

معرفت فرهنگ اجتماعی

سال دوازدهم، شماره چهارم، پیاپی ۸، پاییز 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

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و بیکبری مقاله
Nashriyat.ir/SendArticle

عضای هیئت تحریریه

نصرالله آقاجانی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

حمید پارسانیا

دانشیار دانشگاه تهران

غلامرضا جمشیدیها

استاد دانشگاه تهران

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدحسین شرف‌الدین

استاد 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: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

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

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

نمایه در:

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

اهداف و رویکرد نشریه معرفت فرهنگی اجتماعی

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

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

ضمن استقبال از یافته‌ها و دستاوردهای علمی اندیشمندان در حوزه‌های مختلف جامعه‌شناسی، در قالب مقالات، پیشنهادهای 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.

تحلیل انتقادی گذار از انسان‌شناسی سنتی به انسان‌شناسی مدرن در غرب / ۷

قربانعلی فکرت / ✍ اکبر میرسپاه

ظرفیت‌های اجتماعی فقه با تأکید بر آرای امام خمینی ره و آیت‌الله خوئی / ۲۳

محمدباقر ربانی

تحلیل فرهنگی مصرف بدن در اسلام و لیبرالیسم / ۳۷

مهدی مزینانی / ✍ حمیدرضا محمدی

رواداری اجتماعی و تبیین جامعه‌شناختی آن؛ مورد مطالعه: قومیت‌های شهرستان کازرون / ۵۷

محمد امیری / ✍ مجیدرضا کریمی / علیرضا خدامی

جایگاه آزادی در مبانی سیاست جنایی اسلام؛ با تأکید بر کمال و کرامت انسانی / ۷۷

محمدعلی حاجی ده‌آبادی / ✍ لیلا بستانی‌پور

تحلیل مسئله «شفافیت نظام تقنین» از منظر جامعه‌شناسی حقوق (با رویکرد فقهی) / ۹۵

✍ بهنام طالبی طادی / سیداحسان رفیعی علوی

۱۱۸ / Abstracts

تحلیل انتقادی گذار از انسان‌شناسی سنتی به انسان‌شناسی مدرن در غرب

qa.fekrat@gmail.com

mirsepah@qabas.net

قربانعلی فکرت / دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

اکبر میرسپاه / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۲ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۱

چکیده

این واقعیت که انسان‌ها بیش و پیش از همه، راجع به چیزهای دیگر عطش دانایی داشته‌اند تا شناخت خودشان، شاید طنزآمیز و در عین حال اغراق‌آمیز به نظر رسد. اما از قضا تاریخ تفکر و علم بر آن مهر تأیید می‌نهد. این امر موجب شده که انسان‌شناسی به‌رغم اهمیت خطیرش، هنوز جوان و ناشکفته بنماید. با ظهور جهان‌نگری مدرن در غرب مسیحی، انسان‌شناسی نیز دچار دگرذیسی بنیادین گردید. گذار از انسان‌شناسی سنتی به مدرن در غرب، موضوع تحلیل‌های انتقادی نوشتار پیش‌روست. ما ضمن بررسی انتقادی اندیشه‌های سنتی انسان‌شناسی غربی - که عمدتاً صبغه فلسفی، دینی و اسطوره‌ای داشته‌اند - در باب، فرایند و چگونگی گذار آن به انسان‌شناسی مدرن / علمی را توصیف، تحلیل و نقد کرده‌ایم. در نهایت به اجمال، ضعف‌ها و کاستی‌های انسان‌شناسی مدرن را نشان داده‌ایم: فقدان تکرر روشی، تک‌منبعی بودن آن و از همه مهم‌تر، غیاب دستورالعمل اخلاقی، و ضعف آن در توجیه امر اخلاقی از مهم‌ترین خلأهای انسان‌شناسی مدرن است.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی مدرن، انسان‌شناسی سنتی، تحلیل انتقادی، غرب مسیحی، گذار.

پاسخ به پرسش چستی و کیستی انسان و به تعبیر فنی‌تر، درک درست از ماهیت و هویت انسانی، یکی از کانونی‌ترین مباحث معارف بشری است. علی‌رغم همه پیشرفت‌های صورت‌گرفته در این زمینه، هنوز هم کلاف سردرگم «موجود انسانی» رازگشایی نشده است. شناخت علمی به دلایل مختلفی از جمله تکثر فزاینده رشته‌های آنکه به تکه پاره شدن (تخصصی‌شدن) بی‌رویو حوزه‌های آن منجر شده است، به درک‌های منقطع و مثله‌شده، ناقص، متناقض و یک‌سویه از انسان رهنمون گردیده است. در سوی دیگر، گسسته شدن پیوند علم با درک فلسفی و معارف دینی نیز بر نقص و ناتمامی شناخت علمی از انسان انجامیده است. حقیقت این است که ما نیازمند بازسازی درک خود از علم و شأن شناخت علمی هستیم. علم که در بستر جهان سنتی، افق باز و گسترده‌ای از معارف حکمی، دینی، هنری، اسطوره و تجربی را شامل می‌شد، شوربختانه در دوران مدرن به شناخت تجربی تقلیل یافت. منطق شناخت تجربی، حسی ایجاب می‌کرد که همه چیز به ماده و محسوسات فرو کاسته شود. اما واقعیت این است که داده‌های تجربه حسی - که علم آنها را به‌مثابه داور نهایی بازمی‌شناسد - تنها می‌تواند بعد جسمانی و مادی وجود انسانی را به رسمیت بشناسد. انسان‌شناسی تجربی، بنا به اقتضای ذات و منطق حاکم بر آن، اراده آزاد و اخلاق و خیرخواهی و زیبایی و معنا را نمی‌تواند به صورت معنادار و منسجم بر پایه مبانی و مفروضات خود تبیین کند. از همین رو، بازگشت و توسل به حکمت فلسفی و معارف دینی، برای شناخت همه‌جانبه از وجود، بخصوص وجود انسانی شتاب گرفته است. اما این بازگشت، اگر توأم با خوانش دقیق و انتقادی از فرایندی که پشت سر گذاشته شده است نباشد، روشن است که ره به بیراهه می‌برد. ما برای دستیابی به انسان‌شناسی بایسته و شایسته، به تحلیل موشکافانه و انتقادی چگونگی فاصله‌گیری از انسان‌شناسی فلسفی و دینی به انسان‌شناسی علمی هستیم. از آنجاکه این فاصله‌گیری بدو و اساساً در غرب مدرن رخ داده است، هرگونه تحلیل و نقد جدی نیز باید معطوف به این حوزه فکری و تمدنی باشد. براین اساس، تحلیل و بررسی ما محدود به حدود این جغرافیای فکری است.

چستی و چرایی انسان‌شناسی فلسفی

پرسش‌های قابل طرح درباره موجود انسانی را به‌صورت کلی می‌توان در دو دسته قرار داد: دسته نخست، سؤالاتی هستند که کلیت موجود انسانی را به پرسش می‌گیرند و سعی دارند جایگاه و پایگاه او را در هرم هستی مشخص کنند. درحالی‌که سؤالات دسته دوم، ناظر به جنبه‌های خاصی از انسان‌اند. برای نمونه، پرسش‌هایی که یک جامعه‌شناس یا روان‌شناس درباره انسان مطرح می‌کند، از این دسته‌اند. پرسش‌های نوع اول را با نگاه فلسفی و دینی می‌توان مورد بررسی و تأمل قرار داد و پاسخ داد. البته دین برخلاف فلسفه، افزون بر ارائه منظر کلی، می‌تواند نسبت به جزئیات نیز پرتوافکنی نماید. به‌رحال نگاه فلسفی و دینی می‌تواند چارچوب کلی نگرش نسبت به انسان را ارائه کند. سؤال‌های کلی همچون آیا انسان موجود صرفاً مادی است که فعالیت‌های روانی و ذهنی او قابلیت ارجاع به عوامل فیزیولوژیک دارد، یا بعد فرامادی

نیز دارد که فراتر از تبیین‌های زیستی، فیزیکی قرار دارد؟ اصولاً انسانیت موجود انسانی، در گرو کدام خاصیت یا خاصیت‌ها هستند؟ به تعبیر دیگر، چه نوع گرایش‌های در وجود انسانی فطری انسان‌اند؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها و پرسش‌های مشابه، ناگزیر از رجوع به اندیشه‌های فلسفی هستیم.

افزون بر این، اگرچه به لحاظ سیر تاریخی، تصویرهای اسطوره‌ای و دینی از انسان بر سایر برداشت‌ها تقدم دارد، اما چیزی که هست، نگرش فلسفی به انسان، به جهات پی‌افکنی، شاکله‌بخشی، مفهوم‌سازی، نظام‌مندی، روشمندی و کلیت‌مداری در مقایسه با نگاه اسطوره‌ای و دینی تقدم رتبی دارد. بدین ترتیب، چنان که دکارت گفته است: «... فلسفه به مانند درختی است که ریشه آن متافیزیک، ساقه آن فیزیک و شاخه‌هایی که از ساقه درمی‌آیند، چون دیگر علوم‌اند» (هایدگر، ۱۳۸۵، ص ۱۳۱)؛ باید اذعان کرد که برای شروع هرگونه بحث کافی و وافی به مقصود برای فهم انسان، انسان‌شناسی فلسفی اجتناب‌ناپذیر است.

تبارشناسی انسان‌شناسی فلسفی

یکی از پرسش‌های اصلی فلسفه، که از زمان سقراط به این سو همواره و همه‌جا ذهن فیلسوفان را به خود مشغول داشته است، سؤال «من که / چه هستم» بوده است که در ذیل آن، سؤال «من چه باید بکنم» و سؤال‌های مشابه طرح می‌شوند. هانس دیرکس در کتاب *انسان‌شناسی فلسفی* پیشینه تاریخی این بحث را اینچنین خلاصه می‌کند:

به روایت گزنفون - نویسنده عهد باستان - سقراط نخستین کسی بود که دیگر به «طبیعت در کلیت خود» توجه نکرد و آنچه را «انسانی» و «مربوط به انسان» بود مدنظر قرار داد... اصطلاح «نظریه» در باب طبیعت انسان» و موضوع آن، در مفهومی که امروزه متداول است - به‌ویژه در آلمان - در قرن ۱۸ تا ۱۶ میلادی؛ یعنی در فاصله میان مکتب اومانیسم و عصر روشنگری پدید آمد و اصطلاح دقیق‌تر «انسان‌شناسی فلسفی» بعدها و در قرن ۲۰ در آثار ماکس شلر به کار رفت (دیرکس، ۱۳۸۰، ص ۱). روشن است که تبارشناسی بدین‌سان محدود، ناظر به تفکر غربی است و دیگر سنت‌های فکری و معرفتی خارج از آن حیطه را به فراموشی می‌سپارد.

ایمانوئل کانت، که به‌درستی چهره اصلی تفکر مدرن محسوب شده است، کار فلسفه را در تراز جهانی‌اش، یافتن پاسخ به پرسش‌هایی می‌داند که در اصل انسان‌شناختی‌اند و بدین طریق، به نوعی خبر از دستور کار جدید برای فلسفه می‌دهد. سؤال‌های که مکرراً از او نقل‌قول می‌شود، بدین شرح است: ۱. چه چیزی را می‌توانم دریابم؟ ۲. چه باید بکنم؟ ۳. به چه می‌توانم امیدوار باشم؟ ۴. انسان چیست؟ (همان، ص ۲). او پاسخ به سؤال نخست را بر عهده متافیزیک، پاسخ به پرسش دوم را رسالت اخلاق، و پرداختن به سؤال سوم را وظیفه دین و تأمل و اهتمام راجع به پرسش چهارم را موضوع اصلی و پرسش کانونی انسان‌شناسی معرفی می‌کند. در نهایت می‌افزاید که در اصل پاسخ برای تمامی این پرسش‌ها را می‌توان از انسان‌شناسی سراغ کرد؛ زیرا هر سه سؤال نخست به سؤال انسان چیست وابسته‌اند (ر.ک: همان، ص ۳).

ماکس شلر در این زمینه، به پیروی از کانت بر اهمیت انسان‌شناسی فلسفی تأکید کرد، اما او یک گام فراتر نهاد و نوشت:

می‌توانم با خرسندی مدعی شوم که مباحث آنچه انسان‌شناسی فلسفی نامیده می‌شود، امروزه در آلمان در کانون تمامی نظرات فلسفی قرار گرفته است و فراتر از دایره تفکرات فلسفی، به آرای زیست‌شناسان، پزشکان، و روان‌شناسان و جامعه‌شناسانی راه یافته که دست‌اندرکار ترسیم تصویر جدیدی از موجودیت انسان‌اند (همان).

شلر، در بررسی مطالعات انسان‌شناسی، سه حلقه فکری را که نوعی توالی زمانی و تعاقب تاریخی در آن مشهود است، این‌گونه بیان می‌کند:

نخست حلقه فکری سنت یهودی - مسیحی با داستان آدم و حوا، آفرینش بهشت و هبوط انسان است. دوم، حلقه فکری یونان باستان است که برای نخستین بار در جهان، با طرح این دیدگاه که انسان بودن انسان به دلیل برخورداری وی از عقل، تدبیر، خرد و ذهن است؛ آگاهی انسان نسبت به خودش را به‌مثابه آن دانست که انسان در این عالم جایگاه ویژه‌ای دارد. سومین حلقه فکری که اینک مدت‌هاست خود به سستی در تفکر آدمی مبدل شده، حوزه اندیشه علوم طبیعی جدید و روان‌شناسی تکوینی است که انسان را محصول نهایی و بسیار متأخر تکامل در سیاره زمین می‌داند. ... این سه حلقه تصور از انسان هیچ تجانسی با یکدیگر ندارند و به‌این ترتیب ما از سه نوع انسان‌شناسی طبیعی، فلسفی و دینی برخورداریم که ارتباطی باهم ندارند، اما [هنوز هم هیچ] تصور منسجمی از انسان نداریم (ر.ک: همان، ص ۷).

صورت‌بندی ماکس شلر از مجموعه مباحث انسان‌شناسی، به‌رغم جنبه‌های مثبت و راه‌گشای نهفته در آن، نمی‌تواند کلیه مباحث مربوط به این موضوع را پوشش دهد. نخست اینکه، انسان‌شناسی اسطوره‌ای و زیبایی‌شناسانه در ورای آن باقی می‌ماند. افزون بر این، چنان‌که هایدگر در اثر هستی و زمان متذکر شده است:

در تعریف ذات هستنده‌ای که انسانش می‌نامیم، همواره پرسش از هستی این هستنده را نه تنها به دست نسیان سپرده‌اند، بل این هستی را چون آنچه «خودپیدا و بدیهی» است گرفته‌اند. ... مشکل انسان‌شناختی نیز از حیث بنیادهای تعیین‌کننده هستی‌شناسانه‌اش نامتعیین می‌ماند (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۱۶۳).

او به‌درستی خاطر نشان می‌کند که «جای خالی بنیادهای هستی‌شناختی را نمی‌توان با گنجاندن انسان‌شناسی و روان‌شناسی در حیطه زیست‌شناسی عمومی پر کرد» (همان). بدین ترتیب، نتیجه می‌گیرد که:

این اشارت که انسان‌شناسی، روان‌شناسی، و زیست‌شناسی در برابر پرسش از نوع هستی هستنده‌ای که خود ما باشیم از پاسخ خالی از ابهام و به قدر کافی هستی‌شناختی و می‌مانند، به‌هیچ‌وجه متضمن حکمی علیه کار مثبت این عرصه‌ها نیست. اما از سوی دیگر باید مدام واقف بود که فرضیه‌های افزوده مشتق از مصالح تجربی هرگز نمی‌توانند پرده از این بنیادهای هستی‌شناختی بردارند، بلکه این بنیادها حتی آن‌گاه که مصالح تجربی صرفاً افزوده می‌گردند، همواره پیشاپیش آنجا هستند. اینکه پژوهش تحلیلی این بنیادها را نمی‌بینند و آنها را بدیهی می‌گیرند، بر این امر گواهی نمی‌دهد که این بنیادها پایه و اساس نیستند و به معنایی بن‌سوتر از آنی که هرگونه تز علم محصلی می‌تواند بود مسئله بر نمی‌انگیزند (همان، ص ۱۶۴).

نویسندگان کتاب *دوازده نظریه درباره طبیعت بشر* نیز خاطرنشان کرده‌اند، هر نظریه درباره طبیعت بشر باید دربرگیرنده این موارد باشد:

۱. درکی متافیزیکی از جهان و جایگاه بشریت در آن به‌عنوان پس‌زمینه؛^۲ نظریه‌ای در باره طبیعت بشر به معنای محدودتر که ادعاهایی کلی درباره انسان‌ها، جامعه انسانی، و وضع انسان مطرح می‌کند؛^۳ تشخیص برخی کاستی‌های نوعی در انسان‌ها و در باره اینکه در زندگی و اجتماع انسانی چه مشکلاتی ممکن است پدید آید؛^۴ نسخه‌ای تجویزی یا آرمانی که نشان دهد بهترین راه برای زندگی انسان کدام است که معمولاً در قالب توصیه‌هایی راهنما برای تک‌تک انسان‌ها و جوامع انسانی ارائه می‌شود (استوینسن و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۱۸).

در پرتو آنچه گذشت، می‌توان گفت که فلسفه در پنج حوزه می‌تواند در تکوین انسان‌شناسی ما را یاری رساند: نخست آن بخش از مباحث فلسفی که به متافیزیک نامبردار است، می‌تواند چیستی، کیستی و چرایی انسان را در هرم هستی‌بازشناسد و مؤلفه‌های اصلی موجودیت انسانی را مورد بحث قرار دهد؛ امور عرضی را از جوهر و ذات تفکیک و به کم و کیف هریک بپردازد. علم‌النفس فلسفی و معرفت‌شناسی، از دیگر حوزه‌های تفکر فلسفی است که به صورت بخشی می‌تواند به مباحث انسان‌شناسی ورود کند. به‌همین ترتیب، فلسفه زبان نیز در سطح خاصی می‌تواند انسان‌شناسی را مدد رساند. فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی نیز که بیشتر ناظر به مباحث تجویزی و عملی است، می‌تواند به فهم و درک بهتر انسان و جامعه انسانی منجر شود. ارتباط این پنج حوزه اصلی مباحث فلسفی، با موضوع انسان‌شناسی بسیار فراتر از آن چیزی است که امروزه تحت عنوان فلسفه مضاف نامبردار است؛ زیرا این دومی را می‌توان بر سر هر موضوعی با قید و بندهای خاص و صرفاً در حد پرداختن به رئوس ثمانیه، روش‌شناسی و ایضاح مفاهیم به کار بست.

شالوده‌های متافیزیکی انسان‌شناسی

چنان‌که گذشت، هرگونه انسان‌شناسی راهگشا، مستلزم درک فلسفی از انسان است. درک فلسفی از انسان نیز باید بر مبنای متافیزیکی قوام یافته و ریشه در خاک متافیزیک داشته باشد. اما متافیزیک چیست؟ بهتر است پاسخ به این پرسش را با *ارسطو* آغاز کنیم که عنوان یکی از رساله‌هایش *متافیزیک* است. او در یک‌جا موضوع متافیزیک را بررسی علل نخستین (First causes) دانسته است (ر.ک: ماکبول، ۱۹۴۱) که در آن صورت، حداکثر الهیات می‌تواند موضوع راستین آن باشد. اما در جای دیگر، متافیزیک را متکفل بررسی وجود بماهو وجود (Being qua being) معرفی می‌کند (ر.ک: همان، ص T1). براساس این تعریف، متافیزیک بررسی همه اشیا موجود از حیث وجودی آنهاست. او در ادامه قید «شناخت نظری» را بر آن می‌نهد، تا بدین طریق علوم هنجاری را کنار نهاده باشد. سپس، برای تفکیک متافیزیک از فیزیک و سایر حوزه‌های معرفتی داعیه‌دار شناخت حقیقت، تصریح می‌کند که موضوع این رشته، جوهر غیرمادی است (ر.ک: همان، ص E1).

حال که در فضای فهم هرچند کلی از این مفهوم قرار گرفته‌ایم، می‌توان گفت: متافیزیک در پاسخ به پرسش «چه چیزهایی در جهان وجود دارد؟»، گزینه‌های چندی را پیشنهاد کرده است: یکی اینکه بگوییم جهان تماماً از ماده (یا ماده در حال حرکت) تشکیل شده است. این نگرش ماده‌انگاری / ماتریالیسم نامیده می‌شود. این منظر، ویژگی‌های اشیای مادی، موجودات زنده و حتی افراد و جوامع را بر حسب ماده، مکانیسم‌های درونی آن و قوانین حاکم بر آن تبیین می‌کند. برای نمونه، هابز می‌نویسد:

عالم (و منظور من از آن تنها دنیا نیست که دوستارانش مردان دنیوی خوانده می‌شوند، بلکه مرادم کل کیهان، یعنی کل وجود همه موجودات است)، مادی یعنی جسمانی است و دارای حجم یعنی ابعاد طول، عرض و عمق است و نیز هر جزء از یک جسم نیز جسم است و دارای ابعاد مشابهی است. در نتیجه هر بخش از عالم، جسم است و آنچه جسم نیست جزئی از عالم نیست و چون عالم کل است، آنچه جزء آن نیست، هیچ است و در نتیجه در هیچ جا نیست. البته از این مطلب چنین بر نمی‌آید که ارواح هیچ‌اند؛ زیرا آنها دارای ابعادند و بنابراین واقعاً جسم‌اند (هابز، ۱۳۸۰، ص ۵۴۳).

در مقابل، ایده‌آلیسم واقعیت‌گایی را ذهنی یا روحی معرفی می‌کند. این رویکرد که با افلاطون، فلوطین، برخی از چهره‌های برجسته فلسفی قرون وسطا و در مجموع، با سنت‌های فلسفی - کلامی یهودی، مسیحی و اسلامی بازشناخته می‌شود، در هرم هستی ماده را حد نازل وجود تلقی می‌کند و اصل هستی را امر روحانی، فرامادی و دگرگونی‌ناپذیر می‌انگارد. در طلیعه دوران مدرن، دکارت به تجربه‌های درونی و ادراکات فطری پُر بها داد. گفته معروف او «می‌اندیشم پس هستم» (Cogito ergo sum)، نوعاً بیانگر اولویت هستی‌شناختی امر ذهنی بر امر مادی تلقی شده است. روشن است که ایده‌آلیست‌ها، گذشته از تقابل با عقل سلیم به لحاظ عملی نیز دچار مشکل‌اند، اما ماتریالیست‌ها نیز در رد خصلت متمایز امور ذهنی پای در گل مانده‌اند.

نارسایی‌های موجود در دو رویکرد مذکور، چشم‌انداز ثالثی را فراروی قرار می‌دهد که به دوگانه‌انگاری (Dualism) نام‌بردار شده است. این رویکرد اساسی در فلسفه، که آبشخور آن ادیان، شعور متعارف، واقع‌نگری و فطرت حقیقت‌طلب نوع انسانی آن را ایجاب می‌کند، نقاط قوت آن دو رویکرد دیگر را دارد؛ بی‌آنکه در مخمصه یک‌سویه‌نگری، فروکاست‌گری و چشم‌پوشی نسبت به سویه دیگر وجود، لایه‌های غیرمحسوس هستی و فراسوی آینه وجود گرفتار آید، یا به گونه‌ای مجذوب حقایق غیرمادی شده باشد که از فرط آن، به انکار ماده و مراتب نازل وجود بیانجامد. این رویکرد را می‌توان با عنوان رئالیسم، رئالیسم انتقادی یا هر اسم دیگری که بتواند به درستی آن را بازنمایی کند، یاد نمود (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۶۴).

براساس نسخه دینی این رویکرد اولاً، هستی امر روحانی - مادی است. ثانیاً، جهان آفریده آفریدگار حکیم است. ثالثاً، خلق جهان و به تبع آن انسان، در راستای برآورده شدن هدف و با اهداف خاصی است. رابعاً، جهان امر شناخت‌پذیر است.

گونه‌های انسان‌شناسی

انسان‌شناسی‌ها نیز با تأثیر از متافیزیک، گونه‌های مختلف می‌پذیرند. تعریف انسان به‌مثابه موجود یک‌سویه مادی، ریشه در فیزیکالیسم و به تعبیر دیگر، ماتریالیسم دارد. دیدگاه مقابل، که می‌توان آن را یگانه‌انگاری ایده‌آلیستی، که متأثر از ایده‌آلیسم رادیکال است، معرفی نمود، کل هستی را امر روحانی یا ذهنی تلقی می‌کند (ر.ک. مورفی، ۱۳۹۱، ص ۱۵). برداشت سومی از انسان، آن را موجود روانی - تنی و به بیان دیگر، موجود دوبعدی فراهم آمده از نفس و بدن (ذهن - بدن) می‌انگارد که خود ناشی از متافیزیک دوگانه‌انگار است. *ناتسی مورفی*، برداشت چهارمی نیز از انسان به دست داده است: «سومین گزینه مربوط به ساحت وجودی انسان سه‌گانه‌انگاری (Trichotomism) نامیده می‌شود... سه‌گانه‌انگاری بر آن است که انسان‌ها از سه جزء تشکیل شده‌اند: بدن، نفس و روح» (همان، ص ۱۵).

بی‌آنکه خواسته باشیم همه دیدگاه‌ها و کمتر از آن، مهم‌ترین دیدگاه‌های فلسفی غربی را در این زمینه استقصا کنیم، صرفاً به چند دیدگاه مهم و بنیادی را - که منظرهای بعدی پژوهاکی از آنها محسوب می‌شود - ذیل انسان‌شناسی سنتی غربی بیان می‌کنیم.

انسان‌شناسی سنتی غربی

مناسب است با دیدگاه *افلاطون* آغاز کنیم؛ زیرا همان‌گونه که کریستوفر روه بیان کرده است: «*افلاطون* احتمالاً نخستین اندیشمند یونانی است که نظریه منسجمی را درباره روح بیان کرد. *سقراط* درکی از آن دارد، اما نظریه‌اش کاملاً منسجم نیست، و همین امر در مورد سایر اندیشمندان پیش‌افلاطونی صادق است» (روه، ۱۳۹۳، ص ۷۰۴).

اندیشه‌های *افلاطون* طیفی گسترده از موضوعات را دربر می‌گیرد، به‌گونه‌ای که طبقه‌بندی آنها ذیل مقوله‌ها و موضوعات مشخص دشوار است. اما برای سهولت فهم و کلیت‌بخشی بدان، ناگزیر از انجام آن هستیم. *تاریخ فلسفه* *راتلج* اندیشه‌های او را ذیل متافیزیک و شناخت‌شناسی، اخلاقیات و سیاست زیبایی‌شناسی و روان‌شناسی طبقه‌بندی کرده است (ر.ک: تیلور، ۱۳۹۳، ص ۵۹۱-۷۳۵).

افلاطون در گام نخست، دلمشغول حل مسئله ثبات و تغییر بود. به تعبیر دیگر او، نسبت میان امور جزئی دگرگونی‌پذیر از یک‌سو، و الگوهای ثابت و خصوصیت‌های با قابلیت انطباق بر اشیا و افراد متعدد را در سوی دیگر، به بررسی گرفت تا در نهایت کلیت جهان را دریابد. از این رهگذر، به «نظریه مُثُل» و «ایده صورت‌ها» رهنمون شد. نظریه‌ای که اصالت و خلود را از آن امور مجرد و غیرمادی معرفی می‌کند و امور محسوس و مادی را معروض تغییر و تلاشی می‌انگارد. در این بین، معرفت‌شناسی *افلاطون* نیز تلاشی است در جهت توضیح و توجیه این ایده که متعلق معرفت، مُثُل / صور تواند بود و نه امور جزئی متغیر.

انسان‌شناسی *افلاطون*، که ملهم از هستی‌شناسی‌اش است، نیز به مسئله خلود و جاودانگی انسان در پس همه تغییرات ظاهری و جسمانی می‌اندیشد. در این میان، او بدن را به‌مثابه بخش مادی موجود انسانی معروض، فساد و فنا تلقی می‌کند، اما نفس انسانی، که از نظر او حقیقت و هویت انسان را تشکیل می‌دهد، امر جاویدان تلقی می‌شود.

چیزی آزرنده‌ای که از *افلاطون* تا دکارت ادامه یافته است، نحوه ارتباط میان آن دو است. بر همین اساس، مطابق یک تلقی، *افلاطون* از شاخص‌ترین دوگانه‌انگاران نخستین بازشناخته می‌شود.

افلاطون، برای ترسیم چگونگی ارتباط نفس و بدن، به یک‌سری تشبیهات و استعاره‌ها متوسل می‌شود: او در یک‌جا انسان را نفس روحانی محبوس در بدن فانی یا گرفتار آمده در گور جسم، توصیف می‌کند. در جای دیگر، نسبت نفس با بدن را همانند نسبت صنعت‌گر با ابزار دانسته است (ر.ک: وال، ۱۳۷۵، ص ۷۳۴). *افلاطون*، که نمی‌توانست دگرگونی جهان محسوس را انکار کند، ثبات را امر مربوط به مُثُل معرفی کرد. اما از آن‌جا که در منظومه فکری‌اش، وجود مثالین نفوس فردی از پیش انکار شده بود؛ زیرا مطابق دیدگاه صائب، *افلاطون* برای هرگونه یک مثال قائل بود، ناگزیر به این امر روی آورد که نفس انسانی به‌رغم اینکه خود امر مثالین نیست (چون در آن صورت باید یک نفس بیشتر نمی‌بود، حال آنکه نفوس فردی امری مسلم است)، اما به دلیل قرب به مُثُل، می‌تواند امر جاودانی باشد.

افلاطون با اینکه در برخی موارد نفس را امری بسیط معرفی می‌کند (یکی از استدلال‌های او برای خلود نفس مبتنی بر بساطت نفس است)، اما در محاوره جمهوری، تصویری پیچیده‌تر از نفس ارائه می‌کند. در این تصویر، بخش‌های برای آن شمرده می‌شود: نفس عقلی، نفسی که خاصه آن داشتن دل و شجاعت است و نفسی که ویژگی آن میل و شهوت است. در محاوره *فدروس*، نفس در هیئت رانندهٔ ارابهٔ که توسط اسب کشیده می‌شود، ظاهر می‌شود؛ یکی از آن دو اسب مطیع است (شجاعت) و دیگری، سرکش و چموش است (میل و شهوت). چنانچه ایدهٔ سه‌بخشی نفس را بپذیریم، در آن صورت با مشکل امر جاودانه مرکب مواجه می‌شویم. *افلاطون* در محاوره *فایدون*، زیبایی ترکیب را گویی دلیل بسنده برای جاودانگی قلمداد می‌کند.

اخلاقیات و سیاست *افلاطون*، افزون بر هستی‌شناسی عمومی او، متأثر از انسان‌شناسی او نیز می‌باشد. در این قلمرو، او تلاش می‌کند که نخست نشان دهد فضیلت یا برتری شخصیت به چه معناست و کدام شاخص‌ها را می‌توان همچون معیار فضیلت معرفی نمود. در گام دوم، مسئلهٔ کانونی توضیح و تفسیر مفهوم سعادت است. اینکه رابطه فضیلت و سعادت چیست؟ گو اینکه *افلاطون*، فضیلت عامل و فضیلت‌مندانه بودن یک عمل را با ارجاع به سعادت‌مند شدن عامل ارزیابی می‌کند. اما اینکه سعادت چیست؟ آیا سعادت مساوی با لذت است، یا زندگی قرین با آرامش و بی‌آلایش، یا زندگی متأملانه و یا مجموع اینها؟ از دیرباز، معرکه آراء بوده است.

افلاطون، به‌رغم اینکه فضایل فردی را از فضایل اجتماعی بازمی‌شناسد، اما به دلیل تصویر اندام‌واره‌ای که از جامعه، نوعاً فضایل فردی را به عرصه‌های جمعی نیز بسط می‌دهد. او توصیه می‌کند که در درون فرد باید خرد حاکم باشد، در جامعه نیز توصیه می‌کند که حاکمیت به فیلسوف - شاه واگذار شود. به تعبیر پرایس:

افلاطون عدالت را هم‌زمان از لحاظ اجتماعی و شخصی درک می‌کرد: در شکل بنیادی آن، قلمرو و سود آن در حقیقت درون جامعه است اما جامعه خود شخص است. سیاست و روان‌شناسی آینه‌های یکدیگر هستند. در نتیجه این سخن پیش‌یافتاده که عدالت برای جامعه خوب است، می‌تواند به این ادعا ترجمه شود که عدالت برای عامل فردی خوب است (پرایس، ۱۳۹۳، ص ۶۵۸).

در نقد دیدگاه *افلاطون* به اجمال می‌توان گفت: به نظر می‌رسد، تشبیهات و استعاره‌های به‌کارگرفته‌شده از سوی او، به خوبی از عهده ارتباط نفس و بدن برنمی‌آید؛ زیرا هم تشبیه بدن به گور یا قفسی که نفس در آن گیر افتاده است و هم صنعت‌گر دانستن نفس و ابزار تلقی کردن بدن، هیچ کدام نسبت معقولی میان نفس و بدن برقرار نمی‌کند؛ نسبتی که بتواند تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن را توجیه کند و در نهایت، انسان‌شناسی نارسای *افلاطون*، به تصویر نادرست از جامعه انجامیده است؛ جامعه به شدت طبقاتی و تمامیت‌خواه که فرد و حقوق فردی در آن انکار شده است. شایسته است کلامی عبرت‌آموز از *افلاطون* را در اینجا بیاوریم:

بزرگ‌ترین اصل این است که هیچ کس، چه مرد و چه زن، بدون رهبر نباشد. یا ذهن کسی بدین خوی نگردد که خواه به انگیزه حمیت و غیرت و خواه از سر شوخی و بازی، بگذارد شخص به کاری به ابتکار خود دست بزند، بلکه در جنگ و صلح مکلف است چشم به رهبر خود داشته باشد و با وفاداری از او پیروی کند و حتی در کوچک‌ترین امور نیز تحت رهبری او باشد. فی‌المثل، تنها به شرطی باید برخیزد یا بجنبد یا شست‌وشو کند یا غذا بخورد که به او گفته شده باشد که چنین کند. در یک کلمه، باید به عادت طولانی، نفس خویش را چنین آموزش دهد که هرگز در خواب هم نیند که مستقل عمل می‌کند و از بیخ و بن از انجام چنین چیزی ناتوان شود (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۳۴).

ارسطو (۳۴۸-۳۲۲ ق م) خلف بلاواسطه *افلاطون*، به‌رغم تأثیرپذیری و نیز به این دلیل که جهانش با جهان *افلاطون* هم‌افق بود، برخی دیدگاه‌های افلاطونی را با صراحت یا به صورت ضمنی رد نمود. گفته شده که دیدگاه او نسبت به جهان و نیز انسان در مقایسه با آرای *افلاطون*، واقع‌بینانه‌تر و کم‌رازآمیز است. برای نمونه، او مفهوم «صورت» را در نظام فلسفی‌اش حفظ نمود، اما مضمون متفاوتی آن را یک‌سره کنار نهاد و آن را سوپه دیگر اشیای مادی و زمینی قلمداد نمود (تریگ، ۱۳۸۲، ص ۳۰). *ارسطو* از این ابائی ندارد که امور محسوس را متعلق شناخت معرفی کند؛ زیرا او اجسام محسوس را جوهر تلقی می‌کند و سپس پژوهش خود را به بررسی جوهر غیرمحسوس بسط می‌دهد و در نهایت، وجود صور افلاطونی مستقل را نفی می‌کند، و تحلیل ماده - صورت از جوهر ارائه می‌کند.

ارسطو مباحث انسان‌شناسی خود را در کتاب *درباره نفس* (پسوخته) ابراز نموده است. این کتاب، که مقدمه عمومی بر جانورشناسی اوست، در گام نخست پسوخته را همچون «اصل حیات جانوری» معرفی می‌کند (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۱). این بدان معناست که پسوخته، مخصوص انسان نیست، بلکه به حیوانات و حتی گیاهان نیز می‌تواند منتسب شود.

به نظر می‌رسد که *ارسطو* تلویحاً به این نتیجه رهنمون شده بود که رابطه نفس یک موجود زنده (گیاه، حیوان یا انسان) با بدنش، همانند رابطه صورت و ماده است. نفس همچون ساختاری است که ماده بدن از طریق آن گیاه یا حیوان شکل ویژه‌ای خود را می‌یابد. در نتیجه، *ارسطو* نفس را «کمال اول برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه است» تعریف می‌کند (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۷۸). اما کمال اول به چه معناست؟ در یک معنا، کمال یا فعلیت یعنی اینکه موجود X که واجد کمال Y است، توانایی انجام آن را داشته باشد، مانند علمی که شخص را حاصل است اما به کار نمی‌برد. در معنای دوم، کمال یا فعلیت مستلزم تحقق بالفعل است، همانند علم که به کار گرفته

شده است. منظور ارسطو از کمال اول، همان معنای نخست است. بنابراین، موجود زنده به خواب رفته نیز همانند بیداری واجد نفس است.

به نظر می‌رسد ارسطو نفس را جوهر مستقل از بدن نمی‌داند، و قوای مختلف چون تغذیه، نمو، تولیدمثل، ادراک، تصور و عقل را ناشی از ساختار ویژه جسم و بدن مادی می‌انگارد. اما این برداشت با برخی اظهارات ارسطو در باب عقل هم‌خوانی ندارد. از آنجاکه او عقل را با تصور گره می‌زند، به نظر می‌رسد برای عقل نیز منشأ جسمانی قائل است و عقل فاقد جسم را رد می‌کند، اما در پارهٔ موارد سخنان او رازآمیز می‌شود و رنگ و بوی افلاطونی به خود می‌گیرد. گویا او عقل را برخلاف حافظه یا توان عشق‌ورزی، امر الهی‌تر و بسیط می‌انگارد که از خارج بدن بدان دمیده شده است. بر همین اساس، این قوه فعالیت‌هایی از خود به نمایش می‌گذارد که یک‌سره غیرمادی است. از سوی دیگر، قوه عقل و فعالیت‌های عقلی، امری است که در آن خدایان نیز شریک‌اند. بنابراین، می‌توان گفت: عقل جوهر مستقل و نامیرا است.

در کتاب *دربارهٔ نفس*، ارسطو میان عقل فعال (سازنده) و عقل منفعل تمایز نهاده، توضیح می‌دهد که عقل فعال «در وضع مجرد خود به تنهایی همان است که هست و همین موجود مجرد است که نامیرا و ابدی است» (گالوپ، ۱۳۹۲، ص ۲۱۸). این بدین معناست که او دو سطح متمایز فعالیت عقلی را بازشناخته و در نتیجه برای هر یک قوه‌ای متفاوت متصور شده است. اما سازوکار این تمایز برای ما روشن نیست و همین مجال نظرورزی و بعضاً خیال‌اندیشی‌های عجیب و غریب در سراسر قرون وسطا و فلسفه‌های رازآمیز را فراهم نمود. عجیب اینکه هنوز پس از دو هزار سال این سخن ارسطو طنین به غایت امروزی دارد: «در ملاحظهٔ عقل و قدرت تفکر هیچ چیز هنوز روشن نیست» (همان).

در بستر متافیزیک کدایی و بر مبنای انسان‌شناسی خاصی که به اجمال توصیف شد، آموزه‌های اخلاقی، اندیشهٔ سیاسی و تصویر جامعه آرمانی ارسطو ارائه می‌شود. این گونه است که سعادت و خوشبختی تک‌تک افراد انسانی، در گرو فعالیت «عالی نفس»؛ یعنی «حیات اندیشمندانه» دانسته می‌شود؛ زیرا ارسطو کارکرد ویژه انسان و به تعبیری فعالیت مشخصه موجود انسانی را «عقلانیت» می‌انگارد. چنان‌که کارکرد ویژه چاقو بریدن است. در نتیجه از این منظر، هر فردی که حیات متأملانه داشته باشد، خوشبخت‌تر خواهد بود. از این رو سیاق جامعه‌ای که به گونه‌ای ساختار یافته است که امکان حیات اندیشمندانه به صورت حداکثری در آن فراهم است، جامعهٔ نیک و آرمانی خواهد بود.

آموزه‌های ارسطو به‌رغم واقع‌نگری، پایداری به اصول روش علمی و منطق پژوهش عینی، روشن است که نمی‌توانست یک‌سره فارغ از فرهنگ زمانه و روح تاریخی عصرش باشد. بر این اساس، اظهارات او دربارهٔ جهان فیزیکی، انسان‌شناسی و روان‌شناسی، و دانش سیاسی او چه‌بسا برای عصر ما نامناسب و بیگانه با روح دوران به نظر آید. اما با این وجود اگر کاوشگر خوب و صبوری باشیم، بعید نیست که به گهرهای فراوان و دُر ناب دست یابیم. یک نمونه اخلاق مبتنی بر فضیلت او است که امروزه جهان پساکانتی را از نو، جادویی کرده است.

با اغماض از آراء مشائیان که در بسط آراء/ارسطو می‌کوشیدند، عرصه تفکر فلسفی پسارسطویی، شاهد ظهور مکتب کلیون، کلبی‌گری، شکاکیت، اپیکوریسم و رواقی‌گری بود. مشخصه‌های اصلی این دسته از افکار، وادادگی در مقابل وضعیت سیاسی - اجتماعی حاکم، خستگی و دلزدگی از تفکر نظری دربارهٔ انسان و جهان و نوعی انزواگزینی و پناه جستن به جهان درونی بود. آموزه‌های فلسفی این دوران، که به عصر یونانی‌گری معروف است، بیشتر از جنس دانش عملی و حکمت زندگی بودند.

در آستانه گذار از عصر هلنی - رومی، به عصر مسیحی، نگرش نوافلاطونی، که چهره اصلی آن فلوطین (۲۰۴/۲۰۵ - ۲۷۰م) است، تفکر فلسفی غالب می‌نمود. سپس/گوستین (۳۵۴-۴۳۰م)، در هیئت یحیای تممیددهنده، آموزه‌های افلاطون را با آموزه‌های الهیاتی مسیحیت درآمیخت، معجون فلسفی - الهیاتی که تا زمان توماس آکوئیناس، جریان فکری غالب را تشکیل می‌داد. سپس، با از راه رسیدن ترجمه آثاری از متفکران مسلمان (به‌صورت برجسته/ابن رشد و/ابن سینا) فلسفهٔ ارسطویی احیا شد و آکوئیناس بخش عمده‌ای از نظام فکری ارسطویی را پذیرفت. براین اساس، می‌توان گفت: آرای فیلسوفان قرون وسطا، بجز افزودهٔ الهیاتی آن، حاشیه‌هایی بر اندیشه‌های افلاطون و ارسطو است، و این دو سنت فلسفی عظیم، حتی اندیشهٔ فلسفی - اسلامی و یهودی را نیز به شدت تحت تأثیر قرار داده بودند.

انسان‌شناسی مدرن

رسانس و تکوین نگرش نوین، که از منظر متفاوت و کاملاً جدید به میراث روم و یونان باستان می‌پرداخت، زمینه‌ساز شکل‌گیری فلسفهٔ جدید و علم مدرن گردید که به نوبهٔ خود، به درک متفاوت از انسان و جامعه انجامید. در این دوران، به تعبیر آتونوی کنی فلسفه، که به باور بسیاری از مقام ملکهٔ علوم به ندیمهٔ علوم تنزل کرده بود، به‌واقع زهدان یا قابلهٔ علوم بود (کنی، ۱۳۹۸، ص ۳۰). بدین ترتیب، از مادر فلسفه و انسان‌شناسی‌های فلسفی مدرن، انسان‌شناسی علمی زاده شد. باری فرایند گذار از انسان‌شناسی فلسفی به علمی، فرایند خطی ساده و فراگیر نبود، بلکه فرایند تدریجی دو گام به جلو و یک گام به عقب بود که تاکنون نیز ادامه دارد. نخست ابهت و جلال چشمگیر شناخت علمی و دستاوردهای علوم، انسان‌شناسی فلسفی را به شدت تحت تأثیر قرار داد، به‌گونه‌ای که یافته‌های علوم در خصوص انسان و جامعه، به صورت غیرنقدانه مورد پذیرش واقع شد و رسالت فلسفه به توضیح برخی مفاهیم و حل مسائل زبانی، در عرصه‌های گوناگون فرو کاسته شد. البته در این میان، آگزستانسیالیسم در مقایسه با سایر رهیافت‌های فلسفی متفاوت می‌باشد و نوید ارائه دیدگاه نو، در بررسی انسان را به همراه داشت، اما این نگرش نیز در نهایت در دل آثار علمی، به‌ویژه روان‌شناسی هضم و جذب گردید. اما انسان‌شناسی علمی چیست؟ برای پاسخ‌گویی به این پرسش، نخست لازم است که اندکی دربارهٔ زمینه‌های معرفتی و فرامعرفتی پیدایش انسان‌شناسی مدرن تأمل کنیم.

علم مدرن پدیدهٔ غربی است. غرب مسیحی، به دنبال سلسله همبسته‌ای از تحولات فکری، سیاسی، مذهبی، اقتصادی و اجتماعی با رویگردانی از آموزه‌های مسیحیت و نگرش مسیحی به جهان، که الهیات مسیحی را با

فلسفه نوافلاطونی و بعدها ارسطویی درهم آمیخته بود، نخست جهان طبیعت را فارغ از آموزه‌ها و رهنمودهای دینی به مطالعه گرفت و در این مسیر، تحولات زیادی را رقم زد. دستاوردهای تکنیکی و نیروی خارق‌العاده‌ای ابزارسازی، موجب شد که غربی‌ها بخش اعظم از ربع مسکون را درنوردند. سنت و آموزه‌های دینی مسیحی، در پرتو درخشش و اقتدار علوم طبیعی، داعیه معرفتی خود در حیطه جهان طبیعت را به‌رغم مقاومت و تقلای مذبوحانه در اذهان مردمان آن سامان از دست داد. اما دیرزمانی نپایید که برخی از نویسندگان و متفکران، سودای امکان علوم انسانی - اجتماعی را طرح نمودند. گو اینکه علی‌رغم شکوفایی اقتصادی، جهان‌گشایی، کنترل روزافزون بر طبیعت و نیروهای طبیعی، انسان غربی و جهان اجتماعی در غرب، دچار آشفتگی، بحران انسجام اجتماعی زوال اخلاق، فقدان معنا و در یک کلام، شاهد فروپاشی حیات اجتماعی بود. شرایط اجتماعی این‌گونه نابسامان نیز می‌تواند که متفکران غربی، کلید گنج سعادت و راهنمای راه نجات را در «رویکرد علمی» به انسان و جهان اجتماعی جست‌وجو کنند. در این میان، دانشمندان و کارشناسان انسانیت، به‌رغم تفاوت در نگرش و روش، تقسیم کار علمی را صورت دادند. آنان مطالعه فیزیولوژی انسان را دو دستی به عالمان علوم طبیعی واگذار گردید. بدین ترتیب، در گام نخست بدن انسان بود که همانند سایر حیوانات و موجودات زنده، در لابراتوارها و آزمایشگاه‌ها زیر ذره‌بین و تیغ جراحی دانشمندان سپرده شد. البته در این حوزه، پیشرفت‌های چشمگیری نیز حاصل شد؛ علل و عوامل بیماری‌ها شناسایی و روش‌های پیشگیری و درمان، یکی پس از دیگری به ارتقای سلامت و کاهش فزاینده مرگ و میر، بخصوص مرگ کودکان، و طولانی شدن عمر منجر شد. چارلز داروین (۱۸۰۹-۱۸۸۲)، دانشمند معروف انگلیسی، به‌زعم خود برای نخستین بار توانست جایگاه مشخصی برای انسان در میان سایر رده‌های حیوانی اختصاص دهد. نظریه تکامل او، یکی از چند نظریه معروفی است که به تمرکززدایی از انسان در دوران مدرن رهنمون شد. نظریه او همسو با تن‌کردشناسی (physiolog) بود که برای شناخت مکانیسم بدن انسان، به تشریح حیوانات در آزمایشگاه‌ها مشغول بودند. در این میان، عصب‌شناسی حکم پلی میان تن‌کردشناسی و روان‌شناسی را یافت؛ نقطه تقاطع مهمی که علوم طبیعی و انسانی به هم می‌رسیدند. حال پیش‌تر دکارت، از اتصال روح بدن در غده صنوبری سخن گفته بود.

به‌هرحال، از آنجاکه موجود انسانی پدیده روانی، تنی است، این بُعد مرموز و ناشناخته، اما کانونی انسان - بُعد روانی و ذهنی - او نیز باید در دستور کار قرار می‌گرفت. براین اساس، به تدریج عوالم روح و ابعاد غیرجسمانی انسان نیز موضوع کاوش علمی قرار گرفت. البته دانشمندان تاکنون نتوانسته‌اند روح / نفس / ذهن را در بدن انسان ردیابی کنند. آنان به‌رغم پیشرفت‌های قابل توجهشان در عصب‌شناسی، ژن‌شناسی و... همچنان دنبال امر مجهول سرگشته‌اند.

به‌هرحال، این قلمرو، که هنوز حدود و ثغور مشخصی نیافته است، به دو بخش امور فردی و جمعی تقسیم شد. رویکردهای مختلف روان‌شناسی به امور فردی انسان بذل توجه دارد. این رشته با روش علمی، ذیل بررسی رفتار و فرایندهای ذهنی به هویت فردی و بررسی مکانیسم شخصیت، فرایندهای تکوین آن و الگوهای شخصیتی می‌پردازد. در قرن بیستم، چهار رویکرد عمده بررسی شخصیت پرنفوذ بوده است: روان‌کاوی، رفتارگرایی،

انسان‌گرایی و شناخت‌گرایی. رویکردهای فوق، به صورت ضمنی در خصوص ماهیت فرد انسانی، نگرش‌های خاصی را مفروض و براساس آن یافته‌هایشان را سامان داده‌اند. سؤال‌هایی از این دست که تا چه حد باورها، عواطف، امیال و احساسات و رفتار اختیاری معلول عوامل غیراختیاری‌اند و آیا انسان‌ها فرشته‌خو هستند و یا چنان‌که هابز گفته است، آنان گرگ یگدیگرند و آیا افراد انسانی همواره در حال تغییرند، یا نوعی ثبات شخصیت در آنها می‌توان یافت. اساساً ثبات شخصیت به چه معناست؟

رشته‌های مختلف علوم اجتماعی نیز که به ابعاد اجتماعی انسان معطوف‌اند در آغاز، در پرتو توفیقات خیره‌کننده علوم طبیعی، از روش‌های این علوم الگوبرداری کردند. کنت و اخلافش در فرانسه، انگلستان و به صورت محدود در آلمان و ایتالیا، با الهام از عالمان علوم طبیعی، روش‌ها، اصول و قواعد کاربسته در حوزه جهان طبیعت، را با جرح و تعدیل‌هایی در تبیین، پیش‌بینی، مهار و دریک کلام، شناخت جهان اجتماعی به کار بستند. مراحل آغازین، این نگرش در حوزه‌هایی از جهان اجتماعی با موفقیت‌ها و دستاوردهای همراه بود. تحقیقات دورکیه، در فرانسه، مارکس، در آلمان، پژوهش‌های جامعه‌شناسان آمریکایی در جامعه آمریکا، از سامنر تا پارسونز، توانسته بود به برخی پیش‌بینی‌ها، بینجامد و از روی برخی همبستگی‌های علی - معلولی در روابط انسانی پرده بردارند و بدین ترتیب، مبنای برخی سیاست‌گذاری‌های اجتماعی قرار گیرند. در حوزه‌های اقتصاد، روان‌شناسی اجتماعی، سیاست و... نیز پیشرفت‌های مشابه جامعه‌شناسی و حتی چشمگیرتر رخ داد.

