاده شود. برای نمونه، اختیار کردن سکوت در پاسخ به این سؤال که «آیا دوست دارید از فلان کشور (مثلاً ایران) بازدید کنید؟» متناسب با فرهنگ‌ها به شیوه‌های گوناگونی تفسیر می‌شود. سکوت در چنین موقعیتی، در انگلیسی به معنای نااطمینانی است؛ در ژاپن احتمالاً به معنای پاسخ مثبت است، اما در اردن بسته به موقعیت فرق می‌کند (ارکمن، ۱۹۷۶). در آمریکا، از سکوت برای نشان‌دان آندوه، پشیمانی یا خجالت استفاده می‌کنند. درحالی‌که در ژاپن، سکوت کلید موفقیت است و اغلب سعی می‌کنند سکوت اختیار کنند. در ژاپن ضرب‌المثلی رواج دارد مبنی بر اینکه «سکوت هم نوعی سخن گفتن است» (همان). در مقابل، لتهونن در پژوهش خود دریافته که یک پنجم آمریکایی‌ها، دل‌پس ارتباط هستند؛ چراکه در فرهنگ آمریکایی‌ها به موفقیت در ارتباطات و ارائه چهره مثبت از خود، با استفاده از ارتباطات کلامی تأکید می‌شود (لتهونن، ۱۹۸۵، ص ۵۶). آرگیل می‌گوید: «در فرهنگ‌های غربی، تعاملات اجتماعی باید سرشار از گفت‌وگو باشد، نه سکوت» (آرگیل، ۱۹۷۲، ص ۱۰۷-۱۰۸). درحالی‌که ابوشهاب دربارهٔ اردن به‌عنوان کشوری آسیایی می‌گوید: «سکوت ارتباطی در اردن احساسات و احترام را نشان می‌دهد، در جایی که کلمات قادر به انجام این کار نیستند. در اردن سکوت با صداقت پیوند دارد. در اردن پرحرفی مذمت و سکوت تشویق می‌شود؛ زیرا اعتقاد بر این است که پیام صادقانه، نه با صحبت زیاد، که از طریق سکوت بهتر منتقل می‌شود (ابوشهاب، ۲۰۱۳). سکوت بازنمایاننده احترام، مهربانی و پذیرش طرف مقابل است. همچنان‌که می‌تواند نشان‌دهنده تحقیر، نفرت و اختلاف‌نظر باشد (همان). ضرب‌المثل‌های فراوان عربی وجود دارد که سکوت را نشانه کمال عقل معرفی می‌کنند. به‌نظر ابوشهاب، به‌طور کلی فرهنگ اردن، به سکوت و کم‌حرفی توصیه می‌کند و این ضرب‌المثل، که «اگر حرف‌زدن نقره باشد، سکوت طلاست»، در مورد اردن صدق می‌کند (همان).

هدف اینکه مدیریت سکوت در ارتباطات، به‌ویژه در ارتباطات میان‌فرهنگی اهمیت زیادی دارد. مدیریت سکوت در چنین وضعیت‌هایی، نشانه تسط به زبان است. میزان ساکت بودن از نظر روان‌شناختی، به سلامت افراد نسبت داده می‌شود. در آمریکا، فردی که به‌طور منظم در تعاملات اجتماعی سکوت می‌کند، غیراجتماعی تلقی می‌شود. درحالی‌که همان رفتار در فنلاند، به‌عنوان یک ویژگی فردی کاملاً ارزشمند شمرده می‌شود (همان).

سکوت در اندیشه اسلامی

بی‌تردید معنا و نقش سکوت در فرهنگ مسلمانان، از آموزه‌های اسلامی متأثر است. به همین دلیل، فرایندهای آموزشی و تبلیغی در جهان اسلام دربارهٔ سکوت بی‌طرف نیست. همچنان‌که آموزه‌های اسلامی نیز بسته به موقعیت‌های گوناگون، به سکوت ترغیب کرده، یا از آن نهی کرده‌اند. در منابع روایی، باب‌هایی با عنوان «فضل السکوت علی الکلام» و «فضل الکلام علی السکوت» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۶، ج ۱۰، ص ۲۰۶-۹۸) وجود دارد. بنابراین، در اسلام و فرهنگ

اسلامی سکوت مملوح و سکوت مذموم وجود دارد. اما در یک نگاه کلی، به نظر می‌رسد توصیه به سکوت در مقایسه با ترغیب به سخن گفتن اولویت پیدا کرده (نهج البلاغه، ۱۳۷۷، ح ۳۲۵) و همین نسبت در ادبیات جهان اسلام، به‌ویژه در اشعار و ضرب‌المثل‌ها منعکس شده است. سکوت، مهارتی اجتماعی است که در فرایندهای آموزشی و تربیتی، در مقایسه با مهارت‌های سخن گفتن کمتر مورد توجه قرار گرفته. لذا بسیاری از مردم از پیامدهای سازنده و مهم آن بی‌بهره‌اند.

ارزش سکوت، از قرآن کریم استفاده می‌شود. خداوند در قرآن، از روزه سکوت حضرت مریم علیها السلام سخن گفته است. حضرت مریم علیها السلام در برابر پرسش‌های افرادی که درباره حضرت عیسی علیه السلام سؤال می‌کردند، مأمور به سکوت کردن می‌شود (مریم: ۲۶). بنابراین، سکوت آن حضرت یک دستور الهی است. در همین سوره، وقتی حضرت زکریا درباره فرزنددار شدنش در سن پیری از خداوند نشانه معینی طلب می‌کند، در پاسخ به او وحی می‌شود که «نشانه تو آن است که تا سه روز قدرت سخن گفتن با مردم را نخواهی داشت (مریم: ۱۰؛ آل عمران: ۴۱). سکوت قرآنی، همواره دارای جهت و حامل معناست. سکوت، می‌تواند پیامی برای مخاطب منتقل کند و می‌تواند با ذکر همراه شود و انسان را به بی‌نهایت و جهان بزرگ‌تر وصل کند. لذا خداوند دستور می‌دهد که به هنگام تلاوت قرآن به آن گوش فرادهید و سکوت کنید تا شاید مورد رحمت قرار گیرید (اعراف: ۲۰۴). شاید بتوان از این آیه شریفه، استفاده کرد که «خدا به صراحت از مؤمنان می‌خواهد تا به هنگام سخن دیگران، خاموشی پیشه گیرند و با استماع و گوش دادن دقیق، شرایط را برای فهم و درک عمیق سخن گوینده فراهم آورند» (صادق‌وند، ۱۳۹۸). از اهداف دیگر سکوت و خاموشی هنگام سخن گفتن دیگران، احترام به گوینده آن است (طه: ۱۱۴؛ قیامت: ۱۸و۱۶). طبق یک احتمال، مقصود از «لاتعجل بالقرآن» در آیه ۱۱۴ سوره طه، سکوت به هنگام دریافت وحی است (زمخشری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۹۰). این آیات، متضمن ادب الهی است که پیامبر صلی الله علیه و آله را مکلف به رعایت آن، به هنگام دریافت وحی می‌کند که پیش از آنکه وحی تمام شود آیاتی را که هنوز به‌طور کلی وحی نشده‌اند، نخواند و زبان خود را به خواندن آن حرکت ندهد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۱۰۹).

سکوت (صمت)، در روایات اسلامی با واژه‌هایی همچون زبان، عبادت، تأمل، تفکر، تعقل، عبودیت و مانند آن هم‌نشین است که اهمیت و نقش بسیار بالای آن را در ژرفاندیشی مؤمنان نشان می‌دهد. امام صادق علیه السلام فرمود: «نشانه عاقل فکر کردن و نشانه عقل، سکوت است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۳۰۰). نکته جالب توجه اینکه سکوت نشانه ایمان و پرحرفی نشانه نفاق و کم عقلی است. در واقع، سکوت نه در مقابل سخن گفتن، که در مقابل پرحرفی و بیهوده‌گویی است. امیرمؤمنان علی علیه السلام فرمودند: «سخن میان دو خصلت زشت قرار گرفته است: پرحرفی و کم‌گویی؛ زیرا پرحرفی به یلوه‌گویی می‌انجامد و کم‌گویی نشانگر درماندگی و عجز در سخن گفتن است» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ح ۳۵۱۳). در تمجید از سکوت، از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده که فرمودند: «هنگامی که مؤمن را خاموش ببینید، به او نزدیک شوید که دانش و حکمت به شما القا می‌کند و مؤمن کمتر سخن می‌گوید و بسیار عمل می‌کند، و منافق بسیار سخن می‌گوید و کمتر عمل می‌کند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۳۱۲). به عقیده آیت‌الله مکارم شیرازی، «از روایات استفاده می‌شود رابطه‌ای دقیق میان بارور شدن فکر و اندیشه، با سکوت وجود دارد. دلیل آن هم روشن است؛ زیرا قسمت مهمی از نیروهای فکری انسان، در فصول کلام و

سخنان بیهوده از میان می‌رود. هنگامی که انسان سکوت را پیشه می‌کند، این نیروها متمرکز می‌گردند، و فکر و اندیشه را به کار می‌اندازند، و ابواب حکمت را به روی انسان می‌گشایند؛ به همین دلیل، مردم سخن گفتن بسیار را دلیل کم‌عقلی می‌شمرند و افراد کم‌عقل سخنان بیهوده بسیار می‌گویند» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۰۲). شاید به همین دلیل، پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «سخن، نقره است و سکوت، طلا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۱، ص ۲۹۴). لقمان حکیم، به فرزندش فرمود: «پسر من! اگر فرض کنی که سخن، از نقره است، سکوت، از طلاست» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۱۴). این تصویرسازی لقمان از جایگاه سکوت، به اکثر زبان‌های دنیا ترجمه شده و برای همه فرهنگ‌ها کلامی آشناست.

نکته جالب توجه این است که وبگاه عبارت‌باب (the phrases finder)، در ریشه‌یابی فراز مشهور «سکوت طلاست»، می‌نویسد:

غبار زمان منشأ این ضرب‌المثل را پوشانده است. برخی ریشه‌های آن را در مصر باستان جست‌وجو می‌کنند. اما ظاهراً اولین بار توماس چارلی، شاعر معروف انگلیسی در سال ۱۸۳۱، این ضرب‌المثل را از آلمانی به انگلیسی ترجمه کرده و مفصل دربارهٔ فضیلت سکوت بحث کرده است. توماس می‌گوید: در یک کتیبه سوئسی نوشته است که سخن نقره است و سکوت طلاست و من اضافه می‌کنم که «سخن مربوط به زمان است، سکوت ازلی است». توماس در ادامه به ریشه‌های مذهبی و انجیلی آن اشاره می‌کند و می‌گوید: سکوت در بهشت ساخته شده است (وبگاه عبارت‌یاب، ذیل واژه سکوت).
لکن طبق منابع دینی. این عبارت ریشه دینی دارد.

به نظر می‌رسد، نکته‌ای که در سطور پیشین ذیل نقش سکوت در بر ساخت واقیبت اجتماعی بیان شد، مورد تأیید آموزه‌های اسلامی است. در روایتی از امام رضاؑ آمده است: «سکوت دری از درهای دانش و حکمت است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۱۳). بی‌تردید حکمت و معرفتی که با سکوت و تأمل حاصل می‌شود، در مرحله بعد با قرار گرفتن در فرایندهای ارتباطی و اشتراک‌گذاری تجربه و یافته‌ها، به دانش‌های مدون منجر خواهد شد. همان‌طور که بسیاری از نظریه‌ها و یافته‌های فلسفی، زیر اثر تأملات عالمانه و ژرف‌اندیشانه حاصل شده و به مرور به مکاتب بزرگ فلسفی تبدیل شده است. سکوت، اگر با تخیل و تفکر همراه باشد، برکات زیادی را نصیب فرد و جامعه خواهد کرد.

از نظر کارکردهای ارتباطی هم سکوت عامل تعمق فکر، نورانیت عقل و مصون ماندن مردم از آزارهای زبانی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۸۸)، موجب افزایش پیوند و محبت میان انسان‌ها (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۱۳)، در امان ماندن از لغزش‌های مرتبط با زبان (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۵۵) می‌شود. در مقابل، پرگویی مایه کم‌عقلی، قساوت و سنگدلی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۱۴) معرفی شده است. در این میان، بسامدی روایت‌های مربوط به رابطه سکوت و زبان، بسیار زیاد است؛ یعنی در کنار روایت‌هایی که به سکوت توصیه می‌کنند، روایاتی که پرحرفی را مذمت کرده و دربارهٔ پیامدهای آن هشدار داده‌اند، قابل توجه است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۰۷). روایت‌هایی هم که اصول سخن گفتن را گوشزد می‌کنند، باید در همین زمینه فهمیده شوند. امیرمؤمنان علیؑ یکی از ویژگی‌های متقین را التزام آنها به سخن صواب معرفی می‌کند (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۷، خطبه ۱۹۳) و به تأمل

پیش از سخن گفتن توصیه می‌کند (معادیخواه، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۲۹۵۶). در نگاه امام علیه السلام آنان که می‌گویند و سپس می‌اندیشند، احمق، و آنان که می‌اندیشند و سپس می‌گویند، خردمندند (نهج البلاغه، ۱۳۷۷، کلمات قصار، ص ۱۱۰۶)؛ چراکه سخن و زبان، مثل تیر و کمان است؛ چون تیر از کمان جست، دیگر کماندار قوت ضبط آن را ندارد (معادیخواه، ۱۳۷۲، ص ۲۰۶۰). از همین منظر، اهمیت نقش اصلاح زبان در نیل به کمالات اخلاقی آشکار می‌شود. از نظر علمای اخلاق، بدون رعایت سکوت و بدون حفظ زبان، از انواع گناهانی که به آن آلوده می‌شوند، به جایی نمی‌رسند، هرچند در ریاضت‌های بدنی و روحانی و انجام انواع عبادات کوشا باشند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۹۹).

اما این همه ماجرا نیست. توصیه به سکوت، به معنای افضلیت آن بر سخن گفتن بر صواب نیست. قرآن کریم، حداقل در چند مورد از سکوت نخبگان سخن گفته و نسبت به پیامدهای زیانبار آن هشدار داده است؛ نخبگانی که به دلایل دنیوی از گفتن حقیقت امتناع می‌کنند، مورد لعن خداوند قرار می‌گیرند (بقره: ۴۲، ۱۴۶، ۱۵۹، ۱۷۴؛ آل عمران: ۷۱ و ۱۸۷). کتمان حقّ منحصر به کتمان آیات خدا و نشانه‌های نبوت نیست، بلکه اخفای هر چیزی را که می‌تواند مردم را به واقعیتی برساند، در مفهوم وسیع این کلمه مندرج است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۵۴۸). به‌ویژه سکوت، در زمانی که به سخن گفتن و فریادزدن نیاز است، به شدت مذمت شده است (انفال: ۲۲). رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: «هر کس از دانشی مورد سؤال واقع شود و آن را پنهان کند، درحالی که اظهارش واجب بوده و عذر تقییه هم نداشته باشد، روز قیامت در حالتی محسور می‌شود که لجامی از آتش بر دهان دارد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۷۲). مهم‌ترین پیامد سکوت نخبگان در سطح کلان ارتباطی، در این نکته نهفته است که جامعه دینی و ارزش‌های آن را گرفتار ماریچ سکوت می‌کند. بسیاری از گرفتاری‌های جهان اسلام در طول تاریخ، ناشی از سکوت و کتمان نخبگان است. پیامدهای سکوت نخبگان به خود آنها محدود نمی‌شود، بلکه ممکن است طبق یافته‌های قانون «اثر پروانه‌ای» (butterfly effect) (هلبورن، ۲۰۰۴)، سراسر عالم را متأثر کند. به نظر می‌رسد، فلسفه و جوب امر به معروف و نهی از منکر نیز که ناظر به حفظ ارزش‌های اسلامی است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۶)، به همین نکته بازمی‌گردد که بی‌تفاوتی و سکوت افراد، در قبال رفتارهای انحرافی اعضای جامعه در نهایت، کل جامعه را با خطر مواجه خواهد ساخت. به تعبیر قرآن کریم، بپرهیزید از فتنه‌ای که تنها به کسانی از شما که ستم کردند، نمی‌رسد (انفال: ۳۶). در واقع، سکوت نخبگان جسارت کجروان اجتماعی را برای تکرار رفتارهای انحرافی و گسترش آن بیشتر می‌کند. امر به معروف و نهی از منکر، به تعبیر نظریه «پنجره‌های شکسته» (Broken windows theory) از تکرار و گسترش کجروی جلوگیری می‌کند. ویلسون و کلینیک معتقدند: غافل ماندن از جرائم خرد، زمینه را برای وقوع جرائم بزرگ‌تر فراهم می‌کند» (خوانساری، ۱۳۹۳؛ حسن‌رضائی، ۱۳۹۵).

در جمع‌بندی جایگاه سکوت و سخن در اندیشه اسلام، به دو روایت اشاره می‌شود. امیرمؤمنان علی علیه السلام فرمودند: «سخن همچون داروست، اندکش سود می‌بخشد و بسیارش کشنده است» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۲۱۸۲). این مطلب به زیبایی در کلام نورانی امام سجاد علیه السلام بیان شده است. وقتی از آن حضرت پرسیده می‌شود که سکوت افضل است، یا سخن گفتن، در پاسخ می‌فرماید:

هر کدام از این دو آفاتی دارد؛ هر گاه هر دو از آفت در امان باشد، سخن از سکوت افضل است، عرض شد: ای پسر رسول خدا، چگونه است. این مطلب؟ فرمود: این به خاطر آن است که خداوند متعال، پیامبران و اوصیای آنها را به سکوت مبعوث و مأمور نکرد، بلکه آنها را به سخن گفتن مبعوث کرد، هرگز بهشت با سکوت به دست نمی‌آید، و ولایت الهی با سکوت حاصل نمی‌شود، و از آتش دوزخ با سکوت رهایی حاصل نمی‌شود، همه اینها به وسیله کلام و سخن به دست می‌آید، من هرگز ماه را با خورشید یکسان نمی‌کنم، حتی هنگامی که می‌خواهی فضیلت سکوت را بگویی با کلام آن را بیان می‌کنی و هرگز فضیلت کلام را با سکوت شرح نمی‌دهی» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۱، ص ۲۷۴).

شبیبه همین حدیث از امام محمدباقر^ع هم نقل شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۴۸). پیامبر اکرم^ص فرمودند: «سزاوار نیست شخص دانشمند از بیان دانش خود دم فرو بندد و سزاوار نیست نادان بر نادانی خود، سکوت کند. خداوند متعال فرموده است: «پس اگر نمی‌دانید، از کسانی که می‌دانند بپرسید» (محمدی ری شهری، ۱۳۸۶، ج ۱۰، ص ۲۰۲).

به نظر می‌رسد، چون انسان‌ها فطرتاً تمایل به سخن گفتن دارند و آن را یک هنر اجتماعی می‌دانند، روایات تلاش می‌کنند ابعاد زیبایی سکوت و کارکردهای تعالی بخش آن را نیز گوشزد کنند. اما فضیلت سکوت به این معنا نیست که همیشه و در همه حال باید سکوت کرد.

نتیجه گیری

این پژوهش، بر محور مسئله جایگاه و کارکرد سکوت در فرهنگ‌های مختلف سامان یافت و پس از تتبعات لازم در ادبیات موجود و اندیشه اسلامی، به نتایج زیر دست یافت:

۱. سکوت به مثابه عنصری مؤثر در ارتباط، آنچنان که باید مورد توجه عالمان ارتباطی، به ویژه در جهان اسلام قرار نگرفته است.
۲. بررسی پژوهش‌های غربی درباره سکوت نشان می‌دهد که عمده آنها در ارزیابی سکوت و معنای آن دچار سوگیری شده و سکوت بیشتر شرقیان در مقایسه با غربی‌ها را نقطه ضعف آنها قلمداد کرده‌اند. بخشی از سوگیری ناشی از نتایج مطالعاتی است که در کلاس‌های آموزشی با اکثریت غربی‌ها انجام شده است.
۳. سکوت، نه عدم ارتباط یا خودداری از ارتباط، که شیوه‌ای دیگرگون از ارتباط و حامل معانی متعدد در فرهنگ‌های مختلف است. برای فهم معنای سکوت، مراجعه به فرهنگ و مطالعات مردم‌شناختی ضرورت دارد. نکته مهم این است که نباید سکوت همواره و در هر شرایطی، نشانه ضعف و منفی تلقی شود تا موجب تصورات قالبی منفی گردد. منشأ این نوع داوری، به این نکته اساسی برمی‌گردد که عمده پژوهش‌ها در کلاس‌های آموزشی و یا کارخانجات و گردهمایی‌هایی در مغرب زمین انجام شده است که در آنها، به طور طبیعی مهاجران و دانشجویان و کارگران در اقلیت بوده و شرایط مساوی با اکثریت بومی‌ها نداشته‌اند. توجه به شرایط و فرایندهای آموزشی نیز برای داوری در این خصوص اهمیت دارد. نمی‌توان صرفاً بر مبنای شرقی و یا غربی بودن قضاوت کرد.
۴. سکوت در ساخت اجتماعی واقعیت، ساختار ارتباط و نیز کارکردهای ارتباطی نقش پررنگی دارد.
۵. اسلام ارزش زیادی برای سکوت هدفمند قائل است و تلاش می‌کند میان سکوت و سخن گفتن تعادل ایجاد کند. در آموزه‌های اسلامی، سکوت ممدوح در مقابل پرحرفی و بیهوده‌گویی است. سکوت فرصتی برای تأمل و تفکر و در نتیجه، فرصتی برای پیوند فرد در جهان بی‌نهایت ازلی و ابدی است.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۷، ترجمه سیدعلی نقی فیض الاسلام، چ دوم، تهران، فقیه.
- ابوالقاسمی، محمدجواد و سیدمهدی سجادی، ۱۳۸۵، *پژوهشی در جانش‌های فرهنگی توسعه فرهنگ دینی*، چ دوم، تهران، عرش پژوه.
- ایازی، سیدمحمدعلی، ۱۳۸۳، «تفسیر موضوعی از نگاه شهید صدر»، *بیام جاویدان*، ش ۲، ص ۳۵-۴۸.
- ایروانی، جواد و همکاران، ۱۳۸۷، *فرهنگ روابط اجتماعی در آموزه‌های اسلامی*، مشهد، دانشگاه علوم رضوی.
- بری، باقر، ۱۴۲۲ق، *فقه‌النظریه عندالشهید الصدر*، بیروت، دارالهادی.
- تیمی امدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، *عمرالحکم و دررالکلم*، تصحیح سیدمهدی رجائی، چ دوم، قم، دارالکتب الاسلامی.
- حسن‌رضایی، حسین، ۱۳۹۵، «نظریه پنجره شکسته و بازخوانی برخی حکایت‌ها و ضرب‌المثل‌ها در ادبیات فارسی»، *جامعه پژوهی فرهنگی*، سال هفتم، ش ۴، ص ۷۹-۹۳.
- خونساری، رسول، ۱۳۹۳، «پنجره شکسته و نظارت بانکی»، *تازه‌های اقتصاد*، ش ۱۴۴، ص ۹۲-۹۶.
- دیمیک، سالی، ۱۳۸۵، *ارتباط موفقیت‌آمیز با NLP*، ترجمه علی اسماعیلی، چ دوم، تهران، شباهنگ.
- زمخشیری، محمودبن عمر، ۱۴۱۵ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ستوده هدایت‌الله و ایرج کمالی، ۱۳۸۷، *جامعه‌شناسی با تأکید بر دیدگاه‌های کارکردگرایی، تضاد و کنش متقابل نمادین*، تهران، ندای آریانا.
- سماور، لاری ا و همکاران، ۱۳۷۹، *ارتباط بین فرهنگ‌ها*، ترجمه غلامرضا کیانی و سیداکبر میرحسینی، تهران، باز.
- شوتس ایشل، ریتر، ۱۳۹۱، *جامعه‌شناسی ارتباطات*، ترجمه کرامت‌الله راسخ، تهران، نشر نی.
- صادق‌وند، مجتبی، ۱۳۹۸، «اهمیت و ارزش سکوت و خاموشی و آثار آن»، *کیهان*، ۱۶ آذر.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۳۸۱، *سنت‌های تاریخ در قرآن*، ترجمه و تحقیق سیدجمال‌الدین موسوی، چ سوم، تهران، تفاهم.
- _____، ۱۴۲۴ق، *المدرسه الاسلامیه*، چ دوم، قم، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للامام‌الشهید الصدر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- عارف‌زاده، الیاس، ۱۳۸۰، «سکوت اخلاقی و عرفانی در مثنوی»، *پژوهشنامه اخلاق*، ش ۱۰، ص ۱۵۰-۱۷۵.
- کاکائی، قاسم و اشکان بحرانی، ۱۳۸۸، «کارکردهای الاهیاتی سکوت در آثار مولانا»، *فلسفه و کلام اسلامی*، دفتر ۱، ص ۱۲۰-۱۵۰.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- کوزر، لوئیس، ۱۳۷۳، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کوئن، بروس، ۱۳۸۶، *درآمدی بر جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، توتیا.
- گودیکانست، ویلیام؛ ۱۳۸۳، *بیوند تفاوت‌ها*، ترجمه علی کریمی و مسعود هاشمی، تهران، تمدن ایرانی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، تصحیح جمعی از محققان، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- محسنیان‌راد، مهدی، ۱۳۹۱، *ارتباط انسانی*، تهران، سمت.
- محمدی ری‌شهری، محمد، ۱۳۸۶، *میزان‌الحکمه*، قم، دارالحديث.
- مرادی، حجت‌الله، ۱۳۸۹، *اقتناع‌سازی و ارتباطات اجتماعی*، چ دوم، تهران، ساقی.
- معادیخواه، عبدالمجید، ۱۳۷۲، *فرهنگ آفتاب*، تهران، ذره.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۷، *اخلاق در قرآن*، قم، امام علی علیه السلام.
- یساقی، علی‌اصغر، ۱۳۸۹، «تحلیل مبانی و رویکرد شهید صدر به تفسیر موضوعی»، *فقه و تاریخ تمدن*، ش ۲۵، ص ۱۹۶-۲۱۷.

- Abu-Shihab, Ibrahim, 2013, "Forms and Functions of Communicative Silence in Jordan", *Eskiyeni*, n. 27, p 147-153.
- Anderson, F. E., 1992, "The enigma of the college classroom: Nails that don't stick up", in *A Handbook for Teaching English at Japanese Colleges and Universities*, P. Wadden (ed.), Oxford, Oxford University Press.
- Argyle, M., 1972, *The Psychology of Interpersonal Behaviour*, Harmondsworth, Penguin.
- Biggs, A. P. and Edwards, V, 1993, "I treat them all the same": Teacher-pupil talk in multiethnic classrooms", in *Language and Literacy in Social Context*, D. Graddol, J. Maybin and B. Stierer (eds), Clevedon, Multilingual Matters.
- Blimes, J., 1994, "Constituting silence: Life in the world of total meaning", *Semiotica*, n. 98 (1/2), p 73-87.
- Braman, Sandra, 2007, "when Nightingales Break the Law: Silence and the Construction of Reality", *Ethics and Information Technology*, n. 9, p 281-295.
- Bruneau, J.J, 1973, "Communicative Silences: Forms and Functions", *Journal of Communication*, n. 32 (1), p 17-46.
- Chomsky, N, 1979, *On Cognitive Structure and Development: A Reply to Piaget*, Massioni Palmarini (ed.), Language and Learning, p 35-52.
- Davanizhad, K., 2009, "Cross-Cultural Communication and Translation", *Translation Journal*, n. 13 (4), p 1-10.
- Eades, D., 1992, *Aboriginal English and the Law: Communicating with aboriginal English speaking clients. A handbook for legal practitioners*, Brisbane, Queensland Law Society.
- Erkman, P, 1976, "Movements with Precise Meanings", *Journal of Communication*, n. 26, p 14-16.
- Goffman, E., 1967, *Interaction Ritual*, Garden City, New York, Doubleday.
- Gudykunst, W. B, 2003, *Intercultural communication theory: Current perspectives*, Berverly Hills, Sage.
- Heilbronn, Robert C., 2004, "Sea gulls, butterflies, and grasshoppers: A brief history of the butterfly effect in nonlinear dynamics", *American Journal of Physics*, n. 72, p 425-427.
- Howells, Jeremy, 1996, "Tacit Knowledge, Innovation and Technology Transfer", *Technology Analysis & Strategic Management*, n. 8 (2), p 91-106.
- Jaworski, Adam. 1992, *the Power of Silence: Social and Pragmatic Perspectives*. Sage Publications, Thousand, Oaks, CA.
- Jensen, J., 1973, "Communicative functions of silence", *etc, a review of general semantics*, n. 30 (3), p 249-257.
- Kurzton, D, 2007, "Towards a typology of silence", *Journal of Pragmatics*, n. 39 (10), p 1673-1688.
- Lang, Annie; Deborah Potter and Maria Elizabeth Grabe, 2003, "Making News Memorable: Applying Theory to the Production of Local Television News", *Journal of Broadcasting & Electronic Media*, n. 47 (1), p 113-123.
- Lehtonen, J., Sajavaara, K. and Manninen, S., 1985, "Communication apprehension and attitudes towards a foreign language", *Scandinavian Working Papers on Bilingualism*, n. 5, p 53-62.
- Levinson, S, 1983, *Pragmatics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Losey, K. M., 1997, *Listen to the Silences: Mexican American interaction in the composition classroom and the community*, Norwood, NJ: Ablex.
- Mankiewicz, Josh, "For politicians, the gesture's the thing: 'The Clinton Thumb' has become a bipartisan weapon in Washington", MSNBC.com Retrieved 17-06-2009.

- Marriott, H. E, 2000, "Japanese students' management processes and their acquisition of English academic competence during study abroad", *Journal of Asian Pacific Communication*, n. 10 (2), P. 279–296.
- Milner, A. and Quilty, M., 1996, *Comparing Cultures*, Melbourne, Oxford University Press.
- Nakane, Ikuko, 2007, *Silence in Intercultural Communication*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, Philadelphia.
- Nayak, Ashish, 1985, *Actions speak louder than words: Paralanguage, Communication, and Education*, TESOL Quarterly, Wiley Online Library (<https://www.academia.edu>).
- Neumann, Elizabeth, 1991, *The theory of public opinion: the concept of the spiral of silence*, Communication, Yearbook, v. 14, p 256–287.
- Neuliep, James; 2005, *Chapter 1: The Necessity of Intercultural Communication*; www.sagepub.com/upm-data/11824_Chapter1.pdf.
- Novinger, Tracy, 2001, *Intercultural communication: Practical Guide*, University of Texas Press, Austin.
- Nwoye. Gregory O, 1985, *Eloquent Silence among the Igbo of Nigeria*. In Deborah Tannen and Muriel Saville-Troike, editors, Perspectives on Silence, p 185–192, Ablex Publishing Corporation, Norwood, NJ.
- Sacks, H., Schegloff, E. and Jefferson, G, 1974, "A simplest systematics for the organization of turn-taking for conversation", *Language*, n. 50 (4), p 696–735,
- Saville-Troike, M., 1985, "The place of silence in an integrated theory of communication", in *Perspectives on Silence*, D. Tannen and M. Saville-Troike (eds), p. 3–18, Norwood, NJ, Ablex.
- Scollon, R. and Scollon, S. W., 1981, *Narrative, Literacy, and Face in Interethnic Communication*, Norwood, NJ, Ablex.
- Spencer, Helen and Peter Franklin, 2009, *Intercultural Interaction: A Multidisciplinary Approach to Intercultural Communication*, UK, Palgrave Macmillan.
- Streeck, J. & Knapp, M. L, 1992, "The interaction of visual and verbal features in human communication", in F. Poyatos (Ed.), *Advances in nonverbal communication*, Amsterdam, Benjamins.
- Sultan, Sabbar S., 2007, "Silence and its Discontents in Literature", *Darasat*, n. 34 (3), p 680-698.
- Tannen, D, 1985, "Silence: Anything but", in *Perspectives on Silence*, D. Tannen and M. Saville-Troike (eds), p 93–111, Norwood, NJ, Ablex.
- Walker, A., 1985, "The two faces of silence: The effect of witness hesitancy on lawyers' impressions", in *Perspectives on Silence*, D. Tannen and M. Saville-Troike (eds), p 55–75, Norwood, NJ: Ablex.
- Yates, Lynda and Nguyen Thi Quynh Trang, 2012, "Beyond a discourse of deficit: The meaning of silence in the international classroom", *The International Education Journal: Comparative Perspectives*, n. 11 (1), p 22–34.

بررسی نظریه انتقادی تکنولوژی فیبرگ از منظر حکمت اسلامی با تأکید بر آثار شهید مطهری

mohaddesalireza@gmail.com

علیرضا محدث / دکترای فلسفه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم

دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۴ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۰۵

چکیده

فیبرگ از جمله فیلسوفان تکنولوژی است که می‌کوشد در قالب «تئوری انتقادی تکنولوژی» دو ویژگی مکانیسم ارزش‌باری و چگونگی انتقادپذیری تکنولوژی را تبیین کند. اندیشه انتقادی و ظرفیت‌های موجود در فلسفه تکنولوژی او، موجب شد تا نظریه وی از منظر حکمت اسلامی مورد بررسی قرار گیرد. در تعقیب این هدف، نخست نظریه ابزارسازی وی با روش اسنادی - کتابخانه‌ای تشریح و در قالب نموداری صورت‌بندی شده، آن‌گاه با روش تحلیلی عقلی، مواضع تعامل و تقابل آن با مبانی حکمت اسلامی با تأکید بر آثار شهید مطهری بررسی گردیده است. توجه به ارزش‌باری و انتقادپذیری تکنولوژی و اجتناب از نگرش ابزارگری، ذات‌انگاری و برساخت‌گرایی اجتماعی، برخی از یافته‌ها در موضع تعامل است. اختلاف در الگوی تصرف مطلوب در طبیعت به‌عنوان مهم‌ترین منبع تغذیه تکنولوژی و اختلاف در منشأ ارزش‌های بارگذاری شده در مرحله طراحی سامانه‌های تکنیکی، پاره‌ای از یافته‌های این تحقیق در موضع تقابل است. این تقابل، پاره‌ای از نقدهای پیامدی چون بازگشت به قفس آهنین در سایه بر ساختی بودن مطلق ارزش‌ها، قداست‌زدایی از ارزش‌ها و فروکاستن آنها به ارزش‌های زیست‌محیطی و مهندسی را به‌دنبال دارد.

کلیدواژه‌ها: تئوری انتقادی تکنولوژی، نظریه ابزارسازی، حکمت اسلامی، رابطه غایی، رابطه فاعلی.

آندرو فینبرگ از جمله اندیشمندان غربی است که در حوزه فلسفه تکنولوژی فعالیت می‌کند. وی از سال ۲۰۰۳ م کرسی تحقیقات در فلسفه تکنولوژی در دانشگاه سیمون فریزر و نیز استادی فلسفه تکنولوژی در دانشکده ارتباطات این دانشگاه در کانادا را برعهده دارد (فینبرگ، ۱۳۹۵، ص ۴). فینبرگ در مطالعات خود، پدیدارشناسی هایدگر و اندیشه لوکاج را مورد بررسی قرار داد و تز پایان‌نامه دکترایش با عنوان «گفت‌وگوی نظریه و عمل» در سال ۱۹۷۳ م نیز درباره لوکاج نخست و مارکوزه بود (همان). مجموع علایق فردی و مطالعات فلسفی وی موجب شد تا فینبرگ در سال ۱۹۹۱ م با ارائه «نظریه انتقادی تکنولوژی» در کتابی با همین نام به چهره‌های شناخته‌شده در حوزه فلسفه تکنولوژی مبدل شود. وی در سایر آثار خود، مانند مدرنیته جایگزین: چرخش فنی در فلسفه و نظریه اجتماعی (۱۹۹۵ م) و پرسش از تکنولوژی (۱۹۹۹ م) این نگاه را تعقیب و تکمیل کرده است. او کتاب نظریه انتقادی تکنولوژی را در سال ۲۰۰۲ م با ویرایش جدید و بازبینی با عنوان تحول تکنولوژی (*Transforming Technology*) منتشر کرد. افزون بر این، وی مقالات و یادداشت‌های پژوهشی و فلسفی زیادی در حوزه فلسفه تکنولوژی و در نقد مدرنیته و فیلسوفان معاصر ارائه کرده است. در نوشتار پیش‌رو نظریه انتقادی تکنولوژی وی از منظر حکمت اسلامی با روش اسنادی و تحلیلی - عقلی بررسی می‌گردد و مواضع تعامل و تقابل این نظریه با مبانی حکمت اسلامی تشریح می‌شود.

نظریه انتقادی تکنولوژی فینبرگ

نظریه انتقادی تکنولوژی (*Critical theory of Technology*)، نظریه سیاسی مدرنیته با بعد هنجاری و متعلق به سنتی است که از مارکس تافوکو و مکتب فرانکفورت امتداد یافته است (فینبرگ، ۲۰۱۰، ص ۷۹) و از بینش هایدگر، فوکو، مکتب فرانکفورت و جامعه‌شناسی برساخت‌گرای تکنولوژی بهره می‌برد (همان، ص xxiii). تحلیل مسائل فلسفه تکنولوژی از دیدی اجتماعی در کار فینبرگ، متأثر از فلسفه پراکسیس و عمل‌گرایانه حاکم بر مکتب انتقادی فرانکفورت است. از نگاه این مکتب، مسائل بنیادی فلسفی، در حقیقت مسائل و تضادهای اجتماعی‌اند که در اشکال انتزاعی ظاهر می‌شوند و مشکلات و تضادهای ظاهراً فلسفی ریشه در واقعیت اجتماعی دارند و تنها تغییر اجتماعی موجب می‌شود تا این تضادها و احکام جدلی‌طرفینی - که فلسفه هگل به دلیل تفکر نظرورنانه‌اش در حل آن ناتوان است - برطرف گردد (یوتن، ۲۰۱۵، ص ۱-۲) و از همین‌روست که فینبرگ فلسفه پراکسیس را آن شکلی می‌داند که فعالیت سیاسی را به‌عنوان جزء لازم برای حل معضلات و تضادهای عقلانیت تعریف می‌کند. این تضادها معمولاً شامل اضداد میان ارزش و امر واقع، آزادی و ضرورت، فرد و اجتماع و در نهایت سوژه و ابژه می‌شود (فینبرگ، ۱۳۹۵، ص ۴). فینبرگ سیر تطور این مسئله را در اندیشه مارکس، لوکاج، آدورنو و مارکوزه در رساله دکتری خویش با عنوان «گفت‌وگوی نظریه و عمل» در سال ۱۹۷۳ م دنبال کرد؛ سپس در کتابی با نام لوکاج، مارکس و خاستگاه‌های نظریه انتقادی در سال ۱۹۸۱ م به چاپ رساند.

زمینه‌های تاریخی - اجتماعی نظریه

پیدایش انقلاب صنعتی در سده هجدهم، به تدریج تحولات همسسته گوناگونی را در سده نوزدهم و نخستین سال‌های سده بیستم دربرگرفت و سرانجام، جهان غربی را از یک نظام غالباً کشاورزی به یک نظام کاملاً صنعتی دگرگون ساخت. شمار

انبوهی از مردم، مزارع و کار کشاورزی را ترک کردند و به کارهای صنعتی در کارخانه‌های نوپدید روی آوردند. خود این کارخانه‌ها نیز بر اثر یک رشته بهبودهای فن‌شناختی دگرگون شده بودند. دیوان‌سالاری‌های اقتصادی وسیعی پدیدار شده بودند تا خدمات موردنیاز صنعت و نظام اقتصادی نوپدید سرمایه‌داری را فراهم آورند. آرمان این نظام اقتصادی، بازار آزاد بود که در آن، محصولات گوناگون نظام صنعتی را می‌شد مبادله کرد. در چارچوب این نظام، شمار معدودی از مردم سودهای هنگفتی می‌بردند؛ حال آنکه اکثریت مردم برای دستمزدهای ناچیز ساعت‌های طولانی کار می‌کردند. این نظام صنعتی و سرمایه‌داری واکنش‌هایی را نیز به دنبال داشت که به جنبش‌های کارگری و نیز جنبش‌های گوناگون تندرو و دیگر جنبش‌ها انجامید که هدفشان سرنگونی نظام سرمایه‌داری بود (ریتزر، ۱۳۸۹، ص ۷). در تحلیل فینبرگ دو نمونه از این جنبش‌های بزرگ اجتماعی که در همین راستا در اواخر دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰ شکل گرفت، جنبش دانشجویی و جنبش محیط‌زیست است که به نقطه عطفی در درک عمومی از سیاسی بودن تکنولوژی مبدل گشت و رویکردهای سستی تکنولوژی را به چالش کشید (فینبرگ، ۱۹۹۹، ص ۱۹) از نگاه وی، انگیزه اصلی جنبش‌های دهه ۱۹۶۰ م، به‌ویژه رویدادهای ماه می ۱۹۶۸ فرانسه، به تنفر شدید از فشارهای یک‌سویه فرهنگی دهه ۱۹۵۰ بازمی‌گردد (فینبرگ، بی‌تا، ص ۵). از نگاه فینبرگ، جنبش ۱۹۶۸ جبرگرایی تکنولوژیکی را در نظریه و عمل، هر دو شکست داد. این جنبش، شورش در برابر تکنوکراسی بود؛ جنبشی دانشجویی که تکنوکراسی سرمایه‌دارانه و کمونیسم، هر دو را رد کرد و به‌جای آن، دانشجویان از خودمدریتهی جامعه به‌وسیله اعضا طرفداری می‌کردند؛ یعنی خواهان از بین بردن مدیریت بوروکراتیک جامعه به‌نفع دموکراسی محل کار بودند (فینبرگ، ۲۰۱۰، ص ۵۲)، اما از نگاه فینبرگ، بر سر راه تحقق این هدف، یک مانع بزرگ تاریخی به‌نام بحران تمدنی وجود دارد که غرب بدان مبتلا شده است. وی در واکوی علل این بحران، تلقی ابزاری از تکنولوژی را برجسته می‌سازد و همین امر موجب می‌شود که او درصدد راه‌حلی برای کاستن از این بحران برآید و راه‌حل را در تغییر رویکرد به تکنولوژی از نگرش ابزاری به نگرش انتقادی می‌داند. در نگاه او، نگرش ابزاری به تکنولوژی به‌عنوان ابزارهای کارآمد و پر قدرت در قرن نوزدهم موجب شد تا مدرنیته از راه پیشرفت فناوریانه، پیشرفتی بی‌پایان به‌سوی ارضای نیازهای انسان تلقی شود؛ اما شک جدی در این تلقی تا زمانی که تکنولوژی به آسیب جدی مبتلا نشده بود، از مجامع کوچک روشن‌فکران فراتر نرفت. با گذر قرن بیستم از جنگ‌های جهانی و تمرکز بر موضوعاتی چون فجایع زیست‌محیطی، چشم‌پوشی از بی‌هدفی عجیب مدرنیته دشوارتر شده و این موضوع به بحران تمدن انجامیده که از آن راه فراری وجود ندارد؛ زیرا ما می‌دانیم چگونه به مقصد برسیم؛ ولی نمی‌دانیم که چرا می‌روییم و حتی نمی‌دانیم کجا می‌روییم (فینبرگ، ۲۰۰۳، ص ۵). به هر تقدیر، نظریه انتقادی تکنولوژی تحت تأثیر چنین زمینه‌های تاریخی و اجتماعی بحث می‌کند که به مرور زمان باید دموکراسی را به حوزه تکنولوژی گسترش داد (همان، ص ۹) تا بتوان ارزش‌های عموم مردم را در فرایند طراحی و توسعه تکنولوژی سهیم کرد و از غلبه ارزش‌های مختص به یک طبقه خاص بر یک نظام تکنیکی ممانعت به‌عمل آورد.

