

# معرفت فرهنگ اجتماع

سال پانزدهم، شماره سوم، پیاپی ۵۹، تابستان ۱۴۰۳



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

بر اساس آیین نامه نشریات علمی مصوب ۱۳۹۷/۰۲/۰۱ کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) از شماره ۵۶ حائز رتبه «علمی» گردید.

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

علی آقامحمدی

## صفحه آرا

امیرحسین نیک‌پور

## ناظر چاپ

حمید خانی

## چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

Nashriyat.ir

شاپا الکترونیکی: ۰۸-۸۳۰۸-۲۹۸۰

## اعضای هیئت تحریریه

### حسین بستان

دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

### کریم خان محمدی

استاد گروه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم \*

### حسن خیری

دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی قم

### محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

### سیدحسین شرف‌الدین

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

### محمد فولادی‌وندا

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

### مجید کافی

دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

### نعمت‌الله کرم‌اللهی

دانشیار گروه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم \*

### اکبر میرسپاه

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

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

امام خمینی، طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۴ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۸۲ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

سندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

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

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

نمایه در:

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

## اهداف و رویکرد نشریه معرفت فرهنگی اجتماعی

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

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

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

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۵۴۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۲۱۶۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، و 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 تارنمای نشریه به <http://nashriyat.ir> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

### ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به ماخذ و بیان شعاری خودداری گردد.

۲. **کلیدواژه‌ها:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.

۳. **مقدمه:** در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

۴. **بدنه اصلی:** در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. **نتیجه گیری:** نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که 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 ماخذ 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. آدرس دهی باید بین‌متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، صفحه).

### ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.

۲. مجله حداکثر پس از شش ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.

۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.

۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.

۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.



## فهرست مطالب

---

تأثیرات متقابل فرد و جامعه از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی / ۷

سیدحسین شرف‌الدین

مقایسه رویکرد روش‌شناختی فردگرایی در نظریه «مبادله اجتماعی» جورج هومنز با ... / ۲۷

کجه مهدی یزدانی / حمید پارسانیا

مبانی انسان‌شناسی علم اجتماعی اثباتی و دلالت‌های اجتماعی آن / ۴۵

اسماعیل چراغی کوتیانی

گفتمان عدالت‌خواهی در افغانستان / ۶۳

امان‌الله فصیحی

فرا ترکیب مطالعات مرتبط با بازسازی ساختارهای فرهنگی / ۸۳

کجه محمد یاری بیگی درویشوند / محمد سیدغراب

سنجش تطبیقی دریافت رسانه‌ای پیام‌های دینی نوجوانان دانش‌آموز / ۱۰۵

مرتضی مطهری / کجه شهناز هاشمی / علی جعفری

رابطه مجالس روضه زنانه و رفتارهای سیاسی - اجتماعی زنان تهرانی در دوره قاجار / ۱۳۱

رضا رمضان‌نرگسی

۱۵۸ / Abstracts




نوع مقاله: پژوهشی

## تأثیرات متقابل فرد و جامعه از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی \*

سیدحسین شرف‌الدین / استاد گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

sharaf@iki.ac.ir

 orcid.org/0000-0002-2490-0009

دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۹ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۶

### چکیده

یکی از مباحث محوری در جامعه‌شناسی، نحوه ارتباط فرد با جامعه در متن اجتماع و در موقعیت انضمامی است. روان‌شناسان اجتماعی و جامعه‌شناسان خردنگر و قائلان به فردگرایی روش‌شناخت یک‌سویه، از تأثیر فرد بر جامعه سخن می‌گویند. جامعه‌شناسان ساختارگرا و قائلان به اصالت و تقدم جامعه بر فرد نیز یک‌سویه و منحصرأ از تأثیر جامعه بر فرد سخن می‌گویند. نظریه‌پردازان تلفیقی از تعامل فرد و جامعه، یا عاملیت و ساختار در عرصه‌های گوناگون حیات اجتماعی سخن می‌گویند. استاد مصباح رحمته به‌رغم اعتقاد به اصالت فرد و اعتباریت جامعه، در موضعی شبیه تلفیقی‌ها معتقد است: نه فرد یکسره از جامعه متأثر است و نه جامعه یکسره از فرد متأثر، بلکه باید از تأثیر متقابل فرد و جامعه سخن گفت. به همین سبب، بحث «ارتباط فرد و جامعه» را در دو بخش جداگانه، ذیل عناوین «تأثیر جامعه بر فرد» و «تأثیر فرد بر جامعه» مطرح ساخته است. این نوشتار درصدد است تا موضع ایشان را در این خصوص در مقایسه با سایر اندیشمندان توضیح دهد. روش نوشتار تحلیل محتوای مباحث مندرج در کتاب «جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن» است که در میان آثار استاد، به صورت انحصاری به این بحث وارد شده است.

کلیدواژه‌ها: فرد، جامعه، تعامل، تلفیق، عاملیت، ساختار.

با فرض پذیرش هویت مستقل برای جامعه در کنار هویت فرد، سؤالاتی از این دست مطرح می‌شوند: آیا تأثیر فرد و جامعه یا عاملیت و ساختار، یک‌سویه است یا دوسویه؟ آیا تأثیر فرد و جامعه هم‌زمان است یا میان آنها تقدم و تأخر وجود دارد؟ آیا تأثیر فرد و جامعه همواره به یک میزان و ثابت است یا در معرض شدت و ضعف قرار دارد؟ با فرض قبول تأثیر جامعه بر افراد، آیا این تأثیر در حدی است که به جبر اجتماعی منجر شود؟

در توضیح نحوه ارتباط میان فرد و جامعه یا عاملیت و ساختار و تأثیر یک‌سویه یا متقابل آنها بر یکدیگر، سه دسته نظریه در میان جامعه‌شناسان شکل گرفته است:

الف) فردگرایان یا قائلان به اصالت هستی‌شناختی فرد همواره از تأثیر یک‌سویه فرد سخن می‌گویند و اساساً پرسش از تأثیر متقابل فرد و جامعه یا تأثیر جامعه منتفی است؛ زیرا این دیدگاه اساساً موجودیت و هویتی برای جامعه قائل نیست تا از تأثیر آن بر فرد (شخصیت، اندیشه، احساس، اراده و کنش فردی) سخن به میان آورد. به بیان دیگر، این دسته نظریه‌ها تأثیر متقابل فرد و جامعه را به تأثیر یک‌سویه و متقابل افراد بر یکدیگر تقلیل می‌دهند.

روشن است که در منازعه تأثیرات یک‌سویه یا متقابل فرد و جامعه، جایی برای نظریه‌های فردگرا وجود ندارد؛ نظریه‌هایی که این تأثیرات را به تأثیرات افراد بر یکدیگر تقلیل می‌دهند و به چیزی به نام «جامعه» قائل نیستند. آنچه موجب اندراج این دسته نظریه‌ها در منازعه مذکور شده، تفسیر خاصی است که از هویت‌های ساختاری به‌مثابه امور فرافردی ارائه می‌دهند. از دید ایشان، ساختارها وجود دارند؛ اما آنها اولاً خود محصول کنش‌های اجتماعی افرادند و در پرتو کنش‌های مکرر اجتماعی آنها تولید و بازتولید می‌شوند؛ ثانیاً ساختارها موجودیت‌هایی مستقل و مسلط بر افراد ندارند و راهبر الزام‌کننده آنها نیستند. نقش و کارکرد آنها حداکثر ترسیم چارچوب‌ها و مجاری هدایتگر زیست اجتماعی و تعیین تنگناها و فراخانهای کنش اجتماعی است؛

ب) جمع‌گرایان یا قائلان به اصالت و تقدم جامعه بر فرد همواره از تأثیرات یک‌سویه جامعه در شکل‌گیری شخصیت، شکوفایی استعدادها و قابلیت‌های فردی و آماده‌سازی وی برای نقش‌آفرینی در موقعیت‌های گوناگون سخن می‌گویند. به بیان دیگر، این دیدگاه در عین قبول هویت طبیعی برای فرد، هویت اجتماعی و اراده و استقلال او در برابر جامعه را انکار می‌کند. افراد صرفاً بر اساس الزام یا اقتضای متعین ساختارهای اجتماعی به رفتارهای خاص برانگیخته می‌شوند و در این خصوص، اراده و اختیار فردی آنها مدخلیت چندانی ندارد. این دیدگاه در شکل افراطی، نوعی جبر اجتماعی و ساختاری را نتیجه می‌گیرد؛

ج) اهل توفیق یا قائلان به اصالت هم‌زمان فرد و جامعه به تأثیرات متقابل آن دو قائل‌اند. موافقان این دیدگاه برخلاف جمع‌گرایان معتقدند: ساختارهای اجتماعی بر افراد سلطه جبرگونه ندارند و کنش‌های فردی را تعیین نمی‌بخشند، بلکه با ایجاد و اعمال محدودیت‌هایی (توسعه و تضییق فرصت‌ها و امکانات عمل)، احتمال وقوع برخی کنش‌ها را کاهش یا افزایش می‌دهند. کنشگران در چارچوب ساختارهای اجتماعی خاصی عمل می‌کنند و اهدافشان را این‌گونه دنبال می‌نمایند و این چارچوب‌ها به‌مثابه نظاماتی بادوام و سامان‌بخش، با تعیین فراخانها و تنگناها، هدایتگر و محدودکننده یا الهام‌بخش رفتار آدمیان هستند (لیتل، ۱۳۸۱، ص ۱۶۸).



ساختارها نیز هرچند به لحاظ تقوّم و استمرار وجودی، از رهگذر تعاملات و کنش‌های متقابل افراد شکل گرفته و از همین طریق مستمراً بازتولید می‌شوند؛ اما پس از شکل‌گیری و تقوّم تدریجی، اصالت و استقلال یافته و افراد با آنها به‌مثابه واقعیت‌هایی عینی و مستقل و بلکه مسلط بر خود تعامل می‌کنند. تفاوت دو دیدگاه فردگرایی و تلفیقی در نحوه وجود ساختارها و کم و کیف تأثیر آنها بر عاملیت‌های فردی است. این دیدگاه در مقابل فردگرایی و جمع‌گرایی، دیدگاه «تلفیقی» نام گرفته است.

روشن است که رویکردهای کلان در علوم اجتماعی، همچون نظریه یا مکتب «ساختارگرایی» یا «کارکردگرایی ساختاری»، نظریه «تضاد» و برخی از نظریه‌های نومارکسیستی - به‌ویژه جبرگرایی اقتصادی - بر واقع‌مندی فرافردی جامعه و تأثیر یک‌سویه و قاهرانه آن بر فرد و متقابلاً رویکردهای خردگرا (مثل نظریه «کنش متقابل نمادین»، نظریه «روش‌شناسی مردمی» / «مردم‌نگار»، نظریه «مبادله» و نظریه «گزینش عقلانی») بر کنشگری فعال فرد و نقش تعاملات اجتماعی افراد در شکل‌گیری، بقا و استمرار نهادها و ساختارهای اجتماعی تأکید دارند (ر.ک: ریتزر و گودمن، ۱۳۹۳، ص ۵۲۷).

برخی از نظریه‌ها نیز همچون «پدیدارشناسی» به سبب تقلیل جامعه به مجموعه‌ای از نمونه‌الگوهای هنجاری کنش و خطوط هدایتگر عاملان انسانی در عرصه‌ها و میدان‌های گوناگون زندگی، بر موضع فردگرایانه تأکید بیشتری دارند. نظریه‌ها و دیدگاه‌های ترکیبی و تلفیقی نیز ذیل دو عنوان «تلفیق خرد و کلان» (در تلقی جامعه‌شناسان امریکایی) و «تلفیق عاملیت و ساختار» (در تلقی جامعه‌شناسان اروپایی) به طرح اشکالی از درآمیختگی وجودی و عملی این دو در قالب صوری از موجودیت‌های اجتماع‌ساخت و قالب‌های تعیین‌یافته‌ای از الگوهای زیستی و خط مشی‌های عملی پرداخته‌اند (ر.ک: ریتزر و گودمن، ۱۳۹۳، ص ۵۷۳-۶۱۹).

قابل ذکر آنکه در مقام توضیح رابطه فرد و جامعه، برخی از جامعه‌شناسان در ضمن بحث از جابگاه فرهنگ (به‌مثابه یک موجودیت معنایی، برساختی، انباشتی، محصول تعاملات متراکم اجتماعی اعضای جامعه در امتداد تاریخ، دارای هویت بین‌الذاتانی، مستقل و فرافردی) و نقش قاطع آن در شکوفاسازی قابلیت‌های فردی، هویت‌بخشی و هدایت و راهبری کنشگران در عرصه‌های گوناگون حیات فردی و اجتماعی؛ برخی نیز در مقام توضیح دو فرایند «جامعه‌پذیری» و «نظارت و پایش اجتماعی» به طرح صریح و ضمنی تأثیرات یک‌سویه جامعه بر فرد پرداخته‌اند.

برخی نیز بر این باورند که اساساً نزاع فردگرایی و جمع‌گرایی، نزاعی کاذب و مجادله‌ای است که میان دو بیان متفاوت و نه متعارض، از یک امر واحد جامعه‌شناسی در گرفته است (راین، ۱۳۷۲، ص ۲۰۲).

استاد مصباح رحمته‌الله به سبب اعتقاد به اصالت فرد و تقدم وجودی آن و نیز اعتباریت جامعه و تقلیل آن به مجموعه‌ای از افراد دارای باورها، ارزش‌ها، خلیقات، تعاملات، راه و رسم‌ها و قواعد و الگوهای مشترک، منازعه نحوه ارتباط میان فرد و جامعه را به‌گونه‌های تعامل میان اقلیت و اکثریت افراد یک جامعه در عرصه‌های عینی جهان اجتماعی و برایندها و نتایج آن به تحویل برده است.

مراد از «فردگرایی» و «جمع‌گرایی» در این منازعه، فردگرایی و جمع‌گرایی هستی‌شناختی است، نه معرفت‌شناختی، روش‌شناختی، زبان‌شناختی و غیر آن.

در ادامه این بخش، به توضیح تفصیلی هریک از دیدگاه‌های سه‌گانه مزبور می‌پردازیم:

## ۱. دیدگاه‌های فردگرا

همان‌گونه که اشاره شد، نظریه‌های دارای خاستگاه و صبغه روان‌شناختی؛ همچون «کنش متقابل نمادین»، «روش‌شناسی مردم‌نگار»، «مبادله» و «گزینش عقلانی» از مشهورترین رویکردهایی هستند که بر کنشگری فعال فرد، نقش محوری کنش‌های اجتماعی افراد در تولید و بازتولید جهان و واقعیت‌های اجتماعی و نیز تعامل وثیق او با ساختارهای اجتماعی تأکید دارند. استاد مصباح<sup>۱</sup> با توجه به موضع فردگرایانه و انکار اصالت فلسفی جامعه، در این دسته جای می‌گیرد؛ اگرچه در برخی سطوح با ادعاهای قائلان به این رویکرد هم‌داستانی کامل ندارد.

قابل ذکر است که فیلسوفان علوم اجتماعی فردگرایی و جمع‌گرایی را در دو نوع هستی‌شناختی و روش‌شناختی (یا معرفت‌شناختی) به کار می‌برند و بر تفکیک آگاهانه آن دو در مقام تحلیل تأکید دارند. روشن است که فردگرایی هستی‌شناختی (اعتقاد به عینیت و استقلال وجودی و موجودیت طبیعی فرد در عرصه واقعیت) از فردگرایی روش‌شناختی (تأکید بر فرد به‌مثابه عامل اصلی کنش‌ها و تأثیرات در مقام تحلیل پدیده‌ها و رویدادهای اجتماعی به جای ارجاع به هویت‌های فرافردی، همچون ساختارها) متمایز است.

به بیان واتکینز، پایه هستی‌شناختی فردگرایی روش‌شناختی این است که جامعه حقیقتاً از مردم و فقط از مردم تشکیل یافته است و اشیای اجتماعی ساختهٔ افعال و امیال افراد است. بسیاری از قائلان به کل‌گرایی روش‌شناختی، آشکارا به قبول فردگرایی هستی‌شناختی اعتراف می‌کنند. از دید فردگرایی روش‌شناختی، تأثیر شرایط اجتماعی بر افراد، چیزی جز همان تأثیر برخی افراد بر افراد دیگر نیست که کل‌گرایان به نحو سر بسته و موجز و - به اصطلاح - کل‌گرایانه از آن یاد می‌کنند (دری، ۱۳۷۲، ص ۳۴۸-۳۵۰).

تفکیک میان وجه هستی‌شناختی و روش‌شناختی موجب شده است تا گاه نام یک اندیشمند به دو اعتبار در دو رویکرد مندرج شود. برای مثال، دورکیم به لحاظ هستی‌شناختی فردگراست، یعنی جامعه را مرکب از افراد دارای تعاملات گسترده و درهم‌تنیده می‌داند؛ اما به لحاظ روش‌شناختی و معرفت‌شناختی، کل‌گراست و اعتقاد دارد: پدیده‌های اجتماعی را تنها با ارجاع به حیات جمعی و وجوه اجتماعی حیات افراد می‌توان تبیین کرد و هیچ شأنی از شئون حیات جمعی (مثل خودکشی) را در مقام تبیین، نمی‌توان به احوالات و شئون فردی ارجاع داد.

برخی از اندیشمندان (در عین اعتقاد به اصالت هم‌زمان فرد و جامعه)، با عطف توجه به فردگرایی هستی‌شناختی و آثار وجودی آن، جامعه را بسط اجتماعی روح انسان یا بسط وجودی افراد در هیأت جمعی انگاشته‌اند. یکی از شئون روح خداوندی هویت جمعی و جامعه است. جامعه به سبب نحوه وجود شعوری - ارادی انسان‌ها دارای ترابطی طبیعی بر حسب شعور و اراده است که ترابطی معنادار و پویا به حسب تعامل و کنش متقابل معنادار پدید می‌آورد. جامعه فرهنگ، تمدن و تمام پدیده‌های اجتماعی برآمده از نحوه وجود شعوری - ارادی انسان و بسط روح خداوندی در ساحت اجتماع است (یزدان‌پناه، ۱۴۰۱، ص ۲۵۷، ۲۶۳، ۲۷۳، ۲۸۰، ۲۸۱).

چون فردگرایی - اعم از هستی‌شناختی و روش‌شناختی - به‌نوعی در ضمن دیدگاه‌های تلفیقی مد نظر قرار گرفته است و بحث مستقل چندانی ندارد، در ادامه این بخش، صرفاً بر طرح مواضع استاد مصباح<sup>۱</sup> تمرکز کرده و علاقه‌مندان به اطلاع از سایر دیدگاه‌ها را به منابع مربوط ارجاع می‌دهیم.

## ۲. دیدگاه‌های جمع‌گرا

در این بخش به بیان نمونه‌آرایی از برخی اندیشمندان که از موضع جمع‌گرایانه، تأثیرات یک‌سویه جامعه بر فرد را تقریر کرده‌اند، می‌پردازیم. همان‌گونه که اشاره شد، رویکردهای کلان؛ مثل نظریه «ساختارگرایی»، «کارکردگرایی ساختاری»، نظریه «تضاد» و برخی از نظریه‌های نومارکسیستی (به‌ویژه جبرگرایی اقتصادی) بر واقعیت‌مندی جامعه و تأثیر یک‌سویه و قاهر آن بر فرد تأکید دارند. به نمونه‌هایی از این دیدگاه‌ها در ذیل اشاره می‌شود:

از دید ریترز، مارکس به تأثیر الزام‌آور و از خود بیگانه‌کننده جامعه سرمایه‌داری بر روی کارگران (و سرمایه‌داران) فردی معتقد بود. وبر بر گرفتار شدن فرد در قفس آهنین جامعه سرشار از عقلانیت صوری متمرکز بود. زیمل به بحث از تأثیر محدودکننده فرهنگ عینی (کلان) بر فرهنگ ذهنی (یا فردی و یا خرد)، و دورکیم به تأثیر واقعیت‌های اجتماعی سطح کلان بر روی افراد و رفتار آنها علاقه‌مند بود (ریترز و گودمن، ۱۳۹۳، ص ۵۳۶).

آیزایا برلین جامعه‌شناس در توضیح نظر کل‌گرایان می‌نویسد: کل‌گرایان کسانی هستند که به سلطان‌ها و سلطنت‌های نامرئی قائل‌اند و این سلطان‌ها هویت‌های غیر شخصی، غیر واقعی و طرح‌واره‌اند که آدمیان و نهادها در رفتارشان مسخر آنها می‌ند (دری، ۱۳۷۲، ص ۳۴۰).

در جامعه، واقعیت وحدانی طبیعی، با هویت جمعی ویژه پیدا می‌شود که قابل تقلیل به هویت مجموع افراد نیست. این حقیقت واحد زیستی خاص یک پیکره شعوری - ارادی معنایی عینی در ورای افراد است و منحل به افراد نمی‌گردد (یزدان‌پناه، ۱۴۰۱، ص ۳۳۰). با عطف توجه به وجود حقیقی جامعه، جامعه یک سطح درونی اندیشه‌ای، معرفتی و معنایی دارد که در پشت صحنه همه کنش‌های اجتماعی موجود است و همه اعضای جامعه در این موضوع شریک‌اند و در آن نفس می‌کشند، که از آن به «عمق فاهمه عمومی» یاد می‌کنیم و در نهاد درونی جامعه مستقر است (همان، ص ۵۳۴).

دورکیم به‌عنوان شاخص‌ترین جامعه‌شناس جمع‌گرا، در بیان نحوه هستی جامعه و تأثیر آن بر فرد می‌نویسد: جامعه دستگاهی است متشکل از ترکیب افراد با هم که معرف واقعیتی ویژه و دارای خواص مخصوص به خود است. البته اگر وجدان‌های فردی نباشند هیچ چیز جمعی به وجود نمی‌آید؛ ولی این شرط لازم شرط کافی نیست. باید وجدان‌های فردی با هم ترکیب شوند و به نحوی خاص تلفیق گردند. حیات اجتماعی از همین تلفیق نتیجه می‌شود (آرون، ۱۳۷۰، ص ۴۰۱).

چون جامعه طبیعتی خاص خود دارد که متفاوت از طبیعت ما افراد است، هدف‌های خاص خود را هم دنبال می‌کند؛ لیکن چون نمی‌تواند جز با واسطه ما بدان هدف‌ها برسد، با ابهت تمام از ما یاری می‌طلبد. او خواهان آن است که ما منافع خویش را از یاد ببریم و خدمتگزار او باشیم و ما را به انواع زحمات، محرومیت‌ها و فداکاری‌ها که زندگی اجتماعی بی‌آنها ممکن نیست، وامی‌دارد. بدین‌سان در هر لحظه مجبوریم به قواعدی در زمینه رفتار و اندیشه گردن نهیم که خود ما نه آنها را ساخته‌ایم و نه آنها را خواسته‌ایم؛ قواعدی که حتی گاه با علایق و بنیادی‌ترین غرایز ما مخالف‌اند (همان، ص ۳۸۲).

جامعه احساس ملوکوتی را در ما بیدار می‌کند. جامعه، هم مصدر فرمانی است که بر ما تحمیل می‌شود و هم واقعیتی کیفی برتر از افراد است که خواهان احترام، فداکاری و ستایش است (همان، ص ۳۸۳). جامعه، هم واقعی است و هم آرمانی، و جامعه ذاتاً می‌تواند آفریدگار آرمان باشد. جامعه که خود واقعیتی طبیعی است، عملاً می‌تواند ایجاد باورها را آسان‌تر کند (همان، ص ۳۸۹).

شارون جامعه‌شناس امریکایی در بیان تأثیرات گوناگون جامعه بر فرد معتقد است: جامعه فرد را به انسان، به مفهوم کسب ویژگی‌های نوعاً انسانی (مانند زبان، خود و ذهن) تبدیل می‌کند. جامعه همچنین به‌وسیله قواعد و اندیشه‌هایی، فرد را اجتماعی می‌کند. جامعه در ایجاد این ویژگی‌های انسانی و در اجتماعی شدن قواعد و اندیشه‌هایی که در فرد درونی می‌شوند نخستین سلطه خود را بر فرد اعمال می‌کند.

جامعه نه تنها بر آنچه ما می‌اندیشیم، کنترل دارد، بلکه همچنین ما را محدود می‌کند، ما را هدایت می‌نماید و بیشتر آنچه را ما انجام می‌دهیم و اینکه چگونه عمل می‌کنیم تحت نظر دارد. ما در جهانی عمل می‌کنیم که در آن آنچه را انجام می‌دهیم و نیز آنچه را می‌اندیشیم حاصل چیزی فراتر از انتخاب آزادانه ماست (شارون، ۱۳۷۹، ص ۱۶۹ و ۱۷۵-۱۷۶). هر کس زندگی خود را در جهانی می‌گذراند که دارای قواعد اجتماعی (مثل اخلاق، قانون، آداب و رسوم) و الگوهای اجتماعی (نظام‌های نهادینه‌شده، انواع خانواده‌ها، مدارس و پرستش مذهبی) است؛ جهانی که بیشتر کارهایی را که او انجام می‌دهد، هدایت می‌کند (همان، ص ۶۴).

مکین تابر، فیلسوف اخلاق، در بیان وابستگی فرد به جامعه و تأثیر آن معتقد است: عضویت افراد در سنت‌شان، تاحدی تعیین‌کننده فردیت آنان است. افراد حاصل هویت اجتماعی ویژه خود هستند. اوضاع اجتماعی مختلف زندگی در فردیت و هویت افراد اثرگذار است. فرد از تبار خانواده، شهر، قبیله و ملت خود، مجموعه‌ای گوناگون از موارث، وظایف، انتظارات و دیدگاه‌ها را به ارث می‌برد (واعظی، ۱۳۹۸، ص ۴۴۸).

از نظر چارلز تیلور مردم‌شناس، انسان بدون عضویت در یک جامعه زبانی، نمی‌تواند به پرسش «من کیستم؟» پاسخ دهد. هویت فرد و فهم و تفسیر او از خویشتن، در همه حال، مرهون جامعه‌ای است که بدان تعلق دارد و با پذیرش فرهنگ زبانی آن جامعه و ارتباطی که با اعضای دیگر آن جامعه برقرار می‌کند، فردیت خود را شکل می‌دهد. بنابراین جامعه نقشی کلیدی در هویت فرد ایفا می‌کند (همان، ص ۳۹۷).