علوم اجتماعی، به‌ویژه جامعه‌شناسی بسیار زودتر از آنچه انتظار می‌رفت، به محدودیت‌های روش علوم طبیعی در پژوهش‌های اجتماعی - انسانی رهنمون شد و بدین ترتیب سخن از تکثر روش به دلیل تفاوت کیفی موضوع رخ نمود. در نتیجه، علوم اجتماعی به‌رغم ادبیات غنی، نظریه‌های بدیع، گنجینه مفاهیم گسترده، ناگزیر از روش‌های گوناگون پژوهش و شیوه‌های مختلف توصیف، طبقه‌بندی، تجزیه و تحلیل، استدلال، تفسیر، تعلیل و تبیین گردید. گویا هنوز بر تکثر و تنوع دیدگاه‌ها و روش‌هایش فائق نیامده است. جورج ریتزر در ضمیمه کتاب *نظریه جامعه‌شناسی*، از این رشته به‌مثابه علم چند پارادایمی یاد می‌کند. او از سه پارادایم «واقعیت‌های اجتماعی»، «تعریف اجتماعی» و «رفتار اجتماعی» یاد می‌کند که هر یک سرمشق، روش یا روش‌ها، موضوع مطالعه و نظریه‌های مربوط به خود را دارد (ر.ک: ریتزر، ۱۳۹۵، ص ۹۰۲-۹۰۳).

چنانچه بخواهیم جهان‌بینی علمی در خصوص جهان و انسان را خلاصه کنیم، نمی‌توان سخنی فراتر از آنچه که جان ر. سرل در کتاب *ساخت واقعیت اجتماعی* متذکر شده است، بیان کرد:

علوم طبیعی امروزی برداشتی از مفهوم واقعیت دارند که بسیاری از خصوصیات آن هنوز هم محل بحث و جدل و مشکل‌آفرین است. مثلاً ممکن است کسی معتقد باشد که نظریه مهبانگ درباره پیدایش جهان هیچ پایه و اساس محکمی ندارد. اما دو جنبه از برداشت ما از واقعیت هست که محل دعوا نیست؛ یعنی به اصطلاح برای ما انسان‌های اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم اعتقاد به آنها حالت اختیاری ندارد. در عصر ما، یکی از شرایط که فردی تحصیل کرده به‌شمار آیم این است که از این دو نظریه آگاه باشیم: نظریه اتمی ماده و نظریه تکاملی زیست‌شناسی (سرل، ۱۳۹۶، ص ۲۳).

اگر مجاز باشیم که این نگرش را به جریان اصلی جهان‌نگری علمی نسبت دهیم، آن‌گاه می‌توان گفت: هستی در کلیت خود از ذرات فیزیکی (ماده) تشکیل شده است. سرل، با وضوح هرچه تمام‌تر می‌نویسد:

استخوان‌بندی اصلی هستی‌شناسی ما از این قرار است: ما در جهانی زندگی می‌کنیم که تماماً از ذرات فیزیکی قرار گرفته در میدان‌های نیرو ساخته شده است. برخی از این ذرات، در قالب نظام‌ها یا دستگاه‌هایی سازمان یافته است. برخی از این نظام‌ها، موجودات زنده هستند و در برخی از این موجودات زنده، در طی فرایند تکامل، آگاهی پدید آمده است. به همراه آگاهی حیث‌التفاتی نیز پدید می‌آید؛ یعنی توانایی موجود زنده برای بازنمایی اعیان و امور جهان برای خویش‌تن (همان، ص ۲۴-۲۵).

البته پیداست که به‌رغم غلبه و نفوذ گسترده این رویکرد در مجامع علمی مدرن، در محافل آکادمیک منتقدان جدی نیز وجود دارد. برای نمونه، تامس نیگل در کتاب *ذهن و کیهان* مدعی است که داروینیسیم مادی‌انگاران متعارف هرگز نمی‌تواند موارد زیر را تبیین کنند: ۱. ظهور حیات به صورت شگفت‌انگیزی پیچیده از عالم بی‌جان بر روی زمین؛ ۲. رشد و تحول چنین تنوع شگفت‌انگیز اشکال کاملاً پیچیده حیات از حیات نخستین؛ ۳. ظهور موجودات آگاه از ماده فاقد شعور؛ ۴. وجود عقل و ارزش عینی و نیز موجوداتی که دارای چنین ظرفیت و قابلیت‌هایی هستند و مستعد فهم واقعیت و ارزش عینی می‌باشند و باارزش برانگیخته می‌شوند (ر.ک: نیگل، ۱۳۹۲، ص ۱۸).

نتیجه‌گیری و پیشنهاد

چنان‌که نشان داده شد، سمت‌وسوی کلی تحقیقات و یافته‌های معاصر درباره انسان، همگرایی ظریفی را نشان می‌دهد. این همگرایی، اما به‌گونه‌ای نیست که انتظار چارچوب پژوهشی واحد را نوید دهد. انسان‌پژوهی معاصر، در میدان جاذبه سه نیروی عمده قرار دارد. در یک‌سو، گفتمان‌های جامعه‌شناسی، مطالعات فرهنگی و سایر رشته‌های علوم اجتماعی است که همواره عوامل اجتماعی، فرهنگی و تاریخی را در تکوین عامل انسانی برجسته می‌کنند. در سوی دیگر، فیزیوبیولوژی و بیوژنتیک قرار دارد که برای جذب روان‌شناسی بسیار مستعد به نظر می‌رسد. پیشرفت‌های حاصله در مطالعات مغز و اعصاب، به این گمانه دامن زده است که شاید بتوان کل فرایندهای ذهنی را به واکنش‌های عصبی فرو کاست. افزون بر این، مساهمت‌ها، نظریه‌ها و رویکردهایی در حال شکل‌گیری‌اند که سعی دارند بصیرت‌های نهفته در دل رویکردهای علمی متعدد را تلفیق و ترکیب کنند. در نهایت، سنتز جامعی به دست دهند.

انسان‌شناسی علمی به‌رغم یافته‌های راهگشایش و همگرایی روزافزون دستاوردهایش، از آن‌جاکه مبتنی بر فلسفه مدرن است، گره‌های بسیاری را ناگشوده می‌گذارد و به شناخت یک‌سویه و سطحی از انسان می‌انجامد. فلسفه مدرن که جریان اصلی‌اش با آموزه‌های کانونی همچون مادی‌گرایی، اومانیسم، تجربه‌گرایی و مفاهیم مشابه بازشناسی می‌شود، با تقلیل کل هستی به ماده و انرژی و تصادفی تلقی کردن پدیده حیات، شعور، عقل و امثال آن، در متن هستی فاقد شعور و احساس، در واقع آموزه «خلقت»، «تدبیر» و «هدف» را برای همیشه طرد می‌کند.

برایند چنین نگرشی این خواهد بود که «اصول اخلاق»، «معنا»، «حقیقت»، «زیبایی» و غیره امور اعتباری، نسبی و وابسته به سلیقه و ذوق معرفی شود. مساوی دانستن هستی به ماده و انرژی، مستلزم روش‌شناسی خاص خود نیز بود (روش‌شناسی تجربی)؛ بدین معنا که مشاهده تجربی روش بنیادین شناخت علمی تلقی شد. بدین‌سان، فلسفه مدرن از مدلل ساختن مفروضات خود عاجز است؛ عجزی که در انسان‌شناسی بیش از همه برجسته است.

بررسی اجمالی انسان‌شناسی علمی، بیانگر این است که هنوز وجود انسان برای دانش علمی کلاف سردرگم است. معماها و راز و رمزهای بسیاری بر سر راه شناخت همه‌جانبه از موجود انسانی وجود دارد. در حالی که به نظر می‌رسد، دانشمندان در حوزه‌های مختلف علوم تجربی به نظریه‌ها و قوانین علمی تثبیت‌شده دست یافته‌اند، اما در بررسی علمی موجود انسانی، آنان همچنان پای در گل مانده‌اند.

گذار از انسان‌شناسی سنتی به انسان‌شناسی مدرن در غرب، به‌رغم پیشرفت‌های حوزوی / بخشی، از چند جهت نارسا است: نخست اینکه، به‌لحاظ روش‌شناسی تک‌سویه و ازهمین‌رو، تنگ‌مایه (سطحی) است. فهم همه‌جانبه از انسان می‌طلبد که هم‌زمان، روش‌شناسی‌های متعدد به کار گرفته شود. از سوی دیگر، جهان‌نگری علمی، به‌ویژه انسان‌شناسی مدرن، به شدت تک‌منبعی است. همچنین، انسان‌شناسی علمی به دلیل مرزهای برساخته خودساخته میان باید و هست، عاجز از توجیه اخلاق و فاقد هرگونه توصیه و امر هنجارین است.

براین‌اساس، می‌توان نظر ویتگنشتاین را جدی گرفت:

ما احساس می‌کنیم که حتی هنگامی که به همه پرسش‌های ممکن دانش پاسخ داده شده باشد، بازهم مسئله‌های زندگی ما همچنان دست‌نخورده باقی می‌مانند. البته در آن حال دیگر هیچ پرسشی هم باقی نخواهد ماند، و دقیقاً نه همین خود پاسخ است (ویتگنشتاین، ۱۳۷۱، ص ۱۱۶). آنچه درباره‌اش نمی‌توان سخن گفت، می‌باید درباره‌اش خاموش ماند (همان، ص ۱۱۵).

اگر بخواهیم «مسئله‌های زندگی ما» و مسائل وجودی ما «دست‌نخورده» و بدون پاسخ رها نشود، لازم است که تمامی منابع ممکن معرفت و همه روش‌های موجود برای شناخت، در انسان‌شناسی، بخصوص و در هستی‌شناسی، به‌صورت عام به کار گرفته شود. برای تحقق این مهم، می‌توان از صدرالمآلهین الهام گرفت؛ همو که پس از مراقبات و مکاشفات عرفانی «برهان»، «قرآن» و «عرفان» را در فهم هستی و انسان به‌صورت خلاقانه به کار بست (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۲).. به نظر می‌رسد که، در این ترکیب، رویکرد علمی حلقه مفقوده‌ای است که کلیه صور جهان‌نگری‌های سنتی و ایپستمه‌های معرفتی ماقبل مدرن، به یکسان از آن در رنج‌اند؛ اما با تأمل و تلاش فکری بیشتر و ژرف‌مندانانه‌تر به دست می‌آید که روش علمی را می‌توان ذیل روش برهانی صورت‌بندی نمود. البته اندراج روش‌های مذکور در منظومه سازوار، مقوله‌ای است که باید در جای خود بدان پرداخته شود. اما به‌صورت سربسته و کلی می‌توان گفت: روش‌های فوق با هم رابطه طولی می‌توانند داشته باشند و هر کدام در سطح خاصی کاربرد ویژه خود را دارند.

منابع

- ارسطو، ۱۳۶۶، *درباره نفس*، ترجمه علی محمد داودی، چ دوم، تهران، حکمت.
- استیونس، لیزلی و همکاران، ۱۳۹۶، *دوازده نظریه درباره طبیعت بشر*، ترجمه میثم محمادمینی، تهران، نشر نو.
- پرایس، آ. و. در: تایلور، سی.سی، ۱۳۹۳، *تاریخ فلسفه راتلج*، ج ۱ (از آغاز تا افلاطون)، ترجمه حسن مرتضوی، چ دوم، تهران، چشمه.
- پوپر، ک. آر، ۱۳۸۰، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چ سوم، تهران، خوارزمی.
- تایلور، سی.سی، ۱۳۹۳، *تاریخ فلسفه راتلج*، ج ۱ (از آغاز تا افلاطون)، ترجمه حسن مرتضوی، چ دوم، تهران، چشمه.
- تریگ، راجر، ۱۳۸۲، *دیدگاه‌هایی درباره سرشت آدمی (رویکردی تاریخی)*، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دیرکس، هانس، ۱۳۸۰، *انسان‌شناسی فلسفی*، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران، هرمس.
- روه، در: تایلور، سی.سی، ۱۳۹۳، *تاریخ فلسفه راتلج*، ج ۱ (از آغاز تا افلاطون)، ترجمه حسن مرتضوی، چ دوم، تهران، چشمه.
- ریترز، جورج، ۱۳۹۵، *نظریه جامعه‌شناسی*، ترجمه هوشنگ نایی، چ دوم، تهران، نشر نی.
- سرل، جان، ۱۳۹۶، *ساخت واقعیت اجتماعی*، ترجمه میثم محمادمینی، چ دوم، تهران، فرهنگ نشر نو.
- صدرالمطالین، ۱۳۸۳، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، اشراف و مقدمه سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
- کنی، آنتونی، ۱۳۹۸، *تاریخ فلسفه غرب (فلسفه باستان)*، ترجمه رضا یعقوبی، تهران، بنگاه نشر و ترجمه کتاب پارسه.
- گالوپ، دیوید در: فورلی دیوید، ۱۳۹۲، *تاریخ فلسفه راتلج*، ج ۲، ترجمه علی معظمی، چ دوم، تهران، چشمه.
- مورفی، نانس، ۱۳۹۱، *چیستی سرشت انسان: (نگاهی از منظر علم، فلسفه و الهیات مسیحی)*، ترجمه علی شهبازی و سیدمحسن اسلامی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- نیگل، تامس، ۱۳۹۲، *ذهن و کیهان*، ترجمه جواد حیدری، تهران، نگاه معاصر.
- وال، ژان، ۱۳۷۵، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران، خوارزمی.
- وینگشتاین، لودویگ یوزف یوهان، ۱۳۷۱، *رساله منطقی - فلسفی*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران، امیرکبیر.
- هابز، توماس، ۱۳۸۰، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
- هایدگر، مارتین، ۱۳۸۵، *متافیزیک چیست*، ترجمه سیاوش جمادی، چ سوم، تهران، ققنوس.
- هایدگر، مارتین، ۱۳۸۶، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.

ظرفیت‌های اجتماعی فقه با تأکید بر آرای امام خمینی و آیت‌الله خوئی

محمدباقر ربانی / دکتری اندیشه معاصر مسلمین جامعه المصطفی العالمیه و مدیر گروه فقه جامعه و فرهنگ مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)
rabani418@yahoo.com

دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۲ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۰۱

چکیده

فقه به‌عنوان یک دانش نقلی - وحیانی، که متکفل رفتار مکلفان است، به بررسی هنجارهای فردی و اجتماعی می‌پردازد. این دانش علاوه بر کتاب و سنت، از عقل و اجتماع هم استفاده می‌کند. با توجه به اینکه فقه شیعه، یک فقه فعال، پاسخگوی شرایط و زمینه‌های اجتماعی است و از آنجاکه در اسلام احکام تابع موضوع می‌باشد، با تغییر موضوع، بر اثر تغییر زمانه، احکام آن هم تغییر می‌کند، از این رو این اصطلاح رایج هست که احکام تابع زمان و مکان است توان پاسخ‌گویی به نیازهای متغیر افراد و جوامع را دارد. در این نوشتار، از روش توصیفی - تحلیلی برای استنتاج و نتیجه‌گیری از پژوهش و با استفاده از روش کتابخانه‌ای، برای گردآوری مطالب به مطالعه ظرفیت‌های احکام اجتماعی فقه می‌پردازد. انقلاب اسلامی ایران و تحولات آن در دوران معاصر، که متأثر از فقه بوده، ضرورت است ظرفیت‌های احکام اجتماعی فقه مورد مطالعه و پژوهش قرار گیرد. در میان آراء و نظرات فقهاء، نظرات فقهی و آرای امام خمینی و آیت‌الله خوئی، به‌عنوان فقه‌های تأثیرگذار در جهان اسلام مورد مطالعه و توجه قرار گیرد. از این رو این نوشتار به بیان ظرفیت اجتماعی فقه در ترسیم نظام مدیریتی جامعه، نظام معیشتی جامعه، جامعه‌پذیری فقهی و ایجاد تمدن نوین اسلامی می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: فقه، تمدن‌سازی، فقه اجتماعی، نظام مدیریتی جامعه، رهبری.

فقه از جمله دانش‌های تجویزی است که به بیان حقوق و هنجارهای فردی و اجتماعی جامعه پرداخته و برای تحقق آنها، به ترسیم کنش‌های اجتماعی مطلوب برای انسان‌ها می‌پردازد. به عبارت دیگر، فقه شیعه علاوه بر بیان رفتارهای فردی و اجتماعی، اجرای این احکام و تحقق این هنجارهای فقهی در جامعه، از جمله وظایف فقه به‌شمار می‌رود. از این‌رو امام خمینی^ع حکومت را فلسفه عملی تمام فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت دانسته، حکومت را جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی برشمرده و فقه را تئوری کامل اداره انسان از گهواره تا گور می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۱، ص ۲۸۹).

با توجه به اینکه فقه شیعه از کتاب، سنت، عقل و اجماع سرچشمه گرفته و احکام آن متناسب با شرایط و مقتضیات زمان است، علاوه بر احکام ثابت، مشتمل بر احکام متغیر نیز می‌باشد.

این مقاله درصدد بیان ظرفیت‌های اجتماعی فقه برآمده و فقه شیعه، با توجه به وجود احکام اجتماعی برای تنظیم روابط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در جامعه، دارای ظرفیت‌های اجتماعی بسیاری است. در این نوشتار به ترسیم این ظرفیت‌ها می‌پردازد.

با توجه به اینکه مقاله یا کتابی مستقل در این زمینه نوشته نشده، ضرورت است این موضوع مورد پژوهش قرار گیرد و آرای امام خمینی^ع و آیت‌الله خوئی^ع به‌عنوان دو فقیه در عصر حاضر مورد توجه قرار گیرد. از این‌رو با توجه به تحولات اجتماعی و سیاسی، طرح و بیان احکام اجتماعی فقه شیعه، از نگاه دو فقیه نامور جهان اسلام، که هر یک دارای مکتب فقهی متفاوت‌اند، اهمیت می‌یابد.

ظرفیت‌های اجتماعی فقه

ظرفیت‌های اجتماعی فقه را می‌توان در عرصه‌های زیر بیان کرد:

فقه و ترسیم الگوی نظام مدیریتی جامعه

یکی از ظرفیت‌های اجتماعی فقه، نظام مدیریتی جامعه برای حفظ نظم اجتماعی و دوری از هرج و مرج است. از یک‌سو، با توجه به اینکه انسان مدنی بالطبع است و با عنایت به اینکه در نظام اجتماعی، وجود قانون از ضروریات است، فقه شیعه در مقام توجه به این نیازها، الگوی نظام مدیریتی خاصی را ترسیم کرد. امور حسبه، تصدی قضاوت، اداره و رهبری جامعه توسط فقیه، از جمله اقدامات فقه برای ترسیم الگوی نظام مدیریتی جامعه به‌شمار می‌رود.

امور حسبی

از جمله احکام اجتماعی، که الگوی مدیریتی جامعه را مورد بررسی قرار می‌دهد، توجه به امور حسبیه در فقه است. امور حسبی، از واژه‌هایی است که در کتب فقهی، مورد توجه فقها قرار گرفته است. تعریف آیت‌الله خوئی درباره حسبه عبارت

است از: هر معروفي که اراده شرع بر تحقق آن در خارج و عرصه عمل معلوم گردیده، بدون آنکه شارع مسئول معینی برای انجام آن در نظر گرفته باشد (خلخال، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۲۰). ایشان امور حسبیه را اموری دانسته که نمی‌توان آنها را ترک کرد، بلکه لازم است به آنها جامه عمل پوشاند (غزوی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۳۱). آیت‌الله خوئی، ریاست فقیه را در همه امور حسبیه محرز دانسته، بدین ترتیب قلمرو اختیارات فقیه می‌تواند بسیار توسعه یابد. وی به طور آشکار امر حکومت را داخل در امور حسبیه قرار نداده، و هرچند بسیاری از امور حسبیه را آشکارا بیان نکرده‌اند، ولی نهادهای حکومتی و برخی از نیروها و تشکیلات حکومتی مانند ارتش، قضا و امور انتظامی و امنیتی را جزئی از امور حسبیه برشمرده‌اند. از این رو ریاست فقیه در این گونه موارد را از باب قدر متیقن لازم دانسته‌اند (خوئی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۶۶).

آیت‌الله خوئی با استفاده از عام بودن مفهوم «حسبه»، تصدی فقیه را بر امور نظامی و لشکری اثبات می‌کند (همان، ص ۳۶۶). وی معتقد است: جهاد با کفار با تمام وسائل ممکنه جنگی موجود، در هر عصر جایز است (همان، ص ۳۷۱). ایشان مسئله اجرای حدود، تعزیرات، صدور حکم و ایجاد زندان برای مجرمان را از شئون فقیه دانسته (خوئی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴ و ۲۲۵) و مسئله به این امر اشاره کرده‌اند که برای اجرای حدود و اداره امور انتظامی اسلام، به نیروهای دایمی و حقوق‌بگیر نیاز است که باید از بیت‌المال ارتزاق شوند (همان، ص ۳۵۳). بنابراین، روشن است که آیت‌الله خوئی بسیاری از نهادها و ارکان اصلی حکومت را داخل در شئون اختیارات فقیه و از قلمرو اختصاصی منصب فقیه برشمرده‌اند (عارفی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۲). ایشان اگرچه معتقد به ولایت مطلقه فقیه نیستند، اما آثار ولایت مطلقه فقیه و مدیریت آن بر جامعه، نظیر تصدی امور نظامی و انتظامی، اجرای حدود و تعزیرات را از جمله وظایف فقیه دانسته‌اند. بنابراین، ایشان دایره امور حسبیه را وسیع دانسته و مدیریت جامعه را در همین مقوله جای می‌دهند. لازم به یادآوری است که جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، اقامه حدود و تعزیرات، حفظ اموال بی‌صاحب، حفظ اموال مجانین و صغار، اخذ و صرف حقوق شرعیه و... برخی از امور حسبه به‌شمار می‌آید.

تصدی قضاوت

گرچه قضاوت را می‌توان در مجموعه امور حسبیه قرار داد، اما به دلیل اهمیت و نقش برجسته آن در زندگی اجتماعی، فقها به موضوع داورى و قضاوت اهمیت ویژه داده و با تأکید بر اینکه نافذ ندانستن حکم قاضی، موجب اختلال نظام شده و سازمان زندگی جامعه بشری را در هم می‌ریزد؛ لذا نه تنها اصل لزوم و اعتبار قضاوت را پذیرفته‌اند، بلکه تصدی آن را بر فقیهان لازم شمرده‌اند (سلطانی، ۱۳۸۸، ص ۴۹). صاحب‌جوهر، وجوب تحصیل مقدمات قضاوت و برخورداری از توان داورى را به‌عنوان واجب عینی نقل می‌کند و حفظ نظام را متوقف بر آن می‌داند (نجفی، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۴۰۴). اهمیت وجود قاضی در یک شهر، به حدی است که اگر مردم شهری مانع ورود قاضی به شهر شوند، گنهکارند و جنگ با آنها رواست؛ زیرا با امام مخالفت کرده و موجب اختلال نظام گشته‌اند (همان، ج ۴۰، ص ۴۰).

رهبری جامعه

از جمله احکام اجتماعی فقه، که الگوی مدیریتی جامعه را در سطح کلان مورد بررسی قرار می‌دهد، تعیین رهبر و زمامدار جامعه اسلامی است که به عهده شخص فقیه می‌باشد. فقه برای سامان دادن به زندگی انسان‌ها زمامداری، حاکم و

رهبری را ضروری می‌داند. فقه مخالف هرج و مرج و آشوب و درگیری است و بر این باور است که سامان دادن به زندگی انسان‌ها و جوامع، نیازمند حکومت و حاکم است. فقیهان با آنکه متصدی و بنیانگذار حکومت را امام معصوم^ع می‌دانند و حکومت را حق مشروع معصوم^ع اما به هنگام فقدان معصوم^ع به بی‌حکومتی و آنارشیزم باور ندارند و تشکیل حکومت را برای جلوگیری از اختلال در نظام جامعه، وظیفه مسلمانان می‌شمارند (سلطانی، ۱۳۸۸، ص ۴۵-۴۶). امام خمینی^ع در اصل ضرورت حکومت بر این باور است که احکام الهی چه مربوط به اموال یا مدیریت و یا حقوق، نسخ نشده و تا روز قیامت ادامه دارد. نفس بقای این احکام، ضرورت حکومت را اثبات می‌کند و اجرای احکام الهی، برای جلوگیری از هرج و مرج جز به حکومت، امکان ندارد و اختلال امور مسلمانان، از امور مینغوض و این دو، جز به وجود حاکم و حکومت تحقق پیدا نمی‌کند. از نظر ایشان لزوم حکومت برای گسترش عدالت، آموزش و پرورش، حفظ نظام، رفع ستم، حفظ مرزها، پیش‌گیری از تجاوز اجنبی‌ها، از روشن‌ترین احکام عقل است. در این مورد، فرقی بین عصری با عصر دیگر و یا شهری با شهر دیگر نیست (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۶۱-۴۶۲). از این رو ایشان اصل حکومت و سامان‌دهی جامعه را از واضحات عقل دانسته و اموری نظیر عدالت در جامعه، تعلیم و تعلم در جامعه، حفظ مرزهای کشور از تجاوز بیگانگان و رفع ستم را از روشن‌ترین احکام عقل شمرده‌اند و تأمین این امور را در قلمرو حکومت دانسته‌اند.

بنا بر مبنای فقهی امام خمینی^ع، محورهای اختیارات حکومت و حاکم اسلامی، تصرف در اموال مردم، تصرف در انفس، تخریب موقوفات، لغو یک‌طرفه قراردادهای اجتماعی، جلوگیری موقت از انجام برخی فرایض نظیر حج و مقرر کردن شروط الزامی (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۰، ص ۴۳۴). از مواردی است که با در نظر گرفتن مصالح جامعه، جز اختیارات حکومت و حاکم اسلامی به‌شمار می‌رود و فراتر از چارچوب احکام اولیه است (مهردوی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۷-۲۲۸).

امام خمینی^ع با توجه به همین مبنای اقدام به تشکیل حکومت اسلامی در ایران نموده و با طاغوت زمان مبارزه کردند و در این راه براساس ولایت مطلقه‌ای که قائل بودند، جامعه ایران را به مدت ده سال مدیریت و رهبری نمودند و با تمام مشکلات از قبیل جنگ تحمیلی، تحریم‌ها و عوامل داخلی منحرف از جمله منافقان و نهضت آزادی برخورد کردند. اما *آیت‌الله خویی* معتقدند: ریاست فقیه در امور حسبه، به معنای اثبات ولایت برای او نیست، بلکه به معنای نفوذ تصرفات او بنفسه یا به وسیله وکیلش است و قدر متیقن در اینجا، همین جواز یا نفوذ تصرف است، نه اثبات ولایت (غروی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۲۴). بنابراین، ماهیت تصرف و تصدی فقیه بر امور از نوع ولایت نیست، بلکه از نوع جواز تصرف است. تفاوت این دو عنوان، این است که اولاً «ولایت» از منظر فقهی حق محسوب می‌شود و فقیه از قدرت و اعمال نفوذ بیشتری برخوردار است. وی می‌تواند برای پیشبرد امور از نیروی قهریه بهره گیرد. درحالی که «جواز تصرف»، حق تلقی نمی‌شود و چنین قدرتی را برای فقیه قائل نیست (توحیدی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۲۹۳). ثانیاً، بنا بر نظریه ولایت، افرادی که از سوی فقیه به‌عنوان سرپرست بر وقف یا صغیر منصوب می‌شوند، از سوی فقیه دارای منصب رسمی بوده، با مرگ فقیه از مقام خود عزل نمی‌گردند. ولی اگر از نوع جواز تصرف باشد، منصوبان فقیه حکم و کالت دارند و به محض مرگ فقیه، از وکالت عزل می‌شوند (غروی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۲۳).

از این رو تفاوت دیدگاه امام خمینی^ع و آیت‌الله خوئی^ع در رهبری جامعه، این است که امام خمینی^ع معتقدند که فقیه، ولایت مطلقه در اداره امور جامعه دارد و در اداره جامعه، فقیه می‌تواند تصرفاتی انجام دهد و جامعه را مدیریت و از هرج و مرج خارج کند و برای مدیریت شهری و اجتماعی هر جا نیاز بود، اعمال ولایت می‌کند و نیازی نیست در یک مسئله به حد ضرورت برسد تا تصرفی و ولایتی صورت گیرد، اما آیت‌الله خوئی^ع معتقد به جواز تصرف برای فقیه بوده و دخالت فقیه را فقط در امور حسبی، در صورتی که به حد ضرورت برسد، جایز می‌دانند. البته در صورت ضرورت، رهبری جامعه را از باب امور حسبه قبول دارند؛ زیرا شارع راضی نیست که این امور ترک شود. نظیر رهبری ایشان در انتفاضه شعبانیه. لذا در مواردی که فقیه ورود پیدا می‌کند، باید به حد ضرورت برسد تا اعمال تصرف و ولایت کند.

شیوه مدیریتی و رهبری امام خمینی^ع در تحولات اجتماعی ایران در اوایل انقلاب اسلامی، حائز اهمیت است. ایشان برای تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، این موضوع را مدیریت نمودند و دستور دادند حوزه علمیه در آن سال، درس‌ها را تعطیل کند و روحانیون به شهرها و روستاها بروند و مزایا و برتری جمهوری اسلامی را نسبت به سایر شیوه‌ها و مدل‌های حکومتی، تبلیغ کنند و مردم نیز با رأی بالای خود به جمهوری اسلامی، نشان دادند که این شیوه حکومتی را می‌پسندند (کعبی، ۱۳۸۴، ص ۲۴).

در تدوین قانون اساسی، ایشان علاوه بر اینکه در جایگاه رهبری نظام قرار داشته و می‌توانستند با یک حکم حکومتی، مسئله تدوین قانون اساسی را شکل دهند، اما با تدبیری حکیمانه علمای شهرها را برای نامزد شدن و شرکت در انتخابات فراخوانده و با انتخاب مجتهدان از سوی افراد جامعه، در پیامی اهداف انقلاب و اسلام را به آنها گوشزد کرده‌اند و آنان را آماده برای تدوین قانون اساسی، براساس فقه و اسلام نمودند. ایشان مانع از این شدند تا جریان غربگرا بتواند در تدوین قانون اساسی نقش فعال داشته باشند.

بنابراین، در نظریه آیت‌الله خوئی^ع، رهبری تحولات اجتماعی فقیه، منوط به وجود هرج و مرج در جامعه است، در این صورت این تحولات را فقیه از باب امور حسبه، مدیریت می‌کند. از این رو ایشان ایجاد و آماده نمودن مقدمات و شرایط برای تحولات اجتماعی را واجب نمی‌دانند.

بنابراین، تنها تفاوت این دو فقیه در این است که امام خمینی^ع از باب ولایت مطلقه فقیه، وارد عرصه اجتماع شدند و به مدیریت جامعه پرداختند و زمینه‌های اجتماعی برای تحولات ایران را فراهم کردند، ولی در اندیشه آیت‌الله خوئی^ع، مدیریت جامعه از باب امور حسبه بوده و از باب اینکه شارع در این امور ساکت نیست و راضی نمی‌باشد که این امور تعطیل بماند. لذا این دو فقیه نامدار، در قلمرو فقه در اداره جامعه و الگوی مدیریتی، دیدگاه متفاوت دارند.

به هر حال، نقش فقه در رهبری نهضت‌های اجتماعی ایران و عراق نظیر نهضت تنباکو، مشروطیت، انقلاب اسلامی ایران، نهضت عشرون و انتفاضه شعبانیه، بسیار حائز اهمیت است و فقه و فقها توانستند این تحولات اجتماعی را مدیریت کنند. با این تفاوت برخی از باب ولایت و برخی از باب جواز تصرف.

از این‌رو نظام مدیریتی جامعه از منظر فقه را می‌توان در سطوح مختلف مطرح کرد، از یک‌سو، فقه با قرار دادن عناوین امور حسبه و قلمرو آن و تصدی امور قضاوت به دست فقیه، در واقع نظام مدیریتی جامعه را در یک جامعه‌ای که مبسوط‌الید نیست و حکومت در اختیارشان نیست، مورد توجه قرار دادند و از سوی دیگر، با ولایت فقیه و تصدی اداره جامعه، مدیریت جامعه را در یک جامعه‌ای، که حکومت در اختیارشان است، مورد توجه قرار داده‌اند. با این توجه که در نگاه امام خمینی^ع نظام مدیریتی کلان جامعه، با تئوری ولایت مطلقه فقیه ترسیم شده، ولی در نگاه آیت‌الله خوئی، این نظام مدیریتی جامعه با عنوان امور حسبه و رسیدن به در حد ضرورت، شکل می‌گیرد.

البته با وجود تفاوت نوع نگاه امام خمینی^ع با آیت‌الله خوئی، در چگونگی ورود به حکومت، اما در مبنا و ریشه با هم وحدت‌نظر دارند. در مقابل، با نظام سکولار، تفاوت بنیادی دارند؛ زیرا در هر دو نگاه، مدیریت فقهی با ویژگی‌هایی مانند تأثیرپذیری از منابع و آموزه‌های وحیانی، نظام معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسانه دینی، توجه به عقلانیت ارزشی، توجه به بایدها و نبایدها و به‌طور کلی توجه به هنجارهای فقهی متفاوت با مدیریت نظام سکولار است که دارای ویژگی‌هایی همچون متأثر از فرهنگ غربی و توجه به انسان‌محوری است. به عبارت دیگر، مدیریت نظام سکولار تفاوت معرفت‌شناسانه، هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه با مدیریت فقهی و دینی دارد.

لازم به یادآوری است، در نظام مدیریتی فقهی امام خمینی^ع اداره جامعه به وظیفه مجتهدی جامع‌الشرایط است که آگاه به مسائل روز و آگاه به نیرنگ‌های بیگانگان باشد. در ضمن، علاوه بر اجتهاد در منصب رهبری جامعه، برخی از مناصب کلیدی جامعه از قبیل شورای نگهبان، رئیس قوه قضائیه، دادستان کل کشور، رئیس دیوان کل کشور و وزیر اطلاعات نیز باید مجتهد باشند. از این‌رو مدیریت فقهی امام خمینی^ع مبتنی بر اجتهاد در مناصب کلیدی جامعه است تا خلاف شرعی اتفاق نیفتد و همه مسائل بر طبق فقه و شرع پیش رود.

فقه و نظام امنیتی جامعه

یکی دیگر از ظرفیت‌های احکام اجتماعی فقه، توجه به امنیت فردی و اجتماعی افراد جامعه است که با وضع قوانین فقهی، به دنبال تحقق این امر خطیر در جامعه می‌باشد. از دغدغه‌های مهم فقه، مسئله امنیت در زندگی فردی و اجتماعی است و فقه، که عهده‌دار تدوین برنامه زندگی فردی و اجتماعی جامعه اسلامی است، برخی از موارد تحقق احکام فقهی موجب ایجاد امنیت می‌شود، در برخی از احکام، امنیت فردی شرط برای انجام یک حکم شرعی است. از این‌رو امنیت یکی از ظرفیت‌های اجتماعی فقه به‌شمار می‌رود.

بنابراین، در بسیاری از احکام فقهی، تحصیل امنیت به‌عنوان یک اصل در نظر گرفته شده است (سلطانی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۷-۱۱۸). در این نوشتار به مسئله امنیت پرداخته و آن را در سه زمینه جانی، مالی و آبرویی مورد پژوهش قرار می‌دهیم. البته هر دو جنبه امنیت، اعم از احکامی که امنیت، شرط انجام یک حکم شرعی است و یا احکامی که انجام آن احکام، موجب ایجاد امنیت در جامعه می‌شود، اشاره خواهد شد.

امنیت جانی

امنیت جانی، یکی از مهم‌ترین معیارها در احکام و قوانین فقهی است. در همه موارد، وجوب احکام اسلام، مقید به امنیت جانی است، بجز حکم دفاع در زمان غیبت و جنگ ابتدایی در زمان حضور امام معصوم^۳. هر حکمی که به نوعی امنیت جانی انسان را به خطر افکند، از نگاه شارع، مشروع نیست. از نگاه فقه، هر نوع عملی که به جان و جسم انسان زیان برساند، مشروع نیست و حفظ امنیت جسمی و روحی، باید مورد توجه خود شخص باشد و حق زیان رساندن به خود را ندارد. مثلاً در احکام نماز، اسلام برای حفظ جان به هنگام خطر، نماز خوف را جایگزین نماز متداول کرده است (همان، ص ۱۱۹). یا وجوب غسل و وضو در صورت ضرر جانی برداشته شده و تیمم جای آن را می‌گیرد، یا وجوب روزه مشروط به امنیت جانی مکلف است؛ یعنی چنانچه روزه برای افراد جامعه و مکلفان ضرر داشته باشد، نه تنها واجب نیست، بلکه مشروع هم دانسته نشده است. در مسئله وجوب حج نیز این امنیت جانی ملاحظه شده است. به طوری که اگر در مسیر حج، خطر جانی برای فرد وجود داشته باشد، وجوب حج تحقق نمی‌یابد. موارد ذکر شده، اهتمام فقه به امنیت جانی در احکام فردی و عبادی است، اما امنیت جانی در احکام اجتماعی نیز بسیار حائز اهمیت است. در احکام اجتماعی اسلام، پاره‌ای از احکام، مشروط به وجود امنیت جانی شده است. نظیر امر به معروف و نهی از منکر و پاره‌ای دیگر از احکام نظیر قوانین جزائی اسلام برای تحقق امنیت جانی و امثال آن، تشریح شده است (همان، ص ۱۲۸).

در فقه شیعه، امر به معروف و نهی از منکر، به عنوان یک نظارت اجتماعی، برای جلوگیری از انحراف افراد و جوامع وضع شده است. امر به معروف، امر به هنجارهای دینی جامعه است و نهی از منکر، دوری از ناهنجاری‌های جامعه می‌باشد. فقه برای تنظیم رفتارهای دیگران در جامعه و جلوگیری از انحراف و کجروی افراد جامعه، یک وظیفه همگانی برای افراد جامعه قرار داده است.

لازم به یادآوری است که این وظیفه همگانی، یک شروطی هم دارد که مهم‌ترین آن، امنیت جانی کسی است که اقدام به این امر مهم می‌کند. آیت‌الله خوئی بر این باورند که از امر به معروف و نهی از منکر، ضرر جانی یا آبرویی یا مالی به شخص آمر و یا به غیر از آمر از مسلمان‌ها، لازم نیاید (خوئی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۳۵۱). ایشان می‌فرمایند: اگر تأثیر امر به معروف و نهی از منکر محرز شد، باید ملاحظه اهمیت موارد شود. گاهی با وجود علم به ضرر، امر به معروف و نهی از منکر واجب است، چه رسد به ظن یا احتمال آن. از این رو ایشان وجوب امر به معروف و نهی از منکر را در صورتی که تأثیر امر به معروف و نهی از منکر محرز نشود، زمانی واجب است که منجر به ضرر مالی یا آبروی یا جانی نگردد، اما اگر تأثیر امر به معروف و نهی از منکر، محرز شود، باید ملاحظه اهمیت موارد شود و گاهی با وجود علم به ضرر، امر به معروف و نهی از منکر واجب است، چه برسد به ظن یا احتمال آن (همان، ص ۳۵۲).

امام خمینی^۴ در *تحریر الوسیله*، یکی از شروط وجوب امر به معروف و نهی از منکر را عدم وجود مفسده در امر و نهی می‌داند. لذا اگر فرد علم یا ظن داشته باشد که انکار او موجب ضرر جانی یا آبرویی یا مالی می‌شود، نهی از منکر، دیگر واجب نیست. خواه این ضرر به خود شخص و یا به خویشان و نزدیکان او باشد (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۰۲).

ایشان فروعاتی را در ذیل شرط عدم وجود مفسده در امر به معروف و نهی از منکر بیان نموده‌اند که عبارتند از:
الف. اگر در اسلام بدعتی واقع شود وسکوت علمای دین، موجب هتک اسلام و تضعیف اعتقادات مسلمین شود، بر آنان واجب است به هر وسیله که ممکن، انکار نمایند، چه انکار آنها در ریشه‌کن ساختن فساد، موثر باشد و یا نه؟ در این مورد، ملاحظه ضرر و حرج نمی‌شود، بلکه ملاحظه اهمیت می‌شود.

ب. اگر معروف و منکر از اموری باشد که شارع مقدس به آن اهمیت می‌دهد، مانند حفظ جان قبیله‌ای از مسلمین، هتک حرمت نوامیس آنها، از بین بردن بعضی از شعائر اسلام و از بین بردن آثار اسلام، به‌طوری که موجب گمراهی مسلمین گردد؛ باید ملاحظه مهم‌تر بودن را نماید و هر ضرری؛ اگرچه جانی باشد یا حرج، موجب رفع تکلیف نمی‌باشد.

ج. اگر سکوت علمای دین، خوف این است که منکر، معروف شود یا معروف، منکر شود؛ سکوت جایز نیست، ملاحظه ضرر و حرج نمی‌شود. یا اگر در سکوت علمای دین، تقویت ظالم و تأیید او باشد، سکوت کردن بر آنان حرام است و اظهار بر آنها واجب است، ولو اینکه در رفع ظلم او مؤثر نباشد (همان، ص ۳۰۴).

از این رو امام خمینی^ع در مسئله امر به معروف و نهی از منکر در موارد فوق، حفظ جان و امنیت جانی را شرط نمی‌دانند. ایشان معتقدند: اگر برپا داشتن حجت‌های اسلام، متوقف بر بذل جان یا جان‌ها باشد، ظاهر آن است که واجب باشد (همان، ج ۲، ص ۳۰۴). از نکاتی که امام خمینی^ع در مسئله امر به معروف متذکر می‌شوند، به‌روشنی نگاه اجتماعی ایشان به مسائل فقهی روشن می‌گردد. جهاد دفاعی نیز از جمله اموری است که دلیل بر اهمیت امنیت در فقه است. در نگاه فقه شیعه، جنگ ابتدایی برای گسترش اسلام و ابلاغ دین و رفع موانع انجام می‌گیرد و مشروط به وجود امام معصوم^ع است.

جهاد برای بسط اسلام در فقه اسلامی، مشروط به شرایطی از جمله وجود حاکم عادل، عدم منع پدر و مادر و عدم منع طلبکار پیش از پرداخت طلب خود است، اما در مقوله دفاع، که جنبه امنیتی دارد، هیچ‌کدام از این شرایط وجود ندارد - نه طلبکار می‌تواند ممانعت کند و نه پدر و مادر - سقوط این شرایط در جهاد دفاعی و اصل مشروعیت آن در همه زمان‌ها و مکان‌ها، بیانگر اهمیت امنیت در فقه اسلامی و نقش آن در تحولات مسائل و احکام فقهی است (سلطانی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۵).

آیت‌الله خوئی مسئله جهاد را به طور مستقل مطرح نموده و در باب جهاد، سؤالی مطرح می‌کنند که اگر قائل به مشروعیت اصل جهاد در عصر غیبت شویم، آیا اذن فقیه جامع‌الشرایط در جهاد معتبر است؟ ایشان در پاسخ بر این باورند که بعید نیست اذن فقیه معتبر باشد؛ به این بیان که فقیه باید با اهل خبره و بصیر به امور مسلمین مشورت کند تا مطمئن از عده و عده مسلمین شده و انجام این جهاد نیاز به رهبر و امری دارد که دارای نفوذ کلمه باشد. پس متعین می‌شود در فقیه جامع‌الشریط و تصدی این امر برای فقیه، از باب حسبه است تا موجب هرج و مرج نشود (خوئی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۶۶). ایشان می‌فرمایند:

قیام در عصر غیبت نیز واجب است و اگر شرایط از نظر عدد و امکانات موجود باشد، باید اقدام کنند و اینکه عده‌ای جهاد ابتدایی را منحصر به عصر معصومان[ؑ] می‌کنند، درست نیست، همچنان که آن روایاتی که دلالت می‌کنند بر اینکه خروج با شمشیر بر حاکمان و خلفای جور تا قبل از قیام قائم حرام است، هیچ ربطی به این مسئله ندارند (همان، ج ۱، ص ۳۶۴-۳۶۶).

امنیت مالی

در فقه اسلامی، امنیت مالی و اقتصادی نیز مورد توجه قرار گرفته است. احترام به مالکیت افراد، قاعدهٔ ید، وفای به عهد و پیمان، حرمت غصب و حرمت سرقت، دلیل بر اهمیت فقه نسبت به امنیت مالی و اقتصادی افراد جامعه می‌باشد (سلطانی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۹-۱۶۱). از این رو فقه در مورد امنیت مالی افراد جامعه نیز اهتمام داشته و امنیت مالی آنان را با وضع قواعد فقهی، قوانین و حرمت برخی از افعال و رفتارهای غلط نظیر سرقت و غصب مورد اهتمام قرار داده است.

امنیت عرضی

یکی از حوزه‌هایی که فقه به آن پرداخته و بیانگر ظرفیت احکام اجتماعی در فقه است، امنیت آبرویی و عرضی مسلمانان است. انسان از نگاه دین اسلام، از کرامت و حرمت برخوردار بوده؛ نه خود حق دارد کرامت خویش را از بین ببرد و نه دیگران چنین حقی را دارند. در فقه اسلامی، قوانینی وضع شده که ناظر به همین امر بوده و هدف از این قوانین فقهی، حفظ حرمت، کرامت و شخصیت انسان مؤمن است. احکام مربوط به حرمت غیبت، حرمت قذف، حرمت تشبیه، حرمت هجو مؤمن و حرمت فحاشی و بدزبانی از این قبیل می‌باشد (همان، ص ۱۶۶-۱۷۷). به‌طور کلی، برخی از احکام مربوط به حدود و دیات از این قبیل می‌باشد.

فقه اگر قوانینی نظیر حرمت غیبت، قذف، تشبیه و فحش را بیان نموده، به دلیل اهمیت حفظ آبروی افراد جامعه است و اینکه این افراد جامعه در تعامل با یکدیگر بوده و این آبروی آنها، باید محفوظ بماند تا اعتماد اجتماعی خدشه‌دار نشود.

فقه و نظام معیشتی جامعه

از جمله ظرفیت احکام اجتماعی فقه، توجه به معیشت افراد جامعه است که مورد توجه فقه قرار گرفته و بخش عمده کتاب‌های فقهی، به حوزه معاملات و پیمان‌های تجاری مربوط بوده و با وضع این قوانین در فقه شیعه، نظام معیشتی افراد جامعه را تبیین می‌کند. کتاب‌های فقهی نظیر *مکاسب*، *متأجر*، *مساقات* و *مزارعه* و... همه برای تلاش در جهت بهبودی سازمان معیشتی جامعه بشری است (همان، ص ۵۲۵).

برخی از نظام قضایی در اسلام و شیوه‌های حل و فصل اختلافات مالی و اقتصادی در سیستم قضایی اسلام، برای حراست از حقوق افراد جامعه و برای تنظیم نظام معیشتی آنها ترسیم شده است. از سوی دیگر، وجود قواعد

فقهی مانند قاعدهٔ ید، قاعدهٔ صحت و قاعدهٔ سوق مسلمین نیز دلیلی بر حفظ نظام معیشتی افراد جامعه و توجه فقه به این امر خطیر می‌باشد (همان، ص ۵۹-۵۴).

فقه و تنظیم روابط اجتماعی

از جمله ظرفیت اجتماعی احکام فقهی، تنظیم روابط اجتماعی میان افراد جامعه براساس هنجارهای فقهی است؛ زیرا فقه متکفل تنظیم روابط فردی و روابط اجتماعی افراد جامعه می‌باشد. تضاد مصالح و منافع فردی اشخاص با یکدیگر در یک جامعه، موجب از بین رفتن روابط سالم اجتماعی می‌گردد. از این رو انسان‌ها برای داشتن روابط اجتماعی سالم، نیاز به قوانین و مقررات دارند تا براساس آن قوانین بتوانند روابط سالم خویش را تنظیم کنند (همت‌بناری، ۱۳۸۸، ص ۸۸).

روابط اجتماعی را می‌توان به روابط زن و شوهر، روابط والدین و فرزندان، روابط با اقوام و بستگان، روابط افراد با یکدیگر تقسیم نمود. هسته اولیه روابط اجتماعی از روابط والدین با یکدیگر و والدین با فرزندان، در قالب روابط اعضای خانواده شکل گرفته و سپس، به شبکه فامیل و نزدیکان می‌رسد. در نهایت، انسان با کلیه افراد جامعه و گروه‌ها روابط اجتماعی برقرار می‌کند. فقه اسلامی در کلیه این روابط حضور فعال داشته و هنجارها، بایدونبایدها و احکامی را برای آنها وضع نموده است (همان، ص ۱۱۵).

فقه و کنترل اجتماعی

یکی دیگر از ظرفیت‌های اجتماعی احکام فقهی، مسئله کنترل و نظارت اجتماعی است. باب حدود، دیات، تزییرات و برخی از کفاره‌ها، ابوابی هستند که در زمینهٔ کنترل اجتماعی افراد جامعه در فقه تنظیم شده است. فقه برای بسیاری از محرّمات شرعی، کیفی‌های ویژه‌ای در نظر گرفته که حدود و تزییرات از این قبیل است. برخی از کفاره‌ها، نظیر کفارهٔ افطار عمدی ماه مبارک رمضان، کفاره زمان احرام در حج تمتع و کفاره وفا نکردن به عهد و نذر و قسم، نوعی مجازات برای افراد متخلف به‌شمار می‌آید (همان، ص ۱۰۶). از جمله ابواب فقهی که نقش کنترلی در جامعه دارند، باب امر به معروف و نهی از منکر است. از منظر اجتماعی، این ابواب و مسائل فقهی، موجب ایجاد کنترل اجتماعی در میان افراد جامعهٔ اسلامی می‌شود. وقتی فقه برای افطار عمدی، مجازاتی نظیر شصت روز روزه یا سیر کردن شصت فقیر را در نظر می‌گیرد، یا برای وفا نکردن به عهد، قسم و نذر، کفاره‌ای بیان می‌کند، به خاطر کنترل رفتارهای اجتماعی و نظارت افراد جامعه در روابط اجتماعی آنهاست، تا نظم اجتماعی و دینی افراد جامعه شکل گیرد و با رعایت قوانین فقهی، هم اطاعت از شارع تحقق یابد و هم ضمیمه تمرد و هنجارشکنی در جامعه به وجود نیاید.