زمینه‌های معرفتی و نظریه ابزارسازی

به‌طور کلی می‌توان گفت که فینبرگ در صورت‌بندی نظریه خود بیشتر متأثر از سه حوزه معرفتی فلسفه علوم اجتماعی (مکتب فرانکفورت)، فلسفه علم (تر دوئم - کواین) و جامعه‌شناسی تکنولوژی (تاریخی و ساخت‌گرا) است (محدث، ۱۳۹۷،

ص ۴۹) و هریک از این زمینه‌ها هم‌زمان بر بنیان‌های نظری این دیدگاه، همچون هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی تأثیر نهاده و به‌گونه‌ای در نظریه ابزارسازی فینبرگ حضور دارد. از منظر فینبرگ، هستی تکنولوژی، نه کاملاً ارزش‌بار و برساخته و خالی از هرگونه بُعد تکنیکی است آن‌گونه که بر ساخت‌گرایان ادعا می‌کنند؛ و نه تماماً فارغ از ارزش‌هاست، آن‌گونه که ابزارگرایان وانمود می‌کنند. در نگاه وی، «شکل مسلط عقلانیت تکنولوژیک، نه ایدئولوژی است و نه بازتاب خنثا از قوانین طبیعی؛ بلکه مبتنی بر تلاقی میان ایدئولوژی و تکنیک در جایی است که هر دو برای کنترل وجودهای انسانی و منابع گرد هم می‌آیند» (فینبرگ، ۲۰۰۲، ص ۱۵). فینبرگ این دو بعد را در قالب نظریه ابزارسازی (Instrumentalization Theory) بیشتر تشریح می‌کند. از آنجاکه تکنولوژی در اندیشه وی برخوردار از ماهیتی دوعیدی است: بعد تکنیکال و بعد طراحی (اجتماعی). این ابعاد نیز در دو سطح ابزارسازی اولیه و ثانویه تحلیل می‌شوند؛ دو سطحی که در واقعیت تکنولوژی، درهم‌تنیده و یکی هستند و از این‌رو تمایز این دو بعد، صرفاً تحلیلی است (فینبرگ، ۲۰۱۰، ص ۱۸).

ابزارسازی اولیه

در گام نخست فرایند ارزش‌باری تکنولوژی، ابزارسازی اولیه (Primary Instrumentalization) راه را برای ترکیب یک شیء با سیستم عقلانی باز می‌کند و دو عملیات مفهومی را پیش‌فرض می‌گیرد؛ یعنی این سطح از ابزارسازی، خود از دو مرحله تحلیلی تشکیل می‌شود. البته هر دو مرحله تحلیلی، یعنی مرحله جهان‌زدایی و تقلیل‌گرایی، تحت هدایت «ایده» مدنظر طراح تکنولوژی انجام می‌پذیرد. منظور از ایده، همان تصویر ابتدایی است که از نگاه فینبرگ با عطف به زمینه‌ها و نیازها و عناصر سیاسی و اجتماعی، در ذهن طراح شکل می‌گیرد.

مرحله نخست ابزارسازی اولیه، کشف قابلیت‌های نهفته در ابژه‌ها (اشیای موردنظر) است. در این مرحله، ابژه‌ها از زمینه اولیه‌ای که در آن قرار دارند، «جهان‌زدایی» (de-worlded) می‌شوند و جداگانه در معرض تحلیل و بررسی قرار می‌گیرند تا در قالب مجموعه‌ای از قابلیت‌ها آشکار شوند؛ مانند بریدن درخت و جدا کردن آن از بافت طبیعی‌اش و نیز از روابط پیچیده‌اش با دیگر موجودات زنده و کندن پوست و شاخه‌های آن و تبدیل آن به الوار که به آشکار شدن قابلیت‌های نهفته در الوار می‌انجامد.

مرحله دوم، مرحله «تقلیل‌گرایی» (Reductionism) یا «ساده‌سازی» (Simplify) است تا فقط به برجستگی آن ابعادی از قابلیت‌ها بینجامد که می‌تواند در قالب هدف، کاربردپذیر شود (فینبرگ، ۲۰۰۸، ص ۱۶). به عبارتی بهتر، در این مرحله ابژه‌های جهان‌زدایی شده، از کیفیت‌هایی که از جهت تکنیکی سودمند نیستند، جدا می‌شوند و به آن جنبه از کیفیت‌شان که از طریق آنها می‌توانند به عضویت شبکه‌های تکنیکی درآیند، تقلیل می‌یابند؛ کیفیت‌هایی که برای موفقیت یک برنامه تکنیکی ضروری است؛ مثلاً کیفیت تنه درخت جداشده از زمینه طبیعی خود (جهان‌زدایی شده) برای نجاری که قصد ساختن چرخ (به‌عنوان عضوی از یک ارابه چوبی به‌عنوان مثال) دارد، به کیفیت گردی تقلیل داده می‌شود (فینبرگ، ۱۹۹۹، ص ۲۰۲ و ۲۰۳).

ابزارسازی ثانویه

بر پایه تر تعین ناقص (محدث، ۱۳۹۷، ص ۴۹)، در ابزارسازی اولیه، شیء آماده عضویت در شبکه‌های تکنیکی می‌شود؛ ولی تعین کامل صورت نمی‌گیرد و هنوز جایگزین‌های متعددی برای رسیدن به یک هدف وجود دارد. در گام دوم از فرایند ارزش‌باری تکنولوژی، به ابزارسازی ثانویه (Secondary Instrumentalization) می‌رسیم. ابزارسازی ثانویه محل دخالت عوامل اجتماعی غیرتکنیکی است. ابزارسازی ثانویه پیوند میان جامعه و تکنولوژی را نمایان می‌سازد. حوزه اجتماعی به دو صورت اصلی در حوزه تکنیکی دخالت می‌کند و موقعیت ابزارهای تکنیکی در دو بُعد مورد توجه قرار می‌گیرد:

نخست بعد «نظام‌سازی» است. ابزار پس از پشت سر گذاشتن دو مرحله جهان‌زدایی و تقلیل‌گرایی، پیش از اینکه بتواند به‌عنوان یک مصنوع کارآمد گسترش یابد، باید «دوباره زمینه‌سازی» شود؛ یعنی به زمینه جدیدی برگردانده شود که فیبرگ نام فرایندی را که در آن مجدداً ابزار زمینه‌سازی می‌شود، «نظام‌سازی» می‌گذارد. نظام‌سازی، مصنوعات یا سیستم‌های تکنیکی را با محیط تکنیکی و طبیعی آن پیوند می‌دهد؛ یعنی ابزارهای تکنیکی زمینه‌زدایی شده با نظر به مناسبات علی میان آنها و یکپارچه شدن آنها با محیط پیرامون خود و دیگر ابزار آلات در کنار هم قرار می‌گیرند تا سامانه‌ای منظم و قانونمند را ایجاد کنند؛ مثلاً نیاز به یکپارچگی وسیله با محیط طبیعی و تکنیکی در بعد نظام‌سازی، طراحی اتومبیل‌هایی متناسب با جاده‌ها، آب‌وهوای حاکم و سوخت‌های رایج را رقم می‌زند.

بعد دیگر «اعمال ارزشی» است. هم‌زمان با نظام‌سازی، اعمال یا تصرفات ارزشی (valuative enactments) در بُعد طراحی مورد ملاحظه قرار می‌گیرند. این اعمال در قالب محدودیت‌ها و فشارهای قانونی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی در روند طراحی و تولید مداخله می‌کنند و مصنوع تکنیکی را که قادر به ورود به دنیای اجتماعی خاص باشد، تعین می‌بخشند. بنابراین، مصنوع تکنیکی صرفاً با نظر به کارکرد آن، به جهان نیازهای انسانی و اجتماعی قدم نمی‌نهد، بلکه افزون بر این، اعمال ارزشی نیز در تعین کامل آن تأثیر می‌گذارد. به‌طور کلی در این بعد، و بر پایه تر تعین ناقص، چون تنها یک منطق علی برای تعیین عملکرد بهینه یک ابزار و روابط میان تکنولوژی‌ها وجود ندارد، عوامل اجتماعی نیز در کنار عوامل محیطی و تکنیکی، در نوع ترکیب و یکپارچه‌سازی آن مداخله می‌کنند. برای نمونه در همان مثال خودرو، علاوه بر ملاحظه تناسب خودرو با محیط طبیعی (جاده و آب و هوای غالب) و نیز سیستم تکنیکی (سوخت‌های رایج)، ملاحظه محیط اجتماعی نیز در تعین کامل خودرو امری ضروری است؛ مانند طراحی اتومبیل‌هایی برای مالکیت شخصی که هم‌زمان مد روز و سلیقه‌های زیباشناختی نیز در شکل و ابعاد آن مداخله می‌کند (فیبرگ، ۲۰۰۸، ص ۱۷).

رسوم تکنیکی و هستی متغیر تکنولوژی

با توجه به همین بعد اجتماعی پویا و متغیر تکنولوژی است که فیبرگ از آن به «رسوم تکنیکی» (Technical codes) یاد می‌کند (فیبرگ، ۲۰۱۰، ص ۶۸). رسوم تکنیکی عنوانی است اشاره‌کننده به اینکه هستی تکنولوژی همانند آداب و رسوم - که پسوند زمینه‌ای و فرهنگی دارد - پسوند ایدئولوژیکی و زمینه‌ای می‌پذیرد؛ و تکنولوژی‌های موجود همانند رسوم، تجلی آن دسته از رسوم تکنیکی‌اند که توانسته‌اند ارزش‌های خود را نهادینه کنند و بر سایر رسوم غلبه دهند. به

عبارتی دیگر، سیستم‌های تکنولوژیک همانند نهادها، قوانین و آداب و رسوم‌اند. همان‌طور که این امور توسط کنش‌های انسانی تغییرپذیرند، سیستم‌های تکنولوژیک نیز با کنش‌های انسانی قابل‌تغییرند (فینبرگ، ۲۰۰۹، ص ۱۴۶). به‌طور کلی در هر سیستم تکنیکی، یک رسم تکنیکی، تناسب و سازگاری یک تقاضای اجتماعی و مشخصه تکنیکی را توصیف می‌کند؛ و این تناسب در دو حوزه متفاوت هستی‌شناختی تجسم می‌یابد: حوزه گفت‌مانی و حوزه تکنیکی (فینبرگ، ۲۰۱۰، ص ۶۸). حوزه گفت‌مانی اشاره به ابزارسازی ثانویه دارد و حوزه تکنیکی بیشتر ناظر به ابزارسازی اولیه است. در مجموع، رسوم تکنیکی نشان می‌دهد که تکنولوژی و جامعه قلمروهای بیگانه از هم نیستند؛ بلکه آنها همواره از راه تحقق ارزش‌ها در طراحی و تأثیر طراحی بر ارزش‌ها با یکدیگر در ارتباط‌اند (همان).

مناسبات کارکرد تکنولوژی با ارزش‌ها در پیدایش تکنولوژی‌ها

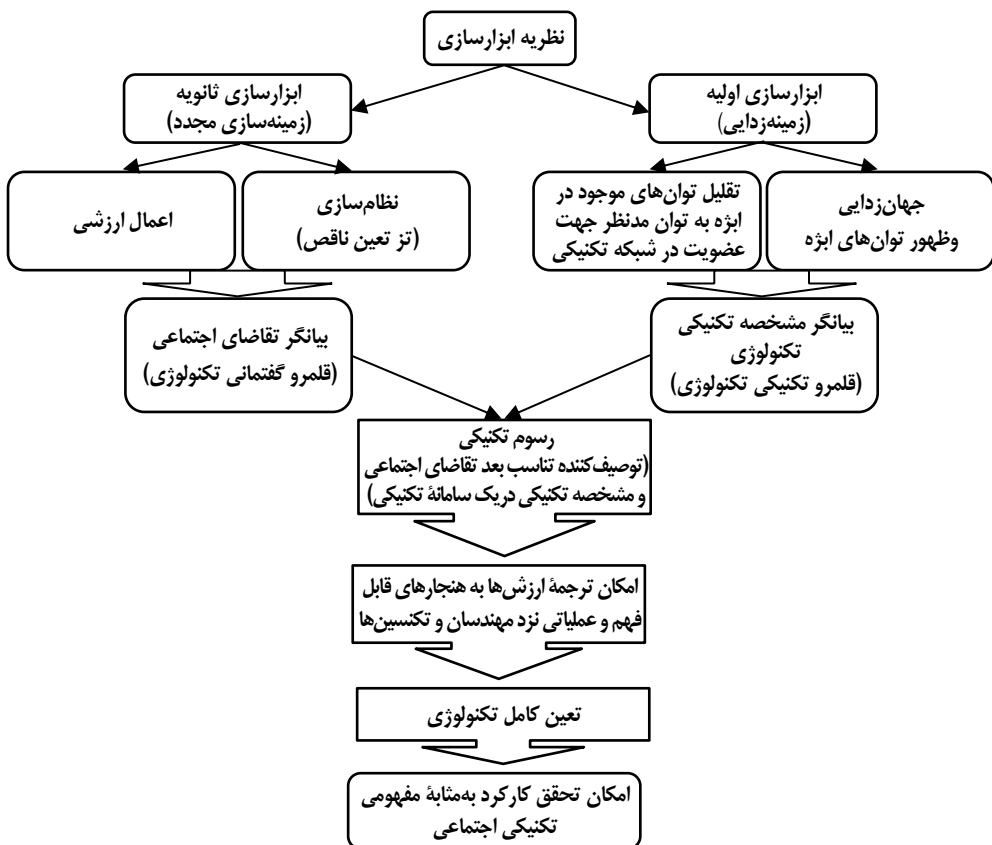
مفهوم کارکرد (Function) تکنولوژی در نظریه انتقادی فینبرگ، مفهومی است که تأثیر روشنی بر فهم هستی‌تکنولوژی و درک نسبت آن با ارزش‌ها دارد. این مفهوم، محور ارتباطی میان دنیای مادی و جهان فرهنگی است. به میانه‌گری کارکرد است که دنیای تکنیک و دنیای اجتماعی به هم پیوند می‌خورند. کارکردهای تکنولوژی وابسته به چارچوب فرهنگی است که در درون آن، کنشگران نیازهای خود و محدودیت‌های محیط را درک می‌کنند (فینبرگ، ۲۰۱۶، ص ۲۸۳). در واقع، کارکرد هر تکنولوژی وابسته به سازمان‌هایی است که آن را ایجاد و کنترل می‌کنند و هدفی را به آن اختصاص می‌دهند (فینبرگ، ۱۹۹۹، ص ۱۱۷) و به موجب آن، اشبای تکنیکی پای در دو جهان دارند: دنیایی از اهداف انسانی و دنیایی از خصوصیات عینی (همان). بنابراین، کارکرد مفهومی نیست که صرفاً محصول عقلانیت ابزاری و علوم کاربردی باشد؛ بلکه «معنا و کارکرد تکنولوژی به‌طور اجتماعی بستگی دارد و کاملاً با استدلال علمی فنی‌شده، تعیین نمی‌شود» (فینبرگ این مضمون را لب فلسفه تکنولوژی خود می‌داند (فینبرگ، ۱۳۹۵، ص ۲).

فرایند ترجمه ارزش‌ها به هنجارهای تکنیکی

از آنجاکه هستی‌تکنولوژی از نگاه فینبرگ ارزش‌بار است، این پرسش مطرح می‌شود که ارزش‌ها با چه سازوکاری در مرتبه شکل‌گیری و هستی‌تکنولوژی‌ها تأثیرگذارند؟ باتوجه به اینکه خود ارزش‌ها مفاهیمی انتزاعی‌اند (محدث، ۱۳۹۹)، جهت تأثیرگذاری بر زیست‌جهان فرهنگی باید به هنجارها و الزاماتی قابل‌فهم برای مهندسان و تکنسین‌ها ترجمه شوند تا در قالب این هنجارها و الزامات بتوانند بر زیست‌جهان تأثیر بگذارند. در همین راستا وی می‌کوشد تا فرایندهای تصمیم‌گیری درباره ابزارها، روش‌ها و تکنیک‌ها در رویه طراحی سیستم‌های تکنولوژیک، هرچه بیشتر شفاف گردد تا بدین‌وسیله هنجارها و باورهای پشتیبان آن نیز هرچه بیشتر آشکار شوند و راحت‌تر در حوزه آگاهی عمومی و مطالبه و ارزیابی دموکراتیک قرار گیرند تا پیوسته میزان همخوانی ارزش‌های جهت‌بخش تکنولوژی با ارزش‌های دموکراسی رصد شود و کیفیت زیست‌جهان ارتقا یابد. برای نمونه، هنگامی که مشخص شد گاز کلروفلوروکربن‌ها (CFCs) که به‌عنوان گازی سردکننده و استاندارد در تولید یخچال‌ها به کار می‌رفت، در حال تخریب لایه ازن است، طرف‌داران محیط‌زیست نگرانی عمومی از تخریب لایه ازن را در قالب پیامدهای آن، مانند سرطان پوست ابراز کردند و توانستند تا این نگرانی را به هنجارها و الزامات قانونی و دولتی مبدل کنند و این الزامات

نیز به نوبه خود به صورت فرایندهای تکنیکی اجرایشده توسط مهندسان ترجمه شد، (فیبنرگ، ۲۰۱۰، ص ۷۴ و ۲۰۰۸، ص ۱۱۵) و بدین سان ارزش سلامت عمومی به فرایند طراحی در قالب هنجارها و مقرراتی بازگردانده شد. فرایند ترجمه ارزش‌ها به هنجارهای تکنیکی، پیوندزنده دو بعد رسوم تکنیکی است که پیش‌تر بدان اشاره شد؛ یعنی بعد اجتماعی و بعد تکنیکی. رسوم تکنیکی توصیف‌کننده همخوانی تقاضای اجتماعی و مشخصه تکنیکی در یک سیستم تکنیکی است که در دو حوزه متفاوت هستی‌شناختی گفتمانی و تکنیکی تجسم می‌یابد. وظیفه فرایند ترجمه این است که این دو حوزه را به هم پیوند می‌زند؛ بدین معنا که حوزه گفتمانی که حامل ارزش‌های گروه‌های مختلف مشارکت‌کننده و ذی‌نفع در تکنولوژی است و مربوط به ابزارسازی ثانویه می‌باشد، بسته به میزان قدرت نفوذ هریک از این گروه‌ها، ارزش‌های آنها با ابعاد تکنیکی و مرتبط با ابزارسازی اولیه تکنولوژی، پیوند داده می‌شود؛ به‌گونه‌ای که در قالب مقررات و هنجارهایی قابل فهم نزد مهندسان و تکنسین‌ها درآید و براساس همان مقررات نیز تکنولوژی مدنظر تولید گردد. برای مثال، تقاضای توجه بیشتر به ارزش ایمنی خودرو، به هنجار کمربند ایمنی و کیسه‌های هوا ترجمه می‌شود و این کارکردها از نظر زبان عملیاتی نزد مهندسان و تکنسین‌ها، ابزارهای ایمنی محسوب می‌شوند (فیبنرگ، ۲۰۱۰، ص ۶۸) و خودرو نیز به همین صورت تولید می‌گردد.

نمودار نظریه ابزارسازی فیبنرگ



بررسی نظریه از منظر حکمت اسلامی

از منظر حکمت اسلامی، محیط مصنوعات بشری، محیطی مرکب از محیط طبیعی (عالم ماده) و محیط انسانی - اجتماعی است و مصنوعات بشری هم‌زمان پای در دو جهان حکمت نظری و عملی دارند. وجوه تکنیکال و قوانین علی موجود در آن، مربوط به حکمت نظری است و وجوه ارزشی و جهت‌داری آن پای در جهان حکمت عملی دارد (محدث، ۱۴۰۰، ص ۲۶۶). براساس حکمت اسلامی، تکنولوژی‌ها با عطف به غایت انسانی ساخته می‌شوند و این غایات در مرحله قبل از تحقق تکنولوژی‌ها، نقش علت غایی را ایفا می‌کنند که از یک سو، خود تحت تأثیر مبانی معرفتی و غیرمعرفتی، همچون زمینه‌ها و نیازهای اجتماعی و منافع و علایق خاصی شکل می‌گیرند. از این رو برخلاف دیدگاه ذات‌گرایان، چنین نیست که تکنولوژی‌ها مطلقاً جدای از بافت فرهنگی - اجتماعی خودشان و صرفاً براساس نوعی نظام علی معلولی خودمختار تعیین یابند؛ و از سویی دیگر، برخلاف نگرش ابزارگرایان، به شکل‌گیری هنجارها و الزامات خاصی در پیکره درونی تکنولوژی‌ها (علل داخلی) می‌انجامد؛ و از سوی سوم، در مقام کاربرد و به‌عنوان بخشی از نظام تکنیکی، مستلزم شکل‌گیری رفتارها و کنش‌های خاص انسانی همسو با غایات و کارکردهای متوقع از آنهاست (همان، ص ۴۵). برپایه این چارچوب کلی، در ادامه به بررسی مواضع تعامل و تقابل نظریه انتقادی فینبرگ با مبانی حکمت اسلامی می‌پردازیم. از آنجاکه شهید مطهری یکی از شارحان توانمند حکمت اسلامی شمرده می‌شود، این بررسی با تأکید بر آثار وی سامان یافته است.

بررسی مواضع تعامل نظریه از منظر حکمت اسلامی

به‌طور کلی، از میان رویکردهای مختلف فلسفه تکنولوژی، دیدگاه انتقادی فینبرگ در مقایسه با دیدگاه ابزارگرایی، ذات‌گرایی و بر ساخت‌گرایی، قرابت بیشتری با مبانی حکمت اسلامی دارد. نظریه انتقادی تکنولوژی فینبرگ واجد نقاط قوت قابل توجهی است؛ از جمله توجه به ارزش‌باری تکنولوژی و اجتناب از نگرش ابزاریه به آن؛ توجه به هر دو بعد تکنولوژی (بعد تکنیکال که سوبه مهندسی دارد و بعد طراحی که سوبه اجتماعی فرهنگی دارد)؛ اعتقاد به واقع‌نمایی بعد تکنیکال و فاصله‌گیری از برساخت‌گرایی اجتماعی؛ اعتقاد به انتقادپذیری تکنولوژی و دور شدن از موضع جبرگرایی و خودمختاری تکنولوژی؛ موردکاو و ارائه نمونه‌های تاریخی برای تشریح تر تعین ناقص و توجه هم‌زمان به تحلیل خودتکنولوژی و تأثیر آن بر اجتماع و فرهنگ؛ و ارائه درکی سیستمی از تکنولوژی به‌مثابه سیستم‌های اجتماعی تکنیکی، نه به‌مثابه محصولات تکنیکی (محدث، ۱۳۹۸، ص ۲۳۴-۲۳۸) با وجود این، دیدگاه وی مبتلا به برخی نقدهای مبنایی است که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

بررسی مواضع تقابل از منظر حکمت اسلامی

نقدهای هستی‌شناختی

الف) تبعیت حد تصرف در طبیعت از مبانی غایت‌شناسی

از منظر حکمت اسلامی، ارزش‌ها و علل غایی حاکم بر ذهن سازندگان و مهندسان به‌مثابه علل فاعلی تکنولوژی‌ها، هنگام مواجهه با طبیعت، در کم و کیف تصرف آنان در طبیعت کاملاً مؤثرند (محدث، ۱۳۹۹، ص ۴۲). از سویی دیگر، ارزش‌ها و علل غایی حاکم بر ذهن سازندگان نیز نمی‌توانند ابتدا به ساکن و بدون عقبه‌های معرفتی و زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی سامان یابند؛ بلکه پیوسته از جانب مبانی معرفتی و زمینه‌های غیرمعرفتی پیشینیانی می‌شوند.

ب) تصرف مطلوب در طبیعت بر مدار اراده آزاد سوژه در نگاه فینبرگ

از نگاه فینبرگ، تحت تأثیر اندیشمندان مکتب فرانکفورت همچون لوکاچ، آدرنو و مارکوزه و اندیشمندان اگزیستانسیالیسم نظیر هایدگر، انسان موجودی است مختار که وجودش بر ماهیت و شخصیتش مقدم است؛ بدین معنا که هیچ گونه ویژگی سرشتی و پیشاتاریخی در او وجود ندارد و تنها واجد آزادی در انتخاب‌های خویش است و خودش باید هویت خویش را بسازد و تعیین بخشد. در همین راستا، تأکید فینبرگ بر اختیار و آزادی سوژه انسانی قابل فهم است (فینبرگ، ۲۰۰۲، ص ۳). از نگاه او، ضرورت وجودی انسان در حال و آینده، در شکل ابزارهای ما تعیین می‌شود و کمتر از ضرورتی نیست که تحت تأثیر عملکرد دولتمردان و جنبش‌های سیاسی تعیین می‌گردد؛ اما در وضع موجود، این انتخاب‌ها به طور فزاینده‌ای توسط تصمیمات تکنیکی واسطه‌گری می‌شوند و محرومیت اکثریت قریب به اتفاق افراد جامعه، از مشارکت در این تصمیم، دلیل اصلی بسیاری از مشکلات ماست. تکنولوژی موجود به دلیل سلطه ارزش‌های سرمایه‌داری و ضد دموکراتیک بر آن، اجازه انتخاب آزادانه انسان در نحوه تحول وجودی خویش را سلب کرده است (همان، ص ۴۳). بر پایه مبانی فینبرگ، ارزش‌های معیار و تعیین‌بخش تکنولوژی، ارزش‌هایی‌اند که باید در ذیل اراده آزاد سوژه در فرایند دموکراتیزه کردن بعد طراحی تکنولوژی‌ها ساخته و پرداخته شوند تا بستر تعیین‌بخشی به هویت سوژه فراهم گردد و سوژه با انتخاب آزادانه خویش و در نسبتی آزاد با تکنولوژی، نحوه ضرورت و تحول وجودی خویش را رقم زند. از این رو اگر تصرفات در طبیعت نیز بر پایه مشارکت دادن عموم مردم در مرحله طراحی تکنولوژی‌ها انجام و تحت اراده آزاد سوژه جمعی ساخته و پرداخته شوند، تصرفاتی محق و بایسته و قانونی هستند.

ج) محدوده تصرف در طبیعت از منظر حکمت اسلامی

هرچند غایت تصرف انسان در طبیعت، متناسب‌سازی طبیعت در راستای نیازهای انسان است، از منظر حکمت اسلامی خطوط کلی این تصرف، نه بر مدار سوژه آزاد انسان در اجتماع، بلکه بر پایه غایت حقیقی و وجودی انسان و رابطه غایی انسان با سایر موجودات انجام می‌پذیرد و صرف اختیار داشتن انسان درخصوص تصرف در طبیعت، وی را محق در تصرف و صاحب حق (به معنای نوعی امتیاز و اختصاص) نمی‌سازد.

بر پایه مبانی حکمت اسلامی، نظام عالم نظام علت و معلول و سبب و مسبب است؛ و علت و سبب ایجاد (چیزی که سبب به وجود آمدن چیزی می‌شود) نیز بر دو قسم فاعلی یا غایی است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۵۰)؛ یعنی یا از آن جهت است که فاعل و انجام‌دهنده آن فعل است؛ به گونه‌ای که اگر این فاعل نباشد، آن فعل هم محقق نخواهد شد؛ یا از آن جهت است که غایت و مقصد آن فعل است و آن فعل مقدمه و وسیله است برای به وجود آمدن آن غایت و مقصد؛ مانند «سختی» که کسی می‌گوید (مطهری، ۱۳۸۹، الف، ص ۵۲)، یک رابطه با خودش دارد که رابطه فعل با فاعل است و اگر متکلم به عنوان فاعل نباشد، فعل سخن گفتن هم محقق نخواهد شد؛ و یک رابطه هم با مقصدش دارد (رابطه وسیله با مقصد). مقصد، تفهیم معنا و مقصودی به دیگری است و خود سخن به مثابه وسیله‌ای برای آن مقصد است. اگر این مقصد و آن وسیله نباشند، هرگز سخن گفتن تحقق نمی‌یابد. پس در مجموع، اگر هیچ‌یک از این دو سبب فاعلی و غایی نباشند، عمل سخن گفتن محقق نمی‌شود. بنابراین، هر کدام از اینها به وجودآورنده آن عمل هستند (همان).

و) تقدم رابطه غایی بر رابطه فاعلی در نسبت انسان با طبیعت از منظر حکمت اسلامی

بی‌شک در باب حق و ذی‌حق، میان بشر و سایر موجودات این عالم و اجزای طبیعت نیز نوعی رابطه خاص به‌نام «حق» شکل می‌گیرد و بشر براساس آن برای خود در این عالم، حقوقی قائل می‌گردد. از منظر حکمت اسلامی، سبب و مؤجد این رابطه میان ذی‌حق و حق، در رتبه نخست، رابطه غایی است؛ یعنی رابطه وسیله و مقصد و در رتبه بعدی می‌تواند از نوع رابطه فاعلی یعنی از نوع رابطه فعل با فاعل باشد.

رابطه غایی میان انسان و سایر موجودات بدین معناست که بین انسان و مواهب عالم در متن خلقت و در نقشه کلی خلقت، رابطه‌ای است که اگر انسان جزء این نقشه نبود، حساب این نقشه حساب دیگری بود. بنابراین، مواهب عالم برای انسان و به‌خاطر او به‌وجود آمده است. حکمای اسلامی بر پایه تکرگرای روشی و تحلیل‌های عقلی و تأییدات علم زیست‌شناسی مبنی بر انکارناپذیری اصل علت غایی درباره موجودات زنده (همان، ص ۵۴) و در پرتو رهنمودهای وحیانی، معتقدند: پیش از آنکه بشر بتواند فعالیتی بکند و به کاری پردازد و قبل از آنکه دستورهای دین به وسیله پیامبر ﷺ به مردم اعلام شود، یک نوع ارتباط بین انسان و مواهب خلقت هست و این مواهب از آن انسان و حق انسان است؛ بی‌آنکه این ارتباط به اومانسیم و انسان‌محوری بینجامد. خدای متعال در این باره می‌فرماید: «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹)؛ خدا هر چه در زمین است، برای شما و به‌خاطر شما آفرید (همان، ص ۵۲).

هـ.) حاکمیت نوعی شعور کلی بر قوانین علی - معلولی عالم

نکته حائز اهمیت این است که این نوع از ارتباط (رابطه غایی میان انسان و سایر موجودات)، فرع بر این است که قبول کنیم نوعی شعور کلی بر قوانین علی و معلولی عالم حکم‌فرماست و آن شعور کلی چیزی را برای چیزی و به‌خاطر چیز دیگر به وجود می‌آورد (همان) و براساس پذیرش چنین شعور کلی در حکمت اسلامی، نوعی رابطه غایی بین جماد و نبات و همچنین بین هر دوی اینها و حیوان، و همچنین بین همه اینها (جماد و نبات و حیوان) و انسان هست. در زمین، از طرفی یک سلسله مواد غذایی هست و از طرفی حیوان‌ها طوری هستند که فقط با آن مواد غذایی می‌توانند زندگی کنند و اگر آن مواد غذایی نباشد، نمی‌توانند به حیات خود ادامه دهند. از این رو نمی‌توان گفت که در نظام کلی کائنات هیچ ارتباطی بین مواد غذایی این عالم و طرز ساختمان‌های تغذیه انسان یا سایر حیوان‌ها وجود ندارد و تصادفاً موافقتی بین اینها و آنها هست (همان، ص ۵۴). این نوع ارتباط، ارتباط غایی است که از نظر اصول کلی و جهان‌بینی عمومی اسلامی، بین حق و ذی‌حق هست (همان، ص ۵۷). اما وجود رابطه غایی میان انسان و مواهب عالم، از منظر فلسفه‌های مادی، از جمله مبانی طبیعت‌شناسی فینبرگ، بی‌معناست. لازمه انحصار هستی به عالم ماده، انکار حاکمیت چنین شعور و درکی بر اجزای طبیعت است و اگر احیاناً یک موجود از موجود دیگر استفاده می‌کند، نه از آن جهت است که تحت یک نوع شعور کلی، آن یکی برای این یکی مقدمه و وسیله است و به‌خاطر آن به وجود آمده، بلکه تصادفاً برای استفاده این یکی مفید واقع شده است. نوع دیگر از رابطه، رابطه فاعلی است؛ به این معنا که ذی‌حق، مورد حق را خودش برای خودش به‌وجود آورده و فاعل آن باشد؛ مانند کسی که درختی در زمین می‌کارد و آن درخت را مراقبت و آبیاری می‌کند تا آن درخت میوه می‌دهد. رابطه‌ای که بین این شخص و آن میوه هست، رابطه فعل و فاعل است؛ یعنی فعالیت او سبب شده که این میوه به وجود آید؛ اگر او فعالیت نمی‌کرد، آن میوه به وجود نمی‌آمد. خود این رابطه نیز مانند رابطه غایی، ایجاد حق می‌کند.

و) تفکیک میان بالقوه بودن حق غایی و بالفعل بودن حق فاعلی در حکمت اسلامی

رابطه اول، یعنی رابطه غایی میان انسان و مواهب عالم خلقت، یک رابطه کلی و عمومی است و از این منظر، کسی بالفعل، حق اختصاصی ندارد. همه مردم چون مخلوق خدا هستند و فرزند این زمین و این آب و خاکاند حقی به عهده این زمین دارند و به این اعتبار، گویا زمین مادر دوم آنان است (همان، ص ۵۸) و چون همه بالقوه حق دارند از پستان مادر زمین شیر بنوشند، کسی نمی‌تواند مانع استیفای حق دیگران شود و همه حقوق و امتیازات را به خود اختصاص دهد (همان، ص ۶۰)؛ اما اینکه هر انسانی حقوق خود در زمینه طبیعت، از جمله متناسب‌سازی طبیعت در راستای نیازهای فناورانه خود را به چه نحو استیفا کند، در رتبه و مرحله دوم یعنی رابطه فاعلی است. در این مرحله است که «تکلیف» و «حق» ضمیمه یکدیگر می‌شوند و حقوق در اثر انجام تکلیف و وظیفه فعلیت پیدا می‌کند و هر کسی به حق اختصاصی خود می‌رسد و صرف فرزند زمین بودن کافی نیست که حق هر انسانی در بهره‌مندی از طبیعت به فعلیت برسد و ذی‌حق گردد و حقیش جداگانه شناخته شود، بلکه چیز دیگری لازم است و آن عمل و فعالیت و عمران و احیای زمین است. تا این تکلیف عملی نشود، آن حق به فعلیت نمی‌رسد و محرز و جدا شده نمی‌گردد (همان، ص ۵۸)؛ چون به انسان عقل و اراده و اختیار داده شده و عقل و اختیار است که وسعت دایره عمل او را زیاد کرده است.

ز) تأکید یک‌جانبه بر حق انسان خودبنیاد در بهره‌گیری از طبیعت

توجه به تکلیف انسان در قبال طبیعت، در عین حق داشتن (همان، ص ۵۷)، از جمله اموری است که در مبانی طبیعت‌شناسی فیبرگ مورد غفلت واقع شده است. در مبانی وی، بیشتر تأکید بر حق سوژه آزاد در بهره‌گیری از طبیعت است؛ اما به تکالیف سوژه آزاد انسانی در قبال طبیعت و تلازم میان حق و تکلیف در این مسئله توجهی نمی‌شود. اساساً در نگرش انسان خودبنیاد و آزاد، به‌جای نگاه متوازن به حقوق و مسئولیت‌های خود در قبال طبیعت، اغلب به‌گونه‌ای یک‌جانبه بر حق خویش تأکید می‌ورزد. ریشه این امر به منشأ آزادی سوژه در مبانی انسان‌شناختی فیبرگ بازمی‌گردد. اساساً اندیشمندان انتقادی ریشه آزادی را - که خود مبنای دموکراتیزه کردن ارزش‌هاست - تمایلات انسان می‌دانند و فرقی میان اراده و تمایلات (میل‌ها) قائل نیستند از نظر آنها، اصل در میل‌ها و اراده‌های انسان‌ها آزادی است و آزادی را فقط میل‌های دیگران و برخورد با اراده دیگران محدود می‌کند، نه چیز دیگر (مطهری، ۱۳۸۹ ب، ص ۲۶۹). همین تأکید موجب برجسته شدن مطالبه حقوق و کمرنگ شدن تکالیف و مسئولیت‌ها خواهد شد.

اما در حکمت اسلامی به‌دلیل ابتدای رابطه فاعلی بر مدار رابطه غایی، توجه به تلازم حق و تکلیف در مرتبه رابطه فاعلی وجود دارد و در نتیجه انسان در مقابل طبیعت، علاوه بر حق داشتن، تکلیف نیز دارد و برخی از حکمای اسلامی در پرتو معارف دینی به این مسئله توجه داده‌اند؛ برای نمونه، امیرمؤمنان علی علیه السلام در همان روزهای اول خلافت به مسئولیت و تکلیف مردم در قبال زمین و چهارپایان تصریح می‌کند و می‌فرماید: «إِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّىٰ عَنِ الْبِقَاعِ وَالْبَهَائِمِ» (نهج البلاغه، ۱۳۸۰، خطبه ۱۶۷؛ نامه ۵۳)؛ شما مسئولیت دارید؛ حتی در قبال چهارپایان و زمین؛ یعنی نه تنها در برابر خدا

و مردم مسئولید، بلکه درباره حیوانات هم مسئولید و نمی‌توانید بار فراتر از توان حیوان را به آن تحمیل کنید یا آن را تشنه و گرسنه نگه دارید یا به حفظ سلامت آن بی‌تفاوت باشید. همچنین شما در قبال زمین‌ها نیز مسئولید که آنها را ویران نکنند و آباد سازید. خداوند متعال آبادی آن را از شما خواسته است (مطهری، ۱۳۸۹ الف، ص ۵۹).

ح) بقای حق غایی اقدار ضعیف جامعه در بهره‌مندی از مواهب طبیعت

اقدار ضعیف جامعه، نظیر ضعیفان و عاجزان و بینوایان، که قادر به کار و کسب نیستند یا کسب و کارشان وافی نیست، مکلف به کار و زحمت نیستند یا بیش از آن اندازه که کار می‌کنند و توانایی دارند؛ مکلف نیستند. پس تکلیف از آنها ساقط است. از سوی دیگر، درست است که آنها تولیدکننده نیستند و وظیفه کار و عمران را نمی‌توانند انجام دهند، اما نمی‌توان آنها را محروم کرد؛ زیرا به حکم اصل اولی و به حکم رابطه غایی که بین آنها و مواد این عالم وجود دارد، این سفره که پهن شده، برای آنها هم پهن شده است: «وَ الْأَرْضَ وَصَّعَهَا لِلْأَنَامِ» (الرحمن: ۱۰)؛ یعنی خداوند این زمین را برای همه (نه برای بعضی) قرار داده است، اینها اگر قادر بودند و وظیفه خود را انجام نمی‌دادند، جریمه‌شان این بود که از این سفره محروم باشند، ولی اکنون که قادر نیستند، حق اولی آنها سر جای خود باقی است. واقعاً ضعفا و فقرا و بینوایان در اموال اغنیا ذی‌حق‌اند (مطهری، ۱۳۸۹ الف، ص ۶۰).