علامه طباطبائی نیز به‌رغم اعتقاد به اصالت هم‌زمان فرد و جامعه، در برخی مواضع، همچون جمع‌گرایان از غلبه جامعه و اراده جمعی بر فرد و اراده فردی سخن گفته است: هر جا قوا و خواص اجتماعی با قوا و خواص فردی معارضه کند، قوا و خواص اجتماعی به خاطر اینکه نیرومندتر است، بر قوا و خواص فردی غلبه می‌کند؛ مثلاً وقتی جامعه بر امری همت بگمارد و تحقق آن را اراده کند و قوا و خواص فاعل خود را به کار بگیرد، یک فرد نمی‌تواند با نیروی خودش به تنهایی علیه جامعه قیام کند؛ مثلاً در جنگ‌ها و هجوم‌های دسته‌جمعی، اراده یک فرد نمی‌تواند با اراده جمعیت معارضه نماید، بلکه فرد چاره‌ای جز این ندارد که تابع جمع شود، تا هرچه بر سر کل آمد بر سر آن جزء هم بیاید. حتی می‌توان گفت: اراده جامعه آن قدر قوی است که از فرد سلب اراده و شعور و فکر می‌کند. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۵۳).

ایشان در بیان تبعیت‌گریزناپذیر و منفعلانه فرد از جامعه می‌نویسد:

آنجا که قوا و خواص منفعله جامعه - مثلاً رسوم متعارفه - به کار می‌افتد، باعث می‌شود که [جامعه] از ترک عملی شرم کند و یا عادت‌های قومی جامعه را وادار می‌سازد به اینکه فرم مخصوصی از لباس بپوشد. در همه این انفعال‌های عمومی، یک فرد نمی‌تواند منفعل نشود، بلکه خود را ناچار می‌بیند به اینکه از جامعه پیروی کند. حتی در این دو حال که گفته شد، فعل و انفعال اجتماع شعور و فکر را از افراد و اجزای خود سلب می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۵۴).

## ۲-۱. نمودهای عینی جمع‌گرایی

در ادبیات جامعه‌شناسی غالباً برای معرفی جامعه به‌مثابه یک هویت فرافردی یا مؤلفه‌های محوری آن، از تعابیر متفاوتی استفاده می‌شود؛ از جمله: فرهنگ، سنت (به‌مثابه تسلط اخلاقی گذشته بر حال)، نهادها (قالب‌ها و چارچوب‌های زیرساختی پایدار و تثبیت‌شده زندگی اجتماعی)، ساختارها (قواعد الگویی تعیین‌کننده تنگناها و فراخانهای کنش اجتماعی، مثل ارزش‌ها، موقعیت‌ها، قوانین، رسوم، قراردادها، رویه‌ها، فرایندها)، آگاهی‌گفتنی، آگاهی‌ها و تجربه‌های بین‌الذهانی، نظام اجتماعی، نظام‌های نمادین، عادت‌واره‌ها، رویه‌های موقعیت‌مند، رویه‌های بازتولیدشده، دستورالعمل‌های غالبی، روابط اجتماعی الگومند، قواعد الگویی و دستوری‌شده، من اجتماعی (در برابر من فردی یا Me در برابر I)، موقعیت‌ها و نقش‌های اجتماعی و...

همان‌گونه که اشاره شد، برخی از جامعه‌شناسان گونه‌های تأثیر جامعه بر فرد را در ضمن بحث از کارکردهای فرهنگ و برخی در مقام توضیح دو فرایند «جامعه‌پذیری» و «نظارت و پایش اجتماعی» مطرح ساخته‌اند. به خاطر ضیق مجال، به طرح همین سه مدخل بسنده کرده و از طرح سایر کلیدواژه‌های معرف جامعه اجتناب می‌شود. به نمونه‌هایی از این دیدگاه‌ها در ذیل اشاره می‌شود:

«فرهنگ» جهان فکری، اخلاقی و نمادی مشترک بین تعدادی اشخاص است که به کمک آن و از طریق آن، این اشخاص می‌توانند با یکدیگر مرتبط شوند و روابط خویشاوندی و علائق مشترک، تفاوت‌ها و تضادها را بازشناسند و سرانجام هریک از آنها به‌طور فردی یا جمعی، خود را عضو یک کل بدانند که فراتر از آنهاست و آن همان گروه یا جامعه است. فرهنگ - درواقع - نوعی قالب است که در آن شخصیت‌های روانی افراد فرو می‌ریزد و این قالب، اشکال تفکر، معرفت، آرا و عقاید، مجاری متمایز بیان احساسات، وسایل ارضا یا تشدید احساسات طبیعی و مانند آن را عرضه می‌کند و یا فراهم می‌آورد (روشه، ۱۳۷۰، ص ۱۲۹). از ترکیب سه نظام (نظام اجتماعی، نظام فرهنگ و نظام شخصیت) است که هر کنش اجتماعی منسجم و محسوس ساخته می‌شود (همان، ص ۱۴۷).

فرهنگ و جامعه ما از طریق قادر ساختن و محدود گرداندن ما، از طریق گزینش، میانجیگری و ممانعت از برخی فعالیت‌ها و رسیدن به برخی نتایج، هویت شخصی و اجتماعی ما را شکل می‌دهند (فی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۵).

در سطح کلی، فرهنگ به ما می‌آموزد که آزادی، مادیات، خانواده یا هنر را ارزشمند بشماریم؛ به ما می‌آموزد که سخت‌کوش باشیم، آسان‌گیر باشیم، رقابت کنیم، همکاری نماییم، دیگران را استثمار کنیم یا آنها را دوست بداریم. (شارون، ۱۳۷۹، ص ۱۳۷). از دید مارگارت آرچر، «فرهنگ» پدیده کلانی است که در پس کنشگران ایستاده، بر آنها تأثیر می‌گذارد. هر شکلی از کنش متقابل اجتماعی در بستر فرهنگ رخ می‌دهد (ریترز و گودمن، ۱۳۹۳، ص ۵۸۵-۵۸۷).

از دید براین فی، دیگران نه فقط برای محتوای زندگی روحی و روانی ما ضرورت دارند، بلکه برای توانایی ما، برای آنکه موجوداتی خودآگاه باشیم، ضروری هستند. ما آمیزه‌های پیچیده و پویایی هستیم که از دل تعاملات و کنش و واکنش‌هایمان با دیگران سر برمی‌آوریم. خویشتن‌ها رد پاهایی فعال هستند که از روابط با دیگر خویشتن‌ها به‌جای مانده‌اند (فی، ۱۳۸۱، ص ۷۸ و ۸۸).

«جامعه‌پذیری» جریان کنش متقابل اجتماعی است که از طریق آن مردم شخصیت خود را به‌دست می‌آورند و شیوه زندگی جامعه خود را می‌آموزند. جامعه‌پذیری نقطه اتصال ضروری بین فرد و جامعه است. جامعه‌پذیری فرد را به آموختن هنجارها، ارزش‌ها، زبان‌ها، مهارت‌ها، عقاید و الگوهای فکر و عمل که همگی برای زندگی اجتماعی ضروری هستند، قادر می‌سازد. کلید فهم کنش متقابل بین طبیعت و تربیت عبارت است از: جریان جامعه‌پذیری که طی آن زیست‌شناسی و فرهنگ با یکدیگر تالاقی می‌کنند و درهم می‌آمیزند (رابرتسون، ۱۳۷۷، ص ۱۱۳-۱۱۴).

«جامعه‌پذیری» جریانی است که به برکت آن، شخص انسان در طول حیات خویش، تمام عناصر اجتماعی - فرهنگی محیط خود را فرامی‌گیرد و درونی می‌سازد و با ساخت شخصیت خود، تحت تأثیر تجارب و عوامل اجتماعی معنادار، یگانه می‌سازد تا خود را با محیط اجتماعی - که باید در آن زیست کند - تطبیق دهد (روشه، ۱۳۹۳، ص ۱۳۸). این واقعیت که ما از تولد تا مرگ در کنش متقابل با دیگران هستیم، مسلماً شخصیت ما، ارزش‌هایی که داریم و رفتارهایی را که می‌کنیم، مشروط می‌سازد (گیدنز، ۱۳۷۴، ص ۹۵).

استعدادها، سلیقه‌ها، علایق، ارزش‌ها، ویژگی‌های شخصیتی، عقاید اندیشه‌ها و اخلاق ما ویژگی‌هایی هستند که از طریق اجتماعی شدن در خانواده، مدرسه، گروه‌های همسالان و رسانه‌ها پیدا می‌کنیم. اجتماعی شدن بر انتخاب‌ها، توانایی‌ها، علایق، ارزش‌ها، عقاید اندیشه‌ها و دیدگاه‌های ما و بر مسیری که در زندگی در پیش می‌گیریم، تأثیر می‌گذارد (شارون، ۱۳۷۹، ص ۵۴-۵۶). آنچه فعالیت‌های فرهنگی و اجتماعی را، هم مقدور و هم محدود می‌کند، برخی مفاهیم و باورهای فرهنگی و قواعد و نقش‌های اجتماعی است. عاملان تنها از طریق فرهنگی شدن و اجتماعی شدن در یک فرهنگ و جامعه خاص است که عامل می‌شوند (فی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۶). افراد در جریان تبدیل شدن به حامل یک سنت فرهنگی خاص است که همانی می‌شوند که هستند؛ یعنی با درونی کردن یک ساختار اعتقادی خاص و اشکال احساسی و تعاملی ملازم با آن است که شخص پایه‌های هویت خود را کسب می‌کند. هر فرهنگی در ذهن اعضای منفردش نفوذ می‌کند (بنابراین آنها صاحب یک ذهنیت معین می‌شوند) و بر جسم آنان اثر می‌گذارد (به‌گونه‌ای که شکل و شمایل جسمانی پایه خاصی پیدا می‌کنند) و از نظر اجتماعی هم در آنان تأثیر می‌گذارد. این نفوذ و تأثیر، توانایی‌ها و ویژگی‌های شاخص و متمایزکننده آنان را به وجود می‌آورد (همان، ص ۱۰۱-۱۰۲).

مراد از «پایش اجتماعی» سازوکارهایی است که جامعه به وسیله آنها تسلط خود را بر افراد اعمال می‌کند و آنها را وامی‌دارد که با ارزش‌ها و هنجارهای جامعه هم‌نوا شوند. همچنین «پایش اجتماعی» نهادهای نظم‌دهنده‌ای هستند که موجب هم‌نوایی رفتار افراد با خواست‌های گروهی می‌شوند. از دید دورکیم، درونی کردن خواست‌های اجتماعی مهم‌ترین عنصر در پایش اجتماعی است. وقتی هنجارهای اجتماعی در فرد درونی می‌شوند، گویی این جامعه است که در او زندگی می‌کند (کوزر و روزنبرگ، ۱۳۷۸، ص ۱۰۷-۱۰۸).

از دید پیتر برگر، هر فرد تابع پایش‌های اجتماعی، قشربندی اجتماعی، نهادهای اجتماعی، اجتماعی کردن، نقش‌ها و گروه‌هاست (شارون، ۱۳۷۹، ص ۱۶۳).

### ۳. دیدگاه‌های تلفیقی

دیدگاه تلفیقی قائل به ترکیب و تألیف دو دیدگاه «فردگرا» و «جمع‌گرا» است. در ادامه، به نمونه‌هایی از بیانات قاتلان این دیدگاه اشاره می‌شود:

به بیان فی، ما باید کل‌گرایی و فردگرایی را با هم تلفیق کنیم، بصیرت‌های اصلی آنها را اخذ نماییم و از افراط و تفریط درباره‌شان بپرهیزیم. فردگرایی بر اهمیت عاملیت در زندگی اجتماعی انسان پای می‌فشارد. کل‌گرایی نیز بر اهمیت شیوه‌هایی که فرهنگ و جامعه به فعالیت انسانی شکل می‌دهند، اصرار دارد. این دو لزوماً دو دیدگاه رقیب نیستند. از این‌رو در پاسخ به این سؤال که آیا ما فرهنگ و جامعه‌مان را می‌سازیم یا این فرهنگ و جامعه ما هستند که ما را می‌سازند؟ پاسخ درست این است که «هر دو»؛ یعنی ما فرهنگ و جامعه‌مان را می‌سازیم و فرهنگ و جامعه ما هم متقابلاً ما را می‌سازند و به ما شکل می‌دهند (فی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۹).

بورديو تعامل فرد و جامعه را در قالب دو مفهوم «ساختمان ذهنی» و «زمینه» بازتولید کرده است. «ساختمان ذهنی» در اذهان کنشگران وجود دارد، اما «زمینه» یا زمینه‌ها بیرون از اذهان آنها واقع است. «ساختمان ذهنی» همان «ساختارهای روانی یا شناختی» است که افراد به واسطه آنها با جهان اجتماعی روبه‌رو می‌شوند. افراد از یک سلسله طرح‌های درونی شده برخوردارند که از طریق آنها به ادراک، فهم و ارزیابی جهان اجتماعی می‌پردازند. از طریق چنین طرح‌هایی است که افراد عملکردهای خود را ایجاد کرده، آنها را ادراک و ارزیابی می‌کنند. با این حال، خود ساختمان ذهنی یا ساختمان‌های ذهنی محصول درونی شدن ساختارهای جهان اجتماعی است. در واقع، ساختمان ذهنی را می‌توان به مثابه ساختارهای اجتماعی درونی شده و تجسم‌یافته تلقی کرد. ساختمان ذهنی به افراد امکان می‌دهد تا جهان اجتماعی را درک کنند (ر.ک: ریتزر و گودمن، ۱۳۹۳، ص ۵۸۷ و ۵۹۲).

از دید بسکار، جامعه و اشخاص سطوحی متمایزند؛ یعنی هر دو واقعی، ولی متقابلاً وابسته و در تعامل با یکدیگرند. ساختارها از نظر علی مؤثرند؛ به این معنا که هم کنش‌هایی را میسر می‌سازند که در غیر این صورت غیر ممکن بودند و هم کنش‌هایی را ناگزیر می‌سازند. از سوی دیگر تنها از رهگذر فعالیت‌های عاملان اجتماعی است که ساختارهای اجتماعی حضور خود را حفظ می‌کنند (بازتولید می‌شوند). اما عامل فردی یا جمعی نیز ممکن است ساختارهای اجتماعی را اصلاح یا دگرگون کند. پیامد کنش اجتماعی در بازتولید و یا دگرگونی ساختارهای اجتماعی، چه بسا ناخواسته باشد. نکته اساسی در این توصیف از رابطه میان ساختارهای اجتماعی و عاملان انسانی این است که آنها به لحاظ هستی‌شناختی از یکدیگر متمایزند (بنتون و کرایب، ۱۳۸۴، ص ۲۴۶-۲۴۷).

به بیان دیگر، وجود پیشینی ساختارها شرط لازم هر کنش هدفمندی است؛ یعنی اگر این ساختارها نباشند، افراد قادر به انجام هیچ کنش هدفمندی نیستند. اما این موجب تعیین‌یافتگی و جبر ساختارهای اجتماعی بر کنش‌های افراد نمی‌شود؛ زیرا تحقق کنش افزون بر وابستگی به ساختارهای اجتماعی، به عامل انسانی هدفمند و آگاه هم نیازمند است.

شهید مطهری به اقتضای پذیرش موجودیت دوگانه و اصالت فلسفی فرد و جامعه، از یک سو بر نقش کنش‌های فردی در شکل‌گیری جامعه و فرهنگ و از سوی دیگر، بر تأثیر فرهنگ و جامعه بر افراد تأکید کرده است. به باور ایشان، افراد در جامعه انسانی بر یکدیگر تأثیر و تأثر دارند و این تأثیر و تأثرها به روحیه‌ها وحدت می‌بخشد و در نتیجه، مجموع امور روحی مربوط به یک جامعه یا همان فرهنگ جامعه، یک وحدت خاص و یک واقعیت خاص پیدا می‌کنند که افراد را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۱۵، ص ۱۷۹۴).

از دید وی، «جامعه» عبارت است از: مجموعه‌ای از انسان‌ها که در اثر جبر یک سلسله نیازها و تحت نفوذ یک سلسله عقیده‌ها و طرح‌ها و آرمان‌ها در یکدیگر ادغام شده و در یک زندگی مشترک غوطه‌ورند. نیازهای مشترک اجتماعی و روابط ویژه زندگی انسانی، انسان‌ها را آن‌چنان به یکدیگر پیوند می‌زند و زندگی را آن‌چنان وحدت می‌بخشد که افراد را در حکم مسافرانی قرار می‌دهد که بر یک کشتی سوارند و به سوی مقصدی در حرکت‌اند و همه با هم به منزل می‌رسند و یا همه با هم از رفتن می‌مانند و همه با هم دچار خطر می‌گردند و سرنوشت یگانه‌ای پیدا می‌کنند (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۳۱). افراد انسانی شخصیت خود را از یکدیگر کسب می‌کنند؛ یعنی هریک از ما و شما تمام شخصیت خودمان را از اجتماع داریم و اجتماع از ما دارد. ما احساسات، عقاید، افکار و خلقیات مخصوص خود را از اجتماع داریم (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۱، ص ۴۲۱). استاد مصباح<sup>۱۱</sup> نیز به‌رغم اعتقاد به اصالت فرد و اعتباریت جامعه، در موضعی مشابه تلفیقی‌ها معتقد است: نه فرد یکسره متأثر از جامعه است و نه جامعه یکسره متأثر از فرد، بلکه باید از تأثیر متقابل فرد و جامعه سخن گفت (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۳).

قابل ذکر است که از دید استاد مصباح<sup>۱۱</sup>، جامعه به‌مثابه یک هویت مستقل دارای تعامل با فرد، چیزی جز مجموعه ارتباطات متقابل میان افراد یا خواست اکثریت در مقابل اقلیت نیست. تفصیل این موضوع در بخش مواضع استاد توضیح داده خواهد شد.

دیدگاه‌های تلفیقی دیگری نیز وجود دارد که به علت ضیق مجال، از طرح آنها اجتناب می‌شود (ر.ک: ریتزر و گودمن، ۱۳۹۳، ص ۶۱۹-۵۷۳).

### ۱-۳. یادآوری چند نکته

الف) اذعان به تأثیر متقابل فرد و جامعه، منافاتی با پذیرش این نظر که اثرگذاری فرد نسبت به جامعه دارای تقدم زمانی و رتبی است، ندارد؛

ب) اعتقاد به تأثیر متقابل فرد و جامعه مستلزم آن نیست که همواره میزان تأثیر آنها یکسان انگاشته شود؛ زیرا این میزان به تبع شرایط فردی، اجتماعی و تاریخی متغیر خواهد بود. از این رو اگرچه همه افراد بالقوه می‌توانند عاملیت و اثرگذاری داشته باشند، اما قطعاً میزان آن به تبع موقعیت‌ها و جایگاه اجتماعی افراد، متفاوت خواهد بود. روشن است که تأثیر پیامبران، دانشمندان، پادشاهان، زعمای جامعه، هنرمندان برجسته و ارباب رسانه بر جامعه و ساختارهای اجتماعی از حیث کمی و کیفی با افراد عادی قابل مقایسه نیست. علاوه بر موقعیت اجتماعی، سنخ شخصیتی و



ویژگی‌های فردی و امکانات و فرصت‌های محیطی نیز در این نقش‌آفرینی عمیقاً مؤثرند؛

ج) تأثیر عمیق جامعه و ساختارهای اجتماعی بر افراد موجب جبر اجتماعی نمی‌شود؛ اگرچه ظاهر عبارات برخی از جمع‌گرایان موهم نوعی جبر است. قابل ذکر است که در منابع فلسفی همه گونه‌های جبر (فلسفی و کلامی، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و محیطی) در قلمرو کنش‌های فردی با بیانات مستدل رد شده است. تأثیرات جامعه و محیط طبیعی و اجتماعی بر افعال انسان صرفاً جنبهٔ اقتضایی یا اِعدادی دارد، نه علیت تامه؛

د) در پاسخ به این سؤال که اصلاح فرد مبنای اصلاح جامعه است یا به‌عکس؟ بالطبع، موضع ما به‌تبع انتخاب هر یک از رویکردهای مزبور متفاوت خواهد بود. رویکردهای فردگرا، اصلاح فرد را پیش‌نیاز اصلاح جامعه و رفع مشکلات اجتماعی می‌دانند. رویکردهای جمع‌گرا، اصلاح نهادها و ساختارها و اعمال تصرفات مناسب در ظرفیت‌های نهادی و ساختاری جامعه با هدف افزایش توان کارکردی آنها را برای اصلاح وضعیت اجتماعی و به‌تبع آن، اصلاح امور و احوال فردی توصیه می‌کنند. در مقابل، رویکردهای تلفیقی، اصلاح اجتماعی را با عطف توجه هم‌زمان به عوامل فردی و اجتماعی توصیه می‌کنند؛ اگرچه به سبب وجود تفاوت در موقعیت اجتماعی افراد، تفاوت در نحوهٔ تعامل آنها با جامعه از حیث تأثیرگذاری و تأثیرپذیری، شرایط متفاوت زمانی و مکانی و اقتضائات مختلف ساختارهای متعدد جامعه، نمی‌توان مسیر واحد و ثابتی را برای اصلاح اجتماعی ترسیم نمود. از این رو در مواردی ممکن است اصلاحات فردی و در مواردی اصلاحات ساختاری اولویت یابند. فرض مسلم این است که اصلاح فرد و اصلاح اجتماع عمیقاً به هم وابسته بوده و هیچ‌یک بدون دیگری به نتیجه نمی‌رسد.

#### ۴. دیدگاه استاد آیت‌الله مصباح

در ادامه این بخش، به طرح تفصیلی مواضع استاد در خصوص چیستی جامعه، کیفیت وجودی آن، نسبت جامعه با افراد، عاملیت اجتماعی آن، گونه‌های تأثیر جامعه بر فرد، تأثیر فرد بر جامعه، شیوه‌های تأثیرگذاری و مفروضات و ملزومات منطقی بحث می‌پردازیم:

##### ۴-۱. تأثیر فرد بر جامعه

تصویر معقول و درست از تأثیر فرد در جامعه این است که بعضی از افراد جامعه - که اقلیت را تشکیل می‌دهند - به‌موجب ویژگی‌هایی که دارند، بر سایر افراد که اکثریت را می‌سازند، تأثیر می‌گذارند و خط مشی و اوضاع و احوال آنان را دگرگون می‌کنند. به عبارت دیگر، برخی از افراد چنان‌اند که اگر نبودند، جامعه مسیر و جهت و وضع و حال دیگری داشت. به همین سبب، مسیر و جهت و وضع و حال موجود جامعه را باید معلول وجود آنان دانست. روشن است که نمی‌توان برای هر یک از افراد جامعه به چنین تأثیری قائل شد.

استاد مصباح رحمته‌الله انواع تأثیراتی را که تاکنون افراد در جامعه‌ها داشته‌اند و پیش‌بینی می‌شود که در آینده نیز داشته باشند، در پنج نوع دسته‌بندی کرده است:

##### ۴-۱-۱. تأثیر در زمینهٔ اعتباریات صرف

برخی افراد در زمینه‌هایی از قبیل عرف و عادات، آداب و رسوم، و ارزش‌های زیبایی‌شناختی، یعنی ادبیات و هنرها، دست

به ابداعات و نوآوری‌هایی می‌زند که مورد استقبال دیگران واقع می‌شود و رواج می‌یابد و در جامعه منشأ آثار می‌گردد. مبتکران «مد» یا رسم روز، شاعران، نثرنویسان، خوش‌نویسان، نقاشان، موسیقی‌دانان، فیلم‌سازان، داستان‌نویسان و نمایشنامه‌نویسان از افرادی هستند که می‌توانند در این زمینه‌ها تأثیراتی کامیاب بزرگ و ماندگار بر جای نهند.

### ۲-۱-۴. تأثیر در زمینه فنون، صنایع و اختراعات

برخی از افراد از راه ایجاد یا تکمیل اسباب و آلاتی که برای گذراندن زندگی مادی بشر، ضروری یا - دست کم - مفید است، در جامعه مؤثر واقع می‌شوند. درست است که فراهم آوردن یا کامل‌تر ساختن وسایل زندگی در گرو کشف و فهم اسرار طبیعت است و به همین سبب، دنیای فن، صنعت و اختراع عمیقاً زیر نفوذ کشفیات دانشمندان بوده است و خواهد بود؛ ولی چون شناخت قوانین طبیعی چیزی است و به‌کارگیری آنها چیزی دیگر، می‌توان تأثیر صاحبان فنون، صنعت‌گران و مخترعان را از تأثیر دانشمندان و کاشفان جدا انگاشت.

### ۳-۱-۴. تأثیر در زمینه علوم و معارف حقیقی

بعضی از افراد، مانند دانشمندان علوم طبیعی و تجربی، ریاضی‌دانان، منطقیان، فلاسفه و عرفا از طریق کشف و فهم امور واقع و اخبار و توصیف آنها بر جامعه تأثیر می‌گذارند. اینان آنچه را دیگران نمی‌دانند، درمی‌یابند و به آنان تعلیم می‌دهند.

### ۴-۱-۴. تأثیر در زمینه اعتبارات واجد منشأ حقیقی

اعتباریات واجد منشأ حقیقی ارزش‌های دینی، اخلاقی و حقوقی هستند. تأثیری که پیامبران، علمای ادیان و مذاهب و عالمان و فیلسوفان اخلاق و حقوق در جامعه دارند، بدین شیوه صورت می‌پذیرد که ارزش‌های مرتبط با امور حقیقی و واقعیات را به مردم عرضه می‌دارند و از آنان دعوت می‌کنند که زندگی مادی و معنوی و فردی و اجتماعی خود را با آن ارزش‌ها هماهنگ گردانند. با توجه به اینکه ارزش‌های دینی، اخلاقی و حقوقی، اموری ذوقی و سلیقه‌ای و وضعی و قراردادی نیستند، این نوع تأثیر با تأثیر در زمینه علوم و معارف حقیقی تفاوتی بنیادی ندارد و جداسازی آنها فقط به این سبب است که اولاً متفکران در باب خود همین مسئله (یعنی سلیقه‌ای و قراردادی نبودن ارزش‌های نام‌برده) اختلاف رأی دارند؛ و ثانیاً اقتباس، تقلید و تعبد در قلمرو ارزش‌های مذکور بیشتر پیش می‌آید تا در قلمرو علوم و معارف حقیقی.