باب امر به معروف و نهی از منکر، یک نوع سازوکار بیرونی برای افراد جامعه ایجاد می‌کند و با اهتمام به این ابواب، موجب درونی‌شدن هنجارهای فقهی در جامعه اسلامی را فراهم می‌شود.

فقه و انسجام اجتماعی

یکی دیگر از مواردی که ظرفیت احکام اجتماعی فقه را بیان می‌کند، انسجام و همبستگی اجتماعی است. همبستگی اجتماعی، معادل (social solidarity) است. برای همبستگی و انسجام اجتماعی، تعاریف متعددی بیان شده است. از جمله اینکه همبستگی می‌تواند شامل پیوندهای انسانی و برادری بین انسان‌ها به‌طور کلی یا حتی وابستگی متقابل حیات و منافع بین آنان باشد. به عبارت دیگر، همبستگی پدیده‌ای است که بر پایه آن در سطح یک گروه یا یک جامعه، اعضا به یکدیگر وابسته‌اند و به طور متقابل، به یکدیگر نیازمند می‌باشند (بیرو، ۱۳۷۵، ص ۴۰۰). جامعه‌شناسان بر این باورند که یکی از قوی‌ترین عوامل برقراری همبستگی و انسجام اجتماعی، دین و باورهای دینی است. دین زمینه‌ی مشترکی را ایجاد می‌کند که اگر نباشد، اختلاف‌های فردی، جامعه را از هم می‌گسلد. دین همان شیرازه نیرومندی است که افراد جامعه را با یک کیش و نظام عقیدتی مشترک به همدیگر پیوند می‌دهد. دین سنگ‌بنای سامان اجتماعی است. هیچ قدرت دنیوی‌ای نمی‌تواند بدون پشتیبانی یک قدرت معنوی تلاوم داشته باشد. لذا هر حکومتی برای تنظیم رابطه‌ی فرماندهی و فرمان‌بری به دین نیاز دارد (کوزر، ۱۳۷۰، ص ۳۴). بنابراین، وجود دین، یکی از عوامل تقویت همبستگی و انسجام اجتماعی در جوامع است که مجموعه‌ی اعتقادات، مناسک و رفتارهاست. دین چنان سازوکاری را در جامعه می‌آفریند که موضوعات مورد تفرقه‌افکن را خنثا و جامعه را به یک امت واحد تبدیل می‌کند. دورکیم، در تعریف خود از دین، به نقش آن در ایجاد همبستگی گروهی اشاره می‌کند. وی دین را نظام یکپارچه‌ای از عقاید و رفتارهای معطوف به امور مقدس می‌داند که همه‌ی پیروان پایبند به عقاید و رفتارهای دینی را در یک اجتماع اخلاقی واحد هماهنگ و متحد می‌سازد (افروغ، ۱۳۷۹، ص ۳۷).

با توجه به اینکه دین مجموعه‌ای از باورها، مناسک و ارزش‌هاست و مناسک بخشی از دین به‌شمار می‌آید، فقه که متکفل بعد مناسکی دین به‌شمار می‌رود، می‌تواند نقش همبستگی و انسجام اجتماعی را در جامعه، به‌عنوان بخشی از دین ایفا کند. مناسک اجتماعی نظیر نماز جمعه، نماز جماعت، مواسات و تعاون اجتماعی، حج و صله رحم و... از جمله احکام اجتماعی است که موجب انسجام اجتماعی شده، عاملی برای وفاق اجتماعی افراد جامعه به‌شمار می‌آید.

تحولات اجتماعی در ایران معاصر، به خوبی نشان از تأثیر ظرفیت احکام اجتماعی فقه و هنجارهای فقهی بر جامعه را نشان داده و ظرفیت احکام فقهی را در انسجام اجتماعی افراد جامعه، به منصف ظهور رسانده است. نهضت تنباکو توسط میرزای شیرازی، قیام امام خمینی[ؑ] در ایران، رهبری قیام عشرون مقابل انگلیس و انتفاضه شعبانیه در عراق، نشان از ظرفیت فقه و فقاقت در انسجام اجتماعی افراد جامعه دارد.

ظرفیت تمدن‌سازی فقهی

از جمله ظرفیت‌های اجتماعی فقه، ظرفیت تمدن‌سازی فقه و هنجارهای فقهی در تحقق این امر مهم است. با توجه به ظرفیت فقه و ظرفیت هنجارهای فردی و اجتماعی موجود در فقه، این ظرفیت در فقه موجود است که بتواند زمینه و نقشه‌ی تمدن‌سازی اسلامی را برای جامعه و جهان ترسیم کند. البته لازم به یادآوری است که احکام اجتماعی فقه و ظرفیت

تمدن‌سازی آن، به‌عنوان بخشی از ابزارهای مهم برای تحقق تمدن نوین اسلامی است. لذا تمدن نوین اسلامی، یکی از ظرفیت‌های اجتماعی فقه به‌شمار می‌رود که فقه، بخشی از ایجاد تمدن نوین را به عهده خواهد داشت.

با توجه به اینکه غایت فقه، فقط بیان هنجارهای فردی نیست، بلکه تحقق این هنجارها و اداره جامعه اسلامی نیز از غایات فقه به‌شمار می‌رود، پس فقه این ظرفیت را دارد که در مقابل نظام‌های سکولار اجتماعی، به ترسیم الگوهای اجتماعی در حوزه‌های گوناگون براساس آموزه‌های فقهی بپردازد و این الگوهای فقهی، در تحقق بخشی از تمدن نوین اسلامی تأثیر گذارند.

برخی از اندیشمندان درباره اهمیت تمدن اسلامی بر این باورند که:

تمدن برخاسته از اسلام چیزی نیست که انکارپذیر باشد، اگر اسلام تمدن حقیقی و عالی به رنگ و بویی مخصوص، مبنی بر کتاب و سنت اسلام نداشت، هرگز علمای تمدن غرب حتی آنها که به حمله و هجوم بر اسلام معروف هستند، مکرر نام تمدن اسلام را نمی‌بردند و تاریخ آن را شرح نمی‌دادند و آن را با سایر تمدن‌های عالم نمی‌سنجیدند. این تمدن از تمدن‌های مشهوری است که تاریخ عمومی دنیا با آن زینت یافته و با آثار درخشان خود تا ابد تاریخ را پر کرده است (مستودارد، ۱۳۲۰، ج ۱، ص ۱۲۸).

شهید مطهری نیز معتقدند که جامعه‌شناسان روی تمدن‌های دنیا مطالعه نموده و تمدن اسلامی را جزو مهم‌ترین تمدن‌های دنیا به‌شمار آورده‌اند (مطهری، ۱۳۶۳، ص ۲۶۲). از دیدگاه ویل دورانت، تمدن دارای چهار رکن اساسی است که عبارتند از: سنت اخلاقی [و فرهنگی] که رفتار اجتماعی را سامان می‌دهد، سازمان اقتصادی، سازمان سیاسی و هنر (ویل دورانت، ۱۳۶۷، ص ۳).

مقام معظم رهبری، در یک تقسیم‌بندی، اهداف انقلاب اسلامی را به پنج مرحله تقسیم نموده‌اند. این پنج مرحله عبارتند از: مرحله انقلاب اسلامی، مرحله نظام اسلامی، مرحله دولت اسلامی، مرحله جامعه اسلامی و مرحله تمدن بین‌المللی اسلامی است (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۳/۶/۸). از این‌رو انقلاب اسلامی ایران داعیه تمدن نوین اسلامی دارد و امروزه نظام معرفتی برگرفته از انقلاب اسلامی ایران و تمدن نوین اسلامی، در مقابل تمدن غربی و نظام معرفتی سکولاریسم قرار دارد و تمدن نوین اسلامی، تمدن غرب و تفکر سکولاریسم را به چالش کشیده است. بنابراین، امروزه دو تمدن اصلی در جهان وجود دارد: یکی تمدن نوین اسلامی و دیگری تمدن غربی. مقام معظم رهبری، در بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی ایران می‌فرمایند:

آن روز که جهان میان شرق و غرب مادی تقسیم شده بود و کسی گمان یک نهضت بزرگ دینی را نمی‌برد، انقلاب اسلامی ایران، با قدرت و شکوه پا به میدان نهاد؛ چهارچوب‌ها را شکست... و آغاز عصر جدیدی را اعلام نمود... اکنون با گذشت چهل جشن سالانه انقلاب و چهل دهه فجر، یکی از آن دو کانون دشمن نابود شده و دیگری با مشکلاتی که خبر از نزدیکی احتضار می‌دهند، دست و پنجه نرم می‌کند.

بنابراین، با توجه به اینکه تشکیل تمدن نوین اسلامی، از اهداف انقلاب اسلامی به‌شمار می‌رود، و با توجه به ظرفیت فقه جواهری و اینکه انقلاب اسلامی برخاسته از فقه جواهری بوده، ضروری است زمینه تمدن‌سازی براساس آموزه‌های فقهی در جامعه اسلامی ایران مورد مطالعه قرار گیرد. از این‌رو با توجه به جامعیت و وجود ابعاد اجتماعی در فقه، فقه این ظرفیت را دارد که زمینه تمدن‌سازی را فراهم کند. اما سازوکار تمدن‌سازی فقهی، گام اول، توسعه و تدوین فقه اجتماعی و فقه حکومتی با رویکرد اجتماعی - حکومتی به مسائل موردنیاز جامعه در حوزه‌های علمیه است. گام دوم، ایجاد نظام‌سازی در حوزه‌های اجتماعی و سرانجام، ایجاد یک الگو در حوزه‌های روابط اجتماعی، مدیریت شهری و شهرسازی، نظام سلامت، هنر و معماری، محیط زیست و... می‌تواند زمینه تمدن‌سازی اسلامی را فراهم نماید.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. در این مقاله، به ظرفیت‌های احکام اجتماعی فقه پرداخته شد و آن را در سطوح مختلف نظیر فقه و نظام مدیریتی جامعه، فقه و نظام امنیتی جامعه، فقه و نظام معیشتی جامعه، فقه و تنظیم روابط اجتماعی، فقه و کنترل اجتماعی، فقه و انسجام اجتماعی و ظرفیت تمدن‌سازی فقهی مورد بررسی قرار گرفته است.
۲. احکام فقهی مربوط به مکاسب، متاجر، مساقات و مزارعه و... همه برای تحقق و تلاش برای بهبودی سازمان معیشتی افراد جامعه تنظیم شده است.
۳. فقه برای امنیت جانی، مالی و آبرویی افراد جامعه نیز دستورات و هنجارهای فقهی وضع کرده، و با قرار دادن هنجارهای فقهی برای افراد جامعه، درصد تأمین امنیت جانی، مالی و آبرویی افراد جامعه است.
۴. حفظ نظام مدیریتی جامعه نیز، از ظرفیت‌های اجتماعی فقه به‌شمار می‌آید. تعیین امور حسبیه برای فقیه، تصدی قضاوت و اداره و رهبری جامعه، از جمله اقدامات فقه برای تنظیم نظام مدیریتی جامعه به‌شمار می‌رود. در نگاه امام خمینی^ع، نظام مدیریتی کلان جامعه، با نظریه ولایت مطلقه فقیه ترسیم شده است؛ ولی در نگاه آیت‌الله خوئی^ع نظام مدیریتی کلان جامعه، با قرار دادن امور حسبیه و در شرایط ضرورت قابل بررسی است.
۵. تنظیم روابط اجتماعی، کنترل اجتماعی و انسجام اجتماعی از دیگر ظرفیت‌های اجتماعی احکام فقهی است که مورد بررسی قرار گرفته است. در نهایت، از جمله ظرفیت‌های فقه، ظرفیت تمدن‌سازی فقهی است و رسیدن به تمدن نوین اسلامی است که فقه در تحقق آن، با روش نظام‌سازی در حوزه‌های مختلف، نقش بسزایی ایفا می‌کند.

منابع

- افروغ، عماد، ۱۳۷۹، *فرهنگ‌شناسی و حقوق فرهنگی*، تهران، فرهنگ و دانش.
- بیرو، آلن، ۱۳۷۵، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان.
- بیانات رهبر معظم انقلاب، در: Khamenei.ir
- توحیدی، محمدعلی، ۱۳۷۷، *مصباح الفقاهه*، قم، داوری.
- خلخال، مهدی، ۱۳۷۸ق، *دروس فی فقه الشیعه*، نجف، مکتبه الآداب.
- خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۰ق، *منهاج الصالحین*، قم، مدینه‌العلم.
- _____، ۱۴۱۲ق، *منهاج الصالحین*، بیروت، دارالبلاغه.
- _____، بی‌تا، *مبانی تکملة المنهاج*، بیروت، دار الزهراء.
- سلطانی، محمدعلی، ۱۳۸۸، *اهداف دنیوی فقه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- عارفی، محمداکرم، ۱۳۸۶، *اندیشه سیاسی آیت‌الله خوئی*، قم، بوستان کتاب.
- غروی تبریزی، علی، ۱۴۲۸ق، *التقیح فی شرح المکاسب، البیع، موسوعه الامام الخوئی*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- کعبی، عباس، ۱۳۸۴، *ضمانت‌های اجرایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.
- کوزر، لوئیس، ۱۳۷۰، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی و فرهنگی.
- مستودارد، لوتروپ، ۱۳۲۰، *امروز با مسلمین یا عالم نو اسلام*، ترجمه سیداحمد مهذب، تهران، طبع کتاب.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۳، *اسلام و تمدن جدید*، تهران، صدرا.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۱، *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ؑ.
- _____، ۱۳۷۳، *مناهج الوصول الی علم الاصول*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ؑ.
- _____، ۱۳۷۳، *ولایت فقیه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ؑ.
- _____، ۱۳۷۹، *کتاب البیع*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ؑ.
- مهدوی، اصغراقا، ۱۳۸۹، *مبانی نقش زمان و مکان در استنباط احکام از دیدگاه امام خمینی و شهید صدر*، تهران، دانشگاه امام صادق ؑ.
- نجفی، محمدحسن، بی‌تا، *جواهر الکلام*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ویل دورانت، ویلیام، ۱۳۶۷، *مشرق زمین گاهواره تمدن*، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، سازمان انتشارات.
- همت‌بناری، علی، ۱۳۸۸، *نگرشی بر تعامل فقه و تربیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.

تحلیل فرهنگی مصرف بدن در اسلام و لیبرالیسم

m.mazinani@sndu.ac.ir

مهدی مزینانی / دانشجوی دکتری مدیریت راهبردی فرهنگی، دانشگاه عالی دفاع ملی

حمیدرضا محمدی / دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج

h.mohammadi58@yahoo.com

دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۲ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۹

چکیده

«مصرف بدن»، یکی از حوزه‌های مطالعاتی و نسبتاً انتقادی در حوزه جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی بدن است که رفتار انسان با بدن و معنایی که در این کنش اجتماعی جُسته می‌شود، بررسی نموده و آن را به نقد و تحلیل می‌کشد. این مقاله در پی آن است تا با توجه به روند رو به رشد مصرف بدن در ایران، خوانشی تطبیقی از آنچه در حوزه بدن با نگاه اسلامی «باید باشد» و آنچه را در این حوزه، با نگاه لیبرالیستی برای بدن «اتفاق می‌افتد»، بررسی نموده و سیر حرکت فرهنگی جامعه در بستر «بدن» را تصریحاً یا تلویحاً به نمایش گذارد. در این راستا، با روش کتابخانه‌ای و مراجعه به متون و دیدگاه‌های کانونی و محوری که نمایانگر و دربرگیرنده دیدگاه‌های اسلام و لیبرالیسم در بحث «بدن» هستند، شواهد معتبری گردآوری و تحلیل و برای تطبیق، در محورهای هستی‌شناسانه، ارزش‌شناختی، معنانشناختی / غایت‌شناختی و روش کارگیری بدن دسته‌بندی شد.

یافته محوری در این مطالعه، شیء‌انگاری و ماشین‌نگری لیبرالیسم غربی نسبت به بدن و امانت‌انگاری آن، در تفکر اسلامی است که سبیری متفاوت و پایانی مختلف برای بدن در هر دیدگاه رقم می‌زند.

کلیدواژه‌ها: مصرف بدن، اسلام، لیبرالیسم غربی، تحلیل فرهنگی بدن.

مصرف «بدن» بیش از سایر کالاها، در رشد و گوناگونی شکل‌های مصرف شتاب را تجربه کرده است. «در مجموعه مصرف، شیئی وجود دارد که از همه زیباتر، گران‌قیمت‌تر و درخشان‌تر است و حتی معانی نهفته آن از تومبیل، که همه این صفات را در خود جمع کرده، بیشتر است. این شیء بدن نام دارد» (بوداریا، ۱۳۸۹، ص ۱۹۸). اگر فهرستی از آنچه در حوزه صنعت برای ظاهرآرایی و زیباسازی بدن ابداع شده ارائه گردد، داعیه یادشده، تأیید و پذیرش بالاتری پیدا می‌کند. با تقسیم صنایع ظاهرآرایی و زیباسازی بدن در چهار حوزه: بدن‌سازی و زیبایی‌درمانی، پوشاک، لوازم آرایش، لوازم زینتی، زیرمجموعه‌های صنعت بدن‌سازی و زیبایی‌درمانی به شرح زیر است:

لوازم خالکوبی، سوراخ کردن اعضای بدن مانند لاله گوش، بینی و...؛ تجهیزات ژیمناستیک و نرمش؛ دستگاه‌های تحریک‌کننده الکتریکی عضلات برای لاغری؛ قرص‌های لاغری و صنعت رژیم؛ ماساژ بدن، حمام آفتاب و شنا در چشمه آب‌معدنی، سونا و استخر؛ جراحی لیزری (قطع موهای زاید، لایه‌برداری، رفع چین و چروک صورت و دور چشم، رفع جای جوش، ابله، سالک، بخیه، کک و مک، پاک‌کردن خالکوبی و رفع هرگونه زائده پوستی)؛ افزایش قد با عمل جراحی؛ کاشت موهای قابل رشد و طبیعی موهای سر و ابرو؛ جراحی پلاستیک (سینه، شکم، پهلوها، پشت لب، چانه و جراحی بینی)؛ پروتزگذاری (سینه، چانه و گونه)؛ لیپوساکشن؛ جراحی لیزری یا لیزیک چشم برای حذف عینک، کاشت پلاتین یا جواهرکوبی بر روی چشم؛ بهداشت دهان و دندان (استفاده از وسایل سفیدکننده دندان و ارتودنسی)؛ کاشت دائمی الماس و سایر سنگ‌های قیمتی بر روی دندان‌ها؛ تزریق چربی؛ جراحی کوچک‌کردن و عقب‌کشیدن گوش‌های جلوآمده؛ کشیده‌کردن گوشه چشم‌ها؛ لیفتینگ صورت؛ لیفتینگ پیشانی؛ لیفتینگ بازو (شهابی، ۱۳۸۸، ص ۱۸-۲۰).

مصرفی با این سطح و اندازه و گستره از رشد، «بدن» را برای رشته‌های مطالعاتی گوناگونی «مسئله‌مند» کرد. درحالی‌که جامعه‌شناسان کلاسیک (مارکس، دورکیم و وبر) موضوع بدن را در مرکز نظریه‌های خود قرار ندادند. این بی‌اعتنایی به موضوع بدن در آثار جامعه‌شناسان کلاسیک را باید به دل‌مشغولی آنان به تجزیه و تحلیل علل و پیامدهای نوع جدید از جامعه (جامعه شهری و صنعتی) و به عبارتی دیگر، تجزیه و تحلیل شرایط جدید ناشی از مدرنیته نسبت داد. جامعه‌شناسی در آن روزگار به بررسی ویژگی‌های کلی جوامع مدرن و شناخت تفاوت آنها با جوامع ماقبل مدرن علاقه‌مند بود (همان، ص ۱۰-۱۱).

اکنون با عطف توجه به رشته‌های گوناگون در عرصه «بدن» از جمله جامعه‌شناسی فرهنگی روبه‌رو هستیم. مدیریت بدن، بر ساخت بدن، صنعت‌فرهنگ ظاهرآرایی و زیباسازی بدن و فرهنگ بدن از رویکردهای نظری به‌کاررفته در حوزه جامعه‌شناسی فرهنگی به «بدن» هستند که در دهه‌های اخیر، رشد و تکامل یافته و تلاش دارند. پدیده‌ای محوری و فزاینده به‌عنوان «چگونگی و چرایی مواجهه انسان امروز با بدن» را توضیح دهند.

پدیده مصرف به‌طور کلی و «مصرف بدن» در جامعه‌ی معاصر ایران نیز رو به گسترش است (کیادربندسری و خانی اوشانی، ۱۳۹۳). اگرچه نگاه اسلامی - ایرانی به این دو پدیده، از گذشته وجود داشته و توصیه‌ها و تجویزهایی در مورد آنها داشته‌اند (قبایی، ۱۳۹۳، ص ۶۳؛ آزادارمکی و غراب، ۱۳۸۹)، اما مطالعات گوناگون نشان می‌دهد حرکت جامعه در این زمینه‌ها، بر مینا و مداری است که جوامع دارای ایدئولوژی لیبرالیستی بر آن رفته و می‌روند (فتحی و رشتیانی، ۱۳۹۲).

از آنجاکه نظام فعلی حاکم بر کشور، «اسلام» را مینا و پایه سیاست‌گذاری و حکمرانی بر حوزه‌های گوناگون زندگی اجتماعی قرار داده، ناگزیر باید همیشه «آنچه هست» را با ملاک و معیار «آنچه باید باشد»، پایش و سنجش نماید تا بتواند در مسیر راهبری جامعه و تحقق آرمان‌ها و مطلوب‌هایش، توفیق یافته و با بهره‌گیری از دستاوردهای آسیب‌شناختی این رویکرد، حرکت جامعه را تصحیح و مسیر حرکت را اصلاح نماید. افزون بر این، الزام در توجه و قیاس مدام بین وضع موجود و مطلوب، اگر برای «آنچه هست»، به تجارب و مسیره‌های رفتۀ سایر جوامع توجه شود «پیش‌بینی» و «پیشگیری» نیز می‌تواند ممکن شود. براین اساس، رویکردهای تطبیقی، محوریت و اهمیت بیشتری پیدا می‌یابد.

با توجه به آنچه گفته شد، پرسشی که امکان صورت‌بندی و ضرورت پاسخ‌گویی می‌یابد، به شرح زیر است: نظام‌های معرفتی اسلام و لیبرالیسم غربی در حوزه مصرف بدن چه دیدگاه‌هایی دارند؟

پیشینه بحث

پس از بررسی آثار منتشرشده در وبگاه‌های معتبر و مراجع کتابخانه‌ای، مقاله و تحقیقی با عنوان تحقیق حاضر پیدا نشد، اما مهم‌ترین تحقیقاتی که نزدیک به بحث زیر انجام شده و انتشار یافته، به این شرح قابل گزارش است:

بابایی‌فرد و حیدریان (۱۳۹۶)، در مقاله‌ای با عنوان «مروری بر نظریه‌های اجتماعی و فرهنگی مطالعات بدن»، گذری به نظریات مطرح در این زمینه با خاستگاه غربی داشته که عمدتاً در مکتب و بستر لیبرالیسم شکل گرفته و مطرح هستند. مکاتب پدیدارشناسی، کنش متقابل نمادین و کارکردگرایی و پساساختارگرایی، از دیدگاه‌هایی هستند که به آنها توجه شده است. این مقاله اگرچه دارای شواهد و داده‌هایی ارزشمند، برای آگاهی از تازه‌ترین رویکردهای نظری به بدن در جامعه‌شناسی لیبرالیستی است؛ اما از جهت چیدمان و محورهای بررسی، مقایسه و تطبیق مطالب با بحث حاضر، تفاوت داشته ضمن اینکه اصولاً هدف محقق، تطبیق و بررسی دیدگاه‌های دینی و اسلامی در این زمینه نبوده است، از این رو به آنها پرداخته نشده است.

موسوی و دیگران (۱۳۹۵)، در مقاله‌ای با عنوان «تصویر بدن در دیدگاه‌ها و مکاتب روان‌شناسی»، ضمن تأکید بر ضرورت و اهمیت این تصویر در سلامت و بیماری روانی افراد، بررسی‌های توصیفی دیدگاه‌های روان‌تحلیل‌گری، شناختی - رفتاری، اجتماعی - فرهنگی و برخی روان‌شناسان مطرح از تصویر بدن را ارائه داده‌اند. دیدگاه‌های

اجتماعی - فرهنگی، به نقشی که جامعه در تعیین ویژگی‌های فیزیکی برتر و ارزشمند دارد، می‌پردازد. این مقاله، رویکرد تطبیقی ندارد و مبانی اسلامی را نیز مورد لحاظ قرار نمی‌دهد. ضمن اینکه تلویحاً عرف را معیار قابل قبول و مناسبی برای تعریف بدن و ترسیم سیمای «بدن معیار» معرفی می‌کند. البته رویکرد روان‌شناختی مقاله به بحث «تصویر از بدن»، که شکل‌دهنده نوع و میزان مصرف آن می‌باشد و دیدگاه‌های فرهنگی - اجتماعی آن برای بحث حاضر مفید و در جهت تأیید مطالب، قابل استفاده است.

میرداداشی (۱۳۹۵)، در تحقیقی با عنوان «حق تسلط بر بدن از دیدگاه فقه شیعه با رویکرد پاسخ‌گویی به شبهات فمینیستی»، که با روش کتابخانه‌ای انجام و با روش تطبیقی - تحلیلی، داده‌های آن پردازش شده، سلطه انسان بر بدن خود را از نگاه اسلام، محدود به قیود شرعی و دیدگاه‌های فمینیستی در این جهت، مخالف اسلام یافته است. تحقیق و یافته‌های این محقق از جهت روش و موضوع با بحث حاضر همسو می‌باشد؛ اما از جهت رویکرد فقهی به بحث با مقاله حاضر متفاوت است.

آدابی و گلریز (۱۳۹۴)، در مقاله «بررسی مبانی فقهی - حقوقی اعضای بدن انسان با رویکردی به نظر امام خمینی^ع»، که با روش تحلیلی و با رویکرد فقهی انجام شده و از جهت مصرف بدن، برای اهداف عقلایی با توجه به رویکردهای دینی با بحث حاضر نزدیک است، به این نتیجه رسیده‌اند که بیع اعضای بدن آدمی، اگر موجب «ضرار به نفس» نگردد، بلامانع است. نگاه فقهی این مقاله به موضوع و تمرکز نگاه به دیدگاه‌های اسلامی، تفاوت و محدودیتی است که مقاله یادشده با بحث حاضر دارد.

رجایی و همکاران (۱۳۹۰)، در مقاله «بررسی فقهی حقوقی رابطه انسان با اعضای بدن خود»، تصرفات و ارتباطاتی را که انسان با بدن خود، به‌عنوان یک مسلمان می‌تواند داشته باشد، بررسی کرده و آن را به دلالت وجدان، ضرورت و سیره عقلا، از نوع مالکیت و سلطنت یافته‌اند. یافته‌های این مقاله، به‌عنوان یکی از دیدگاه‌های مطرح در اسلام، مورد استفاده، اما محل تأمل و مناقشه قرار گرفته است.

فاتحی و اخلاصی (۱۳۸۹)، در مقاله «گفتمان جامعه‌شناسی بدن و نقد آن بر مبنای نظریه حیات معقول و جهان‌بینی اسلامی»، که با روش کتابخانه‌ای انجام شده، به بازخوانی آرای برخی نظریه‌پردازان جامعه‌شناسی درباره بدن و تبیین چرایی و چگونگی اهمیت آن برای انسان مدرن پرداخته که ذیل عناوین «طبیعت‌گرایی»، «ساختارگرایی اجتماعی» و «رویکردهای ترکیبی» مورد بررسی قرار گرفته است. نتیجه مقاله این است که قرار گرفتن انسان در قلمرو «حیات معقول» و انطباق با آموزه‌ها و لوازم آن، در مقام نظر و عمل، تمهیدات لازم را برای خروج وی از تسلسل «مدیریت بدن در عین فناپذیری آن» فراهم می‌کند.

از آنچه ارائه شد مشخص می‌شود مطالعاتی که در حوزه «بدن» انجام شده‌اند، کمتر دارای رویکرد فرهنگی به صورت تطبیقی می‌باشد. این مطالعات و تحقیقات، عمدتاً بحث را از دیدگاه اسلامی پیش برده و نسبت به دیدگاه‌های رقیب و معارض موضعی نداشته‌اند، یا در چارچوب نظام‌های فکری لیبرالیستی، آن را طرح و به موضع

اسلام نپرداخته‌اند. افزون بر این، آنچه انجام شده با نگاهی به مدیریت بدن بوده که کمتر، انتقادی و حتی تلویحاً ایجابی و دارای بار معنایی مثبت می‌باشد. بر این اساس، به نظر می‌رسد دو عنصر رویکرد انتقادی و رویکرد تطبیقی به بحث مدیریت بدن در حوزه مطالعاتی و تطبیقی، مغفول مانده و باید بحث‌های نظری بیشتری در این زمینه صورت گیرد تا از یک سو، وجوه تمایز رویکردهای دینی و نیز زمینه‌ها و دلایل و پشتوانه‌های عقلی مباحث دینی در عرصه مدیریت بدن بیشتر آشکار شود و از سوی دیگر، ابعاد نامکشوفی از این بحث، با کمک آموزه‌های دینی و وحیانی، واکاوی شده و در معرض نقد و نظر بیشتر قرار گیرد.

روش پژوهش

این تحقیق حاضر در سنت تفسیری - انتقادی قرار داشته و برای انجام آن، از روش تحقیق تاریخی - تطبیقی استفاده شده است. برای کاربست این روش، مراحل زیر مدنظر قرار گرفته است:

۱. **مفهوم‌سازی هدف تحقیق:** در این گام، محقق ابتدا با محیط {و موضوع} آشنا شده و آنچه را می‌خواهد مورد مطالعه قرار داده و مفهوم‌سازی می‌کند. برای این منظور، آثار و اسنادی چون مقالات و کتب و پایان‌نامه‌ها، که با محوریت مطالعه بدن، یا مطالعه‌ی بدن به‌عنوان یکی از موضوعات اصلی آنها تدوین و منتشر شده، گردآوری و مطالعه گردید تا کلیدواژه‌ها و سؤالات اساسی در حوزه مطالعات بدن شناسایی و تعیین معنا شود.

۲. **برابر مطالعه انجام‌شده در این منابع:** «مطالعات فرهنگی بدن نشان می‌دهد که بدن‌های انسان‌ها، چگونه فهمیده می‌شوند؟ درک افراد از بدنی که آن را در تصرف خود دارند و نیز معنایی که برای جامعه دارد، چگونه است؟ عاملان انسانی چگونه بدن‌های خود را مدیریت، رسیدگی، درمان یا متحول می‌کنند؟ ملاحظات افراد در بازنمایی بدن خود، چگونه است و چه کدها و رمزهایی را از طریق آن ابراز می‌کنند؟» (ذکایی و امن‌پور، ۱۳۹۱، ص ۴۰).

این پرسش‌ها را می‌توان به پرسش‌هایی زیربنایی به شرح زیر ارجاع داد:

لیبرالیسم	اسلام	مکاتب مورد مطالعه
		پرسش‌های کلیدی
		هستی‌شناسی بدن
		ارزش‌شناسی بدن
		غایت‌شناسی / معناشناسی کاربست بدن
		روش‌های برخورد با بدن

۳. **تعیین محل شواهد:** محقق از طریق کار کتاب‌شناسی، محل شواهد را تعیین و آنها را گردآوری می‌کند. اگرچه «اسلام» و «لیبرالیسم» گستره جغرافیایی و تاریخی زیادی دارند و بر همین اساس، در نگاه نخست، برگزیدن آنها برای تطبیق و مقایسه، شاید محل تأمل باشد؛ زیرا مشترکات و کمینه‌هایی در همه نحل‌ها و گرایش‌های این دو وجود دارد که اطلاق عنوان اسلامی، یا لیبرالیستی بر آنها را صادق و درست می‌سازد.

(پولادی، ۱۳۸۳، ص ۸۰-۸۲) و پژوهش‌های گسترده‌ای در حوزه‌های گوناگونی بر همین روش و پایه انجام شده، گزینش این دو بستر عقیدتی برای مقایسه و تطبیق را تعلیل و قابل دفاع می‌سازد. در این زمینه، با مراجعه به آنچه در بخش مفهوم‌سازی گردآوری شد، برای نگاه اسلامی به قرآن، به‌عنوان مهم‌ترین و محوری‌ترین مرجع ارجاعات و شواهد استناد می‌شود و برای نگاه لیبرالیستی، دیدگاه‌هایی که از کثرت و رواج بیشتری برخوردارند، معیار و ملاک استناد و ارائه شواهد قرار می‌گیرد.

۴. **ارزیابی کیفیت شواهد:** محقق تاریخی - تطبیقی، دو سؤال را در مورد شواهد مطرح می‌کند: یکی ربط شواهد و دیگری دقت شواهد. در پاسخ به این دو زیرپریش، افزون بر بهره‌گیری از استنادات سایر صاحب‌نظران، تأیید خیرگان و متخصصان این حوزه نیز که در نقش نویسندگان مقاله هستند، ملاک عمل می‌باشد.

۵. **سازمان‌دهی شواهد:** محقق معمولاً یک تحلیل مقدماتی را با اشاره به تعمیم‌ها یا بسترها در سطح پایین شروع می‌کند؛ از دیدگاه‌های نظری برای سازمان‌دهی شواهد استفاده می‌کند. سؤال‌های جدیدی درباره شواهد می‌پرسد و چه‌بسا مفهوم اولیه را بسط می‌دهد. کنش متقابل داده‌ها و نظریه، به این معناست که محقق از مطالعه سطحی شواهد فراتر رفته و با ارزشیابی منتقدانه شواهد مبتنی بر نظریه، مفاهیم جدیدی را ارائه می‌دهد.

۶. **تلفیق شواهد:** محقق، مفاهیم را پالایش کرده، به سوی یک الگوی تبیین‌گر حرکت کرده و وقایع عینی و واقعی را برای معنا دادن به مفاهیم مورد استفاده قرار می‌دهد (محمدپور، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۵۵).

یافته‌های پژوهش

براساس گام‌های روش‌شناختی تحقیق، تحلیل داده‌ها، نویسندگان را در محورهای تعیین‌شده به یافته‌های ذیل رهنمون کرد:

محور اول: بدن از نگاه هستی‌شناسی

هستی‌شناسی، یک شعبه از فلسفه است و ذات هستی را مستقل از احوال و پدیدارهای آن مورد تحقیق قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، هستی‌شناسی علم وجود است از آن جهت که وجود است (ارسطو) موضوع این علم محدود به وجود محض است. چنان‌که در اصالت وجود‌های دیگر از آن بحث می‌شود، و نیز ممکن است شامل بحث در طبیعت موجودات واقعی گردد؛ یعنی بحث از موجودات عینی و ماهیت آنها مهم‌ترین مسائل این علم عبارت است از: تعیین رابطه وجود و ماهیت. دالامبر می‌گوید:

موجودات چه روحانی باشند چه مادی، دارای صفات مشترک هستند، مانند وجود، امکان و استمرار و مداومت. حال اگر بحث از وجود محدود به این صفات مشترک باشد، اصلی بنا شده است که تمام فروع فلسفه، مبادی خود را از آن می‌گیرند و این اصل، هستی‌شناسی نامیده می‌شود (صلیبیا، ۱۳۹۳، ص ۶۶۰).

الف) بدن از نگاه هستی‌شناسی اسلامی

بخشی از نگاه اسلام در این حوزه، از کاربرد واژه‌ها برای نام‌گذاری بدن قابل برداشت است. نام‌های زیر در قرآن، برای این منظور به کار رفته است:

بدن: این واژه عربی است و بر ساختمان کامل یک فرد اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۲). اگرچه بعضی آن را شامل اندام‌هایی مانند سر، دست و پا ندانسته‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۴۳). واژه پڑوهان درباره کاربرد واژه «بدن» برای حیوان، سخنی نگفته‌اند. واژه «بدن» در قرآن، تنها یک بار در ذیل داستان حضرت موسی ﷺ و فرعون به کار رفته است (یونس: ۹۲ و ۱۰).

جسم: به معنای چیزی است که طول و عرض و ارتفاع دارد و در قرآن دو بار به کار رفته است (بقره: ۲۴۷ و ۲؛ منافقون: ۶۳ و ۴).

جسد: به گفته برخی، اخص از جسم است؛ چون جسد تنها بر آنچه رنگ‌پذیر است، اطلاق می‌شود. اما جسم بر پدیده‌های بی‌رنگ مانند آب و هوا نیز اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۶). به گفته برخی دیگر، جسد به موجود بی‌جان اطلاق می‌شود و آیاتی که واژه «جسد» در آنها به کار رفته، به همین معناست (انبیاء: ۲۱۸؛ ص: ۳۴ و ۳۸ و ...).

سواه: بر وزن «عورة» در اصل به معنای هر چیزی است که انسان را ناخوشایند آید. لذا به جسد مرده و گاه به «عورت» گفته می‌شود (شریعت‌مداری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۲۷). منظور از واژه «سوءة» در آیه ۳۱ مائده نیز بدن دانسته شده است.

در آیات دیگری، بدون کاربرد واژه‌ای که بر بدن دلالت داشته باشد، در ضمن حکایتی، از بدن افراد (سبأ: ۱۴ و ۳۴) و اقوامی (قمر: ۲۰ و ۵۴؛ حاقه: ۷ و ۶۹؛ فیل: ۵ و ۱۰۵) یاد شده است.

با توجه به معانی گفته شده، بدن، جسم و جسد در رویکرد واژه‌شناختی قرآن، بر بُعد مادی و کالبد انسان دلالت دارد. کاربرد اندک این واژه‌ها در ادبیات قرآن، که حکیم است و مبین و ارجاع گسترده به معانی و مفاهیم ناظر بر بدن و تحولات آن، نمی‌تواند بی‌وجه باشد. اگرچه در وجه و توجیه آن مطلبی گفته نشده است. نسبت این بُعد از وجود انسان با نظام هستی و جایگاه آن در این نظام، محل بحث و مناقشه است. چند دیدگاه در این زمینه مطرح شده که اهم آنها عبارتند از: دیدگاه مالکیت؛ دیدگاه سلطه و تصرف؛ دیدگاه امانت. ذیل هر دیدگاه نیز نظریه یا نظراتی مطرح است که جداگانه بررسی می‌شود.

۱. دیدگاه مالکیت

این دیدگاه رابطه انسان با بدن را از نوع مالکیت دانسته، بدن را مملوک انسان محسوب می‌کند. در این دیدگاه، سه نظریه وجود دارد:

اول. نظریه مالکیت حقیقی

مالکیت حقیقی، حقی دائمی است که بر اثر توانایی و سلطنت تام شخص در حدوث و بقای ملک، و وابستگی مطلق ایجاد و دوام ملک مزبور ایجاد می‌شود و به موجب چنین حقی، تمامی تصرفات در آن به وی اختصاص می‌یابد. چنین رابطه‌ای، بین انسان و اعضای بدن وی برقرار نیست؛ چرا انسان چنین توانایی و سلطنت تامی نسبت به اعضای بدن خود ندارد (رجایی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۴۹).

دوم. نظریه مالکیت ذاتی

مالکیت ذاتی، نسبتی تکوینی است که تحقق آن، به سببی خارجی یا اعتباری که از سوی شخص یا گروهی اعتبار شود، نیاز ندارد. برخی بر این نظرند که مالکیت انسان بر بدنش، مالکیتی ذاتی است؛ زیرا طبیعت ملک؛ یعنی بدن انسان، به گونه‌ای است که به‌خودی‌خود و بدون نیاز به علت خارجی یا اعتباری، این مالکیت را که همان سلطنت انسان بر بدن و حق تصرف در آن است، برای انسان ایجاد می‌کند و شخص می‌تواند به موجب آن، در حدود قوانین، تصرف در اعضایش را به خود اختصاص دهد و از تمام منافع آن استفاده کند (همان، ص ۵۳). تفاوت این نوع مالکیت با نوع قبلی، در حدود و شمول آن است که قبلی، به نوعی اطلاق و تمامیت تصرف و سلطه را مدنظر داشت و مالکیت ذاتی، آن را محدود به حدود و قوانین می‌کند.

سوم. نظریه مالکیت منفعت

برخی رابطه انسان با جوارح خویش را از نوع مالکیت منفعت و او را مالک انتفاع از اعضای که خداوند خلق کرده، دانسته‌اند. در واقع جسم انسان، دارای حرمت و کرامت بی‌متهاست و ملک خداوند محسوب می‌شود و بندگان نیز در این ملک دارای حقوقی چون مالکیت در انتفاع هستند. براساس این نظریه، اعضای بدن دارای دو مالک هستند؛ خداوند که مالک عین است، و انسان که مالک منفعت است. مالک منفعت، دارای وضعی مشابه مالک عین است؛ بدین معنا که دارای سلطه کامل بر منافع است و حق استفاده و بهره‌برداری از منافع را به طور مطلق دارد (اصغری آقمشهدی و کاظمی افشار، ۱۳۸۸، ص ۳۹).

در پاسخ می‌توان گفت: گرچه خداوند، مطابق آیات قرآن (نحل: ۱۵؛ لقمان: ۲۰) آسمان و زمین را در تسخیر بشر قرار داده و تمام امکانات لازم را برای رشد و تعالی او فراهم آورده، حدودی را نیز برای انتفاع و بهره‌برداری از آن معین کرده است. در نتیجه اطلاق مالک منفعت نسبت به انسان، که توانایی انجام هر کاری را برای نهایت بهره‌برداری از منافع دارد، نمی‌تواند صحیح باشد. مالک اصلی خداست و منافع نیز به ملکیت ما در نمی‌آیند؛ گرچه حق انتفاع از آن را داشته باشیم (همان، ص ۴۰).

۲. دیدگاه سلطه و تصرف

گروهی دیگر، مالکیت انسان بر بدن خود را از نوع سلطه و تصرف می‌دانند؛ یعنی سلطنت انسان بر نفس خویش، مسئله‌ای عقلانی است. همان‌گونه که انسان بر اموال خود، از نظر عقلایی سلطه دارد بر نفس خویش نیز سلطه دارد. بنابراین، وی هرگونه تصرفی را که می‌خواهد، می‌تواند در نفس خود انجام دهد. و البته حد این تصرف تا جایی است که منع قانونی نداشته باشد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۲۳). در واقع عده‌ای، مسئله متعارف‌شدن فروش خون و جسد جهت آزمایش‌ها و امور پزشکی پس از مرگ خود راه، به خاطر سلطه‌ای می‌دانند که افراد از نظر عقلا بر نفس خویش دارند (همان). ادله این نظریه را می‌توان در منابع فقهی احصاء نمود که نمونه‌هایی از آنها ارائه می‌شود:

۱. «الَّتِي أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ.» (احزاب: ۶)، نبی، نسبت به مؤمنان، از خودشان اولی‌تر است. این آیه، ولایت انسان بر نفس خویش را اثبات می‌کند؛ گرچه ولایت پیامبر بر ما را قوی‌تر می‌داند. در نقد این دلیل گفته شده که آیاتی از این دست، دلیل بر مطلق و نامحدود بودن ولایت انسان بر نفس خویش نیست (همان، ص ۴۰)؛ چراکه آیه، در مورد میزان مالکیت انسان بر نفسش و کیفیت و چگونگی آن مبهم است و آنچه از آن قابل استفاده است، تنها عنوان کلی مالکیت نسبت به نفس است و لاغیر. لذا برای تعیین و تبیین حدود این مالکیت، باید به ادله دیگر مراجعه کرد. در سنت اسلامی نیز نمونه‌هایی تصریح شده است، از جمله موثقه /سحاق بن عمار از امام صادق علیه السلام که فرمود: «امیرالمؤمنین علیه السلام در مورد جراحات بدن حکم کردند که مجنی‌علیه می‌تواند قصاص کند یا دیه بگیرد» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۹، ص ۱۳۳). همچنین موثقه سماعه نقل کرده که «امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «به راستی که پروردگار تمام امور مؤمن را از نظر تصمیم‌گیری به خود او واگذار نموده است؛ اما به وی اجازه ذلیل کردن نفس خود را نمی‌دهد» (همان، ج ۱۱، ص ۴۲۴).

در نقد استدلال به دو روایت فوق، باید گفت: درست است که روایت اول، نشانگر حقی برای انسان نسبت به اعضای بدنش است، ولی هیچ دلالتی بر نامحدود بودن سلطه انسان بر نفس خویش ندارد (اصغری آقمشهدی و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۴۰). روایت دوم، از این جهت که این روایت مربوط به اعمال و افعال خارجی است و لذا دلیل اخص از مدعاست، خدشه‌پذیر است (محقق داماد، ۱۳۸۹، ص ۲۳).

قواعد فقهی نیز در این زمینه قابل استناد است. از جمله طبق قاعده تسلیط: «الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم.» انسان‌ها همان‌گونه که بر اموالشان تسلط دارند، بر نفوس خویش نیز تسلط دارند. البته این قاعده نیز با قاعده دیگری تخصیص خورده و حدود تسلط را محدود می‌کند. از جهت عرف عقلا هم، بنای عقلا به انسان، نسبت به اعضای بدنش حق می‌دهد. ولی این دلیل نیز دلالتی بر نامحدود بودن سلطه انسان بر نفس خویش ندارد. در این طیف، گروهی هستند که برخلاف گروه قبل، سلطه را به صورت محدود قبول دارند و برای ادعای خود دلالی را نیز مطرح می‌کنند از جمله:

۲. در آیه ۱۹۵ سوره «بقره»: «لَاتَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»؛ با دست خود، خود را به هلاکت نیفکنید. این آیه دلالت بر وظیفه انسان به حفظ نفس دارد. این به معنای محدودیت سلطه آدمی بوده و اینکه او علی‌رغم حقی که نسبت به تن خود دارد، موظف به رعایت حدودی است.

۳. از امام رضا^ع نقل شده که فرمودند: «خداوندا از آن‌رو ولایت‌عهدی را پذیرا شدم که مرا از القای در هلاکت نهی کرده‌ای و چون مکره و مضطر شدم به اینکه آن را بپذیرم و اگر آن را نپذیرم هلاک می‌شوم، آن را قبول کردم» (صدوق، ۱۴۰۴ق، ص ۲۹). در این روایت، به صراحت اعلام شده که انسان نمی‌تواند به نفس خود ضرر بزند؛ مگر در موارد استثنایی مثل مواردی که منجر به اکراه و اضطراب می‌شود (اصغری آقمشهدی و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۴۰).

۴. در بحث قواعد فقهی هم درست است که قاعده تسلط می‌گوید انسان‌ها بر نفس خویش مسلط‌اند، اما این تسلط و تصرف، محدود شده و طبق قاعده لاضرر، انسان مجاز به انجام کاری نیست که خود را در معرض خطر و ضرر قرار دهد. پرهیز از چنین کاری، واجب است.

۵. از جهت عقلی هم عرف عقلا، تصرفات انسان را در اعضای بدن خود، تا جایی که با قاعده لاضرر تعارض نداشته باشد، مجاز می‌داند؛ یعنی تا جایی که انسان بر بدن خود آسیب نزند و در معرض خطر قرار ندهد. امام خمینی^ع در کتاب البیع، در ضمن بحث تفاوت‌های حق و ملک و سلطنت، تصریح کرده‌اند که انسان‌ها تا زمانی که از نظر عقلا قانون و شرع منعی نداشته باشند، بر نفوس خود سلطه دارند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۲۳).

با توجه به آنچه گذشت، به نظر می‌رسد انسان حق سلطه و تصرف بر اعضای خود را در مواردی که شرع اجازه داده، دارد و تنها زمانی از تصرف در اعضای خود منع شده که خود را در معرض هلاکت یا جراحات شدید قرار دهد.

۳. دیدگاه امانت

برخی فقها رابطه انسان نسبت به اعضای خود را رابطه امانت می‌دانند؛ بدین معنا که انسان امانت‌دار ملک خداوند است. لذا هیچ‌گونه مالکیتی اعم از منفعت یا به صورت مشاع برای او قائل نیستند. ایشان معتقدند: اگر کسی خود را مالک حیات و زندگی خویش بداند، ممکن است این حق را برای خود قائل باشد که خودکشی کند، یا اگر خود را مالک بدن خویش پندارد، این را حق مسلم خود می‌داند که آن را بفروشد، یا به رهن و اجاره دیگری درآورده و تن به بزهکاری دهد. در صورتی که براساس مبنای امانت، حقوق و تکالیف انسان به گونه‌ای تنظیم می‌شود که شخص را به امانت‌دار بودن مال، جان، هویت و سرنوشت خویش سوق می‌دهد. چنین انسان امانت‌داری، نمی‌تواند سرنوشت خود را به دلخواه خود، مالکانه رقم زند، یا چنین حقی برای خود قائل باشد که درباره ادامه حیات و سرنوشت خویش، تسلیم قوانین خودساخته گردد، بلکه او هرگونه تخطی از حقوق الهی را درباره جان و مال و ناموس خویش، گناهی نابخشودنی می‌داند و هرگز خویش را مالک محض عزت و شرف خود ندانسته و با آن برخورد مالکانه نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۹۶).

با توجه به آنچه گذشت نظریات و دیدگاه‌های اسلامی در باب بدن از نگاه هستی‌شناسی را ذیل سه دیدگاه کلی مالکیت، سلطه و امانت می‌توان قرار داد. طبیعتاً هریک از این مفاهیم نیز تفسیرهای متعددی در طول تاریخ بخصوص، از منظر فقهی پیدا کرده‌اند. به‌این‌ترتیب، نظریات ذیل هریک، توسعه و تنوع یافته است. در میان دیدگاه‌های یادشده، اگرچه هریک پشتوانه‌هایی از منابع دینی دارند، اما رویکرد اخیر؛ یعنی تحلیل بدن در استعاره امانت، قوی‌تر به نظر می‌رسد؛ چراکه وجه امتیاز و خصیصه اصلی انسان در نظام خلقت، «امانت‌داری» اوست. این خصیصه اگر در آفرینش اسلام، اصلیت و اصالت نداشته باشد، دست‌کم محوری و ماهوی است و بر این پایه هر چیزی را که به انسان مرتبط می‌شود، در قالب این استعاره باید درک و فهم کرد. افزون بر این، دسته‌ای از روایات درباره حفظ نفس و مراقبت از بدن و نیز پرهیز از زیان رساندن به آن، اهمیت ویژه‌ای داده و بر حفظ صحت آن تأکید دارند، به‌گونه‌ای که در برخی روایات، بدن و اعضای آن از امانت‌های الهی به‌شمار آمده‌اند و خدای متعالی رعایت امانت‌ها را از ویژگی‌های برجسته مؤمنان و نمازگزاران واقعی یاد کرده است: رسول خدا ﷺ می‌فرماید: ... گوش، چشم، زبان و قلب امانت هستند و هر کس امانت را رعایت نکند، ایمان ندارد» (همو، ۱۳۹۱، ص ۹۳-۹۴).