بر پایه مبانی فینبرگ نمی‌توان مسئله ذی‌حق بودن این قشر از جامعه را تبیین کرد. در جامعه دموکراتیک، اگر ارزش دموکراتیزه شده از راه مشارکت سوژه‌های آزاد به حذف ضعفا و فقرا و بینوایان تعلق گیرد، منطقاً می‌توان این ارزش را در قالب هنجارها و الزاماتی همچون ارزش مهارت‌زدایی از کارگران فاقد مهارت خاص و ضعیف، از راه طراحی خودکار و هوشمند سامانه‌های تکنیکی اجرا کرد؛ اما بر پایه مبانی حقوقی حکمت اسلامی و اصل علت غایی و با نظر به تقدم حق غایی بر حق فاعلی، منطقاً نارواست. فقرا و ضعفا و بینوایان به‌لحاظ اصل اولی «برابری همه بشر در بهره‌گیری از مواهب طبیعت»، با دیگران هیچ تفاوتی ندارند و در مرحله فعلیت یافتن این حق و استیفای آن، فرض بر این است که موانعی خارج از کنترل و اراده آنها پیش آمده که مانع بهره‌گیری آنان از طبیعت شده است؛ بنابراین، با ارجاع به همان اصل اولی مستفاد از حق غایی، باید حقوق آنها نیز به رسمیت شناخته شود. بر پایه همین مبانی است که در اسلام واقعاً برای فقرا و عَجَزَه و ضَعْفَا حقی در اموال دیگران منظور شده است (اسراء: ۲۶؛ معارج: ۲۴ و ۲۵).

ط) غایت وجودی انسان، مدار حق تصرف در طبیعت

بر پایه مبانی انسان‌شناسی حکمت اسلامی، تنها امری حق انسان محسوب می‌شود که با اهداف و غایات وجودی انسان هماهنگ باشد و غایات وجودی انسان نیز امری تحمیلی و برساخته و بیرونی نیست؛ بلکه اقتضای سرشتی اوست. آنچه این حق را می‌آورد، انتخابی است که کمالی به وجود انسان بیفزاید و اولین مرتبه حق، علت غایی است. علت غایی موجب حق غایی می‌شود. برای نمونه، سوادآموزی برای انسان یک حق است؛ زیرا سوادآموزی ظرفیت و استعداد آن را دارد که کمالی

به انسان بیفزاید؛ اما هیچ انسانی نمی‌تواند بگوید چون آزاد و مختارم، حق من است که بی‌سواد بمانم؛ او چنین حقی ندارد. از همین رو، اختیار به‌خودی خود حق ایجاد نمی‌کند و نمی‌توان گفت مناط و مدار حق، اختیاری است و آزادی انسان است؛ ولی انسان‌ها این حق را برای گوسفند قائل نمی‌شوند؛ زیرا چنین استعداد و غایتی در او وجود ندارد (مطهری، ۱۳۸۹ ج ۳، ص ۲۱۶ و ۱۳۸۹ ج ۱، ص ۲۶۹ و ۱۳۹۳، ص ۱۶ و ۱۳۹۵، ص ۳۹). بنابراین صرف توافق سوژه‌های آزاد با مناط آزادی آنها بر سر وضع ارزش‌های خاصی در تکنولوژی، آنها را محق نمی‌کند تا به‌مثابه معیاری کلی حد و حدود تصرف در طبیعت جهت طراحی و ساخت تکنولوژی را متعین سازد. معیار خوبی و بدی و حقانیت و بطلان امور، صرف قرارداد سوژه‌های آزاد نیست؛ قراردادهای اجتماعی تنها در جایی معتبرند که غایات واقعی رعایت شده باشد. در واقع، غایات واقعی بر تمامی قراردادها تقدم دارد و حقوق قراردادی تنها در چارچوب حقوق طبیعی و غایی معتبر است (مطهری، ۱۳۷۸ ج ۲، ص ۷۷ و ۱۳۹۰، ص ۴۰۷).

نقد‌های انسان‌شناختی

به‌رغم تصریح فیبنرگ به وجود بحران ناآگاهی درباره کجایی و چرایی مقصد در فلسفه غرب (فیبنرگ، ۲۰۰۳، ص ۵)، به‌نظر می‌رسد که مبانی نظریه انتقادی تکنولوژی وی نیز از انسجام لازم برای رفع این بحران برخوردار نیست. اگر وضع مطلوب فیبنرگ همان ارزش‌های عصر روشنگری، نظیر رهایی انسان و رسیدن به سوژه آزاد و بازگشت به خویشتن باشد، با مبانی برساخت‌گرایانه وی امکان دستیابی به چنین وضع مطلوبی در حوزه تکنولوژی وجود ندارد. دلایل تفصیلی این نقد در ادامه تشریح می‌شود.

الف) غایت‌زدایی از طبیعت و انسان در فلسفه تکنولوژی فیبنرگ

بر پایه مبانی فیبنرگ و نگاه اگزیستانسیالیست‌ها، ارزش‌های اخلاقی ارزش‌هایی آفریدنی و خلق کردنی هستند، نه یافتنی. انسان با اراده خود و با آفرینش ارزش‌های اخلاقی، به جهان و زندگانی خویش معنا و ارج می‌دهد. انسان یگانه موجودی است که در عالم به آزادی و خلاقیت رسیده و می‌تواند خودش ارزش‌های اخلاقی را بیافریند و زندگی بر بنیاد ارزش‌های اخلاقی آفریده انسان، همان زندگی انسانی است. در این نگره، انسان دارای حد و مرز تعیین‌شده قبلی نیست، بلکه انسان آن چیزی است که بخواهد باشد (مطهری، ۱۳۸۹ ج ۲، ص ۴۷ و ۱۳۹۰، ص ۲۰۲) و لازمه آن این است که ارزش‌های اخلاقی با قطع نظر از اعتبار انسان وجود ندارد و انسان‌ها به‌لحاظ ظرفیت‌های سرشتی و پیش‌فرهنگی، کاملاً تهی و لایشرط و فاقد جهت‌گیری به‌سمت اهداف و ارزش‌های بالقوه‌ای هستند که با اختیار و آزادی خود بتوانند آنها را فعلیت بخشند، بلکه ارزش‌ها به‌نحو بیرونی برساخته خواهند شد و موتور محرکه تاریخ نیز صرفاً بیرونی و با نگاهی سیال و فرهنگی بررسی می‌شود و سیوریت انسان در بعد فردی و امتدادهای اجتماعی و سیاسی آن در قالب اصلاح یا انقلاب، همگی به‌نحو بیرونی و در منازعات تاریخی و فرهنگی دنبال می‌شود. به‌طور خاص در حوزه فلسفه تکنولوژی از منظر فیبنرگ نیز منازعات بر سر اصلاح وضع موجود تکنولوژی‌ها و تقابل با ارزش‌های سرمایه‌داری در رویه طراحی سامانه‌های تکنولوژیک، منازعاتی غیرسرشتی و صرفاً برساختی و تاریخی تحلیل می‌شوند.

ب) صیوروت تاریخی، حقیقت وجود انسان از منظر فینبرگ

فینبرگ با تأکید بر سوژه اجتماعی و ویژگی تاریخی آن در فلسفه پراکسیس خود تأکید می‌کند که حقیقت وجود، از جمله وجود انسان، صیوروت تاریخی است. این نگاه از منظر هستی‌شناختی، مبتنی بر اگزیزستانسیالیسم، از جهت معرفت‌شناختی، تحت تأثیر نوکانتی‌ها، و از نظر روش نظریه‌پردازی، متأثر از فلسفه پراکسیس مارکس و سپس آثار متأخر لوکاچ و نسل اول مکتب فرانکفورت است که بیشتر، از منظر تحولات سیاسی در فلسفه تکنولوژی در حال بازتولید شدن است (هیکمن، ۲۰۰۶، ص ۷۲). از نگاه این مکتب، مسائل بنیادی فلسفی در حقیقت مسائل و تضادهای اجتماعی‌اند که در اشکال انتزاعی ظاهر می‌شوند و تضادهای ظاهراً فلسفی ریشه در واقعیت اجتماعی دارند و تنها با عمل و تغییر اجتماعی است که می‌توان این تضادها و احکام جدلی‌الطرفین را برطرف کرد (یوتن، ۲۰۱۵، ص ۱). فاعل این تغییر، سوژه جمعی است و میدان تجربه آن انقلاب و عرصه ظهور آن تاریخ است (ستاری، ۱۳۹۵، ص ۱۰). و در نتیجه، فلسفه پراکسیس به‌دنبال پر کردن شکاف میان نظریه و عمل است و از همین منظر، فینبرگ نیز فلسفه پراکسیس را آن صورتی از تفکر می‌داند که فعالیت سیاسی را به‌عنوان جزء لازم برای حل معضلات و تضادهای عقلانیت تلقی می‌کند.

ج) درستی اعتباریات در وسائل، نه در اهداف در نگاه حکمت اسلامی

بر پایه مبانی ارزش‌شناختی حکمت اسلامی، نگاه برساخته اجتماعی و سیال به ارزش‌های انسانی، مخدوش است. اعتباریات، همواره در مقدمات و وسائل درست است، نه در اهداف. انسان چون هدفی دارد، برای رسیدن به آن هدف نیازمند به اعتبار کردن برخی امور است و تا اعتبار نکند، نمی‌تواند به هدف خودش برسد. از منظر حکمت اسلامی و بر پایه فطرت‌مندی هستی انسانی، انسان فعل اخلاقی را خلق می‌کند و خودش را بر معیار ارزش‌های اخلاقی می‌آفریند؛ اما برای خود ارزش‌ها واقعیتی قائل است؛ گویا یک مدل مشخص از انسان کامل را قبلاً کشف می‌کند و بعد خودش را براساس آن مدل می‌سازد (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۲۶۹-۲۷۱). انسان بالذات کمال‌جو و پیشرو است و ارزش‌های انسانی، همه اصیل‌اند و ریشه در سرشت انسان دارند و همین ارزش‌ها عامل اصلی حرکات تاریخ به‌شمار می‌روند. براین‌اساس از منظر حکمت اسلامی، بدون توجه به عاملیت چنین ارزش‌های اصیلی به‌عنوان محرک تاریخ و بارگذاری آنها در طراحی سیستم‌های فناورانه، امکان اصلاح و تغییر وضع موجود تکنولوژی‌ها و رفع بحران‌های معنوی و زیست‌محیطی ناشی از آنها وجود ندارد.

د) حرکت دینامیکی انسان به‌سوی ارزش‌ها در حکمت اسلامی

مقصد و راه، و کمال بودن مقصد و ارزش بودن ارزش‌های انسانی، در متن خلقت و آفرینش هستی تعین پیدا کرده‌اند و انسان باید آنها را کشف کند و مقصد را بجوید و راه را بییابید. بنابراین، انسان نیز همانند طبیعت دارای غایت حقیقی است؛

با این تفاوت که انسان باید آن را از میان طبیعت‌های متضاد علوی و سفلی در خودش انتخاب کند (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۸-۴۹). در حکمت اسلامی پایه همه گرایش‌ها و ارزش‌های والای انسانی، ارزش توحید است. اگر این ارزش وجود نداشته باشد، دیگر ارزشی در دنیا معنا ندارد (همان، ج ۷، ص ۸۱). پس بشر باید تمام فعالیت‌ها و خلاقیت‌های عینی و اعتباری خود را به‌مثابه وسائل و مقدماتی در راستای تقرب به ارزش توحید قرار دهد، نه در تعارض با آن یا غفلت از آن. وضع مطلوب تکنولوژی‌ها نیز بر پایه ارزش‌باری تکنولوژی‌ها و واقع‌نمایی و اصالت ارزش‌های غایی، زمانی است که سیاست‌ها و خطمشی‌های کلی حاکم بر رویه طراحی تکنولوژی‌ها در تعارض با غایبات واقعی انسان قرار نگیرد. اعتباری ندانستن خود اهداف و ارزش‌های انسانی موجب می‌شود تا بشر با نگاهی مکانیکی، صرفاً بر نابسامانی‌های بیرونی از سرشت خود نشورد؛ بلکه هم‌زمان و در رتبه‌ای بالاتر از آن به مبارزه علیه تباهی‌های درونی خود نیز اهتمام ورزد و تنها با داشتن نگاهی اگزیستانسیالیستی و برساختی از خود، غایت‌زدایی نکند، بلکه به توان‌ها و ظرفیت‌های فطری و سرشتی خود نیز فرصت شکوفایی بدهد و از سرکوب آنها خودداری ورزد. در حقیقت، خصلت اساسی و ویژه انسان - که معیار انسانیت اوست و بدون آن از انسانیت فقط نامی می‌ماند و بس - نیروی تسلط و حاکمیت انسان بر نفس خویش و قیام بر تبهکاری‌های خود است. روشنی‌های حیات انسانی در طول تاریخ، از همین خصلت ناشی می‌شود (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۴۸). از این‌رو حرکت انسان به‌سوی کمال و استقلال انسانی، دینامیکی است، نه صرفاً مکانیکی و متأثر از عوامل خارجی و تکامل، لازمه ذات اجزای طبیعت، و از جمله انسان و نیز تاریخ انسان است؛ و در نتیجه، تحولات و انقلاب‌ها صرفاً خصلت اجتماعی محض ندارند، بلکه در سرشت انسان ریشه دارند (مطهری، ۱۳۸۹ هـ ج ۱۰، ص ۲۳-۲۴).

نقد معرفت‌شناختی

فیبنرگ که به‌دنبال احیای ارزش‌های عصر روشنگری است، تحت تأثیر مبانی معرفت‌شناختی عصر مدرنیته عنصر آگاهی در حوزه علوم انسانی و اجتماعی را امری برساخته می‌داند که در ذیل اراده آزاد سوژه و انسان خودبنیاد در حال شکل‌گیری است. فیبنرگ به تأسی از مبانی معرفت‌شناختی مکتب فرانکفورت، هرگونه آگاهی را ارزش‌بار می‌داند و قائل به جهت‌داری آگاهی انسان است و آگاهی را امری اجتماعی و فرهنگی می‌داند که می‌تواند به‌گونه‌ای کاذب به سطح ناخودآگاه توده‌ها القا شده باشد؛ از جمله این القا که تکنولوژی امری خودمختار یا ابزار صرف است. از این‌رو در نظریه انتقادی خود می‌کوشد تا این آگاهی‌های کاذب را به سطح خودآگاه منتقل کند و مورد بازاندیشی و نقادی قرار دهد.

اما از منظر مبانی معرفت‌شناسی حکمت اسلامی، هر نوع آگاهی، برساختی و جهت‌دار یا محتمل‌الکذب نیست تا نیازمند نقادی باشد، بلکه پاره‌ای از آگاهی‌ها، گزاره‌های پایه و بدیهی‌اند که با اتکا به علم حضوری، خود معیار معرفت و نقدند (مصباح و محمدی، ۱۳۹۶، ص ۴۸-۸۲). بر پایه مبانی حکمت اسلامی، برساختی شدن حوزه معرفت باعث شد تا ظرفیت‌های فطرت انسانی در حوزه ادراکات شناختی، نه‌تنها شکوفا نشود، بلکه مبتلا به شکاکیت ساختاری کانتی و نوکانتی شود و هم‌زمان در حوزه گرایش‌های فطری نیز به‌گونه‌ای ناموزون و تک‌بعدی، تنها حوزه قدرت مادی - که یکی از فروع میل به

بقاست - در انسان پرورش یابد؛ آن هم به‌گونه‌ای تحریف‌یافته و در حصار هستی‌های مادی و اینجایی، نه فراتر از آن؛ و در حوزه اجتماعی به‌صورت قراردادهای اجتماعی خود را نمایان می‌کند و پایگاه واقعی ارزش‌های والای انسانی، همچون کرامت انسانی و عدالت اجتماعی، انکار می‌شود و به برساخته‌های تاریخی و فرهنگی فرو می‌کاهد.

جمع‌بندی

خلاصه‌ی مواضع تعامل و تقابل حکمت اسلامی با نظریه‌ی فینبرگ و نیز نقدهای پیامدی مترتب بر دیدگاه وی، به‌طور خلاصه و از باب جمع‌بندی بحث، در جداول زیر ارائه شده است:

جدول ۱: مواضع تعامل و تقابل حکمت اسلامی با دیدگاه فینبرگ

الف) مواضع تعامل		
۱. توجه به ارزش‌باری تکنولوژی و اجتناب از نگرش ابزارگری به آن		
۲. توجه به تکنولوژی از هر دو بعد تکنیکال (سویه مهندسی) و بعد طراحی (سویه اجتماعی)		
۳. اعتقاد به واقع‌نمایی بعد تکنیکال و فاصله‌گیری از برساخت‌گرایی اجتماعی		
۴. اعتقاد به انتقادپذیری تکنولوژی و دور شدن از موضع جبرگرایی و خودمختاری تکنولوژی		
۵. ارائه درکی سیستمی از تکنولوژی به‌منابۀ سیستم‌های اجتماعی تکنیکی		
ب. مواضع تقابل	حکمت اسلامی	نظریه فینبرگ
۱. اختلاف در الگوی تصرف مطلوب در طبیعت	رابطه غایی انسان با سایر موجودات و تقدم رابطه غایی بر جمیع قراردادهای اجتماعی	اراده آزاد سوزده در فرایند دموکراتیزه کردن بُعد طراحی تکنولوژی‌ها
۲. اختلاف در توجه به تلازم حق و تکلیف	تأکید دو‌جانبه بر حق و تکلیف انسان در قبال طبیعت	تأکید یک‌جانبه بر حق انسان خودبنیاد در بهره‌گیری از طبیعت
۳. اختلاف در تبیین حقوق اقشار ضعیف جامعه در بهره‌مندی از طبیعت	ضرورت محق شمردن اقشار ضعیف مبتنی بر تقدم حق غایی بر حق فاعلی و توافق‌های اجتماعی	امکان نادیده‌انگاری حقوق اقشار ضعیف در جامعه دموکراتیک از راه مشارکت سوزده‌های آزاد
۴. اختلاف در معیار محق شدن انسان در تصرفات خویش	همسویی با غایت وجودی انسان و تقدم غایات واقعی بر تمامی قراردادهای اجتماعی و حق فاعلی	صرف توافق سوزده‌های آزاد با مناظ آزادی آنها بر سر وضع ارزش‌های خاصی در تکنولوژی
۵. اختلاف در منشأ ارزش‌های اخلاقی و موتور محرکه تاریخ	حرکت دینامیکی و درون‌زای انسان به‌سمت ارزش‌ها و عاملیت ارزش‌های درونی و بالقوه انسانی	خلق مکانیکی ارزش‌ها و صبورت تاریخی حقیقت وجود انسان

جدول ۲: نقدهای پیامدی: آثار سلبی مترتب بر دیدگاه فیبنرگ

نقدهای پیامدی	منشأ پیامد
بازگشت قفس آهنین ویر و بروکراتیک خزنده به جای دموکراسی	برساختی بودن مطلق ارزش‌ها و فقدان ارزش‌های واقعی، ثابت و معیار
برساختی بودن مطلق نیازهای انسانی و نگرش تاریخی به آن	غایت‌زدایی از انسان و نگرش مکانیکی به هستی انسان
قداست‌زدایی از ارزش‌ها و فروکاستن آنها به ارزش‌های زیست‌محیطی و مهندسی	دموکراتیزه کردن ارزش‌ها با اعتقاد به برساختی بودن و توافقی بودن آنها
تناقض میان سوژه آزاد و دعوت بازگشت به خویشتن	صیرورت تاریخی حقیقت وجود انسان
توده‌انگاری مردم در عرصه دموکراتیزه کردن ارزش‌های حاکم بر تکنولوژی‌ها	تهی‌انگاری انسان از فطرت در ساحت ادراک و گرایش‌های عالی انسانی
تشدید تقسیم کار و گمشدگی معنای زندگی	برساختی تلقی کردن ارزش‌ها و حواله کردن آن به توافقات اجتماعی، هم‌زمان با توسعه شتابان و فزاینده تکنولوژی‌ها
چالش دموکراتیزه کردن ارزش‌باری تکنولوژی در گستره بین‌الملل، از باب نمونه میان دو ارزش حریم خصوصی و آزادی بیان	برساختی بودن و تکثر و تراحم ارزش‌هایی نظیر «حریم شخصی» و «آزادی بیان»

منابع

نهج البلاغه، ۱۳۸۰، ترجمه محمد دشتی، قم، الهادی.

ریتزر جرج، ۱۳۸۹، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی و فرهنگی.

ستاری، سهند، ۱۳۹۵، «نگاهی به آخرین کتاب فیبنرگ»، *روزنامه شرق*، سال سیزدهم، ش ۲۵۴۹، ص ۱۰.

فیبنرگ آندرو، ۱۳۹۵، *پاسخ اندرو فیبنرگ به پرسش‌های فرهنگ امروز (مصاحبه با اندرو فیبنرگ)*، در: فرهنگ امروز، farhangemrooz.com/news

فیبنرگ، آندرو، بی‌تا، *هایدگر، مارکوزه و فلسفه تکنولوژی*، ترجمه میثم عالی پور، در:

www.sfu.ca/andrewf/Heidegger,Marcuse,PhilosophyofTech_farsi

محدث، علیرضا، ۱۳۹۷، «درآمدی بر انتقادپذیری تکنولوژی از منظر مارکوزه و فیبنرگ»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۳۶، ص ۳۹-۵۴.

محدث، علیرضا، ۱۳۹۸، *بررسی مناسبات تکنولوژی و ارزش‌ها از منظر حکمت اسلامی در مواجهه با نظریه اندرو فیبنرگ*، رساله دکتری، قم، دانشگاه باقرالعلوم ☞.

محدث، علیرضا، ۱۳۹۹، «درآمدی بر ارزش‌باری تکنولوژی از منظر حکمت اسلامی»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۴۴، ص ۲۹-۴۶.

محدث، علیرضا، ۱۴۰۰، *مناسبات تکنولوژی و ارزش‌ها از منظر فیلسوفان تحلیلی، قاره‌ای و حکمت اسلامی*، قم، دانشگاه باقرالعلوم

مصباح، مجتبی و عبدالله محمدی، ۱۳۹۶، *معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸، *یادداشت‌ها*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۸۳، *قیام و انقلاب مهدی (ع)*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۸۹ الف، *بیست گفتار*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۸۹ ب، *آینده انقلاب اسلامی ایران*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۸۹ ج، *آشنایی با قرآن*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۸۹ د، *نقدی بر مارکسیسم*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۸۹ هـ، *یادداشت‌ها*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۹۰، *آشنایی با قرآن*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۹۳، *بردگی در اسلام*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۹۵، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (۴): انسان در قرآن*، تهران، صدرا.

Feenberg, Andrew, 1999, *Questioning Technology*, First published by Routledge.

_____, 2002, *Transforming Technology*, New York, Oxford.

_____, 2003, *What Is Philosophy of Technology?, Lecture for the Komaba undergraduates*, www.rohan.sdsu.edu/faculty/feenberg/komaba.htm.

_____, 2008, "From Critical Theory of Technology to the Rational Critique of Rationality", *Social Epistemology*, n. 22, p 5-28.

_____, 2008, "Thinking about Design: Critical Theory of Technology and the Design Process" in *Philosophy and Design: From Engineering to Architecture*, ed. Kroes, Peter & Light, Andrew & Moore, Steven A & Vermaas, Pieter E. Springer, p 115.

_____, 2009, "Critical Theory of Technology", in J. K. B. Olsen & et al, *A Companion to the Philosophy of Technology*. Blackwell Publishing Ltd.

_____, 2010, *Between Reason and Experience*, Essays in Technology and Modernity, The MIT Press.

_____, 2016, *The Concept of Function in Critical Theory of Technology*, in *Philosophy of Technology After The Empirical Turn*, M. Franssen, P. Vermaas, P. Kroes, An. W. M. Meijers, eds., Springer Verlag.

Hikman, Larry A., 2006, *From Critical Theory to Pragmatism*, in *Democratizing Technology*, Andrew Feenberg's Critical Theory of Technology, Edited and with an introduction by Tyler Veak state, state University of New York Press.

<https://ndpr.nd.edu/news/the-philosophy-of-praxis-marx-lukcs-and-the-frankfurt-school>,

Reviewed by Timo Jütten, University of Essex, 2015.03.05, 1398/8/24.

مخاطب‌شناسی و اصول حاکم بر آن در نهادهای سازی فرهنگ از منظر قرآن

vahid.oghi@gmail.com
v-naghipoor@qom.ac.ir

ک وحید وثوقی‌راد / استادیار گروه مدیریت اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*
ولی‌الله نقی پورفر / دانشیار گروه معارف، دانشگاه قم
دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۷

چکیده

نهادهای سازی فرهنگ یعنی تعمیق و تثبیت باورها، ارزش‌ها و رفتارهای مطلوب و موردپسند کارگزاران اصلی اداره جامعه در سطوح متفاوت حاکمیتی. در ادبیات رایج، الگوهای متفاوتی در باب نهادهای سازی مطرح شده است که غالباً برگرفته از رویکردهای معرفتی حاکم بر جوامع غربی است. یکی از وظایف اصلی پژوهشگران فعال در حوزه علوم انسانی اسلامی، تبیین نظری و طراحی الگوهای متناسب با مبانی و پیش‌فرض‌های اسلامی است؛ از این‌رو هدف اصلی این تحقیق بررسی «مخاطب‌شناسی و اصول حاکم بر آن در نهادهای سازی فرهنگ از منظر قرآن» به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های اصلی الگوی موردنظر می‌باشد. بنابراین یکی از وظایف مهم کارگزاران، نهادهای سازی، شناسایی مخاطبان، طبقه‌بندی آنها و توجه به این طبقه‌بندی در جریان نهادهای سازی فرهنگ است. در حقیقت، متناسب با طبقه‌بندی مخاطبان، نوع برخورد با آنها نیز متفاوت می‌شود که می‌تواند در قالب اصول حاکم در برخورد با مخاطبان مورد بررسی قرار گیرد، اگر به تفاوت‌های مخاطبان در نهادهای سازی و اصول حاکم در برخورد با آنها توجه نشود، نتایج مورد انتظار محقق نخواهد شد. در این تحقیق، از روش تدبیر در قرآن (نقلی و حیاتی) با توجه به راهبرد ظاهرشونده داده‌بنیاد استفاده شده است. یافته‌های این تحقیق نشانگر آن است که «نهادهای سازی از منظر قرآن فرایندی است پیوستارگونه که می‌تواند مثبت (رو به اعتلا) یا منفی (رو به انحطاط) باشد». متناسب با تعریف مذکور می‌توان مخاطبان نهادهای سازی را با استفاده از قرآن کریم در دو دسته مخاطبان داخل اسلام و خارج از اسلام طبقه‌بندی کرد که در برخورد با آنها رعایت برخی اصول راهبردی و کاربردی ضروری می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: مخاطب‌شناسی، نهادهای سازی، از منظر قرآن.

هدف اصلی از انقلاب اسلامی مطابق قانون اساسی، ایجاد نظامی بر پایه ایمان به خدا و اختصاص حاکمیت به او و لزوم تسلیم در برابر اوامر خداوند است (اصل دوم قانون اساسی). در حقیقت، وحی الهی و ارزش‌های والای اسلامی در بیان قوانین و چگونگی اداره جامعه نقش بنیادین دارند. از این رو تمامی ارکان تشکیل‌دهنده نظام مقدس جمهوری اسلامی باید در همین راستا حرکت کنند و سازمان‌ها و ارگان‌های دولتی بازوان اصلی تحقق ارزش‌های اسلامی و زمینه‌ساز حرکت جامعه به سوی ارزش‌ها باشند (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۳۴۵). پس در گام اول، مسئولان حاکمیتی در سطوح مختلف باید تلاش کنند که فرهنگ حاکم بر سازمان‌های تحت نظارت آنها برگرفته از ارزش‌های اسلامی باشد. باین‌حال، در عمل مشاهده می‌کنیم که با وجود گذشت چهل سال از پیروزی انقلاب اسلامی، آن‌گونه که باید و شاید به ارزش‌های اسلامی توجه لازم نشده یا اگر در مقطعی به ارزش‌ها توجه شده، تلاشی برای نهادینه‌سازی آنها انجام نگرفته است. یکی از دلایل اصلی این امر، نبود الگوی اسلامی نهادینه‌سازی و عدم آشنایی کارگزاران حاکمیتی با وظایف خود در این زمینه است. در ادبیات رایج، الگوها و نظریات متفاوتی در موضوع نهادینه‌سازی وجود دارد که غالباً برگرفته از مبانی و پیش‌فرض‌های غربی است. با توجه به تأثیر مبانی و پیش‌فرض‌ها در نظریه‌ها و الگوها، یکی از وظایف اصلی پژوهشگران علوم انسانی - اسلامی فعال در حوزه‌های علمی مرتبط با نهادینه‌سازی (مدیریت، علوم تربیتی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و علوم سیاسی)، تبیین نظری و طراحی الگوهای متناسب با مبانی و پیش‌فرض‌های اسلامی است.

نکته مهم دیگری که باید بدان توجه داشت، این است که نهادینه‌سازی یک برساخته پیچیده است که مشتمل بر مبانی، مفاهیم، لوازم، فرایندها، نتایج و... است و یک مفهوم یا واژه بسیط نیست که با واژگان قرآنی مقایسه شود. از این رو ارائه الگوی کامل از نهادینه‌سازی با رویکرد قرآنی نیازمند یک تحقیق مبسوط و استخراج چارچوب و مؤلفه‌های اصلی است و محقق توفیق داشته است که این مهم را در قالب رساله دکتری انجام دهد. نتیجه حاصله استخراج الگوی نهایی نهادینه‌سازی از منظر قرآن می‌باشد که مؤلفه‌های اصلی آن عبارت‌اند از:

- ماهیت و مفهوم نهادینه‌سازی از منظر قرآن؛

- راهبرد اصلی حکومت در نهادینه‌سازی فرهنگ از منظر قرآن؛

- وظایف حاکمیت در نهادینه‌سازی فرهنگ از منظر قرآن؛

- الزامات نهادینه‌سازی فرهنگ از منظر قرآن؛

- تسهیل‌گرهای نهادینه‌سازی از منظر قرآن؛

- مخاطب‌شناسی و اصول حاکم بر آن در نهادینه‌سازی فرهنگ از منظر قرآن؛

- محتوای نهادینه‌سازی از منظر قرآن.

در این مقاله به مؤلفه «مخاطب‌شناسی و اصول حاکم در برخورد با آنها از منظر قرآن» به‌عنوان یکی از این مؤلفه‌های اصلی الگو پرداخته می‌شود. برای اجرایی نمودن این رویکرد، پیمودن چند گام اساسی ضروری است. در گام نخست باید

ماهیت و مفهوم نهادینه‌سازی در ادبیات رایج روشن شود تا بتوان با تصویری واقعی آن را به منابع اسلامی عرضه نمود. در گام بعدی، شناسایی و مشخص نمودن مفاهیم مترادف یا نزدیک به مفهوم نهادینه‌سازی در قرآن کریم برای ارائه تعریفی متناسب با مبانی اسلامی، ضروری است؛ و در گام بعدی، با توجه به مفهوم‌شناسی مذکور، مخاطب‌شناسی و اصول حاکم در برخورد با آنها از منظر قرآن بیان شود. در ادامه به ترتیب به تبیین گام‌های فوق پرداخته خواهد شد.

ماهیت و مفهوم نهادینه‌سازی در ادبیات رایج

از واژه‌های «نهاد» و «نهادینه‌سازی»، با توجه به دیدگاه‌های متفاوت، تعاریف متعددی ذکر شده و این امر هم ناشی از وجود دیدگاه‌های متفاوت نسبت به دوره نهادی است. از این رو باید به این نکته توجه داشته باشیم که در بررسی نهادینه‌سازی توجه به الگوهای متفاوت و در نظر گرفتن آنها امری ضروری است. با مراجعه به ادبیات مرتبط با این موضوع، بین گروه‌ها و تاریخ و جوه مشابهی وجود دارد؛ ولی در مورد جزئیات اختلاف‌های زیادی را می‌بینیم.

ریچارد اسکات در مقاله خود با عنوان «دوره رشد کامل نظریه نهادی» با توجه به مطالعات نظریه‌پردازان، نظریه نهادی، را مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار داده و با همین هدف، تحقیقات تجربی در این زمینه را درباره انواع بحث‌هایی که به‌تازگی درباره رابطه عوامل نهادی با ساختار سازمانی و عملکرد انجام شده‌اند، مورد بررسی قرار داده است (اسکات، ۱۹۸۷؛ اسکات، ۲۰۰۹، ص ۲۱۵). وی به‌صورت گذرا چهار الگوی جامعه‌شناسی ارائه می‌نماید که ارائه‌کننده‌های این الگوها هر کدام مدعی هستند که همواره نهاد را در کانون توجه قرار داده‌اند (اسکات، ۱۹۸۷).

الگوی نهادینه‌سازی فرایندی برای تلفیق ارزش‌ها

در این الگو منظور از «نهادینه‌سازی» چیزی جز یک فرایند سازگاری با محیط نیست. به عبارت مهم‌تر، نهادینه‌سازی «یعنی تلفیق ارزش‌ها در سطحی بالاتر از الزامات یا شرایط و نوع کاری که در حال انجام شدن است» (سلزنیک، ۱۹۵۷، ص ۱۷). در الگوی سلزنیک بر اهمیت تاریخ تأکید می‌شود؛ یعنی «تاریخ طبیعی» سیر تکامل یک موجود زنده است که با گذشت زمان همواره خود را با شرایط در حال تغییر وفق می‌دهد. طبق اظهارنظر پرو (پرو، ۱۹۸۶، ص ۱۵۷)، برای تجزیه و تحلیل نهاد باید کل سازمان را تجزیه و تحلیل کرد. با در نظر گرفتن ویژگی «ارگانیک» سازمان، اگر بخواهیم عدالت رعایت شود، باید سازمان را در قالب یک کل مورد توجه قرار دهیم.

الگوی نهادینه‌سازی فرایندی برای خلق واقعیت

دومین و سومین الگوی نظری، بیشتر مدیون آثار پیتر برگر است. کامل‌ترین و اثرگذارترین دیدگاه برگر در مورد نهادینه‌سازی را باید در اثری مشاهده نمود که با نویسنده دیگری به نام لاکمن منتشر کرد. پرسش اصلی در این اثر این است که ماهیت و منشأ نظم اجتماعی چیست؟ (اسکات، ۱۹۸۷)

بحث اصلی این است که نظم اجتماعی بر پایه یک واقعیت مشترک اجتماعی قرار دارد و آن هم به‌نوبه خود چیزی جز ساخته دست بشر نیست که در سایه روابط متقابل اجتماعی به وجود می‌آید. در این دیدگاه به این واقعیت توجه می‌شود که مرد یا زن، به‌عنوان یک ارگانیسم بیولوژیکی زنده، در الگوی فطری با محدودیت‌ها یا عوامل محدودکننده بسیار کمی روبه‌رو می‌شود؛ ولی همین محدودیت‌ها یا عوامل محدودکننده، در قالب نظم اجتماعی به وجود می‌آیند. (برگر و لاکمن، ۱۹۹۱، ص ۶۹-۷۰). برگر و لاکمن همانند سلزنیک بر نیاز به به‌کارگیری دیدگاه تاریخی تأکید کردند. از منظر آنها، نهادینه‌سازی مستلزم گذر از سه مرحله یا سه مقطع زمانی است: برون‌گرایی (externalization)؛ عینیت‌گرایی (objectivation) و درون‌گرایی (internalization). ما و همکاران دست به عمل می‌زنیم (برون‌گرایی)؛ ولی هر دوی ما این عملیات را به‌عنوان یک واقعیت خارجی و جدا از خود تفسیر می‌نماییم (عینیت‌گرایی)؛ گذشته از این، ما این دنیای عینی را تبدیل به درون‌گرایی می‌کنیم؛ یعنی درصد برمی‌آییم تا ساختار ذهنی از نوع آگاهی را مشخص نماییم (نهادینه شدن) (ووتنو، ۱۹۸۴، ص ۳۹).

مایر و روثان در مقاله بسیار مشهور خود با عنوان «سازمان‌های نهادینه‌شده: ساختار رسمی به‌مانند آداب و رسوم»، درباره سازمان‌های نهادینه‌شده از دیدگاه برگر و لاکمن حمایت کردند و آن را مورد تأیید قرار دادند، از منظر ایشان، نهادینه‌سازی مستلزم فرایندهایی است که در آن فرایندهای اجتماعی در قالب تعهدات یا آنچه در واقع انجام می‌شود، به‌صورت عمل و اندیشه اجتماعی و مبتنی بر بستر نظام صورت می‌گیرند (مایر و روثان، ۱۹۷۷). زاکر نیز همین صدا را منعکس کرد و بر این دیدگاه تأکید نمود که سازمان دارای شکل نهادینه‌شده است بر تأکید زیادی نمود (زاکر، ۱۹۸۸، ص ۱).

سیستم‌های نهادی به‌عنوان یک طبقه از عناصر

در دیدگاه سوم از نظریه نهادی، بر روی این موضوع تأکید می‌شود که سیستم‌های اعتقادات نهادینه‌شده، به‌صورت طبقه متمایزی از عناصر درمی‌آیند که می‌توان براساس آنها ساختار سازمانی را توضیح داد. در این دیدگاه به‌جای تأکید بر ویژگی‌های سیستم اعتقادات عمومی، بر گونه‌ای از منابع یا مجموعه‌ای از احکام یا دستورات بی‌طرفانه و منطقی تأکید می‌شود که می‌توان به‌وسيله آنها هدف‌های مختلف اجتماعی را شناسایی کرد و برای تأمین آنها، از روش‌های مناسبی که مشروعیت می‌یابند، استفاده نمود (مایر و روثان، ۱۹۷۷). در این دیدگاه منابعی را نهادینه می‌نامند که وجود و اثربخشی آنها در معیار و شاخصی قرار دارد که ورای اختیارات سازمان یا فرد مشارکت‌کننده قرار می‌گیرند.

بر همین مبنا، اسکات و مایر محیط فنی را این‌گونه تعریف کردند: «آنچه در درون آن، کالا یا خدمتی در بازار تولید می‌شود و دادوستد می‌شود؛ به‌گونه‌ای که سازمان‌ها به‌سبب اعمال کنترل اثربخش و کارایی در فرایند انجام کارها، به انجام صحیح آنها پاداش می‌دهند» (مایر و اسکات، ۱۹۸۳، ص ۱۴۰).

نهاد به‌عنوان یک حوزه متمایز اجتماعی

مقصود از نهاد اجتماعی یک سیستم نسبتاً بادوام از باورهای اجتماعی و شیوه‌های عمل سازمان‌یافته در جامعه است که در زمینه‌های مختلف در درون سیستم اجتماعی (مذهب، کار، خانواده و سیاست) انجام می‌شود. در بیشتر این تعریف‌های سنتی، نهاد اجتماعی از این زاویه مورد توجه قرار می‌گیرد که از یک سو سیستم‌های نمادین (هنجاری و شناختی) و از سوی دیگر، سیستم‌های رفتاری هستند و بر مسئلهٔ تداوم و ثبات به‌عنوان یکی از ویژگی‌های تعیین‌کننده تأکید می‌شود (اسکات، ۱۹۸۷). برای مثال، هیوز در بحث بسیار مشهور و اثرگذار خود چنین می‌گوید: اغلب واژهٔ «نهاد» در مورد ویژگی‌هایی از زندگی اجتماعی به‌کار برده می‌شود که دوام آن بیش از نسل‌های بیولوژیک است یا می‌توان در برابر تغییرات اجتماعی (که انتظار می‌رود به هستی آنها پایان دهد)، مقاومت نماید و به حیات خود ادامه دهد... انسان‌ها تمایل دارند که مسیر برای آنها مشخص شود. تردیدی نیست که سایر حیوانات هم تمایل مشابهی دارند؛ ولی تنها انسان است که تعداد زیادی از شیوه‌های رفتاری را به نسل‌های بعد منتقل می‌کند؛ و فقط انسان است که برای این نوع رفتار خود دلیل‌هایی ارائه می‌نماید و به آنها ارج می‌نهد و برای قدمت آنها ارزش قائل می‌شود (هیوز، ۱۹۳۹، ص ۲۸۳).

بحث هرگز دربارۀ نهادهای اجتماعی نیز اثرهای مهمی بر جای گذاشت. او به‌هنگام بیان این مطلب، بر مضمون و درون‌مایهٔ این دیدگاه تأکید کرد. وی بر اهمیت جنبه‌های خارجی ماهیت الگوهای نهادینه‌شده - که دارای نقشهٔ قدیمی و سرنوشت‌ساز هستند - تأکید زیادی نمود (هرتزلر، ۱۹۶۱، ص ۸۴).

در جدول ۱، خلاصه‌ای از الگوهای چهارگانهٔ نظریهٔ نهادی ارائه خواهد شد.

جدول ۱: خلاصهٔ الگوهای چهارگانهٔ نظریهٔ نهادی (جمع‌بندی محقق)

نظریه	نظریه‌پرداز	خلاصه نظریه
تلفیق ارزش‌ها	فیلیپ سلزینگ	انسان می‌تواند دنیایی را به وجود آورد و سپس او می‌تواند آن را به‌عنوان چیزی غیر از دستاورد یا محصول انسان، تجربه نماید.
خلق واقعیت	پیتر برگر	افراد یک تعریف مشترک از واقعیت اجتماعی را می‌پذیرند - مفهومی که اعتبار آن مستقل از دیدگاه‌ها و عملیات شخصی فرد است.
یک طبقه از عناصر	مایر و رونان	سازمان‌ها مجموعه‌ای از اعتقادات یا باورهای نهادینه‌شده را می‌پذیرند، البته نه بدان سبب که آنها به‌صورت «واقعیت» یا یک فرض مسلم درآمده‌اند؛ بلکه بدان سبب که سازمان با چنین اقدامی به پاداش نیکو دست می‌یابد.
یک حوزه متمایز اجتماعی	هیوز	مقصود از نهاد اجتماعی، یک سیستم نسبتاً بادوام از باورهای اجتماعی و شیوه‌های عمل سازمان‌یافته در جامعه است که در زمینه‌های مختلف در درون سیستم اجتماعی (مذهب، کار، خانواده و سیاست) انجام می‌شود.