### ۵-۱-۴. تأثیر در زمینه قدرت‌های اجتماعی

قدرت‌های اجتماعی اقسام گوناگونی دارند: قدرت سیاسی، قدرت نظامی، قدرت اقتصادی و قدرت تبلیغاتی. چون عادتاً کسی که قدرت سیاسی را در اختیار می‌گیرد، به‌تدریج و دیر یا زود، سایر قدرت‌ها را نیز به‌دست می‌آورد؛ می‌توان گفت: مهم‌ترین و اساسی‌ترین قدرت اجتماعی قدرت سیاسی است.

با توجه به انواع تأثیرات افراد بر جوامع، قاعدتاً اصل تأثیر فرد بر جامعه مقبول همگان است. همچنین پیداست که آنچه سیمای زندگی معنوی، فرهنگی و فکری آدمیان را متحول می‌سازد، نظریات حقوقی، اخلاقی، کلامی، فلسفی و عرفانی است که هریک از آنها نخستین بار از ذهن و روح کسی تراویده است.

از این رو در میان پنج نوع تأثیر افراد بر جامعه، دو نوع اخیر (یعنی تأثیر پیامبران، علمای ادیان و مذاهب و عالمان و فیلسوفان

اخلاق و حقوق، و تأثیر قدرتمندان جامعه) از اهمیت بیشتری برخوردار است، و این اهمیت - دست کم - دو علت عمده دارد: یکی اینکه شمار انسان‌هایی که تحت تأثیر انبیا، دانشمندان دینی و فیلسوفان اخلاق و حقوق یا قدرتمندان اجتماع واقع می‌شوند، به مراتب بیش از تعداد آدمیانی است که از مبتکران رسم روز، ادیبان، هنرمندان، صاحبان فنون، صنعت‌گران، مخترعان یا دانشمندان علوم طبیعی و تجربی، ریاضی‌دانان، منطقیان و امثال آنها تأثیر می‌پذیرند؛ دوم اینکه تأثیرات سه نوع اول محدود و منحصر است به یک یا دو یا چند تا بعد زندگی، درحالی‌که تأثیرات دو نوع اخیر جمیع ابعاد و وجوه حیات را شامل می‌شود و می‌توان گفت: اساساً حصری نمی‌پذیرد. دگرگونی‌های بنیادی جامعه در زمینه امور سیاسی، مدنی، قضایی، بین‌المللی، اقتصادی، نظامی، ارزش‌های اخلاقی و معنوی، آموزش و پرورش، تبلیغات، جنگ و صلح و غیر آنها، همگی از اندیشه، گفتار و کردار کسانی متأثر است که نظام ارزشی و فرهنگ جامعه را می‌سازند و عرضه می‌کنند و کسانی که قدرت‌های اجتماعی را در دست دارند.

خلاصه آنکه تأثیرات اساسی افراد در جامعه را باید در همین دو نوع اخیر جست‌وجو کرد. از این رو اساسی‌ترین، مهم‌ترین، وسیع‌ترین، عمیق‌ترین، پایدارترین و ماندگارترین تأثیری که یک فرد می‌تواند بر جامعه داشته باشد و به‌وسیله آن زندگی روانی و انسانی افراد آن جامعه - نه زندگی زیستی و حیوانی آنان - را متحول سازد، تأثیر بر جهان‌بینی و ارزش‌های آن جامعه، یا به‌تعبیر دیگر، تأثیر بر باورهای آن جامعه است. تأثیر انبیا الهی بر جوامع از این نوع بوده است و جانشینان و پیروان آنان نیز باید فعالیت‌هایشان را متوجه این جهت کنند.

دومین نوع تأثیر بسیار مهم، اساسی و سرنوشت‌ساز، تأثیر قدرتمندان و حاکمان سیاسی بر جامعه است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۱-۲۵۲).

## ۴-۲. تأثیر جامعه بر فرد

استاد مصباح رحمته‌الله پس از ذکر مقدماتی به بیان تأثیرات جامعه بر افراد می‌پردازد:

- **تعریف جامعه:** در هر موردی که بتوان برای گروهی از مردم «وجه جامع» و «جهت وحدتی» اعتبار کرد، اطلاق لفظ «جامعه» بر آن گروه رواست، چه گروه مردان متأهل یک ده کوچک باشد و چه گروه انسان‌هایی که از بدو خلقت تاکنون پدید آمده‌اند و از میان رفته‌اند.

قابل ذکر است که تاکنون تعریف لفظی روشنی از «جامعه» ارائه نشده که مقبول همه یا بیشتر جامعه‌شناسان باشد، چه رسد به تعریف حقیقی که متوقف بر حل مسائل و مشکلات فلسفی بسیار است (همان، ص ۲۱). از این رو هر گروه از انسان‌ها که جهت مشترکی داشته باشند، به اعتبار همان جهت مشترک، یک «جامعه» را می‌سازند و این جهت مشترک می‌تواند نژاد، رنگ پوست، جنسیت، زبان، دین و مذهب، عقیده، ملیت یا هر چیز دیگری باشد. ولی جامعه‌شناسان از میان همه جامعه‌های بی‌شماری که می‌توان فرض کرد، فقط به وحدت و اشتراک «بیکرندگی نهادی» التفات دارد و از سایر جهات وحدت و اشتراک چشم می‌پوشد؛ زیرا در واقع نیز فقط همین نهادها هستند که در کار «گرد هم آوردن» و متحد ساختن انسان‌ها تأثیر دارند. ارتباطات و مناسبات و همکاری‌ها و تعاون‌هایی که

موجب همبستگی و اتحاد آدمیان می‌شوند، همه در قالب این نهادها صورت می‌پذیرند. از این رو آنچه ایجاد همبستگی و اتحاد می‌کند، وحدت نهادهای اجتماعی است. امروزه مجموعه انسان‌هایی که تحت تدبیر و اداره نظام سیاسی خاص واقع هستند و طبعاً نهادهای اجتماعی واحد و مشترکی دارند، یک «جامعه» شمرده می‌شوند؛ یعنی تمایز جوامع به تمایز دستگاه‌های حکومتی آنهاست (همان، ص ۳۵۶-۳۵۷).

**- نفی اصالت فلسفی جامعه:** یعنی عدم اعتقاد به وجود جامعه به‌مثابه واقعیتهای دارای وجود، وحدت، شخصیت عینی و حقیقی و دارای روحی واحد و مستقل از افراد (همان، ص ۱۷۴). به بیان دیگر، استاد مصباح<sup>ع</sup> اصالت فلسفی جامعه را نفی می‌کند. مراد از «نفی اصالت فلسفی جامعه» این است که آنچه وجود حقیقی و عینی دارد، افرادند و جامعه صرفاً وجودی اعتباری، طفیلی و تبعی دارد (ر.ک: همان، ص ۴۶).

به دیگر سخن، استاد مصباح<sup>ع</sup> همه مؤلفه‌های هویت‌بخش جامعه در تلقی جامعه‌شناسان را به آثار وجودی افراد و تعاملات آنها نسبت می‌دهد: دین و مذهب، عرفان، فلسفه و حکمت، علوم تجربی، عقلی، نقلی، اخلاقی و حقوقی، شیوه‌های قومی، میثاق‌های اجتماعی، شعائر، تشریفات، آداب و رسوم و مانند آن، همگی از آرا و معتقدات، خلق و خوها و اعمال و رفتار افراد آدمی سرچشمه گرفته‌اند و سپس وسعت و عمق یافته‌اند و در اذهان و نفوس سایرین رخنه کرده‌اند (همان، ص ۱۹۸-۱۹۹).

**- اعتباری بودن جامعه:** «جامعه» مفهومی اعتباری است که از وجود افراد انسانی و ارتباطات و مناسبات آنها انتزاع می‌گردد. آنچه وجود حقیقی عینی دارد افراد انسانی‌اند که اگر ارتباطات و مناسبات متقابل خاصی با یکدیگر بیابند، دارای وحدتی اعتباری می‌شوند و به اقتضای آن، بر مجموعه‌شان عنوان «جامعه» اطلاق می‌شود (همان، ص ۱۵۹).

**- اعتقاد به اصالت روان‌شناختی جامعه:** «اصالت» به معنای روان‌شناختی اجتماعی (تأثیر و نفوذ عمیق و همه‌جانبه جامعه بر فرد) بدین معناست که فرد انسانی بر اثر زندگی اجتماعی، به شدت تحت تأثیر و نفوذ عمیق و همه‌جانبه واقع می‌شود و در همه ابعاد و وجوه حیات خود، از جامعه متأثر و منفعّل می‌گردد. اوضاع و احوال جامعه‌ای که فرد در آن چشم باز می‌کند، پدیدآورنده شیوه‌های عمل و عکس‌العمل، خلیقات و آرا و نظرات و علوم و معارف اوست. استاد مصباح<sup>ع</sup> در عین قبول اصالت روان‌شناختی جامعه و جلوه‌های آن، معتقد است: از اصالت روان‌شناختی جامعه هرگز نمی‌توان اصالت فلسفی آن را نتیجه گرفت (همان، ص ۴۳ و ۴۵).

**- اعتقاد به قانونمندی جامعه:** جامعه هرچند وجود حقیقی ندارد و مفهوم «جامعه» مفهومی اعتباری و انتزاعی است، اما منشأ انتزاع آن وجود عینی خارجی است و به اعتبار همین منشأ انتزاع، در خارج موجود است. قوانین اجتماعی، حقیقی و عینی‌اند. به بیان دیگر، چون منشأ انتزاع مفهوم اعتباری «جامعه» وجود عینی خارجی است و پدیده‌های اجتماعی ریشه در امور تکوینی دارند، می‌توان - و باید - جامعه و پدیده‌های اجتماعی را دارای قانون‌های حقیقی و تابع نظام کلی و ضروری علی و معلولی دانست (همان، ص ۱۲۷ و ۱۳۸-۱۳۹).

**- اصالت فلسفی فرد و احوالات وجودی او:** آنچه وجود حقیقی و عینی دارد فرد و افراد انسانی است؛ یعنی آنچه واقعاً وجود

دارد، یکایک انسان‌ها و اندیشه‌ها، باورها، احساسات، گرایش‌ها و خواسته‌های هریک از آنان است (همان، ص ۱۵۹ و ۱۷۴).

- **تقلیل پدیده‌های اجتماعی به پدیده‌های فردی:** پدیده‌های اجتماعی نیز (همچون خود جامعه) وجودی منحاز از پدیده‌های شخصی و فردی افراد انسانی ندارند (همان، ص ۱۳۷).

- **عضویت اختیاری و انتخابی فرد در جامعه:** عضویت در یک جامعه و پذیرش نظام سیاسی، اقتصادی و حقوقی حاکم بر آن به‌هیچ‌وجه از عنصر «اختیار و انتخاب» خالی نیست. اینکه یک فرد از جامعه‌ای می‌گسلد و به جامعه دیگری می‌پیوندد، تابعیت کشوری را رد می‌کند و تابعیت کشور دیگری را می‌پذیرد و به نظامی سیاسی، اقتصادی، و حقوقی تن درمی‌دهد و از نظام دیگری سر می‌پیچد، بهترین دلیل است بر اینکه قبول عضویت یک جامعه امری جبری، قهری و اجتناب‌ناپذیر نیست (همان، ص ۳۵۸).

- **تأکید بر عنصر «اراده»:** ایشان بر عنصر «اراده» به‌مثابه عامل تعیین‌کننده قطعی رفتار و شخصیت انسان تأکید می‌کند و تأثیر و نفوذ جامعه نیز مثل سایر عوامل سازنده شخصیت به هیچ روی، اختیار و اراده آزاد فرد و سهم عظیم و سرنوشت‌ساز او را نفی نمی‌کند. آدمی در عین حال که تحت تأثیر و نفوذ عوامل گوناگون است، مجبور نیست، بلکه می‌تواند در برابر مقتضیات آنها مقاومت ورزد و به راهی که خود می‌خواهد، برود (همان، ص ۱۹۹ و ۴۵).

- **تقلیل «جامعه» به افراد:** جامعه محصول همزیستی و همکاری افراد با یکدیگر است و تأثیر جامعه بر فرد، چیزی جز تأثیر افراد بر یکدیگر یا تأثیر اکثریت بر اقلیت یا افراد خاص بر دیگران نیست (همان، ص ۱۷۴).

- **تقلیل جامعه به نهادها، سازمان‌ها و راهورسم‌ها و قوانین اجتماعی:** همه آنچه جامعه‌شناسان به‌عنوان عوامل مؤثر بر شکل‌گیری و تغییر شخصیت افراد و کنش‌های آنها ذکر می‌کنند چیزی نیست جز تأسیسات انسانی، مثل خانواده (والدین و اطرافیان)، مدارس، مشاغل و حرفه‌ها، باشگاه‌ها، انجمن‌ها، احزاب، مجالس و محافل علمی و مذهبی، مطبوعات، سینما، رادیو و تلویزیون، ازدواج و تشکیل خانواده، گروه‌ها و فرقه‌های مذهبی، قوانین و مقررات مملکتی و مانند آن (همان، ص ۱۷۷-۱۷۸).

- **تأثیرپذیری اجتناب‌ناپذیر فرد از اراده جمع:** فرد در صورتی که درصدد مخالفت عملی با قوانین یا افکار عمومی برآید - درحقیقت - به جنگ آرا و نظریات، احساسات و عواطف، و امیال قاطبه اعضای جامعه رفته است و فرد ناسازگار و تکرور در بیشتر موارد، دیر یا زود به مسیری که سایرین می‌پسندند، خواه راه حق باشد و خواه راه باطل، بازگردانده می‌شود. چیزهایی که اکثریت اعضای یک جامعه می‌پسندند یا نمی‌پسندند، عملاً به صورت سرمشق‌هایی درمی‌آیند که هر فرد محکوم به پیروی از آنهاست و سرپیچی از آنها مستلزم دچار شدن به کیفرهای قانونی یا خرد شدن در زیر فشار افکار عمومی است (همان، ص ۷۸). پس آنچه حقیقتاً عاملیت دارد اکثریت است، نه موجود حقیقی دیگری به نام «جامعه».

- **ضرورت هم‌نوایی مصلحت‌اندیشانه و خردمندانه اختیاری فرد با جمع:** کسی که خوش ندارد در یکی از امور اجتماعی هم‌رنگ جماعت باشد، از روی واقع‌بینی و پس از مقایسه نیروی خود با مجموع نیروهای مخالف خود، درمی‌یابد که در این مقابله، شکست خواهد خورد. از این رو مصلحت‌اندیشی و عافیت‌طلبی‌اش حکم می‌کند که دست از مخالفت عملی بردارد و - دست کم - علناً کاری نکند که احساسات عمومی جریحه‌دار شود. خلاصه آنکه صلاح‌اندیشی و آینده‌نگری خود فرد است

که وی را از پویدن راه خلاف باز می‌دارد، نه نیرویی قاهر و جبار به نام «جامعه» (همان، ص ۷۸).

- تأکید بر فن «تقلید» به‌مثابه مهم‌ترین طریق انتقال فرهنگ جامعه به فرد: استاد مصباح رحمته‌الله همچنین علاوه بر تقلید از قانون «تداعی معانی»، «انعکاس شرطی» و «تلقین»، به‌مثابه راه‌های تأثیر خانواده بر کودکان - به‌ویژه در سال‌های آغازین زندگی - یاد کرده است (همان، ص ۱۷۷ و ۲۲۱).

- تأکید بر نقش اساسی رفتارهای اختیاری فرد در شکل‌گیری شخصیت (همان، ص ۱۹۰).

- تأکید بر نقش «اراده آزاد» شخص: اراده به‌مثابه عامل مباشر، بر رفتارهای اختیاری و عامل درجه اول، در شکل‌گیری و تحول شخصیت فرد اثر دارد (همان، ص ۱۹۰).

- تأکید بر نقش دو عامل زمینه‌ای مهم در افعال اختیاری انسان:

۱. میل و گرایش فطری و غریزی (به‌مثابه نیروی محرک ماشین و منبع مولد انرژی)؛

۲. آگاهی و شناخت (به‌مثابه چراغ ماشین برای نشان دادن راه‌های ارضای خواسته‌های فطری و غریزی) (همان، ص ۱۹۳).

استاد مصباح رحمته‌الله پس از ذکر مقدمات فوق، گونه‌های مختلف تأثیر جامعه بر فرد را در موارد ذیل خلاصه کرده است:

#### ۱-۲-۴. ایفای نقش در عرصه آموزش، القائات و شکوفاسازی ظرفیت‌های وجودی

(الف) آموزش دانستنی‌های دارای جنبه ابزاری (مانند زبان، خط و اعتباریات صرف)؛

(ب) آموزش دانستنی‌های مؤثر در تکوین شخصیت فرد (مانند علوم و معارف حقیقی و علوم و معارف اعتباری دارای منشأ حقیقی)؛

(ج) به فعلیت رساندن قوای فطری فرد و بروز مابه‌های اصلی و موروثی شخصیت افراد در جلوه‌های گوناگون به اقتضای محیط‌های اجتماعی مختلف؛

(د) اصلاح رفتار مردم تحت تأثیر فرهنگ و تعلیم و تربیت صحیح؛

(ه) ایفای نقش زمینه‌ای برای گزینش و صدور افعال اختیاری خاص (همان، ص ۱۷۴-۱۷۵ و ۲۱۰).

به بیان دیگر، استاد مصباح رحمته‌الله صرفاً بر نقش و تأثیر اعدادی جامعه (محیط انسانی و اجتماعی) در شکوفا ساختن استعدادها و قوای فطری خداداد آدمی تأکید دارد. از نگاه ایشان، جامعه نمی‌تواند ادراک و شناختی را که مایه فطری آن در انسان نیست، به او بدهد؛ نمی‌تواند امری را که یک فرد، قوه و استعداد ادراک و شناختش را ندارد به وی تعلیم و تفهیم کند؛ نمی‌تواند میل و گزایشی را که مایه فطری‌اش در نهاد انسان نیست، ایجاد کند یا میل و گرایش فطری موجود را معدوم سازد (همان، ص ۱۹۶).

#### ۲-۲-۴. ایفای نقش در خصوص امیال و گرایش‌های انسانی

مصادیق ایفای نقش در خصوص امیال و گرایش‌های انسانی عبارت‌اند از:

(الف) تقویت و تضعیف این امیال؛

ب) فراهم ساختن وسایل و ابزارهای ارضا و فعلیت‌یابی و بروز آنها؛

ج) تعیین کم و کیف و راه‌ورسم ارضای آنها (توسط فرهنگ و نظام ارزشی جامعه‌ای که فرد در آن عضویت دارد)؛  
 د) ایجاد موضوع و متعلق برای آن دسته از امیال غریزی و فطری که جنبه اجتماعی دارند. به بیان دیگر، تنها در زندگی اجتماعی است که عواطف اجتماعی بالقوه انسان، مجال فعلیت‌یابی و بروز می‌یابند، یعنی موضوع و متعلق خود را پیدا می‌کنند. (برای مثال، فقط در زندگی اجتماعی است که موضوع غریزه جنسی، یعنی امکان ارتباط با جنس مخالف در دسترس آدمی قرار می‌گیرد)؛

ه) ایفای نقش اعدادی در رشد و اکمال شخصیت فرد از طریق انتقال شناخت‌ها و تجربه‌های خاص. شکی نیست که در بیشتر موارد، فرد نظرات خود را بر اثر احساس، مشاهده، آزمایش، تجربه، و تفکر و تأمل شخصی از جامعه اخذ می‌کند (همان، ص ۴۵). از این رو جامعه تنها در تحریک امیال فطری و غریزی انسان و به فعلیت رساندن این امیال، تعیین شکل و مجرای ارضای آنها و تقویت و تضعیف ویژگی‌های روانی انسان نقش دارد. متقابلاً جامعه نمی‌تواند دستگاه روحی جدیدی غیر از دو دستگاه «میل» و «ادراک» موجود در انسان به وجود آورد. جامعه نمی‌تواند در دو دستگاه مذکور تغییرات ماهوی ایجاد کند. جامعه همچنین نمی‌تواند یک ویژگی نهادی و سرشتی نوین به وجود آورد یا یک ویژگی نهادی و سرشتی را نابود سازد (همان، ص ۱۹۶-۱۹۸).

### ۳-۲-۴. اعمال فشار بر فرد برای همسویی اراده او با اراده جمع

در بسیاری از اوقات، اراده فرد محکوم اراده جامعه می‌گردد؛ یعنی فرد نمی‌تواند دست به کاری بزند که خلاف مقتضای آداب و رسوم اجتماعی است (همان، ص ۴۴).

### ۴-۲-۴. ایفای نقش در ترغیب افراد به ترجیح گزینه‌های خاص

برای مثال، اگر کسی برای انجام کاری از سوی دیگران تشویق شود یا ببیند که سایرین بدان کار پرداخته‌اند، به آن اقدام می‌کند، درحالی که اگر تنها بود یا به خود وانهاد می‌شد، چه بسا اقدام نمی‌کرد (همان، ص ۴۴).

### ۵-۲-۴. ایفای نقش در تربیت فرد از مجرای فرهنگ و ارتباطات

جامعه با استفاده از دو نیروی قاهر، یعنی «باورداشت‌های مشترک» و «ارتباطات اجتماعی» فرد را می‌پرورد، تربیت می‌کند و او را صاحب شخصیتی خاص می‌سازد. مراد از «باورداشت‌های مشترک» یا «سنن فرهنگی جامعه»، ارزش‌ها، احکام و مقررات خاصی است که رفتار درست و نادرست را تعریف و اهداف عالی را تعیین می‌کنند. این باورداشت‌ها پیش از آنکه فرد پا به دنیا بگذارد حاضر و آماده‌اند تا به نفسانیات و ذهنیات او شکلی معین ببخشند. (همان، ص ۴۴).

مراد از «ارتباطات اجتماعی» نیز درگیر شدن فرد در گونه‌های مختلف ارتباط با خود، سایرین، نهادها و سازمان‌های اجتماعی است که با میانجی هنجارها و قواعد رفتاری جامعه صورت می‌پذیرد.

### ۶-۲-۴. ایفای نقش تمهیدی برای ایجاد نفسانیات اجتماعی در افراد

از دید استاد مصباح رحمته‌الله هر فرد آدمی دارای دو دسته نفسانیات است:

الف) نفسانیاتی که اگر به فرض، هیچ انسان دیگری هم وجود نمی‌داشت، وی واجد آنها بود؛ مانند ادراک

حسی، حافظه، تداعی معانی، تخیل و اراده. این نفسانیات از این لحاظ که یکسره فردی‌اند، موضوع مطالعه و تحقیق روان‌شناسی فردی واقع می‌شوند؛

ب) نفسانیاتی که اگر انسان‌های دیگری وجود داشته باشند و او هم با آنان تماس و ارتباط بیابد، واجد آنها می‌شود؛ مثل زبان، تقلید و تلقین‌پذیری. این نفسانیات که آدمی از آن‌رو که زندگی اجتماعی دارد، واجد آنها می‌گردد، مشمول قوانین روان‌شناسی اجتماعی‌اند (همان، ص ۱۲۸).

#### ۷-۲-۴. ایفای نقش تمهیدی برای تکون و تغلب قوانین و احکام و آثار عینی جامعه‌شناختی

ما علاوه بر احکام روان‌شناختی، اعم از فردی و اجتماعی، دسته دیگری از احکام داریم که بر گروه‌ها و اقشاری که در درون هر جامعه پدیدار می‌شوند، حاکم‌اند. اینها «احکام جامعه‌شناختی» نامیده می‌شوند. برای مثال، اگر بیشتر افراد یک گروه یا یک قشر اجتماعی (یا یک جامعه) به عملی خاص دست بزنند، آثار خوب یا بد آن عمل بر همه افراد - و نه بیشتر افراد - دامن‌گستر می‌شود.

قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ» (اعراف: ۹۶)؛ اگر مردم [آن] جامعه‌ها ایمان می‌آوردند و پرهیزگار می‌شدند، برکاتی از آسمان و زمین بر آنان می‌گشودیم.

مطابق این آیه، اگر همه یا بیشتر افراد یک جامعه، اهل ایمان و تقوا شوند، برکات آسمانی و زمینی (مانند نزول بهنگام و فراوان بارش‌های آسمان) بر آنان افزایش چشمگیر می‌یابد. عکس این هم ممکن است؛ یعنی اگر بیشتر افراد یک جامعه راه کفر، شرک، نفاق، ظلم و فسق و فجور را در پیش گیرند، عواقب تکوینی نامطلوب این صفات و افعال، گریبانگیر همه افراد، حتی کسانی که خود مؤمن و صالح‌اند، خواهد شد.

این قانون که صفات و افعال بیشتر افراد منشأ آثار بد یا خوب می‌شود و شامل حال اقلیت نیز می‌گردد، نه به روان‌شناسی فردی مربوط است و نه به روان‌شناسی اجتماعی. قانون مذکور در عین حال که به هیچ‌وجه دلالتی بر وجود وحدت و شخصیت حقیقی جامعه ندارد، بیانگر یک رابطه حقیقی و تکوینی است، نه اعتباری و قراردادی. این قانون تکوینی را باید یک قانون جامعه‌شناختی شمرد.

خلاصه آنکه واقعیات انسانی بی‌شماری وجود دارند که نه با قوانین روان‌شناسی فردی تبیین‌پذیرند و نه با قوانین روان‌شناسی اجتماعی. این قبیل واقعیات در حیطه بررسی و پژوهش جامعه‌شناسی قرار می‌گیرند (همان، ص ۱۲۸-۱۲۹).