بنابراین، در روایات هم از بدن به امانت تعبیر شده است. افزون بر این، رویکرد دینی به مسئله مالکیت نیز وجود دارد که مالکیت حقیقی را از آن خدا دانسته، هرگونه مالکیت دیگر را به اعتبار واگذاری از جانب او، معتبر و مشروع می‌داند.

هستی‌شناسی بدن، به‌عنوان امانتی الهی، دارای آثار و دستاوردهایی اجتماعی نیز می‌باشد. در جامعه‌شناسی بدن، تفکیکاتی اجتماعی بر مبنای خصوصیات بدن، مانند جنسیت و سن و رنگ و نژاد و مانند اینها در نظر می‌گیرند (جوهری، ۱۳۸۷). استعاره بدن به‌مثابه امانت الهی، افزون بر اینکه از جهت فردی، هرگونه دخالت و تصرف در آن را نیازمند دلیل می‌کند، مانع از محوریت بدن در تمایزات اجتماعی و ظهور برخی اخلاقیات ناپسند اجتماعی، مانند تکبر و فخرفروشی و زورمداری که بعضاً ریشه‌های جسمی و بدنی دارند، می‌شود.

ب. بدن از نگاه هستی‌شناسی لیبرالیستی

دوانگاری ذهن و بدن در فلسفه غرب، پیامدهایی ضمنی به همراه داشت؛ یکی از این پیامدها، کم‌اهمیت دادن به بدن و جسم و جهان مادی بود و دیگری، برتری و چیرگی ذهن نسبت به بدن (اخلاصی، ۱۳۹۷، ص ۹). اگرچه کسانی چون مریلوپوتی، تلاش کردند ذهن و بدن را درهم آمیزند، اما دوانگاری یادشده همچنان در سنت‌های مختلف فلسفی و جامعه‌شناختی غرب تداوم پیدا کرد.

درهم‌آمیختگی ذهن و بدن در نظریه مریلوپوتی بدین معنا نیست که شناسا فقط بدن را در حاکمیت دارد، بلکه برای نشان دادن آن دسته از شرایط وجودی است که به موجب آن ذهنیت و جسمانیت،

مؤلفه‌های درهم‌تنیده یک جوهر بنیادین یکسان تلقی می‌گردد و در حقیقت، بدن، شناسا و شناسا، بدن فرض می‌شود (اخلاصی، ۱۳۹۷، ص ۱۸).

نگاه‌های حاشیه‌ای به بدن، از اشاره‌های دقیق و قابل‌باز یافت برای دریافت برداشت و رویکردی که به بدن در لیبرالیسم غربی وجود دارد، خالی نیست. در این راستا، روندی پیوسته و دنباله‌دار در نگاه به بدن را می‌توان شناسایی کرد که تنها حلقه اشتراک آن، بهره‌گیری از واژه «بدن»، گاه در جایگاه یک مشترک لفظی می‌باشد.

آنتونی سینوت (Anthony Synnot)، در ابتدای فصل اول از کتاب خود با عنوان بدن اجتماعی (*The body social*)، جملاتی از افلاطون، سنت پل قدیس، دکارت و سارتر می‌آورد. او در این بخش، در تلاشی آگاهانه است تا با توجه به رویکردهای مختلف هر یک از این اندیشمندان و ادوار مختلفی که در آن می‌زیستند، تفاوت در نگاه به بدن و نسبیّت مکانی - زمانی معنا و ارزش آن را نشان دهد. افلاطون، بدن را آرامگاه روح، سنت پل، آن را معبد روح القدس، دکارت یک ماشین و سارتر آن را «خود» می‌داند. در واقع، بنابراین سلسله معنایی و تفسیری، معنای بدن از «محمل روح» تا «خود فرد»، و به همین ترتیب، از یک «امر مقدس» تا یک «ماشین» متغیر است. بنابراین، «بدن، واژه‌ای است که بر واقعیت‌های مختلف، و برداشت‌های مختلف از واقعیت دلالت می‌کند». اما تفاوت در تعریف بدن، به دلالت‌ها و ذهنیت‌های فرهنگی تعریف‌کننده آن خلاصه نمی‌شود، بلکه به جزئیات بدن نیز می‌رسد و پندارهای متفاوتی را در اینکه چه اجزائی جزء بدن به حساب می‌آید - یا نمی‌آید - دربر می‌گیرد. چنانچه در برخی از رویکردها، مو، ناخن گرفته شده، خون ریخته شده و مدفوع را جزئی از بدن و سهیم در تعریف آن می‌دانند. از سوی دیگر، در برخی از برداشت‌ها، سایه از اجزای بدن به‌شمار می‌رود. بنابراین، بدن نه تنها به شکل یک کلیت، بلکه در اندام‌ها و اعضا، صفات و خصوصیات و کارکردهای خود نیز میزبان ایده‌ها، تصاویر، معانی و استعاره‌های فرهنگی است (همان). در نهایت، این نتیجه حاصل می‌شود که «از برابند آرای گوناگون اندیشمندان حوزه علوم اجتماعی در عرصه بدن، می‌توان مدعی بود که بدن، تابع نسبیّت‌های تاریخی، مکانی و فرهنگی خود است و در شرایط و موقعیت‌های متفاوت، امکان خوانش‌های گوناگون را ایجاد می‌کند» (ذکایی و امن‌پور، ۱۳۹۱، ص ۳۵).

این سیر فلسفی، اکنون در حوزه جامعه‌شناسی به محوریت، موضوعیت و مرکزیت «بدن» انجامیده و دیگر در حاشیه نیست؛ گذاری که بودریار با «بدنی‌کردن» آن را توضیح می‌دهد:

«بدنی‌کردن»، آغاز مادی‌شدن و دنیوی‌شدن بدن است؛ شروعی برای انتقال مالکیت بدن به خود و غلبه و جایگزینی آن به جای روح است. نقطه‌ای برای تکوین یک نکته و آن گذار بدن از «هیچ» به یک «کیش» است. «کیش بدن دیگر در تضاد با کیش روح قرار ندارد بلکه جانشین آن و وارث کارکرد ایدئولوژیک آن است (بودریار، ۱۳۸۹، ص ۲۱۱).

محور دوم: ارزش‌شناسی بدن

نوع نگاه هستی‌شناختی به اشیا و مقولات، انگاره‌های ارزشی افراد و مکاتب را نیز شکل می‌بخشد. «در پارادایم دینی، کنش‌گران به استناد پاره‌ای مقولات پیشینی، کنش‌های خود و ازجمله مدیریت بدن را جهت‌دار و مرتبط با یک نظام گسترده معنایی، که ارائه‌کننده تفسیری جهان‌شمول از هستی است بروز می‌دهد» (فاتحی و اخلاصی، ۱۳۸۹، ص ۷۲). اگرچه در بحث هستی‌شناختی از بدن، اشاراتی به ساحت ارزش‌شناختی نیز شده، می‌توان استنباطات و شواهد آشکارتری در این بخش ارائه نمود:

الف. بدن از نگاه ارزش‌شناختی اسلامی

بدن انسان در نگاه اسلام، جسم و کالبدی بی‌ارزش نیست که وجودش نادیده گرفته شود، بلکه جایگاه و ماوای روح است که اشرف مخلوقات می‌باشد. همچنین از دیدگاه قائلان به معاد جسمانی، که بسیاری از بزرگان فلسفه، عارفان و گروهی از متکلمان هستند و بر روحانی و جسمانی بودن معاد پافشاری داشته (شریفی و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۱۱) و خصوصاً دیدگاه‌هایی که به عنصری بودن جسم در معاد و نه مثالی بودن آن رأی داده‌اند بدن انسان با مرگ نیز از بین نمی‌رود؛ زیرا در روز جزا مبعوث شده و مکافات اعمال بر او جاری می‌شود. از سوی دیگر، بدن از منظر اسلام، کالا یا ابژه نیز محسوب نمی‌گردد تا انسان بخواهد و بتواند با خواسته‌های بی‌حد و مرز خود آن را در اختیار بگیرد و به شکل دلخواه درآورد؛ زیرا بدن در مذهب، بیش از آنکه دارای وجه مادی و صورتی فردی باشد، امری جمعی است که تجلی‌گاه ارزش‌ها و باورهای جمعی است. تحقق کامل آن، تنها در آیین‌ها و مناسک مذهبی امکان‌پذیر است. بنابراین، عاملیت انسانی در حوزه بدن درون جمع و ارزش‌های جمعی محدودیت می‌پذیرد و کنترل می‌شود و تابع امر دینی و فرامادی است (ذکایی و امن پور، ۱۳۹۱، ص ۹۹).

به‌این ترتیب، در اسلام با بدنی مواجه هستیم که ارزشمند است؛ بخشی از این ارزشمندی، ذاتی و برآمده از ارزشی است که به‌عنوان آفریده‌ای از آفریده‌های خداوند از آن برخوردار است. بخشی از ارزش یادشده نیز تابعی و عرضی است که در این جایگاه، به نظر می‌رسد ارزش آن، تک‌وزن نیست، بلکه تشکیکی و سلسله‌مراتبی می‌شود؛ به این معنا که وقتی بدن، نمودگاه ارزش‌های جمعی، به‌ویژه ارزش‌های برخاسته از امر دینی مانند ایمان و تقواست قرار می‌گیرد، ارزشی بالاتر یافته و هرگاه پیرو ارزش‌هایی که امر دینی در تقابل و تضاد با آنهاست مانند کفر قرار گیرد، بخشی از ارزش ذاتی خود را از دست می‌دهد؛ اگرچه بخشی دیگر را همچنان حفظ می‌کند. در این خصوص، می‌توان بدن کافر را مثال زد که از جهت فقهی، در جنبه‌ای نجس شمرده شده و کافر جزء نجاسات محسوب و اختلاط با آن حرام شده است. در عین حال، مثله کردن بدن دشمن ولو دشمن کافر نیز نهی شده است. شاید بتوان این دوگانگی را با کرامت ذاتی بدن، انسان و ارزش‌افزایی بدن در صورت تحلیله با ایمان توضیح داد.

ب. بدن از نگاه ارزش‌شناختی لیبرالیستی

گذار «بدن» از حاشیه به متن و جایگیری آن در کانون این متن در لیبرالیسم غربی، «ارزش‌افزا» نبود، یا دست‌کم ارزش‌هایی که در ساحت‌های معنوی و فرامادی مورد توجه هستند، بر آن بار نشد؛ بلکه همانند یک «بزار»، «شیء» یا «ماشین» نگریسته شد. «در فرهنگ مصرفی، بدن ظرف گناه نیست، بلکه خودش را به‌عنوان شیء ارائه می‌کند که باید در رختخواب و بیرون از آن، خود را به نمایش بگذارد».

تعبیر *اومبرتو/کو* از بدن، به‌عنوان ماشین ارتباطی (ادگار و سجویک، ۱۹۹۹، ص ۳۱)، اگرچه دقیقاً در معنای مکانیکی آن نبود، اما دلالتی معنوی و برخوردار از ارزش‌های انسانی نیز نداشت. در این چارچوب، بدن دیگر یک واقعیت خشن و طبیعی نیست، بلکه ناظر بر آمیختگی بدن با فرهنگ بوده و بر این نکته دلالت دارد که بدن به‌واسطه پوشاک، زیورآلات یا آرایه‌های دیگر و نیز به‌واسطه شکل خود بدن (مثل خالکوبی، مدل مو، ورزش‌دگی بدنی، و رژیم غذایی)، جایگاه اصلی بروز فرهنگ و هویت فرهنگی است و از طریق بدن، اشخاص با انتظارات فرهنگی‌ای که به آنها تحمیل می‌شود، سازگار شده و یا در برابر آن مقاومت می‌کنند.

نکته مهم اینکه کانون ارزش‌گذاری در چارچوب این نگاه به بدن، به‌عنوان ابزاری ارتباطی، کاملاً زمینی و انحصاراً خود یا دیگری (جامعه به‌عنوان مجموعه‌ای از انسان‌های بدنمند) است.

بدن در فرهنگ مصرف به‌طور روبه‌رشدی محوریت پیدا کرده و تبلیغ خودنمایشی را به همراه داشته است. بدن به‌عنوان ماشین لازم است با تنظیم دقیق و ظریف، مراقبت و بازسازی شود و با دقت هرچه بیشتر، از طریق اقداماتی مانند ورزش منظم، برنامه‌های سلامت فردی، رژیم‌های غذایی و لباس‌های رنگی، کدگذاری شده و با آن رفتار شود (اخلاصی، ۱۳۹۷، ص ۳۵).

ماشین‌انگاری دنیای مدرن و تلاش در راستای افسون‌زدایی از جهان، به طرد و انکار هرگونه آموزهٔ جانمندانگاری طبیعت و روح منجر گشته، چیزی جز ماده و بدن را به رسمیت نمی‌شناسد (کیادربندسری، ۱۳۹۴، ص ۴۰). بی‌اشتهایی، برخورد‌های عصبی، بیماری‌های غذایی پیامدهای روانی این نگاه، مکانیکی و از نتایج مشهود این رفتار با بدن است. نگاهی که در آن بدن برای اینکه مطلوب اجتماع و غریبه‌ها واقع شود، کنترل می‌گردد (اخلاصی، ۱۳۹۷، ص ۲۸).

محور سوم: بدن از نگاه غایت‌شناسی / معناشناسی

انسان، با توجه به ارزشی که برای بدن و جایگاه آن در نظام هستی در نظر می‌گیرد، غایت و معنایی برای کاربست آن نیز تعیین می‌کند، یا از اهداف و غایت‌هایی که با آن هستی‌شناسی و نظام ارزشی همخوان باشد، مواردی را برمی‌گزیند. غایت و معنای دستکاری‌های بدنی در «هستی‌شناسی امانی بدن» و «هستی‌شناسی ملکی بدن» یکسان نیست.

الف. بدن از نگاه غایت‌شناسی / معناشناسی اسلامی

ادیان الهی عموماً و دین اسلام خصوصاً، نقشی کنترل‌کننده در پروژه‌های بدنی ایفا کرده، جز گفتمان‌های ضد مصرف‌گرایی محسوب می‌شوند. در این گفتمان، بدن در رژیم‌های طبیعی و متعادل آن ترجیح داده شده و به آن توصیه می‌شود و زیاده‌روی در توجه و نمایش آن را برنمی‌تابند. نگاه دینی، متفاوت از نگاه فردگرایانه، لذت‌طلبانه و مصرف‌گرایانه در جامعه مدرن است که به‌ویژه فرهنگ مدرن، مروج آن است (ذکایی و امن‌پور، ۱۳۹۱، ص ۷۹).

کلیدواژه‌ای که افول بدن در رویکرد اسلامی را تبیین کرده و سیر حرکت طبیعی و مادی آن از احسن تقویم تا زمان مرگ را با متغیری به نام «طول عمر» نشان می‌دهد، «نکس» است که در سوره مبارکه «یس»، آیه شریفه ۶۸ به کار رفته است. این واژه، بر وزن حدس، به معنای واژگون‌ساختن و وارونه کردن چیزی است، به‌گونه‌ای که سر به جای پا و پا به جای سر قرار گیرد و در آیه مورد بحث، کنایه از بازگشت کامل انسان به حالت طفولیت است؛ زیرا آدمی از آغاز خلقت ضعیف و تدریجاً روبه‌رشد و تکامل می‌رود و پس از تولد، مسیر تکامل خود را در جسم و روح به سرعت ادامه می‌دهد. پس از دوران جوانی به مرحله پختگی می‌رسد و در اوج قله تکامل جسمی و روحی قرار می‌گیرد. پس از آن، عقبرگرد جسم شروع می‌شود و عقل به دنبال آن، سیر نزولی خود را آغاز می‌کند (شریعت‌مداری، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۵۳۳-۵۳۴).

این سیر حرکتی را تا جایی که در نسبت با بدن است، می‌توان به شرح شکل (۱) ترسیم نمود:



ب. بدن از نگاه غایت‌شناسی / معناشناسی لیبرالیسم

بدن در لیبرالیسم غربی، گذاری معناشناختی را تجربه کرده است؛ گذار از حاشیه‌ای بی‌ارزش و پست و بی‌مقدار، که ریاضت و عذاب آن در این جهان تنها راه نجات روح شمرده می‌شد (ذکایی و امن‌پور، ۱۳۹۱، ص ۹۶)، به محور و کانون هویت‌یابی، لذت، معنا و حتی عشق و هواهای نفسانی، آن‌گونه که فدرستون بیان می‌کند (اخلاصی، ۱۳۹۷، ص ۳۱). ریشه‌ها و دلایل این گذار، گوناگون بوده است:

برخی آن را با رویکردی روان‌شناسانه، در افزایش توجه به «خود» دنبال کرده‌اند. با افزایش اهمیت خود، که از محصولات جامعه مدرن است، بدن به‌عنوان آشکارترین حامل خود، جایگاه خاصی پیدا کرده است. توجه مجدد به

بدن و رواج آن در متون جامعه‌شناسی، دو دهه اخیر مباحث گسترده‌ای را حول محور موضوعاتی نظیر هویت، مصرف، سبک زندگی و زیبایی در نظریه‌پردازی‌های اجتماعی برانگیخته است و الگوهای دخیل در مدیریت بدن را همچون سایر حوزه‌های زندگی آدمی تحت سلطه قرار داده است. می‌توان از جامعه بدنی و یا عصر بدن سخن گفت (ذکایی، ۱۳۸۶، ص ۷۴).

برخی توجه به بدن را همراه و هم‌زمان با رشد رسانه‌های گروهی و صنعت تبلیغات برشمردند (واچز، ۲۰۰۷، ص ۷۰۹).

برایانان ترنر که با انتشار کتاب *بدن و جامعه* (۱۹۸۴)، در رشد جامعه‌شناسی بدن، مؤثر و محوری قلمداد می‌شود، تغییراتی چون صنعتی‌شدن، فردگرایی و مدرنیته را موجب توجه به بدن دانسته، و معتقد است: بدن در این دوران با هویت و مفهوم خود ارتباط پیدا کرده است. او توجه تجاری و مصرفی به بدن را به‌عنوان نشانه‌ای از زندگی خوب و شاخصی از سرمایه فرهنگی در جوامع مدرن و پسا صنعتی در نظر می‌گیرد که توجه به زیبایی بدن، انکار بدن سالخورده، طرد مرگ، اهمیت ورزش و ارزش متناسب بودن بدن، در جوامع از پیامدهای آن بوده است (طاهرپور، ۱۳۹۴، ص ۱۶۰-۱۶۱).

تحولات پزشکی نیز در این دگرگونی جایگاه آن، مؤثر بوده است. بودریار، با قیاسی که بین مذاهب اولیه و پزشکی انجام می‌دهد، «شیء‌گشتگی» بدن از سوی پزشکان را با اصطلاح «بدنی‌کردن» و همانند فرایند فردی کردن اصل رستگاری توضیح می‌دهد. او می‌نویسد: «از طریق بدنی کردن فردی و عام و نیز از طریق در نظر گرفتن بدن به‌عنوان شیئی که پرستیژ و نجات به دنبال دارد و ارزش بنیادی محسوب می‌شود پزشک به «قرارگیرنده»، «بخشایش‌گر» و «کشیش» تبدیل می‌شود» (بودریار، ۱۳۸۹، ص ۲۱۸).

این ریشه‌ها نمی‌تواند یگانه و تک باشد؛ چراکه در هریک، رگه و نمادی از اثربخشی آنها بر روندهای فزاینده توجه به بدن و مرکزیت‌بخشی به آن دیده می‌شود. به‌رحال، واقعیتی که اکنون وجود دارد، جایگاه یگانه، ممتاز و متمایزی است که «بدن» در نظام‌های اصلی جامعه لیبرالیستی؛ یعنی نظام‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و حتی سیاسی برای هویت‌بخشی، معناگیری و معنادهی فردی و جمعی پیدا کرده است، به‌گونه‌ای که: «موقعیت انسانی موقعیتی بدنی است. بدن ماده‌ای است هویت‌ساز، چه در سطح فردی و چه در سطح جمعی، فضایی که خود را در معرض دید و خوانش و ارزیابی قرار می‌دهد» (لوبروتون، ۱۳۹۲، ص ۷).

محور چهارم: روش‌های برخورد با بدن

«روش» می‌تواند تابعی از هدف باشد و هدف برخاسته و برابند بیش و جهان‌بینی و نظام ارزشی افراد است. ماهیت «بدن امانی»، که در نظام هستی‌شناختی اسلامی مطرح می‌شود، با ماهیت «بدن ابزاری و ماشینی» که لیبرالیسم پیش‌روی مخاطبان قرار می‌دهد، دو روش مجزا در برخورد و مواجهه با آن را می‌طلبد.

الف. روش‌های برخورد با بدن در اسلام

بدن در اسلام، امانتی است که انسان در چارچوبی تعریف‌شده، می‌تواند تصرفاتی در آن داشته باشد، اما این تصرفات، تابع قواعد و ضوابطی است که کمینه‌های آن در منابع و ابواب فقهی مشخص شده است.

براین اساس، در نظام فقهی اسلام، که برگرفته از قرآن و سنت اسلامی است، بحث‌های گسترده، اما همراه با اجماعی نسبی در خصوص برخورد با بدن در حوزه مسائلی چون تغییر جنسیت، کاشت مو، خرید و فروش اعضای بدن، مرگ خودخواسته، کالبدشکافی و مانند اینها وجود دارد. برای نمونه، فرموده‌اند: «کشتن بیماری که مبتلا به مرض غیرقابل علاج شده است و از درد رنج می‌برد، چه با موافقت بیمار یا بستگانش یا بدون اطلاع و موافقت آنها، قتل نفس محسوب می‌شود و حرام است و تمام احکام قتل عمد را دارد» (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۵۱).

تحلیل محتوای مباحثی که در این حوزه صورت گرفته، نشان می‌دهد اصولی چون «عدم ضرر» و «ضرورت» حاکم بر آنها بوده و دستکاری‌هایی که فراتر از این اصول باشد، به‌ویژه اگر برای «بدن مسلمان» انجام گیرد، محل اشکال و تأمل است.

ب. روش‌های برخورد با بدن در مکتب لیبرالیسم

بدن در جریان فردی‌شدن دنیای مدرن به حریمی شخصی تبدیل شده که غیر از خود فرد، هیچ نهاد اخلاقی، دینی، حقوقی و سیاسی اجازه ابراز نظر یا تصمیم‌گیری درباره آن را ندارد (کیادربندسری، ۱۳۹۴، ص ۲۶). شخصی‌شدن بدن و اجازه‌داشتن برای کنترل آن، به هر میزان و هرگونه که مالکش تشخیص می‌دهد، به او اجازه می‌دهد تا هرگاه نتواند از بدن خود لذت ببرد، اجازه قانونی برای مردن داشته باشد (اخلاصی، ۱۳۹۷، ص ۲۷).

در این جایگاه و با این نگاه، بدن نه تابع امری مذهبی یا فرامادی، که مقوله‌ای شخصی و تابع امری فردگرایانه است.

نتیجه‌گیری

اگرچه تفاوت‌ها و اختلافات دیدگاه‌های اسلامی و لیبرالیستی در تمامی ساحت‌ها و موضوعات از جمله بدن، امری بدیهی و طبیعتی به‌نظر می‌رسد، تطبیق و دریافت این دیدگاه‌ها، بدون بهره و نتیجه نیز نمی‌باشد. امروز، ایران و ایرانیان، شاید با شتابی بیش از هر دوره دیگر در ارتباط با فرهنگ غرب و ایدئولوژی حاکم بر آن؛ یعنی لیبرالیسم قرار گرفته‌اند. این ارتباط که در نگاه سیاست‌گذاران و مدیران فرهنگی کشور، به جریانی یک‌سویه و تحمیلی تفسیر و تعبیر می‌شود، اگر از جهات ارزشی اهمیت نداشته باشد که البته بیشترین و بالاترین اهمیت را دارد، از جهات علمی، سیاسی، اداری و حتی اقتصادی برای ایران و ایرانیان اهمیت بسیاری دارد. این اهمیت تا سطوح راهبردی نیز می‌تواند مطرح باشد.

لیبرالیسم غربی، با حاکمیت بخشیدن انسان بر بدن خود در ساحت هستی‌شناسانه، آن را از حوزه اداره و مدیریت نظام سیاسی خارج می‌سازد. در این نگاه، جایی برای «الله»، به‌عنوان مالک حقیقی «بدن» باقی نمی‌ماند. از این‌رو نباید انتظار داشت صاحب بدن در هزینه‌کرد و مصرف آن، جایی برای قیودی مانند «فی سبیل‌الله» قائل شود. چنین پیامدهایی، وقتی اهمیت دوچندان می‌یابد که در چارچوب مباحثی چون جهاد و امر به معروف، تجزیه و تحلیل شوند. همچنین، در این نگاه و با این رویکرد، بدن همانند بخشی از املاک و سایر دارایی‌ها قابلیت واگذاری، انعدام و از بین بردن پیدا می‌کند، بدون اینکه مسئولیت و تکلیفی در پس چنین رفتاری و برای چنین برخوردی در نظر گرفته شده باشد.

فروکاهش ارزش بدن به یک شیء، در نظام ارزش‌شناختی لیبرالیسم، یکی دیگر از تفاوت‌های اسلام با این ایدئولوژی بشری است که گاهی تا حد یک «ماشین» از آن یاد می‌شود. این نگاه مکانیکی، بدن را در حد یک ابزار و برساختی بشری، که امکان هرگونه رفتار و برگشتی با آن وجود دارد، پایین آورده است. به همین دلیل علوم مختلف در خدمت واسازی و بازسازی بدن قرار می‌گیرند، بدون اینکه بهره‌ای عقلانی برای آن قابل توضیح باشد. سرانجام چنین پایه‌هایی بدن را در سیر و مسیری قرار می‌دهد که تداومی جز نگاهداشت آن، در معناهایی چون جذابیت‌های جنسی و گیرایی‌های تبلیغی را نطلبیده و پایانی جز نیستی و نابودی بدن برای همیشه را ترسیم نمی‌کند.

این خط سیر و مسیر، برای جوامعی چون ایران، که اسلام را به‌عنوان فلسفه سیاسی و نظام اعتقادی مردم و ساختار اجتماعی خود برگزیده، دلالت‌های ویرانگری دارد؛ چراکه تحقق بخشی از اهداف جامعه ایمانی و اسلامی، در گرو هزینه‌کرد {بجا و شریعت‌محور} بدن‌ها می‌باشد. این مهم زمانی می‌تواند تضمین‌شده و قابل اعتماد باشد که بدن همچون امانتی الهی و نه ملکی شخصی و فردی در نظر گرفته شود.

منابع

- آدابی، حسینعلی و امین گلریز، ۱۳۹۴، «بررسی مبانی فقهی - حقوقی اعضای بدن انسان با رویکردی به نظر امام خمینی»، *پژوهشنامه متین*، ش ۶۹ ص ۱-۲۰.
- آزادارمکی، تقی و ناصرالدین غراب، ۱۳۸۹، «جایگاه بدن در دین»، *انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات*، ش ۱۸، ص ۱۱-۳۵.
- اخلاصی، ابراهیم، ۱۳۹۷، *درآمدی بر جامعه‌شناسی بدن*، تهران، جامعه‌شناسان.
- اصغری آقمشهدی، فخرالدین و هاجر کاظمی افشار، ۱۳۸۸، «تحوه ارتباط انسان با اعضای بدن خود از دیدگاه فقه و حقوق»، *مطالعات فقه و حقوق اسلامی*، ش ۱، ص ۳۲-۴۵.
- بابایی فرد، اسدالله و امین حیدریان، ۱۳۹۶، «مروری بر نظریه‌های اجتماعی و فرهنگی مطالعات بدن» در: *هشتمین کنفرانس بین‌المللی روان‌شناسی و علوم اجتماعی*، <https://faculty.kashanu.ac.ir/>
- بودریار، ژان، ۱۳۸۹، *جامعه مصرفی (اسطوره‌ها و ساختارها)*، ترجمه پیروز یزدی، تهران، نالت.
- پولادی، کمال، ۱۳۸۳، *تاریخ اندیشه سیاسی در غرب*، تهران، مرکز.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، *حق و تکلیف در اسلام*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۱، *مفاتیح الحیات*، قم، اسراء.
- جواهری، فاطمه، ۱۳۸۷، «بدن و دلالت‌های اجتماعی - فرهنگی آن»، *نامه پژوهش‌های فرهنگی*، ش ۹، ص ۳۷-۸۰.
- حراغی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.
- ذکایی، محمدسعید و امین امن پور، ۱۳۹۱، *درآمدی بر تاریخ فرهنگی بدن در ایران*، تهران، تیسرا.
- ذکایی، محمدسعید، ۱۳۸۶، *جامعه‌شناسی جوانان ایران*، تهران، آگه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۷۵، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران، مرتضوی.
- رجایی، فاطمه و همکاران، ۱۳۹۰، «بررسی فقهی رابطه انسان با اعضای بدن خود»، *فقه و حقوق اسلامی*، سال اول، ش ۲، ص ۴۵-۶۲.
- شریعتمداری، جعفر، ۱۳۷۴، *شرح و تفسیر لغات قرآن کریم براساس تفسیر نمونه*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- شریفی، عنایت‌الله و همکاران، «معاد جسمانی در قرآن و عهدین»، *پژوهشنامه معارف قرآنی*، ش ۲۱، ص ۲۱-۷۴.
- شهبایی، محمود، ۱۳۸۸، *صنعت - فرهنگ ظاهرآرایی و زیباسازی بدن در ایران*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۴۰۴ق، *الأمالی*، تهران، کتابچی.
- صلیبا، جمیل، ۱۳۹۳، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی، تهران، حکمت.
- طاهرپور، نصرت‌السادات، ۱۳۹۴، *۱+۱ کلید جامعه‌شناسی*، تهران، تمدن علمی.
- فاتیحی، ابوالقاسم و ابراهیم اخلاصی، ۱۳۸۹، «گفت‌وگو میان جامعه‌شناسی بدن و نقد آن بر مبنای نظریه حیات معقول و جهان بینی اسلامی»، *معرفت فرهنگی - اجتماعی*، ش ۲ (۱)، ص ۵۷-۸۲.
- فاضل لنکرانی، محمد، ۱۴۲۷ق، *احکام پزشکیان و بیماران*، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام.
- فتحی، سروش و آذر رشتیانی، ۱۳۹۲، «اندام‌های مشابه در جهان مشابه؛ بررسی نقش جهانی شدن در مدیریت بدن»، *مطالعات توسعه اجتماعی ایران*، ش ۳ (۵)، ص ۷۹-۹۰.
- قبایی، نعیمه، ۱۳۹۳، *بررسی نقوش کارشده بر روی بدن انسان در ایران*، تهران، دانشگاه هنر.

کیادربندسری، علی ۱۳۹۴، *مدیریت بدن با تأکید بر نگرش اسلامی*، تهران، مؤسسه فرهنگی هنری دین و معنویت آل یاسین.
کیادربندسری، علی و نسرین خانی اوشانی، ۱۳۹۳، «پرونده ویژه: مدیریت بدن»، *ویژه نامه پایش سبک زندگی*، ش ۳، ص ۱۰۹-۱۷۱.

لوبروتون، داوید، ۱۳۹۲، *جامعه‌شناسی بدن*، ترجمه ناصر فکوهی، تهران، ثالث.

محقق داماد، سیدمصطفی، ۱۳۸۹، «جنایت بر اعضای بدن از دیدگاه فقه و حقوق اسلامی»، *فقه پژوهشی*، ش ۵۰۶ ص ۱۱-۳۴.

محمدپور، احمد، ۱۳۹۲، *روش تحقیق کیفی*، تهران، جامعه‌شناسان.

مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۸، *کتاب البیع*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

موسوی، سیدابوالفضل و دیگران، ۱۳۹۵، «تصویر بدن در دیدگاه‌ها و مکاتب روان‌شناسی»، *رویش روان‌شناسی*، ش ۲، ص ۲۰۹-۲۶۶.

میرداشی، سیده مبارکه، ۱۳۹۵، *حق تسلط بر بدن از دیدگاه فقه تسبیح با رویکرد پاسخگویی به شبهات فمینیستی*، قم، دانشگاه قم.

Edgar, A, Sedgwick, P, 1999, *key concepts in cultural theory*, USA and Canada, Routledge.

Wachs, Faye Linda, 2007, "Consumption and the body", in G. Ritzer, *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Blackwell publishing, p. 709-713.

رواداری اجتماعی و تبیین جامعه‌شناختی آن؛ مورد مطالعه: قومیت‌های شهرستان کازرون

mohamadbavan@yahoo.com

majidrezakarimi@gmail.com

alirezakhoddamy@yahoo.com

محمد امیری / دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی جهرم، جهرم، ایران

مجیدرضا کریمی / استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی جهرم، جهرم، ایران

علیرضا خدای / استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی جهرم، جهرم، ایران

دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۱۲ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۹

چکیده

این تحقیق، حاضر به تبیین جامعه‌شناختی رواداری اجتماعی بین قومیت‌های ساکن در شهرستان کازرون پرداخته است. روش تحقیق از نوع پیمایشی، حجم نمونه ۳۸۹ نفر و نمونه‌گیری براساس روش خوشه‌ای چندمرحله‌ای بوده و ابزار گردآوری داده‌ها، پرسش‌نامه محقق‌ساخته و ابزار تجزیه و تحلیل داده‌ها نرم‌افزارهای spss و ایموس ۲۲ بوده است. براساس یافته‌ها، میزان رواداری اجتماعی بین قومیت‌ها یکسان است. همچنین میزان رواداری اجتماعی در بین افراد قومیت‌ها، با توجه به سطح درآمد، وضعیت شغلی و تأهل تفاوت معناداری ندارد، اما با توجه به سطوح سنی و سطح تحصیلات آزمودنی‌ها، با یکدیگر متفاوت است. با توجه به نتایج، رابطه سه متغیر دین‌داری، اعتماد اجتماعی و جامعه‌پذیری قومی، با رواداری اجتماعی در سطح ۰/۰۰۱ معنادار است. بدین ترتیب، با افزایش یک واحد انحراف معیار دین‌داری به میزان ۰/۴۲۲ رواداری اجتماعی افزایش می‌یابد. همچنین این میزان برای اعتماد اجتماعی ۰/۳۷۹ و جامعه‌پذیری قومی برابر با ۰/۳۲۲ می‌باشد و رواداری رفتاری، هویتی، عقیدتی و سیاسی به ترتیب، ۳۳/۴ درصد، ۱۴/۳ درصد، ۴۵/۹ درصد و ۵۲/۲ درصد واریانس رواداری اجتماعی را تبیین می‌کند.

کلیدواژه‌ها: رواداری اجتماعی، قومیت، جامعه‌پذیری قومی، هوش فرهنگی، کازرون.

«رواداری»، معادل واژهٔ تلورانس (Tolerance) در زبان انگلیسی می‌باشد و به‌معنای «تاب آوردن، صبر کردن، قدرت پذیرش مشکلات و ناراحتی‌ها، توانایی تحمل رنج و سختی، مقاومت در برابر دشواری، با نرمی و مهربانی رفتار کردن، لطف و مهربانی کردن» است (مشیری، ۱۳۷۱، ص ۲۳۳). این واژه، اولین بار در قالب تساهل در قرن شانزدهم در پیوند با شکاف فرقه‌های مذهبی شکل گرفت، اما در سال ۱۸۵۹، مفهومی مدرن از رواداری شکل می‌گیرد و آن را به «اختلافات مذهبی» محدود نمی‌کند. رواداری در آغاز دههٔ نود، مورد توجه خاص سازمان ملل متحد قرار می‌گیرد و اعلامیه اصول مدارا (رواداری) در بیست و هشتمین نشست کنفرانس عمومی سازمان یونسکو، که از ۲۵ اکتبر تا ۱۶ نوامبر ۱۹۹۵ در پاریس برگزار شد، توسط کشورهای عضو یونسکو اعلام و تصویب شد.

از دیدگاه جامعه‌شناختی رواداری، پذیرش و کنار آمدن با افراد و گروه‌هایی که از نظر نظام ارزشی و عقیدتی با ما متفاوت هستند تعریف شده است (کوبایاشی، ۲۰۱۰، ص ۳۲۱). در جای دیگر، دنیس تیس معتقد است: رواداری آزاد گذاشتن دیگران برای داشتن ویژگی‌های شخصی، یا نگهداری عقاید و اعمالی است که دیگران آن را به‌عنوان عملی اشتباه یا تنفرانگیز قلمداد می‌کنند (دنیس، ۲۰۰۷، ص ۳).

شرایط اجتماعی و تنوع قومی در کشورهای جهان سوم، موجب شد تا جامعه‌شناسان سیاسی در نظریات خود، بیشتر بر اقوام تأکید کنند؛ زیرا در این قبیل کشورها، اقوام منشأ تحولات سیاسی و اجتماعی بوده‌اند. ایران از دیرباز محل سکونت اقوام متعددی بوده، به‌طوری‌که از نظر تنوع قومی، رتبهٔ ۴۷ و از نظر تنوع زبانی، رتبهٔ ۲۹ جهان را داراست. این امر نشان از ناهمگونی زیاد کشور است (اکبری، ۱۳۹۶). همین تنوع، تحرکات قومی را از اهمیت خاصی برخوردار ساخته است، به‌طوری‌که بخشی از سیاست‌های ملی و بین‌المللی ایران در قرن بیستم، متأثر از مسئلهٔ قومیت‌ها بوده و این مسئله جزء یکی از مهم‌ترین مسائل فرهنگی، اجتماعی و سیاسی معاصر به‌شمار می‌آید (فکوهی، ۱۳۸۵). بنا به نظر برخی از اندیشمندان، حدود پنجاه درصد از شهروندان ایرانی، از اقوام غیرفارس هستند (مقصودی، ۱۳۸۰). براین‌اساس، یکی از پایدارترین مسائل اجتماعی ایران در دوران معاصر، چگونگی همزیستی و همگرایی این اقوام بوده است. با تشکیل دولت مدرن (پهلوی)، از قدرت و نفوذ سیاسی قبایل، خوانین و تشکیلات قومی کاسته شد؛ برنامه‌های اعمال‌شده از سوی دولت، در جهت یکسان‌سازی فرهنگی، اسکان عشایر، متحدالشکل کردن لباس‌ها و... منجر به انحلال جامعه سنتی و محلی و تقویت تشکیلات بروکراتیک شد (بشیری، ۱۳۷۵، ص ۲۸۶). استان فارس، ازجمله مناطقی بود که از سوی دولت رضاشاه سیاست اسکان با شدت تمام اعمال شد. یکی از کانون‌های بسیار مهم این استان، که اعمال سیاست اسکان در آن صورت گرفت، شهرستان کازرون بود. این منطقه از دیرباز، محل سکونت اقوام متعددی (ترک، لر، فارس و خرده اقوام دیگر) با تفاوت‌های فرهنگی، زبانی یا گویشی بوده است که طی قرن‌ها در کنار یکدیگر زندگی می‌کردند؛ اما این همزیستی، همواره مسالمت‌آمیز نبوده است. برخورداری از تنوع گوناگونی قومی،

معیشتی و فرهنگی موجب به وجود آمدن شکاف‌ها و اختلافات متعددی در زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی و گاه تضاد و ستیز شده است. در نتیجه، خواسته یا ناخواسته موجبات بروز مسائلی در سطح خرد جامعه شده است. بروز تعارضاتی در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و روی دادن رگه‌هایی از خشونت‌های سیاسی و اجتماعی، که در سال ۱۳۹۷ در کازرون رخ داد، نشان می‌دهد که مسئله رواداری اجتماعی و سیاسی برای دولت، به مسئله‌ای مهم و چالش‌برانگیزی تبدیل شده است. با وجود این، شواهد تاریخی گویای نیاز مبرم و ذاتی انسان به زندگی جمعی بوده و همزیستی انسان‌ها در کنار هم، مسئله‌ای است که همواره در طول تاریخ وجود داشته و انسان‌ها در پی آن بوده‌اند که راه‌ها و شیوه‌های زندگی، مسالمت‌آمیز را در کنار هم بیابند (بهشتی و رستگار، ۱۳۹۲). ویلیامز معتقد است: اگر گروه‌های مختلف، عقاید متفاوت داشته باشند و جایگزینی برای زندگی در کنار هم نداشته باشند، تساهل امری ضروری خواهد بود (ژاندرن، ۱۳۷۸، ص ۱۴). در چنین شرایطی، آنچه موجب همبستگی اجتماعی اقوام خواهد شد، گسترش فرهنگ رواداری است. پس رواداری یک امر ضروری برای کنش ارتباطی و مفاهمه‌ای (هابرماس، ۱۳۷۹) و جوهرهٔ دموکراسی است (بشریه، ۱۳۷۵، ص ۶۱).

مسئلهٔ «رواداری اجتماعی» موضوع جدیدی نیست، ولی با توجه به اهمیت روزافزون آن در فرایند همبستگی و همگرایی و انسجام اجتماعی، در شرایط امروزی نمود بیشتری دارد. آنچه رواداری اجتماعی را با اهمیت ساخته، پیامدهایی است که وجود آن برای جامعه به بار می‌آورد. رواداری، بهترین راه برای زندگی در حقیقت و برای حقیقت است (جهانبگلو، ۱۳۸۴، ص ۳۶۶) و وظیفه‌ای اخلاقی برای همه آدمیان می‌باشد. با توجه به مسائل گذشته و موجود، گذار از یک حالت کشمکش و تعارض، به حالت تعادل و همزیستی متقابل تنها با ترسیم، تبیین و مطالعه علمی و همه‌جانبه این مسئله میسر خواهد شد.

هدف کلی در این پژوهش عبارت است از: شناسایی عوامل اجتماعی و فرهنگی مؤثر بر رواداری اجتماعی بین قومیت‌ها و ارائه راه‌کارهایی در جهت کاهش منازعات و درگیری‌های احتمالی قومی، به‌عنوان یک مسئله اجتماعی و ایجاد روابط مطلوب و مسالمت‌آمیز، همبستگی، همگرایی، مشارکت اجتماعی و در نهایت، تسهیل رواداری اجتماعی می‌باشد.

پیشینه پژوهش

«رواداری» در غرب تا پس از انقلاب فرانسه، فقط به مخاطبان دیندار مربوط می‌شد. جان لاک، اولین کسی بود که در این زمینه کتابی نوشت و رواداری را در ساحت دین، برای ایجاد همزیستی و زندگی مسالمت‌آمیز بین پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها به کار برد. پس از انقلاب فرانسه، تسامح خود را به‌منزله همتای برادری، برای کنترل خشونت‌های قومی و فرقه‌ای و سیاسی مطرح کرد. همچنین مطالعاتی در زمینهٔ رواداری سیاسی در غرب صورت گرفت و در سال‌های بعد، رواداری در زمینه‌ها و ابعاد مختلف بررسی شد. در ادامه، مشخصات برخی مطالعات پیشین در جدول زیر آمده است:

جدول (۱)

موضوع پژوهش	مستله پژوهش	پژوهشگران	سال پژوهش	نتایج پژوهش
بررسی رابطه میزان دین‌داری و انواع آن با مدارای اجتماعی	مدارای اجتماعی	صابر و همکاران	۱۳۸۴	دین و دین‌داری بیشترین تأثیر را بر مدارا جو بودن افراد دارد، اما هرچه افراد دین‌دارتر، باشند مدارای آنان نسبت به موضوعاتی مثل مسائل جنسی، جرم و ارتباط با غیرمسلمانان کمتر است
گونه‌شناسی مدارا و سنجش آن بر مبنای تقسیم‌بندی وگت	مدارا	عسکری و شارع‌پور	۱۳۸۸	مدارای سیاسی در میان ابعاد مدارا از میزان بالاتری برخوردار است. همچنین چهار متغیر اعتماد نهادی، سن، شبکه‌های غیررسمی و سرمایه اجتماعی انحصاری و ارتباطی، مهم‌ترین تبیین‌کننده‌های مدارا می‌باشند.
سنجش میزان مدارای اجتماعی و عوامل اجتماعی و فرهنگی مؤثر بر آن	مدارای اجتماعی	مقتدایی	۱۳۸۹	آنومی و جرم‌اندیشی رابطه معکوس و معناداری با مدارای اجتماعی دارد. همچنین ارزش‌های ابراز وجود، اعتماد اجتماعی، احساس امنیت، فردگرایی و تحصیلات رابطه مثبت و معناداری با مدارای اجتماعی دارد.
مدارای اجتماعی و ابعاد آن	مدارای اجتماعی	ادیبی‌سده و همکاران	۱۳۹۱	رابطه معنادار بین متغیرهای مستقلی همچون سن، وضعیت تأهل، درآمد، جامعه‌پذیری قومی، قوم‌مداری و مدارای اجتماعی است؛ هرچه فرد قوم‌گراتر باشد، رواداری او در زمینه‌های مختلف کمتر است.
تبیین جامعه‌شناختی مدارای اجتماعی و ابعاد آن در بین اقوام ایرانی		بهشتی و رستگار	۱۳۹۲	نسبت میان قوم‌مداری و جامعه‌پذیری با مدارای اجتماعی بیانگر رابطه منفی بین این دو متغیر با مدارای اجتماعی می‌باشد.
تبیین جامعه‌شناختی رابطه اعتماد اجتماعی و مدارای اجتماعی بر مبنای نظریه ساختارپندی گیدنز		قاسمی و همکاران	۱۳۹۷	متغیر اعتماد اجتماعی در حد بالایی، توان تبیین واریانس متغیر مدارای اجتماعی را دارد؛ افزایش اعتماد اجتماعی در حد بالایی، می‌تواند به افزایش مدارای اجتماعی و کاهش اعتماد اجتماعی منجر به کاهش مدارای اجتماعی گردد.
دین‌داری و مدارا در ایالات متحده و لهستان	دین‌داری و مدارا	کاریف	۲۰۰۲	دین‌داری با ویژگی‌های عمومی آن، تأثیر منفی بسیار اندکی بر مدارا دارد. همچنین دین‌داری تیوکراتیک رابطه دین‌داری با عدم مدارا را تشدید می‌کند. به این ترتیب دین‌دارانی که معتقدند کلیسا باید در قدرت سیاسی دخالت کند، کمتر اهل مدارا هستند.
ریشه‌های مدارا	مدارا	کوته و اریکسون	۲۰۰۹	افراد دارای تحصیلات بالاتر، دارای شبکه اجتماعی وسیع، متنوع و فعال‌تر در انجمن‌های ارادی، از مدارای بالاتری برخوردارند.
ماهیت مدارا و شرایط اجتماعی بروز آن		ون دورن	۲۰۱۴	اعتماد اجتماعی به عنوان یکی از مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی، موجب فراهم آمدن تجارب مثبت نسبت به تفاوت‌ها می‌شود و مدارا را بهبود می‌بخشد.

مبانی نظری

اندیشمندان متعددی از دیدگاه‌ها و زوایای مختلف، به پدیده «رواداری» و مفاهیم مرتبط با آن نگریده و به تبیین آن پرداخته‌اند. هریک از این اندیشمندان، به نوبه خود، سعی کرده‌اند تا به گونه‌ای عوامل مؤثر بر رواداری اجتماعی را مورد بحث قرار دهند. بی‌تردید نظریات هیچ‌یک از اندیشمندان، نمی‌تواند به طور کامل تبیین‌کننده رواداری اجتماعی باشد.

وگت (Vogt)، رواداری را ابزاری برای جامعه‌امروزی می‌داند و آن را به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. رواداری سیاسی؛ یعنی رواداری نسبت به اعمال افراد در فضای عمومی، با احترام به آزادی‌های مدنی؛ ۲. رواداری اخلاقی؛ یعنی رواداری نسبت به اعمال دیگران در فضای خصوصی؛ ۳. رواداری اجتماعی؛ رواداری نسبت به ویژگی‌های مختلف انسانی، که از تولد همراه او هستند (عسکری و دیگران، ۱۳۸۸). وی، همچنین رواداری را خویش‌تنداری در برابر چیزی که دوست نداریم. یا چیزی که نسبت به آن احساس تهدید می‌کنیم، می‌داند. وگت معتقد است: ما معمولاً برای حفظ یک گروه اجتماعی یا سیاسی و ترویج هماهنگی در گروه، این راه را انتخاب می‌کنیم (فیلیس، ۲۰۰۴، ص ۲۴).

پیتربکینگ، رواداری را به چهار دسته تقسیم می‌کند: ۱. عقیدتی: رواداری در مقابل عقاید دیگر (باور به دگراندیشی، نسبی‌گرایی فرهنگی، عدم تعصب، باور به آزادی عقیده دیگران)؛ ۲. سیاسی: قبول حق برای گروه‌های دیگر و به‌کارگیری اصول دموکراسی؛ ۳. هویتی: رواداری نسبت به هویت‌های دیگر (ملیت، جنس، نژاد، طایفه، زبان، دین و...); ۴. رفتاری: رواداری در روابط اجتماعی، رواداری نسبت به رفتارهای مختلف دیگران (قانونی - غیرقانونی)، مانند روابط جنسی، رفتار با مجرمان و عدم سخت‌گیری نسبت به بعضی از جرم‌ها در جامعه (کینگ، ۱۹۷۶، ص ۴۰).

چیکرینگ و ریسر (Chickering & Reiss)، در بررسی رواداری بر دیدگاه وگت تکیه کرده‌اند. طبق نظر آنها، افراد روادار، دارای توانایی هستند که به آنها این اجازه را می‌دهد که علاوه بر پذیرش و احترام نسبت به تفاوت‌ها، به تحقیق بیشتری دربارهٔ این تفاوت‌ها علاقه نشان دهند و وجود آنها را نیز بپذیرند. طبق این نظریات، افراد با تمایل روادارانه، علاوه بر تحمل ناملایمت‌ها، به افراد متفاوت از خود با آغوش باز خوش‌آمد می‌گویند و به دنبال صمیمیت اجتماعی با آنها هستند (عسکری و شارع‌پور، ۱۳۸۸).