ره‌توشه: نکتهٔ کانونی در تمامی این چهار الگوی بیان‌شده - که می‌تواند نقطهٔ اشتراک همهٔ آنها باشد - عبارت است از معنا و مفهوم نهادینه‌سازی که تقریباً براینده همهٔ آنها عبارت‌است از: ایجاد، تداوم، ماندگاری و تثبیت؛ حال چه خلق ارزش یا واقعیت باشد؛ چه طبقه‌ای از عناصر و چه یک حوزهٔ اجتماعی متمایز.

آنچه به‌عنوان مسئله اصلی این بخش می‌توان از آن نام برد، عبارت است از تبیین معنا و مفهوم نهادینه‌سازی. به عبارت دیگر، یکی از مسائل مهمی که باید در مطالعات اسلامی به دنبال پاسخ‌گویی به آن باشیم، در پاسخ به این سؤال نهفته است: واژگان یا مفاهیم متناسب با مفهوم نهادینه‌سازی در ادبیات اسلامی چیست؟

مفهوم و ماهیت نهادینه‌سازی از منظر قرآن

بعد از مشخص شدن نظریه‌های مطرح دربارهٔ نهادینه‌سازی در ادبیات رایج، بررسی ماهیت و مفهوم آن در ادبیات قرآنی مرحلهٔ بعدی از این تحقیق است. برای رسیدن به این هدف، چندین گام اساسی و پی‌درپی انجام شد که در ذیل فقط به عناوین اصلی آنها اشاره می‌شود:

- انتخاب کلیدواژهٔ محوری؛
- بررسی کلیدواژهٔ محوری؛
- بارگذاری کدها بر روی نرم‌افزار؛
- شروع کدگذاری با مطالعهٔ کل قرآن (وثوقی‌راد و همکاران، ۱۳۹۷ الف).

تعریف نهادینه‌سازی از منظر قرآن

برای تبیین مفهوم نهادینه‌سازی از منظر قرآن و ارائهٔ تعریفی مشخص از آن می‌توان از نتایج حاصل، از پرسش‌نامهٔ آزمون خبرگی، به‌عنوان شروع کار استفاده نمود؛ بدین معنا که مؤلفه‌های اصلی مفهوم نهادینه‌سازی، که می‌توان از کنار هم قرار دادن آنها به تعریفی مشخص رسید، عبارت‌اند از:

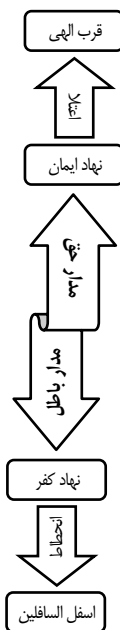
الف) «تثبیت» مفهوم کلیدی نهادینه‌سازی

ب) فرایندی بودن نهادینه‌سازی

نتایج حاصل از پرسش‌نامهٔ دوم آزمون خبرگی (مراحل اصلی و گام‌های هر مرحله از نهادینه‌سازی از منظر قرآن)، نشانگر این مطلب بود که تمامی خبرگان بر فرایندی بودن نهادینه‌سازی تأکید دارند (نتایج حاصل از پرسش‌نامه دوم آزمون خبرگی). پس تا بدین جا می‌توان گفت که نهادینه‌سازی از منظر قرآن «فرایندی است برای تثبیت» با پایه قرار دادن این دو مؤلفه اصلی و رجوع به کدهای استخراج‌شده از متن قرآن، می‌توان مؤلفه‌های دیگر تعریف را استخراج نمود. نتیجهٔ حاصل از بررسی آیات دربارهٔ ماهیت نهادینه‌سازی (وثوقی‌راد و همکاران، ۱۳۹۷ الف)، بیانگر این مطلب است که نهادینه‌سازی از منظر قرآن، همان‌گونه که در نمودار (۱) قابل مشاهده است، به‌صورت یک پیوستار قابل تبیین است که در این پیوستار همواره برای نهادینه‌سازی ارزش‌ها باید به نقطهٔ مقابل آن، یعنی چگونگی عملکرد رقبا و دشمنان برای نهادینه‌سازی ضدارزش‌ها، توجه شود؛ به‌عبارت دیگر، نمی‌توان بدون توجه به عملکرد جبههٔ مقابل، فرایند تثبیت ارزش‌ها

را طی نمود. از این رو می‌توان نهادینه‌سازی را در قالب یک پیوستار در نظر گرفت که یک سمت پیوستار عبارت است از نهادینه شدن ارزش‌های الهی که در قالب نهادینه شدن «ایمان» و حرکت در مدار حق قابل تصور است و یک سمت دیگر این پیوستار می‌تواند نهادینه شدن ارزش‌های شیطنی باشد که در قالب نهادینه شدن «کفر» و حرکت در مدار باطل قابل تصور است. این پیوستار دارای ویژگی‌های برجسته‌ای است (و ثوقی‌راد و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۱۰۸-۱۲۰).

نمودار ۱: پیوستار نهادینه‌سازی

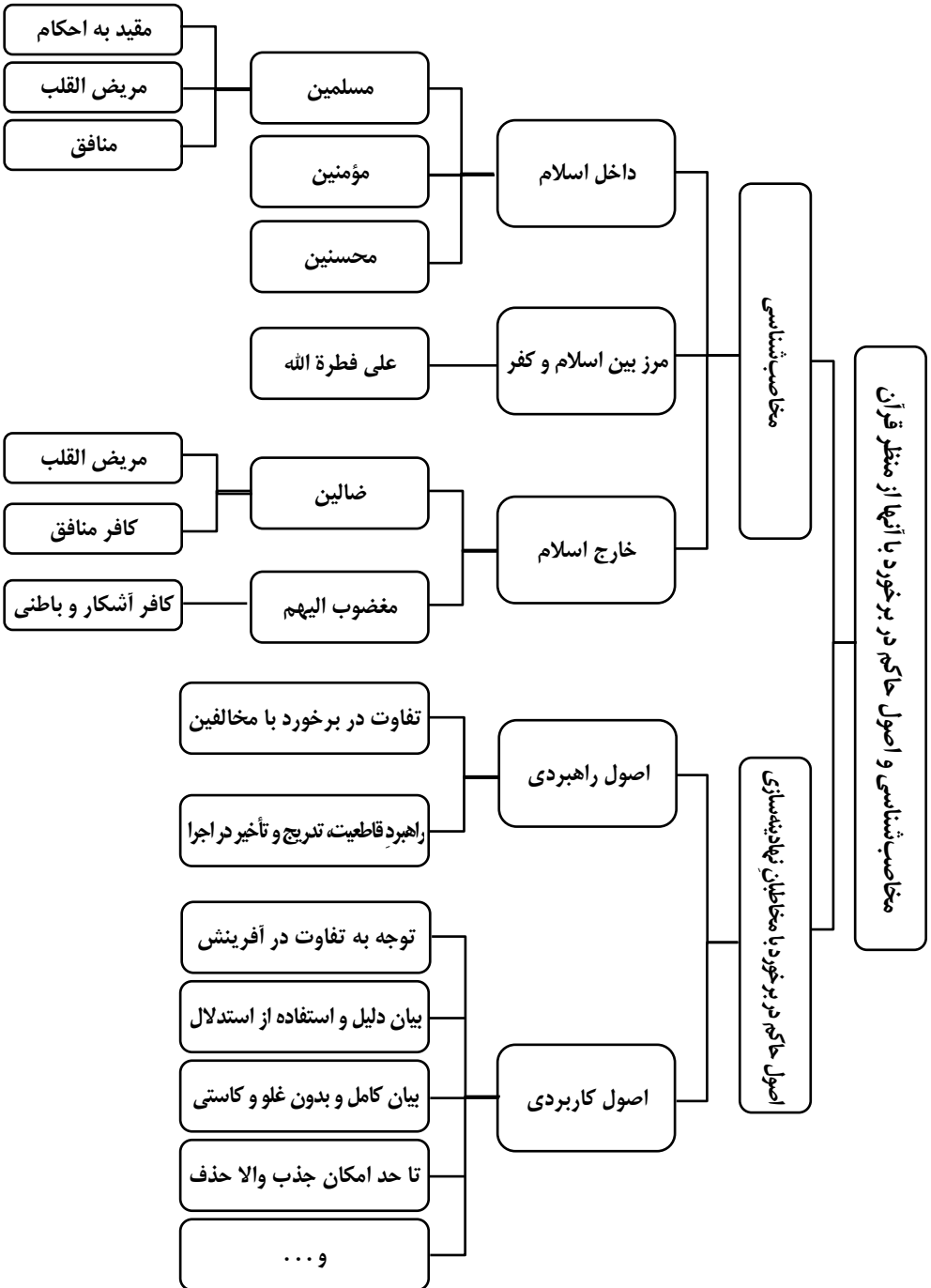


با در کنار هم قرار دادن مباحث مطرح‌شده در این قسمت، می‌توان نهادینه‌سازی را از منظر قرآن این‌گونه تعریف نمود: «نهادینه‌سازی از منظر قرآن فرایندی است پیوستارگونه که می‌تواند مثبت (رو به اعتلا) یا منفی (رو به انحطاط) باشد. جهت اعتلای آن برای کسانی است که درصدد تثبیت ایمان‌اند و جهت انحطاط آن برای کسانی است که درصدد تثبیت کفر هستند».

مخاطب‌شناسی و اصول حاکم در برخورد با انواع مخاطب

بعد از روشن شدن ماهیت و مفهوم نهادینه‌سازی از منظر قرآن، که یک مقدمه کلیدی برای ورود به بحث اصلی می‌باشد، به بررسی دیدگاه قرآن درباره مخاطب‌شناسی و اصول حاکم در برخورد با انواع مخاطب، با توجه به دسته‌بندی آن، به‌عنوان یکی از عوامل و مؤلفه‌های اصلی موفقیت فرایند نهادینه‌سازی پرداخته می‌شود. به عبارت دیگر، برای تثبیت و تعمیق ارزش‌ها، در گام نخست باید مخاطبان را دسته‌بندی کرد و متناسب با هر دسته، روش‌ها و اصولی را به کار برد. همان‌گونه که در نمودار (۲) ملاحظه می‌شود، از عبارات قرآنی می‌توان گونه‌شناسی مخاطبان و اصول حاکم در برخورد با آنها را استخراج نمود.

نمودار ۲: مخاطب‌شناسی و اصول حاکم بر آن در نهاده‌سازی از منظر قرآن



پیش از بیان و بررسی مخاطب‌شناسی در قرآن، مروری کوتاه در جایگاه مخاطب در ادبیات رایج ضروری به نظر می‌رسد. مخاطب و مخاطب‌شناسی در رشته‌های مختلف، مانند روان‌شناسی، علوم تربیتی، جامعه‌شناسی و مدیریت مورد بررسی قرار گرفته است. جایگاه مخاطب در مدیریت، در مباحث ارتباطات سازمانی مطرح شده و یکی از ارکان اصلی ارتباط به حساب می‌آید؛ از این‌رو این مفاهیم به‌صورت خلاصه بیان می‌شوند.

سازمان به‌عنوان بستر شکل‌گیری ارتباطات، با مجموعه‌ای از افراد سروکار دارد که در آن فعالیت‌ها به‌منظور تحقق اهداف هماهنگ می‌شود (میلر، ۱۳۸۶، ص ۶).

ارتباطات سازمانی شکلی از ارتباطات میان‌فردی است که در آن، روابط کاری کارکنان در یک سازمان مطرح می‌شود (بلیک و هارولدسن، ۱۳۸۷، ص ۴۲). ارتباطات مؤثر در سازمان موجب بالا رفتن بهره‌وری، رضایتمندی کارکنان و به‌تبع آن، انگیزه، در انجام کار مفید می‌شود (فرهنگی و همکاران، ۱۳۸۶، ص ۳۱-۴۲). تحقیقات نشانگر آن است که نبود ارتباط مؤثر بین تصمیم‌گیران و مجریان، از مؤثرترین دلایل ناکامی سازمان‌ها در کنترل بحران‌ها می‌باشد (بلیک و هارولدسن، ۱۳۷۸، ص ۴۲).

ارتباط، سه عنصر اساسی را دربر می‌گیرد: فرستنده، پیام، و گیرنده (مخاطب) پیام، هر سه عنصر ویژگی‌هایی دارند که شناخت آنها باعث تأثیرگذاری و مؤثر بودن ارتباط می‌شود. ویژگی‌های مخاطب در ابعاد گوناگونی مطرح می‌شود که توجه به این ابعاد باعث مؤثر بودن ارتباط می‌شود (محسنیان راد، ۱۳۹۶، ص ۳۲۷-۳۶۹).

مخاطب و گیرنده پیام یکی از عناصر اصلی در هر فرایند ارتباطی است (محسنیان راد، ۱۳۹۰، ص ۳۹۳). مخاطب دارای مختصاتی است که شناخت آنها فرایند ارسال پیام را تسهیل می‌کند؛ چراکه پیام باید متناسب با نیازهای مخاطب ارسال گردد (رفیع‌پور، ۱۳۷۷، ص ۵۰۴).

مخاطب‌شناسی در قرآن

یکی دیگر از مؤلفه‌های اصلی نهادهای سازی، شناسایی و تشخیص مخاطبان و فرق گذاشتن بین انواع مخاطب است. مخاطب‌شناسی در مطالعات دینی، مخصوصاً در باب ترویج و اشاعه ارزش‌های دینی، اهمیت فراوانی دارد؛ از این‌رو در قرآن کریم با توجه به رسالت انبیا برای تبلیغ و ترویج ارزش‌های الهی از طریق وحی، به جایگاه مخاطب به‌عنوان بندگان خداوند که باید هدایت شوند اهمیت ویژه‌ای داده شده است، چنان‌که در ادامه خواهید دید، از منظر قرآن می‌توان مخاطب‌های قرآن را در دو بخش داخل اسلام و خارج اسلام تقسیم نمود. در فرایند نهادهای سازی، همان‌گونه که در تعریف آن گذشت، کارگزاران نهادهای سازی همواره درصدد جذب و نهادهای سازی کردن سلسله‌مراتب ارزش‌های اسلامی، حتی در مخاطبان خارج اسلام، هستند. این امر ناشی از ویژگی‌های مشترکی است که انسان‌ها فارغ از اعتقاداتشان دارای آنها هستند؛ ویژگی‌هایی که در سرشت انسان‌ها به ودیعه گذاشته شده‌اند، البته ذکر این نکته خارج از لطف نیست که ویژگی‌های مشترک فراوانی بین انسان‌ها وجود دارد که از قرآن قابل استفاده‌اند؛ ولی موضوع بحث

این نوشتار نیستند و فقط به ویژگی‌هایی اشاره می‌شود که در فرایند نهادینه‌سازی ارزش‌ها نقش محوری دارند و می‌توان بر مبنای این ویژگی‌های مشترک که در انسان به ودیعه گذاشته شده‌اند، در راستای دعوت و ایجاد انگیزش در او برای پذیرش این ارزش‌ها تلاش کرد. از نظر قرآن، مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

الف) ابتیای نفس بر فطرت ایمان:

این آیه نفس انسانی بر فطرت ایمان دلالت دارد (هاشمی رفسنجانی و همکاران، ۱۳۸۳، ج ۳۱، ص ۳۵۴): «وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرُّسُولِ يَدْعُوكُمْ لِيُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (حدید: ۸)؛ چرا به خدا ایمان نیاورید؟ درحالی که رسول (او) شما را می‌خواند که به پروردگارتان ایمان بیاورید و از شما پیمان گرفته است (پیمانی از طریق فطرت و خرد)؛ اگر آماده ایمان آوردنید. یعنی اگر به‌راستی شما آمادگی برای پذیرش حق دارید، دلایل روشن است: هم از طریق فطرت و عقل و هم از طریق دلیل نقل. از یک‌سو پیامبر خدا ﷺ با دلایل روشن و آیات و معجزات باهرات به سراغ شما آمده؛ و از سوی دیگر، خداوند با نشان دادن آثارش در جهان آفرینش و در درون وجودتان یک نوع پیمان تکوینی از شما گرفته؛ به او ایمان بیاورید (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۰، ج ۲۳، ص ۳۱۶).

ب) نفس مستعد برای شناخت خوبی و بدی

«وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۸۷)؛ و قسم به جان آدمی و آن کس که آن را (آفریده و) منظم ساخته؛ سپس فجور و تقوا (شر و خیرش) را به او الهام کرده است.

اگر در آیه شریفه، هم تقوای نفس را الهام خوانده و هم فجور آن را، برای این بود که بفهماند مراد از این الهام این است که خدای تعالی صفات عمل انسان را به انسان شناسانده و به او فهمانده، عملی که انجام می‌دهد، تقواست و یا فجور است؛ علاوه بر تعریفی که نسبت به متن عمل و عنوان اولی آن کرده؛ عنوانی که مشترک بین تقوا و فجور است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۵۰۰).

«فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (مائد: ۳۰)؛ نفس سرکش، کم‌کم او را به کشتن برادرش ترغیب کرد؛ (سراتجام) او را کشت؛ و از زیانکاران شد.

با در نظر گرفتن این ویژگی‌های مشترک، در یک تقسیم‌بندی کلی دو تقسیم برای مخاطبان قابل تصور است: مخاطب داخل اسلام و مخاطب خارج از اسلام، که به‌صورت خلاصه توضیح داده می‌شود.

مخاطب داخل اسلام

چنان که گذشت، مخاطبان قرآن که می‌تواند به‌عنوان مخاطبان نهادینه‌سازی از آنها نام برد، به دو دسته اصلی مخاطب داخل اسلام و مخاطب خارج از اسلام تقسیم شده‌اند که مخاطبان داخل اسلام در یک تقسیم‌بندی، به مسلمین، مؤمنین و محسنین تقسیم می‌شوند.

الف) مسلمین

پایین‌ترین مرتبه الزامات دینی، مرتبه اسلام است. این مرتبه به الزامات فقهی - حقوقی نظر دارد؛ و شرعاً واجبات و محرمات و صحت و بطلان امور را در بر می‌گیرد. این سطح از دیانت، در یک پیوستار، از مقید به احکام آغاز می‌شود و در میانه، افراد مریض‌القلب و در نهایت، منافق را شامل می‌گردد. بیشترین وجهه همت رساله‌های عملیه، تبیین موارد یادشده برای عموم جامعه است. (نقی‌پورفر و موسوی‌مقدم، ۱۳۹۵). تعبیر الهی در سوره حجرات گویای آن است که این مرتبه ضرورت دارد؛ اما کفایت نمی‌کند؛ زیرا پذیرش ظاهری اسلام را در نظر دارد و هنوز عشق و ایمان قلبی را دربر نمی‌گیرد: «بادیه‌نشینان گفتند: ما [از عمق قلب] ایمان آوردیم. بگو: ایمان نیآورده‌اید؛ بلکه بگوئید: اسلام آورده‌ایم؛ زیرا هنوز ایمان در دل‌هایتان وارد نشده است؛ و اگر خدا و پیامبرش را اطاعت کنید، چیزی از اعمال‌تان را نمی‌کاهد؛ زیرا خدا بسیار آمرزنده و مهربان است» (حجرات: ۱۴).

ب) مؤمنین

الزامات اخلاقی همراه با الزامات فقهی - حقوقی، سطح تعهد مؤمنین را تذکر می‌دهد. کمترین ویژگی‌های اهل ایمان، با توجه به آیات، بدین قرار است: اهل نماز، اهل طهارت، اهل انس با قرآن، اهل مشورت، اهل صبر، اهل پرهیز از گناه، اهل عذر و اعتراف به گناه، اهل عذرپذیری از جاهلان، اهل انفاق، صداقت، وفای به عهد، امانت‌داری، رعایت صلۀ الهی، اهل عفت و حفظ ناموس، اهل امر به معروف و نهی از منکر، و اهل انتقام از ستمگران.

این ویژگی‌ها در آیات ذیل بیان شده‌اند: (بقره: ۲-۳، ۴۵ و ۱۲۱؛ آل عمران: ۱۷-۱۶ و ۱۳۵؛ اعراف: ۹۶؛ توبه: ۷۱، ۱۱۲ و ۱۱۷؛ رعد: ۲۱-۱۹؛ مؤمنونک ۱-۱۰؛ لقمان: ۱۷-۱۹؛ احزاب: ۳۵؛ فاطر: ۲۹؛ زمر: ۳۳؛ شوری: ۳۷-۴۳؛ معارج: ۱۹-۳۵؛ مزمل: ۲۰؛ مدثر: ۴۲-۴۴؛ ماعون: ۱-۷) (نقی‌پورفر و موسوی‌مقدم، ۱۳۹۵).

ج) محسنین

دیانت اهل یقین و احسان، ناظر به الزامات عرفانی همراه با الزامات اخلاقی و فقهی - حقوقی است که معصومان ﷺ و به تبع، علمای ربانی را دربر می‌گیرد. به متقین، واژه «محسنین»، ناظر به معصومان ﷺ از انبیا و ائمه اطهار ﷺ است؛ زیرا قرآن کریم بارها انبیا را «محسنین» می‌نامد (صافات: ۸۰-۷۹، ۱۱۰-۱۰۹ و ۱۲۰-۱۲۱). محسنین یا اهل یقین، همان صاحبان حکمت الهی‌اند (نقی‌پورفر و موسوی‌مقدم، ۱۳۹۵).

مرز بین اسلام و غیراسلام (علی فطرۀ الله)

میان مخاطبان داخل اسلام و خارج از اسلام می‌توان خط مرزی را فرض کرد که متعلق است به افرادی که هنوز به هیچ کدام از این دسته‌ها تعلق نگرفته‌اند. البته تصور این افراد در عالم واقع بسیار سخت است و اگر افراد بسیار

محدودی می‌باشد، افرادی هستند که بر فطرت اصلی خود قرار گرفته‌اند و هنوز مسیر خود را انتخاب نکرده‌اند. در این نوشتار، این مخاطبان «علی فطرة الله» نامیده شده‌اند: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰).

«کلمه «فطرت» بر وزن فعلت، به اصطلاح اهل ادب بنای نوع را می‌رساند و در کلمه مورد بحث به معنای نوعی از خلقت است و «فِطْرَتَ اللَّهِ» به نصب خوانده می‌شود؛ چون در مقام واداری شنونده است و چنین معنا می‌دهد که ملازم فطرت باش؛ بنابراین در جمله مزبور اشاره است به اینکه این دینی که گفتیم واجب است برای او اقامه وجه کنی، همان دینی است که خلقت بدان دعوت و فطرت الهی به سویس هدایت می‌کند؛ آن فطرتی که تبدیل‌پذیر نیست (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص، ۲۶۷).

مخاطب خارج از اسلام

چنان که گذشت، مخاطبان قرآن که می‌تواند از آنها با عنوان مخاطبان نهادینه‌سازی یاد کرد - به دو دسته اصلی مخاطب داخل اسلام و مخاطب خارج از اسلام تقسیم شده‌اند. مخاطبان خارج از اسلام را نیز می‌توان در دو بخش «ضالین» و «مغضوب علیهم» تقسیم نمود: «غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ» (فاتحه: ۷).

الف) ضالین

«ضالین» گمراهان عادی‌اند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۴). این بخش نیز شامل افراد مریض‌القلب و منافق کافر می‌شود.

مریض‌القلب

«فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ» (بقره: ۱۰)؛ در دل‌های آنان یک نوع بیماری است. خداوند بر بیماری آنان افزوده است؛ و به سبب دروغ‌هایی که می‌گفتند، عذاب دردناکی در انتظار آنهاست. «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ» (بقره: ۱۱)؛ و هنگامی که به آنان گفته شود: «در زمین فساد نکنید» می‌گویند: «ما فقط اصلاح‌کننده‌ایم!»

کافر منافق

در قرآن آیات فراوانی، شرح‌حال این دسته از مخاطبان را بیان نموده است. برای مثال، سوره مبارکه «منافقین» در همین زمینه است. علامه طباطبائی در ابتدای تفسیر سوره مبارکه «منافقون» می‌فرماید: «این سوره وضع منافقین را توصیف می‌کند و آنان را به شدت به عداوت با مسلمین متهم ساخته، رسول خدا ﷺ را دستور می‌دهد تا از خطر آنان برحذر باشد و مؤمنین را نصیحت می‌کند به اینکه از کارهایی که سرانجامش نفاق است، بپرهیزند تا به هلاکت نفاق دچار نگردند» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۴۶۹).

ب) مغضوب علیهم

«مغضوب علیهم» مرحله‌ای سخت‌تر و بدتر از «ضالین» است و به تعبیر دیگر، «ضالین» گمراهان عادی هستند و مغضوب علیهم گمراهان لجوج و یا منافق. به همین دلیل در بسیاری از موارد، غضب و لعن خداوند در مورد آنها ذکر شده «مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۴-۵۵». اینان کافران آشکار و باطنی هستند. در قرآن، آیات فراوانی (۱۳۷ نقل قول) دربارهٔ آنها نازل شده است.

به‌هرحال «مغضوب علیهم» کسانی‌اند که علاوه بر کفر، راه لجاجت و عناد و دشمنی با حق را می‌پیمایند و حتی از اذیت و آزار رهبران الهی و پیامبران در صورت امکان فروگذار نمی‌کنند. آیهٔ ۱۱۲ سورهٔ آل‌عمران می‌گوید: «غضب خداوند شامل حال آنها (یهود) شد؛ چراکه به خدا کفر می‌ورزیدند و پیامبران الهی را به‌ناحق می‌کشند» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۵).

اصول حاکم در برخورد با مخاطبان نهادینه‌سازی

بعد از شناسایی و تقسیم‌بندی مخاطبان از منظر قرآن، سازوکارها و روش‌های نهادینه‌سازی با توجه به تقسیم‌بندی مخاطبان، مبحث مهم دیگری است که باید به آن پرداخته شود. همان‌گونه که در مؤلفهٔ بعدی الگو (فرایند نهادینه‌سازی) نیز به آن اشاره خواهد شد، قرآن برای برخورد با مخاطبان در فرایند نهادینه‌سازی، همواره دو سازوکار اصلی را مدنظر دارد، یکی سازوکار تبیین (معرفت‌بخشی) و دیگری سازوکار الگودهی. البته در کنار این دو سازوکار اصلی، رعایت برخی اصول در مواجهه با مخاطبان ضروری است که به دو دستهٔ اصول راهبردی و اصول کاربردی تقسیم می‌شوند که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد.

اصول راهبردی

الف) تفاوت در برخورد با مخالفان

قرآن بین کافران تفاوت قائل است؛ یعنی کفاری که دشمنی می‌کنند و درصدد گمراه کردن مسلمانان هستند، با سایر کفار در مجازات و برخورد متفاوت‌اند، چنان‌که از آیات ۱۶۷-۱۶۹ سورهٔ «نساء» می‌توان به آن پی برد و در جریان حضرت موسی علیه السلام و فرعون دستور این است که اول با قول لَیْنِ او رادعوت کن (طله: ۴۴). «برای نفوذ در قلوب مردم (هرچند افراد، گمراه و بسیار آلوده باشند)، نخستین دستور قرآن برخورد ملایم و توأم با مهر و عواطف انسانی است و توسل به خشونت، مربوط به مراحل بعد است که برخوردهای دوستانه اثر نگذارد» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۱۲). پس این قول لَیْنِ برای همیشه قول لَیْنِ نیست؛ چه اینکه وجود مبارک پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَئِن لَّهَمَّ»؛ بعد فرمود: «وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ». با أحسن الأقوال سخن گفتن، با احسن روش سخن گفتن، با قول لَیْنِ سخن گفتن، برای اوایل امر است؛ برای کسانی که بخواهند آشنا شوند؛ اما اگر کسی با قول لَیْنِ و با قول جدال احسن و امثال ذلک به راه نیفتاد و بر عتو و فساد و طغیان او افزوده شد، کم‌کم این لَیْنِ قدری شدید می‌شود؛ درعین حال که سدید است؛ تا می‌رسد به جایی

که «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ» این «وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ» با «فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ» منافات ندارد؛ بلکه برخورد لین در آغاز کار است و برخورد خشن در پایان امر و برای افراد خشن و منافق و کفار است. وجود مبارک موسای کلیم هم تا آخر قول لین نداشت. اوایل قول لین بود؛ اما وقتی از او سرکشی کردند، درگیری از دو طرف شروع شد.

ب) راهبرد قاطعیت، تدریج و تأخیر در اجرا

یکی از اصول راهبردی که با توجه به مخاطبان و جایگاه آنها از حیث معرفت و ظرفیت وجودی دارند، عبارت است از نحوه عمل در مقام اجرا. البته یک سوی آن نیز مربوط می‌شود به نوع عملی که قرار است در جامعه نهادینه شود. پس در اجرایی نمودن احکام، رفتارها و منش‌هایی که در صدد نهادینه‌سازی آن هستیم، دو جنبه را باید در نظر گرفت: یکی مخاطبان و میزان رشدی که دارند؛ دیگری نوع حکمی که قرار است اجرایی شود. در این زمینه با توجه به مقدمه بالا سه حالت به وجود می‌آید که در قالب راهبرد اجرای سه‌گانه قاطعیت، تدریج و تأخیر بیان می‌شود. در ادامه، اجمالی از سه راهبرد بیان خواهد شد و راهبرد تدریج به‌عنوان نمونه به‌صورت مصداقی در قرآن بررسی می‌شود.

قاطعیت در اجرا: در صورتی که ارزش‌های اسلامی قابلیت پذیرش داشته باشند، راهبرد قاطعیت عملیاتی می‌شود؛ مانند الزام به اقامه نماز و روزه در آغاز حکومت اسلامی پیامبر اسلام ﷺ و مانند آن.

تدریج در اجرا (راهبرد نسخ): در صورتی که ارزش‌های اسلامی فعلاً قابلیت پذیرش نداشته باشند، ولی قابل مرحله‌بندی باشند، راهبرد تدریج عملیاتی می‌شود؛ مانند حکم تدریجی حرمت شراب و قمار، ربا و برخورد با زنا و مانند آنها.

تأخیر در اجرا (راهبرد انشاء): در صورتی که ارزش‌های اسلامی فعلاً قابلیت پذیرش نداشته باشند و شرعاً هم قابل مرحله‌بندی نباشند، راهبرد تأخیر عملیاتی می‌شود؛ مانند حکم تأخیری وجوب حجاب، طهارت اهل کتاب و مانند اینها (کارگروه بنیادین مدیریت اسلامی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۴). در ادامه مراحل، حرمت شراب مربوط به راهبرد تدریج در قرآن مورد بررسی قرار می‌گیرد. بیان مراحل حرمت شراب و قمار می‌تواند به‌عنوان یک نمونه تاریخی - قرآنی مطرح شود. مراحل و کارهایی که در فرایند حکمت شراب و قمار بیان شده‌اند، چیست؟

شراب‌خواری و می‌گساری در زمان جاهلیت و قبل از ظهور اسلام، فوق‌العاده رواج داشت و به‌صورت یک بلای عمومی درآمد بود، تا آنجا که بعضی از مورخان می‌گویند: عشق عرب جاهلی در سه چیز خلاصه می‌شد: شعر و شراب و جنگ! و نیز از روایات استفاده می‌شود که حتی بعد از تحریم شراب، مسئله ممنوعیت آن برای بعضی از مسلمانان فوق‌العاده سنگین و مشکل بود؛ تا آنجا که می‌گفتند: «ما حرم علينا شیء اشد من الخمر»؛ هیچ حکمی بر ما سنگین‌تر از تحریم شراب نبود. روشن است که اگر اسلام می‌خواست بدون رعایت اصول روانی و اجتماعی با این بلای بزرگ عمومی به مبارزه برخیزد، ممکن نبود؛ لذا از روش تحریم تدریجی و آماده ساختن افکار و اذهان برای ریشه‌کن کردن می‌گساری - که به‌صورت یک عادت ثانوی در رگ و پوست آنها نفوذ کرده بود - استفاده کرد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۷۰).

این مطلب با تدبیر در آیات مربوط به این تحریم، که می‌بینیم چهار بار نازل شده است، کاملاً به چشم می‌خورد. بار اول فرموده است: «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ، وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ بَغْيَ الْحَقِّ». این آیه در مکه نازل شده و به‌طور کلی هر عملی را که مصداق «اثم» باشد، تحریم کرده (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۹۴). و دیگر فرموده که شرب خمر هم مصداق اثم است یا اینکه در آن اثمی کبیر است. احتمالاً این به جهت رعایت سهولت و ارفاق را بوده است که پیش‌تر گفتیم؛ چون سکوت از اینکه شراب هم اثم است، خود نوعی اغماض است؛ چنان‌که آیه شریفه «وَ مِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَ الْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَ رِزْقًا حَسَنًا» نیز اشاره به این اغماض دارد (چون شراب را در مقابل رزق نیکو قرار داده است) و گویا مردم، حتی اگر خداوند صراحتاً بفرماید شراب حرمتی بزرگ دارد، دست‌بردار نبودند. در مرحله بعد آیه شریفه «لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْتُمْ سُكَارَى» در مدینه نازل شد و تنها از می‌گساری در بهترین حالات انسان و در بهترین اماکن، یعنی نماز در مسجد، نهی کرده است؛ سپس آیه ۲۱۹ سوره بقره - که مورد بحث ماست - نازل شد و فرمود: «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ، قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ، وَ إِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا». این آیه بعد از آیه سوره «نساء» نازل شد - به بیانی که گذشت - و دلالت بر تحریم هم دارد؛ برای اینکه در اینجا تصریح می‌کند بر اینکه شرب خمر «اثم» است، و در سوره، اعراف به‌طور صریح بیان می‌کند که خداوند از هر چه مصداق اثم باشد، نهی کرده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۹۵).

اصول کاربردی

در مواجهه با مخاطبان و با توجه به تقسیمات آنها در مقام عمل، در راستای نهادینه کردن ارزش‌ها باید برخی اصول کاربردی را رعایت نمود که مهم‌ترین آنها از منظر قرآن عبارت‌اند از:

الف) توجه به تفاوت در آفرینش

در برخورد با قرآن کریم مخاطبان نهادینه‌سازی، باید به نوع آفرینش انسان توجه نمود. برای مثال در جریان وارد شدن ملکه سبا به حضرت سلیمان، نوع برخورد حضرت سلیمان با ملکه سبا بیانگر توجه ویژه ایشان به ظرافت و احساسات زنانگی وی بود که ناشی از تفاوت در نوع خلقت زن و مرد است؛ از این‌رو دستور داد کاخی با شرایط و ویژگی‌های خاص درست کردند که جاذبه‌های بصری فراوانی داشت.

«به او گفته شد: داخل حیاط (قصر) شو! هنگامی که نظر به آن افکند، پنداشت نهر آبی است و ساق پاهای خود را برهنه کرد (تا از آب بگذرد؛ اما سلیمان) گفت: (این آب نیست)؛ بلکه قصری است از بلور صاف!» (ملکه سبا) گفت: پروردگارا! من به خود ستم کردم؛ و (اینک) با سلیمان برای خداوندی که پروردگار عالمیان است، اسلام آوردم! (نمل: ۴۴).

سلیمان علیه السلام برای تسلیم کردن ملکه سبا که تمام قدرت و عظمت خود را در تخت و تاج زیبا و کاخ باشکوه و تشکیلات پرزرق‌وبرق می‌دانست، صحنه‌ای به او نشان داد که تمام دستگاه تجملاتش در نظر او حقیر و کوچک

شد. و این نقطه عطفی در زندگی او برای تجدیدنظر در میزان ارزش‌ها و معیار شخصیت گردید. چه مانعی دارد که به جای دست زدن به یک لشکرکشی پرضایعه و توأم با خونریزی، مغز و فکر ملکه را چنان مبهوت و مقهور کند که اصلاً به چنین فکری نینفد؛ به‌ویژه اینکه او زن بود و به این‌گونه مسائل تشریفاتی اهمیت می‌داد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۰، ج ۱۵، ص، ۴۸۲). مخصوصاً بسیاری از مفسران تصریح کرده‌اند که سلیمان علیه السلام پیش از آنکه ملکه سبا به سرزمین شام برسد، دستور داد چنین قصری بنا کردند و هدفش نمایش قدرت برای تسلیم ساختن او بود و لذا هنگامی که ملکه سبا، این صحنه را دید، «چنین گفت: پروردگارا! من بر خویشان ستم کردم!» «قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي». «و با سلیمان در پیشگاه الله، پروردگار عالمیان، اسلام آوردم» «وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۰، ج ۱۵، ص ۴۸۳).

(ب) بیان دلیل و استفاده از استدلال

یکی دیگر از اصول کاربردی که در مواجهه با مخاطبان باید به آن توجه نمود، بیان دلیل و استفاده از استدلال است: «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...» (نحل: ۱۲۵). از آیه استفاده می‌شود که این سه قید، یعنی «حکمت» و «موعظه» و «مجادله»، همه مربوط به طرز سخن گفتن است. رسول گرامی مأمور شده که به یکی از این سه طریق دعوت کند که هر یک برای دعوت، طریقی مخصوص است؛ هر چند که جدال به معنای اخصش دعوت به‌شمار نمی‌رود» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص، ۵۳۴). خداوند، با توجه به نگاهی که به انسان دارد و انسان را فطرتاً حق‌جو می‌داند، در آیات فراوانی به کارگزاران خود توصیه می‌کند که در مقام برخورد با مخالفان و دعوت آنها، به این اصل مهم توجه داشته باشند. این اصل تقریباً در قالب‌هایی مانند آوردن برهان (۱۰ نقل قول)، استفاده از استدلال در مناظره (۱۹۸ نقل قول) و بیان فلسفه احکام (۱۷ نقل قول) مشهود است که به‌طور خلاصه از هر کدام یک نمونه آورده می‌شود.

یک - آوردن برهان

یکی از نمودهای استفاده از اصل بیان دلیل و استفاده از استدلال از منظر قرآن، آوردن برهان است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا» (نساء: ۱۷۴)؛ ای مردم! دلیل روشن از طرف پروردگارتان برای شما آمد. «کلمه: «برهان» به معنای بیان دلیل است و این کلمه بر وزن «فعلان» است مانند رجحان و «تنبیان» و بعضی از علمای ادب گفته‌اند: این کلمه مصدر است و فعل «بره بیره» از آن مشتق می‌شود که به معنای «روشن شد و روشن می‌شود» است. پس بر این حساب، این کلمه در هر حال مصدر است؛ ولی بسا می‌شود که در معنای فاعل استعمال می‌شود و این وقتی است که خود دلیل و حجت را برهان بخوانند؛ یعنی روشن‌کننده» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۲۴۸).

دو- استفاده از استدلال و مناظره

یکی دیگر از نمودهای استفاده از اصل بیان دلیل و استفاده از استدلال از منظر قرآن، استفاده از استدلال و مناظره است: «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ» (انعام: ۷۶)؛ هنگامی که تاریکی) شب او را پوشانید، ستاره‌ای مشاهده کرد. گفت: «این خدای من است؟» اما هنگامی که غروب کرد، گفت: «غروب‌کنندگان را دوست ندارم!» جمله «لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ» حجتی است یقینی و برهانی بر مبنای محبت و عدم محبت؛ نه حجتی عوامانه و غیربرهانی» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۷، ص، ۲۵۹). در این آیه و آیات بعد، نوع مواجهه حضرت ابراهیم علیه السلام با افرادی که ستاره، ماه و خورشید می‌پرستیدند، مواجهه‌ی توأم با استدلال و مناظره است.

سه- بیان فلسفه احکام

یکی دیگر از نمودهای استفاده از اصل بیان دلیل و استفاده از استدلال از منظر قرآن، بیان فلسفه احکام است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۱۸۳)؛ ای افرادی که ایمان آورده‌اید! روزه بر شما نوشته شده است؛ همان‌گونه که بر کسانی که قبل از شما بودند، نوشته شد؛ تا پرهیز کار شوید. به دنبال چند حکم مهم اسلامی که در آیات پیشین گذشت، در آیات مورد بحث به بیان یکی دیگر از این احکام، که از مهم‌ترین عبادات محسوب می‌شود، می‌پردازد و آن روزه است و با همان لحن تأکیدآمیز گذشته می‌گوید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، روزه بر شما نوشته شده است، آن‌گونه که بر امت‌هایی که قبل از شما بودند، نوشته شده بود» «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ»؛ و بلافاصله فلسفه این عبادت انسان‌ساز و تربیت‌آفرین را در یک جمله کوتاه، اما بسیار پرمحتوا چنین بیان می‌کند: «شاید پرهیز کار شوید» «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۲۳).

ج) بیان کامل و بدون غلو و کاستی

یکی دیگر از اصول کاربردی که در مواجهه با مخاطبان باید به آن توجه نمود، عبارت‌است از بیان کامل و بدون غلو و کاستی در مواجهه با مخاطب، مخصوصاً مخاطب مخالف.

مسئله «غلو» درباره پیشوایان، یکی از مهم‌ترین سرچشمه‌های انحراف در ادیان آسمانی بوده است؛ از آنجاکه انسان علاقه به خود دارد، میل دارد که رهبران و پیشوایان خویش را هم بیش از آنچه هستند، بزرگ نشان دهد تا بر عظمت خود افزوده باشد. گاهی نیز این تصور که غلو درباره پیشوایان، نشانه ایمان به آنان و عشق و علاقه به آنهاست، سبب گام نهادن در این ورطه هولناک می‌شود. «غلو» همواره یک عیب بزرگ را به همراه دارد و آن اینکه ریشه اصلی مذهب یعنی خندپرستی و توحید را خراب می‌کند. به همین جهت، اسلام درباره غلات سخت‌گیری شدیدی کرده و در کتب «عقاید» و «فقه»، غلات از بدترین کفار معرفی شده‌اند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۲۱).