#### نتیجه‌گیری

استاد مصباح<sup>رحمته‌الله</sup> در عین قبول اصالت فرد و اعتباریت جامعه، به بیان تفصیلی تعاملات گوناگون فرد و جامعه (به معنای تعامل اقلیت و اکثریت) پرداخته است. از منظر ایشان، انواع تأثیراتی که تاکنون افراد در جامعه‌ها داشته‌اند و پیش‌بینی می‌شود که در آینده نیز داشته باشند، در پنج نوع دسته‌بندی می‌شوند:



۱. تأثیر در زمینه اعتباریات صرف؛
۲. تأثیر در زمینه فنون، صنایع و اختراعات؛
۳. تأثیر در زمینه علوم و معارف حقیقی؛
۴. تأثیر در زمینه اعتباریات واجد منشأ حقیقی (ارزش‌های دینی، اخلاقی و حقوقی)؛
۵. تأثیر در زمینه قدرت‌های اجتماعی (مثل قدرت سیاسی، قدرت نظامی، قدرت اقتصادی و قدرت تبلیغاتی). همچنین از دید ایشان، گونه‌های مختلف تأثیر جامعه بر فرد را می‌توان در محورهای ذیل خلاصه نمود:  
الف) تأثیر جامعه بر آموزش‌ها، القانات خاص و شکوفاسازی ظرفیت‌های وجودی از طریق:
  ۱. آموزش دانستی‌های دارای جنبه ابزاری (مانند زبان و خط)؛
  ۲. آموزش دانستی‌های مؤثر در تکوین شخصیت فرد (مانند علوم و معارف حقیقی)؛
  ۳. به فعلیت رساندن قوای فطری فرد؛
  ۴. اصلاح رفتار مردم تحت تأثیر فرهنگ و تعلیم و تربیت صحیح؛
  ۵. ایفای نقش زمینه‌ای برای گزینش و صدور افعال اختیاری خاص.قابل ذکر است که استاد مصباح رحمته صرفاً بر نقش اعدادی جامعه (محیط انسانی و اجتماعی) در شکوفا ساختن استعدادها و قوای فطری و وجودی خداداد آدمی تأکید دارد.  
ب) ایفای نقش و تأثیر اعدادی در خصوص امیال و گرایش‌های انسانی، از طریق:
  ۱. تقویت و تضعیف این امیال؛
  ۲. فراهم ساختن وسایل و ابزارهای ارضا و فعلیت‌یابی و بروز آنها؛
  ۳. تعیین کم و کیف و راه‌ورسم ارضای آنها؛
  ۴. ایجاد موضوع و متعلق برای آن دسته از امیال غریزی و فطری که جنبه اجتماعی دارند؛
  ۵. اعمال فشار بر فرد به‌منظور همسویی اراده او با اراده جمع؛
  ۶. ترغیب افراد به ترجیح گزینه‌های خاص؛
  ۷. ایفای نقش در تربیت فرد از مجرای فرهنگ و ارتباطات؛
  ۸. ایفای نقش برای ایجاد نفسانیات اجتماعی در افراد؛
  ۹. ایفای نقش برای تکون و تغلب قوانین و احکام و آثار عینی جامعه‌شناختی.

## منابع

- آرون، ریمون، ۱۳۷۰، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، چ دوم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- بتون، تد و یان کرایب، ۱۳۸۴، *فلسفه علوم اجتماعی، بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد، تهران، آگه.
- دری، ویلیام، ۱۳۷۲، «فردگرایی و کل‌گرایی در علوم اجتماعی و تاریخ» در: *علم‌شناسی فلسفی (مجموعه مقالات)*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- رابرتسون، یان، ۱۳۷۷، *درآمدی بر جامعه*، ترجمه حسین بهروان، چ سوم، مشهد، آستان قدس رضوی.
- راین، آلن، ۱۳۷۲، *فلسفه علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، چ چهارم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- روشه، گی، ۱۳۹۳، *مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی عمومی (سازمان اجتماعی)*، ترجمه هما زنجانی‌زاده، تهران، سمت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۰، *مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی عمومی: کنش اجتماعی*، ترجمه هما زنجانی‌زاده، چ دوم، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- ریترز، جورج و داگلاس جی. گودمن، ۱۳۹۳، *نظریه جامعه‌شناسی مدرن*، ترجمه خلیل میرزایی و عباس لطفی‌زاده، چ دوم، تهران، جامعه‌شناسان.
- شارون، جونل، ۱۳۷۹، *ده پرستی از دیدگاه جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- فی، برایان، ۱۳۸۱، *فلسفه امروزی علوم اجتماعی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۴، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، چ دوم، تهران، نشر نی.
- کوزر، لوئیس و برنارد روزنبرگ، ۱۳۷۸، *نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناسی*، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران، نشر نی.
- لینل، دانیل، ۱۳۸۱، *تیین در علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۹، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۱، *مجموعه آثار*، قم، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *مجموعه آثار*، قم، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *مجموعه آثار*، قم، صدرا.
- واعظی، احمد، ۱۳۹۸، *نقد و بررسی نظریه‌های عدالت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❦.
- یزدان‌پناه، یدالله، ۱۴۰۱، *چیستی و نحوه وجود فرهنگ*، قم، کتاب فردا.

نوع مقاله: پژوهشی

## مقایسه رویکرد روش شناختی فردگرایی

### در نظریه «مبادله اجتماعی» جورج هومنز با رویکرد «فردگرایی» استاد مصباح یزدی \*

مهدی یزدانی / کارشناس ارشد فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه تهران

ma.yazdani@ut.ac.ir

h.parsania@ut.ac.ir

 orcid.org/0009-0009-1221-6445

حمید پارسانیا / دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۲ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۲۳

### چکیده

از دیرباز تا کنون دو روش عمده در تحلیل مسائل علوم اجتماعی وجود داشته است: برخی گرایش به تحلیل‌های خرد و برخی گرایش به تحلیل‌های کلان دارند. نظریه «مبادله اجتماعی» هومنز متأثر از دیدگاه خرد، مبنای تحلیل خود را رویکرد «فردگرایی» و به طور خاص، رفتارگرایی و روان‌شناسی‌گرایی قرار داده و متأثر از «رفتارگرایی» اسکینر است. یکی از عوامل مؤثر بر رویکرد فردگرایی در نظریه «مبادله اجتماعی» انتخاب عقلانی است. این نظریه در مبنای هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی خود، رویکردی طبیعی، سکولار و این‌جهانی دارد. استاد مصباح با سعی در ارائه رویکردی الهی از انسان و جهان، برای انسان دو بعد مادی و معنوی در نظر می‌گیرد و انسان را در تعارض میان آن دو، قادر به انتخاب عقلانی بین حیات اخروی و حیات مادی می‌داند. در سطح معرفت‌شناسی نیز به سبب اعتقاد به دو ساحت عقل نظری و عملی، معتقد به مبدأ و معاد و حیات اخروی است. چالشی که در مبادی نظریه «مبادله اجتماعی» وجود دارد، معنابخشی به جهان و غایت‌مندی آن و پاسخ به مسئله ایثار و فداکاری در جامعه است. عقل مادی و ابزارری که نظریه مزبور در مبادی خود از آن بهره می‌برد، از پاسخگویی به این مسائل ناتوان است. در رویکرد اجتماعی استاد مصباح، مسئله ایثار و فداکاری در اجتماع معنایی جدی دارد. همچنین جهان و مسئله غایت‌مندی آن از مسائلی است که ایشان با توجه به دو ساحت عقل نظری و عملی، مشکلات عقل را در این زمینه نقد و مرتفع نموده است.

**کلیدواژه‌ها:** محمدتقی مصباح، جورج هومنز، نظریه مبادله اجتماعی، فردگرایی، رفتارگرایی، روان‌شناسی‌گرایی، انتخاب عقلانی.

## مقدمه

نظریه «مبادله اجتماعی» جورج هومنز در زمره نظریات خرد جامعه‌شناختی طبقه‌بندی می‌گردد. نقطه شروع هومنز تحلیل رفتار بین دو فرد انسانی است. هومنز معتقد است: با تحلیل رفتار بین دو فرد انسانی می‌توان به قواعد و اصولی از رفتار و کنش دست یافت که حاکم بر تمام کنش‌های افراد است. بنابراین با ارجاع جامعه‌شناسی به روان‌شناسی و رفتارگرایی، ایشان معتقد است: جامعه چیزی جز افراد نیست و قواعد مبهم و کلی جامعه‌شناسی توان حل مسائل جامعه‌شناسی را ندارند.

نظریه «انتخاب عقلانی» و پیشینه‌کردن سود، به‌مثابه روح کلی حاکم در این نظریه، در بخش پاداش رفتارهای مبادله سبب شده است نظریه هومنز به اقتصاد سنتی (Classical Economics) نزدیک شود.

در آثار استاد مصباح نیز تصریحاتی از شئون گوناگون رویکرد فردگرایی وجود دارد که فاقد مشکلات روش‌شناختی موجود در نظریه «مبادله اجتماعی» است. مسئله این پژوهش بررسی و مقایسه «فردگرایی» در دیدگاه استاد مصباح و نظریه «مبادله اجتماعی» جورج هومنز است. نظریه «مبادله اجتماعی» بر ریشه‌هایی استوار است که فقط از طریق روش‌شناسی بنیادین می‌توان به آن اصول موضوعه و مبانی دست یافت. مقایسه و آشکارسازی نقاط اشتراک و افتراق میان روش این دو اندیشمند در تحلیل انسان و معرفت، هدف این پژوهش است.

## پیشینه

درباره جامعه و فرد در اندیشه استاد مصباح و فردگرایی در اندیشه هومنز، پژوهش‌هایی به‌صورت مجزا صورت گرفته است که به چند نمونه از آنها اشاره می‌شود:

حمید پارسانیا در پژوهشی با عنوان «چیستی و هستی جامعه از دیدگاه استاد مطهری» (۱۳۸۰)؛ حسین سوزنچی در پژوهشی با عنوان «اصالت فرد، جامعه یا هر دو؛ بررسی تطبیقی آراء استاد مطهری و استاد مصباح» (۱۳۸۵)؛ مهدی حسین‌زاده در پژوهشی با عنوان «تبیین و بررسی اصالت جامعه از دیدگاه شهید مطهری و استاد مصباح» (۱۳۹۳) و محمدتقی ایمان در پژوهشی با عنوان «بررسی فردگرایی روش‌شناختی و چالش‌های آن در علوم اجتماعی» (۱۳۹۱) و محمدجواد قاسمی در پژوهشی با عنوان «بررسی مبانی فردگرایی روش‌شناختی و نقد فردگرایی روش‌شناختی در نظریه انتخاب عقلانی» (۱۳۹۹) به بررسی اصالت وجود جامعه یا فرد و برخی نیز به روش‌شناسی فردگرایی هومنز پرداخته‌اند؛ ولی جای خالی مقایسه اندیشه دو اندیشمند برای ارزیابی میزان همپوشانی گرایش به «فردگرایی» در اندیشه ایشان خالی است.

## روش‌شناسی

هر نظریه بر مجموعه‌ای از اصول موضوعه و بنیان‌های معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی و هستی‌شناسی استوار است. وظیفه فیلسوفان علوم اجتماعی کشف این ریشه‌ها و بنیان‌هاست. جامعه‌شناسان علم و معرفت تئینات اجتماعی معرفت و روابط فرهنگی و تاریخی نظریات و حتی خود دانشمندان را بررسی می‌کنند. موضوع بررسی روابط تاریخی و شرایط اجتماعی عصر تولید نظریه، متفاوت با بررسی روابط منطقی و معرفتی یک نظریه با عوامل و اجزای درونی آن است (پارسانیا، ۱۳۹۳). این پژوهش به دنبال یافتن پاسخ مسئله مقایسه دو متفکر با روش «تحلیل بنیادین» بر پایه استفاده از منابع کتابخانه‌ای است.

در روش‌شناسی ابتدایی هومنز باید متذکر این مسئله شد که روش او «اثبات‌گرایانه» (Positivism) است و علم را به تجربه (Science) تقلیل می‌دهد. به تبع او، ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) معتقد است: جهان واقع در افق حس، خود را نمایش می‌دهد. همچنین وی عقل را واجد هویت ابزاری صرف می‌داند و بر این اساس، عقل هم عقلانیت ابزاری محسوب می‌گردد. در مقابل، استاد مصباح در بعد معرفت‌شناسی ادراک را محصور در ماده و ادراک تجربی نمی‌داند و در بعد هستی‌شناسی با اعتقاد به مبدأ مجرد از ماده برای هستی، انسانی که معرفی می‌کند، انسانی است دارای دو بعد مادی و مجرد که قابلیت صعود به مراتب اعلاهی هستی را دارد و بر اساس این نوع هستی‌شناسی، انسان دارای ظرفیت‌های معنوی است.

### ۱. تبیین نقاط اشتراک و افتراق در رویکرد فردگرایی دو اندیشمند

در بررسی و مقایسه رویکرد «فردگرایی» در دیدگاه استاد مصباح و جورج هومنز، به نقاطی از اشتراک و افتراق میان این دو اندیشه برمی‌خوریم. نقاط اشتراک در اندیشه این دو متفکر حول چند محور اساسی است که عمده آنها عبارتند از: نفی وجود جامعه و تأکید بر فرد در ساختارهای اجتماعی؛ تقلیل مبدأ بودن کنش اجتماعی به افراد جامعه و انحصار مسئولیت اجتماعی در افراد؛ و اشتراک در رجوع جامعه‌شناسی به روان‌شناسی که به نوعی تقلیل جامعه‌شناسی به روان‌شناسی محسوب می‌شود. نقاط افتراقی هم بین استاد مصباح و هومنز وجود دارد. ایشان با توسعه در عقلانیت موجود در نظام فکری و انتخابی کنشگر، از کنشگر محدود به امور مادی، در نظریه «مبادله اجتماعی» هومنز، عبور کرده و به سمت کنشگری رفته است که دایره انتخاب‌های او فراتر از ماده و دنیا را شامل می‌شود. بدین‌سان بعد از توسعه، انتخاب‌های کنشگر، شامل انتخاب‌های معنوی هم می‌شود. در حقیقت وی نوعی توسعه در ارزش‌ها و انتخاب‌های کنشگر ایجاد کرده و به تبع این الگو از توسعه در عقلانیت، توسعه در انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی مرتبط با این مسئله را هم ایجاد نموده است. در ادامه، ابتدا نقاط اشتراک بین دیدگاه استاد مصباح و هومنز بیان خواهد شد و سپس نقاط افتراق میان دیدگاه این دو اندیشمند تشریح خواهد شد:

#### ۱-۱. نقطه اشتراک رویکرد «فردگرایی» استاد مصباح با نظریه «مبادله اجتماعی» جورج هومنز

##### ۱-۱-۱. نفی وجود جامعه و مفاهیم جمعی

اولین نقطه اشتراکی که بین «فردگرایی» استاد مصباح و نظریه «مبادله اجتماعی» هومنز وجود دارد، مسئله «نفی وجود جامعه» است. استاد مصباح نافی وجود جامعه است، به گونه‌ای که در بحث «مسئولیت اجتماعی»، تمام کنش را منتهی به فرد می‌داند و معتقد است: به هیچ وجه نمی‌توان اثر را به جامعه نسبت داد و تعبیراتی را که به نحوی دال بر هستی داشتن جامعه است، مسامحه در تعبیر و کلام شعری و غیربرهانی می‌داند.

با توجه به آنچه گفته شد، به‌آسانی می‌توان دریافت که وقتی درباره دو یا چند کس که در یک موضوع توافق دارند، گفته می‌شود که آنان عقیده واحدی دارند، «وحدت» مذکور، وحدت ماهوی نوعی است، نه وحدت شخصی؛ زیرا آن عقیده یک وجود ندارد، بلکه به تعداد افرادی که صاحب آن عقیده‌اند دارای وجودهای متعدد است. نهایت آنکه چون یک نوع عقیده است، وحدت ماهوی نوعی دارد (مصباح، ۱۳۹۸، ص ۳۶-۳۷).

همچنین در ادامه، در بحث «عوامل مؤثر در شکل‌گیری و تحول شخصیت فرد»، باز هم متذکر انتزاعی بودن جامعه و حقیقی بودن افراد می‌شود:

جامعه وجود، وحدت و شخصیت حقیقی ندارد و چیزی نیست بیش از یک مفهوم اعتباری که از وجود افراد انسانی و ارتباطات و مناسبات آنان انتزاع می‌گردد (همان، ص ۱۹۶). جامعه وجود حقیقی ندارد و مفهوم «جامعه» مفهومی است اعتباری و انتزاعی (همان، ص ۱۴۳).

استاد مصباح یزدی در بحث قانونمندی جامعه پس از اینکه تالزم موجود میان «اعتقاد به هستی جامعه» و «قانونمندی آن» را نفی می‌کند، معتقد است: می‌توان به وجود جامعه باور نداشت و آن را امری انتزاعی و ذهنی دانست، ولی وجود قانون برای جامعه را امری الزامی و حتمی و ضروری دانست.

ایشان می‌نویسد: «ما نیز وجود و وحدت و شخصیت حقیقی جامعه را باور نداریم» (همان، ص ۱۴۵). ایشان معتقد است: ادله جامعه‌شناسان پیشین هم برای اثبات وجود جامعه، وافی به مقصود آنان نیست و هر قدر هم که در جامعه تأثیر و تأثر وجود داشته باشد، دلیلی برای مرکب حقیقی بودن جامعه نیست. در نتیجه ایشان معتقد است: با کنار هم قرار گرفتن انسان‌ها و کنش‌هایشان موجود جدیدی به نام «جامعه» با خواص و ویژگی جدیدی که این ویژگی در تک‌تک انسان‌ها یافت نشود، به وجود نمی‌آید و معتقد است: در نهایت، چیزی که وجود دارد ترکیب انضمامی انسان‌ها در جامعه است و با شکافتن کنش‌های اجتماعی و جمعی موجود در جامعه، کنش‌های فردی از آن آشکار خواهد شد. تأثیر و نفوذ افراد اجتماع در یک فرد انسانی نیز هر چند عمیق و همه‌جانبه باشد، حقیقی دانستن ترکیب انسان‌ها را تجویز نخواهد کرد؛ چنان‌که همکاری و تعاون افراد هم دال بر پدیدآمدن موجودی حقیقی به نام «جامعه» که آثار مخصوص به خود داشته باشد، نتواند بود (مصباح، ۱۳۹۸، ص ۹۳).

ایشان تعبیر «اشتراک در عواطف و احساس» را نوعی مسامحه در تعبیر می‌داند و معتقد است: نسبت جمع دادن به «عقیده» چیزی بیش از مسامحه در تعبیر نیست.

همچنین است زمانی که دو یا چند انسان نسبت به یک پدیده احساس و عاطفه یا واکنش واحدی دارند؛ زیرا مثلاً احساس و عاطفه هریک از آنان وجودی جداگانه دارد که قائم به نفس اوست و هیچ‌گونه ارتباط وجودی با احساس و عاطفه دیگری ندارد. وحدتی که به این دو یا چند احساس و عاطفه همانند نسبت داده می‌شود، وحدتی است ماهوی و مفهومی. پس سخنانی از این قبیل که «بر اثر معاشرت و مصاحبت افراد انسانی با یکدیگر، احساسات و عواطف آنان درهم می‌آمیزد، ادغام می‌شوند و وحدت می‌یابند» تعبیرات مسامحه‌آمیزی بیش نیست؛ زیرا نفس هر انسانی مستقل است و نفسانیات او نیز از نفسانیات دیگران استقلال دارد و احساسات و عواطف انسان‌ها نه باهم می‌آمیزند، نه درهم ادغام می‌شوند، و نه وحدت می‌یابند. همانندی و یکسانی چند احساس و عاطفه، وحدت مفهومی و ماهوی آنها را می‌رساند و ملازمه‌ای با وحدت وجودشان ندارد (مصباح، ۱۳۹۱، ج، ص ۳۷).

جورج هومنز به تبع اسکینر معتقد است: برای بررسی رفتار افراد، باید به سراغ رفتار عینی افراد رفت و پرداختن به نظریات جامعه‌شناسان و فعالیت نظری و بررسی‌های نظری صرف، ما را از پرداختن به واقعیت دور می‌سازد (مولم،

۱۹۸۱، به نقل از: ریتزر، ۱۳۹۵، ص ۴۰۵). اسکینر به‌مثابه یکی از تأثیرگذارترین افراد بر هومنز (دیلبینی، ۱۳۸۸، ص ۳۸۴)، یک روان‌شناس رفتارگرا محسوب می‌شود (ریتزر، ۱۳۹۵، ص ۴۰۸-۴۱۴؛ دیلبینی، ۱۳۸۸، ص ۳۸۹).

هومنز تحت تأثیر او در ارتباط با بررسی رفتارهای عینی افراد، معتقد است: کار جامعه‌شناس رفتاری بررسی رابطه تأثیرات مستقیم و غیرمستقیم رفتار کنشگر بر محیط پیرامونی او و بر رفتار بعدی اوست. به همین صورت، جورج هومنز هم بسیار تحت تأثیر این رویکرد و در ضدیت با تبیین رفتارها و کنش‌های اجتماعی به‌وسیله نظریات جامعه‌شناسی قرار داشت و به همین سبب معتقد به بی‌فایده بودن نظریات جامعه‌شناسی برای تبیین ماهیت رفتار بود (هومنز، ۱۹۶۱، ص ۸۱).

هومنز به‌شدت مخالف طرح مفاهیم غیرعملی برای توضیح رفتار و عمل انسان بود؛ تعاریف انتزاعی و غیرعملی که برخی جامعه‌شناسان آنها را مایه مباهات علوم خود می‌دانستند. او مفاهیمی مانند «نقش» و «فرهنگ» را از جمله مفاهیمی می‌دانست که در فضای آزمون‌پذیری به آنها دست یافته نشده و از این رو عملی نیستند. او آنها را بی‌مصرف می‌دانست (دیلبینی، ۱۳۸۸، ص ۳۹۵ و ۴۰۰).

هومنز معتقد است: علوم اجتماعی تا کنون در پی تبیین نبوده است و با قواعد کلی سعی در تبیین «آنچه در گذشته اتفاق افتاده است» دارد؛ ولی هیچ‌گاه در موقعیت جدید و تصمیمات جدید افراد، نمی‌تواند «قواعد کلی رفتار افراد» را توضیح دهد. به معنای دیگر، او معتقد است: قواعد جامعه‌شناسی برای تبیین رفتار گذشته است و به ندرت می‌تواند رفتار جدید را در موقعیت جدید توضیح دهد و پیش‌بینی کند (هومنز، ۱۹۶۱، ص ۸۱).

او می‌گوید: قواعدی که ما در این کتاب (*Social Behavior Its Elementary Forms*) توصیف کردیم، افراد را ملزم به رعایت و رفتار مطابق آن نمی‌کند و افراد هرگز مجبور به عمل بر وفق توصیفات ما در این کتاب نیستند. ما معتقدیم که افراد غالباً مطابق توصیفات که از جریان مبادله و کنش متقابل بین افراد صورت می‌گیرد و ما در اینجا آن را توصیف کردیم، عمل می‌کنند (هومنز، ۱۹۶۱، ص ۳۳۵).

ریتزر با اشاره به دو مفهوم «ارزش‌های مشترک» و «افکار» در اندیشه اسکینر، معتقد است: یک دانشمند جامعه‌شناس به نحوه زندگی کردن افراد و چگونگی تربیت فرزندانشان توجه می‌کند و چیزی که برایش اهمیت دارد روابط عینی افراد و تعاملات آنها به‌صورت عینی است و فرهنگ یک امر برساخت اجتماعی است (اسکینر، به نقل از: ریتزر، ۱۹۷۱، ص ۲۱؛ آزاد ارمکی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۰).

## ۱-۱-۲. بازگشت جامعه‌شناسی به روان‌شناسی

همان‌گونه که جورج هومنز بسیار متأثر از اسکینر است، در مسئله «تبیین پدیده‌های اجتماعی» معتقد است: بازگشت تمام پدیده‌های اجتماعی به روان‌شناسی است و می‌توان با تحلیل رفتار فردی به‌وسیله اصول روان‌شناسی، تحلیلی درست و دقیق ارائه نمود. هومنز معتقد بود: با اصول روان‌شناسی، می‌توان در زمینه تحلیل وقایع و رفتار افراد کفایت ایجاد کرد و نیازی به قواعد و نظریات جامعه‌شناسان در ارتباط با رفتار افراد نیست.

هومنز معتقد بود: روان‌شناسی در زمان دورکیم سطحی و ساده بود (دیلینی، ۱۳۸۸، ص ۴۰۰-۴۰۱). ریتزر معتقد است: اینکه دورکیم توانسته بود جامعه‌شناسی را از روان‌شناسی تفکیک کند، به این معنی نیست که امروزه نیز می‌توان چنین کاری انجام داد (ریتزر، ۱۳۹۵، ص ۴۱۵).

استاد مصباح معتقد است: افراد هستند که گروه‌ها را می‌سازند. بنابراین با تحلیل رفتار افراد گروه‌ها، به تحلیل رفتار افراد سازنده گروه دست خواهیم یافت. بنابراین ایشان جامعه‌شناسی را بسیار تحت تأثیر روان‌شناسی فردی می‌داند. «چون گروه‌ها و قشرها از افراد مرکب‌اند، وابستگی جامعه‌شناسی به روان‌شناسی اجتماعی و از آن طریق، به روان‌شناسی فردی، اجتناب‌ناپذیر و حتمی است» (مصباح، ۱۳۹۸، ص ۹۶).

### ۳-۱-۱. انتخاب با لحاظ کردن اصل «بیشینه کردن سود»

استفاده از عقل و عقلانیت در انتخاب‌های کنشگر عقلانی از مفاهیمی است که در آثار استاد مصباح و جورج هومنز - هر دو - یافت می‌شود. در رویکرد جورج هومنز، تصریحات درباره بیشینه کردن سود و لحاظ کردن سود و هزینه کم نبود (محاسبه‌گری، بیشینه کردن، نفع‌طلبی، انتخاب ارادی). در رویکرد استاد مصباح نیز همین مسئله آشکار است. عامل تشخیص‌دهنده و انتخابگر در انسان، عقل محاسبه‌گر است که بین دو گزینه را بر اساس دیرپاترین و ارزشمندترین آنها، بهترین گزینه را انتخاب می‌کند (مصباح، ۱۳۹۱ الف، ص ۴۸-۴۹).

بر اساس میل فطری به ترجیح لذیذتر، کارها را به نسبت لذتی که می‌بخشند، بسنجیم و هنگام تراحم بین چند کار، لذت‌بخش‌ترین آنها را انتخاب کنیم. البته در این ارزیابی نمی‌توان لذت فعلی را ملاک قرار داد؛ زیرا ممکن است کاری که لذت‌آنی دارد، در آینده رنج‌های فراوانی به بار آورد. به‌علاوه ممکن است ما هنوز لذت بعضی از کارها را نچشیده باشیم تا بتوانیم آن را با کارهای دیگر مقایسه کنیم. پس راه صحیح برای تشخیص لذیذتر، این است که حقیقت لذت و ملاک آن را بشناسیم و از روی محاسبه عقلی دریابیم که چه لذتی ارزنده و پاینده‌تر است و ما قبلاً این محاسبه را انجام دادیم و به این نتیجه رسیدیم که لذت قرب به خدا از همه چیز بیشتر و پایدارتر است: «وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى» (مصباح، ۱۳۸۲، ص ۱۱۸).