رابرت پانتام معتقد است: تجربه‌ای که فرد از طریق روابط گسترده با دیگران به‌دست می‌آورد، در گسترش جهت‌گیری‌های روادارانه نقش اساسی دارد. در حقیقت، افزایش رواداری به حضور شهروندان در انجمن‌ها و گروه‌های داوطلبانه و به‌طور کلی، داشتن شبکهٔ روابط اجتماعی گسترده وابسته است؛ زیرا داشتن شبکهٔ روابط اجتماعی وسیع و متنوع موجب وجود روابط چهره به چهره و افزایش اعتماد و روابط متقابل خواهد شد. براین‌اساس، مردم از طریق برقراری ارتباط با گروه‌های مختلف و داشتن شبکه‌های اجتماعی وسیع و گستردهٔ اجتماعی، تجربه‌های بسیار مثبتی را به دست می‌آورند. آنها با داشتن شبکهٔ روابط اجتماعی متنوع، با علایق و منافع گروه بیرون از خود و شیوه‌های مختلف زندگی گروه‌ها آشنا می‌شوند و از این طریق آنها، بیشتر کنش‌های مداراجویانه از خود بروز می‌دهند (کوته و اریکسون، ۲۰۰۹، ص ۵۲).

فرضیه تماس: براساس این فرضیه، رواداری با تماس‌های گسترده‌ی افراد با دوستان و آشنایان شکل می‌گیرد. براساس فرضیه تماس، رواداری بیشتر در میان مردمی است که با شبکه‌های اجتماعی متنوع سروکار دارند و در موقعیت اجتماعی مختلف، حضوری فعال دارند. بنابراین، تماس با دیگران زمانی به رواداری منجر می‌شود که تماس با سایر گروه‌ها، مبتنی بر رابطه‌ای برابر، غیررقابتی، داوطلبانه و شامل اهداف مشترک باشد (کوته و اندرسن، ۲۰۱۵، ص ۹۱).

در این پژوهش، سعی بر آن است تا ترکیبی از نظریات را به‌عنوان مبنای پژوهش مورد استفاده قرار دهد. با توجه به شرایط اجتماعی، منطقه مورد مطالعه متغیرهای قوم‌مداری، هوش فرهنگی، جامعه‌پذیری قومی، مصرف رسانه‌ای، اعتماد اجتماعی و دین‌داری را که هر یک از مفاهیم عمده جامعه‌شناسی می‌باشند، مدنظر قرار داده‌ایم. متغیرهای به‌کاررفته در این پژوهش، از جمله متغیرهایی‌اند که در غالب تحقیقات گذشته، به‌عنوان عاملی مؤثر بر روابط اجتماعی مدنظر بوده‌اند.

دین‌داری: یکی از عواملی که می‌تواند در نهادینه کردن سنت رواداری اجتماعی نقش عمده‌ای ایفا کند، چگونگی برخورد دین‌داران، با تنوعات موجود در زندگی اجتماعی است. جان لاک، جوهر و اساس دینان را ایمان معطوف به محبت می‌داند و این تلقی از ایمان را اساس نظریه رواداری قرار داد (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۱)؛ وی می‌گوید: «اعمال عدم تساهل درباره شهروندانی که باور و آیینی، عمدتاً غیر از باور و آیین رسمی جامعه را پذیرفته‌اند، عقلانی نیست؛ زیرا نمی‌توان افراد را با زور به قبول باورها مجبور کرد؛ هرگونه اصرار در این زمینه به رواج نفاق منجر می‌شود» (پایه، ۱۳۸۱، ص ۱۲۳).

دورکیم بیان می‌کند که قوانین و هنجارهایی که تضمین‌کننده همبستگی اجتماعی هستند، در برخی مناطق برگرفته از دین هستند و با توجه به اینکه در هر دینی، برخی رفتارها تابو محسوب شده‌اند و به‌عنوان امور نامناسب در نظر گرفته می‌شوند، طبیعی است که رواداری دین‌داران، نسبت به کسانی که براساس ارزش‌ها و هنجارهای مورد قبول آنان رفتار نمی‌کنند، کمتر باشد (دورکیم، ۱۳۶۹، ص ۹۳). اینگلهارت دین را به‌عنوان کنش ارزشی، به متافیزیکی و اخلاقی تقسیم می‌کند. در چنین شرایطی دین مبنایی برای اندیشیدن و عمل کردن در همه موقعیت‌هایی‌اند که فرد باید قضاوت اخلاقی کند، یا راهنمای تصمیم‌گیری افراد در موقعیت‌هایی‌اند که فرد با مسائل وجودی درگیر می‌شود. در نتیجه، رواداری اجتماعی کمتری شکل می‌گیرد. در مقابل، افراد سکولار طرفدار و مروج حذف یا بی‌اعتنایی و به حاشیه راندن نقش دین در حیات سیاسی و اجتماعی هستند و رواداری بیشتری خواهند داشت (وئوفی و اکبری، ۱۳۸۹).

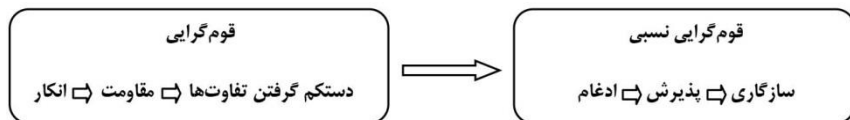
تساهل و تسامح به مفهوم اسلامی، نیز در دو معنا به کار رفته است: نخست، به معنای سهولت و سماجت شرع مقدس اسلام که در مواردی از آن به نفی حرج از دین تعبیر شده (حج: ۸۷) و دیگری، به‌عنوان فضیلتی اخلاقی و شیوه رفتار و عمل، که جایگاه ارزشی آن در فرهنگ اسلامی مورد توافق همگان است. ریشه تساهل در مفهوم نخست، به روایت معروف پیامبر ﷺ برمی‌گردد که براساس آن، شریعت اسلام را شریعت سهله و سمحه توصیف می‌فرمایند (کلینی، ۱۳۶۵، ص ۴۹۴). بنابراین، رواداری در اصل پذیرش دین وجود دارد؛ یعنی انسان در اصل پذیرش و انتخاب دین، مختار است. اما پس از پذیرش

دین، اصول و فروع ثابتی وجود دارد که دین هرگز در این زمینه، انعطاف‌پذیر و اهل رواداری نیست. اما با وجود این، در شرایط مقتضی از انعطاف لازم برخوردار است و اهل رواداری و مسامحه است. براین اساس، دو تفسیر در مورد رواداری در دین وجود دارد: ۱. رواداری در ذات دین است؛ به این معنا که سخت‌گیری اساساً شایسته دین نیست؛ پس دین مقتضای تساهل و رواداری است.

۲. تفکر نسبیت‌گرایی و پلورالیسم دینی: براساس این دیدگاه، همه ادیان بر حق بوده و نمی‌توان تنها یک دین یا تفکر را حقیقت دانست. این تفکر، برگرفته از تساهل دینی در جوامع غربی است؛ چراکه براساس آیهٔ قرآن «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ۱۹)، انحصار تنها دین و تنها راه سعادت و نجات در اسلام است. البته منظور از «پلورالیسم» (تکثرگرایی)، تحمل و رواداری با سایر گروه‌ها و جریان‌های فکری است، نه تأیید حقانیت آنان (کدیور، ۱۳۷۶، ص ۱۰).

قوم‌مداری: قوم‌مداری عبارت است از: «احساس تعلق یک فرد به یک قوم و برتر دیدن خویش، به‌ویژه زمانی که وی احساس کند حقوقش ضایع شده است. این امر به تلاش وی برای کسب آنچه از دست داده است، منجر شود» (کلس، ۲۰۰۴، ص ۳). جنکینز (Jenekins) در قالب تفکیک هویت‌های اولیه و ثانویه، قوم‌مداری را در چارچوب هویت‌های اولیه بررسی کرده است. از نظر وی، هویت‌های اولیه مانند: خود بودن، انسان بودن، جنسیت، قومیت و خویشاوندی در اوایل زندگی ساخته می‌شوند و گروه‌های نخستین، نقش اساسی در شکل‌گیری آن دارند. درحالی‌که، هویت‌های ثانویه مانند شهروندی و هویت ملی، بیشتر متأثر از تعاملات اجتماعی و در قالب گروه‌های ثانویه شکل می‌گیرند. بنابراین، هویت‌های اولیه نسبت به هویت‌های ثانویه در مقابل تغییر، مقاوم‌تر بوده و افراد به‌آسانی حاضر به تغییر آن نیستند؛ از این‌رو، افراد قوم‌مدار کمتر رواداری می‌کنند (جنکینز، ۱۳۸۱، ص ۲۱-۲۴).

میلتون جی بنت (۲۰۰۴)، در مدل تکاملی حساسیت بین‌فرهنگی می‌گوید: توسعه ارتباطات بین‌فرهنگی افراد، منجر به کاهش حساسیت‌های بین‌فرهنگی و رواداری اجتماعی می‌گردد. براساس این مدل، زمانی که تجربهٔ فرد در مورد تفاوت‌های بین‌فرهنگی افزایش می‌یابد، مهارت وی در شرایط بین‌فرهنگی بالاتر می‌رود. براساس این مدل، که به‌صورت پیوستاری از حساسیت‌های فزاینده به سوی نسبی‌گرایی فرهنگی در حرکت است. افرادی با حساسیت بین‌فرهنگی، تمایل به تغییر شرایط خود از مرحله قوم‌گرایی، به مرحلهٔ قوم‌گرایی نسبی دارند.



در مرحلهٔ قوم‌گرایی، افراد فرهنگ خود را به‌عنوان واقعیتی محوری می‌بینند و به‌واسطهٔ اجتناب از تفاوت‌ها و به حداقل رساندن اهمیت آنها عمل می‌کنند. اما در مرحلهٔ قوم‌گرایی نسبی، مردم فرهنگ خود را در بستر سایر فرهنگ‌ها تجربه می‌کنند. بنابراین، قوم‌گرایی نسبی می‌تواند به واسطهٔ جست‌وجوی تفاوت‌های فرهنگی، از طریق پذیرش اهمیت آنها، انطباق با یک چشم‌انداز برای به حساب آوردن آنها و یا با ادغام کل مفهوم به تعریف هویت، ساخت یابد (بنت، ۲۰۰۴، ص ۶۳).

جامعه‌پذیری قومی: در رابطه با جامعه‌پذیری قومی، دو نظریه مطرح است: ۱. کارکردگرا که معتقدند: خانواده، مکانی است که افراد را براساس نژاد، قومیت و طبقه خود اجتماعی کرده و جایگاه اجتماعی، فرهنگی، ما را در جامعه تعیین می‌کند. همچنین، یادگیری ارزش‌ها، باورها، فرهنگ حاکم بر جامعه بزرگ‌تر و پاره‌فرهنگ‌هایی که والدین و خویشاوندان به آن تعلق دارند، در درون خانواده شکل می‌گیرد. ۲. تعامل‌گرای نمادی که جامعه‌پذیری را فرایندی جمعی می‌داند که در آن افراد عوامل خلاق و فعال فرایند هستند، نه دریافت‌کننده منفعل آن. آنها در تعاملات خویش، فرهنگ (قومی، مذهبی) را از بزرگسالان خود فرامی‌گیرند، اما آن را تغییر شکل می‌دهند و با شرایط خویش و زمانه و جامعه‌شان منطبق می‌سازند. همه افراد در طول زندگی خود، از فرایند جامعه‌پذیری متأثر می‌شوند. اما این تأثیرپذیری در مقطعی که آگاهی و حساسیت افزایش می‌یابد، بیشتر می‌شود (کندال، ۱۳۹۲، ص ۱۶۱-۱۶۳).

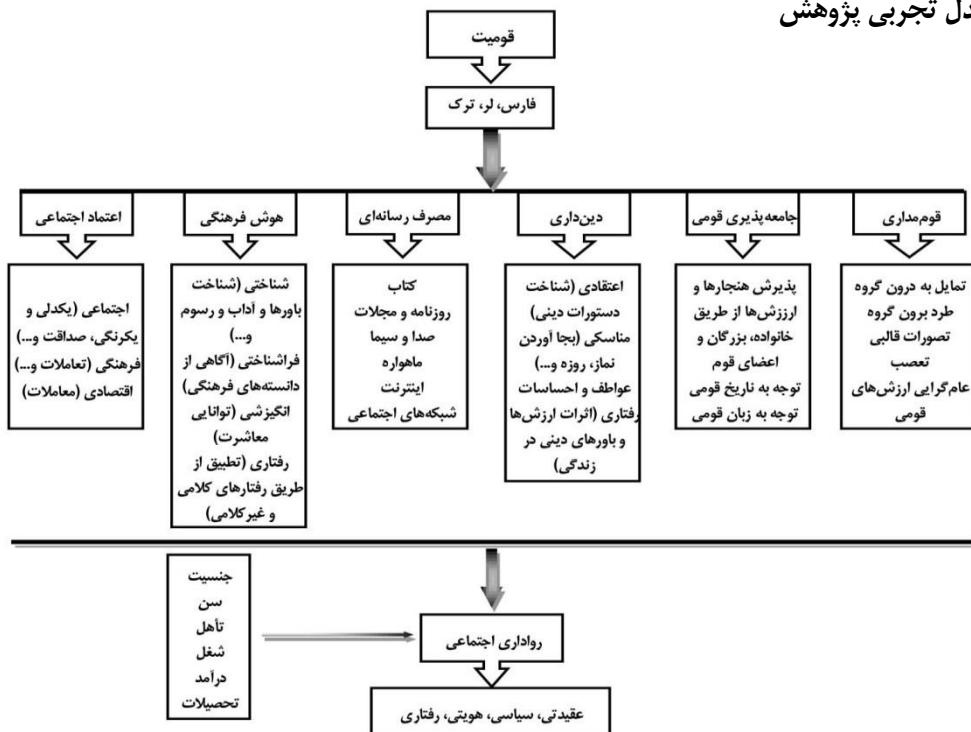
اعتماد اجتماعی: چلبی اعتماد را در دو سطح اعتماد بین شخصی و اعتماد تعمیم (عام) یافته مطرح و تعریف می‌کند. از نظر وی، اعتماد بین شخصی، داشتن اطمینان به نزدیکان و اعضای خانواده، بستگان و دوستان است. ولی اعتماد عام، فراتر از اعتماد شخصی است. بنا به گفته وی اعتماد عام یا تعمیم‌یافته، داشتن حسن ظن نسبت به همه افراد در روابط اجتماعی، جدای از تعلق آنها به گروه‌های قومی و قبیله‌ای است که این امر، منجر به گسترش روابط برون‌گروهی و رواداری می‌شود (چلبی، ۱۳۷۰، ص ۲۴۹-۲۵۱).

هوش فرهنگی: آگاهی از فرهنگ‌های مختلف، موجب شده تا اهمیت ارتباطات فرهنگی و شناخت الگوهای فرهنگی و آداب و رسوم سایر اقوام برای افراد جامعه، دوچندان گردد. این توانایی در میان پژوهشگران، تحت عنوان موضوعی به نام «هوش فرهنگی» مطرح می‌باشد که رسالت آن افزایش قابلیت و توانمندی افراد در جهت فهم و عملکرد مناسب، در میان طیف گسترده‌ای از فرهنگ‌ها را می‌دهد. هوش فرهنگی، یعنی توانایی فرد برای تطبیق با ارزش‌ها، سنت‌ها، آداب و رسوم متفاوت، از آنچه که در زمینه فرهنگی خود به آن عادت کرده است و کار کردن در یک محیط متفاوت فرهنگی (وان دن وانگ، ۲۰۰۸).

مصرف رسانه‌ای: به گفته لازارسفیلد (Lazarsfeld) و مرتن، یکی از رسالت‌های بسیار مهم وسایل ارتباط جمعی، نزدیک کردن سلیقه‌ها، خواسته‌ها و انتظارات تمامی ساکنان یک جامعه است که با عنوان «همگن‌سازی» از آن یاد می‌شود. با ورود وسایل ارتباط جمعی به درون جامعه، خرده‌فرهنگ‌ها و فرهنگ‌های قومی ناپدید می‌شوند و به نوعی همانندسازی شکل می‌گیرد. ژان کارنو نیز معتقد است: رسانه با تقویت کارکرد آگاهی‌بخش خود، می‌تواند در ایجاد انگیزه‌های روادارانه در ساخت فرهنگ و افکار عمومی همسو و بسیار مفید ظاهر شود (آگ، ۱۳۸۹، ص ۱۶۳). اما کلاپر، بر این باور است که وسایل ارتباط جمعی به صورت مستقیم بر مخاطبان تأثیر نمی‌گذارند، بلکه آثار خود را از طریق عوامل واسطه‌ای بر جای می‌نهند. عوامل واسطه‌ای رسانه را به یک عامل ثانویه و نه یک عامل علی تبدیل می‌سازند. براساس این دیدگاه، آثار محدود رسانه‌ها تأثیرات ناچیزی بر مخاطبان خود برجای می‌گذارند. چنین آثار محدودی نیز زمانی نمایان خواهد شد که مخاطبان، خواهان آن باشند (ورنر و تانکار، ۱۳۸۱، ص ۱۳).

- براساس بخش نظری پژوهش و نتایج به‌دست‌آمده از پیشینه تجربی پژوهش، چارچوبی مفهومی تنظیم و براساس آن فرضیه‌ها و مدل تجربی پژوهش، بدین صورت تدوین گردیده است:
- بین جامعه‌پذیری قومی و رواداری اجتماعی رابطه وجود دارد؛
 - بین هوش فرهنگی و رواداری اجتماعی رابطه وجود دارد؛
 - بین مصرف رسانه‌ای و رواداری اجتماعی رابطه وجود دارد؛
 - بین اعتماد اجتماعی و رواداری اجتماعی رابطه وجود دارد؛
 - بین قوم‌مداری و رواداری اجتماعی رابطه وجود دارد؛
 - بین دین‌داری و رواداری اجتماعی رابطه وجود دارد؛
 - بین عوامل زمینه‌ای (جنس، تأهل، تحصیلات، شغل و قومیت) و رواداری اجتماعی تفاوت وجود دارد؛
 - بین عوامل زمینه‌ای (سن و درآمد) و رواداری اجتماعی رابطه وجود دارد.

مدل تجربی پژوهش



روش تحقیق

این پژوهش براساس رویکرد کمی با استفاده از روش پیمایشی انجام شده است. برای گردآوری داده‌ها، از ابزار پرسش‌نامه استفاده شده است. سطح تحلیل این پیمایش، خرد و واحد تحلیل فرد است. جامعه آماری تحقیق، کلیه

اقوام (فارس، لر ترک و...)، که ساکن شهرستان کازرون بودند، بر پایه سرشماری سال ۱۳۹۵ مرکز آمار ایران، ۲۶۶۲۱۷ نفر می‌باشد. با استفاده از روش نمونه‌گیری خوشه‌ای و با توجه به حجم جامعه و با استفاده از فرمول کوکران، تعداد ۳۸۹ نفر انتخاب شدند. پس از گردآوری پرسش‌نامه، مشخص شد که ۳۵۳ نفر از اعضای نمونه موردنظر، به‌صورت کامل به پرسش‌نامه پاسخ داده‌اند و تعداد ۳۶ نفر نیز به‌صورت ناقص، پرسش‌نامه را تکمیل نموده بودند که در مرحله اصلی تجزیه و تحلیل داده‌ها، از تحلیل کنار گذاشته شدند. ساختار عاملی پرسش‌نامه و قدرت آن، در اندازه‌گیری آنها نیز با استفاده از رویکرد پیشرفته آماری «تحلیل عاملی تأییدی»، که همزمان روایی و پایایی ابزار را مورد آزمون قرار می‌دهد، بررسی شد. در تحلیل عاملی تأییدی از روش تحلیل بیشینه احتمال استفاده گردید. علاوه بر اندازه‌گیری روایی و پایایی تک‌تک متغیرها، با استفاده از برون‌داد تحلیل عاملی تأییدی، پایایی ترکیبی هریک از مؤلفه‌های پژوهش، با به‌کارگیری فرمول پایایی ترکیبی محاسبه شده است؛ با معرفی داده‌های تحت هریک از عوامل (مؤلفه‌های) پرسش‌نامه به نرم‌افزار ایموس ۲۲، الگوی اندازه‌گیری این متغیرها و پارامترهای اندازه‌گیری متغیرهای مرتبط با آنها ارائه گردیده است.

جدول ۲: ضرایب استاندارد و ضریب تبیین تحلیل عامل تأییدی رواداری اجتماعی

پارامترها آیتم	برآورد غیر استاندارد	برآورد استاندارد	خطای استاندارد	نسبت بحرانی	ضریب تبیین نشانه‌گر توسط متغیر مکنون	معناداری	نتیجه
۱	۰/۷۲۵	۰/۳۸۹	۰/۱۳۵	۵/۳۷۹	۰/۱۵۱	p<۰/۰۰۱	تأیید آیتم
۲	۰/۸۶۹	۰/۴۰۵	۰/۱۵۷	۵/۵۴۳	۰/۱۶۴	p<۰/۰۰۱	تأیید آیتم
۳	۰/۷۲۰	۰/۳۸۸	۰/۱۳۱	۵/۴۸۰	۰/۱۴۱	p<۰/۰۰۱	تأیید آیتم
۴	۰/۸۴۱	۰/۴۳۶	۰/۱۴۵	۵/۷۸۲	۰/۱۹۰	p<۰/۰۰۱	تأیید آیتم
۵	۰/۹۴۵	۰/۴۲۴	۰/۱۶۲	۵/۸۱۶	۰/۱۸۰	p<۰/۰۰۱	تأیید آیتم
۶	۱/۶۱۴	۰/۵۰۷	۲۴۷	۶/۵۴۴	۰/۲۵۷	p<۰/۰۰۱	تأیید آیتم
۷	۰/۹۲۱	۰/۴۱۲	۰/۱۶۳	۵/۶۵۷	۰/۱۷۰	p<۰/۰۰۱	تأیید آیتم
۸	۱/۳۳۱	۰/۴۷۷	۰/۲۳۲	۵/۷۲۴	۰/۲۲۷	p<۰/۰۰۱	تأیید آیتم
۹	۱/۰۹۷	۰/۵۶۴	۰/۱۵۹	۶/۹۱۶	۰/۳۱۸	p<۰/۰۰۱	تأیید آیتم
۱۰	۱/۰۷۰	۰/۴۸۴	۰/۱۶۶	۶/۶۵۷	۰/۲۳۵	p<۰/۰۰۱	تأیید آیتم
۱۱	۱/۳۰۴	۰/۵۲۵	۰/۱۹۵	۶/۶۷۹	۰/۲۷۶	p<۰/۰۰۱	تأیید آیتم
۱۲	۱/۳۷۴	۰/۶۳۸	۱۸۶	۷/۳۹۰	۰/۴۰۷	p<۰/۰۰۱	تأیید آیتم
۱۳	۱/۰۰۰	۰/۴۵۵			۰/۲۰۷	p<۰/۰۰۱	تأیید آیتم
۱۴	۰/۹۴۱	۰/۴۱۴	۰/۱۶۰	۵/۸۷۷	۰/۱۷۲	p<۰/۰۰۱	تأیید آیتم
۱۵	۰/۶۵۹	۰/۳۳۱	۰/۱۳۷	۴/۸۱۴	۰/۱۰۳	p<۰/۰۰۱	تأیید آیتم
۱۶	۱/۱۷۶	۰/۵۱۷	۰/۱۸۲	۶/۴۵۳	۰/۲۶۷	p<۰/۰۰۱	تأیید آیتم
۱۷	۰/۸۹۳	۰/۳۹۳	۰/۱۶۲	۵/۵۱۴	۰/۱۵۵	p<۰/۰۰۱	تأیید آیتم
۱۸	۰/۷۰۹	۰/۲۹۶	۰/۱۵۹	۴/۴۵۷	۰/۰۸۸	p<۰/۰۰۱	تأیید آیتم
۱۹	۰/۲۸۲	۰/۱۳۳	۰/۱۲۷	۲/۲۱۸	۰/۰۱۸	p<۰/۰۲۷	تأیید آیتم
۲۰	۰/۳۸۳	۰/۱۷۳	۰/۱۳۵	۲/۸۳۶	۰/۰۳۰	p<۰/۰۰۵	تأیید آیتم

جدول (۲)، نتایج تحلیل عامل تأییدی پرسش‌نامه رواداری اجتماعی و اثرکلی هر یک از گویه‌های پرسش‌نامه را نشان می‌دهد، به‌عنوان نمونه، برای گویه ۳۷ (عامل اول) این میزان، برابر ۰/۳۸۹ می‌باشد که ۱/۱۵ واریانس رواداری اجتماعی را تبیین می‌کند. همچنین، ضریب پایایی برای پرسش‌نامه رواداری اجتماعی، برابر ۰/۷۶ محاسبه گردید. برای بررسی بهتر از آزمون کولموگرف - اسمیرنوف نیز استفاده شده است.

جدول ۳: آزمون کولموگرف - اسمیرنوف (نرمال بودن توزیع) متغیرهای پژوهش

متغیر پارامتر	مصرف رسانه‌ای	دین‌داری	عدم قوم‌مداری	جامعه‌پذیری قومی	هوش فرهنگی	اعتماد اجتماعی	رواداری اجتماعی
میانگین	۲۳/۱۳۰۳	۲۳/۰۷۹۳	۳۰/۹۲۳۵	۱۹/۵۸۶۴	۲۸/۰۴۲۵	۱۲/۰۵۶۷	۸۶/۵۲۶۹
انحراف نرمال	۲/۱۶۲۸۸	۳/۰۷۷۴۹	۳/۵۴۷۱۴	۲/۲۴۷۲۳	۲/۴۵۶۶۵	۱/۳۳۲۲۶	۶/۶۵۱۳۴
افراطی‌ترین تفاوت‌ها	مطلق	۰/۱۰۳	۰/۰۹۹	۰/۰۹۸	۰/۱۳۲	۰/۱۵۳	۰/۱۰۶
	مثبت	۰/۱۰۳	۰/۰۹۹	۰/۰۹۸	۰/۱۳۲	۰/۱۵۰	۰/۱۰۶
	منفی	-۰/۰۹۶	-۰/۰۵۷	-۰/۰۵۱	-۰/۰۷۷	-۰/۱۵۳	-۰/۲۲۵
کولموگرف - اسمیرنوف	۰/۹۲۶	۰/۸۵۷	۰/۸۵۰	۰/۴۸۷	۰/۸۷۸	۰/۲۳۲	۰/۹۹۷
سطح معناداری (دو‌دانه)	/۰۸۳	/۰۵۹	/۰۵۷	۰/۹۳	۰/۰۷۲	۰/۱۰۱	۰/۰۸۵

همان‌گونه که در جدول (۳) نشان می‌دهد، $P > ۰/۰۵$ می‌باشد، این بدین معناست که دلیلی بر ضد فرضیه صفر که نمونه موردنظر از توزیع به‌دست‌آمده، وجود ندارد. به عبارت دیگر، داده‌های توزیع نرمال می‌باشد.

یافته‌های پژوهش

خصوصیات فردی و جمعی افراد مورد پژوهش

جدول ۴: توصیف متغیرهای زمینه‌ای

متغیر	توزیع درصدی
جنس	۱۹۵ نفر (۵۵/۳ درصد) مرد، ۱۵۸ نفر (۴۴/۸ درصد) زن
سن	حداقل سن ۱۶ سال، حداکثر سن ۶۵ سال (۲۰/۱ درصد زیر ۲۰ سال، ۳۰/۶ درصد بین ۲۰ تا ۳۰ سال، ۳۳/۳ درصد بین ۳۰ تا ۴۰ سال و ۱۶/۱ درصد بیش از ۴۰ سال)
وضعیت تأهل	۱۹۶ نفر (۵۵/۵ درصد) متأهل، ۱۳۵ نفر (۳۸/۲ درصد) مجرد و ۲۲ نفر (۶/۲ درصد) مطلقه و بیوه
سطح تحصیلات	۶۸ نفر (۱۹/۲ درصد) زیر دیپلم، ۱۱۹ نفر (۳۳/۷ درصد) دیپلم تا فوق دیپلم، ۱۴۱ نفر (۳۹/۹ درصد) کارشناسی و ۲۵ نفر (۷/۱ درصد) کارشناسی ارشد و بالاتر
وضعیت اشتغال	۱۰۶ نفر (۳۰ درصد) کارمند، ۱۲۱ نفر (۳۴/۳ درصد) کارگر یا شغل آزاد، ۴۶ نفر (۱۳ درصد) خانه‌دار و ۸۰ نفر (۲۲/۷ درصد) بیکار
قومیت	۱۶۹ نفر (۴۶/۹ درصد) فارس، ۸۰ نفر (۲۲/۷ درصد) لر، ۷۷ نفر (۲۱/۸ درصد) ترک و سایر قومیت‌ها ۲۷ نفر (۷/۶ درصد)

آزمون فرضیات

جدول ۵: آزمون تفاوت میانگین رواداری اجتماعی بر حسب جنسیت

متغیر	جنسیت	N	میانگین	میانگین تفاوت	خطای استاندارد تفاوت	t	درجه آزادی	سطح معناداری	
								F	معناداری
رواداری اجتماعی	مرد	۱۹۵	۸۴/۸۹۲	۰/۸۱۶	۰/۷۱۲	۱/۱۴۶	۳۵۱	۰/۲۵۰	۰/۳۷۹
	زن	۱۵۸	۸۴/۰۷۵						

همان گونه که نتایج جدول نشان می‌دهد، میزان t مشاهده شده آزمودنی‌های زن و مرد برابر ۱/۱۴۶ می‌باشد که با توجه به درجه آزادی ۳۵۱ و سطح معناداری ۰/۰۵ معنادار نیست؛ در نتیجه، فرض صفر رد نمی‌شود. لذا می‌توان با ۹۵ درصد اطمینان گفت که میزان رواداری اجتماعی مردان و زنان با یکدیگر برابر است. همچنین، سطح معناداری به دست آمده برای آزمون لوین بیانگر همگنی واریانس‌ها می‌باشد.

جدول ۶: بررسی رابطه همبستگی بین متغیرهای سن و درآمد با رواداری اجتماعی

رواداری اجتماعی		متغیرها
p	r	
۰/۰۰۰	/۳۱۰	سن
/۰۹۳	-/۰۸۴	درآمد

نتایج جدول نشان می‌دهد که به احتمال ۹۹ درصد رابطه معناداری بین سن و رواداری اجتماعی وجود دارد. همچنین، ضریب همبستگی گویای شدت رابطه متوسط بین دو متغیر می‌باشد. به عبارت دیگر، با افزایش سن، میزان رواداری بین قومیت‌ها نیز افزایش می‌یابد، اما رابطه معناداری بین درآمد و رواداری اجتماعی، با سطح معناداری ۰/۰۹۳ وجود ندارد.

جدول ۷: آزمون تحلیل واریانس رواداری اجتماعی بر اساس وضعیت تاهل، سطح تحصیلات، وضعیت شغل و قومیت با رواداری اجتماعی

سطح معناداری	F	میانگین مجزورات	درجه آزادی	مجموع مجزورات	منبع تغییرات		
					رواداری اجتماعی	وضعیت تاهل	وضعیت شغلی
۰/۱۱۴	۱/۹۹۸	۸۷/۷۸۳	۳	۳۶۳/۳۵۰	بین گروهی	رواداری اجتماعی	وضعیت تاهل
		۴۳/۹۳۳	۳۴۹	۱۵۳۳۲/۶۴۵	درون گروهی		
			۳۵۲	۱۵۵۹۵/۹۹۴	کل		
۰/۰۴۳	۲/۱۹۸	۹۵/۴۵۲	۶	۵۷۲/۷۱۹	بین گروهی	رواداری اجتماعی	میزان تحصیلات
		۴۳/۴۲۰	۳۴۶	۱۵۰۲۳/۲۸۱	درون گروهی		
			۳۵۲	۱۵۵۹۵/۹۹۴	کل		
۰/۰۹۵	۱/۹۹۱	۸۷/۲۱۴	۴	۳۴۸/۸۵۵	بین گروهی	رواداری اجتماعی	وضعیت شغلی
		۴۳/۸۱۴	۳۸۴	۱۵۲۴۷/۱۳۹	درون گروهی		
			۳۵۲	۱۵۵۹۵/۹۹۴	کل		
۰/۸۳۹	۰/۲۸۱	۱۲/۵۲۴	۳	۳۷/۵۷۲	بین گروهی	رواداری اجتماعی	وضعیت قومی
		۴۴/۵۸۰	۳۴۹	۱۵۵۵۸/۴۲۳	درون گروهی		
			۳۵۲	۱۵۵۹۵/۹۹۴	کل		

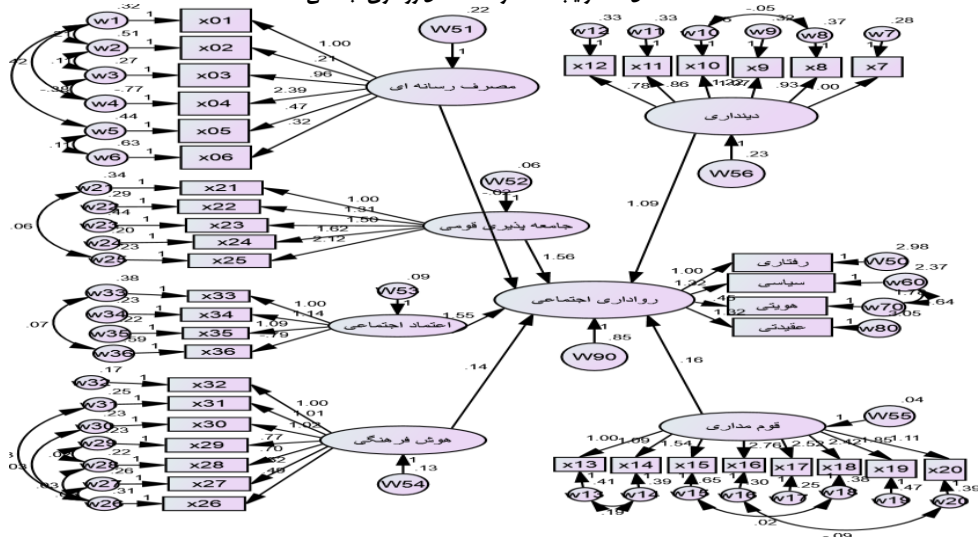
همان‌طور که مشاهده می‌شود، میزان F مشاهده‌شده وضعیت تأهل برابر ۱/۹۹۸ می‌باشد که با توجه به درجه آزادی (۳۳۹ و ۳) و سطح معناداری ۰/۰۵، معنادار نیست. در نتیجه، فرض صفر رد نمی‌شود. لذا می‌توان با ۹۵ درصد اطمینان می‌توان گفت که میزان رواداری اجتماعی در بین افراد متأهل، مجرد و مطلقه با یکدیگر برابر است. با توجه به نتایج جدول، میزان F مشاهده‌شده برای سطح تحصیلات، برابر ۲/۱۹۸ می‌باشد که با توجه به درجه آزادی (۳۴۶ و ۳) و سطح معناداری، ۰/۰۵ معنادار است. در نتیجه، فرض صفر رد می‌شود. لذا می‌توان با ۹۵ درصد اطمینان گفت: میزان اثر سطح تحصیلات بر رواداری اجتماعی، پاسخ‌گویان با یکدیگر متفاوت است. بنابراین، با افزایش سطح تحصیلات، رواداری اجتماعی قومیت‌ها افزایش می‌یابد.

نتایج نشان می‌دهد، میزان F مشاهده‌شده وضعیت شغلی، برابر ۱/۹۹۸ می‌باشد. با توجه به درجه آزادی (۳۸۴ و ۴) و سطح معناداری ۰/۰۵ معنادار نیست. در نتیجه، فرض صفر تأیید می‌شود. لذا می‌توان با ۹۵ درصد اطمینان گفت که میزان رواداری اجتماعی، در بین افراد با وضعیت شغلی مختلف (کارگر، کارمند، آزاد و...)، با یکدیگر برابر است. همچنین، نتایج نشان می‌دهد میزان F مشاهده‌شده ترکیب قومیتی برابر ۲/۸۱ می‌باشد. با توجه به درجه آزادی (۳۴۹ و ۳) و سطح معناداری، ۰/۰۵ معنادار نیست. در نتیجه، فرض صفر تأیید می‌شود. لذا می‌توان با ۹۵ درصد اطمینان گفت که میزان رواداری اجتماعی در بین قومیت‌های مختلف (فارس، ترک، لر و...)، در شهرستان کازرون با یکدیگر برابر است.

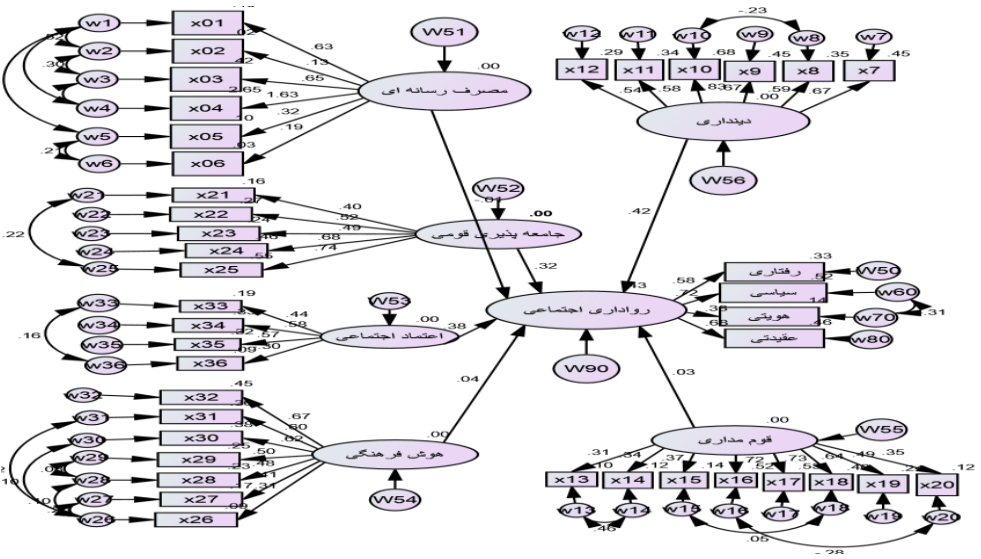
آزمون فرضیه‌ها با رویکرد معادلات ساختاری

در این روش، روابط میان متغیرها با استفاده از یک مجموعه معادلات ساختاریافته تجزیه و تحلیل می‌شوند. نتایج مدل اندازه‌گیری مدل پیشنهادی رواداری اجتماعی، بر پایه دین‌داری، مصرف رسانه‌ای، قوم‌مداری، جامعه‌پذیری قومی، هوش فرهنگی و اعتماد اجتماعی محاسبه شده است.

شکل ۱: ضرایب استاندارد نشده مدل رواداری اجتماعی



شکل ۲: ضرایب استانداردشده مدل رواداری اجتماعی



جدول ۸: ضرایب استانداردشده و نشده (ضریب مسیر) مدل رواداری اجتماعی

نتیجه	میزان احتمال p	ضریب تعیین	نسبت بحرانی	خطای استاندارد	ضرایب لامبدا		پارامترها مؤلفه‌ها (نشانگرها)
					برآورد استاندارد	برآورد غیراستاندارد	
عدم تأیید نشانگر	۰/۷۱۰	۰/۰۰۱	۰/۳۷۲	۰/۴۳۳	۰/۰۲۸	۰/۱۶۱	مسیر قوم‌مداری به رواداری اجتماعی
تأیید نشانگر	۰/۰۰۱	۰/۱۱۰	۳/۴۸۶	۰/۴۴۸	۰/۳۲۲	۱/۵۶۳	مسیر جامعه‌پذیری قومی به رواداری اجتماعی
عدم تأیید نشانگر	۰/۵۵۱	۰/۰۰۲	۰/۵۹۶	۰/۲۳۶	۰/۰۴۲	۰/۱۴۱	مسیر هوش فرهنگی به رواداری اجتماعی
تأیید نشانگر	۰/۰۰۱	۰/۱۴۴	۳/۵۷۲	۰/۴۳۵	۰/۳۷۹	۱/۵۵۴	مسیر اعتماد اجتماعی به رواداری اجتماعی
عدم تأیید نشانگر	۰/۷۶۲	۰/۰۰۰	-۳/۰۲	۰/۰۸۱	-۰/۰۰۹	-۰/۰۲۴	مسیر مصرف رسانه‌ای به رواداری اجتماعی
تأیید نشانگر	۰/۰۰۱	۰/۱۷۸	۵/۲۱۶	۰/۲۰۸	۰/۴۲۲	۱/۰۸۶	مسیر دیداری به رواداری اجتماعی

جدول (۸)، ضریب مسیر (اثر کلی) مؤلفه‌های پژوهش را بر رواداری اجتماعی نشان می‌دهد؛ همان‌گونه که مشاهده می‌شود، سه مسیر مصرف رسانه‌ای، قوم‌مداری و هوش فرهنگی معنادار نمی‌باشد. اما سه مسیر دیداری، اعتماد اجتماعی و جامعه‌پذیری قومی در سطح ۰/۰۰۱، معنادار است. بدین ترتیب، با افزایش یک واحد انحراف معیار دیداری، به میزان ۰/۴۲۲ رواداری اجتماعی افزایش می‌یابد. همچنین متغیرهای اعتماد اجتماعی و جامعه‌پذیری قومی، به ترتیب به میزان ۰/۳۷۹ و ۰/۳۲۲ رواداری اجتماعی را افزایش می‌دهند.

جدول ۹: ضرایب اثر غیرمستقیم بر زیرمؤلفه‌های رواداری اجتماعی

مؤلفه	مصرف رسانه‌های	قوم‌مداری	هوش فرهنگی	اعتماد اجتماعی	دین‌داری	جامعه‌پذیری قومی
رواداری سیاسی	-۰/۰۰۷	۰/۰۲۰	۰/۰۳۱	۰/۲۷۴	۰/۳۰۵	۰/۲۳۳
رواداری عقیدتی	-۰/۰۰۶	۰/۰۱۹	۰/۰۲۹	۰/۲۵۷	۰/۲۸۶	۰/۲۱۸
رواداری هویتی	-۰/۰۰۴	۰/۰۱۰	۰/۰۱۶	۰/۱۴۳	۰/۱۵۹	۰/۱۲۲
رواداری رفتاری	-۰/۰۰۵	۰/۰۱۶	۰/۰۲۴	۰/۲۱۹	۰/۲۴۴	۰/۱۸۶
سطح معناداری	۰/۷۶۲	۰/۷۱۰	۰/۵۵۱	۰/۰۰۱	۰/۰۰۱	۰/۰۰۱

جدول ۱۰: شاخص‌های نیکویی برازش برای مدل رواداری اجتماعی

شاخص	مقدار	دامنه قابل قبول
آزمون نیکویی برازش مجذور کای (CMIN)	۳۱۲۱/۰۴۴	
درجه آزادی (df)	۷۱۶	
ارزش P	۰/۰۰	> ۰/۰۵P
نسبت مجذور کای به درجه آزادی (CMIN/DF)	۴/۳۶	< ۵CMIN/DF
شاخص نیکویی برازش (GFI)	۰/۹۰۵	> ۰/۹GFI
شاخص برازش تطبیقی (CFI)	۰/۹۱۰	> ۰/۹CFI
شاخص ریشه میانگین مجذور پس‌ماندها (RMR)	۰/۰۴۱	< ۰/۰۵RMR
ریشه میانگین مجذور خطای تقریب (RMSEA)	۰/۰۷۳	< ۰/۰۸RMSEA
احتمال نزدیکی برازندگی (PCLOSE)	۰/۰۰	> ۰/۰۵PCLOSE

همان‌گونه که در جدول (۸) مشاهده می‌شود، اکثر شاخص‌های ارائه‌شده از برازش مناسب مدل ارائه شده رواداری اجتماعی حکایت دارد. براساس جدول فوق، مقدار آزمون نیکویی برازش مجذور کای (CMIN)، برابر با ۳۱۲۱/۰۴۴ با درجه آزادی ۷۱۶ و سطح معناداری ۰/۰۰۰ می‌باشد. شاخص نسبت مجذور کای، به درجه آزادی (CMIN/DF)، برابر با ۴/۳۶۰. شاخص نیکویی برازش (GFI) برابر با ۰/۹۰۵، شاخص برازندگی تطبیقی (CFI) برابر با ۰/۹۱۰ و شاخص ریشه میانگین مجذور پس‌ماندها (RMR)، برابر با ۰/۰۴۱ به دست آمده است. همچنین، شاخص جذر برآورد واریانس خطای تقریب (RMSEA) برابر با ۰/۰۷۳ و احتمال نزدیکی برازندگی (PCLOSE)، متناظر با آن نیز برابر با ۰/۰۰ می‌باشد. این امر حکایت از برازش مناسب مدل مذکور دارند.

بحث و نتیجه‌گیری

با توجه به نتایج آزمون فرضیه‌ها، سه متغیر جامعه‌پذیری قومی، دین‌داری و اعتماد اجتماعی با رواداری اجتماعی، ارتباط معناداری دارد. ولی سه متغیر مصرف رسانه‌های، قوم‌مداری و هوش فرهنگی، با رواداری اجتماعی رابطه معناداری ندارد.

دین‌داری: یکی از متغیرهای مؤثر بر رواداری اجتماعی، دین‌داری است. بنا بر نتایج، این متغیر شامل ۴۲/۲ درصد رواداری اجتماعی است. این متغیر بیشترین اثر را بر زیرمؤلفه رواداری سیاسی، ۳۰/۵ درصد و کمترین اثر را بر رواداری هویتی، ۱۵/۹ درصد دارد. نتایج این فرضیه با تحقیقات جهانگیری و افراسیابی (۱۳۹۰)، بیاتی (۱۳۹۷)، کیم و ژونگ (۲۰۱۰) همسو می‌باشد. ولی با تحقیقات کارپف (۲۰۰۲) و کاتینک (۲۰۰۲) همسویی ندارد. این نتیجه، برخلاف دیدگاه دورکیم (۱۳۸۳) و اینگلههارت است که می‌گویند: افراد دیندار و افرادی که دارای گرایش بیشتری به دین سنتی هستند، رواداری کمتری دارند (ووثوقی و اکبری، ۱۳۸۹).

جامعه‌پذیری قومی: جامعه‌پذیری قومی، ۳۲/۳ درصد رواداری اجتماعی را تشکیل می‌دهد. این متغیر، بیشترین اثر را بر زیرمؤلفه سیاسی، با ۲۳/۳ درصد و کمترین اثر را بر مؤلفه رفتاری، با ۱۸/۶ درصد می‌گذارد. این متغیر، در تحقیقات ادیبی‌سده و همکاران (۱۳۹۱)، بهشتی و رسنگار (۱۳۹۲)، رابطه منفی معناداری با رواداری اجتماعی دارد. این فرضیه متناسب با رهیافت تعامل‌گرایی است که می‌گوید افراد در تعاملات و فراگیری فرهنگ قومی و ارزیابی و تغییر آن، نقش فعالی دارند.

اعتماد اجتماعی: اعتماد اجتماعی، یکی از تأثیرگذارترین متغیرها بر رواداری اجتماعی است. این متغیر در تحقیقات عسکری و شارع‌پور (۱۳۸۸)، مقتدایی (۱۳۸۹)، قاسمی و همکاران (۱۳۹۷)، لی (۲۰۱۳) و ون دورن (۲۰۱۴)، مورد تأیید قرار گرفته است. براساس نتایج، ۳۷/۹ درصد رواداری اجتماعی متأثر از اعتماد اجتماعی است. بیشترین تأثیر را بر زیرمؤلفه سیاسی، ۲۷/۴ درصد و کمترین تأثیر بر رواداری هویتی، ۱۴/۳ دارد. چلبی می‌گوید: اعتماد در دو سطح شخصی و عام صورت می‌گیرد. در روابط اجتماعی، اعتماد عام جدای از روابط قومی و قبیله‌ای شکل می‌گیرد. بنابراین، رواداری برون‌گروهی شکل خواهد گرفت.

هوش فرهنگی: براساس نتایج، هوش فرهنگی، ۴/۲ درصد رواداری اجتماعی را تشکیل می‌دهد. با توجه به نظریه همانندسازی کاهش اختلافات ساختاری و فرهنگی بین قومیت‌ها، یکپارچگی و انسجام درون جامعه و شناخت سایر فرهنگ‌ها یک امر لازم در جهت رواداری است. بنابر نتایج این پژوهش، توانایی افراد در جهت درک، تفسیر و اقدام به شناخت سایر فرهنگ‌ها ضعیف می‌باشد.

مصرف رسانه: در این پژوهش، میزان استفاده از رسانه‌ها تأثیر مثبتی بر رواداری اجتماعی ندارد؛ هرچه میزان استفاده از رسانه‌ها بیشتر شود، رواداری اجتماعی کاهش می‌یابد. این نتیجه، برخلاف دیدگاه‌های لازارسفلد، مرتن، ژان کازنو و لرنر می‌باشد. آنها معتقد بودند: وسایل ارتباط جمعی موجب همگن‌سازی و تقویت احساس تعلق اجتماعی و در نتیجه، رواداری اجتماعی خواهد شد. اما کلاپر معتقد است: وسایل ارتباط جمعی به صورت مستقیم، بر مخاطبان تأثیر نمی‌گذارند، بلکه آثار خود را از طریق عوامل واسطه‌ای بر جای می‌گذارد.

اگرچه وسایل ارتباط جمعی، به شناخت و آگاهی بیشتر می‌انجامد و این آگاهی، زمینه‌ساز انسجام و همگنی اجتماع می‌شود. اما ارتباطات و آگاهی بیشتر موجب برجسته شدن تفاوت‌ها می‌شود و در نتیجه، کارکرد روادارانه آن

ممکن است کاهش پیدا کند. به نظر می‌رسد، این نتیجه درست باشد که رسانه‌ها به طور مستقیم یا غیرمستقیم و به شکلی اجتناب‌ناپذیر، در پذیرفتن باورها و ارزش‌های دیگران و افزایش تحمل و رواداری اجتماعی، نقش مؤثری دارند؛ زیرا پذیرش افکار، عقاید، باورها و ارزش‌های دیگران، زمانی اتفاق می‌افتد که رفتار ذهنی (روانی)، در قبال مسائل مختلف تغییر و دگرگونی یابد. به واقع، ارتباطات رسانه‌ای وقتی به حد مطلوب کارآمدی می‌رسند که به تغییر نگرش مخاطبان اکتفا نکنند، بلکه بتوانند رفتار آنان را در قبال مسائل ذهن و روان تغییر و یا اصلاح کنند. این سطح از ارتباطات در جامعه ما هنوز واقع نشده است.