د) تا حد امکان جذب، و گرنه حذف

یکی دیگر از اصول کاربردی که در مواجهه با مخاطبان باید به آن توجه نمود، اصل کاربردی جذب است تا زمانی که امکان دارد؛ و در صورتی که امکان جذب نباشد، باید از قاعده حذف مخالف استفاده نمود.

جذب حداکثری

چنان که اشاره شد، از منظر قرآن در مواجهه با مخاطبان مردد و مخالف، تا جایی که امکان دارد، باید به جذب آنان اقدام نمود. این عمل می‌تواند به صورت «جذب افراد مردد»، «دعوت از دشمنان» و «مهلت دادن به مخالفان برای اندیشیدن» باشد.

جذب افراد مردد

در میان مخاطبان، گروهی هستند که با وجود ایمان، در برخی موارد دچار تزلزل هستند (به رحمت خدا امید ندارند). در آیات ۵۹ و ۴۸ «اعراف»، به مردان اعرافی معروف‌اند که به مؤمنان ملحق می‌شوند. در فرایند نهاده‌سازی، این افراد مردد باید جذب شوند و راهکارش هم این است که یقین پیدا کنند. از همین رو خداوند در صحنه قیامت نتایج عینی عملکرد کفار و مؤمنان را به آنها نشان می‌دهد تا به یقین برسند. ما نیز می‌توانیم از همین الگو استفاده کنیم: «و در میان آن دو [= بهشتیان و دوزخیان]، حجابی است؛ و بر «اعراف» مردانی هستند که هریک از آن دو را از چهره‌شان می‌شناسند؛ و به بهشتیان صدا می‌زنند که: «درود بر شما باد!» اما داخل بهشت نمی‌شوند؛ درحالی که امید آن را دارند (اعراف: ۴۶)، و هنگامی که چشمشان به دوزخیان می‌افتد می‌گویند: «پروردگارا! ما را با گروه ستمگران قرار مده!» (اعراف: ۴۷)، و اصحاب اعراف، مردانی (از دوزخیان را) که از سیمایشان آنها را می‌شناسند، صدا می‌زنند و می‌گویند: «دیدید که گردآوری شما (از مال و ثروت و آن و فرزند) و تکبرهای شما، به حالتان سودی نداد!» (اعراف: ۴۸)، آیا اینها [= این واماندگان بر اعراف] همانان نیستند که سوگند یاد کردید رحمت خدا هرگز شامل حالشان نخواهد شد؟! (ولی خداوند به خاطر ایمان و بعضی اعمال خیرشان، آنها را بخشید؛ هم‌اکنون به آنها گفته می‌شود): داخل بهشت شوید که نه ترسی دارید و نه غمناک می‌شوید! (اعراف: ۴۹).

دعوت حتی از دشمنان

نمونه دیگری از جذب حداکثری از منظر قرآن، این است که حتی با مخالفانی که دشمن هستند نیز باید از در دعوت و خیرخواهی وارد شد، آیاتی از قرآن کریم (۱۵ نقل قول) به این مهم اشاره دارد.

«أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لَهُ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (مائده: ۷۴)؛ یا به سوی خدا باز نمی‌گردند و از او طلب آمرزش

نمی‌کنند؟ (درحالی که) خداوند آمرزنده مهربان است

«احتمال دارد این استفهام مربوط به توبه و استغفار و به یادآور مغفرت و رحمت خدا باشد، احتمال هم دارد انکار

و توبیح باشد، بنابراین معنایش این می‌شود: چرا توبه و استغفار نمی‌کنند و در طلب مغفرت و رحمت خدا بر نمی‌آیند؟»

(طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۶ ص ۱۰۵).

مهلت به مخالف برای اندیشیدن

نمونه دیگری از جذب حداکثری از منظر قرآن، این است که مخالفان فرصت اندیشیدن داده شود. «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ» (توبه: ۶)؛ و اگر یکی از مشرکان از تو پناهندگی بخواهد، به او پناه ده تا سخن خدا را بشنود (و در آن بیندیشد) سپس او را به محل امنش برسان، چراکه آنها گروهی ناآگاه‌اند!

«این آیه متعرض حکم پناه دادن به مشرکین است که پناه خواهی می‌کنند و می‌فرماید پناهشان بدهید تا کلام خدا را بشنوند و این سخن هرچند در خلال آیات برائت و سلب امنیت از مشرکین جمله‌ای معترضه و یا شبیه به معترضه است، لیکن گفتنش واجب بود، چون در حقیقت دفع دخل و جواب از توهمی بود که حتماً می‌شد. آری، اساس این دعوت حقه و وعد و وعیدش و بشارت و اندازش و لوازم این وعد و وعید یعنی عهد و پیمان بستنش و یا پیمان شکستنش و نیز احکام و دستورات جنگی‌اش همه و همه هدایت مردم است و مقصود از همه آنها این است که مردم را از راه ضلالت به سوی رشد و هدایت برگردانیده و از بدبختی و نکبت شرک به سوی سعادت توحید بکشاند» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۲۰۵).

حذف مخالفان اصلاح نشو

اما اگر در نهایت امکان جذب مخالفان و افراد مردد به هیچ‌وجه وجود نداشت، در این مرحله برخورد و حذف افراد مخالف مطرح می‌شود (۱۵ نقل قول).

«وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُواكُمْ...» (بقره: ۱۹۱)؛ و آنان را [که از شرک و کفر و هیچ ستمی باز نمی‌ایستند] هر کجا یافتید، به قتل برسانید.

«پس معنای آیه این شد که علیه مشرکین مکه کمال سخت‌گیری را به خرج دهید و آنان را هر جا که برخوردید به قتل برسانید تا مجبور شوند از سرزمین و وطن خود کوچ کنند، همان‌طور که شما را مجبور به جلائی وطن کردند، هرچند که رفتار آنان با شما سخت‌تر بود، برای اینکه رفتار آنان فتنه بود و فتنه بدتر از کشتن است، چون کشتن تنها انسان را از زندگی دنیا محروم می‌کند، ولی فتنه مایه محرومیت از زندگی دنیا و آخرت و انهدام هر دو نشاء است» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۸۹).

نتیجه‌گیری

در جمع‌بندی مطالب این نوشتار می‌توان به این مطلب اشاره کرد که از منظر قرآن مخاطب‌شناسی به معنای شناخت دسته‌های هر گروه از مخاطبان، در تثبیت و تعمیق ارزش‌ها نقش محوری دارد، به عبارت دیگر، این مهم است که کارگزاران نهادهای سازی مخاطب خود را از حیث داخل اسلام بودن یا خارج از اسلام بودن بشناسند، یا مخاطبان داخل اسلام در چه سطحی هستند نوع برخورد با هر دسته متفاوت است چنانچه این موضوع در فرایند و مراحل آن نیز تأثیرگذار است.

از نگاه قرآن فرایند نهادینه‌سازی در یک پیوستار مشاهده می‌شود و دارای بعد مثبت و منفی است به عبارت دیگر، از منظر قرآن کارگزاران نهادینه‌سازی باید همواره به این نکته اساسی توجه داشته باشد که در کدام سمت پیوستار حرکت می‌کنند، در پیوستار نهادینه‌سازی از منظر قرآن بُعد مثبت آن را می‌توان در سه مرتبه دیانت (مسلمین، مؤمنین و محسنین) در نظر گرفت که سیر صعودی داشته و کارگزاران نهادینه‌سازی همچنانی که در الگو قابل مشاهده است در سه مرتبه اول سعی می‌کنند با تثبیت الزامات مربوط به آن (اجزای اصلی فرهنگ مطلوب اسلامی) مقدمات ارتقای سطح دیانت به مراتب بالاتر را فراهم کنند و همچنین سعی می‌کنند مخاطبان غیرمسلمان را به درجات بالاتر هدایت نمایند تا وارد سیر صعودی شده و مراتب را تا رسیدن به قرب الهی ادامه دهند. در مقابل نیز سیر سقوطی پیوستار قرار دارد که شیاطین انس و جن (کارگزاران نهادینه‌سازی کفر) در تلاش هستند با رخنه در مراتب ایمان مخاطبان آنها را به درجات پایین‌تر برده و به‌سوی انحطاط و کفر و نابودی بکشانند.

منابع

- بلیک، رید و ادوین هارولدسن، ۱۳۷۸، *طبقه‌بندی مفاهیم در ارتباطات*، ترجمه مسعود واحدی، تهران، سروش.
- رفیع‌پور، فرامرز، ۱۳۷۷، *اناتومی جامعه*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- فرهنگی، علی‌اکبر و همکاران، ۱۳۸۶، *نظریه‌های ارتباطات سازمانی*، چ دوم، تهران، رسا.
- کارگروه بنیادین مدیریت اسلامی، ۱۳۹۵، *نقشه جامع مدیریت اسلامی (نجما)*، قم، دانشگاه قم.
- محسنیان‌راد، مهدی، ۱۳۹۶، *ارتباط‌شناسی*، چ هجدهم، تهران، سروش.
- _____، ۱۳۹۰، *ارتباط‌شناسی*، چ یازدهم، تهران، سروش.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۸۰، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۸۶، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- میلر، کاترین، ۱۳۸۶، *ارتباطات سازمانی*، ترجمه زهره خوشه‌نشین و همکاران، تهران، علامه طباطبائی.
- نقی‌پورفر، ولی‌الله و سیدمحمد موسوی‌مقدم، ۱۳۹۵، «گزینش مدیران و کارکنان از منظر اسلام با رویکرد به مؤلفه عقلانیت الهی به‌عنوان شاخص کلان شایسته‌سالاری»، *مدیریت فرهنگ سازمانی*، ش ۳۹، ص ۲۰۳-۲۲۶.
- وثوقی‌راد، وحید و همکاران، ۱۳۹۷، «ماهیت و مفهوم نهادهای‌سازی از منظر قرآن»، *اسلام و پژوهش‌های مدیریتی*، ش ۱۶، ص ۶۱-۸.
- وثوقی‌راد، وحید و همکاران، ۱۳۹۷، *طراحی و تبیین الگوی قرآنی نهادهای‌سازی فرهنگ سازمانی از منظر قرآن*، رساله دکتری مدیریت، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- هاشمی رفسنجانی، اکبر و همکاران، ۱۳۸۳، *تفسیر راهنما*، قم، بوستان کتاب.
- Berger, P. L., & Luckmann, T, 1991, *The Social Construction of Reality*, A Treatise in the Sociology of Knowledge, Penguin Adult.
- Hertzler, J.O, 1961, *American social institutions: a sociological analysis*, Allyn and Bacon.
- Hughes, Everett C, 1939, *Institutions*. In Robert E Park (ed.), *An Outline of the Principles of Sociology*, New York, Barnes & Noble.
- Meyer, J.W & Rowan, Brian, 1977, Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony. *American Journal of Sociology*, N. 83(2), p. 340-363.
- Meyer, J.W., & Scott, W.R, 1983, *Organizational environments: ritual and rationality*, Sage.
- Perrow, C, 1986, *Complex Organizations: A Critical Essay*: McGraw-Hill Companies, Incorporated.
- Scott, W. Richard, 1987, The Adolescence of Institutional Theory. *Administrative Science Quarterly*, N. 32(4), p. 493-511.
- _____ , 2009, *The Adolescence of Institutional Theory*, in H.L. Tosi (ed.), *Theories of Organization*, SAGE Publications.
- Selznick, P, 1957, *Leadership in administration; a sociological interpretation*. Evanston, Ill., Row.
- Wuthnow, R, 1984, *Cultural analysis: the work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas*, Routledge & Kegan Paul.
- Zucker, Lynne G, 1988, (ed.), *Institutional patterns and organizations: Culture and environment*, Boston, Ballinger Press.

تهاجم فرهنگی و امنیت هستی‌شناختی در گفتمان انقلاب اسلامی ایران

سعید الهیاری / دانشجوی دکتری علوم سیاسی - مسائل ایران، دانشگاه آزاد اسلامی، ایران، شاهرود
 علی محمدزاده / دکتری علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس
 شهروز شریعتی / استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس
 دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲۸ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۰۱

allahyarisa40@gmail.com
 a.mohammadzadeh75@gmail.com
 shariati@modares.ac.ir

چکیده

با پایان جنگ سرد، مفهوم امنیت، فراتر از بعد نظامی آن، به‌ویژه در بعد اجتماعی و با محوریت فرهنگ و هویت در کانون توجه اندیشمندان قرار گرفت. نظریه «امنیت هستی‌شناختی» رویکردی جدید است که توسط جنیفر میتزن در حیطه منازعات موجود در روابط بین‌الملل با تأکید بر ملاحظات هویتی مطرح شد. براین‌اساس، تضاد اجتناب‌ناپذیر فرهنگ غرب با فرهنگ انقلاب اسلامی ایران را باید در میانی هستی‌شناختی این دو فرهنگ سیاسی جست‌وجو کرد. هدف این مقاله شناخت مبانی هستی‌شناسی متعارض فرهنگ غرب با فرهنگ اسلامی است که در فرایند تهاجم فرهنگی قوام می‌یابد. این مقاله درصدد پاسخ به این پرسش است که از منظر هستی‌شناختی، چرا جمهوری اسلامی ایران فرهنگ غرب را به‌مثابه یک فرهنگ مهاجم تصور می‌کند؟ یافته‌های این مقاله با استفاده از آموزه‌های نظریه میتزن نشان می‌دهد که نزاع هستی‌شناختی گفتمان انقلاب اسلامی ایران با غرب متأثر از بی‌اطمینانی و ادراک نامنی در هستی‌شناختی رهبران انقلاب اسلامی در مواجهه با غرب به‌واسطه تقابل مفاهیم عقل و جهل در این دو گفتمان است و هرگونه تأمین امنیت هستی‌شناختی از منظر گفتمان انقلاب اسلامی در این رویارویی، منوط بر حفظ استقلال و هویت فکری و تأکید بر حفظ صورت و محتوای آموزه‌های اسلامی است. روش تحقیق این مقاله، تطبیقی - مقایسه‌ای است که با مقایسه مبانی هستی‌شناسی دو نظام اندیشگی غرب و انقلاب اسلامی، تعارض و ناسازگاری این دو ساحت اندیشگی را آشکار و بر تضمین‌های تأمین امنیت هستی‌شناختی جمهوری اسلامی ایران در روابط با غرب تأکید دارد.

کلیدواژه‌ها: فرهنگ سیاسی، تهاجم فرهنگی، امنیت هستی‌شناختی، تمدن غرب، جاهلیت مدرن.

امنیت، نیاز اصلی و حیاتی جوامع انسانی به‌شمار می‌رود. تا پیش از جنگ جهانی دوم به‌دلیل اینکه عمدهٔ تهدیدها در شکل نظامی ظهور و بروز پیدا می‌کرد، مفهوم امنیت تنها در بعد نظامی و سخت‌افزاری تعریف می‌شد؛ اما با آغاز تحولات جدید در عرصهٔ بین‌الملل، باری بوزان، از پایه‌گذاران مطالعات امنیتی مکتب کپنهاک، با انتقاد از نگاه تک‌بعدی به امنیت، مفهوم امنیت را در پنج بعد نظامی، اقتصادی، سیاسی، زیست‌محیطی و اجتماعی (فرهنگی) مورد مطالعه قرار داد (بوزان، ۱۳۷۸، ص ۱۶-۱۵). در فرایند گسترش مفهوم امنیت در بعد موسع آن، نظریهٔ «امنیت هستی‌شناختی» رویکرد نوینی است که توسط جنیفر میترن در حیطهٔ منازعات موجود در روابط بین‌الملل، با تأکید بر بعد فرهنگی و هویتی امنیت مطرح گردید. با پیروزی انقلاب اسلامی، نظام سیاسی غرب و به‌ویژه آمریکا به‌دلیل تضاد با مبانی گفتمانی انقلاب اسلامی، در تقابل با نظام جمهوری اسلامی ایران قرار گرفت. بسیاری از نویسندگان و محققان، به‌ویژه رهبران انقلاب اسلامی از فرهنگ غرب به‌عنوان جریان فکری مهاجم و متخاصم که ریشه‌های تاریخی دارد، یاد کرده‌اند و همواره بر ضرورت مقابله با نفوذ فرهنگ بیگانه تأکید نموده‌اند. بر مبنای این روایت، پس از پایان جنگ تحمیلی و ناکارآمدی راهبرد نظامی و سخت‌افزاری در برخورد با جمهوری اسلامی، جبههٔ متحد غرب خط‌مشی مبتنی بر «قدرت نرم» را علیه نظام اسلامی و جامعهٔ ایران در پیش گرفت. رهبر معظم انقلاب اسلامی در توصیف این راهبرد دشمنان، آن را «یک جبهه‌بندی عظیم فرهنگی» که با سیاست و صنعت و پول و انواع و اقسام پشتوانه‌ها همراه است، توصیف کردند که «مثل سیلی راه افتاده تا با ما بجنگد...» (بیانات رهبر انقلاب، ۱۳۶۸/۹/۲۱). از منظر رهبر معظم انقلاب، این رویکرد دشمن، نه‌تنها یک «تهاجم فرهنگی»، بلکه یک «شبیخون فرهنگی، یک غارت فرهنگی و یک قتل‌عام فرهنگی است (بیانات رهبر انقلاب، ۱۳۷۷/۴/۲۲). براین اساس پرسش پژوهش پیش‌روی این‌گونه صورت‌بندی می‌شود: مبانی تهدیدزا و قوام‌بخش در ساخت امنیت هستی‌شناختی انقلاب اسلامی ایران مبتنی بر چه عناصری است؟ و چرا جمهوری اسلامی ایران فرهنگ غرب را یک مهاجم توصیف می‌کند؟ در نوشتار حاضر، نظریهٔ امنیت هستی‌شناختی جنیفر میترن به‌عنوان چارچوب نظری در نظر گرفته شده و براین اساس برای فهم چرایی حساسیت امنیت هستی‌شناختی انقلاب اسلامی لازم است به تبیین ریشه‌تخاصم‌گفتمان انقلاب اسلامی و مبانی فکری غرب پرداخته شود.

پیشینهٔ پژوهش

در حیطهٔ ادبیات موضوعی نوشتار حاضر، پژوهش‌های متعدد و متنوعی در حوزهٔ امنیت، فرهنگ و تهاجم فرهنگی و تعداد معدودی هم با نگاه هستی‌شناختی به مفهوم امنیت، به رشتهٔ تحریر درآمده است. از میان تألیفاتی که ارتباط نزدیک‌تری با موضوع مقالهٔ حاضر دارند، به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد:

کتاب **فرهنگ از منظر مقام معظم رهبری** (سیاهپوش و آقاپور، ۱۳۹۰) به تشریح مفهوم فرهنگ، تبادل فرهنگی و تهاجم فرهنگی از دیدگاه رهبری پرداخته است.

کتاب **تهاجم فرهنگی: ابعاد، ویژگی‌ها، عوامل و زمینه‌ها و راه‌های مقابله با آن** (هدایت‌خواه، ۱۳۷۵) به تشریح مفهوم تهاجم فرهنگی از زوایای مختلف، متناسب با عنوان کتاب پرداخته است.

مقاله «امنیت فرهنگی، مفهومی فراسوی امنیت ملی و امنیت انسانی» (آشنا و اسماعیلی، ۱۳۸۸) با طرح این سؤال که «در جمهوری اسلامی از چه الگوی راهبردی در خصوص امنیت فرهنگی می‌توان بهره برد؟» با اشاره به نظریه‌های مطرح در حوزه مطالعات امنیتی، رویکرد اسلامی به امنیت فرهنگی و انسانی را مورد بررسی قرار داده است.

کتاب **آسیب‌شناسی فرهنگی در ایران** (صالحی امیری، ۱۳۹۱)، با برشماری ۴۳ آسیب در حوزه فرهنگی کشور همراه با پیشنهادهایی درباره عمل براساس اندیشه امام خمینی علیه السلام مبنی بر ساخت «انسان فرهنگی» تأکید می‌کند.

مقاله‌ای با عنوان «حفظ هویت اسلامی و امنیت هستی‌شناختی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران از منظر مقام معظم رهبری» (طباطبایی و حجازی، ۱۳۹۵) با برشماری چهار اصل حفظ هویت اسلامی نظام ایران، نفی نظام سلطه، حمایت از مستضعفان و روابط صلح‌آمیز با دولت‌های غیرمحراب، دیدگاه‌های رهبری در سیاست خارجی را منعکس نموده است.

کتاب **ارتباطات و فرهنگ** (اسمیت، ۱۳۹۳) ضمن برشماری ویژگی‌های فرهنگ آمریکایی، اذعان می‌دارد که تهاجم فرهنگی غرب به‌ویژه آمریکا علیه سایر فرهنگ‌ها در حال انجام است و آمریکا هیچ فرهنگ رقیب خود را تحمل نخواهد کرد؛ خصوصاً فرهنگ اسلامی ایرانی را.

آثار دیگری همچون **تهاجم فرهنگی: مجموعه سخنرانی‌های آیت‌الله مصباح یزدی** (۱۳۸۹): مقاله‌های «امنیت هستی‌شناختی و استمرار مناقشه هسته‌ای ایران و غرب» (رستمی و غلامی، ۱۳۹۴): «راهبردهای اجتماعی و فرهنگی امنیت پایدار با تأکید بر گفتمان انقلاب اسلامی» (فاتحی، ۱۳۹۱): «امنیت فرهنگی و راهبردهای کلان آن در حوزه مدیریت فرهنگ» (براتلو، ۱۳۹۱): «بررسی تأثیر فرهنگ بر مقوله امنیت» (رحمتی و دیگران، ۱۳۹۱): «الزامات راهبردی جمهوری اسلامی ایران در مدیریت بحران جنگ نرم» (شربعتی و عظیمی، ۱۳۹۳) و کتاب **امنیت فرهنگی** (طلایی و دیگران، ۱۳۹۲) تحقیقاتی هستند که بر محور مفهوم امنیت فرهنگی در جمهوری اسلامی از منظر مؤلفه‌ها، الزامات، ضرورت‌ها، نقش‌ها و مفاهیم نوشته شده‌اند.

این مقاله از جنبه‌هایی با سایر تحقیقات مشابه متفاوت است و نوآوری‌هایی دارد: اولاً با رویکردی به مطالعه امنیت هستی‌شناختی جمهوری اسلامی پرداخته که بر تحکیم باورهای درونی با بهره‌گیری از نظریه‌میتزن با تمرکز بر چگونگی تأثیر درک از خویشتن، درک و فهم ثابت از هویت فردی، ارجحیت‌ها، اهداف و منافع خود و استراتژی عادی‌سازی به‌منظور کنترل شناختی و معرفتی محیط تهدیدزا و غلبه بر آشفتگی‌ها و اضطراب‌ها، تکیه بر هویت را برای مقابله با تهاجم فرهنگی ضروری می‌داند. لذا از این جهت تمایز نظری با پژوهش‌های مشابه دارد. ثانیاً از نظر روشی نیز این تحقیق با به‌کارگیری روش تطبیقی - مقایسه‌ای ضمن بیان تفاوت‌های دو نظام اندیشگی و فرهنگی غرب، تضمین‌های تدوین راهبرد امنیت فرهنگی جمهوری اسلامی ایران و شیوه‌های مقابله و نیل به امنیت هستی‌شناسی را ملموس‌تر نشان می‌دهد.

روش پژوهش

این پژوهش با استناد به آموزه‌های قرآنی و روایی و دیدگاه‌های رهبران فکری و سیاسی انقلاب اسلامی، به‌ویژه امامین انقلاب، امام خمینی علیه السلام و آیت‌الله العظمی خامنه‌ای، با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای، و با روش تحلیل محتوا و فیش‌برداری، داده‌های نظری را گردآوری می‌کند و سپس با روش تجزیه و تحلیل مقایسه‌ای و با تکیه بر مبانی نظری مقاله داده‌های نظری دو گفتمان غرب و انقلاب اسلامی را تطبیق می‌دهد و تفاوت دو گفتمان را برجسته می‌سازد. در متن تحلیل، تمهیدات دستیابی به امنیت هستی‌شناختی در برابر تهاجم فرهنگی غرب را ارائه می‌نماید. اساس فکر در زمینه مقایسه این است که در این روش، موارد مختلف در کنار هم قرار می‌گیرند و حقایقی از آن در سایه این عمل به دست می‌آید. محقق در این روش حدود فکر، علم، ارزش فلسفی تعالیم، جنبه مدنیت آن، ارزش اغراض و غایات و... را نشان می‌دهد (طاهری، ۱۳۸۱، ص ۱۹۰). بدیهی است با استفاده از روش مقایسه‌ای، تشابهات، تمایزات و تعارضات دو مبانی فکری نمایان می‌شود و شناسایی مبادی تهدید امنیتی تسهیل می‌گردد.

چارچوب نظری: امنیت هستی‌شناختی

نظریه «امنیت هستی‌شناختی»، ایده‌ای متأخر در باب مفهوم امنیت است که ناظر بر منازعات و مناقشات پایدار در روابط بین‌الملل می‌باشد. نظریه امنیت هستی‌شناختی نخستین بار توسط آتونوی گیندر مطرح گردید. این نظریه به منازعاتی می‌پردازد که امنیت هویتی کشورها را از طریق حفظ عزت، شرافت و غرور مذهبی و ملی تضمین می‌نماید. گیندر در کتاب *تجدد و تشخیص*، امنیت وجود انسانی را پردازش نظری می‌کند. از نظر وی، امنیت وجودی نوعی احساس تداوم و نظم در رویدادها، حتی آنهایی که به‌طور مستقیم در حوزه ادراک شخص قرار ندارند، می‌باشد (گیندر، ۱۳۷۸، ص ۳۳۳). در نظریه وجود انسانی گیندر، هویت از جایگاه بالایی برخوردار است. جنیفر میتزن با به‌کارگیری رهیافت نظریه هستی‌شناختی گیندر، این نظریه را در سطح بین‌الملل و با تمرکز بر چگونگی تأثیر درک از خویشتن بر شکل‌گیری «کنش» و «سوژگی» مطرح کرد (میتزن و لارسن، ۲۰۱۷، ص ۵). میتزن معتقد است که: «علاوه بر امنیت فیزیکی یا امنیت ساختار، شکل بنیادین دیگری از امنیت با عنوان امنیت هستی‌شناختی وجود دارد؛ به این معنا که کشورها نیز مانند سایر کنشگران اجتماعی نیاز به درک و فهم ثابت از هویت فردی، ارجحیت‌ها، اهداف و منافع خود دارند و برای هرگونه کنش و اقدامی نیازمند یک هویت تعیین‌کننده هستند» (میتزن، ۲۰۰۴، ص ۳۴۲). میتزن، «بی‌اطمینانی و عدم یقین عمیق» را عامل تهدیدکننده امنیت هستی‌شناختی می‌داند. امنیت هستی‌شناختی ناظر بر مقابله با تهدیداتی است که به فرد امکان و اجازه می‌دهد تا بتواند امید و شهادت خود را در برابر هر نوع شرایط مخرب و تضعیف‌کننده‌ای که شاید در آینده با آن مواجه شود، حفظ کند. در مجموع، این نظریه، بعد دیگری از امنیت را فراتر از مفهوم فیزیکی آن مطرح می‌کند که ممکن است این دو مفهوم در تعارض با یکدیگر باشند؛ یعنی حتی یک رابطه مناقشه‌آمیز نیز می‌تواند تأمین‌کننده امنیت

هستي‌شناختي باشد و کشورها عملاً منازعه پايدار و قطعي را بر وضعيت ناپايدار و عدم قطعيت و اطمينان ترجيح دهند. ميتزن براي غلبه بر عدم اطمينان و قطعيت از استراتژي عادي‌سازي استفاده مي‌کند. از نگاه او عادي‌سازي، عدم قطعيت راديکال را کنترل و نرم مي‌کند؛ محيط تهديدزا را تحت کنترل شناختي و معرفتي قرار مي‌دهد و بنا بر اين، کنش و اقدام امکان‌پذير مي‌شود. عادي‌سازي، شرايطي را فراهم مي‌کند که در آن کنشگران احساس اطمينان شناختي مي‌کنند. اين استراتژي، بي‌نظمي، اضطراب و آشفتگي ناشي از عدم قطعيت را حل مي‌کند و از اين طريق کنشگران را مجاز مي‌کند تا معنا و مفهوم از خود و هويت را حفظ کنند (ميتزن، ۲۰۰۴، ص ۳-۴).

اين مقاله در ادامه نشان مي‌دهد که رويارويي غرب، به‌ويژه نظام سياسي ايالات متحده آمريکا با انقلاب اسلامي ايران، در واقع منازعه‌اي معنایي بر پايه‌هاي تهديد هنجاري است که امنيت هستي‌شناختي دو طرف را به مخاطره انداخته است.

گفتمان غرب در برابر گفتمان انقلاب اسلامي

بر مبناي نظريه امنيت هستي‌شناختي که بر تضمين امنيت هويتي از طريق ملاحظه شرم و حفظ عزت، شرافت و غرور ملي و مذهبي تاکيد دارد (گيدنز، ۲۰۰۴، ص ۳۸-۳۹)، مي‌توان دريافت که آنچه هويت انقلاب اسلامي و به‌تبع آن، فرهنگ جامعه ايران را تهديد مي‌کند، مباني انديشگي سازنده تمدن غرب است که به‌عنوان مهم‌ترين «غير» يا خصومت انقلاب اسلامي تلقی مي‌شود؛ چراکه غرب با ساخت زبستي مدرن و نگاه مادي، سبک زندگي آدمي را در ورطه‌اي از محسوسات فرو برده و او را از آنچه آموزه‌هاي اسلامي، «معقولات» مي‌داند، جدا ساخته است.

ابونصر فارابي، از پيشگامان فلسفه اسلامي است که با انتقاد از جريان فکري مادي‌گرا به تبين موضوع عقل و جهل مي‌پردازد و عقل را سرچشمه فضاي و جهل را مولد ردآيل مي‌داند. *فارابي* معتقد است انسان‌هاي که معقولات را در جهت درست به کار مي‌گيرند، صاحبان فطرت سليم‌اند که مي‌توانند به سعادت نهايي نایل آيند (داوري اردکاني، ۱۳۶۴، ص ۱۲۲). در باور *فارابي* ويژگي کلي مدينه‌هاي جاهليه در اين است که مردمان، «نسبت به سعادت حقيقي که همانا برائت از ماده و اتصال به جهان غيرمادي است، جاهل‌اند و لذا به جهان مادي آويخته‌اند» (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶، ص ۳۴۳).

محمد قطب نيز از انديشمندان اسلامي است که از اصطلاح «جاهليت مدرن» سخن به ميان مي‌آورد. وي تمدن غرب را در ساحت و ماهيت مشابه ويژگي‌هاي عصر جاهليت عربي مي‌داند. وي ابتدا با تبين بُعد هستي‌شناختي جاهليت، نقطه مقابل اسلام و فرامين شريعت را به‌صراحت جهل مي‌داند و مي‌گويد: «دستيابي جاهليت قرن بيستم به علم و دانش سبب فزوني قدرت سرشار مادي شده که به‌وسيله آن امکان دستيابي به لزايد مادي فراهم مي‌شود و به وسيله دانشي که در اختيار دارد، همگان را مقهور قدرت خویش ساخته و تظاهر به حق مي‌نمايد» (قطب، ۱۳۵۹، ص ۷۴).

امام خميني^ع در بيانات مختلف خود، اصول و مباني مادي‌گرايانه تفکر غرب را ريشه اصلي مسخ هويت انسان دانسته و سعادت جوامع بشري را در جهان‌يبي توحيد و ايمان به قدرت مطلق خالق يکتا مي‌داند. اين معنا را مي‌توان در قسمتي از نامه معروف امام^ع به گورباچف و تاکيد ايشان به پرهيز از روي آوردن به غرب مشاهده کرد که مي‌فرمايند:

... و همان طور که موجود مادی به «مجرد» استناد دارد، شناخت حسی نیز به شناخت عقلی متکی است... انسان در فطرت خود هر کمالی را به طور مطلق می‌خواهد و شما خوب می‌دانید که انسان می‌خواهد قدرت مطلق جهان باشد و به هیچ قدرتی که ناقص است، دل نبسته است... قدرت مطلق و علم مطلق باید باشد تا آدمی دل به آن ببندد... (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ الف، ج ۱، ص ۲۲۴).

از منظر امام راحل، چالش اصلی انسان مدرن، در تعریف تک‌ساحتی از انسان است که در آن توسعه مادی به هر قیمتی و با هر هزینه‌ای، از جمله استعمارگری، جنگ‌های عالم‌گیر و ترویج فساد، صورت می‌پذیرد.

آیت‌الله‌العظمی‌خامنه‌ای نیز در بررسی نظام اندیشگی و اعمال سیاسی تمدن غرب، به‌ویژه ایالات متحده آمریکا، همچون محمد قطب از واژه «جاهلیت مدرن» بهره می‌گیرد. با این تفاوت که رهبر انقلاب با روزآمدسازی و تعمیق این مفهوم، با نگاهی اثباتی و تبشیری مسئله ساخت «تمدن نوین اسلامی» را به‌عنوان بدیل مطرح نموده، الزامات و بایسته‌های آن را تدقیق می‌کنند. از منظر آیت‌الله‌العظمی‌خامنه‌ای، بارزترین ویژگی‌های جاهلانۀ غرب شامل جنگ‌افروزی، استیلاء بی‌بندوباری و شهوت‌رانی و تلاش برای به حداکثر رساندن لذات مادی است (بیانات رهبر انقلاب، ۱۳۹۵/۲/۱۶).

رهبر انقلاب در نسبت‌سنجی میان جاهلیت مدرن با علم روز تصریح می‌کنند:

فرق این جاهلیت با جاهلیت صدر اول به‌تعبیر قرآن این است که امروز جاهلیت، مسلح و مجهز است به سلاح علم، به سلاح دانش؛ یعنی علم که مایه رستگاری انسان باید باشد، وسیله‌ای شده است برای تیره‌روزی انسان، برای بدبختی جوامع بشری. آن کسانی که امروز به دنیا دارند زور می‌گویند، با تکیه به فراورده‌های دانش خود است که دارند زور می‌گویند. این سلاحی که دارند، ساخته‌شده و فرآورده دانش است؛ ابزارهای اطلاعاتی که دارند، ابزارهای امنیتی که دارند، ابزارهای عظیم تبلیغاتی که دارند، اینها فراورده‌های علم است. همه آنها در خدمت همان شهوت و غضب است (بیانات رهبر انقلاب، ۱۳۹۴/۲/۲۶).

آنچه از فحوای کلام اندیشمندان و رهبران انقلاب اسلامی پیداست، این است که جاهلیت مدرن را بایستی در مبانی فکری گفتمان و سبک زندگی غربی جست‌وجو کرد که در شکل تهاجم فرهنگی و با هدف معنویت‌زدایی از انسان و جامعه در هم‌آوردی ذاتی با انقلاب اسلامی جریان دارد و تهدیدی هنجاری را متوجه آن ساخته است. بنابراین، مذاقه در بنیان‌های اندیشه‌ای تمدن غرب ضروری است.

بنیان‌های اندیشه‌ای تمدن غرب

از منظر تاریخ اندیشه غرب می‌توان گفت، به‌دنبال نهضت پروتستانتیسم که پاسخی به افراطی‌گری‌های انحصارطلبانه، علم‌زدا و عقل‌گریز کاتولیسم بود، مدرنیته نیز مسیر تقریب را پیمود. اندیشه‌های رهبران پروتستانتیسم با اصالت بی‌حدی که برای دنیا و فرد قائل شدند، آدمی را به مسیر جاه‌طلبی‌های مادی سوق دادند؛ چه آنکه در برداشت جدید و وارونه‌ای که از مذهب اراده کردند، پیروزی‌های دنیوی، ثروت و توانگری را به‌عنوان رضایت‌بخاوند تفسیر نمودند (وبر، ۱۳۸۸، ص ۶۷) و به‌دنبال تغییراتی که در

رویکرد مذهبی رخ داده بود، آرام آرام اندیشه‌های دنیاگرایانه، انسان‌مدارانه و توسعه‌طلبانه بر پایه عقل خودبنیاد شکل گرفت که در آن غایت الهی ریاضتمندانه جای خود را به مادی‌گرایی صرف داد. بدین ترتیب، علم، فناوری، اخلاق، روابط اجتماعی و... در خدمت توسعه بعد جسمانی انسان قرار گرفت تا انسان تک‌ساختی را به خودپرستی و خودبینی و عصیان علیه ادیان الهی متمایل سازد. کوشش انسان مدرن غربی در طلب دنیا تا جایی پیش رفت که به نفی «غیب عالم» و «عالم غیب» روی آورد علم در مشاهده و حس خلاصه گشت و آنچه غیرقابل مشاهده بود، به آسانی انکار شد. با توجه به داستان‌هایی که ریشه در تورات تحریفی دارد، خداوند آگاهی آدمی را نمی‌پسندد (تورات، فصل آفرینش)؛ در نتیجه، دین مانع رشد و توسعه موردنظر مدرنیسم بود. به همین دلیل، پیامبران انسان‌های جاه‌طلبی معرفی شدند که تلاش می‌کردند از طریق تعطیلی خرد، توهمات غیرواقعی را به خورد آدمی دهند. آنچه به‌مثابه عقل و خرد تعریف می‌شود، محاسبه‌گری سود و منفعت این جهانی است؛ چراکه انسان تنها باید در اندیشه فزونی سود و لذت بوده و هیچ اندیشه دیگری در این نگاه نباید راه داشته باشد (جونز، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۸۳). بنابراین به‌جمال می‌توان گفت که در این فرایند، سکولاریسم به‌مثابه بینشی دولایه مشتمل بر فیزیک و متافیزیک، رابطه دین و دنیا را قطع می‌کند. در پی این تحولات اندیشگی، انسان باغی خود را محور قرار می‌دهد و اومانیزم پدید می‌آید. حال که انسان محور شد، عقل او تنها اتکای اوست؛ لذا عقل‌گرایی افراطی، علم‌گرایی و طبیعت‌گرایی ثمره این بینش می‌شود (فدایی مهربانی، ۱۳۹۳، ص ۱۸-۴۰) و گفتمان انقلاب اسلامی، چنین بینش و رویکردی را همان جاهلیت، اما در قالب مدرن آن در نظر می‌آورد. از این‌رو در ادامه، بررسی مصادیق جهل در بنیان‌های هستی‌شناختی و تمدن‌ساز غرب به‌عنوان «غیر» در قیاس با نظام اندیشه‌ای انقلاب اسلامی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

سکولاریسم و امنیت هستی‌شناختی انقلاب اسلامی

برای درک و بسط مفهومی بحث، ابتدا سکولاریسم در مفهوم موسع آن، تعریف می‌شود؛ سپس تفاوت آن با مفهوم زیرمجموعه آن یعنی سکولاریزاسیون نمایان می‌گردد و در پرتو این توضیح بنیادین، بحث توسعه می‌یابد. سکولاریسم در یک تعریف به‌معنای «باور به انتقال مرجعیت از نهادهای دینی به اشخاص یا سازمان‌های غیردینی» است (علیزاده، ۱۳۸۶، ص ۲۵۹). در تعریفی موسع‌تر، سکولاریسم عبارت از: «نگرشی است که براساس آن می‌توان جهان را به‌طور کامل و تنها با استفاده از خود جهان‌شناخت» (میراحمدی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۶). این مفهوم از نظر هستی‌شناسی اصالت را به امور دنیوی و این جهانی می‌دهد و این نوع از هستی‌شناسی که با انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی مناسب خود هماهنگ است، در قبال نوع دیگری از هستی‌شناسی است که صورتی معنوی و دینی دارد (پارسایان، ۱۳۸۴، ص ۸). از یک منظر، ویژگی‌های عقلانیت سکولاریسم عبارت‌اند از: اکتناع به نقش ابزاری عقل، نفی حقایق ثابت، میسر نبودن فهم حقایق، بی‌اعتمادی به وحی، خودانکایی عقل و اعتماد به عقلانیت عرفی (نفی عقل قدسی و عملی) (فصیحی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۷-۲۶۸). بنابراین، سکولاریسم یک جهان‌بینی و ایدئولوژی است که با روش‌های تجربی و عقلانی از طریق فرایند سکولاریزاسیون به دنبال نهادینه کردن نظام اندیشگی خود است.

چنان که اشاره شد، سکولاریزاسیون یک فرایند است؛ فرایندی تاریخی که در آن، جوامع از سلطهٔ کلیسا خارج شدند و به تدریج تصرفات کلیسا از آن گرفته و به نهادهای مدنی و عرفی سپرده شد (میراحمدی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۶). بنابراین سکولاریزاسیون به فرایند سکولار شدن جامعه در حوزه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی اشاره دارد که با تمهیداتی از طریق نهادها، ایستارها و وهنجارسازی‌های هدفمند محقق می‌شود. از این منظر، سکولاریسم بسیار فراتر از جدایی بین دین و سیاست است. انسان غربی، به دلیل قرائت کاتولیسمی از رابطه دین و دنیا، سکولار بار آمد؛ چراکه در آموزه‌های مسیحی می‌باید «حق قیصر را به قیصر و حق مسیح را به مسیح واگذارید». پس میان آسمان و زمین رابطه‌ای نیست و امر قدسی از امر عرفی به‌طور کامل جداست (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱، ص ۱۴۹). در این حال، دینی که دنیا را طرد می‌کند، نمی‌تواند چالش‌های زیست بشری را پاسخ دهد و بی‌درنگ خود را از زندگی دنیوی منزوی می‌سازد. تفکر فلسفی که از سوی آکوئیناس و آگوستین با عنوان «مدرسیون» شکل گرفت، رویکرد دولایهٔ لاهوتی و ناسوتی داشت که از شهر خدا در آسمان سخن می‌گفت و اینکه مؤمن مسیحی نمی‌تواند آرمان خود را در روی زمین بیابد (فاستر، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۳۵).