در نظریه «انتخاب عقلانی»، «دیرپاترین» و «لذیذترین» و «ارزشمندترین» و «کم‌هزینه‌ترین» از مفاهیم پرکاربرد و محوری این نظریه محسوب می‌شوند که با اصول قضایای هومنز نیز مرتبط هستند. ادبیات/استاد مصباح در آثار نیز مشحون از استفاده از همین مفاهیم است و از جهت ادبیاتی نیز میان این دو اندیشمند تا حدی اشتراک وجود دارد.

اکنون که پای‌گزینش و انتخاب به میان آمد، طبیعی است که عقل و منطق اقتضا می‌کند از میان همه انواع لذت‌ها با کمیت‌ها، کیفیت‌ها و شدت‌های مختلف، بهترین، شدیدترین و عمیق‌ترین لذت‌ها را در محدوده‌های گزینش خود قرار دهد؛ ولی او گاهی در این انتخاب دچار اشتباه و لغزش می‌شود و معیارهای درست عقلانی را در گزینش خود رعایت نمی‌کند (مصباح، ۱۳۹۱ ب، ص ۱۶۶).

در حقیقت عقل انسان است که میان لذت‌های مادی و معنوی را مقایسه می‌کند و حکم به ارزشمندتر بودن لذت‌های معنوی، در مقابل لذت‌های مادی می‌دهد. در نظریه «مبادله اجتماعی» نیز یکی از اصول و مکاتبی که این نظریه در ریشه‌های خود از آن سیراب گشته «انتخاب عقلانی» است که در فضای اقتصاد سنتی شکل گرفته است. اما این نقطه اشتراک، خود به نقطه افتراق رویکرد فردگرایی/استاد مصباح و هومنز تبدیل شده است که در ادامه تفصیل آن خواهد آمد.



## ۱-۲. نقطه افتراق رویکرد «فردگرایی» استاد مصباح در مقایسه با نظریه «مبادله اجتماعی» هومنز

اشاره شد که یکی از نظریاتی که به نحوی مستقیم بر نظریه «مبادله اجتماعی» جورج هومنز تأثیر گذارده نظریه «انتخاب عقلانی» است. نظریه «انتخاب عقلانی» با مکتب اقتصاد سنتی پیوندی ناگسستگی دارد، به گونه‌ای که روح کلی حاکم بر اقتصاد سنتی محسوب می‌شود. هومنز هم نظریه خود را مدیون علم اقتصاد نخستین می‌داند (هومنز، ۱۹۶۱، ص ۶۸ و ۳۳) و در این باره معتقد است: مطابق قانونی که در اقتصاد وجود دارد، هرچه قیمت کالا بیشتر باشد، شخصی که مقداری از آن کالا را در اختیار دارد، به جمع‌آوری مقدار بیشتری از آن کالا مبادرت می‌ورزد. درباره مبادله و رفتار بین دو شخص هم این گونه است: هر چه پاداشی که در ازای یک فعالیت به دست می‌آید بارزش تر باشد، فرد فعالیت بیشتری از خود بروز می‌دهد تا مقدار بیشتری از آن ارزش را به دست آورد (هومنز، ۱۹۶۱، ص ۶۸).

مطابق همان روح کلی حاکم بر اقتصاد سنتی یک محتوا و مفاد چیزی که در علم اقتصاد مطرح است، این است کنشگر اقتصادی را فردی معرفی می‌کند که به دنبال بیشینه‌کردن سود خود است و تمام شرایط را به نحوی تنظیم می‌کند که بالاترین سود مادی را در بهترین شرایط به دست آورد. بر اساس فرض‌های اولیه علم اقتصاد، انسان موجودی است که همیشه در پی کسب سود حداکثری در کالا و خدمات است و عمل گزینشگری در مصرف‌کننده (در تعبیر علم اقتصاد) به همین علت انجام می‌گیرد و کنشگر مبتنی بر اساس انتخاب عقلانی، بر اساس چهار قضیه اصلی انتخاب عقلانی عمل می‌کند. همین چهار قضیه در نظریه «مبادله اجتماعی» جورج هومنز به صورت یک روح کلی دیده شده است:

۱. به طور عقلانی، افراد در جست‌وجوی سود حداکثری خویش هستند و در این مسیر بر اساس امیال و سلیقه‌های خود تصمیم می‌گیرند.

۲. افراد هر چه بیشتر از چیزی داشته باشند کمتر به دنبال کسب مجدد آن هستند.

۳. سلیقه خریدار و فروشنده به طور مستقیم با ارزش و بهای کالا و خدمات مرتبط است، به گونه‌ای که تقاضای زیاد یک کالا در بازار، بر ارزش آن می‌افزاید و عرضه زیاد کالا در بازار، از بها و ارزش آن می‌کاهد.

۴. عرضه انحصاری کالا سبب افزایش قیمت کالا می‌شود و به عکس، اگر چندین شرکت در عرضه یک کالا در بازار نقش داشته باشند از قیمت کالا کاسته می‌شود (دیلمینی، ۱۳۸۸، ص ۳۹۲).

یکی دیگر از نظریاتی که بر نظریه «مبادله اجتماعی» بسیار تأثیرگذار بوده، «رفتارگرایی» است که در علم روان‌شناسی به صورت مستقیم مطرح و در جامعه‌شناسی نیز مؤثر واقع شده؛ اثری که نظریه «مبادله اجتماعی» از «رفتارگرایی» دریافت نموده است. در بحث «پاداش و تنبیه» طی فرایند شرطی‌شدن عامل مؤثر واقع می‌شود. در دانش رفتارگرایی، مبحث «تشویق و تنبیه» به وسیله پاداش دادن به کبوتر، توسط او مورد آزمایش قرار گرفت و بعداً در نظریه «مبادله اجتماعی» توسط هومنز، در جریان تبادل انسانی مطرح شد (هومنز، ۱۹۶۱، ص ۳۰).

این نظریه مبتنی بر مبنای سودانگاری و تبادل مادی بود و به‌طور کلی در فضای دنیوی و این جهانی مطرح شده و دایره انتخاب عقلانی کنشگر در این نظریه محدود به دنیاست. با این حساب، نظریه «مبادله اجتماعی» و ریشه‌های

آن، یعنی «انتخاب عقلانی» و «رفتارگرایی» در فضای اثبات‌گرایی (Positivism) مطرح هستند. این در حالی است که در رویکرد/استاد مصباح، انتخاب‌های انسان، محدود به انتخاب‌های مادی صرف نیست و ایشان معتقد است: انسان دارای ظرفیت‌های دیگری هم هست و او می‌تواند در حوزه امور معنوی کنشگری داشته باشد.

در سال ۱۹۳۵ میلادی در اولین کنگره‌ای که با موضوع «وحدت علم» در پاریس برگزار شد، محصولی به‌عنوان نخستین خروجی کنگره مورد اتفاق نظر فیلسوفان شرکت‌کننده در آن کنگره قرار گرفت. خروجی کنگره چیزی بود با عنوان «*دائرة المعارف علم یگانی*» که بعداً با همین نام انتشار یافت.

رودلف کارناب (۱۸۹۱-۱۹۷۰) جزو فیلسوفانی بود که با انتشار مقاله‌ای در این دائرةالمعارف معتقد بود: وحدت علم به معنای وحدت زبان علم است. به عبارت دیگر، او کوشید بگوید: زبان و منطق واحدی وجود دارد که همه علوم از آن پیروی می‌نمایند و معتقد بود: گزاره‌های تمام علوم قابل تحویل به گزاره‌های آن است. کارناب در بخشی از مقاله خود به تقسیم‌بندی شاخه‌های گوناگون علوم پرداخت و علوم اجتماعی را زیرمجموعه علوم زیستی و در عرض روان‌شناسی قرار داد و همه اینها را ذیل «علوم تجربی» (Science) طبقه‌بندی کرد (پایا، ۱۳۸۲، ص ۳۵۴-۳۵۵). در این منطق، تمام علوم اجتماعی زیرمجموعه علوم تجربی قرار می‌گیرند و روش آنها نیز تابع تجربه است.

استاد مصباح بر پایه اعتقاد به عقل عملی و عقل نظری و عقیده به مبدأ و معاد، معتقد است: انسان انتخابگر با در نظر گرفتن لذت‌های معنوی، از لذت‌های زودگذر مادی عبور می‌کند و به لذتی شدیدتر و عمیق‌تر و پایدارتر می‌رسد و این در حقیقت، نوعی توسعه در عقلانیت و نظریه انتخاب عقلانی محسوب می‌شود. در حالی که در نظریه «مبادله اجتماعی»، ارزش‌ها و فرهنگ از نظر هومنز، هیچ جایگاهی در تحلیل اجتماعی ندارند، در نظریه استاد مصباح، «فداکاری» و «ازخودگذشتگی» معنا دارند. همچنین عقلی که در نظریه «انتخاب عقلانی» مطرح بود و نظریه «مبادله اجتماعی» بر آن استوار شد، عقل ابزاری مادی‌اندیش است و تماماً در فضای علم تجربی معنا می‌شود؛ ولی در دیدگاه استاد مصباح، انسان دارای دومی‌ترتبه از عقل است که این دو ساحت از عقلانیت، برای او، هم ادراک می‌سازند و هم قوای تحریکی انسان را مدیریت می‌کنند.

عقلانیتی که استاد مصباح از آن در توضیح هدف انسان و جهان استفاده می‌کند عقل آخرت‌اندیش و معنوی است که با برقراری تناسب و پیاده‌کردن قاعده اهم و مهم میان اهداف مادی و معنوی، اهداف معنوی را در اولویت قرار می‌دهد و لذتی را که در آن می‌تواند نصیب انتخابگر عقلانی شود بالاتر از لذت مادی می‌داند. این یکی از نقاط افتراق نظریه استاد مصباح از نظریه «مبادله اجتماعی» و روش هومنز است.

#### ۱-۲-۱. مسئله حفظ انسجام اجتماعی در فرض تسلط عقل ابزاری

نقطه افتراق دومی که در رویکرد «رفتارگرایی» استاد مصباح نسبت به نظریه «مبادله اجتماعی» جورج هومنز وجود دارد یکی از مسائلی است که بر اساس تسلط و غلبه عقل ابزاری مادی مورد پرسش است. در مسئله «حفظ انسجام اجتماعی» سؤالی که مطرح است این است که با فرض قبول عقلانیت مادی و ابزاری، حفظ انسجام اجتماعی چگونه رخ می‌دهد؟

در فرض تعارض میان دو کنشگر در کسب سود بیشتر، برای حفظ انسجام و پیشگیری از فروپاشی اجتماعی، یکی از طرفین به ناچار باید از حق خود چشم‌پوشی کند. این مسئله در فضای عقل مادی و ابزاری که کنشگر را ملزم به انتخاب بهترین راه برای رسیدن به هدف می‌کند، بی‌معناست؛ ولی در نظریه استاد مصباح، مسئله فداکاری‌ها و ایثارها در جامعه، معنایی مهم و جایگاه والایی پیدا می‌کند.

به بیان دیگر، با توجه به اینکه مطابق نظریه «انتخاب عقلانی»، افراد جامعه در کنش‌های خود کاملاً فردمحور و سودمحور هستند و در پی بهترین و کوتاه‌ترین و کم‌هزینه‌ترین راه برای دستیابی به سود خود هستند، این سؤال مطرح می‌شود که اگر عقلانیتی که ادعا شده جامعه بر آن استوار است، عقلانیت نظریه انتخاب عقلانی است که افراد به دنبال بهترین راه برای کسب سود شخصی هستند، قاعدتاً در بحران‌های اجتماعی (مانند برخی کمبودها و نقایص) باید نظم اجتماعی از بین برود و به هرج و مرج منتهی شود. ولی مشاهده می‌شود حتی جوامعی که ادعای تسلط عقل ابزاری و مادی دارند، در بحران‌ها دچار فروپاشی نمی‌شوند. آیا توضیحی وجود دارد که بتوان بر اساس تسلط عقل ابزاری، ایثارها و فداکاری‌ها را در جامعه را توضیح داد؟

به کدام دلیل در جامعه‌ای که همه به دنبال بیشینه‌کردن سود شخصی و مادی خود هستند، بعضی افراد حاضر به گذشتن از جان خود می‌شوند؟ مسئله ایثارها و فداکاری‌ها را چگونه می‌توان با فرض وجود عقل مادی توضیح داد؟ به عبارت دیگر، فردمحوری و بیشینه‌کردن سود فردی (انتخاب عقلانی) را چگونه می‌توان با فداکاری و کاهش سود فردی (فداکاری و ایثار) برای حفظ نظم اجتماعی، در جامعه جمع کرد؟ آیا با تسلط عقلانیت موجود در نظریه «مبادله اجتماعی»، ایثارها و فداکاری‌ها در جامعه معنای درستی پیدا می‌کند؟

## ۲-۲-۱. الگوی توسعه استاد مصباح

یکی از پاسخ‌هایی که به اشکال وجود ایثارها و فداکاری‌ها در جامعه داده شده است، به‌وسیله ایجاد توسعه در عقلانیت است؛ به این صورت که می‌توان در ارزش‌های افراد انتخابگر عقلانی، توسعه ایجاد کرد و دایره انتخاب‌های آنها را از اهداف صرفاً مادی به اهداف معنوی گسترش داد. در الگویی از عقلانیت که تاکنون در نظریه «مبادله اجتماعی» مطرح شده، اهداف دنیوی بوده؛ یعنی سود و زیان فقط معطوف به این دنیا لحاظ می‌شده و سعی در انتخاب بهترین راه دنیوی برای کسب بالاترین و بیشترین سود دنیوی بوده است. ولی در الگوی توسعه‌یافته کنونی، اینچنین مطرح می‌شود که اهداف افراد و دایره انتخاب‌های آنان در امور فراتر از ماده هم نافذ است و راه دارد. از این‌رو فرد سودجو و انتخابگر عقلانی آخرت و ثواب و عقاب اخروی را در انتخاب‌هایش لحاظ می‌کند و بحث بهشت و جهنم و عذاب و پاداش اخروی را هم در نظر می‌گیرد و بعد دست به انتخاب می‌زند.

توضیح اینکه وقتی انسان بین پاداش و عقاب اخروی و پاداش و عقاب دنیوی مردد می‌شود به دنبال سنجش لذت و اهمیت و میزان بزرگی پاداش یا درد و میزان شدت عقاب اخروی و قیاس آن با میزان سودی که در دنیا نصیب او می‌شود، می‌رود و مقایسه می‌کند و سپس دست به انتخاب می‌زند. در اینجا فرد انتخابگر باز هم از دایره انتخاب عقلانی خارج نشده است.

اگر الگوی «توسعه»/استاد مصباح در یک مثال پیاده گردد این گونه می شود که وقتی انسان سودجوی انتخابگر عقلانی برای اوقات فراغتش مردد می شود که آیا درآمد و وقت خود را در سفر زیارتی هزینه کند یا سفر سیاحتی؟ با توجه به اخباری که دربر دارنده ثواب و پاداش اخروی برای زائر است، دو صورت از امکان انتخاب برای وی به وجود می آید: اول اینکه در سفر سیاحتی هزینه کند و در قبال آن به آرامش خاطر چندروزه یا چندساعته دنیوی دست یابد. دوم اینکه آن را در سفر زیارتی هزینه کند و در قبال آن از ثواب و لذات معنوی در آخرت و آرامش ابدی بهره مند گردد. یا در صورت عکس آن، فرد انتخابگر اگر در معرض استفاده عدوانی و تجاوز به حقوق دیگران قرار گیرد، دو امکان برای انتخاب پیش روی او وجود دارد:

اول اینکه از مال غیر استفاده کند و لذت زودگذر دنیوی به همراه عذاب و عقوبت دائمی آخرت را کسب کند. دوم اینکه با در نظر گرفتن بزرگی عذاب آخرت و دردناک تر بودن آن نسبت به دنیا، فرد انتخابگر عذاب بزرگ آخرت را انتخاب نمی کند؛ زیرا با در نظر گرفتن اصول مبادله سودساز، این مبادله برای او سودساز نخواهد بود و از این رو از ارتکاب آن دست می کشد.

در این مثال، نمونه توسعه یافته عقلانیت مشاهده می شود. عقل در اینجا محدود به عقل معطوف به اهداف دنیایی نشده است. در حقیقت، چون ارزش های فرد انتخابگر عقلانی توسعه یافته است، عقلانیتش هم به تبع آن ارزش توسعه می یابد و عقل حسابگر میان پاداش های دنیوی و اخروی، پاداشی را انتخاب می کند که بالاترین منفعت را نصیب او کند و دوام بیشتری نیز داشته باشد (لحاظ کردن دوام و پایداری لذت). همچنین در جانب عقوبت هم به همین منوال، میان سختی دنیوی و سختی اخروی، آن را انتخاب می کند که کمترین ضرر به او وارد شود. بنابراین ضرر و سختی دنیوی را به جان می خرد تا ضرر اخروی را که درد و دوام درد آن بیشتر است از سر خود باز کند.

این الگوی توسعه عقلانیت در آثار/استاد مصباح به چشم می خورد. ایشان معتقد است: انسان فطرتاً امر لذیذ را می پسندد و مشکل وقتی ایجاد می شود که دو امر لذیذ با هم تعارض داشته باشند. بنابراین وقتی لذیذترین ها برای انسان تراحم و تعارض پیدا کنند، انسان امور تراحم یافته را به وسیله عقل تفکیک و تنظیم می کند تا به بهترین و لذیذترین لذتی که دو ملاک ارزنده تر و پایدارتر را دارا باشد، دست یابد.

نکته مهم در نظر ایشان، عامل تشخیص دهنده و انتخابگر در انسان است. ایشان معتقد است: عقل محاسبه گر بین دو گزینه، بر اساس دیرپاترین و ارزشمندترین آنها، بهترین گزینه را انتخاب می کند (مصباح، ۱۳۹۱ الف، ص ۴۸-۴۹).

بر اساس میل فطری به ترجیح لذیذتر، کارها را به نسبت لذتی که می بخشند، می سنجیم و هنگام تراحم بین چند کار، لذت بخش ترین آنها را انتخاب می کنیم. البته در این ارزیابی نمی توان لذت فعلی را ملاک قرار داد؛ زیرا ممکن است کاری که لذت آنی دارد، در آینده رنج های فراوانی به بار آورد. علاوه بر این ممکن است ما هنوز لذت بعضی از کارها را نچشیده باشیم تا بتوانیم آن را با کارهای دیگر مقایسه کنیم. پس راه صحیح برای تشخیص لذیذتر، این است که حقیقت لذت و ملاک آن را بشناسیم و از روی محاسبه عقلی دریابیم که چه لذتی ارزنده تر و پاینده تر است و ما قبلاً این محاسبه را انجام دادیم و به این نتیجه رسیدیم که لذت قرب به خدا از همه چیز بیشتر و پایدارتر است: «وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى» (مصباح، ۱۳۸۲، ص ۱۱۸).

ایشان معتقد است: انسان در کنش‌هایش یک هدف را دنبال می‌کند و آن هم به‌دست آوردن بالاترین لذت است. ایشان در تحلیل فداکاری و جانفشانی در راه خدا هم این روش را در تحلیل پیش گرفته و معتقد است: کسی که در راه خدا از جان خود می‌گذرد، در حقیقت به امید رسیدن به لذت بالاتری که با شهادت به دست می‌آید، دست به جانفشانی و مبارزه می‌زند. حتی کسی که دارای هدفی موهوم است او هم هدفش لذت‌گرایی است. ایشان معتقد است: هدف و محرک همه افراد در کنش‌ها، مرتبط با لذت است، با این تفاوت که برخی لذت‌های معنوی را بر لذات حسی ترجیح می‌دهند.

بنابراین، نباید پنداشت کسی که به جهاد با دشمنان خدا می‌پردازد و جان خود را در خطر می‌افکند، به دنبال لذت نیست؛ چون نمی‌توان لذت را به لذت حسی منحصر دانست و چنین شخصی در پی رسیدن به لذتی معنوی و روحانی است که پس از شهادت به آن می‌رسد و به امید رسیدن به آن دست به جانفشانی می‌زند. حتی ممکن است کسی برای لذتی خیالی دست به مبارزه بزند و برای اینکه نام او در زمره قهرمانان قرار گیرد دست به جانفشانی بزند. یا کسی که در راه محبوبش فداکاری می‌کند و در این راه ناراحتی و مشکلاتی را متحمل می‌گردد، لذتی که ورای این سختی‌ها متوجه او خواهد شد و یا امید رسیدن به لقای محبوب، تحمل دشواری‌ها را برای او آسان می‌گرداند. حتی کسی که خودکشی می‌کند، برای فرار از ناراحتی‌های زندگی و خلاصی از مشکلات به مرگ رضایت می‌دهد. پس او خواهان راحتی و آسایش موهومی است که به خیال خود پس از مرگ به آن می‌رسد و از آن لذت می‌برد. بنابراین، محرک اصلی انسان در همه فعالیت‌ها، تحصیل لذت و دوری از الم است، خواه آن دو دنیوی باشند و خواه اخروی، و خواه مادی باشند و خواه معنوی (مصباح، ۱۳۸۰، ص ۷۹-۸۰).

ایشان معتقد است: «لذت» از جمله مفاهیمی است که ابتدا در امور حسی، مانند خوردن و خوابیدن و لذت شنیدن و لذت جنسی به کار رفته، ولی رفته‌رفته انسان متوجه جنس دیگری از لذت شده که با جنس مادی آن کاملاً متفاوت است؛ مانند لذت‌هایی که در ادراکات عقلی وجود دارد و لذت‌هایی که در ایثار و از خودگذشتگی موجود است و همچنین لذت‌های حاصل از یک عمل اخلاقی.

استاد مصباح معتقد است: انسانی که ایثار می‌کند یا از آبروی خود می‌گذرد و یا سختی‌هایی را متحمل می‌شود، یا در راه حق و خدای از مال و جانش می‌گذرد و آنها را ایثار می‌کند، در این موارد هم هدف انسان از لذت‌گرایی جدا نمی‌شود و انگیزه اصلی انسان در این موارد به‌دست آوردن لذت معنوی است.

بنابراین ایشان معتقد است: انگیزه اصلی انسان برای تمام افعال خویش، همانا لذت است، خواه مادی باشد و خواه معنوی. این نوع تعریف - درحقیقت - نوعی توسعه در مفهوم لذتی محسوب می‌شود که در نظریه «انتخاب عقلانی»، از نوع مادی و دنیوی آن مطرح است و تمام افعال انسان برای به‌دست‌آوردن بیشترین مقدار از همین لذت است. همچنین ایشان در تعریف «لذت» اینچنین آورده: حالتی است ادراکی که بعد از انجام یک رفتار خاص و یا یافتن یک شیء دلخواه و مطلوب، برای انسان حاصل می‌شود (مصباح، ۱۳۸۰، ص ۸۰).

در برخی آیات و روایات نیز این الگو از عقلانیت، دارای شواهد و تصریحاتی است و البته در مراتبی از معرفت و شناخت دینی، صحیح و قابل پیگیری است. الگوی «توسعه» استاد مصباح هم ناظر به همین دسته از شواهد دینی است.

ایشان برای توضیح تزامم لذت مادی و معنوی و ارجحیت به‌دست‌آوردن لذت معنوی، با اشاره به آیه ۲ سوره بقره، معتقد است: انسان می‌تواند با وعده‌دادن لذت بالاتر از مادی، خود را متقاعد کند که از لذت مادی برای رسیدن به لذت معنوی چشم‌پوشی نماید.

اگر یقین به آخرت باشد آنگاه دل‌کندن از دنیا آسان می‌شود. اگر انسان بفهمد که این لذت دنیایی تزامم دارد با لذتی شبیه آن، ولی بسیار بهتر و بالاتر، آن‌گاه می‌تواند خود را متقاعد نماید که از آن صرف‌نظر کند؛ «و بَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رُزِقُوا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنُوبُوا بِهِ مُتَشَابِهًا» (بقره: ۲) (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۶۲).

ایشان در وصف نعمت‌های بهشتی و در ضمن تفسیر آیاتی که مربوط به همین موضوع است، همین معنا را اشراق می‌کند و برای مثال، به بهتر بودن شراب بهشتی نسبت به شراب زمینی اشاره می‌نماید و درباره نعمت‌های دیگر نیز این نکته را گوشزد می‌کند که نعمت‌های بهشتی اتمام‌پذیر نیست و بهشتیان لازم نیست نگرانی بابت تمام‌شدن لذت‌های بهشتی داشته باشند (مصباح، ۱۳۸۳، ص ۱۶۸-۱۷۰).

حتی در قرآن از برخی نعمت‌هایی نام می‌برد که در این دنیا با آثاری سوء همراه هستند؛ اما این لذت در آخرت و در بهشت وجود دارد، بدون آنکه اثر سوئی داشته باشد؛ مثلاً شراب‌های دنیایی مست‌کننده‌اند و عقل انسان را زایل کرده، او را از حالت عادی خارج می‌کنند... اما قرآن می‌فرماید: [اولاً] در بهشت شراب وجود دارد... می‌فرماید: یک قطره و یک فنجان نیست، جویبارها و نه‌رهای از شراب جاری است! ثانیاً، می‌فرماید: آن شراب سردرد و مستی ندارد (مصباح، ۱۳۸۳، ص ۱۶۷-۱۶۸).

این معنا مناسب آیاتی از قرآن کریم هم هست که لذات معنوی را به‌نوعی شبیه و از جنس لذات مادی معرفی می‌کند، ولی با درجه‌ای از ارزش بالاتر و بهتر:

۱. «لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» (بقره: ۲۵).

۲. «وَزَوْجَانَهُمْ يَحُورُونَ عَيْنٍ» (دخان: ۵۴).

۳. «وَوَقَاكِهَ مِمَّا يَشْتَهُونَ» (مرسلات: ۴۲).

۴. «وَوَلَحْمٍ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ» (واقعه: ۲۱).

همچنین ایشان با اشاره به جاودانه بودن نعمات بهشتی معتقد است: انسان مؤمن بر لذات مادی تمرکز نمی‌کند؛ زیرا با این کار لذات معنوی را از دست می‌دهد و در ترجیح لذات معنوی بر لذات مادی نباید لحظه‌ای درنگ کند؛ زیرا لذات معنوی پایدارتر و عمیق‌ترند (مصباح، ۱۳۹۲ الف، ص ۲۹۱-۲۹۳).