قوم‌مداری: یکی از مهم‌ترین عوامل گرایش به قوم‌مداری، داشتن عقاید قالبی و پیش‌داوری است. براساس نتایج این پژوهش، هرچه گرایش به قوم و ویژگی‌های قومی بیشتر شود، رواداری اجتماعی کاهش خواهد یافت. براساس دیدگاه بنت، حرکت از قوم‌گرایی به قوم‌گرایی نسبی، رفتن به سوی رواداری اجتماعی است. همچنین، براساس دیدگاه هابرماس گفت‌وگو و ارتباط بر مبنای عقلانیت، بهترین جانشین برای عدم رواداری در بین اقوام می‌باشد. این نتیجه، با نتایج ادیبی‌سده و همکاران همسویی دارد.

نتایج پژوهش مؤید آن است که هرچه سن افراد بالاتر می‌رود، رواداری بیشتر می‌شود. براساس این تفاوت، در میزان رواداری می‌توان گفت: با بالا رفتن سن، روحیه محافظه کارانه بیشتر شده، به تبع آن رواداری افزایش می‌یابد. نتایج این فرضیه، همسو با نتایج تحقیق مؤمنی و همکاران (۱۳۹۵)، عسکری و شارع پور (۱۳۸۸)، ادیبی‌سده و همکاران (۱۳۹۱) می‌باشد. همچنین، سطح تحصیلات تأثیر معناداری بر رواداری اجتماعی داشته است؛ یعنی هرچه سطح تحصیلات افراد بالاتر رفته، رواداری اجتماعی آنها در زمینه‌های گوناگون نیز افزایش پیدا کرده است. اینگلهارت معتقد است: افزایش سطح تحصیلات و اهمیت روزافزون آن، رواداری با برون گروه را افزایش می‌دهد (وثوقی و اکبری، ۱۳۸۹). بنا بر تحقیقات گذشته، تحصیلات از عوامل تأثیرگذار بر رواداری اجتماعی بوده است (مؤمنی و همکاران ۱۳۹۵؛ مقتدایی، ۱۳۸۹؛ جهانگیری، ۱۳۹۰؛ ادیبی‌سده، ۱۳۹۱؛ دانین، ۲۰۰۱؛ کوته و اریکسون ۲۰۰۹). همچنین، میانگین رواداری اجتماعی در مردان و زنان، تفاوت معناداری ندارد؛ به این معنا که رواداری در زنان و مردان یکسان است. این نتیجه، برخلاف نتیجه تحقیق آقابخشی و همکاران (۱۳۹۰) می‌باشد. همچنین، این پژوهش مؤید این است که میزان رواداری اجتماعی با توجه به سطح درآمد، وضعیت شغلی و تأهل در بین پاسخ‌گویان یکسان می‌باشد. همچنین، نتایج گویای آن است که میزان رواداری اجتماعی، با توجه به گروه‌های قومی (فارس، لر، ترک و...) یکسان بوده است. این نتیجه، برخلاف نتایج پژوهش‌های ادیبی‌سده و همکاران (۱۳۹۱) و بهشتی و رستگار (۱۳۹۲) می‌باشد که معتقدند رواداری با جامعه‌پذیری قومی و قوم‌مداری، رابطه معناداری دارد.

به‌طور کلی، رواداری اجتماعی در جامعه مورد مطالعه، بیش از ۸۴ درصد قرار دارد و رواداری سیاسی، ۵۲/۲ درصد واریانس رواداری اجتماعی را تبیین می‌کند. با توجه به نتایج لازم است مقوله‌های دین‌داری و اعتماد

اجتماعی در درون جامعه، بیشتر مورد توجه قرار گیرد. همچنین، سه مقوله هوش فرهنگی، قوممداری و مصرف رسانه‌ای که با توجه به نتایج هر سه در یک راستا قرار دارند؛ یعنی میزان شناخت نسبت به قومیت‌ها، که می‌تواند متأثر از برداشت‌های ناروا از شبکه‌های مجازی و گرایش به ویژگی‌های قومی باشد، رواداری اجتماعی بین قومیت‌ها را کاهش خواهد داد. مسئولان باید با برگزاری همایش‌های قومی و توجه به رسانه‌های محلی و محتویات آنها، ضمن بالا بردن شناخت قومیت‌ها نسبت به ارزش‌ها، باورها و فرهنگ‌های یکدیگر، به بالا رفتن میزان تحمل اجتماعی و رواداری اجتماعی در درون جامعه کمک کنند.

منابع

- آقابخش، حبیب‌اله و همکاران، ۱۳۹۰، «شناخت عوامل اجتماعی مؤثر بر سطح تحمل اجتماعی در شهر سراب»، *پژوهش اجتماعی*، ش ۴، ص ۱۷-۳۴.
- ادیبی‌سده، مهدی و همکاران، ۱۳۹۱، «تبیین جامعه‌شناختی مدارای اجتماعی و ابعاد آن بین اقوام ایرانی»، *رفاه اجتماعی*، ش ۵، ص ۳۵-۷.
- اکبری، حسن، ۱۳۹۶، «نقش قومیت در رفتار انتخاباتی اجتماعات چند قومی»، *جامعه‌شناسی کاربردی*، ش ۶۶، ص ۷۱-۹۰.
- آگ، شورش، ۱۳۸۹، «بررسی رابطه برنامه‌های صدلوسیمبا با هم‌گرایی قومی: مطالعه موردی استان آذربایجان غربی»، در: *مجموعه مقالات برگزیده اولین همایش ملی قومیت، هم‌گرایی ملی و امنیت پایدار*، ارومیه، دبای کتاب واژه.
- بشیری، حسین، ۱۳۷۵، *دولت عقل*، تهران، علوم نوین.
- بهشتی، صمد و یاسر رستگار، ۱۳۹۲، «تبیین جامعه‌شناختی مدارای اجتماعی و ابعاد آن در بین اقوام ایرانی»، *مسائل اجتماعی ایران*، سال ۴، ش ۲، ص ۷-۳۵.
- پایا، علی، ۱۳۸۱، *گفتگو در جهان واقعی*، تهران، طرح نو.
- جنکینز، ریچارد، ۱۳۸۱، *هویت اجتماعی*، ترجمه تورج یاراحمدی، تهران، شیرازه.
- جهانگلو، رامین، ۱۳۸۴، *موج چهارم*، چ چهارم، تهران، نشر نی.
- جهانگیری، جهانگیر و حسن افراسیابی، ۱۳۹۰، «مطالعه خانواده‌های شهر شیراز در زمینه عوامل و پیامدهای مدارا»، *جامعه‌شناسی کاربردی*، سال بیست و دوم، ش ۳، ص ۱۵۳-۱۷۵.
- چلبی، مسعود، ۱۳۷۰، *جامعه‌شناسی نظم*، تهران، نشر نی.
- دورکیه، امیل، ۱۳۶۹، *درباره تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، بابل، کتابسرای بابل.
- ، ۱۳۸۳، *صوربنیانی حیات دین*، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر مرکز.
- ژاندرن، سادا، ۱۳۷۸، *تساهل در تاریخ اندیشه غرب*، ترجمه عباس باقری، تهران، نشر نی.
- صابر، سیروس، ۱۳۸۴، *بررسی رابطه میزان و انواع دینداری با مدارای اجتماعی*، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد، رشته جامعه‌شناسی، دانشگاه تربیت معلم تهران.
- طباطبایی، سیدجواد، ۱۳۸۲، *تاریخ سیاسی اندیشه جدید در اروپا*، تهران، نگاه معاصر.
- عسکری، علی و محمود شارع‌پور، ۱۳۸۸، «گونه‌شناسی مدارا و سنجش آن در میان دانشجویان دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران و علامه طباطبائی»، *تحقیقات فرهنگی*، دوره دوم، ش ۸، ص ۱-۳۴.
- عسکری، علی و همکاران، ۱۳۸۸، «بررسی رابطه سرمایه اجتماعی با مدارا در بین دانشجویان دانشکده‌های علوم اجتماعی دانشگاه‌های تهران و علامه طباطبائی»، *جامعه‌شناسی ایران*، دوره دهم، ش ۱، ص ۹۸-۶۴.
- فکوهی، ناصر، ۱۳۸۵، «فرهنگ ملی، فرهنگ قومی - جماعتی و بازار اقتصاد صنعتی»، *جامعه‌شناسی ایران*، دوره هفتم، ش ۱، ص ۱۲۶-۱۴۸.
- قاسمی، وحید و همکاران، ۱۳۹۷، «تبیین جامعه‌شناختی رابطه اعتماد اجتماعی و مدارای اجتماعی مبتنی بر نظریه ساختاربندی گیدنز»، *توسعه اجتماعی* (توسعه انسانی سابق)، دوره دوازدهم، ش ۴، ص ۷-۳۲.
- کدیور، محسن، ۱۳۷۶، «تساهل و تسامح دینی، پویایی و بالندگی با التقاط و انحراف»، *کیهان فرهنگی*، ش ۱۳۵، ص ۴-۱۱.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- کندال، دیانا، ۱۳۹۲، *جامعه‌شناسی معاصر*، ترجمه فریده همتی، تهران، جامعه‌شناسان.
- مشیری، مهشید، ۱۳۷۱، *فرهنگ زبان فارسی*، تهران، سروش.

- مقتدایی، فاطمه، ۱۳۸۹، *بررسی و سنجش میزان مدارای اجتماعی و عوامل اجتماعی و فرهنگی مؤثر بر آن*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته جامعه‌شناسی، اهواز، دانشگاه شهید چمران.
- مقصودی، مجتبی، ۱۳۸۰، «قومیت‌ها و هویت فرهنگی ایران»، *نامه پژوهش*، ش ۲۲، ص ۳۲۲-۳۴۰.
- مؤمنی، مریم و همکاران، ۱۳۹۵، «بررسی جامعه‌شناختی رابطه الگوهای دینداری با انواع مدارای اجتماعی در بین دانشجویان دانشگاه شیراز»، *فرهنگ در دانشگاه اسلامی*، سال ششم، ش ۳، ص ۳۲۲-۳۴۰.
- وثوقی، منصور و حسن اکبری، ۱۳۸۹، «روندها و عوامل مؤثر بر تغییر ارزش‌ها، یک مطالعه تطبیقی»، *تحلیل نظم اجتماعی و نابرابری اجتماعی*، ش ۴، ص ۱-۲۷.
- ورنر، جی سورین و جیمز دلبیو تانکارد، ۱۳۸۱، *نظریه‌های ارتباطات*، ترجمه علیرضا دهقان، تهران، دانشگاه تهران.
- هابرماس، یورگن، ۱۳۷۹، «کنش ارتباطی تبدیل خشونت»، ترجمه ابراهیم سلطانی، *کیان*، ش ۴۵، ص ۱۵۷-۱۵۹.
- Bennett, J. M. , & Bennett, M. J ,2004, "Developing intercultural sensitivity: An Integrative approach to global and domestic diversity", in D. Landis, J. M. Bennett, & M. J. Bennett (Eds.), *Handbook of intercultural training*, p 147-165, Thousand Oaks, CA: Sage.
- Côté, Rochelle R. & Erickson, Bonnie H, 2009, "Untangling the Roots of Tolerance How Forms of Social Capital Shape Attitudes Toward Ethnic Minorities and Immigrants", *Journal of American Behavioral Scientist*, n. 52, p 1664-1689.
- Côté, Rochelle R. Andersen, R. Erickson, Bonnie. H, 2015, "Social Capital and Ethnic Tolerance: the Opposing Effects of Diversity and Competition", in *The Handbook of Research Methods and Applications on Social Capital*, United Kingdom, Chapters 6, p 91-106.
- Dennis Y ,2007, "Tolerating on Faith: Locke, Williams, and the Origins of Political Toleration", *Doctoral Dissertation, Department of Political Science*, Duke University.
- Dineen, J, 2001, "The Impact of Political Participation on Political Tolerance in America", Doctoral Dissertations: <http://digitalcommons.uconn.edu/dissertations/AAI3004841>.
- Karpov, V ,2002, "Religiosity & Tolerance in the United states & Poland", *Journal for the scientific study of Religion*, n. 41, p 267-288.
- kellas J, Bade ,2004, *The Poitics Of Nationalism And Ethnicity* (2nd edition), NewYork, ST Martins Press.
- King, P ,1976, *toleration*, London, george allen&unwin .
- Kobayashi, T ,2010, "Social Bridging Social Capital InOnlinecommunities: Heterogeneity and Social Tolerance of Online Game Players in Japan", *Journal of Human Communication Research*, n. 36, p 546-556.
- Lee, F ,2013, "Tolerated One Way but Not the Other", *Levels and Determinants of Social and Political Tolerance in Hong Kong*, Published online on Springer.
- Phelps, E ,2004, *White Students Attitudes towards Asian American Students at the University of Washangton: a study of Social Tolerance and Cosmopolitanism*, Dissertation, New York University.
- Van Doorn, M., 2014, "The nature of tolerance and the social circumstances in which it emerges", *Current Sociology review*, v. 62 (6), p 905-927.
- Van Dyne, L. & Ang, S, 2008, *The Sub-Dimensions of the Four Factor Model of Cultural Intelligence Technical Report*, Cultural Intelligence Center
- Voget, paul, 2002, "Social Tolerance and Education, *Review of Education*", *Pedagogy and Cultural Studies*, n. 9 (1), p 41-52.

جایگاه آزادی در مبانی سیاست جنایی اسلام؛

با تأکید بر کمال و کرامت انسانی

dr_hajidehabadi@yahoo.com

fallah2046@iran.ir

محمدعلی حاجی ده‌آبادی / دانشیار گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه قم

لیلا بستانی پور / دانشجوی کارشناسی‌ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه قم

دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۹

چکیده

سیاست جنایی، به معنای مجموعه استراتژی‌ها و تدابیری که در یک جامعه در قبال جرم و انحراف اتخاذ می‌شود، به شدت با نگرش‌های بنیادین حاکم بر اندیشه واضعان خود در مقولاتی همچون، آزادی و قدرت و برابری انسان‌ها پیوند دارد. ماهیت راهبرد نظم و امنیت اجتماعی و شیوه‌های آن، بر حسب میزان اهمیت این مقوله‌ها رقم می‌خورد و مدل‌های گوناگونی از سیاست جنایی را پدید می‌آورد. برخی به ناصواب، از منزلت پایین آزادی در سیاست جنایی اسلام سخن گفته و آن را توتالیتر تام معرفی کرده‌اند. این مقاله می‌کوشد جایگاه آزادی در سیاست جنایی اسلام را در پرتوی اصول بنیادینی همچون عبودیت و کمال و کرامت انسانی، با روش توصیفی - تحلیلی تبیین کند. نتایج حاکی از این است که هرچند در فلسفه لیبرالیسم، کمال انسان در صیانت از منافع در سطح فردی و کرامت انسانی در آزادی اوست، حتی اگر با فطرت و عقل مغایر باشد، اما در سیاست جنایی اسلام، هرگز بعد فردیت انسان در بعد اجتماعی او مضمحل نشده و عدالت، امنیت و آزادی از عناصر لازم برای نیل به کرامت انسانی و راهی برای دستیابی به کمال بوده که در سایه بندگی و عبودیت خداوند متعال محقق می‌شود.

کلیدواژه‌ها: سیاست جنایی اسلام، آزادی، لیبرالیسم، اقتدارگرایی فراگیر، عبودیت و کمال انسان، کرامت انسانی.

از جمله دغدغه‌های همیشگی بشر، نظم و امنیت اجتماعی و مقابله با جرایم، به‌عنوان امور ناقص هنجارها و نظم اجتماعی است. جست‌وجو از روش‌ها و تدابیر مقابله‌کننده با این بی‌نظمی‌ها، تا مدت‌ها اذهان را به سوی تدابیر انفعالی و واکنشی، آن هم در قالب قوانین و مقررات کیفری سوق داده بود. اما به تدریج، اذهان به سمت‌وسوی تدابیر کنش‌گرایانه و عمدتاً غیرکیفری گرایش پیدا کرد. امروزه حاصل جمع این دو دسته تدابیر، در آموزه‌ای به نام سیاست جنایی دنبال می‌شود. این مهم خود به شدت وابسته به نگرش‌های بنیادین حاکم بر جامعه، در مقولاتی همچون آزادی، قدرت و برابری و عدالت است. در این میان، مقوله آزادی از جایگاه برتری برخوردار است. بی‌گمان پرمنافسه‌ترین مفهوم در همه جوامع، آزادی است که به تناسب دیدگاه‌های مختلف، تعاریف متفاوتی از آن ارائه شده است. برخی، آزادی را از جمله مفاهیمی می‌دانند که عقل بی‌واسطه به آن می‌رسد و معتقدند که آزادی فردی، قانون کلی نظام اجتماعی است. ولی ضرورت‌های زندگی جمعی، تا حدودی موجب محدودیت آن می‌شود. این مکاتب، که اصالت را به فرد می‌دهند، در مقابل مکاتبی قرار دارند که با اعتقاد به اصالت جامعه، منافع جامعه و ضرورت‌های زندگی مشترک جمعی را بر حقوق فردی ترجیح می‌دهند (کاتوزیان، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۴۳).

در دیدگاه اسلامی، با آنکه بر عنصر جامعه و همبستگی اجتماعی تأکید می‌شود، از انحلال هویت فرد در جامعه استقبال نشده، «فرد» و «فردیت» عنصری محوری است. مخاطب فرمان‌های الهی در قرآن کریم در درجه نخست، افرادند (نوبهار، ۱۳۹۲، ۱۱۲). تفاوت میان مکتب انبیا و مکتب‌های بشری این است که پیامبران آمده‌اند تا علاوه بر آزادی اجتماعی، به بشر آزادی معنوی (تزکیه نفس و تقوا) بدهند، به‌گونه‌ای که ضمن حفظ آزادی اجتماعی خود، وجدان و عقل خود را نیز آزاد نگه دارند (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۴۴۰ و ۴۴۱).

از آنجاکه نحوه نگرش به مقوله آزادی در تمامی شئون انسانی مؤثر است، تفاوت دیدگاه‌ها، موجب برداشت‌های مختلف از سیاست جنایی شده است. با اینکه بیش از یک قرن از ورود اصطلاح «سیاست جنایی» به حوزه مباحث حقوقی می‌گذرد، اما هنوز تعریفی مقبول همگان، از آن ارائه نشده است؛ چراکه سیاست جنایی، ریشه در امور معرفت‌شناختی، فلسفی و ارزشی دارد (حاجی ده‌آبادی، ۱۳۸۳)، و آزادی از جمله این امور است. افزون بر اینکه در نوشته‌های موجود از سیاست جنایی اسلام نیز چارچوب نظری منسجمی از حیث وضوح تعاریف و مفاهیم و راهبرد و کاربست‌های تأسیسات فقه جزایی در حد مطلوب دیده نمی‌شود (خاقانی اصفهانی و حاجی ده‌آبادی، ۱۳۹۲، ص ۳۱). در خصوص جایگاه آزادی در سیاست جنایی اسلام، و به‌ویژه معنایی که آزادی در ارتباط با مقوله‌های مهمی همچون کمال و عبودیت پیدا می‌کند، کمتر کار پژوهشی صورت گرفته است. تنها کار پژوهشی بسیار مختصر از مقوله آزادی در سیاست جنایی اسلام، اثر آقای رحیم نوبهار (۱۳۹۲) که تحت‌عنوان «مدل‌شناسی سیاست جنایی اسلام» صورت گرفته است و پاسخی

به نظرات خانم *دل‌ماس مارتی*، در ارتباط با سه مقوله آزادی قدرت و برابری در شکل‌گیری مدل اقتدارگرایی فراگیر اسلامی به نظر *دل‌ماس مارتی* است. روشن است که واکاوی هریک از این مقولات در نگرش اسلامی و آن‌گاه دلالت‌های آن در سیاست جنایی اسلام، خود پژوهش ویژه‌ای را می‌طلبد. تمایز پژوهش حاضر با اثر آقای *نوبهار* در تحلیل عمیق‌تر مفهوم آزادی، با عنایت به هدف غایی خلقت انسان است که در عبودیت و کمال او متجلی می‌شود. از این‌رو، ممکن است محدودیت‌هایی که دستمایه آزادی حقیقی او از شهوات و تمایلات شیطانی است عرضه دارد که در نظر اسلام، مقوم آزادی حقیقی او و در نظر غربیان، محدودیت برای آزادی او به حساب آید؛ این معنا در کارهای یادشده مورد بررسی قرار نگرفته است. با این حال، از دیدگاه‌های آنان نیز استفاده شده است. به هر حال، اگر تعریف خانم *دل‌ماس مارتی* از سیاست جنایی را مبنای بررسی قرار دهیم، از آنجا که هر سیاستی زیر سلطه یک ایدئولوژی است، وی آن را بر سه محور اصلی آزادی، برابری (مساوات) و قدرت قرار داده است در نتیجه، سه جریان بزرگ ایدئولوژیک «لیبرال»، «مساوات‌طلب» و «اقتدارگرایی فراگیر»، به تناسب سیاست جنایی هر کشوری را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. بر این اساس، او مدل‌های مختلفی برای سیاست جنایی ارائه می‌دهد که اهم آنها عبارتند از: مدل سیاست جنایی دولت جامعه لیبرال، مدل اقتدارگرا، مدل توتالیتر و مدل سیاست جنایی جامعه‌مدار.

خانم *مارتی*، سیاست جنایی اسلام را با مدل اقتدارگرایی فراگیر (توتالیتر) هم‌نوا دانسته است. اما برخی پژوهشگران، پذیرش چنین تحلیل ساختاری در مورد سیاست جنایی اسلام را محل تردید و تأمل دانسته‌اند (حسینی، ۱۳۹۴، ص ۱۴)؛ نیز برخی بر این باورند که با توجه به اموری همچون تأکید اسلام بر عنصر فرد و هویت مستقل او در برابر جامعه و دولت، لزوم طراحی سازوکارهای قضایی لازم، آن‌گونه که مقتضای یک محاکمه دقیق، عادلانه و به دور از اشتباهات قضایی باشد، تفاوت جرم‌جزایی از انحراف و گناه، تأکید بر اصل قانون‌مندی و لوازم آن و پذیرش جامعه مدنی و تفکیک حوزه عمومی، به‌مثابه کانون‌های توسعه و ترویج خیر از حوزه دولتی، مدل سیاست جنایی اسلام به شدت از مدل اقتدارگرا، به‌ویژه اقتدارگرایی فراگیر فاصله گرفته است. با توجه به تأکیدات اسلام بر مفاهیمی همچون خیر عمومی، مصلحت همگانی، امر به معروف و نهی از منکر، اخلاق مسئولیت، توجه به جامعه و همبستگی اجتماعی، مدل متناسب با اندیشه‌های اسلامی تا اندازه‌ای به مدل جامعه‌ی نزدیک شده و مدل سیاست جنایی اسلام، میانه مدل جامعه‌ی و آزادی‌گرا قرار می‌گیرد (نوبهار، ۱۳۹۲، ص ۱۰۲). بر این اساس، نه فردگرایی تام حاکم بر جوامع سرمایه‌داری با اندیشه اسلامی همخوانی دارد و نه مساوات‌گرایی و جامعه‌مداری به ظاهر حاکم در اندیشه‌ها و جوامع مارکسیستی و کمونیستی. در اسلام، نوعی ترکیب فردمداری و جمع‌گرایی با ماهیت ویژه وجود دارد و کشف آن وظیفه اندیشمندان مسلمان است.

سیاست جنایی، حوزه‌ای از معرفت، (اعم از علم و ایدئولوژی) است که ذاتاً متضمن «برنامه راهبردی» کنشی و واکنشی نسبت به پدیده مجرمانه و نیز سیاست‌گذاری درباره مدیریت مسائل اجرایی کاربردی در ذهن و رفتار

مأموران نظام عدالت کیفری و اقسار عامه مردم است. بنابراین، «مبانی، راهبردها و کاربست‌ها»، سه سطح سیاست جنایی هستند (خاقانی اصفهانی و حاجی ده‌آبادی، ۱۳۹۲، ص ۴۵). در این مقاله، ما به دنبال بازنمایی جایگاه آزادی در مبانی سیاست جنایی اسلام، با توجه به دو اصل «عبودیت و کمال انسان»، و «کرامت انسانی» براساس نگرش‌های فقهی امامیه هستیم. باید توجه داشت که آزادی را از دو جنبه «فلسفی» و «اجتماعی» می‌توان بررسی کرد: در میان فرق اسلامی، سه دیدگاه مهم در خصوص بحث آزادی از نظر فلسفی وجود دارد: «اشعریه» معتقد به «جبر»، «معتزله» به «تفویض» و مذهب «شیعه» به «لا جبر و لا تفویض، بل الامر بین امرین» معتقدند (صدوق، ۱۳۸۶، ص ۲۰۶). اختیار و آزادی در مذهب شیعه، حد وسطی بین جبر اشعری و تفویض معتزلی است. شیعه عقیده دارد اختیار و آزادی، به این معناست که بندگان، مختار و آزاد آفریده شده‌اند. اما مانند هر مخلوق دیگری، به تمام هستی و به تمام شئون هستی و از آن جمله، شأن فاعلیت، قائم به ذات حق و مستمد از مشیت و عنایت او هستند. مذهب شیعه، به عقیده «سازگارانگار» شباهت دارد؛ مفهوم آزادی از نظر متفکران سازگارانگار در «اراده آزاد»، مستلزم دو شرط: ۱. قدرت و توانایی انسان در تحقق بخشیدن خواسته‌ها و تمایلاتش؛ ۲. عدم وجود مانع خارجی بازدارنده، در مسیر محقق ساختن خواسته‌ها و تمایلات است (نوبهار و شب‌خیز، ۱۳۹۶، ص ۸۹). البته، این معنای فلسفی از آزادی، مدنظر ما نیست. این نوشتار، با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و با روش توصیفی - تحلیلی به رشته‌ی تحریر درآمده است.

مفهوم‌شناسی

تبیین معنای واژگان کلیدی در هر بحثی، در تبیین مقصود و ابعاد آن بحث مؤثر است. از این‌رو، در ابتدا واکوی مفهومی واژگان این بحث ضروری به نظر می‌رسد.

سیاست جنایی

واژه «سیاست» در زبان فارسی، گاه، به معنای اداره و مدیریت کشور و گاه، به معنای راهبرد و خطمشی و استراتژی و گاه، مترادف با تنبیه است. در این بحث معنای دوم مدنظر است (قیاسی، ۱۳۸۵، ص ۳۰-۳۳)؛ یعنی مجموعه استراتژی‌ها و راهبردها. واژه «جنایی» نیز از ترکیب جنایت با یای نسبت حاصل شده است و در معنای عام خود؛ یعنی مطلق هر فعل یا ترک فعل منتهی شارع به کار رفته است؛ خواه برای آن کیفر دنیوی مقرر شده باشد، یا کیفر اخروی (همان).

براساس تعریف خانم دلماس مارتی (۲۰۰۲)، که از گسترش تعریف فوئرباخ (۱۸۰۳) حاصل آمده، سیاست جنایی عبارت است از: «مجموعه روش‌هایی که هیأت اجتماع با توسل و به کار بستن آنها، پاسخ‌های مختلف به پدیده‌ی جنایی را سازمان می‌بخشد» (دلماس مارتی، ۱۳۹۳، ص ۶۹).

بیش از دویست تعریف از آزادی، از دیدگاه‌های خاص ارائه شده است. *آیزیا برلین* (۱۹۵۸)، آزادی را در دو معنا به کار برده است: آزادی منفی، به معنای تحمیل نشدن مانع و محدودیت از ناحیه دیگران است. آزادی منفی، ناظر بر حوزه آزادی‌های شخصی افراد است و آن را مربوط به مکتب سنتی لیبرالیسم می‌دانند. آزادی مثبت از یک سو، به معنای توان (نه فقط امکان تعقیب) رسیدن به هدف و از سوی دیگر، به معنای استقلال یا خودفرمانی در مقابل وابستگی به دیگران است (مشکات و فاضلی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۸).

کمسیون واژه‌سازی و اصطلاحات قضایی اداره حقوقی دادگستری، آزادی را چنین تعریف کرده است:

آزادی عبارت است از اینکه شخصی اختیار انجام دادن هر کاری را داشته باشد، به شرط آنکه ضرر آن کار به دیگری نرسد. این شرط، آزادی هر کس را در مقابل دیگری محدود می‌نماید و رعایت این شرط، تکلیف هر فرد و هر شخص در مقابل دیگری است. مبین و مشخص حد آزادی اشخاص در مقابل یکدیگر، قوانین موضوعه می‌باشند و قانون باید فقط عملی را منع نماید که مخل نظام اجتماع است (مدنی، ۱۳۶۹، ج ۷، ص ۸۶).

حقیقت این است که آزادی در اسلام، معنای عمیق‌تر دقیق‌تر و لطیف‌تری تا آنچه در دیدگاه‌های غربی مطرح است، دارد. در اسلام آزادی؛ یعنی رها شدن از بردگی و اطاعت غیرخدا (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۱۸۹) و رهایی از آلودگی‌ها و هوس‌ها ناپاکی‌ها و رذایل و قیدوبندهای مادی، که مانع کمال انسان است و چنین معنایی، تنها در اندیشه الهی و اسلامی وجود دارد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۷). در قرآن کریم به این مطلب تصریح شده است که کار پیامبر ﷺ در حقیقت تلاش در راستای آزادی انسان‌ها از این قیود است: «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» (اعراف: ۱۵۷). بنابراین، همه قوانین و مقررات و تدابیر کیفی و غیرکیفی اسلام در این معنا باید توجیه شود. از این رو، آزادی در اسلام معنای عمیق‌تر و گسترده‌تری از آن چیزی است که در مدل‌های سیاست جنایی غربی دیده می‌شود.

مدل‌های مختلف سیاست جنایی براساس جریان‌های ایدئولوژیک مبنا

واضعان سیاست جنایی یک کشور، در زمان تدوین سیاست جنایی، از مبانی تئوریک و ایدئولوژیک نظام سیاسی خود بهره می‌گیرند و در مواردی نیز ملزم به دخالت افکار و دیدگاه‌های عمومی و سایر مصلحت‌های اجتماعی، در سیاست‌گذاری‌های خود می‌شوند. از آنجاکه هدف پایدار سیاست جنایی، ابتدا تضمین انسجام و ادامه حیات دولت و جامعه مدنی، با پاسخ به نیاز اشخاص و اموال به امنیت است، بر حسب اینکه نیاز به امنیت با توجه به کدام ارزش اساسی برآورده و احساس و درک شود، به طور متفاوتی جهت‌گیری می‌شوند؛ به این معنا که جریان‌های بزرگ ایدئولوژیک، با تنظیم و استقرار این انتخاب‌ها، بنا بر سه محور اصلی آزادی، برابری (مساوات) و قدرت آنها را تا اندازه‌ای تحت‌الشعاع خود قرار

می‌دهند (دلماش و مارتی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۶) و مدل‌های مختلف سیاست جنایی شکل می‌گیرند که در این مبحث، کمال و کرامت انسانی را در دو مدل متقابل «دولت - جامعه لیبرال» و «دولت اقتدارگرای فراگیر» بررسی می‌کنیم.

مدل دولت - جامعه لیبرال و اصالت فرد

مؤلفه‌های نظام لیبرالی را می‌توان در اصولی همچون آزادی، استقلال فردی و اصل حاکمیت قانون (قانون‌مداری)، دولت محدود (حداقلی)، حق متفاوت بودن و توجه به افکار عمومی جست‌وجو کرد. براساس این مؤلفه‌ها، مدل جرم‌انگاری لیبرال‌ها، بیشترین تأکید را بر «آزادی» به‌عنوان عنصر مقوم انسان‌مداری - به‌معنای غربی آن - دارد. در این نظام‌ها، با تفکیک «بزه» از «انحراف» از یک‌سو، فشار هیأت اجتماع بر فرد را تفکیک و ناپیوسته می‌دانند. از سوی دیگر، شدت اجبار دولت را محدود به بزه نموده و برخورد کیفری را صرفاً به موارد شدید و غیرقابل تحمل اجتماع محدود می‌کنند و ضمن تبیین سازوکارهای تضمین‌کننده آزادی‌های فردی، از سایر کنش‌گران اجتماعی برای مقابله با جرایم دارای ماهیت خفیف استمداد می‌کنند (سلطانفر و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۹۷-۱۲۵). روشن است که این تفکیک و محدودیت، چه‌بسا با تکامل انسان در تضاد باشد؛ چراکه در این مکتب، انسان کامل انسانی است که «من» او از هر جبری آزاد باشد، تحت تأثیر هیچ قدرتی نباشد، آزاد مطلق زندگی کند: اراده و اندیشه‌اش آزاد باشد. در واقع ملاک اساسی انسانیت در این مکتب، «آزادی» است. انسان کامل؛ یعنی انسان آزاد و هرچه انسان آزادتر باشد، کامل‌تر است. حتی در این مکتب معتقدند: ایمان و اعتقاد به خدا و تکیه به خدا و بندگی خدا انسانیت انسان را ناقص می‌کند؛ چون انسان را وادار به تسلیم در برابر خدا می‌کند و چون کمال انسان در آزادی است، پس باید از همه چیز حتی از قید مذهب آزاد باشد (مطهری، ۱۳۹۱ الف، ج ۲۳، ص ۳۰۳ و ۳۰۴).

در این‌گونه نظام‌ها، سیاست جنایی، مجموعه قوانین مصوب را منشور مبارزه با بزهکاری دانسته و برای پیشگیری از خودسری و استبداد به رأی مقامات، یگانه شیوه جرم‌انگاری «قانون» تلقی می‌شود. تحدید آزادی در قانون، هدفی جز تضمین آزادی‌ها و حقوق سایر افراد جامعه ندارد. این تحدید بر مبنای «اصل ضرر» می‌باشد. طبق این اصل، در رابطه با جرم‌انگاری تعیین می‌کند که در چه حوزه‌هایی دولت مجاز به دخالت و تحدید قلمرو آزادی افراد از طریق ممنوعیت‌سازی رفتارها و جرم‌انگاری آنهاست. اگرچه خوانش‌های گوناگونی از فردگرایی در سنت لیبرالی وجود دارد، اما همه کم‌وبیش به اندیشه‌های فردگرایانه وفادار بوده و بستری مضیق را برای جرم‌انگاری فراهم کرده، نتیجه آن نوعی «کمینه‌خواهی» در امر کیفرگذاری و احترام به کرامت انسانی و پرهیز از اعمال کیفرهای خشن، ناعادلانه و نامتعارف است (رستمی، ۱۳۹۳، ص ۶۰).

کرامت انسانی از نظر لیبرالیسم در آزادی و اختیار، عقل خدونیاد (عقل عملی و ابزاری و تجربی) و اومانیسیم (انسان‌گرایی) اوست (مرادی، ۱۳۹۸، ص ۸۳-۸۵)، حتی اگر آن آزادی، با فطرت و عقل مغایر باشد؛ فقط شرط آن این است که به آزادی جامعه و دیگران ضرر نرساند (فروغی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۴۵).

در نگاه لیبرالیستی، عقل خودبنیاد و آزادی مطلق انسان، موجب کرامت شده و انسان با همین عقل، می‌تواند خیر و شر را تشخیص داده و سعادت خود را فراهم سازد؛ بدون آنکه به مفاهیم معرفتی (وحی و شهود) نیاز داشته باشد. این عقل‌گرایی، انسان را از خدا بی‌نیاز کرده و انسان را در رسیدن به آرمان‌هایش آزاد گذاشته است؛ آزادی که نه محدودیت‌پذیر است و نه سلب‌شدنی؛ حتی اگر بدترین جنایات از او سر زده باشد (مصباح، ۱۳۸۲، ص ۳۲۰).

تمرکز بر اصل ضرر و عدم توجه به مصالح حقیقی انسان، امری است که می‌تواند کرامت انسانی او را به شدت مخدوش نماید.

مدل دولت اقتدارگرایی فراگیر و اصالت اجتماع

در این مدل، آزادی فرد تنها در چارچوب اطاعت از مقررات دولتی وضع می‌شود و معیار خوب یا بد بودن، اراده دولت است. قوانین به گونه‌ای قداست یافته که از هرگونه تعرض و انتقاد مصون بوده، و تابعان حکومت مکلف به تبعیت بی‌چون و چرا می‌باشند و آزادی‌های فردی در طول منافع عمومی قرار گرفته و در صورت لزوم قربانی مصلحت، اخلاق و نظم عمومی، منفعت و ترقی اجتماع می‌شود (سلطانفر و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۱۲۳).

این مدل، که تحت تأثیر مکتب سوسیالیسم شکل گرفته، کمال انسان را مساوی با نفی تعلقات اختصاصی و همه‌لوازم و دنباله‌های آن، مانند استثمارگری‌ها و استثمارشدن‌ها می‌داند که استثمار در هر دو طرف، هزاران عیب و نقص ایجاد می‌کند: در یکی، حقد و کینه ایجاد می‌کند و در دیگری، حرص و آز؛ وقتی که ریشه‌اش را از بن زدید، کمال انسان بروز می‌کند (مطهری، ۱۳۹۱ الف، ج ۳، ص ۲۹۲).

مهم‌ترین ویژگی‌های اقتدارگرایی فراگیر، عبارتند از: یگانگی بین اجتماع و حقوق، وجود پیشوای فراقانونی، نفی فرد و آزادی‌های فردی، عدم رعایت اصل تفکیک قوا و دولت حداکثری (دولت اخلاقی) است. در مدل سیاست جنایی، این دسته کشورها دو گرایش از یکدیگر تفکیک می‌شوند: ۱. تشبیه بزه - انحراف به مفهوم بزه؛ یعنی فاصله گرفتن از هنجارمندی (نرماتیویته) یا قانون‌گریزی (هنجار قانونی‌گریزی) و بنابراین، حاکم کردن شبکه‌های سرکوبی؛ ۲. تشبیه بزه به مفهوم انحراف؛ یعنی دور شدن از بهنجاری (نرمالیته) یا هنجار اجتماعی‌گریزی. بنابراین، اولویت دادن شبکه‌های بهنجارسازی (دلماس مارتی، ۱۳۹۳، ص ۲۷۷).

اقتدارگرایی در عرصه حقوق کیفری، این دسته کشورها، آثار و پیامدهایی به همراه دارد. از جمله می‌توان به عدول از رژیم قانونی بودن و تضعیف حاکمیت قانون، بیشینه کردن مداخلات حکومت، با گسترده کردن دامنه جرم‌انگاری‌ها و پاسخ‌های دولتی به جرم، عدم تأثیر عنصر رضایت، نادیده گرفتن حقوق و آزادی‌های بزه‌دیده و بزه‌کار، حاکمیتی شدن قانون و سیاسی شدن نهادهای قضایی، جرم‌انگاری‌های افراطی و به تبع آن، افزایش قلمرو حقوق کیفری اشاره کرد (سلطانفر و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۱۴۲).

در این نوع سیاست جنایی، بها دادن به آزادی برای تحقق انسانیت انسان (کمال انسانی) و شکوفا شدن استعدادهای نهفته در ذات آدمی و بهره‌مندی از سعادت، کافی نیست و دولت را مجاز، بلکه مکلف در حیطة آزادی‌های فردی می‌داند و حوزه کنترل دولت را موسع در نظر می‌گیرند. از این‌رو، راه به سوی مداخله قیّم‌آبانه دولت هموار می‌شود که جرم‌انگاری افراطی را به همراه خواهد داشت (برهانی و محمدی‌فر، ۱۳۹۵، ص ۱۸۵).

اخلاق‌زدایی از حق و استفاده از تدابیر حذف، طرد و خنثا کردن بزهکاران و در یک کلمه، زیر پا گذاشتن کرامت انسانی موجب شده که به نوعی شاهد «کرامت‌زدایی» از انسان و «انسان‌زدایی» از حقوق کیفری در سیاست جنایی اقتدارگرایی باشیّم (فروغی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۴۳).

جایگاه آزادی در سیاست جنایی اسلام

اسلام دارای بخش‌های سه‌گانه اعتقادات، اخلاقیات و احکام، متناسب با ابعاد وجودی انسان؛ یعنی ویژگی‌های شناختی، عاطفی و رفتاری انسان است؛ پس می‌توان الگوی سه‌گانه آزادی را در سه سطح آزادی فکری، کلامی، آزادی اخلاقی - گرایش‌ی و آزادی فقهی - کنشی ترسیم نمود (برزگر، ۱۳۹۱، ص ۵).

«آزادی فکری و کلامی»، از چگونگی رابطه انسان و خداوند تولید و موجودیت یافته و در ادبیات دینی، با مفهوم دوگانه «جبر یا اختیار» پیوند می‌خورد. لازمه آزادی، وجود اختیار و اراده آزاد است. در عین حال، این وضعیت به آزادی مطلق انسان نمی‌انجامد. انسان از نظر تکوینی آزادی عمل دارد و برخلاف سایر موجودات، می‌تواند به راه‌های گوناگونی حرکت کنند. با این حال، با توجه به مبانی هستی‌شناسانه در اسلام، آزادی تکوینی انسان با تشریح و فقه محدود می‌شود و از این حیث، «آزادی مسئولانه» مفهوم‌سازی می‌شود. انسان آزاد است، اما این به معنای عدم پاسخ‌گویی او در پیشگاه الهی نیست. به بیان دیگر و از منظر مبانی ارزش‌شناختی اسلامی، آزادی در اسلام، ارزش مطلق نیست، بلکه یک ارزش نسبی است؛ یعنی آزادی فی‌نفسه هدف نیست، بلکه وسیله است. آزادی در ارتباط با مفهوم دیگر نظیر «رشد و کمال» معنا پیدا می‌کند. و آزادی برای رشد و کمال انسان و جامعه است. به‌رحال، آزمایش الهی، مفاهیم خلافت الهی انسان بر زمین و نظارت مؤمنان بر رفتار یکدیگر و امر به معروف و نهی از منکر، همگی نشان از آزادی عمل انسان‌ها دارد (همان).

نوع دوم آزادی، «آزادی اخلاقی - گرایش‌ی» است که همان آزادی از تعلقات و تمنیات نفسانی است که استاد شهید مطهری آن را با عنوان «آزادی معنوی» مفهوم‌سازی کرده است (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۲۳، ص ۴۴۱).

نوع سوم آزادی، «آزادی فقهی - کنشی» است. در حالی که آزادی نوع اول، بیشتر با عقیده رابطه دارد و آزادی نوع دوم، بیشتر با عواطف و گرایش‌های انسان سروکار دارد. آزادی نوع سوم، مستقیماً با بعد رفتاری و جوارحی انسان سروکار دارد. طبیعی است که حقوق کیفری نیز چون بیشتر با این بعد مرتبط است، پس سیاست کیفری و سیاست جنایی نیز در بخش قابل‌توجهی، به این نوع آزادی پیوند می‌خورد.

به هر حال، در ارتباط با مقوله آزادی، موانع و محدودکننده‌هایی وجود دارد که از یک منظر، می‌توان آنها را به سه دسته موانع دولتی‌ها، شهروندان و تکالیف دینی تقسیم کرد. نوع اول و دوم از این موانع، در اندیشه سیاسی اسلامی و غربی مشترک است. اما نوع سوم، با توجه به جهان‌بینی اسلامی و در یک مقیاس کلی‌تر ادیان الهی معنا می‌یابد. در اندیشه دینی، هرچند انسان دارای آزادی تکوینی است، اما انسان مؤمن از حیث آزادی تشریحی، باید در چارچوب تکالیف الهی و شرعی عمل کند. این محدودکننده خود، حاوی ۱. محدودیت‌کننده‌های اولیه (ذاتی) فقهی، نظیر حرمت ربا، شرب خمر و اسراف که این‌گونه محدودکننده‌ها، ثابت و غیرقابل تغییرند (حکم اولیه)؛ ۲. محدودکننده‌های ثانویه که هنگام تعارض و تراحم احکام در یک متعلق خارجی بروز می‌کنند. مانند قاعده «لاضرر» این بخش از محدودیت‌ها، ثابت و همیشگی نیستند؛ ۳. محدودکننده‌های شرعی در صورتی که متعلق آزادی به زیان فرد باشد. بنابراین، در اسلام حتی فرد در ارتباط با خودش هم آزادی عمل ندارد که با خود هر کاری کند و به خود زیان برساند (برزگر، ۱۳۹۱، ص ۵۷).

از نظر اسلام، انسان فطرتاً آزاد است و آزادی «حق» است، اما انسان فقط مجموعه‌ای از حقوق نیست. انسان هم حق دارد و هم عقل، که به‌عنوان حاکم درونی، انسان آزاد در برابر او مسئول است. جز خداوند، کسی بر انسان سلطه ندارد و حکومت تکوینی و تشریحی خدا جز رحمت و هدایت نیست. اگرچه حقوق اسلام باب مستقلی برای آزادی باز نکرده و از ابتدا سخن از تکلیف به میان آمده و فقها تکیه کلامشان، باید‌ها و نبایدها است و از حقوق بشر کمتر سخن گفته‌اند. اما باید توجه داشت که قرآن و حدیث برای بیان تکالیف بشر آزاد و در راستای حقوق فطری اوست. علامه طباطبائی معتقدند: «آزادی انسان ناشی از اراده اوست، اراده‌ای که از آغاز خلقت در او به ودیعه گذارده شده است و فرد را به عمل وامی‌دارد، و سرکوب کردن و از کار انداختن آن موجب از بین رفتن حس، شعور و انسانیت خواهد بود» (طباطبائی، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۴۵).

به دلایل عقلانی، بسیاری از جمله لازمه توان‌ها و نیازهای انسان و امکانات خدادادی، زشتی مجازات قبل از بیان حکم که در فقه جزایی، قاعده «قیح عقاب بلا بیان» یا اصل قانونی بودن مجازات در حقوق جزایی و از رئوس اصول عقلی است (محقق داماد، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۳)؛ زیبایی کار سودآور، همان‌طور که عقل کار زیان‌آور را زشت می‌شمرد، انجام کار سودآور را نیک می‌داند؛ هرکس بدون نیاز به استدلال، به‌طور بدیهی به این حکم عقل آگاه است. بنای عقلا در قانون‌گذاری (از آنجاکه فقها با زبان تکلیف سخن می‌گویند، «حق آزادی» را با حکم عقل به «باحه» تعبیر کرده‌اند؛ به این معنا که لازم نیست انجام هر کاری مجوز شرعی داشته باشد؛ فقط کافی است که منع شرعی نداشته باشد (منتظر قائم، ۱۳۸۱، ص ۲۶).

دلایل قرآنی و روایی بسیار، در کنار اصول و قواعدی همچون اصل برائت و قاعده «قبح عقاب بلا بیان»، «قاعده لاضرر»، به معنی نفی مشروعیت هرگونه ضرر و اضرار در اسلام است (مشکینی، ۱۳۷۱، ص ۱۲۷)، که فقها دیدگاه‌های متفاوتی از مفهوم ضرر دارند، اما از نظر امام خمینی^{ره}، مفهوم (لاضرر ولاضرار) نهی از اضرار است، اما نه به معنای نهی الهی، بلکه به معنای نهی حکومتی و سلطانی (مزینانی، ۱۳۷۸، ص ۲۳۹). قاعده فقهی «لاخرج»؛ به این معنا که هرگاه تکلیفی دارای مشقت و دشواری شدیدی باشد که تحمل آن عادتاً برای مکلف سخت است، آن تکلیف ساقط می‌گردد. به استناد آیه « مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ » (حج: ۷۸) می‌توان گفت: تقریباً همه احکام حرجی، از نوع شخصی بوده‌اند (مافی و حسینی، ۱۳۹۰). در مورد قاعده سهولت، دکتر قیاسی (۱۳۸۵) الف معتقدند تساهل و تسامح در سیاست کفبری اسلام، جنبه اجرایی داشته و در دو مرحله تقنین و اجرا قابل بررسی است. ایشان آن را «سیاست برخورد گزینشی» نامیده‌اند. همگی این اصول و قواعد عقلی، بیانگر آزادی انسان است؛ که به نوع خود، بنیان و اصول سیاست جنایی اسلام محسوب می‌شوند.

نظام هنجاری در اسلام، بر مبنای اقتضای طبع تمیزدهنده بشر، استلزام حیات اجتماعی او، دویعدی بودن انسان (مادی - فرامادی) و مکرم به کرامت الهی، جانشین خداوند بر زمین و دارای استعداد تقرب به مبدأ هستی تا اعلیٰ علیین « فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ » (نجم: ۹)، یا به لحاظ جنبه مادی و غریز و امیال طبیعی نهفته در او در معرض خطر نابودی تا اسفل السافلین « كَأَلْتَمَامٍ لِّبُلْهُمُ أَضَلُّ » (اعراف: ۱۷۹)، بر این قرار گرفته است که انسان نیازمند هدایت تکمیلی است. پس به لطف الهی، هدایت تشریحی را با بعث رسل و انزال کتب و تزکیه آدمیان و تعلیم کتاب و حکمت به ایشان، آنان را به صراط مستقیم الهی و حیات طیبه انسانی رهنمون شده است. از این‌رو، چارچوب هنجارگذاری در تعالیم اسلام، در دایره پنج‌گانه واجبات، محرمات، مستحبات، مکروهات و مباحات، قلمرو و گستره هنجار حقوقی اسلام را در سه منطقه الزام، مسئولیت و مجازات، به‌عنوان سیاست جنایی اسلام تعیین می‌شود (حسینی، ۱۳۹۴، ص ۸۷). از تقسیم احکام پنج‌گانه فوق، سه دسته قوانین و قواعد تکلیفی قواعد ملزمه (واجبات و محرمات)، قوانین غیرملزمه (مستحبات و مکروهات) و قوانین اباحه استنباط می‌شود. ویژگی الزام‌آور قوانین ملزمه، از آنجاست که ترک واجب یا فعل حرام «گناه» بوده و در «روز جزا»، قضاوت و کیفر دارد در این جهان نیز با کیفرهای مقدر (قصاص، دیات و حدود)، یا واگذار شده به قاضی (تعزیر)، قابل مجازات است (همان، ص ۹۵). سیاست جنایی، که بی‌جهت و بی‌مورد دایره الزام را وسیع نموده و دایره فراغ را محدود نکرده است (حیدری و مومنی، ۱۳۹۸، ص ۵۲).

مهم‌ترین بنیان سیاست جنایی اسلام، «عبودیت و کمال انسان» و «کرامت انسانی» است. در اینجا جایگاه آزادی را براساس این بنیان‌ها بررسی می‌کنیم.