در این حال، تحلیل محتوای گفتمان انقلاب اسلامی بیانگر این نکته است که دین در دنیا کارکرد می‌یابد و این به معنای نفی سکولاریسم است؛ زیرا مبنای هستی‌شناختی انقلاب اسلامی یک هستی‌شناسی معنوی است که براساس آن نسبت امر سیاسی با امر قدسی و مذهبی تبیین می‌شود. به تعبیری، در هستی‌شناسی معنوی اصالت به هستی متعالی و قدسی داده می‌شود. در این نگاه، ساختی از هستی که از آن با عنوان «غیب» یاد می‌شود، بر این جهان و عالم، محیط بوده و نسبت به آن معنابخش و تعیین‌کننده است؛ به‌گونه‌ای که غفلت از آن هستی معنوی، مانع از شناخت حقیقت این جهان می‌شود (پارسانیا، ۱۳۸۴، ص ۸). بنابراین در شناخت جهان مادی و دنیوی در همهٔ حوزه‌ها، از جمله ساحت امر سیاسی، شناخت هستی‌شناسی قدسی و متعالی، ضروری و اولی است.

محوریت جهان و عالم دنیوی، ایستار و نوعی طرز تلقی است که سکولاریسم در برابر امر قدسی و هستی‌شناسی معنوی منبعث از دین، برجسته می‌کند. این تفکیک و دوگانگی در همهٔ ابعاد زندگی این جهانی از منظر فلسفهٔ غرب، به‌ویژه در دوپست سال گذشته ترویج شده است. حوزهٔ سیاست و چپستی امر سیاسی به‌شدت متأثر از این دوگانه‌سازی بوده و پیوسته از نزدیک شدن به امر دینی برحذر نگه داشته شده است؛ اما در نگرش اسلامی که امر قدسی محیط بر امر دنیوی و هدایتگر آن است، سیاست و دیانت بدون نسبت و رابطه نیستند.

شهید مطهری نسبت میان دین و سیاست را با نسبت «روح و بدن» و «مغز و پوست» مقایسه کرده، بر لزوم پیوند میان این دو با هم تأکید می‌کند و معتقد است: «اهتمام اسلام به امر سیاست و حکومت و جهاد و قوانین سیاسی، برای حفظ موارث معنوی، یعنی توحید و معارف روحی و اخلاقی و عدالت اجتماعی و مساوات و عواطف انسانی است» (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۲۱). از این‌رو در بیان شهید مطهری، مفهوم موارث معنوی به‌عنوان امری قدسی، نقشی هدایتگر و مصونیت‌بخش دارد.

قرائت امام خمینی^{۳۰} به‌عنوان بنیان‌گذار یک نظام مبتنی بر موازین دینی از اسلام، کاملاً سیاسی است؛ آنجا که می‌فرمایند:

... آن قدر آیه و روایت که در سیاست وارد شده است، در عبادت وارد نشده است. شما از پنجاه و چند کتاب فقه را که ملاحظه می‌کنید، هفت، هشت تایش کتابی است که مربوط به عبادات است؛ باقی‌اش مربوط به سیاسات و اجتماعیات و معاشرات و این‌طور چیزهاست. ما همه آنها را گذاشتیم کنار و یک بُعد را، بُعد ضعیف‌ش را گرفتیم. اسلام را همچو بد معرفی کرده‌اند به ما که ما هم باورمان آمده است که اسلام به سیاست چه؟ سیاست مال قیصر و محراب مال آخوند!... اسلام دین سیاست است؛ حکومت دارد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ الف، ج ۵، ص ۲۱).

لذا با توجه به خاصیت هدایت‌کنندگی و مصونیت‌بخشی دین در امور دنیوی، از جمله امر سیاسی، تلقی غیرسیاسی بودن از اسلام برای امام^{۳۱} غیرقابل قبول و تعجب‌برانگیز است.

اندیشه فلسفی صدرالمآلهین نیز به‌دلیل الهام‌بخشی آن در گفتمان انقلاب اسلامی و به‌ویژه آرای فلسفی امام خمینی^{۳۲} ناظر بر امتزاج دین و سیاست می‌باشد. صدرالمآلهین می‌گوید: «هرگاه سیاست از شریعت اطاعت کند، ظاهر عالم هماهنگ با باطن آن می‌گردد؛ محسوسات در سایه معقولات قرار می‌گیرند و تحرک اجزا به طرف کل و در هماهنگی با کل حرکت می‌کند. رغبت در جهت فاعلیت، و زهادت در جهت منفعلیتی قرار می‌گیرد که محذور به فضل راحت خود و ارتعاب به فضیلت خود انجام می‌دهد» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ص ۴۹۶).

آیت‌الله العظمی خامنه‌ای اندیشه جدایی دین و سیاست را طرحی از سوی استعمارگران می‌داند و می‌گوید:

... کسانی که با چهره طرفداری از دین چنین عنوان می‌کنند که دین نباید به امور سیاسی بپردازد، خبر ندارند که این شگرد جدید تبلیغات استکباری و استعماری علیه حاکمیت اسلام و حیات مجدد اسلام است. البته جدایی دین از سیاست را قرن‌هاست که مطرح می‌کنند. اول، ایادی استبداد، یعنی قدرتمندانی که زمام امور جامعه را مستبدانه در دست داشتند و می‌خواستند آزادانه هر کاری می‌خواهند با ملت و کشور انجام دهند، مطرح کردند و بدیهی است که نمی‌خواستند احکام اسلامی و منادیان احکام اسلامی، در امر حکومت آنها دخالتی بکنند. لذا حکام و سلاطین مستبد، اولین پیشروان فکر انحرافی «جدایی دین از سیاست» محسوب می‌شوند. قبل از استعمارگران و قبل از دشمنان خارجی و قبل از طراحان سیاسی صهیونیسم و دیگران، کسانی که بر این کشور و بر دیگر کشورهای اسلامی، سال‌ها مستبدانه حکومت کردند، مروج و منادی این فکر بودند که دین از سیاست جداست (بیانات رهبر انقلاب، ۱۳۷۵/۲/۱۸).

ایشان همچنین می‌فرمایند: «... جمهوری اسلامی عملاً اثبات کرد و نشان داد که دین در صحنه زندگی انسان‌ها دخالت دارد و دین مقدس اسلام نیامده است تا انسان‌ها در کنج معبدها، فقط به عبادت مشغول شوند» (بیانات رهبر انقلاب، ۱۳۷۲/۳/۱۴).

مطالعه روند تاریخی سکولاریزاسیون و عرفی‌شدن در ایران نشان می‌دهد که این فرایند از مرحله شکل‌گیری (اوایل دوره قاجار و شکست‌های ایران از روس) تا مرحله حاکمیت (دوره پهلوی اول)، همواره بنیان‌های فرهنگی و

هویت اسلامی و ایرانی را تهدید کرده و از این رو شکل‌گیری و پیروزی انقلاب اسلامی را بایستی مرحلهٔ برخورد تفکر اسلامی با سکولاریسم دانست. از این منظر، سکولاریسم را می‌توان به‌مثابهٔ «دگر» انقلاب اسلامی و یکی از عوامل مهم تهدید علیه امنیت هستی‌شناختی انقلاب ارزیابی کرد.

اومانیسیم و امنیت هستی‌شناختی انقلاب اسلامی

اومانیسیم در سیر تاریخی خود پس از روی‌گردانی از مسیحیت، بنیاد فرهنگ و تمدن غربی را ساخته است (شفیعی سروستانی، ۱۳۸۸، ص ۳۷). در تفکر اومانستی، اصالت از آن انسان این‌جهانی است. لویک، اومانیسیم را «یک شیوهٔ فکری و حالتی روحی که شخصیت انسان و شکوفایی کامل وی را بر همه چیز مقدم می‌شمارد»، تعریف می‌کند و معتقد است که این معنای اومانیسیم، یکی از مبانی و زیرساخت‌های دنیای جدید به‌شمار می‌آید (لویک، ۱۹۹۸، ص ۵۲۸). در تعریفی دیگر، اومانیسیم «جنبشی فلسفی و ادبی معرفی می‌شود که ارزش یا مقام انسان را ارج می‌نهد و او را میزان همه چیز می‌شناسد و سرشت انسانی و حدود و علایق طبیعت آدمی را موضوع قرار می‌دهد (اباگانو، ۲۰۰۶، ص ۷۰-۶۹). هستهٔ اصلی اندیشهٔ اومانیسیم جدید را «انسان‌مداری» شکل می‌دهد و عرصه‌های مختلف علمی و فلسفی و دینی در غرب متأثر از این اندیشه بوده است. اومانیسیت‌ها با نفی هرگونه حیات ماوراءالطبیعی، معتقدند که انسان موجودی «خودپیدایش» و قسمتی از طبیعت است؛ هرچند دارای ابعاد خاصی چون آزادی می‌باشد. در این بینش، شکافی بین ذهن انسان و بدن او نیست و شخصیت یا روح انسان جایگاه خاصی ندارد و هیچ حق انحصاری یا جایگاه خاصی برای وجود انسانی در عالم به‌صورت کلی نیست و این از اصولی است که همهٔ اومانیسیت‌ها به آن پایبندند (کورتز، ۱۹۹۴، ص ۵۰-۵۱). عدم اعتقاد به غرض و غایت برای کل هستی و تأکید بر وجود نظام مکانیکی و ریاضی برای جهان از سوی اسپینوزا (باربور، ۱۳۹۷، ص ۳۷) نیز مؤید آن است که از نظر اومانیسیت‌ها انسان نه‌تنها قدرت تسلط بر طبیعت را دارد، بلکه خود، جزئی از طبیعت محسوب می‌گردد. از منظر فلسفی، اصالت فرد و اصالت عقل نیز ثمرهٔ رشد تفکر اومانستی است که به‌معنای علم‌گرایی محض و بی‌نیازی از وحی آسمانی می‌باشد. مطابق گفتمان انقلاب اسلامی، افراط اندیشهٔ اومانیسیم در انسان‌محوری و رساندن وی به مقام خدایی، تبعات زاینباری را برای جوامع انسانی در پی داشته است. به بیان بهتر، با آنکه قرآن کریم از انسان به‌عنوان خلیفهٔ الله (بقره: ۳۰) یاد می‌کند و با اینکه انسان از دیدگاه قرآن چنان ارزش و مقامی دارد که به فرمان خداوند همهٔ مخلوقات جهان مسخر او هستند (ابراهیم: ۳۲-۳۳)، اما ملاک ارزش و فضیلت انسان، صفای نفس فرد مطیع است که مشتاق جمال ذات الهی بوده و در عبودیت دارای خلوص است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۴۲).

از دیدگاه هستی‌شناختی اومانیسیم، انسان محور همهٔ امور عالم است و در مرکز دایرهٔ هستی قرار دارد. امام خمینی^ع با رد تلویحی تفکر اومانستی به‌دلیل نگاه تک‌بعدی به انسان و در مذمت نگرش افراطی غرب، می‌فرماید:

رهبران فکری می‌خواهند جامعه بشری را نظیر یک کارخانه بزرگ صنعتی اداره کنند؛ در حالی که جامعه‌ها از انسان‌ها تشکیل شده است که دارای بعد معنوی و روح عرفانی است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ الف، ج ۵، ص ۴۱۰).

آنچه مقصد ذاتی و غایت بعثت و دعوت انبیاء علیهم‌السلام و مجاهدت و مکاشفت کمال اولیاء علیهم‌السلام است، آن است که انسان طبیعی لحمی حیوانی بشری، انسانی لاهوتی، الهی، ربانی، روحانی شود و وفق کثرت به افق وحدت متصل شود و آخر و اول، پیوند به هم شود و این کمال حقیقت معرفت است» (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ص ۲۹۷).

آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای انسان محوری در اسلام را متمایز از نگاه غربی به انسان می‌داند و می‌فرماید:

... البته انسان محوری در بینش اسلامی، بکلی با اومانیسیم اروپای قرون هجده و نوزده متفاوت است. آن یک چیز دیگر است، این یک چیز دیگر است. آن هم اسمش انسان محوری است؛ اما اینها فقط در اسم شبیه هم‌اند. انسان محوری اسلام، اساساً اومانیسیم اروپایی نیست، یک چیز دیگر است: «اَلَمْ تَرَوْا اَنَّ اللّٰهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِی السَّمٰوٰتِ وَ مَّا فِی الْاَرْضِ» (لقمان: ۲۰). کسی که قرآن و نهج‌البلاغه و آثار دینی را نگاه کند، این تلقی را به خوبی پیدا می‌کند که از نظر اسلام، تمام این چرخ و فلک آفرینش، بر محور وجود انسان می‌چرخد (بیانات رهبر انقلاب، ۱۳۷۹/۹/۱۲).

براین اساس، در انسان محوری اومانیسیم که شالوده تفکر غربی را تشکیل می‌دهد، انسان خود را جایگزین خدا می‌داند، نه جانشین خدا (جوادی آملی، ۱۳۹۳)؛ و بدون شک چنین تلقی از انسان از منظر هستی‌شناختی تهدیدی هنجاری برای امنیت هستی‌شناختی انقلاب اسلامی که بر خدامحوری انسان و عنصر معنویت و اخلاق تأکید دارد، به‌شمار می‌رود. بنابراین نیل به امنیت هستی‌شناختی در برابر غرب، علاوه بر تمهیدات نظامی و سخت‌افزاری، مستلزم به‌کارگیری علم و دانش در راستای رستگاری انسان بر مبنای سرمایه‌های معنوی تمدن و فرهنگ ایرانی اسلامی است. امیدوار ساختن انسان به تضمین نیازهای مادی و معنوی او بر مدار توزیع عادلانه امکانات و منابع است. در این راستا، چگونگی سیاست‌ورزی و مدیریت مجموعه نظام سیاسی که بتواند حیات طیبه مبتنی بر امر قدسی را برای انسان عملاً نهادینه سازد، بسیار حیاتی است: در غیر این صورت، انسان جامعه اسلامی هم همان مسیر انسان غربی را طی می‌کند.

عقل‌خودبنیاد و امنیت هستی‌شناختی انقلاب اسلامی

عقل‌گرایی محض و کافی دانستن عقل انسان برای دریافت حقیقت، در حوزه معرفت‌شناسی و در قالب نظریه‌های عقل‌گرایی دکارت (می‌اندیشم، پس من هستم) و لایب‌نیتر و نیز تجربه‌گرایی بیکن و لاک با خوش‌بینی افراطی نسبت به توانایی خرد آدمی در یافتن حقیقت، تجلی یافته است و جست‌وجو برای رسیدن به معرفت‌های ماورای طبیعی را تلاشی بیهوده می‌داند. در این نگرش، افراد انسانی، خود معیار شناخت حقایق و ارزش‌ها می‌شوند و معرفت دینی و حقیقت، تحت تأثیر دانش‌های دیگر مثل علوم اجتماعی، طبیعی، فلسفه و علوم انسانی قرار می‌گیرد (سروش، ۱۳۷۳، ص ۴۰۹). براین اساس، اومانیسیت‌ها در بعد هستی‌شناختی هر گونه موجود فراطبیعی، مانند خدا، معاد، فرشتگان و هر عقیده‌ای خارج از دایره عقل و تجربه حسی را جهل و خرافات قلمداد می‌کنند و لازمه یک زندگی ایدئال را آزاد ساختن فکر انسان‌ها از این مفاهیم می‌دانند.

در نظریه سوپراکتیویسم یا ذهن‌گرایی، که از آن به خودبنیادی انسان در هستی تعبیر می‌شود، از منظر هستی‌شناختی، معیار ارزش‌گذاری امور اخلاقی، انسان است. بر این مبنا، دین هم متکی بر انسان است. در اصالت عقل، آنچه کاشف حقیقت است، وحی نخواهد بود؛ بلکه عقل به‌تنهایی می‌تواند کاشف حق باشد. پس از عصر رنسانس، در اصالت عقل ولتری که از سوی نویسندگان دایرةالمعارف در فرانسه به‌کار رفت، مطرح شد که عقل به‌تنهایی و بدون نیاز به غیرخودش، متضمن تحصیل ترقی، آزادی، برابری و سعادت انسان خواهد بود (غفاری، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱-۱۰۵). این در حالی است که برخی اندیشمندان، از جمله کینگزلی مارتین، با استناد به وقوع دو جنگ جهانی اول و دوم، که در زمان حاکمیت ایدئولوژی اومانستی رخ داد، از این شیوه فکری با عبارت «بی‌معنا بودن همه چیز» یاد می‌کند و می‌گوید: اومانسیم در اینجا به نیهیلیسم و پوچ‌انگاری درباره فلسفه حیات انسان می‌رسد و به انسان اجازه می‌دهد که در این وضع فاجعه‌آمیز، هر چه می‌تواند انجام دهد (براون، ۱۳۹۳، ص ۲۴۰-۲۴۳).

در این حال، اسلام برای «عقل» جایگاه رفیع و ارزشمندی قائل است به‌طوری که بیش از پنجاه مورد، کلمه «عقل با صیغه‌های مختلف در قرآن کریم به‌کار رفته و انسان‌ها را به تعقل فراخوانده است؛ اما به‌دلیل نقص در مراتب وجودی، انسان موجودی جایز‌الخطا تلقی شده که ممکن است صلاح و فساد خود را به درستی تشخیص ندهد. ... وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۱۶). بنابراین، اسلام هرچند که براساس قاعده «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمٌ بِهِ الشَّرْعُ» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۷۵) برای خرد انسان جایگاه ویژه‌ای قائل است، ولی عقل‌گرایی مطلق را - که عقل انسان را بی‌نیاز از قدرت ماورایی می‌داند - مردود می‌شمارد. از این رو اسلام در باب رابطه عقل و دین بر آن است که عقل و دین دو موهبت الهی‌اند که خداوند به بشر ارزانی داشته است و آدمی با عقل و دین می‌تواند به سعادت جاودانه برسد. عقل دین را و دین عقل را تأیید می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۹). از امام حسین علیه السلام منقول است که فرمود: «لَا يَكْمَلُ الْعَقْلُ إِلَّا بِاتِّبَاعِ الْحَقِّ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۸، ص ۱۲۷). لذا از دیدگاه اسلام، شناخت حقایق، از طریق علم و تعقل و حیوانی میسر می‌شود و عقل به‌خودی‌خود از فهم همه حقایق ناتوان است.

از منظر آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای، در ارکان تفکر و تمدن اسلامی، عقلانیت در کنار نوگرایی و سماحت اسلامی قرار می‌گیرد (بیانات رهبر انقلاب، ۱۳۹۰/۱۱/۱۴) و «عقلانیت به مفهوم اسلامی و مقابل جهالت، از پایه‌های اصلی جامعه اسلامی و در عرض ایمان، مجاهدت و عزت است» (بیانات رهبر انقلاب، ۱۳۹۰/۴/۲). ایشان در ارتباط با جایگاه عقل و نسبت آن با دین معتقدند:

اولین کار پیامبر مکرم صلی الله علیه و آله «اثارة» عقل است؛ بر شوراندن قدرت تفکر است؛ قدرت تفکر را در یک جامعه تقویت کردن. این، حلال مشکلات است. عقل است که انسان را به دین راهبرد می‌دهد؛ انسان را به دین می‌کشاند؛ عقل است که انسان را در مقابل خدا به عبودیت وادار می‌کند؛ عقل است که انسان را از اعمال سفیهانه و جهالت‌آمیز و دل دادن به دنیا بازمی‌دارد. عقل این است (بیانات رهبر انقلاب، ۱۳۸۸/۴/۲۹).

اما از نگاه رهبری، بین عقل اصیل و تعبیر غربی‌ها از آن تفاوت ماهوی وجود دارد. عقل در تعبیر برخی غربی‌ها، عقل ابزاری و مادی است و ریشه در تفکرات اومانیسیم و نفسانیت دارد (بیانات رهبر انقلاب، ۱۳۸۰/۱۲/۱) و عقل در تعبیر اسلامی، عقل راه‌گشایی است که ما را به خالق هستی می‌کشد و در کنار منابع اصیل دیگر، همانند وحی الهی قرار دارد. بنابراین به‌منظور ارتقای امنیت هستی‌شناختی در این زمینه، باید بستر همزیستی دو منبع شناخت عقل و وحی، تعیین قلمرو، ضرورت و اولویت‌بخشی این دو منبع در حوزه نظر و عمل و کارآمدی این ابزار شناخت را در هم‌نشینی با یکدیگر در حل مسائل جامعه نشان داد و خوانش عقلانیت ابزاری غرب را به‌چالش کشید. بدیهی است که ناتوانی در انجام این مهم، خود تهدید امنیت هستی‌شناختی جبران‌ناپذیری است.

پلورالیسم و امنیت هستی‌شناختی انقلاب اسلامی

پلورالیسم در وجوه مختلف آن، از مبانی مکتب لیبرالیسم و مدرنیته غربی است. شرایط حاکم بر جهان مسیحیت و انحصارگرایی دینی کلیسا در نیمه قرن بیستم، زمینه پیدایش پلورالیسم یا کثرت‌انگاری نسبت به دین را فراهم ساخت. پلورالیسم دینی، در مقابل وحدت‌نگری، به معنای اعتقاد به راه‌های متعدد و متکثر برای رسیدن به نجات و رستگاری (هیگ، ۱۳۸۷، ص ۶۹)، در ساحت هستی‌شناسی مطرح شد؛ با این ایده که همه دین‌ها چهره‌های یک واقعیت هستند و بنابراین راه‌های مختلف منتهی به یک واقعیت می‌باشند. در بین برخی روشن‌فکران ایرانی، پلورالیسم در قالب ایده تنوع فهم‌های ما از متون دینی و تنوع تفسیرها از تجارب دینی (سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۲-۱۵) تعریف شد. پلورالیسم در حیطه سیاست نیز اداره جامعه را بر عهده عقل کثرت‌اندیش می‌نهد (غرویان، ۱۳۷۶، ص ۷). براساس این نوع از پلورالیسم، اقتدار همگانی در میان گروه‌های متعدد و متنوع، پخش می‌شود و این گروه‌ها به‌عنوان مکمل همدیگر عمل می‌کنند و دولت، تنها به حفظ توازن طبیعی میان آنها بسنده می‌کند (کرباسیان، ۱۳۹۳). بنابراین، حاکمیت مطلق در دست دولت یا هیچ فرد یا نهادی نیست. پلورالیسم فرهنگی، ضمن تأکید بر به‌رسمیت شناختن کثرت و تعدد فرهنگ‌ها، مذاهب و نحله‌های فکری موجود در جامعه، احترام گذاشتن به حقوق مخالفان در حیطه رفتارهای اجتماعی و تحمل اندیشه‌های متعدد همدیگر را مورد توجه قرار می‌دهد (همان)؛ و در حیطه اخلاق، با ساقط کردن جزمیت باورهای اخلاقی و انداختن آن به ورطه تشکیک با اتکا بر شکاکیت، به یک هرج و مرج فکری رسیده است. این نوع پلورالیسم، از نسبی‌انگاری ارزشی و نفی ضوابط عام و ثابت ارتزاق می‌کند و نه تنها به پذیرش تکثر در مرام‌های اخلاقی در مختصات جغرافیایی صحنه می‌گذارد، بلکه در پرتو گذر زمان نیز می‌پذیرد که ارزش‌های اخلاقی رنگ و شکل عوض می‌کنند و کثرت طولی و تنوع تطوری داشته باشند (همان). در حیطه معرفت‌شناختی نیز بر شکاکیت معرفت‌شناختی اتکا دارد و واقعیات را غیر از درک بشری می‌داند و بر آن است که آنچه از راه حس وارد دستگاه ادراک می‌شود، با یک رشته قالب‌های پیش‌ساخته ذهنی، قالب‌گیری می‌شود و رنگ‌آمیزی می‌گردد. به همین جهت، انسان هیچ‌گاه به واقع، آن‌گونه که هست، نمی‌رسد و به‌واسطه همین نسبییت ادعایی موجود در عرصه معرفت، هیچ فرد یا گروهی حق ندارد ایده‌ای را به‌عنوان حقیقت مطلق بر دیگران تحمیل کند (همان).

نتیجه‌گیری

پس از پایان جنگ جهانی دوم، مفهوم امنیت در بعد موسع آن، به‌ویژه بعد فرهنگی و هویتی، مورد توجه اندیشمندان قرار گرفت. در فرایند گسترش مفهوم امنیت، نظریه امنیت هستی‌شناختی، رویکرد جدیدی است که شکل بنیادین دیگری از امنیت را با تأکید بر امنیت هویتی و با محوریت فرهنگ مطرح می‌کند. این نظریه، به تحلیل منازعاتی در روابط بین‌الملل می‌پردازد که ممکن است در بعد فیزیکی، تهدیداتی را در پی نداشته باشد، اما امنیت هویتی کشور را دچار خدشه کند. میترن، «بی‌اطمینانی و عدم یقین عمیق» را عامل تهدیدکننده امنیت هستی‌شناختی می‌داند که از طریق روالمند کردن روابط با دیگران می‌توان بر آن فائق آمد.

این مقاله کوشید تا در چارچوب نظریه امنیت هستی‌شناختی، با برشماری و تحلیل محتوایی مهم‌ترین مؤلفه‌های هستی‌شناسی غرب، و از طرفی شناسایی عناصر امنیت‌زا و قوام‌بخش از منظر گفتمان انقلاب اسلامی، ضمن‌های الگوی راهبردی برای ساخت امنیت هستی‌شناختی جمهوری اسلامی را شناسایی کند. بنابراین، نتیجه بحث در دو سطح صورت‌بندی می‌شود:

الف) شناسایی ریشه‌های تقابل: تخصم بین ایران و غرب را بایستی در هستی‌شناسی متعارض دو طرف از «بودن در جهان» جست‌وجو کرد. مدرنیسم غربی بر مبنای اومانیسیم، معنویت‌زدایی و انسان‌گرایی افراطی به‌مثابه اباحی‌گری، نفی غایت برای هستی و نفی حیات اخروی را مورد توجه قرار می‌دهد؛ با ابتدا به عقل خودبنیاد، عقلانیت عرفی و ابزاری را در شناخت حقیقت کافی می‌داند؛ بر مبنای پلورالیسم دینی و معرفتی و اخلاقی، ضمن پذیرش شیوه‌های متکثر نیل به رستگاری و نفی حقیقت مطلق، بر نسبی‌انگاری ارزشی و تنوع اخلاقی صحنه می‌گذارد. فرایند سکولاریزاسیون به‌مثابه ابزاری برای نهادینه‌سازی مبانی تمدن غربی، در ایستارها، هنجارها، کنش‌ها و شیوه‌های زندگی انسان، در قالب تهاجم فرهنگی از سوی غرب به‌کار گرفته شده است که در نهایت منجر به «نبودن» هویت «خود» و بحران معنا در برابر «غیر» خواهد شد. در مقابل، انقلاب اسلامی بر مبنای هستی‌شناسی معنوی و قدسی منبعث از اسلام، از منظر انسان‌گرایی با تکیه بر معنویت و نفی تک‌بعدی بودن انسان، در مسیر روحانی شدن انسان در همه ابعاد وجودی آن به‌مثابه جانشین خداوند در زمین معتقد است. از منظر عقلانیت بر مبنای جهان‌بینی اسلامی، ضمن تأکید بر تفکر و تعقل، دستیازی به سایر مجاری معرفت از جمله وحی و شهود را برای نیل به حقیقت ضروری می‌داند و در تبیین مسائل مستحدثه و دغدغه‌های زندگی روزمره، آنها را به‌کار می‌گیرد. از منظر پلورالیسم اعتقادی، اسلام نیل به حقیقت را امکان‌پذیر دانسته و دین اسلام را دین حق برای همه انسان‌ها معرفی کرده و با این وجود به پیامبران و پیروان آنها احترام گذاشته است. به‌علاوه در بیانات امامین انقلاب با تأسی به آیات قرآن کریم - که در متن اشاره شد - مبنای پلورالیسم اعتقادی و اخلاقی غرب تخطئه شده است. نهایتاً انقلاب اسلامی بر مبنای هستی‌شناسی معنوی، امر قدسی را محیط بر امر دنیوی و هدایتگر آن می‌داند و تبعاً برای امر قدسی و امر سیاسی، وحدت قلمرو قائل است و از این منظر سکولاریسم را نفی می‌کند.

ب) شیوه مقابله و امنیت‌زایی در برابر تهاجم فرهنگی: براساس نظریه میترن، کنشگر ایرانی نیازمند محیط ادراکی باثبات است و بی‌نظمی و هرج‌ومرج معنایی، می‌تواند کارگزاری آن را به حداقل برساند و منجر به تشتت اهداف آن شود. در این رهگذر، مبانی هستی‌شناسی معنوی انقلاب که به آنها اشاره شد، باید در رسیدن به فهم ثابتی از هویت فردی و اجتماعی، ارجحیت‌ها و داشته‌های فرهنگی و تمدنی خود نزد کنشگر و شهروند ایرانی کمک کند. این مبانی فرهنگی و تمدنی منبعث از اسلام، ارزش‌های ملی و دیدگاه‌های امامین انقلاب برای روال‌مندسازی و عادی شدن، به‌تعبیر میترن، نیاز به سیاست‌گذاری، استراتژی و هنجارسازی از سوی نهادهای سیاسی، فرهنگی و آموزشی دارد که غایت آن، هدایت جامعه به سمت سعادت و تقرب به ساحت الهی و زیست مؤمنانه می‌باشد. نهادینه شدن وضعیت ترسیم‌شده، عدم قطعیت نسبت به عناصر هستی‌شناسی و وجودی نظام اندیشگی انقلاب اسلامی را بی‌اثر نموده، و محیط تهدیدزا را کنترل می‌کند. همچنین بسترسازی به‌منظور نیل به نهادینه شدن و عادی‌سازی مبانی اندیشگی، خود نیاز به آرامش سیاسی و ترویج گفت‌وگو میان نگرش‌های سیاسی داخل و کارکرد نهادهای آموزشی و فرهنگی و تبلیغی دارد. از منظری دیگر، وفق دیدگاه میترن، هم‌وردی، مقاومت و انکار هستی‌شناختی غرب، هرچند در حیطه میدان و با وجود فقدان قدرت و توان لازم برای تحقق آرمان‌های سیاسی، محدودیت و تهدیدهایی را متوجه نظام سیاسی جمهوری اسلامی می‌کند، اما از جهتی می‌تواند امنیت هستی‌شناسی کشور را در برابر فرهنگ غرب تضمین کند.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.
- اسمیت، آلفرد. جی، ۱۳۹۳، *ارتباطات و فرهنگ*، ترجمه طاهره فیضی و همکاران، تهران، سمت.
- آشنا، حسام‌الدین و محمصدق اسماعیلی، ۱۳۸۸ «امنیت فرهنگی مفهومی فراسوی امنیت ملی و امنیت انسانی»، *راهبرد فرهنگ*، ش ۵، ص ۷۳-۹۰.
- باربور، ایان، ۱۳۹۷، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- براتلو، فاطمه، ۱۳۹۱، «امنیت فرهنگی و راهبردهای کلان آن در حوزه مدیریت فرهنگی»، *جامعه پژوهی فرهنگی*، دوره سوم، ش ۲، ص ۱-۲۵.
- براون، کالین، ۱۳۹۳، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاهوس میکائیلیان، تهران، علمی و فرهنگی.
- بوزان، باری، ۱۳۷۸، *مردم، دولت‌ها و هراس*، ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- بیانات رهبر معظم انقلاب، در: Khamenei.ir.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۸۴، «سکولاریسم و معنویت»، *علوم سیاسی*، سال هشتم، ش ۳۲، ص ۷-۲۶.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۳، *گفت‌وگو*، ۱۳ اسفند، خبرگزاری رسمی حوزه، <https://www.hawzahnews.com/news/۳۴۵۸۵۸>.
- جونز، ویلیام توماس، ۱۳۸۸، *خدانودان اندیشه سیاسی*، تهران، امیرکبیر.
- حراعلی، محمدین حسن، ۱۳۷۶، *وسائل الشیعه*، تصحیح عبدالرحیم ربانی شیرازی، تهران، اسلامیه.
- داوری اردکانی، رضا، ۱۳۶۴، *ناسیونالیسم، حاکمیت ملی و استقلال*، چ دوم، تهران، پرسش.
- رحمتی، داریوش و دیگران، ۱۳۹۱، «بررسی تأثیر فرهنگ بر مقوله امنیت»، *انتظام اجتماعی*، ش ۴، ص ۱۸۵-۲۱۴.
- رستمی، فرزاد و مسلم غلامی، «امنیت هستی‌شناختی و استمرار مناقشه هسته‌ای ایران و غرب»، *سیاست جهانی*، دوره چهارم، ش ۱، ص ۱۳۵-۱۶۶.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۳، *قصه ارباب معرفت*، تهران، مؤسسه صراط.
- _____، ۱۳۷۶، «صراط‌های مستقیم»، *کیان*، ش ۳۶، ص ۱۲-۱۵.
- سیاهپوش، امیر و علی آقاپور، ۱۳۹۰، *فرهنگ از منظر مقام معظم رهبری*، تهران، مرکز پژوهش‌های فرهنگی اجتماعی صدا.
- شجاعی‌زند، علیرضا، ۱۳۸۱، «چرایی نقض اسلام بر تلقی اسطوره‌ای از نظریه عرفی‌شدن: بازشناسی عرفی‌شدن در دو تجربه مسیحی و اسلامی»، *راهبرد*، ش ۲۴، ص ۱۴۶-۱۷۷.
- شریعتی، شهرزاد و محمد عظیمی، ۱۳۹۳، «الزامات راهبردی جمهوری اسلامی ایران در مدیریت بحران جنگ نرم»، *تحقیقات فرهنگی ایران*، ش ۲۷، ص ۱۲۷-۱۴۸.
- شفیعی سروستانی، اسماعیل، ۱۳۸۸، *ثالث مقدس: راز عداوت غرب با اسلام و مسلمانان*، تهران، هلال.
- صالحی امیری، سیدرضا، ۱۳۹۱، *آسیب‌شناسی فرهنگی در ایران*، تهران، ققنوس.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، *ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه*، ترجمه جواد مصلح، تهران، سروش.
- طاهری، ابوالقاسم، ۱۳۸۱، *روش تحقیق در علوم سیاسی*، تهران، قومس.
- طباطبایی، سیدمحمد و امین حجازی، ۱۳۹۵، «حفظ هویت اسلامی و امنیت هستی‌شناختی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران از منظر مقام رهبری»، *رهیافت انقلاب اسلامی*، ش ۳۴، ص ۹۵-۱۱۶.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- طلایی، مرتضی و دیگران، ۱۳۹۲، *امنیت فرهنگی*، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی.

علیزاده، حسن، ۱۳۸۶، *فرهنگ خاص علوم سیاسی*، تهران، روزنه.

غروبان، محسن، ۱۳۷۶، *پلورالیسم دینی و استبداد روحانیت*، قم، یمین.

غفاری، ابوالحسن، ۱۳۸۹، «آشنایی با مبانی فکری و فلسفی فرهنگ غرب»، *معرفت*، ش ۲۳، ص ۱۰۱-۱۰۵.

فانچی، ابوالقاسم، ۱۳۹۱، «راهبردهای اجتماعی و فرهنگ امنیت پایدار با تأکید بر گفتمان انقلاب اسلامی»، *آفاق امنیت*، ش ۱۵، ص ۱۰۱-۱۱۸.

فاستر، مایکل، ۱۳۸۸، *خدائوندان اندیشه سیاسی*، تهران، امیرکبیر.

فدایی مهربانی، مهدی، ۱۳۹۳، *حکمت، معرفت و سیاست در ایران*، تهران، نشر نی.

فصیحی، امان‌الله، ۱۳۸۴، «عقلانیت دینی و سکولار»، *علوم سیاسی*، سال هشتم، ش ۳۲، ص ۲۶۱-۲۸۴.

قطب، محمد، ۱۳۵۹، *جاهلیت قرن بیستم*، ترجمه محمدعلی عابدی، تهران، مرکز نشر انقلاب.

کرباسیان، قاسم، ۱۳۹۵، «پلورالیسم»، پژوهشکده باقرالعلوم: در: pajoohe.ir-pluralism_a-38428.aspx

گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۸، *تجدد و تخصص*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نشر نی.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۹، *تهاجم فرهنگی: مجموعه سخنرانی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۱، *نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر*، تهران، صدرا.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۸الف، *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____، ۱۳۷۸ب، *کشف الاسرار*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۸، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

میراحمدی، منصور، ۱۳۸۴، «سکولاریسم اسلامی و مبانی معرفت‌شناختی آن»، *علوم سیاسی*، سال هشتم، ش ۴، ص ۱۴۵-۱۶۴.

ناظرزاده کرمانی، فرناز، ۱۳۷۶، *اصول و مبادی: فلسفه سیاسی فارابی شرح نظریه مدینه فاضله با تطبیق بر آراء افلاطون و ارسطو*،

تهران، دانشگاه الزهراء.

ویر، ماکس، ۱۳۸۸، *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، جامی.

هدایت‌خواه، ستار، ۱۳۷۵، *تهاجم فرهنگی: ابعاد، ویژگی‌ها، عوامل، زمینه‌ها و راه‌های مقابله با آن*، مشهد، ضریح آفتاب.

هیگ، جان، ۱۳۸۷، *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، علم.

Abbagnano, Nicola, 2006, *Humanism, in Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Paul Edwards, New York, Macmillan Publishing Co.

Giddenz, Antony, 2004, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity.

Kurtz, Paul, 1994, *Toward a New Enlightenment: The Philosophy of Kurtz*, Buliough Vern, Madigan Timothy, London, Transaction Publisher.

Luik, John, 1998, *Humanism, Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Craig (ed), London, Routledge.

Mitzen, Jenifer & Kyle, Larson, 2017, *Ontological Security and Foreign Policy*, Oxford Research Encyclopedia of Politics.

Mitzen, Jenifer, 2004, *Ontological Security in world Politics and Implications for the Study of European Security*, Prepared for the CIDEL Workshop, Oslo.

زن معاصر ایرانی و تبیین برخی عوامل زمینه‌ساز چالش‌های هویتی و پیامدها

h.beygi12@gmail.com

b.beigy.m3764@gmail.com

کلیه هادی بیگی ملک‌آباد / دکترای اندیشه معاصر مسلمین، جامعه المصطفی العالمیه

بانو بیگی ملک‌آبادی / دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی، دانشگاه شهید چمران اهواز

دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۲ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۱۹

چکیده

هویت در کلی‌ترین نگاه، برداشت هر فرد از خود در جامعه است. هویت، چه زنانه و چه مردانه، در برهه‌هایی در معرض برخی چالش‌ها قرار می‌گیرد. دیدگاه‌های مختلفی درباره علت بروز این چالش بیان شده است. آنچه در این مقاله به‌عنوان چارچوب نظری اختیار شده، اختلاط و رقابت مرجعیت‌های معنایی است. هر نظام معنایی دارای یک تمامیت و یکپارچگی است که همه اجزای خود را در پیوندی تعادلی (نه لزوماً مطلوب) حفظ می‌کند و عدم تعادل آن‌گاه پدیدار می‌شود که پای یک مرجعیت معنایی دیگر به میان آید. هویت از آنجاکه لایه‌های متفاوتی دارد، معمولاً ابتدا در لایه‌های بیرونی‌تر - که بیشتر ناظر به کنش‌ها و رفتارها هستند - دچار تغییر می‌شود و این وضعیت در صورت حیات و پویایی لایه‌های درونی‌تر، با یک نوع مقاومت فرهنگی همراه خواهد بود و تا مادامی که تمام لایه‌های هویتی با هم همخوان نشوند، همواره عدم تعادل و چالش هویتی باقی است. اشتغال، تجرد، حجاب و... از جمله عواملی‌اند که در موقعیت جدید زن ایرانی را به‌نوعی با چالش هویتی روبه‌رو ساخته که در این مقاله با چارچوب نظری یادشده و روش تحلیلی - اسنادی به آنها پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: چالش، هویت، مرجع معنای، اشتغال، تجرد، زن، مقاومت فرهنگی، لایه‌های هویتی.

هویت در اصطلاح به معنای تلاش آگاهانه، مستمر و دائمی کنشگران برای پاسخ‌گویی به پرسش چستی و کیستی و نحوه‌شناسایی و معرفی خود در برابر دیگری است. در حقیقت، مفهوم هویت، پاسخ آگاهانه هر فرد، قوم یا ملت به سؤالاتی از این قبیل است: که بوده؟ کجا بوده؟ چه بوده؟ چه هست؟ متعلق به کدام قوم و نژاد است؟ خاستگاه اصلی و دائمی‌اش کجاست؟ به چه جامعه و ارزش‌هایی تعلق دارد؟ صاحب چه فرهنگ و تمدنی است؟ پاسخ به این سؤالات است که یک فرد انسانی و ارزش‌های او را از همنوع خود متمایز می‌کند و تعلق فرد به گروهی خاص را نشان می‌دهد (قاسمی و ابراهیم‌آبادی، ۱۳۹۰، ص ۶۱).