همچنین معتقد است: اگر ما بر لذت‌های جسمانی و حسی تمرکز یافتیم و مقدمات و شرایط تحصیل آن لذت‌ها برایمان فراهم بود، از تمرکز بر امور فراحسی بازمی‌مانیم. ایشان در زمینه مقایسه لذت مادی و معنوی معتقد است: مطابق آیات قرآن کریم در جهان آخرت، لذت جنسی نیز وجود دارد، و همین‌گونه که در قرآن کریم نیز به مؤمنان وعده داده شده است که با «ازواج مطهره» ازدواج می‌کنند، معتقد است: نتیجه‌ای که از این دسته از آیات قرآن کریم گرفته می‌شود این است که برخی لذات مادی، همانندش در آخرت هم وجود دارد (همان).

از مجموعه آیاتی که ما در اینجا آنها را در سه دسته تقسیم کردیم، چنین استفاده می‌شود که اولاً، در بهشت نیز لذت جنسی وجود دارد، و ثانیاً، لذت مؤمنان در این زمینه از همسران مؤمنی است که در دنیا داشته‌اند. از اینجا معلوم می‌شود نه تنها در این جهان، بلکه حتی در بهشت نیز این میل به خوردنی‌ها وجود دارد و باید ارضا شود (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۲۲۷ و ۷۵).

ایشان به نوعی از مبادله معنوی با بهشت معتقد است که اگر کسی با ایمان و اعتقاد به روز حساب، مرتکب گناه نگردد، در عوض، در بهشت، صاحب قصرها و لذت‌ها و نعمت‌های جسمانی و نامتناهی می‌گردد. اما اگر کسی گناهان را ترک کند و واجبات را انجام دهد و از شکم‌چرانی و حرف‌های بی‌فایده و مانند آن خودداری نماید، علاوه بر استفاده از نعمت‌های جسمانی بهشتی (و لَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ وَ فَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ) (واقعه: ۲۱-۲۲) جزو خاصانی خواهد شد که در قصرهای آنچنانی از آن لذت‌های نامتناهی بهره می‌برند (مصباح، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۵۲).

ایشان معتقد است: درک لذت معنوی شبیه و از جنس درک لذت مادی است. این شباهت یکی از پایه‌های الگوی «توسعه» ایشان است؛ به این معنی که در مبادله، کنشگر دو چیز را با هم مبادله می‌کند. مطابق نظر ایشان، کنشگر با رهاکردن لذت زودگذر مادی و دنیوی، لذت معنوی و بزرگ‌تر اخروی را به دست می‌آورد.

درک ما از غذاها و شیرینی‌های بهشتی فراتر از درک ما از غذاها و شیرینی‌های دنیایی نیست و ما با تشبیه آن نعمت‌های نامحدود و پاک با نعمت‌های محدود و ناچیز دنیا، به شناختی ناقص و دور از آن نعمت‌های نامحدود دست می‌یابیم (مصباح، ۱۳۸۶، ص ۱۳۵).

## ۲. نقاط شباهت و تمایز «فردگرایی» استاد مصباح با نظریه «مبادله اجتماعی» جورج هومنز

نتیجه‌ای که از مقایسه میان اندیشه دو اندیشمند در رویکرد «فردگرایی» به دست می‌آید به چند بخش تقسیم می‌گردد:

### ۲-۱. شباهت‌ها

در خصوص شباهت‌های موجود میان رویکرد «فردگرایی» در اندیشه استاد مصباح و هومنز می‌توان به نکات ذیل اشاره نمود:

#### ۲-۱-۱. نفی وجود جامعه در حوزه هستی‌شناسی وجود جامعه

نظریه «مبادله اجتماعی» در ریشه‌های هستی‌شناسانه خود، مبتنی بر اصولی است. آموزه «نام‌گرایی» (Nominalism) از آموزه‌هایی است که معتقد است: آنچه در خارج وجود دارد افراد هستند و کل‌ها را فقط در ذهن موجودند. ظهور این مسئله در علوم اجتماعی به این صورت است که فقط افراد در خارج موجود حقیقی هستند و وجود جامعه و نهادهای اجتماعی فقط در ذهن موجود است.

همچنین یکی دیگر از مبادی هستی‌شناختی نفی وجود جامعه برای نظریه هومنز و به طور کلی رویکرد «فردگرایی» را می‌توان در دیدگاه لایب‌نیتس جست‌وجو کرد. وی معتقد است: جهان از اجزای کوچک‌تری تشکیل یافته که نام آنها «موناد» است. وی این اجزا را غیر قابل تقسیم به اجزای کوچک‌تر دانست. در حقیقت اعتقاد به مونادها (مانند اتم‌ها) برای تشکیل جهان، یکی از ریشه‌های هستی‌شناسانه رویکرد هومنز در نظریه «مبادله اجتماعی» است. همچنین رگه‌هایی از اندیشه «اتم‌گرایی» (Atomistic) نیز در این رویکرد دیده می‌شود.

«فردگرایی» در دیدگاه/استاد مصباح نیز دارای مناشی و اصول و مبادی خود است. ایشان در بحث «اعداد» معتقد به اعتباری بودن تمام اعداد غیر از عدد یک یا واحد است. در *آموزش فلسفه* نیز این مسئله را مبسوط توضیح داده است (مصباح، ۱۳۹۱پ، ص ۲۳۵-۲۳۷). بنابراین می‌توان با توجه به اتقان اندیشه ایشان و اتکای نتایج بر مبادی در بحث روش‌شناسی اندیشه، نفی وجود جامعه را به مبانی هستی‌شناسی ایشان در بحث اعداد مستند نمود.

## ۲-۱-۲. بازگشت جامعه‌شناسی به روان‌شناسی

نظریه «مبادله اجتماعی» جورج هومنز متأثر از دیدگاه خرد، مبنای تحلیل خود را رویکرد «فردگرایی» و به طور خاص، «رفتارگرایی» و «روان‌شناسی‌گرایی» قرار داده است. هومنز معتقد است: قوانین روان‌شناسی برای تحلیل و تبیین مسائل علوم اجتماعی کفایت لازم را دارد. وی به نحوی استفاده از قواعد و اصول جامعه‌شناسی را دورشدن از بررسی عینی روابط افراد می‌داند.

*استاد مصباح* نیز ضمن تصریح به بازگشت علوم به روان‌شناسی، علت این گرایش را ترکیب گروه‌ها و قشرها از افراد می‌داند و معتقد است: به همین علت، بازگشت جامعه‌شناسی به روان‌شناسی فردی اجتناب‌ناپذیر و حتمی است. «چون گروه‌ها و قشرها از افراد مرکب‌اند، وابستگی جامعه‌شناسی به روان‌شناسی اجتماعی، و از آن طریق، به روان‌شناسی فردی، اجتناب‌ناپذیر و حتمی» (مصباح، ۱۳۹۸، ص ۹۶).

## ۳-۱-۲. نفی تأثیر جامعه بر فرد

هومنز به‌صراحت در شکل‌های ابتدایی رفتار اجتماعی، معتقد است: هرگونه تأثیر تعیین‌کننده از جامعه بر روی افراد را نمی‌پذیرد و در نهایت، آن چیزی را که تعیین‌کننده رفتار فرد است رفتار خود فرد می‌داند و می‌گوید: وقتی در آثارمان از «جامعه» سخن به میان می‌آوریم و چیزهایی مثل «فراهم‌کننده پاداش» را به «جامعه» نسبت می‌دهیم، مقصود ما همواره افراد هستند و در نهایت، افراد را عرضه‌کننده این پاداش‌ها می‌دانیم (هومنز، ۱۹۶۱، ص ۳۸۴). همین معنا و با عباراتی تقریباً مشابه به همین عبارات را در آثار استاد مصباح نیز می‌توان یافت که منکر هرگونه تأثیر تعیین‌کننده از اجتماع بر رفتار افراد است.

تأثیر و نفوذ افراد اجتماع در یک فرد انسانی نیز هرچند عمیق و همه‌جانبه باشد، حقیقی دانستن ترکیب انسان‌ها را تجویز نخواهد کرد؛ چنان‌که همکاری افراد هم دال بر پدیدآمدن موجودی حقیقی به نام «جامعه» که آثار مخصوص به خود داشته باشد، نتواند بود. «جامعه وجود حقیقی ندارد و مفهوم "جامعه" مفهومی است اعتباری و انتزاعی» (مصباح، ۱۳۹۸، ص ۹۳ و ۱۴۳ و ۱۴۵).

## ۲-۲. تمایزها

درخصوص تفاوت‌های رویکرد «فردگرایی»/استاد مصباح و نظریه «مبادله اجتماعی» هومنز باید به این نکته اشاره کرد که بررسی‌ها در حوزه تفاوت‌ها و برتری‌های هر یک از این دو اندیشمند، مسئله‌ای است که به طور همزمان مطرح است. بنابراین سیر مطالب این قسمت نیز به این صورت است که با شروع کردن از مسئله تفاوت‌ها، به تمایزها و برتری‌ها خواهیم رسید.



## ۲-۱. تفاوت در حوزه‌های معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی و هستی‌شناسی

تفاوت‌ها از لایه معرفت‌شناسی دو اندیشمند شروع می‌شود و تا انسان‌شناسی و هستی‌شناسی هر دو ادامه می‌یابد. مطابق معرفت‌شناسی نظریه «مبادله اجتماعی»، عقلانیتی که در این نظریه مطرح است، عقلانیت ابزاری ویر است که در پس آن، نوع نگاه به امور، به‌مثابه ابزاری برای رسیدن به خواسته‌ها مطرح است که در نسبت‌سنجی این رویکرد به دین، استفاده ابزاری از دین برای رسیدن به امور مطلوب مطرح می‌شود. فضای عقلانیت مطرح در این رویکرد، فضای غیرالهی و غیرتوحیدی است، و منطق فقط منطق «سودگرایی» است.

در مقابل، رویکرد استاد مصباح در لایه معرفت‌شناسی نظریه، رویکردی توحیدی و الهی است. عقل و عقلانیت در این سطح، ریشه در وحی دارد که در مراتب بالای هستی با منشأ عقلانیت مرتبط می‌شود. بنابراین استاد مصباح با اعتقاد به دو ساحت «عقل نظری» و «عقل عملی» معتقد به مبدأ و معاد است.

مسئله «گزینش عقلانی» را از دو جهت می‌توان مد نظر قرار داد:

اول. شباهت این رویکرد با رویکرد هومنز در «مبادله اجتماعی» است که مقصود پیشینه‌کردن سود است و انتخاب بر اساس معیار عقل.

دوم. برتری رویکرد استاد مصباح است، با این توضیح که استفاده از مبادله در امور معنوی، نوعی برتری محسوب می‌شود؛ زیرا بر اساس مبانی معرفت‌شناسی و معنای «عقلانیت» نزد استاد مصباح، این توسعه صورت‌گرفته که فاقد اشکالات وارد بر مبنای هومنز در «مبادله اجتماعی» است و در رویکرد استاد مصباح، حل شده به نظر می‌رسد.

یکی از چالش‌های عقلانیت ابزاری مسئله «غایت‌مندی جهان» است که با توجه به مبانی معرفت‌شناسی استاد مصباح، این مسئله جزو امور حل شده قرار گرفته است. ولی در نقطه مقابل، به‌مثابه چالشی برای عقلانیت ابزاری طرح است. روش‌شناسی نظریه هومنز این مطلب را نمایان می‌کند که منطق سودگرایی و افزون کردن سود متقابل که یکی از شاهیت‌ها در تبیین مسئله به روش مبادله است، گرفتار مشکلات عدیده‌ای شده که یکی از آنها، مسئله اخلاق و معنای زندگی و ایثارها و فداکاری‌هاست که مطابق منطق سودگرایی، مسئله‌ای لاینحل باقی می‌ماند، در حالی که در رویکرد توحیدی استاد مصباح، مسئله فداکاری و ایثار، معنایی جدی دارد و سبب انسجام اجتماعی می‌شود. همچنین غایت‌مندی جهان نیز دچار خلل نمی‌گردد؛ زیرا با توضیح استاد مصباح، شهید به لذتی بالاتر از دنیا چشم دوخته است.

شیخ‌الرئیس بوعلی سینا (۹۸۰-۱۰۳۷ق) در نبط هشتم از *الآثار والتهیهات*، ماهیت لذت را این‌گونه تعریف می‌کند: «إن اللذة هی ادراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک کمال و خیر من حیث هو کذلک؛ و الألم هو إدراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک آفة و شر» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳۷).

بر اساس تعریف شیخ‌الرئیس، «لذت» آن چیزی است که در نزد مدرک، کمال و خیر محسوب می‌شود. بنابراین با رسیدن به آن کمال، احساس لذت به او دست می‌دهد. از این‌رو این لذت را در مرتبه ادراک مجرد می‌داند که از این نظر با نحوه کاربست لذت توسط استاد مصباح هماهنگی دارد.

به دو دلیل در این مسئله آشکار گردید که مقصود هومنز از «علم» science است:

اول اینکه او مبنای شروع تحقیقات و آزمایش‌ها و نظریه‌پردازی خود را از آزمایش میان کبوتر و دانشمند شروع کرد و سپس با تعمیم آن به رفتار انسانی، آن را گسترش داد و نیز تصریح نمود که ما ناچار به تعمیم رفتار بین کبوتر و دانشمند به رفتار دو فرد انسانی هستیم (هومنز، ۱۹۶۱، ص ۳۱).

دوم اینکه فضای علوم اجتماعی در غرب با جریان «اثبات‌گرایی» پیوند عمیقی دارد. به صورت کلی، نظریه «مبادله اجتماعی»، یک نظریه اثبات‌گرایانه است؛ زیرا بر این فرض مبتنی است که رفتار بشری را می‌توان با قوانین طبیعی تبیین و تشریح کرد (دیلینی، ۱۳۸۸، ص ۳۹۲).

بنابراین، وقتی از انتخاب‌کنشگر عقلانی سخن می‌گوئید، مقصودش در همین حیطه مادی است؛ ولی در نقطه مقابل، اعتقاد به عقل نظری و اتصالی با وحی در مراتب بالای هستی سبب می‌شود که دایره انتخاب‌کنشگر به امور غیرمادی نیز گسترش یابد. رویکرد/استاد مصباح در این باره را می‌توان نمونه اصلاح‌شده و اسلامی‌شده برنامه‌ریزی برای رسیدن به اهداف معنوی برای کنشگر معتقد به مبدأ و معاد دانست.

در اینجا ذکر چند نکته لازم است:

یکم، استاد مصباح معتقد است: همه جوامع لزوماً همیشه مطابق انتخاب عقلانی عمل نمی‌کنند و ادعای عمل مطابق الگوی «انتخاب عقلانی» ادعای باطلی است. کرایب هم مانند ایشان، به همین مسئله اعتقاد دارد (کرایب، ۱۳۹۹، ص ۹۳-۱۰۰).

دوم، مسئله ایثار و فداکاری که در نظریه هومنز بر پایه «انتخاب عقلانی» دچار مشکل می‌شود، در رویکرد/استاد مصباح بر پایه اعتقاد به «عقلانیت تجریدی»، دارای راه‌حل است؛ به این صورت که ایشان توانسته است ایثار را با انتخاب عقلانی توانسته جمع کند.

سوم، استاد مصباح «انتخاب عقلانی» را به‌مثابه یک توصیه به کار می‌برد و در ادامه درباره جامعه آرمانی بحث می‌کند. این در حالی است که بر مبنای جامعه‌شناسی امروزی، ظرفیت بحث درباره جامعه آرمانی وجود ندارد و این ظرفیت ایجاد شده در نظریه/استاد مصباح به عقلانیت ایشان بازمی‌گردد. بر اساس نظریه ایشان، این مسئله آشکار است که او می‌تواند درباره «ارزش» نیز بحث کند. از این رو می‌تواند راجع به این مسئله هم بحث نماید که جامعه آرمانی چیست؟ روشن است که روند این بحث نزد/استاد مصباح خارج از بحث علمی نیست؛ زیرا ایشان علم را محدود به حس و نظریه‌های آزمون‌پذیر تجربی نمی‌داند و معتقد است: علم می‌تواند راجع به ارزش‌ها هم سخن بگوید.

در مقابل، نظریه هومنز به سبب ابتنا بر تعریف اثبات‌گرایانه از «علم»، معرفت علمی را محدود به گزاره‌های تجربی و آزمون‌پذیر می‌داند و گزاره‌های ارزشی و متافیزیکی را فاقد اعتبار علمی می‌خواند. انتخاب عقلانی در نظریه هومنز که با نوعی هستی‌شناسی دنیوی و این‌جهانی همراه است، ناظر به انتخاب‌هایی است که متوجه اغراض دنیوی و طبیعی است. استاد مصباح انتخاب عقلانی را در معنایی وسیع‌تری می‌بیند که حالت قدسی در آن لحاظ شده است. این اغراض از دیدگاه ایشان، هویت علمی دارند. تمام این نتایج متکی بر مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی هر دو متفکر است.

## نتیجه‌گیری

- ۱- با توجه به تصریحات استاد مصباح و جورج هومنز، هر دو متفکر در جایگاه تبیین خرد در جامعه‌شناسی طبقه‌بندی می‌گردند.
- ۲- شباهت‌ها میان استاد مصباح و جورج هومنز در ناحیه نتایج رویکرد «فردگرایی» است، نه در ناحیه مبادی آنها. توضیح اینکه با توجه به تفاوت استاد مصباح و جورج هومنز در مبادی و اصول موضوعه، معنای مشترکی از علم و عقلانیت و هستی و معرفت میان دو متفکر در این رویکرد وجود ندارد و تنها نتایج مشترکی در این بین می‌توان یافت.
- ۳- الگویی از توسعه که به اندیشه استاد مصباح نسبت داده شده، همچنین نقدهای ایشان بر جورج هومنز نیز مبنایی است؛ به این معنی که با توجه به مبانی هر کدام از دو اندیشمند محترم، بحث به نتایج خاص خود در روش‌شناسی خواهد رسید.
- ۴- عقلانیت اشراب شده در آثار استاد مصباح، توحیدی است، به‌خلاف عقلانیت موجود در نظریه «مبادله اجتماعی» که ایزاری است.
- ۵- به‌تبع عقلانیت موجود در نظریه «مبادله اجتماعی»، انسان‌شناسی مورد استفاده در نظریه مزبور، دارای مبادی مادی و اثبات‌گرایی است، به‌خلاف استاد مصباح که به سبب اعتقاد به دو ساحت عقل عملی و نظری و اتصال مبدأ وجودی انسان به عالم مجردات، حس و محسوس، وجود مادی را تنها یک‌مرتبه از مراتب وجودی انسان می‌داند.
- ۶- با توجه به ابتدای نتایج بر روش‌ها در هر دو متفکر، در نظر استاد مصباح، کنشگری انسان محدود به حدود اخلاقی است و در نظر هومنز، برای کنشگری انسان، هیچ حد و مرز اخلاقی در نظر گرفته نشده است و وی انسان را فقط محدود به عمل فردی و سود فردی می‌داند.

## منابع

- آزاد ارمکی، تقی، ۱۳۸۳، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران، سروش.
- پایا، علی، ۱۳۸۲، *فلسفه تحلیلی: مسائل و چشم‌اندازها*، تهران، طرح نو.
- پارسائیان، حمید، ۱۳۹۲، «نظریه و فرهنگ، روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی»، *راهبرد فرهنگ*، ش ۲۳، ص ۷-۲۸.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۵، *اخلاق و عرفان*، قم، کتاب فردا.
- دیلینی، تیم، ۱۳۸۸، *نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی*، ترجمه بهرنگ صدیقی و وحید طلوعی، تهران، نشر نی.
- ریتزر، جورج، ۱۳۹۵، *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.
- ریتزر، جورج، گودمن، داگلاس جی، ۱۳۹۳، *نظریه‌های جامعه‌شناسی مدرن*، تهران، جامعه‌شناسان.
- طوسی، خواجه‌نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، بوستان کتاب.
- کرایب، یان، ۱۳۹۹، *نظریه‌های اجتماعی مدرن*، ترجمه عباس مخبر، تهران، آگاه.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۹۵، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، قم، مؤسسه الامام الصادق \*.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۷، *آموزش عقائد*، تهران، چاپ و نشر بین‌الملل.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *به سوی خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، *پاسخ استاد به جوانان پرسشگر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، *خودشناسی برای خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *به سوی او*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴ الف، *شکوه نجوی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴ ب، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *لقای الهی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *پیام مولی از بستر شهادت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱ الف، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱ ب، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱ پ، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱ ت، *شرح الهیات شفاء*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱ ج، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲ الف، *سیمای سرافرازان*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲ ب، *رابطه علم و دین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲ ج، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۸، *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*.

Homans, G.C, 1961, *Social Behavior its Elementary Forms*, New York, Harvard University.


Skinner, B. F, 1971, *Beyond Freedom and Dignity*, New York: Knopf. As cited in G. Ritzer, *Sociological Theory*, 2017.

نوع مقاله: پژوهشی

## مبانی انسان‌شناسی علم اجتماعی اثباتی و دلالت‌های اجتماعی آن

اسماعیل چراغی کوتیانی / استادیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

esmaeel.cheraghi@gmail.com

 orcid.org/0009-0007-1869-074X

دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۶ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۱۸

### چکیده

علم اجتماعی امروزی بر دسته‌ای از بنیان‌های معرفتی و نظری ویژه بنا شده است. این مبانی با ورود به علم، به محتوا، روش و تحلیل دانش از پدیده‌ها جهت می‌دهند. تأثیر متافیزیک و فلسفه در علوم انسانی به‌طور عام و در جامعه‌شناسی به‌طور خاص بدان میزان است که می‌توان پیدایش و تحول نظریه جامعه‌شناختی را در حاشیه ظهور دیدگاه فلسفی مربوط به آن تبیین کرد. یکی از محوری‌ترین مبانی معرفتی که همه الگوواره (پارادایم)‌های برجسته در علوم اجتماعی از آن متأثر است، موضوع چستی انسان و چگونگی ارتباط او با واقعیت و نیروهای اجتماعی است؛ زیرا هرگونه تبیین درست از مسائل و آسیب‌های اجتماعی و عوامل آنها بی‌شناخت دقیق و درست انسان با دشواری روبه‌روست. این نوشتار کوشیده است تا تأثیر مبانی انسان‌شناختی الگوواره اثباتی بر رویکردهای علم اجتماعی امروزی و دلالت‌های اجتماعی آن را بررسی کند. سؤال اصلی این پژوهش عبارت از چستی مبانی انسان‌شناسی علم اجتماعی اثباتی و دلالت‌های اجتماعی آن است. روش گردآوری داده‌ها «اسنادی و کتابخانه‌ای» و روش پردازش آنها «تحلیل محتوا» و «تحلیلی-منطقی» است. یافته‌ها بیانگر آن است که الگوواره اثباتی انسان را موجودی تک‌ساحتی، منفعت‌طلب، غریزه‌محور، و حیوانی اجتماعی و فاقد اراده آزاد دانسته که محور شناخت او علم زیست‌شناسی و منشأ جعل قوانین اجتماعی برایش، غرایز اوست.

کلیدواژه‌ها: انسان، مبانی، اثباتی، انسان‌شناسی، الگوواره.

## مقدمه

برخلاف این پنداشته‌های قالبی که علم اجتماعی امروزی کاملاً بریده از فضای فلسفه و متافیزیک است و گرایش به آن را با برچسب غیرعلمی بودن طرد می‌کند، این علم مبتنی بر بنیان‌های معرفتی و نظری ویژه‌ای است که به رویکردها، نظریه‌ها، حوزه‌ها و روش‌های آن رنگ بخشیده و آن را از علم اجتماعی و مبانی آن در رویکرد اسلامی متمایز ساخته است. این بدان علت است که نظریه‌های علمی و از جمله نظریه‌های اجتماعی بر برخی مبادی بنا می‌شود که از آنها به «اصول موضوعه/ متعارفه» یاد می‌شود. این اصول موضوعه - و به تعبیر نئوکانتی، پیش‌فرض‌ها- با ورودشان به علم (پارسانیا، ۱۳۷۶) به محتوای دانش، روش کسب معرفت در آن و تحلیل پدیده‌ها توسط آنان رنگ و جهت خاص می‌بخشند. افزون بر آن، این جهت‌پذیری محتوایی، روشی و تحلیلی در موضوعی که درباره پدیده‌ها اتخاذ می‌کنند، خود را به روشنی نشان می‌دهد.

به‌هرروی، مهم‌ترین اصول موضوعه‌ای که در دانش‌های گوناگون نقش محوری دارند، اصولی هستند که گفت‌وگو درباره چیستی و هستی آنها در حوزه دانش فلسفی است و شناسایی این اصول و بحث و نظر درباره درستی یا نادرستی آنها یک رشته مسائل و مباحثی را تولید می‌کند که از سنخ مسائل مربوط به علوم می‌کند، به شمار نمی‌آیند، بلکه از سنخ مسائل فلسفی‌اند (همان).

از سوی دیگر گاه در علم، افزون بر مسائل خرد، مشکلات کلانی پدید می‌آید که از ساختار معرفتی علم ناشی شده و حل آنها جز با دگرگونی در نظام معرفتی و تبدیل اصول موضوعه آن، امکان‌پذیر نیست. بدین‌روی حل آنها از عهده علمی که خود گرفتار بحران است، بر نمی‌آید؛ زیرا علمی توانایی حل این بحران را دارد که منطقی و شیوه‌ای فراتر از منطقی خاص آن علم را داشته باشد. این علم همان «فلسفه علم» است که در آن مبانی و مسائل ماواری طبیعی (متافیزیکی) علم به بحث و گفت‌وگو گذارده می‌شود (همان).

تأثیر ماواری طبیعت و فلسفه در علوم انسانی به‌طور عام و در جامعه‌شناسی به‌طور خاص بدان میزان است که می‌توان پیدایش و تحول نظریه جامعه‌شناختی را در حاشیه ظهور دیدگاه فلسفی مربوط به آن تبیین کرد. تغییرات هر نظریه را می‌توان تابعی از تغییرات یک اندیشه فلسفی دانست. برای نمونه، جامعه‌شناسی اثبات‌گرایانه (پوزیتیویستی) و نظریه‌های مربوط به آن در حاشیه جریان اثبات‌گرایی معرفت از قرن نوزدهم شکل گرفته و هماهنگ با آن پیش رفته است (پارسانیا، ۱۳۸۴، ص ۳۳۷-۳۳۹).