آزادی و عبودیت و کمال انسان در سیاست جنایی اسلام

کمال، فعلیت یافتن استعدادهای نهفته در یک موجود است. از این رو، کمال جویی و سعادت طلبی، گرایش طبیعی، غریزی و فطری (ذاتی) هر موجودی است. در انسان، کمال و عینیت یافتن استعدادها و توانمندی‌های متضاد و متناوب، جز در پرتو انتخاب، گزینش و تلاش مجاهدانه و همراه با زحمت تحقق نمی‌یابد (ر.ک: انشقاق: ۶). به گفته استاد شهید مطهری:

برخلاف دیگر موجودات، کمال انسانی اکتسابی است و جز با اراده و خواست توأم با مبارزه با موانع و حرکت عملی برای فعلیت بخشیدن به همه استعدادها و توانمندی‌های فطری‌اش تحصیل نمی‌شود؛ این انسان است که انسان بودن خودش را ندارد و باید تحصیل بکند و انسان بودن هیچ مربوط به جنبه‌های زیستی و بیولوژیکی نیست. ... انسانیت یک امری است وراء زیست‌شناسی. انسان کامل آن انسانی است که همه ارزش‌های انسانی‌اش با هم رشد کنند، هیچ کدام بی‌رشد نماند و همه هماهنگ یک‌دیگر رشد کنند و رشدشان به حد اعلای برسد، ... که اگر چنین شد، آن‌گاه می‌شود انسان کامل. کسی که قرآن مجید او را تعبیر به امام می‌کند (مطهری، ۱۳۹۱ الف، ص ۱۵۵ و ۱۵۶).

اساساً در نظام تربیتی و هدایتی اسلام، ارزش‌ها مجموعه به‌هم‌پیوسته و مرتبط با هم را تشکیل می‌دهد. انسان، مجموعه جزایری نیست که وحدتش اعتباری باشد. یک بُعدی کردن انسان، آن‌گونه که در دیدگاه‌های غربی وجود دارد، نابود کردن انسانیت انسان است و تنها خداوند آفریدگار انسان است که می‌تواند برنامه‌ای را برای زندگی او ارائه کند که اولاً، همه ارزش‌ها و ابعاد وجودی انسان را بشناسد و مورد توجه قرار دهد و از هیچ استعداد و نیازی غفلت نکند. ثانیاً، در فرایند هدایت و شکوفاسازی و رشد این ارزش‌ها، هماهنگی و پیوند و ارتباط آنها را مورد اهتمام قرار دهد.

نظام اخلاقی اسلام، به رفتارها و کنش‌های آزاد و برخاسته از اراده آزاد، بسیار اهمیت داده و در ارزیابی اخلاقی اعمال، به نیت و انگیزه درونی، یا حسن فاعلی اهتمام ورزیده است. هرچند این حسن فاعلی آن‌گونه که کانت می‌گوید، از اطاعت از دستورات عقل سرچشمه بگیرد، ولی در قرائتی از نظرگاه اسلامی ناشی از ارتباط درونی آن با خداوند متعال می‌شود. اهتمام به انگیزه و اراده درونی در انجام اعمال خوب، مستلزم انتخاب آزاد است؛ یعنی وجود فضای آزاد رفتاری پیش شرط انتخاب عمل اخلاقی است (نوبهار، ۱۳۹۲، ص ۱۱۳).

با چنین قرائتی از کمال انسان، قطعاً سیاست جنایی اسلام، بر مبنای تکلیف انسان به طی مسیر «حق» بنا شده که باید برای فلاح و سعادت جاودان، احکام «تکلیفی» و حتی احکام «وضعی» خود را از «شارع» مقدس بگیرد و در تلازم عقل و شرع و با لحاظ مقتضیات زمان و مکان و منطبق با وضعیت‌های مختلف شخصی، از آن پیروی کند، به‌گونه‌ای که منجر به فردی‌سازی و عدم ثبات در منطقه الزام در سیاست جنایی اسلام می‌شود (حسینی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۱-۱۰۳).

انسان از نگاه اسلام، موجودی است که با هدف رسیدن به تکامل، رشد و تعالی واقعی، از طریق عبادت و بندگی خدا آفریده شده است (ر.ک: ذاریات: ۵۶). وقتی انسان از مسیر واقعی حرکت خود، به دور می‌افتد و در مسیرهای انحرافی در طلب مال، پست، مقام و... به‌عنوان مطلوب و مقصد حقیقی خود حرکت می‌کند، یا به دلیل سردرگمی و انحراف از این بزرگ راه هدایت و رستگاری، به پوچی و بی‌هویتی کشیده می‌شود. نتیجه این انحراف گاهی مسیر یأس و ناامیدی و احیاناً خودکشی و گاهی رقابت‌های ناسالم و در پی آن، جرم و تبهکاری خواهد بود. اسلام به‌دنبال بازسازی چنین انسانی است و آمدن انبیا الهی نیز به همین منظور است (میرخلیلی، ۱۳۹۲، ص ۱۵).

ازجمله عوامل شخصی مؤثر در منطقه مسئولیت افراد، وجود شروط «بلوغ، عقل و ایمان»، مربوط به شخص فاعل و شروط «علم (قصد و اراده آزاد)، عمد و اختیار»، مربوط به فعل فاعل است که هریک، به نوعی موجب محدودیت در منطقه مسئولیت شده و در جرایم غیرعمدی، به جای مجازات، عمدتاً به پاسخ «ترمیمی» و جبران خسارت علاقه نشان داده است. همچنین برای پرورش شهروندانی اخلاقی، به فضای نسبتاً گسترده‌ای از منطقه آزاد رفتاری نیاز است. لازم به توضیح است که در نظام هنجاری اسلام، منطقه کنترل‌شده رفتاری (واجب و حرام)، از تلاقی سه منطقه الزام، مسئولیت و مجازات تشکیل و تحدید می‌شود. مناطق خارج از این محدوده (مستحب، مکروه و مباح)، به منطقه آزاد رفتاری تعبیر می‌شود (حسینی، ۱۳۹۴، ص ۹۸).

از سوی دیگر، کمال‌طلبی در سیاست جنایی اسلام، با کمال‌گرایی در نظریه اخلاقی و سیاسی سنت غرب متفاوت است؛ چراکه در کمال‌گرایی، «خیر» بر «حق» اولویت دارد. منظور از «خیر» (امر خوب) آن دسته اهداف و افعال انسانی است که ارزش خواستن و کسب شدن دارند و می‌توانند غایتی برای حیات انسانی باشند. منظور از «حق» (امر درست)، گزاره‌های هنجاری هستند که تعامل کثیری از فاعلان (عاملان دارای برداشتهای مختلف از خیر) را سامان داده و یک طرح واحد و متلائم از زندگی را شکل نمی‌دهند (برهانی و محمدی‌فر، ۱۳۹۵، ص ۱۷۵).

دولت، همه خیرات را در مرکز چارچوب تصمیم‌سازی خود توجه قرار می‌دهد. و این امر در کمال‌گرایی کیفری به‌مثابه تکلیفی برای حاکمیت در جهت حفظ ارزش‌های اخلاقی تلقی شده و به وی اجازه می‌دهد که با به کارگیری ابزارهای کیفری، جرم‌انگاری و اعمال مجازات برای رساندن شهروندان به کمالات اخلاقی اقدام کنند. در نتیجه، علاوه بر رفتارهای زیان‌بار، رفتارهایی که موجب نقض ارزش‌های اخلاقی و آسیب‌رسانی به شخصیت، منش و کمال اخلاقی اجتماع می‌شود، آنها را قابل جرم‌انگاری بدانند و در این راه، از ابزارهای قهری و غیرقهری استفاده می‌کند. بدین ترتیب، هدف اصلی رویکرد کمال‌گرایی کیفری، تمسک به اصل محدودکننده آزادی در تکامل شخصیت و تعالی امیال شهروندانی است که مشمول حقوق کیفری قرار دارد (برهانی و محمدی‌فر، ۱۳۹۵، ص ۱۷۶). در صورتی که در اسلام، غایت کمال انسان، «الله» بوده و هدف

از خلقت انسان، عبودیت و بندگی خداوند است و در سیاست جنایی اسلام، هرگز بعد فردیت انسان در بعد اجتماعی وی مضمحل نشده و در جرم‌انگاری، بنا بر اصل «کاربرد کمیته حقوق کیفری»، تلاش بر این است که در سایه اصل برائت، قاعده سلطه و اهتمام اسلام به اخلاق، اصل عدالت و لزوم رعایت اصل مصلحت، کمترین مجازات را در قالب حدود، دیات و قصاص تعیین نموده و در تعزیرات، که تعیین مجازات بر عهده قاضی گذاشته شده، با ملاحظه ضوابط مربوط به سه عنصر بزه، بزه‌دیده و بزه کار، واکنش اصلح را تعیین نماید و مجازات‌های محدودکننده آزادی را اعمال نماید (صادقی و ریاحی، ۱۳۹۸، ص ۱۲۴).

آزادی و کرامت انسانی در سیاست جنایی اسلام

«کرامت»، در لغت معانی مختلفی همچون ارزش، حرمت، بزرگواری، شرافت، انسانیت و... دارد (دهخدا، ۱۳۷۰، ص ۱۶۰۷۰). در اصطلاح، کرامت جایگاه و منزلتی است که انسان را نزد هم‌نوعانش والا و با شخصیت معرفی می‌کند. به باور برخی اندیشمندان مسلمان، کرامت همان نزاهت از پستی و فرومایگی است (مرادی، ۱۳۹۸، ص ۸۰).

اندیشمندان و متفکران اسلامی، کرامت را به دو دسته «کرامت ذاتی» و «کرامت اکتسابی (فعلی)» تقسیم کرده‌اند. به استناد آیات قرآن کریم، کرامت ذاتی می‌تواند متعلق همه چیز از جمله صفت خداوند، گیاهان، کتاب، رزق و... باشد و آیات بسیاری، ناظر بر کرامت ذاتی انسان است از جمله مسجود فرشتگان بودن، دارای علم ویژه خداوند، قابلیت تسخیر موجودات جهان آفرینش، اشرف مخلوقات بودن، انسان و روح خدایی، ارزش حیات و زندگی انسان. اما آنچه انسان را دارای کرامت حقیقی می‌کند، کرامت اکتسابی همچون داشتن تقوا، ایمان، سماحت، گذشت و سهل‌گیری و... است (ایازی، ۱۳۸۶، ص ۴۸).

رابطه‌ای متقابل میان آزادی و کرامت برقرار است. آزادی، به انسان کرامت می‌بخشد؛ چون یکی از راه‌های شناخت انسان، اراده و اختیار است و فصل‌میز انسان و عامل کرامت‌بخشی، به انسان داشتن حق انتخاب؛ یعنی آزادی است. از این‌رو، آزادی و حق انتخاب کرامت انسان را جلوه‌گر می‌سازد و نشان می‌دهد در شرایطی که می‌توانسته چه کارهایی انجام دهد که زشت بوده و انجام نداده و در مقابل، در چه جاهایی با خواسته درونی مبارزه کرده و کاری را با سختی انجام داده است. از سوی دیگر، آزادی، کرامت انسان را شکوفا می‌سازد و بایدها و نیاید‌های اخلاقی، در سایه آزادی اوج می‌گیرد و ارزش واقعی خود را نشان می‌دهد. در صورتی که استبداد، خفقان و فشارهای مذهبی، انسان‌ها را تحقیر و شخصیت آنها را پایمال می‌کند (مرادی، ۱۳۹۸، ص ۹۳).

در فرایند کیفری، غالباً آزادی‌های فردی و حقوق جمعی در ترازم با یکدیگر قرار دارند و می‌توانند تحقق اهداف عدالت کیفری را غیرممکن و یا دشوار سازند (فروغی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۳۳). گاه توجه صرف و تأثیرپذیری یک‌سویه از آزادی، موجب می‌شود که منطق کلان و گفتمان حاکم بر سیاست جنایی، رنگ و بویی سازشگر و مصالحه‌جویانه به خود گیرد و به تعدیل و اصلاح راهبردهای خود بپردازد. در این فضا، کرامت، عدالت و سایر

ارزش‌ها، تحت تفاسیری که از آزادی می‌شود، تأویل شوند. گاهی نیز توجه افراطی به مبحث امنیت، ساختار و محتوای سیاست جنایی، به سمت مدل‌های امنیت‌محور سوق داده می‌شوند. در نظریه‌ای که فروغی و همکاران (۱۳۹۷) بیان داشته‌اند، می‌توان از فرایند کرامت‌مداری در سیاست جنایی با عنوان راهبرد یا استراتژی رافع تراحم فیما بین امنیت و آزادی یاد نمود. از نظر ایشان، این نوع سیاست جنایی، علاوه بر کنترل جرم به صورت کمی، به‌عنوان هدف عملیاتی اولیه و دارای اهداف بلندمدت، و کیفی مانند اهداف اصلاحی و تربیتی است. با ذکر دلایلی همچون تکوینی بودن و پذیرش عامه کرامت انسانی؛ یعنی حرمتی که هر انسان «بماهو انسان»، از آن متمتع بوده و یک امر ذاتی و غیرقابل انفکاک و انتزاع است و انطباق با اهداف و مقاصد شریعت، کرامت انسانی را عاملی تعادل‌بخش بین امنیت و آزادی بیان نموده‌اند. در مکتب اسلام، از اهداف اساسی شریعت، تکامل انسان در مسیر سیرالی الله با رعایت کرامت فردی و جمعی ایشان و اقامه قسط و عدل و در نهایت، رسیدن به قرب الهی است. از این‌رو، عدالت و کرامت، وسیله‌ای برای نیل به تکامل انسانی به‌عنوان موضوع اساسی محسوب شده و معتقد به «موضوعیت» داشتن مسئله تکامل و قرب الهی، به‌عنوان هدف و «طریقیّت» داشتن عدالت و کرامت، به‌عنوان اقتضائات نیل به این هدف هستند.

لازمه ارزشمندی و کرامت، تحفظ کیان، شخصیت و حقوق خاص، برای همه انسان‌هاست که هیچ‌کس نمی‌تواند آن را سلب کند و در محدوده‌ای خاص قرار نمی‌گیرد. از آن جمله، حق حیات ویژه، جسمانی و معنوی است. نماد اجتماعی کرامت انسانی، برقراری عدالت، تأمین رفاه اقتصادی، برقراری امنیت، احیای هویت و فرصت تعامل اجتماعی و فرهنگی است. مقتضی کرامت انسان، عدم تعرض و تعدی به حقوق دیگران است. اما به دلیل اینکه تخلف کرده‌اند، نمی‌توان هر مجازاتی را هم جاری کرد. مجازات مجرمان، در محدوده قانون و با اثبات جرم و قطعی شدن آنهاست. از این‌رو، بخشی از آیات قرآن، ناظر به این است که مجازات بیشتر از جرم، خود ستم دیگری است (ر.ک: بقره: ۲۲۹) و نشان می‌دهد افزون بر عدالت‌گرایی در مجازات، مسئله کرامت انسان در رعایت حقوق مجرمان و محدود شدن مجازات به قوانین تعیین شده، چه اهمیتی دارد.

از نگاه برخی مکاتب جرم‌شناسی، گروهی از مجرمان فاقد کرامت ذاتی انسانی شناخته می‌شوند و با تعابیری همچون «جانی بالفطره» یا «مادرزادی میکروب» و امثال آن خطاب می‌شوند. درحالی‌که از نگاه آموزه‌های اسلامی هیچ‌گاه سرنوشت گروه یا فردی به طور مطلق، سقوط در عرصه گمراهی و بزهکاری تعیین نشده و همواره راه بازگشت به انسانیت و کرامت انسانی به روی افراد باز است. از منظر سیاست جنایی اسلام، هیچ انسانی مجرم نیست، ولی اگر در محیط نامناسب، به جای عزت و کرامت نفس اکتسابی، پستی و فرومایگی کسب کند، به مجرمی خطرناک تبدیل می‌شود. به فرموده امیرمؤمنان علیؑ: «کسی که دارای نفس کریمه و بلند شد، آن را با گناه خوار نمی‌کند»، همچنان که برعکس آن نیز وجود صادق است: «نفس فرومایه و پست از بدی‌ها و پستی‌ها جدا نمی‌شوند» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۶۷۹).

از آنجاکه از جمله اهداف سیاست‌گذاری جنایی اسلام، تعمیم عدالت مبتنی بر کرامت و کرامت، مبتنی بر عدالت (عدالت کریمانه و کرامت عادلانه) است، استفاده از ابزارهایی مانند تأدی، شکنجه، تهدید، ترذیل و تعدی به حقوق اشخاص و حریم خصوصی ایشان و...، که مخالف با اقتضائات این اهداف باشد، مطرود می‌باشد (فروغی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۵۶). همچنین، دخالت دادن اصل کرامت در امور تقنین و اجرا، با در نظر گرفتن ملزومات هر عصر و زمان و تطبیق مسائل فقهی با آنها، امری اجتناب‌ناپذیر است. این امر، موجب پویایی حقوق کیفری اسلام خواهد شد.

در باب مجازات‌ها در سیاست جنایی اسلام، مینا و حکمت آن، رحمت خداوند و مصلحت انسان‌هاست و هدف از وضع مجازات ترذیل و تحقیر مجرم نیست، بلکه اصلاح و حفظ کرامت فرد و جامعه است. از این‌رو، احکام غیرعبادی تابع مصالح و مفسده بوده و هرچند آثار اخروی آن مدنظر شارع بوده، اما برای بهبود زندگی بشر در دنیا وضع شده‌اند (فروغی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۵۰).

تکریم انسان در همه ابعاد وجودی، مادی و معنوی، حیوانی و انسانی، دنیایی و آخرتی، مخاطبان خود را به سرمنزل مقصود و جایگاه واقعی خود؛ یعنی سعادت ابدی و قرب الهی رهنمون ساخته و به دلیل تأمین کرامت، امنیت و آزادی حداکثری تأمین خواهد شد.

نتیجه‌گیری

آزادی در کنار مساوات (عدالت) و قدرت (امنیت)، از جمله ارزش‌های ایدئولوژیکی است که سیطره بر همه سیاست‌های یک جامعه، به‌ویژه سیاست جنایی دارد و در مدل‌های مختلف سیاست جنایی و با توجه به نگرش خاص اسلام به آزادی، مدل سیاست جنایی اسلام در میانه مدل سیاست جنایی جامعوی و آزادی‌گرا قرار می‌گیرد.

فلسفه لیبرالی به صیانت از منافع در سطح فردی معتقد است و بر ملاحظه نفع اشخاص در مقام راهبری و هدایت زندگی خود آئین، تأکید می‌شود. در این نگرش، عدالت به معنای صیانت از حقوق و توانایی افراد، برای هدایت زندگی خودمختارانه و تأمین حقوق است. کرامت انسانی در آزادی اوست، حتی اگر آن آزادی، با فطرت و عقل مغایر باشد؛ فقط شرط آن است که به آزادی جامعه و دیگران ضرر نرساند. در سیاست جنایی اسلام، به تبع نگرش عمیق و همه‌جانبه اسلام به آزادی انسان، که در رسالت پیامبر اکرم ﷺ تجلی یافته است، آزادی فقط در نفی رفتارهای دارای ضرر از انسان خلاصه نمی‌شود، بلکه با توجه به کمال انسان و کرامت الهی تکوینی و اکتسابی او در قانون‌گذاری‌های کیفری و غیرکیفری تجلی می‌یابد.

در سیاست جنایی اقتدارگرا، بها دادن به آزادی برای تحقق انسانیت انسان (کمال انسانی) و شکوفا شدن استعدادهای نهفته در ذات آدمی و بهره‌مندی از سعادت، کافی نیست و دولت را مجاز، بلکه مکلف در قلمرو آزادی‌های فردی می‌داند، اخلاق‌زدایی از حق و استفاده از تدابیر حذف، طرد و خنثا نمودن بزهکاران و در یک

کلمه، زیر پا گذاشتن کرامت انسانی موجب شده که به نوعی شاهد «کرامت‌زدایی» از انسان و «انسان‌زدایی» از حقوق کیفری، در سیاست جنایی اقتدارگرایی باشیم.

توجه به تکوینی بودن و پذیرش عامه کرامت انسانی و همسو با اهداف و شریعت، کرامت انسانی عاملی تعادل‌بخش بین امنیت و آزادی است و بنا به «موضوعیت» داشتن مسئله تکامل و قرب الهی، به‌عنوان هدف و «طریقت» داشتن عدالت و کرامت به‌عنوان «اقتضائات نیل به این هدف» هستند.

اهداف عالی سیاست‌گذاری جنایی اسلام، تعمیم عدالت مبتنی بر عدالت کریمانه و کرامت عادلانه است. انسان از نگاه اسلام، موجودی است که با هدف رسیدن به تکامل، رشد و تعالی واقعی، از طریق عبادت و بندگی خدا آفریده شده است. تکریم انسان در همه ابعاد وجودی، مادی و معنوی، حیوانی و انسانی، دنیایی و آخرت، مخاطبان خود را به سرمنزل مفسود و جایگاه واقعی خود، یعنی سعادت ابدی و قرب الهی رهنمون ساخته و به دلیل تأمین کرامت، امنیت و آزادی حداکثری تأمین خواهد شد.

منابع

- ایازی، سیدمحمدعلی، ۱۳۸۶، «کرامت انسان و آزادی در قرآن»، *بنیات*، ش ۵۶، ص ۱۰-۳۲.
- برزگر، ابراهیم، ۱۳۹۳، *آزادی در الگوی سه گانه اسلام*، تهران، الگوی پیشرفت.
- برهانی، محسن و بشری محمدی فر، ۱۳۹۵، «کمال گرایی کیفری»، *مطالعات حقوق کیفری و جرم‌شناسی*، دوره سوم، ش ۲، ص ۱۷۳-۱۹۴.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، *عمرالحکم و دررالکلم*، مصحح/محقق، سیدمهدی رجایی، قم، دارالکتاب الاسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۵، *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء.
- حاجی ده‌آبادی، محمدعلی، ۱۳۸۳، «امربه معروف و نهی از منکر و سیاست جنایی»، *فقه و حقوق*، ش ۱، پرتال جامع علوم انسانی، <http://ensani.ir/fa/article/>.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، ۱۳۷۷، «آزادی از نظر اسلام و غرب»، *اندیشه حوزه*، ش ۱۴، پرتال جامع علوم انسانی، <http://ensani.ir/fa/article/>.
- حسینی، سیدمحمد، ۱۳۹۴، *سیاست جنایی در اسلام و در جمهوری اسلامی ایران*، چ چهارم، تهران، سمت.
- حیدری، مسعود و مسعود مؤمنی، ۱۳۹۸، «مقایسه تطبیقی یافته‌های جرم‌شناسان و مکاتب حقوقی معاصر با سیاست جنایی و فقه جزایی علی‌^{۱۳}»، *پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی*، سال پانزدهم، ش ۵۷، ص ۵۱-۷۳.
- خاقانی اصفهانی، مهدی و محمدعلی حاجی ده‌آبادی، ۱۳۹۲، «بومی‌سازی سیاست جنایی با تأکید بر نقد اهم مدل‌های غربی و گفتمان‌های فقهی سیاست جنایی»، *فقه و مبانی حقوق اسلامی*، سال چهل و ششم، ش ۱، ص ۲۹-۵۲.
- دلماش مارتی، می‌ری، ۱۳۹۳، *نظام‌های بزرگ سیاست جنایی*، ترجمه علی‌حسین نجفی ابرندآبادی، چ چهارم، تهران، بنیاد حقوقی میزان.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۳، *لغت‌نامه*، تهران، دانشگاه تهران.
- رستمی، هادی، ۱۳۹۴، «جرمانگاری و کیفرگذاری در پرتو اصول محدودکننده آزادی در نظریه لیبرال»، *پژوهشنامه حقوق کیفری*، دوره پنجم، ش ۱، ص ۵۵-۸۱.
- سلطانفر، غلامرضا و همکاران، ۱۳۹۶، «تأثیر ایدئولوژی‌ها بر قبض و بسط قلمرو حقوق کیفری»، *تحقیقات حقوقی تطبیقی ایران و بین‌الملل*، سال دهم، ش ۲۷، ص ۹۳-۱۴۴.
- صادقی، محمدهادی و جواد ریاحی، ۱۳۹۸، «فلسفه اعمال مجازات‌های محدودکننده آزادی از منظر ضوابط تعزیر»، *پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی*، سال شانزدهم، ش ۵۸، ص ۱۲۴-۱۴۵.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۸۶، *توحید*، تصحیح سیدهاشم حسینی تهرانی، بی‌جا، بی‌نا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۷، *المیزان*، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- فروغی، فضل‌الله، همکاران، ۱۳۹۷، «کرامت انسانی: راهبرد تعادل بخش میان امنیت و آزادی در گفتمان سیاست جنایی»، *آموزه‌های حقوق کیفری*، ش ۱۵، ص ۳۱-۶۳.
- قیاسی، جلال‌الدین، ۱۳۸۵الف، «اصول سهولت و مدارا در سیاست جنایی حکومت اسلامی»، *انجمن معارف اسلامی*، دوره دوم، ش ۳، ص ۱۳-۴۲.
- ، ۱۳۸۵ب، *مبانی سیاست جنایی حکومت اسلامی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- کاتوزیان، ناصر، ۱۳۷۶، *فلسفه حقوق*، چ دوم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- مافی، همایون و سیدکمال حسینی، ۱۳۹۰، «مبانی فقهی مستثنیات دین»، *فقه و مبانی حقوق اسلامی*، سال هفتم، ش ۲۴، ص ۱۴۷-۱۷۳.

محقق داماد، سیدمصطفی، ۱۳۸۷، *قواعد فقه بخش جزایی*، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی.

مدنی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۶۹، *حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران*، ج ۷ (حقوق و آزادی‌های افراد ملت)، تهران، سروش.
مرادی، ذبیح‌الله، ۱۳۹۸، «نسبت کرامت و آزادی در اسلام و لیبرالیسم»، *اندیشه‌های حقوق عمومی*، سال نهم، ش ۱ (۱۶)، ص ۷۹-۹۶.

مزیانی، محمدصادق، ۱۳۸۷، «نگاهی به قاعده لاضرر از دیدگاه امام خمینی»، *فقه*، دوره ششم، ش ۲۱ و ۲۲، ص ۲۳۳-۲۶۴.

مشکات، محمد و حسن فاضلی، ۱۳۹۳، «بررسی انتقادی مفهوم آزادی از نظر برلین غرب‌شناسی بنیادی»، *غرب‌شناسی بنیادی*

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال پنجم، ش ۲، ص ۱۰۵-۱۳۵.

مشکینی، علی، ۱۳۷۱، *اصطلاحات الاصول و معنم ابجائنها*، چ پنجم، قم، الهادی.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۲، *معارف قرآن (خدائشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).

مطهری، مرتضی، ۱۳۹۱ الف، *مجموعه آثار* (ج دوم از بخش اخلاق و عرفان)، چ نوزدهم، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۹۱ ب، *مجموعه آثار* (ج دوم از بخش اجتماعی و سیاسی)، چ نوزدهم، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۹۲، *مجموعه آثار* (اصول عقاید مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی)، چ بیستم، تهران، صدرا.

منتظر قائم، مهدی، ۱۳۸۱، *آزادی‌های شخصی و فکری از نظر امام خمینی و مبانی فقهی آن*، تهران، ستاد بزرگداشت یکصدمین سال میلاد امام خمینی (ع).

میرخلیلی، سیدمحمد، ۱۳۹۴، «مبانی و راهبردهای سیاست جنایی اسلام»، در: *مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی علوم انسانی*

اسلامی، کمیسیون تخصصی فقه و حقوق اسلامی، دوره دوم، ش ۲، ص ۳۰۷-۳۴۰.

نوبهار، رحیم و محمدرضا شب‌خیز، ۱۳۹۶، «اراده آزاد به‌منابره رکن مسئولیت کیفری در جدال سازگارنگاری و ناسازگارنگاری»،

پژوهش‌های حقوق جزا و جرم‌شناسی، ش ۹، ص ۸۷-۱۱۳.

نوبهار، رحیم، ۱۳۹۲، «مدل‌شناسی سیاست جنایی اسلام»، *تحقیقات حقوقی*، ش ۶۱، ص ۱۰۱-۱۴۸.

تحلیل مسئله «شفافیت نظام تقنین» از منظر جامعه‌شناسی حقوق (با رویکرد فقهی)

b.talebi8268@gmail.com

✉ بهنام طالبی طادی / استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)

سیداحسان رفیعی علوی / استادیار گروه فقه سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع)

دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۷ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۰۶

چکیده

شفافیت یکی از جوان‌ترین نهادهای مؤثر در حکمرانی کارآمد تلقی می‌شود که جوهره تعمیق مردم‌سالاری و عامل افزایش مشارکت عمومی در ساختار سیاسی کشور است. در دوران معاصر انقلاب اسلامی، مطالبه نخبگانی و عمومی پیرامون شفافیت، سپهر وجودی متفاوتی گرفته و این حرکت اجتماعی در مطلع خود مجلس شورای اسلامی و نظام تقنینی را به استیفای این حق عمومی فراخوانده است. لذا بایسته است تا با استفاده از علوم و تجارب بشری تحت الگوهای فقه نظام سیاسی و اجتماعی به تبیین چارچوب‌های علمی این راهبرد مهم و اساسی در عرصه حاکمیت پرداخت. در این مقاله با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، از طرفی با استفاده از الگوهای علمی جامعه‌شناسی حقوق، به‌عنوان مهم‌ترین حوزه بین‌رشته‌ای در زمینه نظام حقوقی و اجتماعی، مسئله مبانی و ضرورت ایجاد شفافیت در ساختار تقنین و آثار آن در ارتقای جامعه‌پذیری قوانین و کارآمدی آن تبیین می‌شود؛ از طرف دیگر، با تعریض به برخی از اصول و قواعد فقهی مؤثر در حکم ایجاب این مجرای حکمرانی، رویکردهای فقهی این مسئله مورد بررسی قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: شفافیت، فقه سیاسی، پارلمان، قانون، جامعه‌شناسی حقوق.

در هر حاکمیتی مهم‌ترین خرده‌نظام سیاسی، نظام حقوقی و نظام اداری - سیاسی است که وظیفهٔ ایجاد پیوند بین جامعه و دستگاه قدرت را بر عهده دارد. در جوامع پیچیدهٔ امروزی، بیش از گذشته نیازمند قواعدی در نظام حقوقی و اداری - سیاسی هستیم تا دو معضل مهم «فساد» و «عدم مقبولیت قانون» را از نظام حکمرانی مبرا نماید. شفافیت در ساختارهای مختلف تقنینی، اجرایی و قضایی، هم از بروز فساد جلوگیری می‌کند و هم عدم مقبولیت قانون را به پایین‌ترین حد ممکن می‌رساند و حاکمیت قوانین را به بالاترین حد سوق می‌دهد. جامعه‌شناسی حقوق بهترین و دقیق‌ترین عرصه برای مطالعه و بررسی جایگاه شفافیت در ارتقای حکمرانی کارآمد است؛ چراکه از نگاه تمام مکاتب حقوقی «حق مشارکت سیاسی و تعیین سرنوشت» از حقوق مسلم تلقی می‌شود. این حق اکنون در تمام مردم‌سالاری‌های مدرن، از طریق «مردم‌سالاری نماینده محور» اعمال می‌شود. انتقال قدرت از سوی شهروندان و صلاحیت‌های حقوقی این حق، از طریق نظام‌های انتخاباتی صورت می‌پذیرد که اکنون بیش و پیش از شکل نظام انتخاباتی به کیفیت انتخابات بستگی دارد؛ بدین معنا که اساساً انتخابات بدون اطلاعات کافی در حوزهٔ عمومی، منجر به مردم‌سالاری کامل نخواهد شد و بی‌تردید مردم‌سالاری در فقدان شفافیت و اطلاعات کافی، ابزاری برای از بین بردن حق مشارکت سیاسی و نوعی استبداد و اعوجاج از هدف خواهد شد. بدین منظور، لازم است تا در جهت تضمین کیفیت انتخاب آگاهانه و صحیح، شفافیت به‌عنوان عامل ضروری برای گردش صحیح اطلاعات در فرایندهای قانونی تضمین شود.

در حقیقت، هدف از واگذاری صلاحیت‌ها و اقتدارات حقوق عمومی به نمایندگان سیاسی، «تضمین منافع عمومی» است. حال برای اینکه این مهم تضمین شود، بایستی اعمال این اقتدارات و رفتارهای حقوقی اشخاص مقتدر در این مناصب، به گونه‌ای شفاف باشد که شهروندان بتوانند از اطلاعات ناشی از این شفافیت به‌عنوان ضمانت اجرای سیاسی انحراف از منافع عمومی خود استفاده نمایند و در اعمال حق خود به‌عنوان ضمانت اجرای اصلی در حقوق سیاسی فعال عمل کنند. نمایندگان مجالس قانون‌گذاری که وظیفهٔ تأمین قانون به‌عنوان مظهر حفظ ارزش‌های اجتماعی، نفع و خیر عمومی را عهده‌دار هستند، در بطن این شفافیت ضروری قرار دارند و آرای ایشان نیز که نماد نمایندگی حقوق عمومی مردم تلقی می‌شود، در اوج این شفافیت قرار دارد. براین اساس، مطالبهٔ عمومی «شفافیت آرای نمایندگان» اکنون به‌عنوان یک خواست عمومی وارد ابتکارات قانونی متعدد در زمینهٔ طرح‌های قانونی مجلس و لویح قانونی دولت شده است. لایحهٔ شفافیت (تاریخ اعلام وصول: ۱۳۹۹/۵/۱)، طرح اصلاح موادی از آیین‌نامهٔ داخلی مجلس شورای اسلامی، مصوب ۱۳۹۷/۱/۲۰، و قانون نظارت بر رفتار نمایندگان مجلس، مصوب ۱۳۹۱/۱/۱۵ (ارتقای شفافیت مجلس شورای اسلامی) (تاریخ اعلام وصول: ۱۳۹۹/۶/۳)، طرح شفافیت آرای نمایندگان (تاریخ اعلام وصول: ۱۳۹۹/۳/۱۳) از جمله طرح‌هایی بوده‌اند که می‌توانستند است به شفافیت آرا نمایندگان منجر شوند.

تحقیق حاضر در نظر دارد که از منظر جامعه‌شناسی حقوق این ابتکار قانونی را واکاوی کند و سپس با نظم فقهی تطبیق نماید. بررسی اقتضائات و ضرورت‌های جامعه‌شناسانهٔ ایجاد شفافیت در دانش جامعه‌شناسی، تحلیل و حکم فقهی این راهبرد حکمرانی را تسهیل می‌نماید.

دربارهٔ پیشینهٔ تحقیق گفتنی است که در مورد شفافیت مجلس قانون‌گذاری با رویکرد جامعه‌شناسی حقوق و فقه، هیچ تحقیق مستقیمی وجود ندارد؛ اما در حوزهٔ نزدیک‌ترین تحقیقات می‌توان به پژوهش «بررسی تطبیقی مبانی اصل شفافیت از دیدگاه اسلام و نظریهٔ حکمرانی خوب» (طاهری و ارسطا، ۱۳۹۵) اشاره کرد که سعی در تطبیق شفافیت مطلوب اسلامی با شفافیت حکمرانی خوب داشته است. همچنین تحقیق دیگری تحت‌عنوان کلی «جایگاه فقهی شفافیت اطلاعات در حکومت اسلامی» (خردمند، ۱۳۹۸) به مبانی حکم شفافیت در حکومت اسلامی پرداخته است. تحقیق مذکور نیز به تحلیل نیمه‌استدلالی در مورد اصل وجود شفافیت در حکومت اسلامی پرداخته و اساساً نسبتی کلی با حکومت داشته و ابعاد شفافیت پارلمان را بررسی نموده است. پژوهش «نقش راهبردی شفافیت آرای نمایندگی در کارآمدی مجلس شورای اسلامی از نگاه حکمرانی مطلوب» (اکبرزاده و همکاران، ۱۳۹۹) نیز با رویکردی در علوم سیاسی مفید شفافیت برای مجلس پرداخته؛ اما در حدود و ثغور و احکام شفافیت برای آرای نمایندگان طرحی نداشته است. تحقیق دیگری با عنوان «بررسی شفافیت و تعهد سازمانی بر فساد اداری و مالی از منظر جامعه‌شناختی (بانک سپه شهر تهران)» با موضوع شفافیت و جلوگیری از فساد نگارش یافته که به مسئلهٔ شفافیت در قلمرو سازمان و یک ارگان خاص پرداخته و متعرض ساختارهای حقوقی و تقنینی نشده است. براین‌اساس می‌توان نوآوری‌های تحقیق حاضر را این‌گونه بیان نمود: استفاده از مبانی جامعه‌شناسی حقوق در ترسیم ابعاد علمی مسئلهٔ شفافیت و لزوم آن در حوزهٔ قانون‌گذاری و همچنین الحاق این مباحث به رهیافت‌های فقهی مؤثر در مسئلهٔ شفافیت و لزوم ایجاد آن از منظر فقه اسلامی.

چارچوب‌های نظری جامعه‌شناسی حقوق و سیاست

جامعه‌شناسی به‌مثابهٔ یک دانش، مانند بسیاری از علوم اجتماعی و انسانی، یک علم نوظهور است؛ ولی تفکر نسبت به جامعه و انسان سابقه‌ای به قدمت حیات انسان دارد. جامعه‌شناسی، مطالعهٔ قوانین و فرایندهای اجتماعی است که مردم را نه تنها به‌عنوان افراد، بلکه به‌عنوان عضو گروه‌های اجتماعی مورد مطالعه قرار می‌دهد؛ زیرا انسان‌ها بیشتر عمرشان به‌عنوان اعضای خانواده، ساکن یک محله یا شهر، اعضای یک گروه خاص اجتماعی و اقتصادی و...، به‌عنوان عضوی از یک گروه اجتماعی سپری شده است؛ حتی اگر خودشان هم به عضویت در گروه آگاهی نداشته باشند، به شیوه‌هایی فکر و عمل می‌کنند که بخشی از آنها را عضویت در گروه تعیین می‌کند. نوع پوشاک، خوراک، عقاید و ارزش‌ها، و شأن‌ها و رسومی که رعایت می‌کنند، همگی

تحت تأثر عضویت آنان در گروه‌های گوناگون است. به همین دلیل، دورکیم علم جامعه‌شناسی را علم به وقایع اجتماعی (fait sociaux) می‌داند. این وقایع شامل شیوه‌های فکر کردن، احساس کردن و عمل کردن است که از خارج به فرد فشار می‌آورد. به‌نوعی نظام قواعد کمتر مرئی وجود دارد که رفتار فرد در اجتماع را هدایت می‌کند. براین اساس، وقایع اجتماعی پدیده‌ای قابل مشاهده است که می‌توان با استفاده از ابزار علمی، همچون اصل علیت، آنها را تبیین و پیش‌بینی نمود. بدین بیان، واقعه اجتماعی موضوع خاص علم جامعه‌شناسی است (لالمان، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۲۳۰).

به‌دلیل چنین جایگاهی، جامعه‌شناسی به‌مثابه ابزار فهم قواعد حاکم بر رفتار اجتماعی، درجه‌ای برای تحلیل موضوعات مختلف، اعم از علوم و مسائل انسانی، در سپهر فعالیت‌های میان‌رشته‌ای شد. جامعه‌شناسی هنر، فوتبال، زن و خانواده، اقتصاد، کشاورزی، پوشش و مد، و...، مصادیقی از جامعه‌شناسی مضاف‌اند که ساحتی از علوم مختلف را از منظر فهم رفتار اجتماعی مورد دقت و ضابطه‌مندی قرار می‌دهد. به‌همین ترتیب، در علوم سیاست و حقوق نیز می‌توان بخشی از ساختارهای موضوعی این علوم را از منظر جامعه‌شناسی کاوشگری نمود که در ادامه به هر کدام به اجمال پرداخته می‌شود:

جامعه‌شناسی سیاسی

موضوع جامعه‌شناسی سیاسی تبیین رابطه متقابل میان قدرت دولتی و نیروهای اجتماعی است. به‌ویژه تأثیر جامعه بر دولت، از جمله مهم‌ترین اهداف جامعه‌شناسی سیاسی است. در جامعه‌شناسی سیاسی، مبانی اجتماعی قدرت سیاسی مورد بحث و نظر واقع می‌شود. در جامعه‌شناسی سیاسی شناخت جامعه و پیچیدگی‌های آن، نقطه عزیمت شناخت زندگی سیاسی به‌شمار می‌رود. دولت به‌عنوان محل اعمال عالی‌ترین اراده در جامعه سیاسی، گرچه به‌وسیله عوامل اجتماعی تعیین می‌شود، ولی عملاً مهم‌ترین نیروی فعال است (بشیریه، ۱۳۹۹، ص ۱-۲۴).

جامعه‌شناسی حقوق

ظهور جامعه‌شناسان و فیلسوفان اروپایی را باید مبدأ علم جامعه‌شناسی حقوق کلاسیک معاصر دانست. هرچند در قبل از آن، دانشمندان اسلامی خصوصاً در حوزه فقه به نظریه‌پردازی اختصاصی پیرامون عرف (اعم از سیره عقلائی و متشرعه) و جایگاه آن در استنباط احکام دینی پرداخته‌اند، لیکن آنچه از جایگاه فهم عمومی مورد توجه قرار دادند، برداشت‌های اجتماعی در فهم احکام شرعی بوده است که تفاوت بنیادین با مباحث امروزین جامعه‌شناسی حقوق دارد.

در یک قرائت می‌توان کارکرد جامعه‌شناسی حقوق را از حیث تحقق عینی آن دانست؛ زیرا هر نظام حقوقی که متشکل از مجموعه‌ای از هنجارها و اعتبارات انشائی است، بر مبانی فلسفی و معرفتی ابتناء خواهد داشت. جامعه نیز بستر نهایی و تحقق عینی حقوق و مجموعه مبادی معرفتی آن است (ربیع‌زاده و هاشمی، ۱۳۹۸، ص ۱۳).

شکل ۱: حقوق، حیثیت عینی جامعه



زیرا تا دستگاه معرفتی و مبنایی کلان نسبت به تمام هنجارها و ارزش‌های حیات اجتماعی شکل نگیرد، نمی‌توان هنجارهای اعتباری حقوق و قوانین موضوعه آن را به‌شکل خنثا وضع نمود؛ لذا جوهر اصلی و مبدأ جوشش ساخت تمام خرده‌نظام‌های کلان حکمرانی، بنیادهای کلان فلسفی است که اصول و نظام‌های فکری حاکم بر آن فرهنگ و قوانین را تعیین می‌نماید. همچنین پس از آن، اعتبارات اجتماعی و قانونی شکل خواهد گرفت و در نهایت، با التزام عملی شهروندان به این هنجارها، مجموعه مبادی فلسفی و هنجارهای حقوقی تعیین خارجی پیدا می‌کنند.

پیوند جامعه‌شناسی حقوق و سیاست

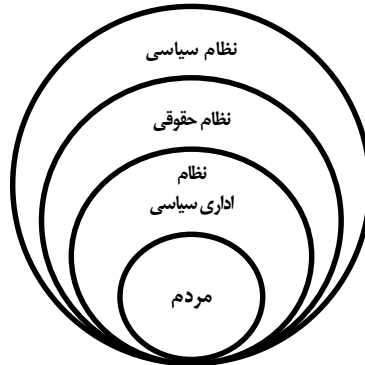
اگر جامعه را بستر و ظرف عمل دولت بدانیم که حدود و ماهیت آن را تعیین می‌کند، باید جایگاه مهم نظام حقوقی و اداری سیاسی را نیز در آن مشخص کنیم؛ چراکه الزام رسمی، به‌منزله عنصر جدایی‌ناپذیر و وجه ممیز قواعد حقوقی از سایر قواعد اجتماعی، نظام حقوقی را در زمره خرده‌نظام‌های سیاسی قرار می‌دهد.

به عبارت دیگر، قدرت حاکمه از افق نظام سیاسی که مجموعه‌ای از هنجارها و فرامتن‌های مبانی و مکتبی را برای اعمال قدرت در نظر دارد، صرفاً از طریق خرده‌نظام حقوقی است که می‌تواند با ابزار قانون این هنجارها را در لایه‌های مختلف اجتماعی متحقق نماید. همچنین در این بین، نظام اداری و سیاسی نیز حلقه اصلی دیگری است که اداره امور را مبتنی بر هنجارهای قانونی و ارزشی موجود در بدنه اجتماعی محقق می‌نماید. به عبارت دیگر - همان‌طور که در گذشته نیز مطرح شد - اگر جامعه را حیثیت تحقق عینی حقوق بدانیم، نظام اداری و سیاسی متولی این تحقق عینی است.

رابطه خرده‌نظام اداری - سیاسی (به‌منزله هسته اصلی نظام سیاسی در ارتباط با جامعه) با خرده‌نظام حقوقی، در میزان حاکمیت قانون و مقبولیت آن نزد شهروندان تأثیر فراوانی دارد. به عبارت دیگر، هرچه الزام‌های قانونی

به‌مثابه رسانه اصلی نظام حقوقی در ارتباط با نظام اداری سیاسی سطح بالاتری از هماهنگی و کارآمدی مطلوب فرهنگ اجتماع را فراهم سازد، میزان مقبولیت قانون و در نتیجه حاکمیت قانون و جامعه‌پذیری آن توسط افراد اجتماع، در بالاترین سطح محقق می‌شود (چلبی، ۱۳۹۷، ص ۳۵).

شکل ۲: نسبت خرده‌نظام‌های حکومتی



چیستی و پیشینه شفافیت در نظام تقنین

شفافیت جدیدترین روش و ابزار در حقوق عمومی است که می‌تواند در صورت دقت در اجراء، سبب اجرای حقوق عمومی گردد (دنيس بریتاین، ۲۰۰۱، ص ۵-۱۵). در حقیقت، شفافیت یک روش تضمین وضعیت حقوقی مطلوب در استفاده دقیق و بهینه از اقتدارات حقوق عمومی تلقی می‌شود. در تعریف شفافیت نمی‌توان تردید کرد که این مفهوم با حق دسترسی آزاد به اطلاعات پیوند خورده است یا به‌تعبیری دقیق‌تر، دقت در این حق همان شفافیت رفتارهای حوزه عمومی تلقی می‌شود. دسترسی آزاد شهروندان به اطلاعات، زمینه تصمیم‌گیری‌های حوزه عمومی را به‌نحوی که متضمن دامنه کافی، دقت، سرعت و قابلیت تحلیل باشد، فراهم می‌کند. این بیان را می‌توان یک تعریف از شفافیت در حقوق عمومی تلقی نمود.

یکی از وضعیت‌های حقوقی حقوق عمومی، که در آن مناقشات زیادی برای امکان و مطلوبیت استفاده از ابزار شفافیت وجود دارد، وضعیت نمایندگی مجالس قانون‌گذاری و آرای نمایندگان در فرایند تقنین می‌باشد. علی‌رغم همه اختلاف‌نظرها، اخیراً اندیشمندان از این ساختار سیاسی حقوقی به‌عنوان یک حق اساسی یاد می‌کنند. البته این حق اساسی یک حق ابزار در دل مردم‌سالاری برای گردش شفاف اطلاعات بازار سیاسی تلقی می‌شود. براین اساس می‌توان گفت: «شفافیت پارلمان» یک حق اساسی برای تأمین حقوق شهروندان در مجلس است که کیستی، اصول، نحوه و منافع تصمیم‌گیری توسط نمایندگان در مجلس قانون‌گذاری را مشخص می‌نماید و به‌عنوان ضمانت اجرای حقوقی سیاسی حق تعیین نمایندگی برای ایشان تلقی می‌شود. براساس مفاهیم و تعاریف یادشده، اکنون مصادیقی از شفافیت را که ضروری تحقق مفهوم مذکور است، در مجالس قانون‌گذاری پیش‌بینی می‌نمایند:

شفافیت فرایندها و نحوه تصمیم‌گیری‌ها (اعمال شفافیت در آیین نامه اداره مجالس قانون‌گذاری)؛
شفافیت اولویت‌ها و سیاست‌ها (ایجاد قانون و عرف برای تعیین اولویت‌های سالانه و دوره‌ای برای مجالس)؛
شفافیت اسناد و گزارش‌ها (شمولیت گردش آزاد اطلاعات برای اسناد مجالس)؛
شفافیت‌های حوزه فناوری اطلاعات و ارتباطات (دسترسی سمعی، بصری و تعاملی به آرای اعضای پارلمان و دسترسی فناورانه به داده‌ها)؛

شفافیت املاک و هزینه‌های نگهداری هزینه منابع انسانی (منابع مالی و سرمایه‌ای و انسانی)؛

شفافیت اطلاعات مالی (تراکنش‌های مالی اعضا و هزینه‌های اداری)؛

شفافیت دفتر سخنگو (رئیس مجلس) در خصوص مهمانان و هزینه‌های جاری؛

هزینه مناسب‌ها، وقایع و مسافرت‌ها؛

شفافیت اطلاعات اعضا؛

شفافیت دادرسی‌ها، شکایت‌ها.

بسته به میزان پذیرش مصادیق فوق و تضمین حقوقی آن در قوانین مجالس قانون‌گذاری، مجالس را می‌توان در طیفی از مجالس کاملاً شفاف، نیمه‌شفاف و غیرشفاف (تاریک) قلمداد نمود. نایبستی فراموش کرد که شفافیت، یک مجموعه مؤثر است و بهره‌مندی از آثار و منافع آن بستگی کامل به اعمال همه مصادیق آن دارد.

مبانی جامعه‌شناسی حقوق در مسئله شفافیت

در روند قانون‌گذاری و ترسیم نظام حقوقی، باید ظهور و بروزهای ملموس، عینی و قابل مشاهده حقوق مورد توجه قرار گیرد. این ظهور و بروزها، در رفتارهای جمعی واقعی و بنیان‌های مادی آشکار می‌شوند؛ یعنی هم از طرفی باید حقوق را به‌عنوان یک پدیده اجتماعی مورد مطالعه قرار داد و اقتضائات اجتماعی و قواعد حاکم بر نقش‌آفرینی جمعی آن را استخراج نمود و هم قواعد حاکم بر رفتارهای اجتماعی نسبت به حقوق، اعم از ناسازگاری، قانون‌شکنی، تجاوز از معیارها و... را به‌عنوان یک بعد از مسائل اجتماعی مورد کاوش قرار داد. درک معنای رفتار آگاهانه اعضای یک گروه اجتماعی نسبت به موازین و تعیین معنای اعتقادی آنان، نسبت به اعتبار یا نظم حاکم، نقش مهمی در کارآمدی و جلوه‌های عینی حقوق دارد.