هویت باید به‌عنوان سازه‌ای که در روابط بین شخصی ساخته می‌شود، فهمیده شود، نه به‌عنوان احساس تعلق کردن در چارچوب فردیت شخصی. در واقع، هویت یک سازه اجتماعی است و به‌طور اجتماعی تثبیت می‌شود و از زندگی اجتماعی و روزمره مردم بیرون می‌آید (زارع شاه‌آبادی و ابراهیم‌آبادی، ۱۳۹۱، ص ۲۱۱، به نقل از: لاور، ۲۰۰۸). در جوامع سنتی و در زندگی پیشامدرن، هویت مسئله نبود، طبیعت آدمی امری ثابت و از پیش روشن و استوار بود. به گفته‌های دیگر، آدمی تصویری بود که از چشم خداوند یا خدایان دیده می‌شد و هویت او کارکرد یک نظام مقتدر از پیش تعیین‌شده باورهای دینی و اسطوره‌ای بود (احمدی، ۱۳۷۸، ص ۳۹).

اما هویت در جوامع امروزی داده‌ای از قبل تعیین‌شده نیست، بلکه شکلی سیال دارد که باید آن را ساخت و در برهه‌های مختلف تحت بازنگری قرار داد. فرایندهای عقلانی شدن و افسون‌زدایی که از سده‌های پیشین آغاز شده‌اند به زوال ارزش‌های سنتی و تضعیف مراجع سنتی اقتدار و تکثر فزاینده حوزه‌های ارزشی منجر شده‌اند. نتیجه این مسائل، عدم قطعیت و نوعی رهاشدگی فرهنگی است که به فروپاشی شالوده‌های سنتی هویت منجر می‌شود، اما داشتن هویتی منسجم و مشخص نیاز انسانی است. این نیاز دیگر از قبل به فرد اعطا نمی‌شود، بلکه وظیفه بر ساختن آن بر عهده خود فرد است. به عبارتی، هویت در مدرنیته متأخر به‌صورت پروژه‌ای درمی‌آید که باید به گونه‌ای بازاندیشانه ساخته شود، اما این تکلیف باید در میان تنوع حیرت‌آوری از انتخاب‌ها و امکان‌ها انجام گیرد (لاپتین، ۱۳۸۰، ص ۳۰۹).

در سال‌های اخیر در ایران مسائلی که محور اصلی آنها زنان هستند، به صورت‌های مختلف و از دیدگاه‌های گوناگون مطرح شده است. از جمله واقعیت‌هایی که در جامعه وجود دارد و زمینه‌ساز پیدایش چالش‌های هویتی در میان زنان شده است، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: تفاوت حقوق و امتیازات زن و مرد؛ نابرابری‌های اجتماعی و فرهنگی میان زنان و مردان؛ وجود فرهنگ مردسالار و رواج باورهای کلیشه‌ای جنسیتی و وجود نوعی جنس‌گرایی در فرهنگ عمومی که غالباً با تحقیر زن همراه است (رفعت‌جاء، ۱۳۸۷، ص ۴)؛ بالا رفتن سن ازدواج در میان دختران و مسائل مربوط به مجرد - هویت؛ اشتغال زنان و تعارضات نقشی آنها؛ و نحوه پوشش و سبک آرایش زنان در فضای عمومی جامعه.

امروزه مسئله زنان، نه صرفاً به‌عنوان مسئله‌ای جهانی، بلکه به‌عنوان درگیری‌های بین سنت و مدرنیته در داخل ایران نیز بدل شده است؛ لذا برخورد سنت با مدرنیته طی دهه‌های اخیر در برجسته کردن مسئله هویت فردی و اجتماعی زنان و دختران و مشارکت سیاسی و اجتماعی آنان و ایفای نقش‌های اجتماعی مدرن و سنتی بیشتر نمایان شده است (گیدنز، ۱۳۷۸، ص ۱۵).

دیدگاه‌های گوناگونی در مورد زن و حضور اجتماعی او در جامعه وجود دارد؛ از جمله اینکه برخی نگران وضعیت موجود زن، از جمله حضور او در جامعه هستند و ایدئال آنها بازگشت زن به نگاه سنتی است و هویت اصلی و وظیفه اجتماعی زن را در همان تعاریف سنتی از زن می‌دانند.

عده‌ای دیگر هم نگران وضعیت موجود زن در جامعه هستند، اما از جهات دیگر و آن اینکه وضعیت زنان را از لحاظ آموزشی و اشتغال و مشارکت اجتماعی با توجه به جمعیت آنها مطلوب نمی‌دانند و معتقدند که در زمینه اشتغال و بسیاری از حوزه‌های اجتماعی و قانونی و فرهنگی به زنان ظلم شده و می‌شود و خواهان وضعیت بهتر و افزایش آزادی‌های اجتماعی و فرهنگی بیشتری برای زن ایرانی هستند. برخی دیگر هم وضعیت موجود زن ایرانی را رضایت‌بخش می‌دانند. به نظر می‌رسد که این احساس رضایت از چند جنبه ناشی می‌شود: اول اینکه از مقایسه وضعیت زن فعلی با وضعیت گذشته زن ایرانی باشد؛ چراکه خیلی از موقعیت‌ها و شرایط زن کنونی ایرانی برای زنان گذشته، که اکنون مادران و مادر بزرگ‌های فعلی هستند، در حد آمال و آرزو بوده است؛ و دوم اینکه می‌تواند از مقایسه زن ایرانی با وضعیت زنان در بسیاری از کشورهای لاقبل همسایه ایران و کشورهای اسلامی باشد که از برخی حقوق اولیه اجتماعی هم محروم هستند.

با توجه به مسائل مختلفی که زنان جامعه ما با آن روبه‌رو هستند و دیدگاه‌های گوناگونی که در مورد زن و هویت او و حضور اجتماعی او در جامعه - که در شاکله فرهنگی و معنایی جامعه ایرانی وجود دارد - زن جامعه ایرانی را با سؤالات و چالش‌های هویتی و به‌ویژه ذهنی روبه‌رو کرده است؛ از جمله اینکه زنان جامعه ما باید کدام‌یک از این دیدگاه‌ها را اساس هویت خود قرار دهند؟ آیا همان نگاه سنتی به زن را بپذیرند و لوازم و نقش‌های آن را هدف خود قرار دهند یا اینکه نگاه جدید به زن را مهم بدانند؟

این مقاله قصد دارد تا به مهم‌ترین عوامل زمینه‌ساز چالش‌های هویتی و پیامدهای آنها برای زنان بپردازد.

هویت و صعوبت ایضاح مفهومی آن

گیلنر معتقد است، هویت شخصی چیزی نیست که در نتیجه تداوم کنش‌های اجتماعی به او تفویض شده باشد؛ بلکه چیزی است که فرد باید آن را به‌طور مداوم و روزمره ایجاد کند و در فعالیت‌های بازتابی خویش از آن پشتیبانی کند. وی معتقد است که خود انسان در کنش متقابل با دیگران است که هویتش را ایجاد و در جریان زندگی آن را پیوسته تغییر می‌دهد. «خود» مفهوم منفعلی نیست که تنها تحت تأثیر عوامل بیرونی شکل بگیرد، بلکه ناشی از تعامل درون و بیرون است (گیلنر، ۱۳۸۷، ص ۳۲).

هویت، ماهیتی پارادوکسیکال دارد و همین امر باعث شده که تعریف جامع و مانعی از هویت وجود نداشته باشد. عماد افروغ در کتاب *هویت ایرانی و حقوق فرهنگی* در مورد پارادوکس‌هایی که در زمینه هویت وجود دارد، به سه پارادوکس اشاره می‌کند:

اولین پارادوکس هویت به این برمی‌گردد که هویت به‌طور هم‌زمان حامل یک عنصر ایستا و یک عنصر پویاست. از یک سو، رجوع به مفهوم هویت بیانگر استمرار و تداوم تاریخی است، اما از سوی دیگر، نباید این واقعیت را نادیده

بگیریم که هویت همواره در معرض بازتعریف و بازتولید است؛ مثلاً اگر زمانی زبان فارسی اساس هویت ایرانی بوده است، معلوم نیست الآن هم بتواند آن نقش را ایفا کند؛ یا اگر زمانی تأهل و مادری مساوی بود با تمام هویت یک زن، آیا همچنان با قوت خود باقی هستند. بنابراین برحسب شرایط مجبوریم تعریف مجددی از هویت داشته باشیم. ما از میان عناصر فرهنگی خویش دست به انتخاب می‌زنیم. این بدان معنا نیست که آنها وجود ندارند، بلکه در واقع ما بعضی از آنها را می‌بینیم و بعضی را نمی‌بینیم و این به شرایط محیطی ما برمی‌گردد.

پارادوکس دیگر به هویت‌های چندگانه برمی‌گردد. معمولاً افراد و گروه‌های مختلف اجتماعی الزاماً به یک هویت وابسته نیستند و می‌توانند هویت‌های مختلفی را پذیرفته باشند: مثل هویت قومی، هویت دینی، هویت زبانی، هویت ملی، هویت جنسیتی و هویت مربوط به گروه‌های شغلی. بنابراین یکی از معضلات هویت، وجود هویت‌های مضاعف است؛ لکن باید تلاش کنیم وجه اشتراک بین هویت گروه‌های مختلف را پیدا کنیم.

پارادوکس سوم به این نکته برمی‌گردد که اگر ما بخواهیم بر هویت تکیه کنیم، چون هویت بار احساسی و ارزشی دارد، با رفتار عقلانی تباین پیدا می‌کند. رفتار عقلانی مستلزم برآورد سود و هزینه است؛ اما هویت در واقع باردار سنت است. پاسخ‌های متعددی به این پارادوکس داده شده است. یک جواب این است که هرچند هویت مربوط به گذشته و تاریخ است، ولی در عین حال دلالت‌های اقتصادی و معطوف به سود و زیان نیز دارد؛ یعنی این‌طور نیست که ما عقلانیت را بتوانیم صرفاً در رابطه با سود و زیان اقتصادی ببینیم؛ در غیر این صورت ممکن است به ظاهر به یک سود و نتیجه اقتصادی برسیم؛ اما هزینه‌های فرهنگی زیادی را در قبالش بپردازیم؛ هزینه‌هایی که دیر یا زود منابع اقتصادی را متأثر خواهد کرد (افروغ، ۱۳۸۷، ص ۲۶-۲۷).

سطوح هویت

هویت درجات و انواع گوناگونی دارد و به تناسب پدیده‌هایی که انسان از طریق آنها خود را می‌شناسد و به دیگران می‌شناساند، می‌توان هویت داشت. برخی از هویت‌ها شناخته شده‌تر هستند و روی هم رفته هویت‌های کلان را شکل می‌دهند. انواع گوناگون هویت در یکی از این سه سطح قرار می‌گیرند:

سطح خرد (هویت شخصی)

هویت شخصی نخستین مرحله از شکل‌گیری هویت است که در آن، فرد طی مراحل خود را متمایز از محیط و دیگران می‌داند. این شکل‌گیری هویت شخصی از طریق فردی شدن صورت می‌گیرد. در جریان این فرایند، فرد غیرمتعارف به یک وجود منحصر به فرد تبدیل می‌شود و یا مراحل را پشت سر می‌گذارد که از طریق آن جنبه‌های متفاوت زندگی شخص به یک کل غیرقابل تقسیم‌تر تبدیل می‌شود. خود مفهومی یا خود هویتی، جمع کل دانش یک انسان و درک او از خود است. مفهوم خود، از خودآگاهی - که آگاهی از خود است - متفاوت می‌باشد. خود مفهومی از ویژگی‌های روانی، فیزیکی و اجتماعی است که می‌تواند تحت نفوذ دیدگاه‌ها، عادت‌ها، اعتقادات و اندیشه‌ها قرار گیرد.

معمولاً در بحث سطح شخصی هویت، هویت‌های بنیادین و نخستین بشری، یعنی رابطه فرد با محیط کوچک خانوادگی او، مورد بررسی قرار می‌گیرد. هویت شخصی از نوع هویت‌های مستحکم و ثابت است که به‌ندرت دچار دگرگونی و بحران می‌شود.

سطح میانی (هویت اجتماعی)

دومین سطح در مطالعات مربوط به هویت، سطح اجتماعی و هویت اجتماعی فرد است. هویت اجتماعی دارای گوناگونی و کثرت است و این‌گونه از هویت، که از رابطه فرد با جامعه و محیط اجتماعی وی ناشی می‌شود، می‌تواند انواع بسیار گوناگونی را که خود به لحاظ جایگاه و اهمیت قابل دسته‌بندی است، دربر می‌گیرد.

پس از گذشت مراحل از سن، «خود» وارد عرصه اجتماعی می‌شود و با دیگران و هم‌نوعان یا کسانی که با او متفاوت هستند، روبه‌رو می‌شود. در این مرحله است که امر «غیریت‌سازی» خودبه‌خود توسط فرد با محیط او صورت می‌گیرد. بخش مهمی از هویت‌های انسانی در این سطح قابل بررسی است و فرد در عین حال می‌تواند از هویت‌های اجتماعی گوناگون برخوردار باشد. هویت‌های اجتماعی از جنبه بالایی از سیالیت برخوردارند. فرد می‌تواند به‌آسانی هویت‌هایی نظیر هویت آموزشی، صنفی، ورزشی و هنری خود را تغییر دهد. در سطح اجتماعی هویت‌های دینی، قومی و نژادی از استحکام بیشتری برخوردارند و شخص، به‌ویژه در رابطه با هویت نژادی و قومی، کمتر قادر به تغییر و فادارای هویتی خود است.

سطح کلان هویت ملی

هویت ملی که برخی آن را هویت محوری می‌نامند، کلان‌ترین و عالی‌ترین سطح هویتی برای فرد است و در مقایسه با هویت‌های اجتماعی از استحکام و تداوم‌پذیری بیشتری برخوردار است. معمولاً همانند سطح هویت شخصی، هر فرد دارای یک هویت ملی بیش نیست و حتی اشخاص دارای تابعیت مضاعف در نهایت یک هویت ملی برای خود قائل‌اند. گذشته از این، «هویت ملی» بر ایند هویت‌های دیگر، به‌ویژه هویت‌های اجتماعی است و هویت‌هایی نظیر هویت دینی، نژادی، قومی و فرهنگی، عناصر شکل‌دهنده هویت ملی‌اند و نه در سطح آن (احمدی، ۱۳۸۸، ص ۶۹-۷۱).

هویت اجتماعی تعبیری است که فرد از خود در رابطه با دیگران دارد و براساس عضویت در رده‌ها و گروه‌های گوناگون اجتماعی شکل می‌گیرد. هویت افراد وابسته به برداشت دیگران و شناسایی دیگران است و شناسایی دیگران لازمه تثبیت هویت است. در معنای اصلی هویت، تشابه و تمایز مطلق است (جنکینز، ۱۳۸۱، ص ۴۵).

چالش هویت، بحران هویت و رویکردهای نظری

تعارض هویتی چالشی است که فرد در برآوردن ابعاد گوناگون تشکیل‌دهنده هویت خویش با آن مواجه است و ممکن است از تعدد یا تفاوت این ابعاد ناشی شده باشد (تبریزی و هوشنگی، ۱۳۹۲، ص ۱۴).

بحران هویت در واقع بحران رابطه «من» با «غیر من» است (احمدی، ۱۳۷۸، ص ۴۹). بحران هویت هنگامی به وقوع می‌پیوندد که یک اجتماع دریا بد آنچه زمانی بدون چون‌وچرا به‌عنوان تعاریف فیزیکی و روان‌شاسانه خود جمعی خویش پذیرفته شده بود، دیگر در شرایط جدید قابل پذیرش نیست (زارع شاه‌آبادی و ابراهیم‌آبادی، ۱۳۹۱، ص ۲۱۱، به نقل از: لوسین پای، ۱۹۷۷).

یکی از نظریه‌پردازان هویت اجتماعی، پیتر بورک است. اساس نظریه هویت پیتر بورک عبارت است از اینکه اضطراب‌های اجتماعی ناشی از هویت‌های نامنظم و چندگانه‌ای است که تعارض آنها با یکدیگر استرس ایجاد می‌کند. به‌نظر پیتر بورک، افراد دارای هویتی ثابت نیستند، بلکه با توجه به هر نقشی که در جامعه ایفا می‌کنند، هویت جدید ایجاد می‌شود. این هویت‌ها ممکن است گسسته یا شکسته و ناقص باشند و تا وقتی که تعارض این هویت‌های ناقص برطرف نشود، تعارض و اضطراب اجتماعی باقی می‌ماند (ایمان و کیدقان، ۱۳۸۳، ص ۸۳ به نقل از: پیتر بورک).

دورکیم در نظریه انومی خود، این مطلب را عنوان می‌کند که دوره‌هایی در جامعه پدیدار می‌شوند که در آنها عامل وحدت‌بخش نخستین دچار خلل می‌شود و وضعیتی به‌وجود می‌آید که در آن از یک سو، پیچیدگی‌های جامعه بیشتر و گروه‌های جدیدی پیدا شده و انسجام سنتی به‌هم‌ریخته و از سوی دیگر، نظام جدیدی استوار نشده است. در این مرحله است که وضعیت بی‌هنجاری یا انومی پدید می‌آید (آزاد ارملی و بهار، ۱۳۷۷، ص ۸۳).

اگر ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی نتوانند اقتداری آمرانه داشته باشند و مدیریت اخلاقی لازم را بر فرد اعمال کنند، فرد نمی‌تواند جهت رفتار خویش را تعیین کند. در این شرایط، هنجارها و معیارهای اجتماعی پریشان می‌شوند یا اینکه با یکدیگر سازگاری نمی‌یابند و فرد برای هماهنگ شدن با آنها دچار سردرگمی می‌شود. در چنین شرایطی است که بحران هویت معنا پیدا می‌کند. در واقع دور شدن از هویت‌های موجود و نیافتن هویت مطلوب، افراد را سردرگم و بالاتکلیف می‌کند و خود زمینه مساعدی برای رشد آسیب‌های اجتماعی و تعارض هویتی فراهم می‌سازد (میرآشه، ۱۳۹۱، ص ۲۰).

در نظریه هابرماس، هنگامی که کنش‌های دو کنشگر در جامعه با هم هماهنگ نباشد، تعارضات و تضادهایی به وجود می‌آید. به‌نظر وی، تضادها و تعارضات موجود، ناشی از نبودن آزادی و مشارکت حقیقی مردم در تعیین سرنوشت خود است. لازمه رفع نابرابری‌ها و تعارضات، رسیدن به اجماع عمومی و کنش‌های اجتماعی عام، و در نتیجه سازگاری و یگانگی افراد بر سر ارزش‌ها و همسویی با ساختارهای اقتصادی و سیاسی و فرهنگی و تشکیل اجماع عام، وجود آزادی و پرهیز از سلطه برای انجام گفت‌وگویی آزاد و خردمندانه و نیز مشارکت نظری و عملی افراد در حوزه عمومی است. بنا بر اعتقاد هابرماس، از براینده این امور، تکامل اجتماعی انسان در قالب جامعه‌ای مدنی پدید می‌آید؛ جامعه‌ای که در آن آزادی و عدالت اجتماعی بر محور هویت عام انسان‌ها و استقبال از تجربه‌های نوین تحقق می‌پذیرد (عبداللهی، ۱۳۷۴).

هویت زنان در کشاکش مرجعیت‌های معنا و لایه‌های هویت

هویت یک سازه معنایی است و بعد حالت انضمامی پیدا می‌کند و زمینه‌مند می‌شود. هر مرجع هویتی یک ایدئال تایپ دارد که معمولاً در عمل در همه عرصه‌ها با هم هماهنگ هستند. البته این هماهنگی لزوماً به معنای مطلوب و بدون عیب و نقص بودن نیست. وقتی به دلیل افزایش تعاملات بین فرهنگی و تغییر ارزش‌ها و سبک زندگی افراد جامعه یا همان پذیرش مرجع معنایی دیگر، مراجع هویتی در کنار هم قرار می‌گیرند، به دلیل مؤلفه‌ای به نام مقاومت فرهنگی - که در ادامه به آن پرداخته می‌شود - اعضای جامعه با چالش‌ها، تضادها و تناقضاتی مواجه می‌شوند.

سنت و مدرنیسم با همه بنیان‌های هنجاری و ارزشی‌ای که در دل خود دارند، در حکم دو نیروی متعارض‌اند که هریک برای آدمی جذابیت‌هایی دارند. در نتیجه انسان امروزی در کشاکش دائمی انتخاب بین این دو نیروی متعارض است و این کشاکش تبعاتی به‌همراه دارد. دامنه این تبعات، از مسائل خرد فردی مانند استرس و اضطراب گرفته تا معضلات اجتماعی مانند اعمال خشونت، می‌تواند گسترده باشد (سفیری و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۳).

اختلاط و رقابت مرجعیت‌های معنایی، در شرایط گذار جوامع رخ می‌دهد؛ به‌دلیل ارزش‌ها و هنجارهای ریشه‌دار اجتماعی و مقاومت فرهنگی، شرایط اجتماعی این جوامع از جنبه‌هایی محافظه‌کار است و به‌یک‌باره نمی‌تواند همه لوازم و شرایط مرجع هویتی جدید را بپذیرد.

به‌نظر می‌رسد یکی از دلایل اصلی چالش‌های هویتی زنان جامعه ما اختلاط مرجعیت‌های معنایی باشد. این جمله بدان معنا نیست که وقتی یکپارچگی مرجع معنایی باشد، هیچ مشکل یا آسیبی وجود ندارد. در اینجا ذکر این نکته لازم است که وقتی از نگاه درونی به فضای هویتی و معنایی افراد نگریسته شود، با روال عادی کارها و امور مواجهیم؛ یعنی برای افراد براساس آن مرجع معنایی تعریف خاصی مقرر است و اهداف و آرزوها هم براساس آن اهداف و اصولی است که همان مرجع معنایی برای افراد مقرر کرده است و افرادی هم که ذیل همین مرجع هویت یافتند، با کمترین دغدغه یا چالش مواجه‌اند و براساس همین نگاه روزگار می‌گذرانند؛ اما وقتی از نگاه بیرونی به فضای معنایی و هویتی خاص نگاه شود، آسیب‌ها و نقطه ضعف‌ها نمایان می‌شود.

اجزای به‌هم‌پیوسته جهان اجتماعی در تأمین حیات و زندگی اجتماعی نقش یکسان و مشابهی ندارد. برخی از آنها نقش حیاتی دارند؛ به‌گونه‌ای که حذف یا تغییر آنها به حذف یا تغییر نظام اجتماعی منجر می‌شود و بعضی دیگر نقشی کم‌اهمیت دارند. برای برخی از اجزا می‌توان بدیل یا جایگزینی در نظر گرفت؛ اما بعضی دیگر نمی‌توانند جایگزینی داشته باشند. در لایه‌های عمیق و بنیادین جهان اجتماعی اجزا و پدیده‌هایی وجود دارد که تأثیرات همه‌جانبه و فراگیر نسبت به دیگر اجزا دارند و کمتر در معرض تغییر و تحول قرار می‌گیرند. پدیده‌هایی که در لایه‌های غیربنیادین و غیرعمیق جهان اجتماعی قرار دارند، بیشتر در معرض تغییر قرار می‌گیرند. برخی از این پدیده‌ها در مقاطع زمانی خاصی به وجود آمده‌اند و در مقطعی دیگر از بین می‌روند.

نمادها، کنش‌ها، هنجارها، ارزش‌ها، عقاید و... در لایه‌های مختلفی از جهان اجتماعی قرار دارند. جهان اجتماعی بدون حضور نمادهای مختلف نمی‌تواند تحقق پیدا کند. انسان معانی موردنظر خود را در زندگی اجتماعی از طریق نمادها آشکار می‌کند و منتقل می‌سازد. با آنکه جهان اجتماعی بدون حضور نمادها مختل می‌شود، نماد بودن هر شیء برای چیز دیگر امری غیربنیادین و متغیر است. نمادها بنا به شرایط مختلف قابل تغییرند و تغییر آنها تا زمانی که با تغییر در لایه‌های عمیق اجتماعی همراه نباشد، موجب تغییر جهان اجتماعی نمی‌شود.

هنجارها و ارزش‌ها پدیده‌هایی‌اند که در لایه‌هایی عمیق‌تر از کنش‌های اجتماعی افراد قرار دارند. عمیق‌ترین لایه‌های اجتماعی، عقاید کلانی هستند که بر آرمان‌ها و ارزش‌های اجتماعی و بر نمادها و کنش‌های انسانی تأثیر می‌گذارند. باور و اعتقادی که انسان نسبت به اصل جهان و جایگاه خود در آن دارد و تفسیری که از زندگی و مرگ خود ارائه می‌دهد، از عمیق‌ترین پدیده‌های اجتماعی هستند (پارسائیان، ۱۳۹۱، ص ۱۳۸-۱۴۰).

تغییرات فرهنگی ابتدا در لایه‌های بیرونی‌تر - که همان نمادها و کنش‌های اجتماعی هستند - بروز می‌یابد. مسیر این نوع تغییرات، در صورتی که با لایه‌های درونی‌تر همخوان نباشد، هموار و سهل‌الوصول نیست. گاه برخی نمادها و کنش‌های اجتماعی با بقای لایه‌های درونی‌تر اتفاق می‌افتد و از این رو توأم با تضادها و چالش‌هایی در زمینه‌های فردی و اجتماعی می‌شود. هیچ کنش و نمادی بریده از ارزش‌ها و باورهای کلان نیست و مادامی که تغییرات بیرونی‌تر فرهنگ با لایه‌های درونی‌تر فرهنگ سازگار نباشد، همواره این تغییرات غیرریشه‌ای و سطحی است. برای مثال، اگر مقولهٔ هویت مشتعل بر سه سطح از عناصر مکنون، یعنی کنش‌ها و نمادها و ارزش‌ها و باورها باشد، تغییرات در لایهٔ اول، هرچند به واسطهٔ چالش‌ها تضادهایی را به بار می‌آورد، اما زنده بودن و حیات لایه‌های درونی‌تر باعث مقاومت و مسئله‌ماندن این نوع تغییرات می‌شود. این تغییرات یا باید لایه‌های درونی‌تر را با خود همخوان کند یا به‌صورت یک معضل باقی بماند؛ و طبیعتاً تغییر لایه‌های درونی‌تر به‌سادگی اتفاق نمی‌افتد و همواره در حالتی از اقدام - مقاومت باقی می‌ماند. در حوزهٔ مسائل زنان به نظر می‌رسد که یکی از علل اصلی چالش‌ها و تضادها و تعارضات و مشقاتی که زنان طی سال‌های اخیر در عرصه‌های مختلف با آن مواجه بوده‌اند، مربوط به همین ناهمخوان بودن لایه‌های مختلف هویتی است. اشتغال، بالا رفتن سن ازدواج، تحصیلات و... تغییراتی هستند که در لایه‌های سطحی‌تر هویتی زنان رخ داده و از آنجاکه مهم‌ترین لایه‌های هویتی - که بیشتر ناظر به ذهنیت فرهنگی جامعهٔ ایرانی نسبت به زنان است - هنوز درگیر دوگانهٔ هویتی مرد - زن است، نتوانسته خود را با لایه‌های سطحی‌تر همخوان کند.

زن ایرانی و چالش هویتی؛ تبیین‌ها و راه‌کارها

در اینجا براساس همین نگاه به هویت، به مهم‌ترین چالش‌هایی که زنان جامعه ما با آن مواجه‌اند اشاره می‌کنیم و به آسیب‌ها و پیامدهایی که هر کدام از این مراجع هویتی برای زن ایرانی در پی داشته است، اشاره می‌شود:

هویت و دوگانه‌ها

اولین و شاید مهم‌ترین چالش هویتی زنان که در زیست‌جهان فرهنگی جامعهٔ ایرانی وجود دارد، حضور پرنرنگ دوگانهٔ مرد - زن است. با توجه به شیوه‌های تربیتی و جامعه‌پذیری جنسیتی موجود در متن جامعه، حضور در خیلی از فعالیت‌ها، عرصه‌ها و حتی زمان‌ها برای شق دوم این دوگانه، یا لازم دانسته نمی‌شود یا اینکه عیب شمرده می‌شود.

ردپای این دوگانهٔ هویتی را در بسیاری از امور، از سیاست‌گذاری‌های کلان اجتماعی، فرهنگی و سیاسی در حوزهٔ زنان گرفته تا اوقات فراغت و ورزش بانوان (زکایی و صدیقی، ۱۳۹۴) و تا خصوصی‌ترین حوزه‌های زندگی زنان می‌توان ردیابی کرد و برخورد تبعیض‌آمیز با زن در این حوزه‌ها، از همین اصالت و برتری شق اول این دوگانه ناشی می‌شود.

در گفتمان‌های سیاسی و اجتماعی و فرهنگی طی دهه‌های اخیر در کشور، به زن به‌عنوان سوژه‌ای که باید تحت نظارت، کنترل و هدایت قرار گیرد، نگریسته شده است (صادقی فسایی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۱۹۹).

در نتیجه، این نوع نگاه حاشیه‌ای به زن باعث شده که اگر در برخی حوزه‌های اجتماعی و فرهنگی هم برای زنان رشدی حاصل شده است، از لحاظ کمی بوده و با نوعی شتاب‌زدگی همراه باشد. بسیاری از مشکلات خانوادگی در جامعهٔ ایران، از جمله طلاق‌های عاطفی - که اثرات زبان‌بار آن کم از طلاق‌های رسمی نیست - و ازدواج و طلاق‌های زود هنگام و در سنین پایین، ناشی از همین نگاه ضعیف‌پرور به زن است.

در نتیجه اعمال خشونت علیه زنان و عوارض آن، هنگامی که حقوق انسانی زن در نقش همسر در امن‌ترین نهاد اجتماعی یعنی خانواده تضییع می‌شود یا مورد تجاوز قرار می‌گیرد، امنیت خاطر و آرامش زن و فرزندان او نیز سلب می‌شود و هراس و ناامنی جایگزین آن می‌شود و هویت زن دچار اختلال می‌گردد و عزت نفس او تبدیل به احساس حقارت و بی‌ارزشی می‌شود. طبیعی است چنین زنی هرگز قادر نخواهد بود که نقش تربیتی و مدیریتی خود را به‌عنوان مادر، همسر و حتی شاغل و شهروند به‌خوبی ایفا کند (شعاع کاظمی، ۱۳۹۶).

براساس نگاه مرجع معناساز هویتی سنتی، مرد، آقا و سالار است و اصالت و برتری او پذیرفته شده است؛ چه از جانب خود و چه از جانب همسر او؛ کار بیرون بر عهدهٔ مرد و کار منزل بر عهدهٔ زن است و به‌ندرت دیده می‌شود که مرد در حیطةٔ وظایف زن ورود کند و خط‌کشی‌های پررنگی در این زمینه دیده می‌شود. زنانی که ذیل این مرجع هویتی هستند، از خیلی از حقوق خود، از جمله تحصیل، اشتغال، فعالیت اجتماعی و سیاسی و حتی اوقات فراغت خود به نفع آرامش همسر و فرزندان خود می‌گذرند و همهٔ سرمایهٔ فرهنگی و اقتصادی زن، همسر و فرزندان اوست. زن در این فضا اگر روزی با مشکلی از ناحیهٔ همسر مواجه شود، بسیار شکننده و آسیب‌پذیر خواهد بود.

برخی عناصر فرهنگی و مسائل اجتماعی موجود در جامعه، مانند مهریه، نفقه، حضانت فرزندان با پدر بعد از طلاق و مشکلات و رنج‌هایی که زنان از قبل این تصمیم متحمل می‌شوند، زندانیان نفقه و مهریه و برخی آسیب‌های اجتماعی در حوزهٔ زنان، ذیل این نگاه هویتی سنتی به زن معنا پیدا می‌کند. طبیعتاً زنانی که ذیل این مرجع معنایی تربیت می‌شوند، از تحصیل، اشتغال، سرمایهٔ فرهنگی و اجتماعی متناسب و شایستهٔ زن محروم‌اند و همین مرجع معنایی باید عناصری مبتنی بر این فضای هویتی برای جبران ناتوانی زن در مواقع آسیب نیز در نظر بگیرد. با توجه به واقعیت موجود در جامعه، آنچه یک زن از زندگی مشترک می‌خواهد، مهریه نیست؛ بلکه او هم می‌خواهد در متن زندگی مشترک قرار گیرد و نگاه حاشیه‌ای به زن نگاهی است که زن را در طول همهٔ سال‌های زندگی با یک مرد آزار می‌دهد؛ چراکه حق یک زن از زندگی را در همان مهریه خلاصه کرده است. در واقع این نوع نگاه به زن و زندگی مشترک او باعث شده که زن مدام با این ذهنیت روبه‌رو باشد که هر لحظه ممکن است از این زندگی مشترک حذف شود. با تغییر مرجع معنایی هویتی زن، خیلی از این عناصر فرهنگی هم رنگ می‌بازد و جای خود را به عناصری متناسب با جایگاه زن در آن فضای هویتی خواهد داد. در نگاه انسانی به زن، بهترین و شایسته‌ترین و پایدارترین مهریه برای زنان، از نوع فرهنگی است که قبل از هر چیز در قالب نگاه برابر به زن در مقابل مرد در عرصه‌های مختلف آموزشی، اشتغال، مشارکت اجتماعی و حقوق اجتماعی نمود می‌یابد. وقتی در جامعه، زنان نیز مانند مردان از امکان آموزش، اشتغال و البته فرصت‌های شغلی برابر و تربیت خانوادگی و اجتماعی مستقل و شایستهٔ یک زن به‌عنوان انسان برخوردار باشند، دیگر مهریه‌های اقتصادی نمی‌تواند ارزش بالایی در ذهنیت فرهنگی جامعه داشته باشد و آنچه در این فضای هویتی آرامش و دلبستگی زن و مرد را در خانواده و جامعه تأمین می‌کند، مسائل اخلاقی و تعهد اخلاقی و انسانی زن و مرد به‌همدیگر خواهد بود. اینجاست که برای پویایی اجتماعی و کاهش تعارضات و مسائل اجتماعی،

مهندسی فرهنگی در هر جامعه‌ای باید همگام و متناسب با تغییرات اجتماعی و فرهنگی در جامعه باشد. اگر مهندسی فرهنگی در جامعه از تغییرات فرهنگی و اجتماعی عقب بماند، نتیجه‌ای جز تعارضات هویتی و تولید مسائل اجتماعی و ایجاد هزینه‌های اجتماعی و فرهنگی نخواهد داشت.

در نگاه مدرن و جدید به زن، بسیاری از این مرزبندی‌ها و خط‌کشی‌ها در حوزه وظایف زن و مرد یا قلمروهای حضور آنها، یا برداشته یا کم‌رنگ شده و در بین کسانی که ذیل این مرجع معنایی هویت یافتند، پایه سلسله‌مراتب موجود در دوگانه مذکور سست شده و زن و مرد با نگاه برابرنه‌تری در کنار هم قرار گرفته‌اند و سبک جدیدی از زندگی و تقسیم کار در بین آنها و شبکه خانوادگی و خویشاوندی آنان دیده می‌شود.

اما زمانی که اختلاط این مرجعیت‌های معنایی در ذهن زنان و مردان جامعه و شبکه خویشاوندی آنها وجود دارد، زن در این فضای هویتی از یک طرف باید سالاری مرد را بپذیرد و از طرف دیگر، لاقل در ذهنش می‌گوید: «خوب من هم مهم هستم؛ من هم خواسته‌ها و علایق خودم را دارم؛ دوست دارم درس بخوانم؛ دوست دارم از لحاظ اقتصادی مستقل باشم؛ دوست دارم اوقات فراغت داشته باشم؛ دوست دارم زمانی هم به خودم اختصاص داشته باشد» و بسیاری از این مرزبندی‌هایی که در عمل پیش‌روی او وجود دارد، در ذهنش با علامت سؤال مواجه است و بسیاری از این بایدها و نبایدها که در متن زندگی زنان جامعه ما وجود دارد، در زنان متعلق به مرجعیت‌های معناساز مختلف مورد شک و پرسش قرار گرفته است. به نظر می‌رسد که یکی از دلایل افزایش طلاق در سال‌های اخیر همین مسئله اختلاط مرجعیت‌های معنایی باشد که در قالب عدم تفاهم، اختلاف فرهنگی و خشونت علیه زنان و ارزش‌های اجتماعی متفاوت بروز یافته، که بسیاری از کشمکش‌ها و بگومگوهای خانوادگی را در پی داشته است. در این فضای هویتی، در واقع طلاق راهکاری است بر به نتیجه نرسیدن کشاکش مرجعیت‌های معنایی در گذشت یکی به نفع دیگری (کلانتری و همکاران، ۱۳۹۰؛ توسلی و غیائی ندوشن ۱۳۹۰؛ قاسمی، ۱۳۹۱؛ غیائی و همکاران، ۱۳۸۹).

تجرد- هویت

دومین چالش هویتی که به‌ویژه در سال‌های اخیر در بین تعداد قابل‌توجهی از دختران ایرانی دیده می‌شود، مسئله تجرد - هویت است. ازدواج همواره در طول تاریخ جزء مسائل مهم انسانی بوده است. در سالیان اخیر با تغییرات مختلف اقتصادی و اجتماعی و تغییر در ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی، ازدواج و تشکیل خانواده نیز دچار تغییر و تحول شده است. هرچند ازدواج به‌عنوان یک عمل ارادی، تابع خواست، تمایلات و دیدگاه‌های فردی است، اما زندگی اجتماعی انسان و روابط پیچیده او با پیرامونش، ازدواج را تحت روابطی دوسویه با متغیرهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و جمعیتی و حتی سیاسی قرار می‌دهد؛ لذا به‌عنوان یک پدیده اجتماعی مورد توجه قرار گرفته است (کاظمی‌پور، ۱۳۸۳، ص ۱۰۴). آنچه امروز در میان جوانان به‌صورت یک چالش اصلی جامعه ایرانی درآمده، افزایش سن ازدواج آنان است؛ جوانانی که ازدواج نمی‌کنند؛ جوانانی که فرصت ازدواج نمی‌یابند؛ جوانانی که به دلیل باورهای غلط اجتماعی مجبور

به خانه‌نشینی هستند و همچنین جوانانی که دوست دارند مدت زیادی از عمر خود را مجرد باشند. این مسائل و عوامل دیگر دست در دست هم داده و پدیده سن ازدواج را به صورت یک مسئله درآورده‌اند (آزاد ارمکی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۲).

افزایش سن ازدواج تا زمانی که خود خواسته باشد و به دلیل کسب مهارت‌های علمی، فنی و اجتماعی باشد و در نهایت به محدود شدن شانس و فرصت ازدواج دختران منجر نگردد، می‌تواند نشانه‌ای از توسعه‌یافتگی و افزایش شاخص‌های توسعه در جامعه به حساب آید؛ اما اگر افزایش سن ازدواج تحت تأثیر عوامل غیرخودخواسته، از جمله موانع اجتماعی و فرهنگی باشد، باعث بروز آسیب‌ها و مسائل و مشکلات اجتماعی خواهد بود (کاظمی‌پور، ۱۳۸۳، ص ۱۲۲).

در سال‌های اخیر یکی از مهم‌ترین عواملی که به‌عنوان عامل مؤثر بر افزایش سن ازدواج دختران در پژوهش‌های متعدد و اظهارنظرهای مسؤولان اجتماعی و فرهنگی بر آن تأکید شده، افزایش تحصیلات در میان آنان است. این در حالی است که با توجه به نتایج سرشماری‌های سال‌های ۸۵، ۹۰ و ۹۵ تعداد دختران ۳۰ تا ۳۴ ساله و بالاتر از ۳۵ سال که دارای تحصیلات عالی هستند و هرگز ازدواج نکرده‌اند، با دختران همین گروه‌های سنی و بدون تحصیلات عالی که هرگز ازدواج نکردند، اختلاف چندانی ندارند و در برخی سال‌ها، از جمله سال‌های ۸۵ و ۹۰، گروه‌های سنی دختران بدون تحصیلات عالی که هرگز ازدواج نکرده‌اند، بیشتر از دختران با تحصیلات عالی بودند که هرگز ازدواج نکرده‌اند. بنابراین عامل تحصیلات نمی‌تواند به‌عنوان یکی از عوامل اصلی مؤثر بر افزایش سن ازدواج در دختران مطرح باشد؛ چراکه مسئله افزایش سن ازدواج در بین دختران با تحصیلات عالی و هم دختران بدون تحصیلات عالی تا حدودی یکسان است و ما به‌علت ضعف و فقدان پژوهش‌های اجتماعی مرتبط با شرایط سنی و تحصیلی و فرهنگی و اجتماعی دختران، دچار نوعی کلی‌گویی در مورد علل افزایش سن ازدواج در دختران هستیم. در واقع ما در پژوهش‌های مرتبط با علل افزایش سن ازدواج در دختران، به دلیل نمونه‌های در دسترس، شرایط تعدادی از دختران را به همه تعمیم می‌دهیم و همین عدم شناخت باعث شده که ما در برخوردها و موضع‌گیری‌های خود در مورد علل افزایش سن ازدواج و راه‌کارهایی که در این زمینه داده می‌شود، با موضع‌گیری‌های ناصحیح مواجه باشیم. بنابراین باید به عواملی غیر از تحصیلات به‌عنوان عوامل اصلی مؤثر بر افزایش سن ازدواج در دختران تأکید کرد. به‌نظر می‌رسد که عواملی از جمله ناهمسان‌همسری سنی و تحصیلی، تأکید بیش از حد بر عامل ظاهر و قیافه، تغییرات اجتماعی و ارزشی و فرهنگی که سبک‌های زندگی مختلفی را به‌بار آورده و به عدم شناخت و اعتماد در جامعه دامن زده و باورهای جنسیتی، تعداد زیادی از دختران را در مضیقه ازدواج قرار داده است. در ایران اگر مضیقه‌ای از زمینه ازدواج دختران وجود دارد، مضیقه‌های جمعیتی نیست، بلکه این مضیقه‌های فرهنگی و اجتماعی‌اند که شاید بتوان از آن با عنوان «مضیقه کوفیت» نام برد.