یکی از محوری‌ترین مبانی معرفتی که همه الگوواره‌های علوم اجتماعی از آن متأثرند، موضوع چیستی انسان و چگونگی ارتباط او با واقعیت و نیروهای اجتماعی است. این بدان معناست که انسان‌شناسی از جمله عناصر اصلی هر الگوواره‌های شمرده می‌شود که مبنای شناسایی و تمیز دادن آن از الگوواره‌های رقیب است (نیومن، ۱۳۸۹، ص ۱۶۷-۲۲۰). از این‌رو دیدگاه‌های یک دانشمند علوم انسانی با مبانی انسان‌شناختی او پیوندی تنگاتنگ دارد. این پیوند به اندازه‌ای است که تغییر در این مبانی موجب دگرگونی در جهت‌گیری علمی اندیشمند خواهد شد.

در دانش جامعه‌شناسی نیز موضع‌گیری درباره مبانی و تعریف مفاهیم، ارائه نظریه‌های شناخت جامعه، رهیافت‌ها در حوزه‌های گوناگون اجتماعی و راهکارهای حل مسائل اجتماعی متأثر از دیدگاه‌های جامعه‌شناس درباره انسان است؛ زیرا هرگونه تبیین درست از مسائل و آسیب‌های اجتماعی و عوامل آنها بدون شناخت دقیق و درست انسان با دشواری روبه‌روست. از سوی دیگر پذیرش یک دیدگاه خاص درباره انسان، به پژوهشگران علوم اجتماعی در فهم کامل پدیده‌های اجتماعی کمک خواهد کرد؛ مثلاً، اعتقاد به دین‌گرایی فطری و میل به پرستش در انسان، در تبیین گرایش انسان‌ها به دین مؤثر است و به جامعه‌شناس این توانایی را می‌دهد که در مقابل تحلیل‌های مادی برخی از جامعه‌شناسان، تفسیر و تحلیل جدیدی از دین‌گرایی ارائه دهد (کافی، ۱۴۰۱ش، ص ۱۵).

در فلسفه‌های رایج علم با محوریت سه الگوواره اثباتی، تفسیری و انتقادی، بر این نکته تأکید می‌شود که هر علم و نظریه علمی یک دسته مفروضات و پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی بنیادین دارد (نیومن، ۱۳۸۹، ص ۱۶۷). الگوواره‌های غالب در علوم انسانی با ارائه تصویری ویژه از انسان، الگوهای خاصی از انسان ارائه می‌دهند که مبتنی بر انگاره‌های مادیرایانه و عرفی‌گرایانه (سکولاریستی) است. هرکدام با طرحی خاص در خصوص ماهیت انسان و واقعیت و معرفت‌شناسی خاص خود، روش‌شناسی‌های متفاوتی را در حوزه پژوهش‌های علوم انسانی ارائه می‌دهند.

بنابراین، نظر به اینکه توجه به مبادی معرفتی و تأثیر آن در حوزه‌ها، نظریه‌ها و روش‌ها در فلسفه علم اغلب در قالب مطالعه الگوواره‌ای صورت می‌گیرد، این نوشتار نیز می‌کوشد تا تأثیر مبانی انسان‌شناختی بر رویکردهای علم اجتماعی امروزی، بر اساس همان قالب بررسی گردد.

سؤال اصلی در این پژوهش عبارت از چیستی مبانی انسان‌شناسی علم اجتماعی اثباتی و دلالت‌های اجتماعی آن است.

#### پیشینه

درخصوص پیشینه این موضوع می‌توان به این آثار اشاره کرد:

- کتاب *انسان؛ کنش‌شناسی پوزیتیویستی به‌منابۀ مبانی انسان‌شناختی آگوست کنت و امیل دورکیم* (۱۳۹۵)،

اثر سیدحمیدرضا حسنی و هادی موسوی؛

- کتاب *انسان‌شناسی اجتماعی* (۱۴۰۱)، اثر مجید کافی؛

- مقاله «تحلیل مبانی انسان‌شناسی پارادایم‌های جامعه‌شناختی سازمان و مدیریت از منظر اندیشه‌های علامه

طباطبائی» (۱۳۹۵)، اثر اسدالله گنجعلی و احسان رحیمی؛

- مقاله «بررسی رابطه انسان‌شناسی و روش‌شناسی در پارادایم‌های اثبات‌گرایی و رئالیسم انتقادی» (۱۳۹۱)، اثر

علی فتوتیان و حسن عبدی.

اما آنچه این اثر را از آثار پیشین متمایز می‌سازد، افزون بر بیان مبانی انسان‌شناختی علم اجتماعی اثباتی،

تمرکز بر تبیین دلالت‌های اجتماعی مبانی انسان‌شناسی الگوواره اثباتی در علم اجتماعی امروزی است. این اثر با

اذعان به این نکته که در عرصه علوم انسانی مبانی ماورای طبیعی در جهت‌گیری آن تأثیر غیر قابل انکاری دارد، به بررسی مبانی انسان‌شناختی الگوواره اثباتی و تأثیر آن بر تحلیل پدیده‌های اجتماعی پرداخته است.

### روش تحقیق

بررسی فرایند موضوع در این پژوهش بر اساس روش «تحلیل محتوا» و شیوه «تحلیلی-منطقی» صورت گرفته است؛ یعنی کشف مبادی و دلالت‌های اجتماعی آن با استفاده از این دو شیوه دنبال شده است. روش «تحلیل محتوا» امکان کشف وجوه مبادی معرفتی و اندیشه‌های اجتماعی در علم اجتماعی امروزی را فراهم می‌سازد و روش «تحلیلی-منطقی» ارتباط این مبادی با ملزومات اجتماعی آن را مشخص می‌کند.

### ۱. بررسی مفاهیم

چون تحدید معنایی مفاهیم کلیدی پیش شرط ورود به مباحث نظری است، لازم است ارکان مفهومی بحث (مانند مبانی، انسان‌شناسی، مبانی انسان‌شناسی، الگوواره و علم اجتماعی اثباتی) به منظور تحلیل هر چه بهتر موضوع، تبیین شود.

#### ۱-۱. مبانی

مفهوم «مبانی» در ادبیات علوم اجتماعی با قدری ابهام معنایی همراه است؛ زیرا این مفهوم در برخی کاربردها، ارتباطی با معنای متبادر از ظاهر این واژه ندارد. کاربرد این کلمه در معنای «مفاهیم اساسی» از جمله این موارد است؛ مثلاً، بیشتر آثاری که با عنوان «مبانی جامعه‌شناسی» انتشار یافته، از این سنخ‌اند. در این نوشتار مراد از «مبانی» آن دسته از گزاره‌هایی است که پایهٔ اثبات مسائل و نظریه‌های علم دیگر را شکل می‌دهند.

به بیان دیگر، در هر علمی با دو دسته پیش‌فرض مواجهیم: برخی بدیهی‌اند و برخی نظری که در علوم دیگر اثبات می‌شوند. پیش‌فرض‌های نوع دوم را «مبانی» می‌نامند (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۶۵).

از این‌رو منظور از «مبانی انسان‌شناختی» در این نوشتار، گزاره‌های بنیادین دربارهٔ انسان است که بر علم اجتماعی تأثیر می‌گذارد و در واقع مسائل علم اجتماعی و نظریه‌های ناظر به کنش‌های اجتماعی بر پایهٔ آنها سازمان می‌یابد.

#### ۱-۲. انسان‌شناسی

مفهوم «انسان‌شناسی» در شمار مفهوم‌هایی است که در علوم گوناگون، تلقی‌های متفاوتی از آن وجود دارد. این لفظ در علوم اجتماعی معادل مفهوم «آنتروپولوژی» به کار رفته که تا پیش از این «مردم‌شناسی» نامیده می‌شد (فکوهی، ۱۳۹۱، ص ۱۹). «آنتروپولوژی» از دو واژه یونانی «آنتروپوس» به معنای «انسان» و «لوگوس» به معنای «شناخت» شکل گرفته است. گفته می‌شود: این واژه برای اولین بار توسط ارسطو به کار گرفته شد و منظور او علمی بود که در جهت شناخت انسان تلاش می‌کند (فرید، ۱۳۷۲، ص ۳).

بنابراین در انسان‌شناسی، شناخت انسان به طور کلی مورد توجه قرار گرفته و چون انسان موجودی پیچیده و دارای ابعاد وجودی گوناگون است که بررسی همه آنها در یک شاخه علمی ناممکن به نظر می‌رسد، هر شاخه‌ای از معرفت که به گونه‌ای بعدی از ابعاد وجودی انسان را بررسی کند، ذیل عنوان «انسان‌شناسی» قرار می‌گیرد. از این‌رو،



عنوان عام «انسان‌شناسی» شامل همه شاخه‌های علمی خواهد بود که به بررسی و شناخت و تحلیل بعد یا ساختی از ابعاد یا ساحت‌های وجودی انسان یا گروه و قشر خاصی از انسان‌ها می‌پردازد (رجبی، ۱۳۹۰، ص ۱۶).

با این‌همه، منظور از «انسان‌شناسی» در این نوشتار، انسان‌شناسی مطلق نیست، بلکه منظور نوع خاصی از انسان‌شناسی‌های مضاف است که از آن به «انسان‌شناسی علم اجتماعی اثباتی» یاد می‌شود. این بدان معناست که کوشش این نوشتار بررسی مبانی انسان‌شناختی علم اجتماعی اثباتی و دلالت‌های آن در تبیین و تفسیر پدیده‌های اجتماعی است. اهمیت موضوع انسان‌شناسی در تحلیل کنش‌های اجتماعی به میزانی است که گفته می‌شود: علوم انسانی به یک واقعیت بازمی‌گردد و آن نوع انسان است که این علوم آن را توصیف، روایت و داوری می‌کند و مفاهیم و نظریات مربوط به او را تدوین می‌نماید (دیلتای، ۱۳۸۹، ص ۱۶۰). از این‌رو همه نظام‌های فکری و فلسفی در طول تاریخ، به موضوع انسان و شناسایی او توجه داده‌اند.

گفتنی است که انسان در هر یک از این مکاتب با دیگری تفاوت اساسی دارد. بدین‌روی وقتی شناخت انسان بر اساس این دیدگاه‌ها متفاوت باشد، دانش‌هایی نیز که بر این گونه شناخت‌های متفاوت بنا می‌شوند، با هم تفاوت خواهند داشت. از این‌رو پیش از هرگونه بحث و نظر درباره یکی از دانش‌های انسانی، باید دیدگاه هر مکتب درباره انسان را استخراج کرد تا بستری برای گفت‌وگو و طرح مسائل فراهم آید.

### ۳-۱. مبانی انسان‌شناختی

با توجه به تعریف‌های پیش‌گفته از دو مفهوم «مبانی» و «انسان‌شناسی»، در اینجا می‌توان مفهوم «مبانی انسان‌شناسی» را به گزاره‌های انسان‌شناختی تعریف کرد که پایه‌ی اثبات مسائل و نظریه‌های علم دیگر قرار می‌گیرند. در این نوشتار منظور از «مبانی انسان‌شناختی» شامل گزاره‌هایی انسان‌شناسانه است که شالوده اثبات مسائل و نظریه‌های علم اجتماعی اثباتی را فراهم می‌آورند.

یکی از موضوعاتی که در فلسفه علم اجتماعی از آن بحث می‌شود، بررسی پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی حاکم بر آن علم است. این بدان معناست که دانش نظریه‌پردازان در هر علمی بر اساس دسته‌ای از پیش‌فرض‌ها درباره انسان بنا نهاده شده است که در فلسفه علم با عنوان «الگواره‌های علمی» به آن توجه می‌شود. برای مثال، شمار زیادی از فیلسوفان علوم انسانی بر این نکته تأکید دارند که انسان از آن نظر که دست به کنش می‌زند، موضوع علوم انسانی قرار می‌گیرد. در حقیقت مجموعه معرفت‌هایی که با عنوان «علوم انسانی - اجتماعی» نامیده می‌شوند، در مقام شناخت، تحلیل و فهم کنش‌های انسان و نیز شناخت ماهیت، آثار و مقاصد پشت پرده این کنش‌ها هستند. حال اگر در بررسی، فهم و تحلیل کنش انسانی، تنها ابعاد مادی انسان مد نظر قرار گیرد، نتایجی که حاصل می‌شود کاملاً متفاوت خواهد بود، با شرایطی که فهم کنش انسانی را افزون بر عوامل معرفتی، اثرپذیر از عوامل غیر معرفتی نیز بدانیم؛ مثلاً تأثیر گناه بر شکل‌گیری برخی کنش‌های انسانی از منظر اسلام، در شمار عوامل غیر معرفتی بر شکل‌دهی به کنش انسانی تأثیرگذار است.

### ۴-۱. الگواره

«الگواره» (پارادایم) را گاه به معنای یک جهان‌بینی و نظریه کلی درباره قلمروی از هستی تعریف می‌کنند که اندیشمند با توجه به آن نظریه، به بررسی جزئیات درون آن قلمرو می‌پردازد (زرشناس، ۱۳۸۳، ص ۷۷). از این منظر،

الگوواره تصویری بنیادی از موضوع بررسی یک علم است. الگوواره تعیین می‌کند که در یک علم چه چیزی را، چگونه، با چه پرسش‌هایی باید بررسی کرد و در تفسیر پاسخ‌های به‌دست آمده چه قواعدی را باید رعایت نمود.

الگوواره گسترده‌ترین وجه توافق در چارچوب یک علم است و در جهت تفکیک یک اجتماع علمی از اجتماع دیگر عمل کرده، سرمشق‌ها، نظریه‌ها، روش‌ها و ابزارهای موجود در یک علم را دسته‌بندی، تعریف و مرتبط می‌کند (ریترز، ۱۳۸۴، ص ۶۳۲). یکی از مهم‌ترین کارکردهای الگوواره، چگونگی ادراک هستی و به دست دادن درکی معتبر از آن با به‌کارگیری روش‌شناسی معتبر است. از این‌رو با توجه به الگوواره محور بودن علوم، الگوواره‌ها بخشی ضروری در فعالیت علمی به شمار می‌روند، به گونه‌ای که بی‌وجود آنها علمی شکل نمی‌گیرد (حسنی و موسوی، ۱۳۹۲).

از این‌رو تمام نظریه‌پردازان اجتماعی بر اساس پیش‌فرض‌های فرانظری که در کارشان منعکس است، درون یکی از الگوواره‌ها قرار می‌گیرند. این الگوواره‌ها اگر به صورت مجموعی نگریسته شود نقشه‌ای را برای بحث و مذاکره درباره حوزه نظریه اجتماعی فراهم می‌آورند (بوریل و مورگان، ۱۳۸۶، ص ۴۱).

یکی از عناصر مهم الگوواره‌ای که نظریه‌ها بر پایه آن ساخته می‌شوند، شناخت هویت انسان است. اهمیت این عنصر از این نظر است که هر الگوواره علوم انسانی با رفتار و کنش انسان و سازماندهی شناخت و برنامه‌ریزی برای آن مرتبط است، جدای از اینکه دیگر ویژگی‌های انسانی مانند چستی قوای انسانی و درجه‌بندی قوا، جایگاه هر دسته از قوا و اموری از این دست در اجزای گوناگون یک الگوواره، نقش تعیین‌کننده‌ای دارند (همان).

این بدان معناست که نظریه صرفاً در چارچوب مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی ویژه‌ای امکان تحقق دارد. به بیان دیگر هیچ نظریه‌ای را نمی‌توان بی‌توجه به مبانی و چارچوب فلسفی و شیوه‌های کشف آن ارائه داد؛ زیرا از یک‌سو، هر دانشی نیازمند تعریف موضوع است و این فرایند به آگاهی پژوهشگر از رویکردهای هستی‌شناختی بستگی کامل دارد از سوی دیگر، هستی‌شناسی موضوع، تعیین‌کننده روش‌هایی است که می‌توان به‌واسطه آن به مطالعه موضوع پرداخت.

درک الگوواره‌ای از انسان زمینه درک علمی از او را فراهم می‌سازد؛ زیرا هرگونه شناخت علمی از انسان نیازمند برخورداری از یک الگوواره معینی است. انسان به‌مثابه یک واقعیت اجتماعی، زمانی قابل درک تجربی برای کالبدشکافی درونی آن است که معرفت فلسفی بتواند به سطح الگوواره نازل، معرفت الگوواره‌ای از انسان ارائه دهد. معرفت الگوواره‌ای نیز برای ورود به واقعیت انسان باید به سطح معرفت علمی نازل شود تا بر اساس علم بتواند مدل رفتاری انسان را عرضه کند (ایمان، ۱۳۹۰، ص ۸۰).

در شمار الگوواره‌های غالب در علوم اجتماعی بین اندیشمندان اتفاق نظری وجود ندارد. اما برخی اندیشمندان از چهار الگوواره فکری در علوم اجتماعی یاد می‌کنند که عبارت‌ند از: الگوواره اثباتی، تفسیری، انتقادی و پسانوگرا (پست‌مدرن). البته الگوواره پسانوگرا به این علت که در ساحت علوم اجتماعی پذیرشی عام نداشته و در این حوزه نقش فعال ندارد، چندان مد نظر قرار نمی‌گیرد (ایمان، ۱۳۹۱، ص ۵۲).

این نوشتار نیز می‌کوشد به تحلیل مبانی انسان‌شناختی علم اجتماعی اثباتی - که ذیل الگوواره اثباتی جای می‌گیرد - و دلالت‌های اجتماعی آن، بپردازد.

## ۵-۱. علم اجتماعی اثباتی

اثبات‌گرایی نشئت گرفته از مکتب فکری آگوست کنت است. وی در کتاب شش جلدی دوره فلسفه اثبات‌گرا به تبیین اصول اثبات‌گرایی می‌پردازد. بعدها جان استوارت میل و دورکیم نیز به اصلاح و نظم‌بخشی به این اصول همت گماشتند (نیومن، ۱۳۸۹، ص ۱۶۹). ادعای این الگواره آن است که علوم اجتماعی همانند علوم طبیعی در تبیین پدیده‌ها، باید از روش یکسانی استفاده کند. از این دیدگاه تفاوت‌های مشهود بین علوم طبیعی و اجتماعی در عدم بلوغ یا نوبیای علوم اجتماعی و همچنین موضوع مورد مطالعه آنهاست. در نهایت نیز همه علوم، حتی علوم اجتماعی به شکل پیشرفته‌ترین علم (یعنی فیزیک) درخواهند آمد (همان، ص ۱۷۰).

در الگوی اثباتی، اعتقاد بر آن است که داده‌های حسی تنها ریشه‌های دانش هستند. پس مفاهیم متافیزیکی را باید از جمیع نظریه‌های علمی زدود؛ زیرا اینها جایی در تجربه حسی ندارند (گلشنی، ۱۳۷۷، ص ۸۳-۸۶). اثبات‌گرایان معتقدند: تنها یک منطق علمی وجود دارد و آن هم منطق علوم طبیعی است. بنابراین تفاوت علوم طبیعی از علوم انسانی به جوانی علوم انسانی و موضوعات آن مربوط می‌شود (بلیکی، ۱۳۹۱، ص ۳۱).

## ۲. مبانی شناختی علم اجتماعی اثباتی

### ۲-۱. تقلیل انسان به بعد مادی

یکی از مسائلی که در فلسفه علوم انسانی بدان توجه می‌شود، بحث درباره ماهیت انسان و ساحت‌های وجودی اوست. این مسئله در جهت‌گیری علم و تعین بخشی به آن از اهمیت زیادی برخوردار است. برخی اندیشمندان انسان را موجودی تک‌ساحتی و منحصر در حیات مادی تعریف کرده‌اند و برخی دیگر برای انسان، دو ساحت مادی و معنوی قایلند.

کنت جامعه‌شناسی را بر انسان‌شناسی نوینی بنا نهاد؛ انسان‌شناسی که از درون آن علم فیزیک اجتماعی پدید آید. وی وجود هرگونه نفس مجرد و جدای از بدن را نفی می‌کرد و به دوگانگی نفس و بدن قایل نبود. وی ضمن ارائه تحلیلی مادی از کش‌های انسانی، کارکردهایی را که دیگر اندیشمندان به نفس انسانی نسبت می‌دهند، به کارکردهای گوناگون مغز نسبت می‌دهد. از نظر او مغز در عین یکپارچگی، کارکردهای بسیار متفاوتی دارد که توجیه‌گر گوناگونی افعال منتسب به انسان است. از این‌رو نیازی به فرض نفس یا روحی جدای از بدن نیست. وی کارکردهای ذهنی و نفسانی را به مغز نسبت می‌دهد اما برای اشاره به عملیات ترکیبی بیان شده در نظرات جدید از واژه «روح» استفاده می‌کند (حسنی و موسوی، ۱۳۹۲).

اما در نظرگاه دورکیم، انسان موجودی دوساحتی است. وی در مقایسه بین انسان و حیوان، حیوان را صرفاً دارای جنبه زیستی و بدنی دانسته، اما درباره انسان معتقد است: افزون بر جنبه زیستی که حیثیتی فردی است، از حیثیت دیگری نیز برخوردار است؛ زیرا انسان از یک‌سو دارای بدن، میل و اشتهاست و از سوی دیگر، شخصیتی اجتماعی دارد.

از این‌رو، از دیدگاه دورکیم، انسان هویتی دوگانه داشته و از دو هستی کاملاً نامتجانس (یعنی جسم و روح) تشکیل شده است. این دو هستی، نه تنها با هم متفاوت‌اند، بلکه تا حد زیادی از هم مستقل هستند؛ یک حیثت مربوط است به بدن و امور فیزیکی و حیث دیگر بخشی است که امور اجتماعی، اخلاقی و دینی در آن حضور دارند (کافی، ۱۴۰۱، ص ۵۴). دورکیم کوشید است تا نظریه اجتماعی خود را بر همین ساحت اجتماعی بنا نهد. به همین علت وی هنجارها و اخلاقیات موجود در جوامع را بر این مبنا تفسیر می‌کند.

قابل ذکر است که هرچند دورکیم انسان را موجودی دوساحتی می‌داند، اما ظاهر امر این است که این اندیشه با آنچه در ادبیات فلسفی و دینی «روح مجرد» نامیده می‌شود، تفاوت دارد. منظور دورکیم از ساحت غیر جسمانی انسان، نوعی از آگاهی است که از جامعه و قواعد آن در انسان ایجاد می‌شود که گاه از آن با عنوان «روح جمعی» یاد می‌شود. از نظر او، هویت انسان متأثر از دو نوع آگاهی است: یکی از جنبه زیستی (بیولوژیک) انسان برمی‌خیزد و دیگری از بیرون و اجتماع بر او وارد می‌شود. از دیدگاه دورکیم، ادراکات تعیین‌کننده هویت فردی انسان آن نوع ادراکاتی است که از تمایلات حسی انسان برمی‌خیزند. این تمایلات حسی اموری هستند که ریشه در اعضای (ارگانیزم) بدنی دارند. در مقابل ادراکات حسی، انسان ادراک اخلاقی و تفکر غیر حسی نیز دارد که غایت آن شخصی نیست، بلکه ناشی از اجتماع و گروه است. ادراکاتی که از اعضای بدنی انسان برخاسته، ادراکاتی هستند متعلق به شخص انسان؛ اما ادراکاتی که از سنخ تفکر مفهومی و اخلاقی هستند منشأ خارجی دارند (حسنی و موسوی، ۱۳۹۵، ص ۹۳). بنابراین از منظر دورکیم نیز همچون کنت، انسان فاقد روح است و آنچه در او ایجاد می‌شود دو پارهٔ هویتی است که متأثر از دو نوع آگاهی و ادراک انسانی است.

نگرش تک‌بعدی به انسان به‌مثابه مبنای فکری، دلالت‌های اجتماعی بسیاری به دنبال خواهد داشت. از یک‌سو، نفی روح و انحصار هستی انسان به سطح مادی، به معنای نفی رابطه بین کنش‌های اجتماعی انسان و دستیابی به کمالات وجودی انسان و فروکاستن کنش انسانی به واکنش‌های الکتروشیمیایی صرف خواهد بود. از سوی دیگر نفی رابطه بین کنش و کمال، بدین معناست که انسان هیچ نیازی به هنجارهای دینی برای نظم‌بخشی به روابط اجتماعی ندارد؛ زیرا وقتی قرار نیست انسان به کمالی فراتر از پیشرفت‌های مادی برسد، طبعاً به قوانین لاهوتی ویژه برای دستیابی به کمالات غیرمادی نیازی نخواهد بود.

در این ایستار، قوانین خرد خودبنیاد بشر خودبستگی کافی برای پیشبرد اهداف زندگی اجتماعی بشر را دارد. افزون بر آن، بر این مبنای همه پدیده‌های انسانی، تحلیل و تبیین‌های صرفاً مادی یافته و تحقیقات انسانی در همه عرصه‌ها به سوی ابعاد مادی سوگیری می‌کنند. روشن است که سوگیری تبیین‌های اجتماعی به معنای شکل‌گیری علم اجتماعی فاقد جامعیت است که به علت نقصان در تحلیل پدیده‌ها، نمی‌توان بر نتایج آن تکیه کرد. این بدان معناست که این اندیشه در تحلیل نقش و تأثیر عوامل مافوق مادی در سرنوشت انسان و پدیده‌های اجتماعی، ناتوان است. به بیان دیگر سوگیری در تبیین، به معنای انکار فطرت و محروم کردن پژوهشگران علوم اجتماعی از فهم بهتر و کامل‌تر پدیده‌های اجتماعی است.

از سوی دیگر لازمه تلقی تک‌ساحتی از انسان و نفی فطرت، محروم کردن بشر از عقلانیت دینی و قدسی و انحصار آن در عقلانیت ابزاری است. طبیعی است تحلیل‌های اجتماعی که صرفاً مبتنی بر خرد خودبنیاد باشد، تحلیل‌هایی تک‌بعدی و مادی صرف خواهد بود. تحلیل‌های تک‌بعدی اگر بخواهد در حوزه سیاست‌گزاری و برنامه‌ریزی اجتماعی به کار گرفته شود، صرفاً نیازهای مادی را در نظر گرفته، برای آنها برنامه‌ریزی خواهد کرد. این به معنای غفلت از ابعاد و نیازهای معنوی انسان است؛ ابعدی که می‌تواند بستر ساز سعادت این‌جهانی و آن‌جهانی انسان باشد.