بهترین کارکرد جامعه‌شناسی حقوق در مسئله شفافیت این است که افراد در چه شرایطی قواعد قوانین حقوقی را رعایت می‌نمایند و چگونه به‌تبع آن، رفتارشان را تغییر می‌دهند. البته این نباید منجر به تبعیت مطلق حقوق از هنجارهای عرفی شود؛ زیرا مهم‌ترین کارکرد حقوق، ایجاد مانع برای مطلق‌گرایی اراده اجتماعی و تغییر رفتار عمومی متناسب با مصالح اجتماعی است. برای مثال، عمدتاً رویکردهای پوزیتیویستی با رویکرد محافظه‌کاران و مبانی روش‌شناسی کمی‌گرا عمدتاً درصدد حفظ وضع موجود اجتماعی هستند (کچوپیان، ۱۳۸۵، ص ۳۲) و بسیاری

از آرمان‌های حقوقی، همچون ایجاد عدالت و ظلم‌ستیزی را در مقام شعارهای غیرعینی تثبیت می‌کنند. به همین دلیل، حتی اگر جامعه به دلیل عدم گرایش به قوانین الهی از مقررات تبعیت نکرد، وظیفه قانون‌گذار این است که با تبیین منافع مادی و اغراض عقلایی شارع از احکام، خصوصاً در بعد غیرعبادی و فردی - که عموماً در جامعه مورد قانون‌گذاری واقع می‌شود - بسترهای اجتماعی پذیرش قانون را فراهم آورد.

مجموعه‌ای از مفاهیم را می‌توان در مبانی جامعه‌شناسی حقوق نام برد که هر کدام زیربنای مهمی در تعیین ابعاد شفافیت در حوزه‌های مختلف سیاسی و حقوقی می‌باشد. برخی از این مبانی عبارت‌اند از:

نظام ارتباطی قانون و اجتماع

همان‌طور که بیان شد، از منظر جامعه‌شناسی حقوق می‌توان به منابعی غیررسمی و نامحسوس نسبت به دانش حقوق نظر داشت که فراتر از نظریه‌های علمی محض، واقعیت‌های حقوقی را در تنظیم روابط اجتماعی موردنظر قرار می‌دهد. یکی از ابعاد شفافیت عملکرد پارلمان، در نسبت قانون‌گذاری و اجتماع تبیین می‌گردد؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، تبلور عینی قانون در اجتماع است و نحوه شفافیت قانون‌گذاری، در عینیت یافتن قانون بسیار حائز اهمیت است. قانون یکی از هنجارهایی است که به شیوه رفتار اجتماعی جهت می‌دهد. همچنین کارکرد هویتی قوانین موجب می‌شود تا هنجارهای رسمی یک نظام (اجتماعی و حکمرانی) به مثابه هویت مخاطبان قوانین، به اطلاع دیگران و آنان برسد. واکنش‌هایی که دولت و قوه قهریه در مقابل قانون‌شکنان اجتماعی می‌تواند داشته باشد، مسیر را برای مهندسی رفتار اجتماعی نیز هموار می‌سازد تا به مثابه مهم‌ترین ابزار در ایجاد و کنترل نظم عمومی نقش‌آفرین بوده باشد (ورسلی، ۱۳۸۷، ص ۶۳).

هنگامی که قانون به مثابه یک هنجار اجتماع‌ساز نقش‌آفرین بود، مسلماً فهم علل و زمینه‌های پیروی از قوانین و سپس نائل آمدن به ساخت اجتماع مدنظر قانون بسیار حائز اهمیت خواهد بود. در مقابل، علل عدم پیروی از قانون، که مهم‌ترین عامل در فروپاشی هویت‌های از پیش تعریف‌شده یک اجتماع و همچنین هنجارهای رسمی و پذیرفته‌شده تلقی می‌شود، جایگاه مهمی در حکمرانی و تعیین نظام حقوقی خواهد داشت؛ چه اینکه تعبیر جوامع و الزام پایین به بالا برای تغییر هنجارها و ساختارهای رسمی حاکمیتی، در چنین وضعیتی صورت می‌پذیرد.

فهم ابعاد جامعه‌شناسانه قوانین می‌تواند جایگاه شفافیت تمام فرایندهای قانون‌گذاری را در جهت کارآمدی قوانین و حاکمیت آن بررسی و بستر اجرایی شدن آنها را متناسب با الگوها و نیازهای عینی مردم تأمین نماید.

اینکه چه میزان شفافیت در مسیر قانون و همچنین افراد قانون‌گذار به‌عنوان نمایندگان مردم می‌تواند در انگیزه قانون‌گریزی و ترجیح عدم پیروی از قانون نسبت به پیروی از آن نقش دارد، ملازمه شفافیت و قانون‌پذیری را به منصفه ظهور می‌رساند؛ زیرا برخی معتقدند که طبق نظریه «آنومی»، هنگامی که هنجارهای پذیرفته‌شده با واقعیت‌های اجتماعی در تعارض باشند، جامعه به سمت قانون‌گریزی سوق پیدا می‌کند. این

اتفاق زمانی شدت می‌یابد که هنجارهای سنتی دچار ضعف شده باشد و هنجارهای جدیدی جایگزین آن نشود (رفیع‌پور، ۱۳۷۷، ص ۲۳۷).

قاعدتاً یکی از مهم‌ترین عوامل رسیدن به چنین وضعیتی، عدم شفافیت فرایندهای وضع قوانینی است که موجب می‌شود تا به دلیل عدم شفافیت و نظارت عمومی، بیشتر دچار فساد و عدم رعایت مصالح عامه گردد. عدم شفافیت می‌تواند احساس بیگانگی با قوانینی را در پی داشته باشد که پذیرنده قانون هیچ مشارکت و سهمی در تعیین ضوابط آن نداشته است؛ خصوصاً قوانینی که گروه‌های هدف خاصی را مورد تخاطب قرار می‌دهند، اگر نتوانند اقناع عمومی برای او داشته باشند، محکوم به ناکارآمدی و عدم تحقق خواهند بود.

ساختارهای روانی مشترک

از منظر فیلسوفان جامعه‌شناس، پارادایم هرمنوتیکی حاکی از طبیعت مشترک انسانی است که می‌تواند به معارف علوم انسانی عینیت ببخشد. بدین ترتیب، انسان‌ها واجد طبیعت مشترکی هستند که آن طبیعت مشترک، فاهمه آنهاست. به عبارت دیگر، در مقابل طبیعت که یک دستگاه علی است، ساختارهای روانی انسان نیز بسان خالق عمل است. چیزی را که فاهمه ایجاد می‌کند، اظهارات زندگی هستند و این مبتنی بر ساختارهای روانی ثابت و مشترکی است که در بین همه انسان‌ها وجود دارد. *دیلتای* تأکید دارد که علوم انسانی آنچه به‌نحو منفرد، امکانی و لحظه‌ای رخ می‌دهد، به نظامی از ارزش و معنا بازمی‌گرداند؛ چراکه یک شبکه غایی، پیشاپیش در ساختار روانی موجود است و متوجه فهم چیزی است که عینی یا برون‌ذهنی است (دیلتای، ۱۳۸۹، ص ۵۴). ساختار روانی حاوی تعینات واحد کیفی و صور ارتباطی واحدی در همه انسان‌هاست. کیفیت‌های روانی به‌صورت خط‌کشی شده از هم تفکیک نشده‌اند؛ بلکه بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و از هم اثر می‌پذیرند. اگر کیفیتی خاص (مثلاً بلندپروازی) قوی باشد، کیفیات دیگر (مثل هوش و ادب) را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. *دیلتای* در اینجا مثل انسانی را بیان می‌کند که قصد غذا خوردن در رستورانی را دارد. تصمیم او برای خوردن را نمی‌توان به احتیاج ثابت اولیه به خوردن تحلیل نمود؛ بلکه این احتیاج اولیه عمیقاً گرفتار در الگوی معانی، انتظارات و یادآوری‌هاست (دیلتای، ۱۳۸۹، ص ۳۷۱). در مسئله مورد بحث نیز انسانی که قصد مشارکت سیاسی از طریق انتخاب نماینده مجلس را دارد، ساختار ذهنی او محدود به یک هیجان ساده سیاسی و اثرگذاری در عرصه حاکمیت نیست. مسلماً این احتیاج هیجانی روانی، به احتیاجات دیگر نیز وابسته است: احتیاج برای پاسخ‌گویی به یک ارزش و هنجار دینی (وظیفه شرعی) یا عمل طبق یک هنجار و قرارداد اجتماعی صورت‌بندی شده. این تجربه ساده ساختگی، حاوی ادراک بیرونی (مبتنی بر شفافیت: عملکرد سیاسی نماینده من مشخص است)، ادراک درونی (من، خانواده و جامعه‌ام نیازمند پیشرفت به وسیله بهترین نمایندگان مجلس هستیم)، حکم (باید رأی بدهم تا کشورم پیشرفت کند) و قرار دادن ارزش‌ها و غایات است.

ملازمه شفافیت و دلبستگی اجتماعی

هنجارهای اجتماعی که زادهٔ تعاملات اجتماعی هستند، از صبغهٔ عاطفی برخوردارند؛ لذا می‌توان پایهٔ نظم هنجاری جامعه را «عاطفه» دانست که بدون دلبستگی عاطفی، نظم هنجاری ناممکن خواهد بود (چلبی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۱). از همین مسیر می‌توان شفافیت در تقنین و عملکرد متولیان امر قانون‌گذاری را - که بارزترین مصداق صداقت و ایجاد دلبستگی عاطفی با محتوای قانون است - ضروری‌ترین امر در ایجاد نظم هنجاری به وسیلهٔ دلبستگی‌های عاطفی دانست. این اهمیت وقتی دوچندان می‌شود که بدانیم وابستگی عاطفی ایجاد تعهد می‌کند و تعهد نیز از عناصر اصلی شکل‌دهنده به هنجارهای اجتماعی است. بهترین حالت الزام برای تعهد عمل به قوانین و هنجارها، ایجاد چنین دلبستگی اجتماعی به قوانین مبتنی بر شفافیت تقنین و عملکرد قانون‌گذاران است. حتی براساس تحلیل برخی، چنین نیروی عاطفی اجتماعی‌ای مانع این می‌شود که فرد تأمل و تفکر مستقل داشته باشد (چلبی، ۱۳۹۷، ص ۴۳).

به عبارت دیگر، شفافیت و به تبع آن، صداقت در مسیر قانون‌گذاری مطابق با منافع ملی موجب می‌شود تا هنجارهای اجتماعی در دو سطح نقش تنظیمی خود را ایفا کنند: سطح اول، هنجارهای اجتماعی را در فرایند جامعه‌پذیری درونی می‌کند و جزئی از شخصیت فرد را شکل می‌دهد؛ در نتیجه، ضمانت اجرای هنجار اجتماعی در این سطح به صورت کنترل درونی و از طریق ارزش‌های اعتقادی خواهد بود؛ در سطح دوم نیز هنجارهای اجتماعی با ورود به پهنهٔ روابط اجتماعی و به کارگیری مستمر آنها نهادینه می‌شوند؛ در نتیجه، ابزارهای اجتماعی مانند طرد و سرزنش، به مثابهٔ ضمانت اجرای هنجار اجتماعی به شیوه غیررسمی و انتشاری از سوی اجتماع خواهد بود (همان).

شفافیت پیونددهندهٔ نظام حقوقی و اجتماعی

سه نوع رابطه میان نظام‌های گوناگون وجود دارد:

تسلط یک نظام بر دیگر نظام‌ها: قانون درونی نظام غالب، مسلط می‌شود. در این حالت، اگر نظام غالب از نوع نظام‌های تغییردهنده باشد (مانند نظام اقتصادی)، قدرت نظم‌دهندگی نظام‌های کنترلی (در جایگاه نظام مغلوب) کم می‌شود. بر عکس، اگر نظام غالب از نوع نظام‌های کنترلی باشد، امکان انطباق با اوضاع و احوال جدید از دست می‌ورد یا حداقل کاهش می‌یابد.

انزوای متقابل نظام‌ها نسبت به یکدیگر: در این حالت، نظام‌های گوناگون از کارکردهای یکدیگر بی‌بهره می‌مانند و از خودسامانی نظام کل کاسته می‌شود.

نفوذ متقابل نظام‌ها در یکدیگر: در این حالت، نظام‌ها در عین ارتباط با یکدیگر، استقلال نسبی خود را حفظ می‌کنند و از کارکردهای یکدیگر بهره می‌برند. بهترین نوع رابطه میان نظام‌ها، نفوذ متقابل است که به تکمیل نظام‌ها و پیشرفت آنها می‌انجامد و نظام کل را به اهداف خود نزدیک‌تر می‌کند.

در مسئله موجود باید گفت که شفافیت در قانون‌گذاری موجب می‌شود تا در صورت ارتباط نظام حقوقی با نظام اجتماعی، «تعهد» اصلی‌ترین ستانده نظام حقوقی باشد. تعهدی که برآمده از نظام اجتماعی است، می‌تواند در نظام حقوقی «اجبار» را در پیروی از قانون به «تکلیف»، و احساس ترس ناشی از نقض قانون را به احساس شرم یا تقصیر تبدیل کند. در چنین حالتی که ثمره شفافیت، مقبولیت قانون است، نظام حقوقی دو وظیفه اصلی را ارائه خواهد کرد:

الف) هماهنگی قانون و هنجارهای اجتماعی: شفافیت موجب می‌شود تا نظام حقوقی، موضوعات قوانینی را که پیش‌زمینه اجتماعی دارند، با ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی سازگار نماید؛ زیرا عموماً در صورت تعارض هنجار حقوقی و هنجار اجتماعی، افراد هنجار اجتماعی را بر هنجار حقوقی ترجیح می‌دهند. شفافیت در تقنین می‌تواند موجب وفاق هنجاری و در نتیجه سازگاری اجتماعی قانون شود.

ب) تأمین اجتماعی شدن قانون: غیر از قوانینی که پیش‌زمینه اجتماعی دارند، باید به‌وسیله شفافیت، قواعد حقوقی محض را که فاقد پیش‌زمینه اجتماعی‌اند به اجتماعی شدن سوق داد؛ زیرا در صورتی که قانون پس از وضع، به‌صورت مستقیم وارد نظام اجتماعی شود و با پشتوانه قدرت عملیاتی گردد، صبغه سیاسی می‌یابد و با عنصر اجبار و حس ترس عجین می‌شود که از عوامل کاهشدهنده مقبولیت قانون است. در واقع، شفافیت موجب می‌شود که قانون هم‌زمان با ورود به نظام اجرای قانون، به نظام اجتماعی نیز وارد شود و با حضور در روابط، مناسبات و مناسک اجتماعی ارزش‌گذاری شود. روابط اجتماعی فی‌نفسه ایجاد وابستگی عاطفی و علاقه اجتماعی می‌کنند (چلبی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۱).

اصول و قواعد فقهی اثرگذار در حکم ایجاب شفافیت

از منظر جامعه‌شناسی حقوق، برخی «مؤلفه‌های فقهی» که می‌تواند لزوم شفافیت در آرای نمایندگان مجلس را ایجاب نماید، عبارت‌اند از:

اصل تشریحی حق حاکمیت مبتنی بر اصل تکوینی خلافت

نگاه هستی‌شناسانه به ابعاد جوهره سیاسی خلقت انسان و نقشی که در عالم برای او در این مورد تعریف شده، در مکاتب متعدد فلسفه علوم اجتماعی و سیاسی مورد دقت نظر واقع شده است. یکی از رویکردهای اسلامی به فهم چیستی و ماهیت حیات انسانی در بعد سیاسی، تحلیل قرآنی خلافت انسان در زمین و شهادت و نظارت انبیای الهی بر این حرکت است که توسط آیت‌الله شهید سیدمحمدباقر صدر مطرح می‌شود. به‌نوعی مبنای هستی‌شناسانه و تکوینی در نقش‌آفرینی سیاسی انسان، معطوف به جایگاه تشریحی خلافتی است که از خداوند دریافت نموده است؛ لذا ابزار شفافیت در تقنین، یکی از مهم‌ترین مجاری و بسترها در تحقق حق حکومت مردم بر مردم تحت نظارت و شهادت نایبان انبیای الهی است.

شهید صدر با توجه به غایت خلقتی که برای انسان ترسیم شده است، عناصر اصلی سیر به این سرمنزل را با گونه‌شناسی خلقت و هدایت او ترسیم می‌نماید. بر همین اساس، ساخت‌یابی نظام انسان‌شناسی در تشکیل نظامات بشری مبتنی بر صفت مهم «خلافت» و «شهادت» انسان قرار می‌گیرد که هر کدام با توجه به منطق ارتباطی فی‌مابین، نقش حائز اهمیتی را در این نظام‌سازی ایفا می‌نمایند. به عبارت دیگر، تا این دو شأن به هم مرتبط برای انسان ایجاد نمی‌شود، او نمی‌توانست به هدف خلقت خود دست یابد.

خط خلافت: همان‌طور که بیان شد، شهید صدر در نظریه خود با عنوان «خط خلافت انسان و گواهی انبیا» به این مسئله مهم پرداخته است که چرا و چگونه انسان به این دو مقام نائل شد. خلافت و جانشینی انسان بر روی زمین به مستخلف‌عهنی خداوند، مقامی است که اگرچه در اول امر خطاب به حضرت آدم علیه السلام تنفیذ شد، لیکن جنس آدمی نیز در خلافت شریک است و برخی از آیات الهی با خطاب عموم در زمینه خلافت، به این مطلب اشعار دارد: «ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ» (یونس: ۱۴): «إِذْ جَعَلْنَا خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ» (اعراف: ۶۹). این خلافت مبنای حکومت و سیاست قلمداد شده است. ایشان چنین نگاشته است:

از اینجا مشخص می‌شود که موضوع خلافت در قرآن مبنای حکمرانی است و حکومت کردن بر مردم، فرع بر وضع خلافت است. همان‌طور که در مرحله چهارم از مراحل قرآنی مرتبط با خلافت در گذشته مطرح شد. و هنگامی که جماعت انسانی این خلافت را به صورت مثل در «آدم» دریافت نمود، موظف گشت به مدیریت و تدبیر امور انسان و راهنمایی بشریت برای حرکت در مسیر خلافت ربانی که برای وی طراحی شده بود. بر این اساس، تعریف بنیادین اسلام از مفهوم خلافت عبارت است از اینکه خداوند متعال اجتماع بشری را جانشین خود در حکومت قرار داده است که موظف به اداره اجتماعی و تدبیر امور خود می‌باشند. بدین ترتیب، نظریه حکومت مردم بر خود شکل گرفته و مشروعیت حکومت مردم بر مردم نیز از وصف «خلیفه خداوند» بودن تأمین خواهد شد (صدر، ۱۴۲۱ق، ص ۱۲۸).

شهید صدر در کنار این خط - که از آن به «خط خلافت» یاد می‌کند - از خط دیگری به نام «خط شهادت» نیز سخن به میان می‌آورد. وی معتقد است که آیات ۴۱: نساء؛ ۱۴۳: بقره؛ ۱۱۷؛ مائده؛ ۸۶؛ نحل؛ ۷۸؛ حج؛ ۱۴۰؛ آل عمران؛ ۴؛ مائده؛ ۶۹ زمر، خط شهادت را در کنار خط خلافت مطرح می‌سازد، تمثل خط شهادت در افراد زیر است:

- انبیاء؛

- امامان که امتداد ربانی خط نبوت‌اند؛

- مرجعیت که امتداد رشیده نبوت و امامت است.

خط شهادت که در گروه‌های فوق تمثل یافته است، نقش خود را در حوزه‌های ذیل ایفا می‌کند:

– نخست، حفاظت از شرایع و رسالت آسمانی؛

– دوم، اشراف بر نقش‌آفرینی انسان در خلافت خود و تحمل مسئولیت در هدایت انسان در این خصوص؛

– سوم، دخالت در برابر انحرافات که در مسیر اعمال خلافت بشری ممکن است اتفاق بیفتد.

بنابراین، ایشان مسئولیت شهید در برابر جامعه و مسیر حرکت او در راستای اعمال خلافت را این‌گونه

معرفی می‌کند:

«فالشهید مرجع فکری و تشریحی من الناحية الإيديولوجية، ومشرف على سير الجماعة وانسجامه إيديولوجياً مع الرسالة الربانية التي يحملها، ومسؤول عن التدخل لتعديل المسيرة أو إعادتها إلى طريقها الصحيح إذا واجه انحرافاً في مجال التطبيق» (صدر، ۱۴۲۱ق، ص ۱۳۷)؛ شهید مرجع فکری و تشریحی در ساحت اندیشه و جهان‌بینی است. او به‌دلیل رسالت ربانی‌ای که بر عهده دارد، بر حرکت اجتماعی انسان‌ها و انسجام فکری و اندیشگی آنها نظارت و اشراف خواهد داشت. او مسئول است، نسبت به هرگونه افراط و تفریطی که در مسیر حرکت آنها ایجاد شود. در صورت انحراف نیز باید جامعه را به راه سعادت رهنمون کند.

مهم‌ترین نقطه ثقل این نظریه، ناظر به جامعه‌شناسی حقوق، امکان حکومت مردم بر مردم در زمانی است که طواغیت سیطره خود را از جامعه مؤمنان بردارند و آنها بتوانند آزادانه جنس و نوع حکومت را تعیین نمایند. شهید صبر در این باره می‌نویسد: «وَأَمَّا إِذَا حَرَّرَتِ الْأُمَّةَ نَفْسَهَا فَخَطَّ الْخِلَافَةَ يَنْتَقِلُ إِلَيْهَا، فَهِيَ الَّتِي تَمَارَسُ الْقِيَادَةَ السِّيَاسِيَةَ وَالاجْتِمَاعِيَةَ فِي الْأُمَّةِ بِتَطْبِيقِ أَحْكَامِ اللَّهِ وَعَلَى أَسَاسِ الرِّكَائِزِ الْمَتَقَدِّمَةِ لِلْإِسْتِخْلَافِ الرَّبَّانِيِّ».

در این صورت، خط خلافت مستقل به امت واگذار شده و خط شهادت مسئول نظارت است؛ به تعبیری، قیادت و رهبری سیاسی اجتماعی به امت منتقل می‌شود. بدین ترتیب، براساس این نظریه، شفافیت در حوزه قانون‌گذاری – که یکی از لوازم بدیهی در تحقق حکومت مردم بر مردم است – به‌عنوان یک مقدمه واجب اثبات می‌شود؛ زیرا وقتی مردم به‌وسیله نمایندگان منتخب خود در جریان فرایند جزئیات قوانینی که سرنویست آنها را تعیین خواهد کرد، قرار گرفتند و این شفافیت موجب اعمال قدرت آنها در مسیر قانون‌گذاری شد، می‌توان مفاد و مسمای قاعده تحقق خط خلافت توسط مردم را – که همان قیادت و رهبری سیاسی یا حکومت مردم بر مردم است – را به منصفه ظهور رساند.

قاعده بیعت

کیفیت انعقاد قانون اساسی بین مردم و حکومت، از طریق عقد «بیعت‌الخلافة و الامامة» مشروع می‌گردد؛ اگرچه در ساحت عرف سیاسی در طول تاریخ اسلام تمامی سوابق عقد بیعت، نوعی التزام مردم و شهروندان به تبعیت از حاکم بوده است و در هیچ نمونه تاریخی نمی‌توان یافت که به‌واسطه عقد بیعت، برای بیعت مردم حقی نسبت به حکمران ایجاد نمایند؛ لیکن قدر مشترک از مقتضای عقد بیعت، تعهد

طرفین است و حتی مشهور نویسندگان اهل سنت و امامیه، تعهد را به عنوان وجه اشتراک این عقد با سایر عقود تصویر کرده‌اند. در عموم تعهدات فقه اسلامی، «غرر» عنوانی کلی است و هرگونه مصداق غرر به حسب، نهی حکمی شده است. از آنجاکه عقد بیعت، تنفیذ اقتدار برنامه‌ریزی و اعمال مشارکت سیاسی به نماینده مجلس شورای اسلامی است، چنانچه اعمال نمایندگی غیرشفاف باشد، به ملازمه بین، بیعت غری خواهد بود و لذا عمل، غیرنافذ و نامشروع تلقی خواهد شد و رفع غرر ضروری می‌نماید؛ زیرا مقتضای عقد بیعت ذیل محوریت قانون اساسی، حاکمیت را ملزم به تأمین منافع ملی می‌کند و مقدمه تأمین این مهم، ایجاد شفافیت در بسترهای تقنینی است.

اصل عدم احتجاب

برخی دیگر برای اثبات وجود تضمین شفافیت برای حکمرانی اسلامی، به «اصل عدم احتجاب» نموده‌اند. همان‌طور که امیرمؤمنان علی علیه السلام فرمودند: «أَنْ لَا أُحْتَجَزَ دُونَكُمْ سِوَا إِيَّايَ فِي حَرْبٍ» (نصرین مزاحم، ۱۴۰۴، ص ۱۰۷) یا در تعبیر دیگری می‌فرمایند: «وَإِنْ ظَنَنْتَ الرَّعِيَةَ بَكَ حَيْفًا فَأُصْحِرْ لَهُمْ بَعْدُكَ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص ۱۴۵). در هر دو عبارت، تأکید بر اصل شفافیت است و اثرات آن در اداره جامعه بیان می‌شود. با این حال نمی‌توان از این تعبیر که در الگوی دولت‌های بسیط بیان شده‌اند، بدون پردازش و فرآورده‌سازی نسبت به دیگر ادله و تجربه و عقل بشری، آن را پیاده‌سازی نمود و به آن استناد کرد؛ همان‌طور که در برخی دیگر از تعبیر حضرت نقل شده است که حاکم نباید حاجب و سدی بین خود و مردم ایجاد نماید تا دسترسی عمومی بدون تشریفات صورت پذیرد؛ ولی امروزه چنین موضوعی ممکن نیست و نه تنها اساساً مدیریت کشور و رسیدگی به امور با ارتباط مستقیم با همه مردم امکان‌پذیر نیست، بلکه موجب اختلال در نظام حکمرانی نیز خواهد شد.

به همین صورت، در شفافیت نیز باید سازوکارهای مختلف متناسب با پیچیدگی‌های اجتماعی و حکومتی عصر حاضر تنظیم و پی‌ریزی شود؛ لذا به صورت ساده‌انگارانه نیز نمی‌توان پذیرفت که برای مثال، تمامی جلسات، مشروح گفت‌وگوها و فعالیت‌های مقام رهبری نظام به صورت عمومی منتشر شود.

اصل ملازمه امر به معروف برای حاکم و ضرورت شفافیت

امر به معروف و نهی از منکر به عنوان یک راهبرد اساسی برای حفظ تعادل اجتماعی در امت دینی وضع شده و اوصاف بسیار مهمی که در منابع دینی درباره این فریضه الهی آمده، دلالت بر جایگاه مهم آن در جامعه اسلامی دارد. امر به معروف و نهی از منکر، علاوه بر رویکرد اصلاحی، به سبب ثقل معنایی «مشارکت» که در تحقق آن نهفته است، می‌تواند به مثابه الگویی مدیریتی نیز نقش آفرین باشد (افتخاری، ۱۳۹۲، ص ۴۷۴). مرحوم غروی نائینی در پی دغدغه و مسئله استبداد - که گریبان‌گیر مردم عصر وی بوده - استدلال می‌کند:

[حال که] دست امت از دامان عصمت کوتاه و مقام ولایت و نیابت نواب عام در اقامه وظایف مذکوره هم مغضوب و انتزاعش غیرمقدور است... بنابراین تنها راه برای جلوگیری از ظلم مضاعف، عمل به تکلیف نهی از منکر است. در باب نهی از منکر بالضروره من الدین معلوم است که چنانچه شخص واحد فرضاً در آن واحد منکرات عدیده را مرتکب شود، ردعش از هریک از آنها تکلیفی است مستقل و غیرمرتبط به تمکن از ردع و منع از سایر آنچه که مرتکب است (غروی نائینی، ۱۴۲۴ق، ص ۶۸ و ۸۶).

بر این مبنا، امر به معروف و نهی از منکر حق و تکلیف اجتماعی مردم است که اگر درست محقق شود، موجب محدودیت سلطنت استبدادی می‌گردد و عظمت گذشته اسلامی دوباره احیا می‌شود. اگرچه احکام منصوص، حکایت از تعبد و مسئولیت مسلمانان دارد، ولی اگر مردم در جامعه سیاسی اسلام حق تصرف و دخالت در مقدرات سیاسی خود را نمی‌داشتند، هرگز مکلف به چنین وظیفه مهمی نمی‌شدند. بنابراین، همان‌طور که در فصل اول در رابطه با تضایف حق و تکلیف سخن گفتیم، مرحوم غروی نائینی نیز به لازم بودن این دو واقف است؛ لذا مردم به‌واسطه «امر به معروف و نهی از منکر» مکلفاند از حق سیاسی در امور عمومی خود دفاع کنند.

بر این مبنا، امر به معروف و نهی از منکر حق و تکلیف اجتماعی مردم است که اگر درست محقق شود، موجب محدودیت جریان بسته قدرت می‌شود. مردم به‌واسطه «امر به معروف و نهی از منکر» مکلفاند که از حق سیاسی در امور عمومی خود دفاع کنند و حکام نیز موظفاند آنها را در امور سیاسی به مشارکت حداکثری نائل آورند تا آنها نیز بتوانند به این وظیفه دینی جامعه عمل ببوشانند. به عبارت دیگر، تحقق عینی این فریضه در ملازمه جریان شفاف قدرت انجام خواهد شد. در ساختار سیاسی، که تصمیمات سیاستی و تقنینی به صورت غیرشفاف و غیرمستند نسبت به عاملان آن صورت می‌پذیرد، امر به معروف و نهی از منکر توسط شهروندان هیچ معنایی پیدا نمی‌کند؛ زیرا مخاطب مشخصی برای امر و نهی وجود ندارد.

اصل مشارکت و تسلیط

فقه‌ها در ذیل قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم» بحث مبسوطی را پیرامون اختیارات اولی و ذاتی انسان در استفاده از اموال خود مطرح می‌کنند. بنا بر این قاعده، هر تخصیص و تعیین یا هر اختصاص و هر تعیین، هرگاه جهت مشخصی را دارا نباشد، به ملکیت مطلق شخص مالک منجر می‌شود؛ لذا هرگاه ملکیت برای شخصی اختصاص یابد، نه در جهات مختلفه، بلکه در جهتی از جهات آن، حق نامیده می‌شود. از این جهت، قاعده تسلیط را می‌توان اعم از مجموعه حقوق فطری بشر دانست؛ لذا برخی فقها در تفکیک این دو مفهوم چنین بیان داشته‌اند: «إذ العلقة التي تسمى ملكا عبارة عن الاستيلاء على العين بجميع شؤون التسلطات ومنها المنع عن مثل وضع اليد على ثوبه و إن لم يزاومه حينئذ من جهة من الجهات و أمّا في الحق فهو مسلط

علیها بما یناسب ذلك الحق لا مطلقاً» (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۶۰). براساس قاعده تسلیط، در زندگانی اجتماعی مردم همه کس نسبت به مال و نفس خودشان باید با هم مسلط باشند. در این صورت، تسلط هر فرد، نه تنها مربوط به امور فردی مانند مال و جان و... می‌شود، بلکه حقوق غیرمادی اعم از سیاسی، اجتماعی و کمال معنوی را نیز شامل می‌گردد.

بنابراین می‌توان قاعده تسلیط را یکی از ادله فقهی وجوب شفافیت و دخیل دانستن آنها در امر حاکمیت دانست؛ چراکه مردم همان‌طور که مسلط به اموال خود هستند، به طریق اولی حق تعیین سرنوشت اجتماعی خود را دارا می‌باشند و به عبارت دیگر، به طریق اولی حق تسلط بر نفس خود را دارند. بنابراین، هیچ کس نمی‌تواند بدون رضایت آنان این حق را محدود کند یا خود را بر آنان تحمیل نماید و در مقدرات و امورشان تصرف کند.

علاوه بر این، مرحوم غروی نائینی مردم را از جهت مالیاتی که به حکومت پرداخت می‌کنند، ذی‌حق در امور سیاسی می‌داند. ایشان می‌فرماید: «عموم ملت از این جهت و هم از جهت مالیاتی که از برای اقامه مصالح لازمه می‌دهند، حق مراقبت و نظارت دارند» (غروی نائینی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۱۲). ظاهراً مرحوم غروی نائینی در اینجا نظر به نوعی عقد «شرکت» دارد.

اصل اولی آزادی

هر انسان و قدرت او بر تعیین سرنوشت خود، یکی از مهم‌ترین ادله و مبانی جواز ذی‌اختیار بودن عامه مردم در اداره حکومت و مشارکت حداکثری در تعیین سرنوشت آنهاست؛ چراکه حاکمیت اسلامی در درجه اول متولی تنظیم حیات دنیوی مردم در راستای نیل به اهدافی است که شارع مقدس برای آن تعیین نموده است. براین اساس، در فقه اسلامی نیز وارد شده که اصل اولی، عدم ولایت شخصی بر شخص دیگر است. برای مثال، شیخ انصاری معتقد است: «ولایت یکی از امور «مجموع» است و چون جعل ولایت نسبت به اشخاص، مسبوق به عدم است، لذا به اقتضای استصحاب، حکم به عدم ولایت می‌شود؛ مگر آنکه ولایت برای شخص خاصی به اثبات رسد» (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۷). جریان استصحاب عدم درباره ولایت، در فقه کاربرد فراوانی دارد؛ برای مثال، «عدالت» درباره مؤمنانی که امور حسبیه را بر عهده می‌گیرند، لازم دانسته شده است و چنین شرطی را به اقتضای «اصل» می‌دانند؛ یعنی با شک در ولایت فسّاق، به اصل عدم ولایت تمسک می‌شود. همچنین درباره لزوم «رعایت مصلحت مولی علیه» با استناد به همین اصل گفته‌اند: چون ولایت در موارد فقدان مصلحت و غبطه، به اثبات نرسیده است، لذا به اقتضای این اصل که «احدی بر دیگری ولایت ندارد»، ولایت بدون غبطه، نفی می‌شود. در باب قضاوت نیز - که یکی از شعب ولایت است - شرط ذکوریت در قاضی، به استناد اصل عدم ولایت، معتبر دانسته می‌شود و

کسانی که قضاوت زنان را مشروع نمی‌دانند، خود را از ارائه دلیل معتبر برای اثبات این شرط معاف می‌دانند؛ زیرا معتقدند که اصل عدم ولایت، برای نفی هر گونه قضاوتی که مشروعیت آن مشکوک باشد، کافی است. بر این مبنا، یکی از اصول اولی مردم‌سالاری دینی حق ذاتی مردم در تعیین سرنوشت سیاسی اجتماعی خود است. بنابراین تا آنجا که به‌طور یقینی مقید خاصی بر آن وارد نشود، این اصل اولی استصحاب می‌شود یا به اطلاق آن تمسک می‌گردد و مردم حاکم بر سرنوشت خود هستند. فقها نخواستند با ارائه چنین اصلی، حکم قطعی عقل و نقل را درباره ضرورت ولایت نادیده بگیرند؛ بلکه آنان پس از اذعان به این مبنا (اصل اولی) و درحالی که درصدد تعیین گستره ولایت به‌لحاظ شخص ولی و به‌لحاظ اختیارات او بوده‌اند، به تأسیس اصل عدم ولایت پرداخته و «صاحبان ولایت» و «قلمرو سلطه» آنان را به کمترین حد کاهش داده و در موارد مشکوک، با استناد به اصل عدم، ولایت را منتفی تلقی کرده‌اند (اصل ثانوی)؛ از این رو می‌توان به درستی حدس زد که اصل عدم ولایت، نقطه آغاز و مبنای نخست آنان در باب ولایت نیست، و نباید این اصل را به‌معنای بی‌اعتنایی به اهمیت و ضرورت امور عامه و تدبیر جامعه پنداشت. البته نمی‌توان انکار کرد که چنین موضوعی با توجه به اهمیت فوق‌العاده‌اش، مورد اهتمام شایسته و بایسته قرار نداشته و کسانی که به‌خوبی آن را در جایگاه خود مورد بررسی قرار داده و بحث خود را از همین نقطه آغاز کرده باشند، مانند امام خمینی^ع (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۲۴) اندک بوده‌اند. علامه طباطبائی نیز از جمله همان معدود کسانی است که در باب ولایت، به‌جای اثبات «اصل عدم ولایت»، از اثبات «اصل ولایت» به‌عنوان اصلی که در عقل و فطرت ریشه دارد، شروع کرده است (طباطبائی، ۱۳۴۱ق، ص ۲۴). با این توصیفات، مشخص می‌شود که شفافیت به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ابزار سیاسی تحقق این اصل به‌وسیله ملازمه عقلی، مورد دقت نظر واقع می‌شود.

نتیجه‌گیری

کارکرد و جایگاه مردم در عرصه قانون‌گذاری را می‌توان به دو مرحله پیش و پس از قانون تقسیم نمود. کارکرد اصلی پیش از وضع قانون عبارت است از: طرح مطالبات آحاد جامعه در حوزه‌های گوناگون، اعم از فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، و پیشنهادهای تقنینی. پس از وضع قانون نیز نظارت بر اعمال قانون‌گذار، مهم‌ترین کارکرد ارتباط نظام اجتماعی و نظام حقوقی است. با توجه به ضرورتی که از این منظر نسبت به شفافیت ایجاد شد و همچنین ابزارها و عناصر فقهی مطرح در این موضوع، حکم شفافیت وجوب حکومتی خواهد بود؛ خصوصاً در مقطعی که سرمایه اجتماعی حکومت به‌واسطه وجود فسادها و عدم مقبولیت قانون دچار خدشه شده و بیضه اسلام در معرض خطر قرار گرفته است؛ چراکه مسئله نمی‌تواند از جمله احکام اولیه و ثانویه تلقی شود؛ ولی متناسب با شرایط می‌تواند جزئی از احکام حکومتی تلقی گردد.

منابع

- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴، *تحف العقول*، چ دوم، قم، جامعه مدرسین
 افتخاری، اصغر، ۱۳۹۲، *امنیت اجتماعی شده؛ رویکرد اسلامی*، تهران، پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 اکبرزاده، فریدون و همکاران، ۱۳۹۹، «نقش راهبردی شفافیت آرای نمایندگی در کارآمدی مجلس شورای اسلامی از نگاه حکمرانی
 مطلوب»، *راهبرد*، ش ۹۵، ص ۱۱۲-۸۷.
 بشریه، حسین، ۱۳۹۹، *جامعه‌شناسی سیاسی؛ نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی*، چ بیست و هشتم، تهران، نشر نی.
 چلی، آزاده، ۱۳۹۷، *فساد و مقبولیت قانون از منظر جامعه‌شناسی حقوق*، تهران، نشر نی.
 چلی، مسعود، ۱۳۹۴، *جامعه‌شناسی نظم (تشریح و تحلیل نظم اجتماعی)*، چ هفتم، تهران، نشر نی.
 خردمند، محسن، ۱۳۹۸، «جایگاه فقهی شفافیت اطلاعات حکومت اسلامی»، *حکومت اسلامی*، ش ۹۲، ص ۸۴-۵۹.
 دیلتای، ویلهلم، ۱۳۸۹، *تشکل جهانی تاریخی در علوم انسانی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، ققنوس.
 ربیع‌زاده، علی و سیدحسین هاشمی، ۱۳۹۸، *جامعه‌شناسی حقوق عمومی؛ چارچوب نظری مطالعات اجتماعی حقوق عمومی
 در ایران*، چ دوم، تهران، مرکز تحقیقات بسیج دانشگاه امام صادق (ع).
 رفیع‌پور، فرامرز، ۱۳۷۷، *آناتومی جامعه*، چ نهم، تهران، سهامی انتشار.
 صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۲۱ق، *المدرسة القرآنية (موسوعة الشهيد الشهيد صدر)*، چ ۱۹، قم، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصية
 للشهيد الشهيد صدر.
 طاهری، محسن و محمدجواد ارسطو، ۱۳۹۵، «بررسی تطبیقی مبانی اصل شفافیت از دیدگاه اسلام و نظریه حکمرانی خوب»،
پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، ش ۹، ص ۳-۲۴.
 طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم، ۱۴۲۱ق، *حاشیة المکاسب*، چ دوم، قم، اسماعیلیان.
 طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۴۱ق، *ولایت و زعامت؛ بحثی درباره مرجعیت و روحانیت*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
 غروی نائینی، میرزاحمدحسین، ۱۴۲۴ق، *تنبیه الأمة و تنزیه الملة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
 کچوییان، حسین، ۱۳۸۵، *نظریه‌های جامعه‌شناسی و دین: مطالعه انتقادی*، تهران، نشر نی.
 لالمان، میشل، ۱۳۹۷، *تاریخ اندیشه‌های جامعه‌شناسی*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گوهر، چ دوم، تهران، هرمس.
 منتظری، حسینعلی، ۱۴۰۹ق، *دراسات فی ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية*، چ دوم، قم، تفکر.
 موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۴۲۱ق، *کتاب البیع*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
 نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴ق، *وقعة صفین*، چ دوم، قم، مکتبه آية الله المرعشي النجفی
 ورسلی، پیتر، ۱۳۸۷، *نظم اجتماعی در نظریه‌های جامعه‌شناسی*، ترجمه سعید معیدفر، تهران، مؤسسه فرهنگی، تیبان.

An Analysis of the Issue of "Transparency of the Legislative System" from the Perspective of Sociology of Law (with a Jurisprudential Approach)

✉ **Behnam Talebi Tadi** / Assistant Professor at the Department of Islamic Knowledge,
Imam Sadiq University b.talebi8268@gmail.com

Seyyed Ehsan Rafiei Alavi / Assistant Professor at the Department of Political Jurisprudence,
Baqer Al-Uloom University

Received: 2021/03/17 - **Accepted:** 2021/07/28

Abstract

As a means of promoting democracy and a factor for increasing public participation in the political structure of the country, transparency is one of most recently considered elements in efficient governance. In the contemporary era of the Islamic Revolution, the elite and public demands for transparency have taken on a different sphere of existence, and this social movement, at its onset, has called on Iran's parliament and the legislative system to exercise this public right. Therefore, through using human sciences and experiences in the models of jurisprudence of the political and social system, it is necessary to explain the scientific frameworks of this important and fundamental strategy in the field of governance. Using descriptive-analytical method, this article, on the one hand, followed the scientific models of sociology of law, the most important interdisciplinary field in the legal and social system, to explain the principles of and the need for transparency in the structure of legislation and its effects on promoting sociability and efficiency. On the other hand, by addressing some of the principles and jurisprudential principles effective in the ruling of this channel of governance, it explained the jurisprudential approaches to this issue.

Keywords: transparency, political jurisprudence, parliament, law, sociology of law.

The Position of Freedom in the Foundations of Islamic Criminal Policy with Emphasis on Perfection and Human Dignity

Muhammad Ali Haji Dehabadi / Associate Professor, the Department of Criminal Law and Criminology, Qom University
dr_hajidehabadi@yahoo.com

✉ **Leila Bostanipour** / MA Undergraduate Student of Criminal Law and Criminology, Qom University. (corresponding author)
fallah2046@iran.ir

Received: 2021/04/14 - **Accepted:** 2021/09/20

Abstract

Criminal policy, meaning the set of strategies and measures taken in a society against crime and perversion, is strongly linked to the fundamental attitudes that govern the thought of its founders in categories such as freedom, power and equality of human beings. The nature of the strategy of social order and security and its methods is shaped in terms of the importance of related categories and different models of criminal policy are created. Some have mistakenly argued for the low status of freedom in Islamic criminal policy and have introduced it as absolute totalitarian. Drawing on descriptive-analytical method, this article seeks to explain the position of freedom in Islamic criminal policy in the light of fundamental principles such as worship, perfection and human dignity. The results show that in the philosophy of liberalism, human perfection depends on the protection of interests at the individual level and human dignity depends on his freedom even if it is contrary to nature and reason. However, in Islamic criminal policy, the dimension of human individuality is never destroyed in his social dimension, and justice, security and freedom are the necessary elements to achieve human dignity. They are ways to achieve perfection through the servitude and worship of God Almighty.

Keywords: Islamic criminal policy, freedom, liberalism, pervasive authoritarianism, human servitude and perfection, human dignity.

Social Tolerance and its Sociological Explanation; Case Study: The Ethnicities of Kazerun city

- ✉ **Muhammad Amiri** / PhD Student of Political Sociology, Islamic Azad University of Jahrom, Jahrom, Iran
mohamadbavan@yahoo.com
- Majidreza Karimi** / Assistant Professor, the Department of Sociology, Islamic Azad University of Jahrom, Jahrom, Iran
majidrezakarimi@gmail.com
- Alireza Khodami** / Assistant Professor, the Department of Sociology, Islamic Azad University of Jahrom, Jahrom, Iran
alirezakhoddamy@yahoo.com
- Received:** 2021/05/02 - **Accepted:** 2021/09/20

Abstract

This study aims to explain the sociology of social tolerance in ethnic groups living in Kazerun city. The research method was survey and the sample included 389 people. Sampling was based on multi-stage clustering and the data collection tool was a researcher-developed questionnaire. The data analysis tool was SPSS and Emus 22 software. According to the findings, the level of social tolerance is the same among different ethnicities. Also, the level of social tolerance does not differ significantly in various ethnicities according to the level of income, employment status and marriage, but it differs according to the age and education levels of the subjects. According to the results, the relationship of the three variables of religiosity, social trust and ethnic sociability with social tolerance is significant at the level of 0.001. Thus, by increasing one unit of standard deviation for religiosity, social tolerance increases by 0.442. Also, this rate is 0.379 for social trust and 0.322 for ethnic socialization. The variance is 33.4%, 14.3%, 45.9% and 52.2% for behavioral, identity, ideological and political tolerance respectively.

Keywords: social tolerance, ethnicity, ethnic socialization, cultural intelligence, Kazerun.

Cultural Analysis of Body Consumption in Islam and Liberalism

Mehdi Mazinani / PhD Student of Strategic Cultural Management, Higher National Defense University
m.mazinani@sndu.ac.ir

✉ **Hamid Reza Mohammadi** / PhD in Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, the
Department of Jurisprudence and Fundamentals of Law, Islamic Azad University, Karaj
h.mohammadi58@yahoo.com

Received: 2021/05/12 - **Accepted:** 2021/09/20

Abstract

Examining and analyzing human behavior in terms of the body and the meanings that are sought in this social action, "body consumption" is one of the relatively critical fields of study in sociology and cultural studies of the body. Regarding the increasing trend of body consumption in Iran, this article seeks to offer a comparative account of what "should be" in the field of body with an Islamic view and what "happens" to the body with a liberal view. It explicitly or implicitly demonstrates the cultural movement of society in the context of the "body". To this end, using library –based method and referring to the texts and focal and central views that represent and include the views of Islam and liberalism in the discussion of the "body", valid evidence is gathered, analyzed and categorized in ontological, axiological, cognitive, semantic, eschatological, semantic and body use axes. The central finding in this study is the objectification and mechanization of the body in Western liberalism and its being a trust in Islamic thought. Each view creates a different course and ending for the body.

Keywords: body consumption, Islam, Western Liberalism, cultural analysis of the body.

The Social Capacities of Islamic Jurisprudence (fiqh) with Emphasis on the Views of Imam Khomeini and Ayatullah Khuei

Mohammad Baqir Rabbani / PhD in Muslims' Contemporary Thought, Al- Mustafa International University
rabani418@yahoo.com

Received: 2021/04/22 - Accepted: 2021/09/23

Abstract

As a narrative-revelatory knowledge, Islamic jurisprudence (fiqh), which is responsible for the behavior of those competent to undertake religious obligations, examines individual and social norms. In addition to the holy Qur'an and traditions, fiqh also uses wisdom and consensus. Given that Shiite fiqh is an active jurisprudence, it can answer the questions regarding social conditions and contexts, and since in Islam the rulings are dependent on subject, with the change of subject and time, the rulings also change. Therefore, it is commonly argued that the rulings are changed based on time and place and can meet the various needs of individuals and societies. For inference and conclusion from the research, this paper uses descriptive-analytical method. For data collection, it uses library-based method to study the capacities of the social rules of jurisprudence. The Islamic Revolution of Iran and its developments in the contemporary era influenced by jurisprudence makes it necessary to study and research the capacities of the social rules of jurisprudence. Among the opinions and views of the Muslim jurists, the views and opinions of Imam Khomeini and Ayatullah Khuei, influential jurists in the Islamic world, should be studied and considered. Therefore, this article expresses the social capacity of jurisprudence in depicting the management system of society, the livelihood system of society, jurisprudential socialization and the creation of a new Islamic civilization.

Keywords: jurisprudence, civilization building, social jurisprudence, society's management system, leadership.

Abstracts

A Critical Analysis of Transition from Traditional Anthropology to Modern Anthropology in the West

Ghorban Ali Fekrat / PhD Student of Sociology, the Imam Khomeini Institute for Education and Research

qa.fekrat@gmail.com

✉ **Akbar Mirsepah** / Assistant Professor at the Department of Philosophy, IKI

mirsepah@qabas.net

Received: 2021/03/02 - **Accepted:** 2021/07/12

Abstract

The fact that human beings are first and foremost thirsty for knowledge of other things rather than knowledge of self may seem humorous and exaggerated. But the history of thought and science confirms it. This is the reason why anthropology is still young and undeveloped, despite its critical importance. With the emergence of modern worldview in the Christian West, anthropology also underwent a fundamental transformation. The transition from traditional to modern anthropology in the West is the subject of the critical analyses of this paper. While critically examining the traditional ideas of Western anthropology - with mainly philosophical, religious, and mythological backgrounds - the paper described, analyzed, and criticized this process and transition to modern - scientific anthropology. Finally, the weaknesses and shortcomings of modern anthropology were discussed. Lack of methodological multiplicity, having only one resource, and most importantly, the absence of moral instructions, and weakness in justifying moral issue are among the most important gaps in modern anthropology.

Keywords: modern anthropology, traditional anthropology, critical analysis, Christian west, transition.

Table of Contents

A Critical Analysis of Transition from Traditional Anthropology to Modern Anthropology in the West / Ghorban Ali Fekrat / Akbar Mirsepah.....7

The Social Capacities of Islamic Jurisprudence (fiqh) with Emphasis on the Views of Imam Khomeini and Ayatullah Khuei / Mohammad Baqir Rabbani.....23

Cultural Analysis of Body Consumption in Islam and Liberalism / Mehdi Mazinani / Hamid Reza Mohammadi..... 37

Social Tolerance and its Sociological Explanation; Case Study: The Ethnicities of Kazerun city / Muhammad Amiri / Majidreza Karimi / Alireza Khodami 57

The Position of Freedom in the Foundations of Islamic Criminal Policy with Emphasis on Perfection and Human Dignity / Muhammad Ali Haji Dehabadi / Leila Bostanipour..... 77

An Analysis of the Issue of "Transparency of the Legislative System" from the Perspective of Sociology of Law (with a Jurisprudential Approach) / Behnam Talebi Tadi / Seyyed Ehsan Rafiei Alavi..... 95

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

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

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

☐ **Mahmud Rajabi:** *Professor, IKI*

☐ **Syyed Hosein Sharaf al-din:** *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