وضعیت موجود از چند جنبه قابل بحث است: از یک سو، با توجه به ریشه‌دار بودن نگاه هویتی سنتی به زن در جامعه ایران، وضعیت این طیف از دختران مقبولیت فرهنگی ندارد و دائم با پرس‌وجوهای اطرافیان، ابراز نگرانی و گاه با برچسب‌های فرهنگی و نگاه‌های سنگین اطرافیان مواجه‌اند که این وضعیت در بین دخترانی که زیست تجمردی دارند، قابل تأمل‌تر است و همین نگاه فرهنگی بیش‌ازپیش آنها را در مضیقه ازدواج قرار داده است؛ چراکه تجردزیستی معمولاً

در بین دخترانی دیده می‌شود که بنا به هر دلیلی از شهر محل سکونت خود مهاجرت کرده‌اند و مهاجرت به خودی خود انسان را در حاشیه محل اجتماعی و فرهنگی جدید قرار می‌دهد. حال دخترانی که به صورت مستقل و تنها زندگی می‌کنند، به دلیل عدم نگاه مثبتی که به این شیوه زیست دختران وجود دارد، بیش‌ازپیش در حاشیه و مضیقه قرار دارند. دامنه فشار اجتماعی و فرهنگی، بسته به محل زندگی و سکونت آنها - اینکه در شهرهای بزرگ‌تر باشند یا در شهرهای کوچک‌تر یا روستاها - متفاوت است. دختران با زادگاه روستایی و شهری، تفاوت زیادی در نگرش به مجرد و هویت خود داشته‌اند؛ دخترانی که در محیط روستا زندگی می‌کرده‌اند، تحت تأثیر فشار فرهنگ سنتی روستایی دارای نگرش بسیار منفی نسبت به مجرد بوده‌اند؛ به گونه‌ای که پیامدهای مجرد برای آنان بسیار سنگین است و فشار اجتماعی زیادی را به سبب مجرد متحمل می‌شوند. آنها هویت خود را به ازدواج وابسته می‌دانند و معتقدند که با ازدواج می‌توانند به جایگاه اجتماعی ثابتی دست یابند (سفیری و شهانواز، ۱۳۹۴، ص ۲۶).

از سوی دیگر، وضعیت روحی و روانی خود این دختران به عنوان یک انسان است که براساس طبیعت انسانی خود دارای برخی نیازهای اجتماعی، عاطفی، جسمانی و... هستند. در بین این طیف از دختران، با توجه به شرایط روحی و وضعیت خانوادگی و میزان فشار اجتماعی در بین آنها، درجات متفاوتی از احساس انزوای اجتماعی، احساس تنهایی، بلاتکلیفی و گاه مشکلات عصبی و روانی دیده می‌شود (کجباف و دیگران، ۱۳۸۷؛ حسینی و ایزدی، ۱۳۹۵؛ قانع عزآبادی و دیگران، ۱۳۹۲؛ قادرزاده و همکاران، ۱۳۹۶).

ترویج نگاه انسان‌مدارانه به زن، یکی از نیازها و مطالبات هویتی زن در جامعه ایرانی است؛ چراکه هویت شخصی یک زن - که اساسی‌ترین بخش وجودی اوست - نباید زیر سلطه هیچ نقش و هویت اجتماعی خاصی قرار گیرد و زن قبل از هر چیز یک انسان است با همه ویژگی‌ها و نیازها و تمایلاتش؛ و حق دارد به دور از هرگونه فشار اجتماعی و فرهنگی زندگی کند. در اینجا هم باز براساس تفاوت همان مرجع‌های معنا ساز، طیف‌های مختلفی در بین این دختران دیده می‌شود. برخی که براساس نگاه سنتی به زن و ایدئال آنها از زن معنای زندگی را برگرفتند، پایبند به این ایدئال‌ها هستند و همه فشارها و سختی‌ها را تحمل می‌کنند و به جای مقابله آگاهانه با فشارهای ساختاری، خود را با اوضاع تطبیق می‌دهند و با آن کنار می‌آیند؛ چون چاره‌ای جز پذیرش آن ندارند. از جمله رفتارهای شایعی که در بین این طیف از دختران دیده می‌شود، تقدیرگرایی، انکار تمایل به ازدواج و انزوای شدید اجتماعی، محدود کردن ارتباط با مردان مجرد و ترس از حرف‌های دیگران است (معمار و یزدخواستی، ۱۳۹۴، ص ۱۶۴).

عده‌ای هم براساس نگاه جدید به زن و هویت او، برخورد فعالانه‌تری با مجرد خود دارند. در واقع این دختران به دلیل عنصر آگاهی، به مقاومت در برابر این دست فشارهای اجتماعی می‌پردازند؛ در برابر فشارهای اجتماعی خود را نمی‌بازند و با تأکید بر نظام ارزشی خود، اختیار زندگی خویش را بیش‌ازپیش به دست می‌گیرند. از جمله رفتارهای این دختران می‌توان به تغییر نگرش به زندگی، از جمله نفی خلاصه کردن زندگی یک دختر در ازدواج کردن، بازنگری در آگاهی‌هایی که از طریق خانواده و جامعه به آنها منتقل شده است، ترجیح عشق به جای ازدواج و... اشاره کرد (معمار و یزدخواستی، ۱۳۹۴).

بیشترین چالش و دغدغه متوجه دخترانی است که هم می‌خواهند ایدئال‌های سنتی درباره زن را مراعات کنند و ترس از حرف‌های دیگران و فشار اجتماعی موجود را در نظر دارند و هم به دلیل ارزش‌ها و معناهای جدیدی که پذیرفته‌اند، در ذهن خود باز با خیلی از سؤالات و چراها مواجه‌اند. بسیاری از آن ایدئال‌های فرهنگی سنتی برای زن در بین این طیف از دختران با دیده تردید نگریسته می‌شود؛ اما به هر دلیلی و شاید همان اصالت دوگانه مرد - زن در جامعه ما، خواسته‌ها و سؤالات و مسائل مربوط به این طیف از دختران به مثابه همان نیندیشده‌ها باقی مانده‌اند.

اشتغال زن

سومین چالش هویتی و وضعیت متعارضی که زن در جامعه ایران با آن مواجه است، اشتغال زن است. در مورد اشتغال زن، عده‌ای مخالف‌اند و عده‌ای هم خواهان وضعیت بهتر و بیشتر زنان شاغل در جامعه، با توجه به جمعیت آنها هستند. قبل از اینکه به چالش‌ها و تعارضاتی که زنان شاغل با آن مواجه‌اند بپردازیم، در مورد اشتغال زن ذکر چند نکته لازم به نظر می‌رسد: اول اینکه حضور زن در خیلی از موقعیت‌های شغلی در جامعه، لازم و از مطالبات حقوق شهروندی است. همان کسانی هم که مخالف اشتغال زن هستند، حضور زن را در این موقعیت‌ها لازم می‌دانند. دوم اینکه نباید این نیاز و حق زن به حضور در جامعه بر اثر درست فهم نشدن و شتاب‌زدگی نهادهای فرهنگی و اجتماعی در این زمینه و نگاه سطحی به زن و جایگاه او یا بر اثر تبلیغات سودجویانی که فقط می‌خواهند از حضور زن برای رونق کسب‌وکار خود استفاده کنند، حالتی آسیب‌گونه به خود بگیرد. اینکه در خیلی از آگهی‌های تبلیغاتی و نیازمندی‌ها دیده می‌شود که به یک یا چند زن با روابط عمومی بالا و... برای شغل فروشندگی و کار در کافی‌شاپ و رستوران و منشی‌گری نیاز داریم، چه نگاه اخلاقی و انسانی به زن می‌تواند در آنها وجود داشته باشد؟

در واقع این به معنای آن نیست که زنان در چنین مشاغلی وارد نشوند یا اگر کسی فروشنده و منشی شد، حتماً با آسیب‌هایی همراه است، بلکه منظور این است که نباید سیاست‌گذاری‌های اجتماعی و فرهنگی به گونه‌ای پیش برود که بخش اعظم حضور زن در جامعه در جایگاه‌های شغلی فروشندگی و منشی‌گری و کار در رستوران‌ها و کافی‌شاپ‌ها و بخش‌های خدماتی باشد. اگر وضعیت به همین گونه پیش برود، زنان بیش‌ازپیش در حاشیه جامعه باقی خواهند ماند.

زنان شاغل با توجه به داشتن نقش‌های چندگانه مادری و کاری یا دانشجویی، به‌طور عمده با پدیده‌ای به نام تعارض کار و مادری و فشار نقش روبه‌رو هستند. این وضعیت سبب شده تا زنان با مسائل و چالش‌های متعددی در زندگی خانوادگی و کاری خود روبه‌رو شوند. نداشتن توانایی و نبود شرایط برای ترکیب کار و بچه در زندگی مادران شاغل موجب شده که در محیط کار به لحاظ ذهنی آسوده‌خاطر نباشند و به‌طور دائم در فکر فرزندان و خانه خود باشند (صادقی و شهبابی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۰).

بیشترین اثر منفی تعارض نقش برای زنان شاغل، معطوف به گران‌باری نقش است که منجر به خستگی و کاهش آسایش و راحتی آنها می‌شود. این مسئله فرد را به تنش روانی، اختلال و ناتوانی در برقراری ارتباط اجتماعی مؤثر مبتلا

می‌کند؛ در نتیجه امکان دارد در کار نیز دچار ناخشنودی شغلی، رخت روانی و احساس از خودبیگانگی شوند و به افزایش تأخیر و غیبت از کار، افزایش تمایل به تغییر شغل و عدم تعهد شغلی و سازمانی و کاهش بهره‌وری بینجامد. در خانواده نیز احتمال ابتلا به افسردگی، اضطراب، بدخلقی و بدرفتاری با همسر و فرزندان، انجام ضعیف‌تر نقش‌های خانوادگی، کاهش رضایت از زندگی و عدم بهداشت روانی افزایش می‌یابد. در نتیجه، خانواده‌ها و سازمان‌ها هم به نوعی دچار کارکرد نادرست و نابسامانی می‌شوند (رستگار خالد، ۱۳۸۳، ص ۳۶، به نقل از: آدامز و لیندا؛ دوکسبوری).

اشتغال زنان، جانشین وظایف اصلی آنها در خانه نمی‌شود و ایشان مجبورند بعد از یک نوبت کاری که به منزل بازمی‌گردند، نوبت دوم کاری خود را آغاز کنند. بنابراین اغلب زنان بین انتظارات، توقع‌ها و مسؤلیت‌های کاری و خانوادگی دچار تعارض و تناقض می‌شوند (کرمی و کرمی، ۱۳۹۳، ص ۲۹).

اینجا هم براساس همان مرجع‌های هویت‌ساز مختلفی که در جامعه وجود دارد، برخوردهای متفاوتی با اشتغال زن دیده می‌شود: براساس نگاه سنتی و ریشه‌دار فرهنگی، اولویت اصلی و مهم زن همسرمداری و مادری و خانه‌داری است. زنانی که با این نگاه هویتی زندگی می‌کنند، وضعیت و موقعیت خود را می‌پذیرند و دیده می‌شود که برخی زنان در حال تحصیل یا شاغلی که این نگاه معنا‌ساز در زندگی آنها پررنگ است، تحصیل و شغل خود را برای رسیدگی به وظایف منزل کنار گذاشته یا به تحصیل خود ادامه نداده‌اند. نتیجه این نگاه به زن، عرضه زنان خانه‌دار به جامعه است. براساس نگاه مدرن و نو به زن، پایه‌های دوگانهٔ مرد - زن سست شده و خیلی از خط‌کشی‌ها و مرزبندی‌های اجتماعی و فرهنگی بین زن و مرد برداشته شده و زن حضور اجتماعی بیشتری دارد و سبک تقسیم کار جاقفاده «مرد بیرون از خانه و زن در خانه» بر هم خورده است و مردان در حوزه‌هایی که قبلاً فقط مختص به زن بود، وارد شده‌اند و در مواردی هم نفر سومی را به‌عنوان خدمتکار یا پرستار بچه استخدام می‌کنند. زنانی که در این فضای معنایی و هویتی زندگی می‌کنند، کمتر دغدغهٔ مربوط به امور خانه را دارند و با فراغت بیشتری به مسؤلیت اجتماعی خود می‌پردازند.

اما زنانی که در فضای معنایی اختلاط مرجعیت‌های هویت‌ساز حضور دارند، کشاکش لایه‌های هویتی، بیشترین چالش و دغدغه را برای آنها به وجود آورده است؛ چراکه از یک طرف باید به‌عنوان یک کارمند، معلم، پرستار و... ایفای نقش کنند و از طرف دیگر، به دلیل نگاه ریشه‌دار سنتی به زن، از وظایف خود در قبال خانواده نگاهند؛ و در مواردی دیده می‌شود، یکی از شرط‌هایی که شوهران این زنان برای حضور زن در بیرون از منزل دارند، این است که در وظایف داخل منزل نباید کم گذاشته شود؛ وگرنه مخالفت می‌کنند. این طیف از زنان با تعارضات و تضادها و مشقت‌های فراوانی مواجه‌اند؛ مثلاً یکی از رفتارهای شایعی که در بین این زنان دیده می‌شود، این است که در روز تعطیل کاری چند نوع غذا می‌پزند و فریز می‌کنند که در ایام هفته همسر و فرزندان او کمتر غذاهای کنسرو شده استفاده کنند یا دیده می‌شود ساعت‌ها بعد از نیمه‌شب این زنان همچنان بیدارند و به امور منزل - که در ساعت‌های عدم حضورشان روی هم تلنبار شده‌اند - رسیدگی می‌کنند و زمانی هم که در محیط کار حضور دارند، دائم دغدغهٔ فرزندان و امور خانه را دارند.

زن و پوشش

یکی دیگر از مسائلی که در حوزه زنان مناقشه‌انگیز است و از دیدگاه‌های گوناگونی به آن پرداخته شده و از نگاه برخی مسئولان و متولیان فرهنگی و نخبگان سیاسی و مردم، از آن به‌عنوان یک مسئله و نگرانی اجتماعی یاد می‌شود، نحوه پوشش و آرایش زنان در فضای عمومی جامعه است.

در جامعه ایران در زمینه میزان پوشیدگی زنان، اختلاف و دسته‌بندی‌هایی وجود دارد؛ مثل باحجاب و بی‌حجاب و کم‌حجاب، که نگرانی‌های اجتماعی و فرهنگی را هم در پی داشته است. در این زمینه برخی اقدامات اجتماعی هم شکل گرفته است؛ مثل گشت ارشاد. بنابراین میزان پوشیدگی زنان در جامعه ایران می‌تواند به‌عنوان یک چالش هویتی برای زنان مطرح باشد.

براساس همان مرجعیت‌های مختلف معناسازی که در فضای اجتماعی و فرهنگی جامعه ایران وجود دارد، ما با سه سبک اصلی پوششی در بین زنان مواجهیم که در زیر به هر کدام از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. سبک اول شامل زنان و دخترانی است که براساس مرجع‌های معنایی سنتی و دینی هویت یافته‌اند. ایشان همواره سعی می‌کنند که ایدئال‌های این فضای معنایی را از نظر نوع پوشش و آرایش و حتی رنگ و ضخامت آن رعایت کنند و با کمترین جلوه و خودآرایی خاصی در فضای عمومی جامعه حضور پیدا کنند و دغدغه خاصی هم از نظر اینکه فلان لباس و فلان کفش امروز مد است و فردا نیست، کمتر در بین این زنان دیده می‌شود. به‌نظر می‌رسد که استفاده از لوازم آرایش در بین این طیف از زنان، بالاخص در فضای عمومی، کمترین میزان را داشته باشد. البته در بین همین زنان و دختران، به‌ویژه نسل جوان‌تر، برخی مظاهر مدرگرایی هم دیده می‌شود؛ اما قاطبه این طیف از زنان، خیلی ساده در فضای جامعه حضور دارند. در واقع این گروه از زنان و دختران آن ایدئال‌ها را پذیرفته‌اند و به‌اصطلاح مقید به این فضای فکری و معنایی هستند و بسیاری از مفاهیم، مثل محرم و نامحرم در بین آنها مراعات می‌شود و سبک لباس و آرایشی هم که برای خود انتخاب می‌کنند، در داخل همین چارچوب‌هاست و دغدغه این است که تعرضی به آنها نداشته باشند. دیده می‌شود، نوآوری‌هایی هم که در زمینه پوشش دارند، در راستای تأمین همان چارچوب‌هاست. این گروه از زنان و دختران با چالش خاصی در زمینه پوشش بجز مواردی مانند مشکلات مربوط به مد و لباس مواجه نیستند؛ اما با توجه به واقعیت موجود در جامعه، به دلیل مقایسه‌هایی که بین آنها و زنان دیگر با سبک‌های پوششی متفاوت صورت می‌گیرد و بعضاً به دلیل وجود فاصله میان نظر و عمل در بین برخی از اعضای جامعه، آنان با بحری فشارهای اجتماعی مواجه‌اند و دیده می‌شود که برخی چالش‌های خانوادگی و کشمکش‌ها نیز برای آنها به وجود آمده است.

۲. سبک دوم شامل زنان و دخترانی است که براساس مرجع معنایی مدرن و دیدگاه‌های فمینیستی، معنای رفتارهای خود را برگرفته و سبک خاصی از پوشش و آرایش را برای خود انتخاب کرده‌اند و خیلی از آن چارچوب‌ها و دغدغه‌هایی که طیف اول از نظر نوع پوشش با آن مواجه بودند، در بین این گروه از زنان و دختران کمتر به چشم می‌خورد، اما همین طیف با برخی فشارهای اجتماعی مواجه‌اند و شاید یکی از خواسته‌ها و دغدغه‌های این زنان و دختران این باشد که این فشارهای اجتماعی و فرهنگی در زمینه پوشش کم‌رنگ‌تر شود و زنان آزادانه‌تر در فضای عمومی جامعه حضور پیدا کنند.

۳. اما سبک سومی که در بین زنان دیده می‌شود، سبک ترکیبی یا سنتی - مدرن یا سنتی - شبه‌مدرن است که اساس آن همان اختلاط مرجع‌های هویت‌ساز در بین این افراد است. این طیف از دختران و زنان جامعه برخی مصادیق و مظاهر سبک پوشش سنتی و دینی را دارند و برخی مظاهر سبک نوین.

در زمینه سبک پوشش و آرایش زنان در جامعه ایران، به دلیل وجود همین مرجعیت‌های معناساز مختلفی که وجود دارد، بین مردم و مسئولان و متولیان فرهنگی و نهادهای آموزشی اجماعی بر سر مسئله بودن آن وجود ندارد و همین یکی از دلایلی است که با وجود تأکیدات فراوان مسئولان و برخی از مردم و نخبگان فرهنگی و نهادهای آموزشی، وضعیت پوشش و آرایش زنان راه خود را در پیش گرفته است. به عبارتی، طی سال‌های اخیر برخورد با پوشش زنان، از نگاه درون‌هویتی بوده و هر بخش از جامعه براساس نگاه معنایی خودش به آن پرداخته است. با توجه به واقعیت موجود و معناهای مختلفی که از سویه‌های هستی‌شناختی تا جنسیت و مقاومت و اعتراض که بر پوشش مترتب است، در جامعه نیازمند به یک اجماع عقلانی و فرهنگی در زمینه پوشش زنان هستیم؛ به این صورت که فارغ از نگاه ارزشی و هویتی و قرائت خاص از پوشش، فرهنگ‌سازی پوشش، متناسب با فضاهای عمومی و رسمی و آموزشی به‌عنوان یک هنجار اجتماعی نهادینه شود.

نتیجه‌گیری

هویت هرگاه به‌طور کامل ذیل یک مرجعیت معنایی قرار بگیرد، حالت تعادلی خود را حفظ می‌کند و آن‌گاه که بخواهد ذیل مرجعیت‌های مختلف خود را برسازد، حالتی از ناسازواری و چالش در آن پدیدار می‌شود. راز این چالش و عدم تعادل، به ماهیت متفاوت مرجعیت‌های معنا بازمی‌گردد. هر مرجعیت معنا، جهان و انسان را به‌گونه خاصی تعریف و تبیین می‌نماید و ایدئال‌ها و مقاصد خاصی را ترسیم می‌کند. هویت از آنجاکه لایه‌های متفاوتی دارد، معمولاً ابتدا در لایه‌های بیرونی‌تر - که بیشتر ناظر به کش‌ها و رفتارها هستند - دچار چالش می‌شود. این وضعیت در صورت حیات و پویایی لایه‌های درونی‌تر، با یک نوع مقاومت فرهنگی همراه خواهد بود و مادامی که تمام لایه‌های هویتی با هم همخوان نشوند، همواره عدم تعادل و مقاومت باقی است. در حوزه مسائل زنان به‌نظر می‌رسد که یکی از علل اصلی چالش‌ها و تضادها و تعارضات و مشقاتی که زنان طی سال‌های اخیر در عرصه‌های مختلف با آن مواجه بوده‌اند، مربوط به همین ناهمخوان بودن لایه‌های مختلف هویتی است. اشغال، بالا رفتن سن ازدواج، تحصیلات و... تغییراتی هستند که در لایه‌های سطحی‌تر هویتی زنان رخ داده‌اند و از آنجاکه مهم‌ترین لایه‌های هویتی - که بیشتر ناظر به ذهنیت فرهنگی جامعه ایرانی نسبت به زنان‌اند - هنوز درگیر دوگانه هویتی مرد - زن هستند، نتوانسته‌اند خود را با لایه‌های سطحی‌تر همخوان کند. برای پویایی اجتماعی و کاهش تعارضات و مسائل اجتماعی، مهندسی فرهنگی در هر جامعه‌ای باید همگام و متناسب با تغییرات اجتماعی و فرهنگی در جامعه باشد. اگر مهندسی فرهنگی در جامعه از تغییرات فرهنگی و اجتماعی عقب بماند، نتیجه‌ای جز تعارضات هویتی و تولید مسائل اجتماعی و ایجاد هزینه‌های اجتماعی و فرهنگی نخواهد داشت.

- احمدی، بابک، ۱۳۷۸، *معمای مدرنیته*، تهران نشرنی.
- احمدی، حمید، ۱۳۸۸، *بنیادهای هویت ملی ایرانی*، تهران، پژوهشکده مطالعات اجتماعی و فرهنگی.
- افروغ، عماد، ۱۳۸۷، *هویت ایرانی و حقوق فرهنگی*، تهران، سوره مهر.
- ایمان، محمدمتقی و طاهره کیزقان، ۱۳۸۳، «بررسی عوامل مؤثر بر هویت اجتماعی زنان»، *علوم انسانی دانشگاه الزهراء*، ش ۴۴ و ۴۵، ص ۷۹-۱۰۷.
- آزادارمکی، تقی و مهری بهار، ۱۳۷۷، *بررسی مسائل اجتماعی*، تهران، جهاد.
- آزادارمکی، تقی، ۱۳۸۶، *جامعه‌شناسی خانواده ایرانی*، تهران، سمت.
- پارسانی، حمید، ۱۳۹۱، *جهان‌های اجتماعی*، تهران، کتاب فردا.
- تبریزی، منصوره و طاهر هوشنگی، ۱۳۹۲، «تجربه تعرض‌های هویتی در سبک زندگی زنان متأهل و شاغل»، *مطالعات زن و خانواده*، دوره اول، ش ۲، ص ۱-۲۸.
- توسلی، غلامعباس و علی غیائی ندوشن، ۱۳۹۰، «عوامل اجتماعی مؤثر بر طلاق طی دهه اخیر ۸۰-۸۶»، *مطالعات توسعه اجتماعی ایران*، سال سوم، ش ۴، ص ۳۵-۵۰.
- جنکینز، ریچارد، ۱۳۹۱، *هویت اجتماعی*، ترجمه توج یاراحمدی، تهران، شیرازه.
- حسینی، سیدحسن و زینب ایزدی، ۱۳۹۵، «پدیدارشناسی تجربه زیسته زنان مجرد، جمعیت مورد مطالعه: زنان مجرد بالای ۳۵ سال شهر تهران»، *مطالعات اجتماعی و روانشناختی زنان*، دوره چهاردهم، ش ۱، پیاپی ۴۶، ص ۴۱-۷۲.
- رستگار خاله امیر، ۱۳۸۳، «تعارض نقش‌های شغلی و خانوادگی و عوامل مؤثر بر آن»، *دانشور رفتار* (دانشگاه شاهد)، ش ۴، ص ۳۵-۴۸.
- رفعت‌جاه، مریم، ۱۳۸۸، *تأملی در هویت زن ایرانی*، تهران، دانشگاه تهران.
- زارع شاه‌آبادی، اکبر و مهدی ابراهیم‌آبادی، ۱۳۹۱، «بررسی عوامل اجتماعی مرتبط با بحران فرهنگی در بین دانش‌آموزان دبیرستانی تبریز»، *تحقیقات فرهنگی*، دوره چهارم، ش ۴، ۲۰۷-۲۲۸.
- زکایی، محمدسعید و سعیده صدیقی، ۱۳۹۴، «زنانگی و ورزش»، *مطالعات اجتماعی روانشناختی زنان (مطالعات زنان سابق)* دوره سیزدهم، ش ۲، ص ۶۷-۹۲.
- سفیری، خدیجه و سارا شهناواز، ۱۳۹۴، «بررسی تجرد و هویت با استفاده از نظریه زمینه‌ای (مطالعه موردی دختران مجرد بالای ۳۵ سال شهرستان لاهیجان)»، *مطالعات توسعه اجتماعی-فرهنگی*، دوره چهارم، ش ۳، ص ۹-۳۷.
- سفیری، خدیجه و همکاران، ۱۳۹۲، «تعارض‌های هویت جنسیتی سنتی و مدرن و عوامل مؤثر بر آن (مطالعه موردی زنان ۳۴-۳۴ ساله شهر قرزین)»، *جامعه، فرهنگ و رسانه*، ش ۶ ص ۵۷-۸۰.
- شعاع کاظمی، مهرانگیز، ۱۳۹۶، «خشونت خانوادگی، دلزدگی زناشویی و احساس ارزشمندی در زنان عادی و مراجعه‌کننده به دادگاه خانواده شهر تهران»، *مطالعات زن و خانواده*، ش ۱، ص ۳۵-۵۲.
- صادقی فسایی، سهیلا و همکاران، ۱۳۹۵، «تحلیل گفتمان سه دوره اجرایی جمهوری اسلامی ایران در زمینه وضعیت اجتماعی زنان»، *الگوی پیشرفت اسلامی-ایرانی*، سال چهارم، ش ۷، ص ۱۷۵-۲۰۱.
- صادقی، رسول و زهرا شهبایی، ۱۳۹۸، «تعارض کار و مادری، تجربه گذار به مادری زنان شاغل در تهران»، *جامعه‌شناسی کاربردی*، سال سی‌ام، ش ۷۳، ص ۹۱-۱۰۴.
- عبدالهی، محمد، ۱۳۷۴، «بحران هویت، هویت جمعی، دینامیسم و مکانسم تحول آن در ایران»، *نامه انجمن جامعه‌شناسی ایران*، دفتر اول، ص ۶۳-۸۳.

- علیرضائزاد، سهیلا، ۱۳۹۲ «هویت حرفه‌ای یا جنسیتی: مطالعه‌ای بر دختران تحصیل کرده و شاغل بالاتر از ۳۵ سال در شهر تهران»، *مجله علوم اجتماعی دانشگاه علامه*، شماره ۶۰، ص ۲۷۶-۳۱۱.
- غیاثی، پروین و همکاران، ۱۳۸۹، «بررسی علل اجتماعی گرایش به طلاق در بین زنان مراجعه‌کننده به دادگاه خانواده شیراز»، *زن جامعه*، سال اول، ش ۳، ص ۷۹-۱۰۸.
- قادرزاده، امید و همکاران، «بازسازی معنایی تجارب زیسته دختران از تجرد»، *زن در توسعه و سیاست*، دوره پانزدهم، ش ۳، ص ۴۰۳-۴۲۶.
- قاسمی، علی اصغر و غلامرضا ابراهیم‌آبادی، ۱۳۹۰، «نسبت هویت ملی و وحدت ملی در ایران»، *راهبرد*، سال بیستم، ش ۵۹، ص ۱۰۷-۱۳۸.
- قاسمی، علیرضا، ۱۳۹۱، «دومین نشست مشترک گروه جامعه‌شناسی خانواده و کارگروه زنان و مناسبات خانواده»، *انجمن جامعه‌شناسی ایران*، ۲۲ آبان، با موضوع نظریه پردازی در زمینه طلاق و طلاق توافقی.
- قانع عزآبادی، فرزانه و همکاران، ۱۳۹۲، «نگرش اجتماعی نسبت به تجرد دختران ۳۰ سال بالاتر (مورد مطالعه شهر یزد)»، *پژوهش‌های جامعه‌شناسی معاصر*، سال چهارم، ش ۷، ص ۹۹-۱۲۷.
- کاظمی‌پور، شهلا، ۱۳۸۳، «تحول سن ازدواج در ایران و عوامل جمعیتی موثر بر آن»، *پژوهش زنان*، ش ۳، ص ۱۰۳-۱۲۴.
- کجباف، محمدباقر و همکاران، ۱۳۸۷، «تحلیل کیفی تجردهای ناخواسته در دختران و پسران»، *خانواده‌پژوهی*، ش ۱۴، ص ۱۲۳-۱۳۲.
- کریمی، محمدتقی و فیروزه کریمی، ۱۳۹۳، «بررسی تعارضات نقش‌های خانوادگی و اجتماعی بانوان و ارائه الگوی مناسب برای زندگی خانوادگی زنان شاغل»، *مطالعات راهبردی زنان*، سال شانزدهم، ش ۶۴، ص ۷-۴۶.
- کلانتری، عبدالحسین و همکاران، ۱۳۹۰، «مرور سه دهه تحقیقات علل طلاق در ایران»، *مطالعات راهبردی زنان*، سال چهاردهم، ش ۵۳، ص ۱۲۹-۱۶۲.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۸، *تجدد و تشخیص*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نشر نی.
- _____، ۱۳۸۷، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری کاشانی، نشر نی.
- لاپتین، دبوراه، ۱۳۸۰، «بیم و مدرنیزاسیون تأملی»، ترجمه مریم رفعت‌جاه، *رغنون*، ش ۱۸، ص ۲۹۴-۳۲۵.
- معمار، ثریا و بهجت یزدخواستی، ۱۳۹۴، «تجارب زیسته دختران شاغل ۳۰-۴۹ سال از تجرد»، *مسائل اجتماعی ایران*، سال ششم، ش ۲، ص ۱۴۹-۱۷۲.
- میرآشه، سمیه، ۱۳۹۱، *تعرض‌های هویت اجتماعی سنتی و مدرن و عوامل مؤثر بر آن (مطالعه موردی زنان ۲۴ تا ۳۴ ساله شهر قزوین)*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه الزهرا.

Contemporary Iranian Woman and Explaining Some Underlying Factors of Identity Challenges and Consequences

✉ **Hadi Beigi Malekabad** / Ph.D. in Contemporary Muslim Thought, Al-Mustafa International University
h.beygi12@gmail.com

Banoo Beigi Malekabadi / Ph.D Student in Sociology, Shahid Chamran University of Ahvaz

Received: 2021/01/31 - **Accepted:** 2021/06/09

b.beigi.m3764@gmail.com

Abstract

Identity in the most general view is the perception of each person in society. Both female and male identities are exposed to certain challenges sometimes. They have been expressed different views on the cause of this challenge; What is used in this study as a theoretical framework is the mixing and competition of semantic authorities. Every semantic system has a wholeness and integrity that keeps all its components in union equilibrium (not necessarily desirable) connection, and an imbalance arises when another semantic authority arises. The identity usually changes first in the outer layers, which are more concerned with actions and behaviors because it has different layers, and This situation will be accompanied by a kind of cultural resistance if the inner layers are alive and dynamic, and there is always an imbalance and identity challenge as long as all layers of identity are not compatible. Some factors have faced Iranian women a kind of identity challenge in the new situation such as Employment, celibacy, hijab, etc that this study has discussed with a theoretical framework and the analytical method of documents.

Keywords: challenge, identity, meaning reference, employment, celibacy, woman, cultural resistance, identity layers.

Cultural Invasion and Ontological Security based on the Discourse of the Islamic Revolution of Iran

✉ **Saeed Allahyari** / Ph.D. Student in Political Science and Iranian Issues, Islamic Azad University, Iran, Shahroud
allahyarisa40@gmail.com

Ali Mohammadzadeh / Ph.D. in Political Science, Tarbiat Modares University a.mohammadzadeh75@gmail.com

Shahrooz Shariati / Assistant Professor, Department of Political Science, Tarbiat Modares University

Received: 2021/01/17 - **Accepted:** 2021/06/22

shariati@modares.ac.ir

Abstract

The concept of security became the focus of scholars, beyond its military dimension, especially in the social dimension, and with a focus on culture and identity with the end of the Cold War. The theory of "ontological security" is a new approach proposed by Jennifer Mitzen in the field of conflicts in international relations with an emphasis on identity considerations. The inevitable contradiction of Western culture with the culture of the Islamic Revolution of Iran must be sought in the ontological foundations of these two political cultures accordingly the ostracism. The aim of this study is to identify the conflicting ontological foundations of Western culture with Islamic culture, which is consistent in the process of cultural invasion. This study seeks to answer this question, according to the ontological, why does the Islamic Republic of Iran view Western culture as an aggressive culture? The findings of this study show by using the teachings of Mitzen theory that the ontological conflict of the discourse of the Islamic Revolution of Iran with the West is affected by the uncertainty and perception of insecurity in the ontology of the leaders of the Islamic Revolution in the face of the West due to the confrontation of the concepts of reason and ignorance in these two discourses, and any provision of ontological security from the perspective of the discourse of the Islamic Revolution in this confrontation depends on maintaining independence and intellectual identity and emphasizing on preserving the form and content of Islamic teachings. The method of this study is parallelism-comparatively that by comparing the ontological foundations of the two systems of thought of the West and the Islamic Revolution, reveals the conflict and incompatibility of these two fields of thought, and emphasizes the implications of ontological security of the Islamic Republic of Iran in relations with the West.

Keywords: political culture, cultural invasion, ontological security, western civilization, modern ignorance.

Audience Analysis and its Governing Principles in Institutionalizing Culture According to the Perspective of the Qur'an

✦ **Vahid Vosoughi Rad** / Assistant Professor, Department of Islamic Management, *IKI*
vahid.oghi@gmail.com

Valiullah Naghipoor Far / Associate Professor, Department of Education, Qom University

Received: 2021/02/23 - **Accepted:** 2021/07/07

v-naghipoor@qom.ac.ir

Abstract

Institutionalizing culture means deepening and consolidating the beliefs, values, and desirable behaviors of the main agents of community management at different levels of government. It has been proposed different models of institutionalization in the popular literature, which are often derived from the epistemological approaches that dominate Western societies. One of the main tasks of researchers active in the field of Islamic humanities is theoretical explanation and design of models in accordance with Islamic principles and presuppositions, therefore, the main purpose of this article is to study "audience analysis and its principles in institutionalizing culture from the perspective of the Qur'an" as one of the main components of the model, so, one of the important tasks of institutionalization agents is to identify the audience, classify them and pay attention to this classification during the institutionalization of culture. In fact, the type of dealing with them also varies according to the classification of the audience, which can be examined in the form of governing principles dealing with the audience, the expected results will not be achieved if the differences in the audience in institutionalization and the governing principles in dealing with them are not taken into account. This study has been used the method of contemplation in the Qur'an (revelatory narration) according to the emerging strategy of the foundation data. The findings of this study show that "Institutionalization from the Qur'an's point of view is a continuous process that can be positive (rising) or negative (declining)," In accordance with the above definition, institutionalization audiences can be classified using the Holy Quran into two categories of audiences inside and outside Islam, in dealing with which it is necessary to observe a series of strategic and practical principles.

Key words: audience analysis, institutionalization, from the perspective of the Qur'an.

A Study of the Critical Theory of Feinberg Technology According to the Perspective of Islamic Wisdom (Emphasizing the Works of Shahid Motahari)

Alireza Mohaddes / Ph.D. in Philosophy of Social Sciences, Baqir-ul -Uloom University

Received: 2021/02/02 - **Accepted:** 2021/06/26

mohaddesalireza@gmail.com

Abstract

Feinberg is one of the philosophers of technology who tries to explain in the form of "critical theory of technology" the two characteristics of the value mechanism and how technology can be criticized. It has examined his theory according to the perspective of Islamic wisdom, because of his critical thinking and capacities in his philosophy of technology. First, his theory of instrument making is described by the documentary-library method and formulated in the form of a diagram according to this aim; then, by rational analytical method, the positions of interaction and its confrontation based on the principles of Islamic wisdom have been studied with emphasis on the works of Motahari. Paying attention to the value and critique of technology and avoiding instrumental attitude, essentialism and social constructivism are some of the findings in the position of interaction. Some of the findings of this research in the opposite position differences in the pattern of optimal capture in nature as the most important power supply of technology and differences in the source of loaded values in the design stage of technical systems. This confrontation entails some consequential criticisms such as the return to the iron cage in the shadow of the absolute construction of values, the sanctify of values, and their reduction to environmental and engineering values.

Key words: critical theory of technology, tool making theory, Islamic wisdom, ultimate relationship, active relationship.

The Meaning and Application of Silence in Different Cultures; Emphasizing its Position in Islamic Thought

Hassan Yousefzadeh Arbat / Assistant Professor, Department of Social Studies and Communication
Al-Mustafa International University
usefzadeh.h@gmail.com

Received: 2021/04/17 - **Accepted:** 2021/08/31

Abstract

The field research in different countries shows that the role of non-verbal communication is much more effective in transmitting information than verbal communication. The message is conveyed without the use of words in non-verbal communication. The non-verbal aspects of communication include facial language, visual contact language, standing language, voice language, body language, color language, smell language, time language, and place language. There is a kind of silent language called "silence" that is less considered. However, its role in communication, especially in intercultural communication, can be ignored. So, the question is, what is the meaning and function of silence in different cultures? This study uses a descriptive-analytical method, emphasizing the "realism method" of Shahid Sadr and relying on accessible documents and data while answering the question, it examines the view of Islam in this regard, since understanding the meaning of the audience's communication actions is important for effective communication and overcoming misunderstandings. The findings of this study show that silence is also an important form of communication that its meaning and role vary from culture to culture. In Islamic culture and thought, it is considered as a kind of communication model that can have important implications and consequences.

Keywords: communication, silence, intercultural communication, non-verbal communication, body language, Islam.

Abstracts

An Analytical Approach to Roland Barthes Mythology

✉ **Seyed Hossein Sharafuddin** / Associate Professor, Department of Sociology, *IKI* sharaf@qabas.net
Gholamreza Shafagh / Ph.D. student in Cultural Studies, *IKI* shafaq1355@gmail.com
Received: 2021/02/03 - **Accepted:** 2021/06/23

Abstract

The subject of the article is the analysis of the view of Roland Barthes, a contemporary French thinker on myth. Barthes has been able to change the meaning of the myth into legend and use it as a mechanism to build a social world. Barthes based on Saussure's rules of linguistics and Saussure's conceptual system, as well as his adaptation of Durkheim's collective syndrome arrived at this conclusion, that myth is not limited to verbal and written symbols, and anything in the potential human world can become a myth. The most important point inspired by Saussure is the socio-cultural signification of symbols and signs (secondary signification), as opposed to the linguistic signification (significant and signified) of symbols (primary signification). mythical signs have two different aspects according to the Saussure: form and meaning. The most important mechanism of mythology is "the supremacy of form over meaning". Barthes changes "transformation of historical social affairs into natural affair", from this subject. The essential aspect of the sign that is related to its meaning is distorted with the supremacy of form according to the Barthes, and the temporal and spatial identity of the meaning of the sign disappears. In this case, we are faced with an out of place and time or beyond place and time being. At this stage, the bourgeoisie was able to highlight the intended meaning, which is the formal aspect of the sign, by seizing this sign devoid of the original meaning. The method of this study is to analyze and interpret the content of Barthes's view in his works and in the words of his commentators and interpreters.

Key words: myth, sign, signification, meaning, form, Bart.

Table of Contents

An Analytical Approach to Roland Barthes Mythology / ✎ *Seyed Hossein Sharafuddin / Gholamreza Shafagh*..... 7

The Meaning and Application of Silence in Different Cultures; Emphasizing its Position in Islamic Thought / *Hassan Yousefzadeh Arbat*..... 27

A Study of the Critical Theory of Feinberg Technology According to the Perspective of Islamic Wisdom (Emphasizing the Works of Shahid Motahari) / *Alireza Mohaddes* 45

Audience Analysis and its Governing Principles in Institutionalizing Culture According to the Perspective of the Qur'an / ✎ *Vahid Vosoughi Rad / Valiullah Naghipoor Far*..... 63

Cultural Invasion and Ontological Security based on the Discourse of the Islamic Revolution of Iran / ✎ *Saeed Allahyari / Ali Mohammadzadeh / Shahrooz Shariati* 85

Contemporary Iranian Woman and Explaining Some Underlying Factors of Identity Challenges and Consequences / ✎ *Hadi Beigi Malekabad / Banoo Beigi Malekabadi* 103

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute (IKI)*

Editor in Chief: *Hamid Pārsaniyā*

Editor: *Syyed Hosein Sharaf-Al-din*

Executive manager: *Amir Hosein Nikpour*

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:** *Professor, Bagher al-Olum University*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd
Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +982532113480

Fax: +982532934483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

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