## ۲-۲. انسان؛ حیوانی خودخواه و منفعت‌طلب

از منظر فلسفی، ماهیت انسان عبارت است از: آن دسته از خصوصیات که انسان‌ها، نه به واسطه تعینات خاص اجتماعی و تاریخی واجد آن هستند، بلکه آن خصوصیتی که به دلیل ساختار و هویت وجودی خویش از آن برخوردارند (کافی، ۱۴۰۱ش، ص ۸). بر این اساس وقتی گفته می‌شود که انسان موجودی پرستشگر است، مقصود آن است که ساختار وجودی همه انسان‌ها به گونه‌ای است که به سوی پرستش گرایش دارند. این گرایش چیزی فراتر از همه تعیناتی است که ممکن است انسان از حیث فکری، فرهنگی، اجتماعی پذیرفته باشد.

اندیشه اثبات‌نگرا در پاسخ به چیستی انسان، بر این باور است که انسان‌ها هستی‌هایی خودشیفته، خودخواه، لذت‌طلب و البته صاحب اندیشه و خرد هستند (نیومن، ۱۳۸۹، ص ۱۷۳). باور بر این است که انسان چیزی جز حیوان منفعت‌طلب نیست. او ذاتاً سودجوست و هیچ چیزی نمی‌تواند مانع سودجویی او شود، مگر سودجویی دیگران و قدرتی برتر از آنان (راسل، ۱۳۷۳، ص ۱۰۵۸-۱۰۶۱). به بیان دیگر، این رویکرد انسان را آمیزه‌ای از خودخواهی و خردگرایی می‌داند.

در این اندیشه با تکیه بر ابعاد مادی انسان و غفلت از ابعاد معنوی، ماهیت انسان تعریف می‌شود. غفلت از فطرت انسان و نقش آن در جهت‌دهی به صفات، روحیات و کنش انسان، تصویر انسان را تا افق یک حیوان منفعت‌طلب، فروکاسته و کنش او را متأثر از ابعاد حیوانی انسان می‌پندارد. این اندیشه به نوعی تربیت‌پذیری انسان از طریق شکوفاسازی ابعاد معنوی را انکار کرده و در فرایند مهار اجتماعی انسان، نقشی برای آموزه‌های دینی و اخلاقی قایل نیست و در نظارت اجتماعی صرفاً بر نیروی برتر و سودجویی دیگران تأکید می‌کند.

## ۲-۳. غریزه؛ منشأ صدور کنش در انسان

یکی از پرسش‌هایی که درباره صدور کنش انسانی قابل طرح است، منشأ صدور کنش است؛ یعنی چه چیزی زمینه‌ساز انگیزش برای صدور کنش انسانی است؟ باور کنت در پاسخ به این پرسش مبتنی بر نوعی دوگانگی در وجود انسانی است: دوگانگی اخلاقی و عقلانی بودن در غرایز انسان، یا دوگانگی قلب و عقل در انسان. مراد او از «قلب» بخشی از مغز است که عهده‌دار امور انفعالی است؛ اموری که موجب تحریک فرد به سوی انجام فعل می‌شود (حسنی و موسوی، ۱۳۹۲). از نظر کنت، غرایز انفعالی طبیعت انسان زمینه‌ساز انگیزش برای کنش انسانی است. از این‌رو وی سهمی برای عقل و کارکردهای عقلانی در تحقق مقدمات کنش قایل نبود.

بنابراین، چون کنت محوریت کنش انسانی را غرایز (ابعاد زیستی انسان) می‌داند، ریشه اخلاق را در غرایز انفعالی جست‌وجو می‌کند و «اخلاقی بودن» از نظر او به معنای اجتماعی بودن است. بدین‌روی از نظر کنت، اصل اخلاق در انسان، غرایز اجتماعی اوست. وی با فروکاستن علل کنش انسانی به عملکردهای مغز، به نوعی روح را منکر می‌شود. بی‌اعتقادی کنت به روح انسانی، مسیر وی برای شناخت انسان به سوی شناخت ساختار بدنی و علاقه به دانش زیست‌شناسی را جهت می‌دهد.

درخصوص کارکرد عقلانی، کنت بر این باور است که منبع اصلی فعالیت‌های عقلانی انعکاس داده‌های قلب بر عقل یا ذهن است. از این‌رو در دستگاه انسان‌شناختی کنت، عقل از هیچ جایگاه‌شناختی برخوردار نیست و صرفاً

ابزارهای لازم برای برآورده شدن برخی امیال انفعالی را فراهم می‌کند. از نظر او تنها کارکردی که برخی منافذ یک‌دان‌ها به عقل نسبت می‌دهند اراده است که آن هم متعلق به بخش انفعالی مغز است؛ زیرا اراده آخرین حالت میل است. اراده حقیقی که فعل ما را معین می‌کند هرگز از عقل صادر نشده و محصول غرایز انفعالی است (همان). بی‌شک این نگرش فروکاهنده به جایگاه عقل در نظام شناختاری انسان، به معنای نفی و انکار جایگاه هویت‌بخش عقل در مجموعه علوم انسانی است.

دورکیم نیز هرچند از مفهوم «غریزه» در تحلیل منشأ کنش انسانی استفاده نمی‌کند، اما آنچه او می‌گوید نیز به نوعی پذیرش سخن کنت است؛ زیرا از دیدگاه دورکیم، ادراکات تعیین‌کننده هویت انسانی دو دسته‌اند: ادراکات فردی و ادراکات اجتماعی. «ادراکات فردی» ادراکاتی است که از تمایلات حسی انسان برانگیخته می‌شود. از این‌رو توجه به این‌گونه ادراکات و برآورده کردن آنها به معنای توجه به «خود» و برآوردن نیازهای شخصی است؛ یعنی از اجزای بدنی انسان برمی‌خیزند. در مقابل ادراکات حسی، انسان ادراک اخلاقی و تفکر غیر حسی نیز دارد که غایت آن شخصی نیست، بلکه اجتماع است. ادراکاتی که از سنخ تفکر مفهومی و اخلاقی هستند منشأ خارجی دارند.

از نظر او، گرچه مفاهیم اموری هستند که هویتی اجتماعی دارند، اما جایگاهی خارج از اذهان افراد جامعه ندارند، بلکه در درون افراد شکل می‌گیرند. بنابراین، این افراد هستند که با این مفاهیم فکر می‌کنند و بدین واسطه ویژگی‌های شخصی آنها در این مفاهیم نمودار می‌شود (حسینی و موسوی، ۱۳۹۵، ص ۹۳).

به‌هرروی، دورکیم نیز همچون کنت به نوعی، غرایز انفعالی معطوف به اجتماع را تأثیرگذار در کنش دانسته و معتقد است: زیست اخلاقی انسان در کش و قوس پیوسته میان ادراکات فردی و اجتماعی شکل می‌گیرد. وی نیز بر این باور است: زمانی که انسان اجتماعی باشد علی‌رغم وجود تمایلات شخصی، علاقه‌مند چیره کردن تمایلات اجتماعی بر فردی است. از این‌رو او نیز همچون کنت، ریشه اخلاق را در غرایز انفعالی انسان دانسته، «اخلاقی بودن» از نظر او به معنای «اجتماعی بودن» است.

از این منظر، آنچه در کنش‌های اجتماعی ایجاد انگیزه می‌کند، صرفاً غرایز اجتماعی و مادی است. بر این اساس عوامل معنوی و غیرمادی در انگیزه‌مند کردن انسان برای تولید کنش اجتماعی هیچ سهمی ندارند. از سوی دیگر، پیامد این اندیشه انکار نقش‌پذیری عوامل معنوی در تحلیل کنش‌های اجتماعی و طبیعی است؛ زیرا وقتی صرفاً غرایز انسانی منشأ کنش و واکنش‌های اجتماعی فرض شود، دیگر جایی برای عوامل معنوی و غیر مادی در تحلیل این‌گونه پدیده‌ها باقی نمی‌ماند. از این منظر، دیگر اموری همچون باورها، ارزش‌ها، هنجارها و گناهان نقشی در تحلیل پدیده‌های اجتماعی نخواهند داشت.

#### ۴-۲. انسان؛ حیوانی اجتماعی‌تر

انسان در دانش‌های گوناگون و نیز در اندیشه دانشمندان، به گونه‌های متفاوتی تعریف شده است. کنت به‌مثابه پدر رویکرد اثباتی، در تعریف خود از انسان، ویژگی برجسته انسان را، نه اجتماعی بودن، بلکه «اجتماعی‌تر» بودن از حیوان می‌داند؛ زیرا وی به برتری غرایز انفعالی بر قوای عقلانی معتقد است. علت این امر آن است که کنت اساساً خردورزی را ویژگی

خاص انسان ندانسته، معتقد است: سایر حیوانات نیز درجه‌ای از تعقل را دارند. از نظر او اجتماعی بودن فصل تمییزدهنده انسان نیست، بلکه اجتماعی بودن مراتبی دارد و صرفاً بالاترین درجه مختص انسان است. این بدان معناست که از نظر وی ذات انسان و حیوان یکی است و آن دو صرفاً در درجه اجتماعی بودن متفاوت‌اند (حسنی و موسوی، ۱۳۹۲).

دورکیم نیز در تحلیل خود از هویت انسانی، به نوعی همین نظر کنت را پی گرفته و البته آن را ارتقا بخشیده است. دورکیم تحلیل خود را این‌گونه صورت‌بندی می‌کند: تمدن محصول عالی فعالیت جمعی است. اما تمدن زمانی شکل می‌گیرد که جامعه محصولات جمعی و در سطح عالی تولید کند. از دیدگاه وی، عامل تمییزدهنده انسان، متمدن بودن اوست. بنابراین زندگی جمعی حیوان‌ها به سبب عدم تولید محصولات عقلانی و اخلاقی، تمدنی را در پی ندارد. از این‌رو، هرگاه جامعه بتواند محصولات پیشرفته‌ای تولید کند، به مرحله متمدن بودن می‌رسد. از نظر او جامعه زمانی می‌تواند محصولات عالی تولید کند که توان بیشتری برای تولید بگذارد و این هنگامی میسر می‌شود که موجود اجتماعی در اجتماعی بودن خود، توان بیشتری صرف کند و به عبارت دیگر، اجتماعی‌تر شود. کنت نیز انسان را نه به‌عنوان حیوان اجتماعی، بلکه به‌عنوان حیوان اجتماعی‌تر می‌شناخت (همان، ص ۹۷).

یکی از پیامدهای این اندیشه به خطر انداختن موجودیت و اعتبار علوم انسانی و اجتماعی تبیینی است؛ زیرا علم را زمانی می‌توان موصوف به «انسانی» و «اجتماعی» بودن توصیف کرد که به بررسی و تبیین پدیده‌های انسانی و اجتماعی بپردازد، به گونه‌ای که از مرز توصیف صرف فراتر رفته و درصدد کشف قوانین حاکم بر پدیده‌های انسانی باشد. حال اگر به موضوع طبیعت و سرشت مشترک انسان‌ها پاسخی روشن داده نشود و یا بکلی ویژگی‌های فراحوانی انسان‌ها انکار گردد، علوم انسانی به علوم حیوانی و زیستی فروکاسته خواهد شد. در اینجا دیگر علوم انسانی بی‌معناست؛ زیرا در این ایستار، انسان از هستی مستقلی بهره‌مند نیست، بلکه حیوانی پیچیده‌تر است که با توسعه همان علوم حیوانی و زیستی، می‌توان به شناخت قوانین حاکم بر رفتارشان دست یافت (رجبی، ۱۳۹۰، ص ۲۶). پذیرش این پیامد به معنای انکار هویت مستقل علوم انسانی و اجتماعی است.

افزون بر آن، انحصار هستی انسان در حیوانیت، هرچند بهره‌مند از پیچیدگی، اما سبب‌ساز ناتوانی علم اجتماعی در تحلیل برخی پدیده‌های اجتماعی است. برای مثال، یکی از مهم‌ترین پدیده‌های انسانی و اجتماعی زبان و شیوه‌های ایجاد ارتباط زبانی است. اهمیت این پدیده به میزانی است که برخی اندیشمندان علوم انسانی بر این باورند که هر مکتبی بتواند به خوبی از عهده تبیین زبان برآید، می‌تواند سایر پدیده‌های انسانی را نیز تبیین کند. حال دیدگاهی که انسان را در حد یک حیوان تکامل‌یافته به تصویر می‌کشد، نمی‌تواند انتقال انسان به واژه‌پردازی و معنای ساختارهای جدید و ابداعی را که برای اولین بار با آن مواجه می‌شود، توجیه و نقش خلاقیت ذهن انسان در فهم این‌گونه ساختارها را تبیین کند؛ همچنان که نمی‌تواند نمادسازی گسترده انسان در گستره تفهیم و تفهم را که فراتر از مبادله اصوات در حیوانات است، تبیین نماید (همان، ص ۳۵)؛ زیرا آنچه پایه‌تماز بین تعاملات انسانی با ارتباطات حیوانی است، وجود خلاقیت در نظم دادن به ساخت زبانی و نمادهاست. پس وقتی انسان، حیوانی - هرچند پیچیده‌تر - تعریف شود، این بُعد از ماهیت او، انکار می‌شود.

به تعبیر چامسکی «خلاقیت» و «ساختمند بودن» از ویژگی‌های زبان انسان بوده و بدان سبب، زبان از لحاظ ماهیت با رفتارهای شناخته شده حیوانات، کاملاً متفاوت است (استیونسن، ۱۳۶۸، ص ۱۶۱).

## ۵-۲. انسان فاقد اراده آزاد

موضوع «جبر و اختیار» از دیرباز در شمار موضوع‌های مورد توجه اندیشمندان علوم انسانی بوده است. گفته می‌شود: پس از موضوع «فرجام انسان»، بحث و نظر در هیچ مسئله‌ای از مسائل انسان شناختی به میزان بحث از «جبر و اختیار» در میان فرهنگ‌های گوناگون، فراگیر نبوده است. پیش از این، مسئله «جبر و اختیار» بیشتر جنبه کلامی، دینی و فلسفی داشت، اما با پیدایش علوم تجربی و پیشرفت علوم انسانی، پای این بحث به علوم مزبور نیز کشیده شد (رجبی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۱).

مسئله اصلی و محل اختلاف در مبنای انسان‌شناسی علوم اجتماعی امروز، حول محور جبر و اختیار است و دورویکرد «جبرگرا» و «اختیارگرا» را شامل می‌شود (بوریل و گارت، ۱۳۸۶، ص ۱۰). موضوع «جبر و اختیار» در قالب این پرسش تدوین شده که آیا کنش انسانی نتیجه اراده آزادانه اوست یا به وسیله محیط، وراثت، آغاز دوره کودکی یا خدا تعیین می‌شود؟ پاسخ به این سؤال طیف وسیعی از نظریات جبرگرایانه را دربر می‌گیرد؛ مانند نظریات مارکسیسم، تجربه‌گرایان، فرویدیسم و رفتارگرایان که انسان را محصول شرایط محیطی (همچون غرایز، ژنتیک، عوامل اجتماعی و اقتصادی) و نیروهای معنوی می‌دانند، تا نظریاتی که انسان را دارای اراده آزاد مطلق دانسته‌اند؛ مانند وجودگرایان (اگزیستانسیالیست‌ها) (همان، ص ۳۵).

بر اساس الگوواره اثباتی، کنشگران اجتماعی بر پایه علت‌های بیرونی دست به کنش می‌زنند. از این رو علل یکسان تأثیری مشابه بر همه افراد خواهد داشت. این یک‌گونگی در اثرپذیری، به کنشگران دیگر کمک می‌کند تا از طریق مشاهده کنش، درباره افراد و کنش‌های آنها آگاهی‌های بیشتری به‌دست آورند. در این منظر، پدیده‌ها و رویدادهای اجتماعی بر اساس قوانین علی و روابط درون آنها مطالعه می‌شوند. بدین‌روی کنش اجتماعی انسان‌ها تحت تأثیر نیروهای اجتماعی خارج از اشخاص تعیین می‌شود (ایمان، ۱۳۹۰، ص ۸۱).

به بیان دیگر، اثبات‌گرایان جهان اجتماعی را امری بیرون از وجود انسان ترسیم می‌کنند که همسان با جهان طبیعی، از ساختارهای خشک، ملموس و تقریباً تغییرناپذیر تشکیل شده است و فرد در آن به دنیا می‌آید و زندگی می‌کند، بی‌اینکه هیچ تأثیری بر آن داشته باشد (دانایی فرد، ۱۳۸۶). تأکید بر واقعیت بیرونی بودن پدیده‌های اجتماعی، اشاره به این دارد که پژوهشگر مجبور نیست انگیزه‌های نادیدنی و درونی کنشگران را مطالعه کند (نیومن، ۱۳۸۹، ص ۱۷۳)، بلکه آنچه اهمیت دارد صرفاً مشاهده رفتار است، و رفتار همان چیزی است که در واقعیت بیرونی مشاهده می‌شود.

الگوواره اثباتی در تحلیل رفتار اجتماعی انسان‌ها، برای اختیار، اراده و گزینشگری انسان، جایگاه علمی قایل نبوده و بر این باور است که آنچه بر این اساس ارائه شود، هویتی غیر علمی دارد. این بدان معناست که انسان‌ها تحت موجیبت متکی بر قوانین علیت رفتار می‌کنند.



البته قابل ذکر است که همه اثبات‌گرایان معتقد به جبر مطلق نیستند، بلکه بر این باورند که قوانین علی از سنخ قوانین احتمالی (probabilistic) هستند. این گونه قوانین برای گروه بزرگی از افراد صدق می‌کند و یا به تعبیری در تعداد زیادی از موقعیت‌ها رخ می‌دهد. بنابراین پژوهشگران می‌توانند احتمال وقوع یک رفتار پیش‌بینی شده را تخمین بزنند (نیومن، ۱۳۸۹، ص ۱۷۴).

به‌هرروی، اثبات‌نگرها بر اساس رابطه علی احتمالی نهفته در محیط، بر این باورند که رفتارهای اجتماعی انسان در فرایند جامعه‌پذیری و در قالب نهادهای اجتماعی تکون می‌یابد. بنابراین انسان تحت تأثیر محیط خارج از خود قرار دارد و بر اساس این محیط به ایفای نقش می‌پردازد. از این منظر، فرایند ساخت فرهنگ تحت تأثیر محیط شکل گرفته است و انسان اثباتی تحت تأثیر ارزش‌های الگوواره اثباتی (ثبات، نظم، تعادل و...) و با تکیه بر قوانین محیطی به فرهنگ‌سازی می‌پردازد (ایمان، ۱۳۹۰، ص ۸۱-۸۲).

روشن است که این قانون نوعی جبر ساختاری را در جامعه شکل می‌دهد که انسان ناگزیر تحت موجبات اجتماعی، به کنش اجتماعی دست می‌زند. از این‌رو، پژوهشگر برای تحلیل کنش‌های اجتماعی انسان، باید به محیط اجتماعی رجوع کند؛ محیطی که هیچ‌گاه به دست انسان ساخته نشده، بلکه تحت قوانین عام و امری مستقل از اراده انسان است. کنت قوای انسانی را به دو دسته «مبدأ اراده» و «غیر مبدأ» تقسیم می‌کند. از نظر وی، قوایی که جایگاه مبدأیت برای اراده دارند، امری انفعالی‌اند؛ زیرا قوای غیر انفعالی مانند عقل نمی‌توانند منشأ اراده باشند. وی معتقد است: اراده به هیچ حالت فعالی در انسان اشاره نمی‌کند، بلکه صرفاً آخرین حالت میل است. این دیدگاه حکایت از مبنایی جبر‌گرایانه در انسان‌شناسی دارد (حسنی و موسوی، ۱۳۹۵، ص ۵۱).

بنابراین در مرحله فعل، کنشگر فاعلی برخوردار از نقش تعیین‌کننده نیست، بلکه شرایط محیطی بر او تأثیرگذار است و از میان آنها، امری که دارای قوی‌ترین تأثیر است، در صدور کنش از انسان نقش تعیین‌کننده دارد. دورکیم نیز با تقسیم واقعیت‌های اجتماعی به دو دسته «مادی» و «غیر مادی»، آنها را نسبت به انسان امری بیرونی می‌داند که خود را بر انسان تحمیل می‌کنند (ریترز، ۱۳۹۵، ص ۱۲۱).

دورکیم با تقسیم آگاهی‌های بشر به دو دسته «آگاهی‌های ناشی از اعضای بدنی» و «آگاهی‌های ناشی از جامعه»، بر این باور بود که ما همیشه از تأثیرات جامعه در درون خودمان به‌مثابه تفکرات اخلاقی و مفهومی آگاه هستیم. این حالات آگاهی ناشی از نفوذی است که جامعه بر ما دارد. این قدرت اجتماع است که در انسان نفوذ می‌کند و خود را به شکل آگاهی‌های اخلاقی و جمعی نشان می‌دهد (حسنی و موسوی، ۱۳۹۵، ص ۹۷).

عبارت دورکیم درخصوص وجود جبر اجتماعی از صراحت برخوردار نیست، اما آنچه به وضوح از براینده کلام او فهمیده می‌شود اعتقاد به نوعی جبر و نفي اراده انسانی است. وی از یک‌سو معتقد است: هدایتگر دو گونه آگاهی پیش‌گفته خود انسان است. اوست که تصمیم می‌گیرد به خواسته‌های اعضای بدن اهمیت دهد یا اجتماع را بر خواسته‌های شخصی برتری بخشد. از سوی دیگر بر این باور است که جامعه از چنان قدرت نفوذی برخوردار است که خود را در درون ما تثبیت می‌کند و از این نظر، بخشی از هویت ما را به خود اختصاص می‌دهد؛ بخشی که به عنصر برتر ما را شکل می‌بخشد (همان، ص ۹۵).

از این‌رو این اندیشمند اثباتی نیز با نفی اراده انسانی، به نوعی جبر در حوزه کنش انسانی قایل است. از نظر وی، جامعه یک «امر خودزا» است که پس از تکون، از افراد مستقل شده و بر اساس منطق و نظم درونی خود عمل می‌کند. دیگر منطق عمل اجتماعی تابع اراده و خواست افراد نیست (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۲۵).

چنین رویکردی پیامدهایی در ساحت علم اجتماعی به دنبال خواهد داشت: نخست اینکه باور به وجود نظام تربیتی و جامعه‌پذیر کننده جهانشمول، در عمل انکار می‌گردد؛ زیرا باور به اصالت جامعه و اعتقاد به وجود جبر اجتماعی و انکار آزادی عمل برای فرد در قبال جامعه و ساختارهای آن، سازگار با نظام تربیتی گسترده نیست؛ زیرا بر اساس این رویکرد، در هر دوره‌ای با جوامع بشری متفاوتی مواجه خواهیم بود.

بر این اساس در بستر تاریخ، که دگرگونی‌های بسیاری در جوامع بشری رخ می‌دهد، چیزی به نام «انسانیت مشترک» در جوامع بشری شکل نمی‌گیرد. از این منظر، هویت انسانی امری سیال و غیر ثابت فرض می‌شود. بدین روی، انسانیتی که در بستر جامعه شکل می‌گیرد امری نسبی بوده و بر حسب جوامع گوناگون، متفاوت است. بنابراین، اعتقاد به امکان ارائه اهداف و اصول تربیتی مشترک و عام برای همه انسان‌ها، غیر منطقی و نامعقول است؛ زیرا پذیرش نظام تربیتی عام، بسته به پذیرش طبیعت مشترک بین انسان‌هاست. این بدان‌روست که بر اساس نظریه «طبیعت مشترک»، انسان‌ها با استعدادها و قابلیت‌ها و زمینه‌های مشترکی آفریده شده‌اند که طبیعت انسانی آنها را شکل می‌دهد. روشن است که انکار ذات مشترک - که به معنای انکار زمینه‌ها و قابلیت‌های مشترک است - دیگر فرصتی برای طرح نظام تربیتی عام و مشترک باقی نمی‌گذارد (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۷۱).

افزون بر آن، اساساً انکار سرشت مشترک بین انسان‌ها، به‌مثابه انکار عینیت و نیز اطلاق اخلاق بوده و به نوعی اشاعه‌دهنده اندیشه «نسبی‌گرایی اخلاقی» در ساحت اجتماعی است. این در حالی است که از منظر برخی از مکاتب اخلاقی، قضایای اخلاقی بیانگر رابطه‌ای هستند که میان کنش انسان و رسیدن به کمالات نفسانی برقرار است.

#### ۴-۶. زیست‌شناسی؛ علم شناخت انسان

اندیشمندان اثباتی معیار ارزش‌گذاری علوم و طبقه‌بندی آنها را رسیدن به مرحله اثباتی می‌دانند. از این‌رو در علوم انسانی نیز معیار ویژه‌ای برای طبقه‌بندی علوم بیان می‌کنند؛ بدین‌معنا که از نظر ایشان، آن‌سرخ از علوم انسانی که زودتر به مرحله اثباتی برسند ارزشمندترند. کنت به سبب انکار روح و انحصار انسان در بدن مادی و نیز بدان‌روی که ریشه اخلاق را در غرایز انفعالی می‌بیند، شناخت ساختار بدنی (فیزیولوژیک) انسان را به‌مثابه شناخت جامع انسان مطرح می‌کند. از این‌رو، وی به علم زیست‌شناسی توجه ویژه نموده، آن را مشخص‌کننده ریشه اخلاق می‌داند.

البته منظور او از «زیست‌شناسی» معنای عام آن نیست، بلکه منظور شناخت انسان است؛ زیرا او همه کارکردهای انسان و حیوان را به کارکردهای بدن و مغز فرومی‌کاهد و چیزی ورای مغز به‌عنوان «روح یا نفس» قایل نیست تا علمی متناسب با آنها را معرفی کند. از این‌رو هیچ علم دیگری را عهده‌دار و مناسب برای شناخت انسان نمی‌داند. از نظر او اگر واقعیت انسان این است، پس چیزی جز بدن و مغز او نباید بررسی شود و تنها زیست‌شناسی است که می‌تواند علم مناسبی برای شناخت انسان باشد (حسنی و موسوی، ۱۳۹۵، ص ۴۲).

به عبارت دیگر اگر اعتقاد این‌گونه شکل یافته باشد که همه حالت‌های روانی انسان و نیز همه کنش‌های اجتماعی او صرفاً ناشی از فرایندهای زیستی و ساختار تک‌کردی بدن انسان باشد، در این صورت زیست‌شناسی محور اصلی شناخت انسان تلقی می‌شود؛ زیرا با پذیرش چنین رویکردی پرسش‌های مربوط به ساختمان مغز و اعصاب انسان، مهم‌ترین پرسش‌های مربوط به او قلمداد خواهد شد (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۱۱). پیش‌فرض این دیدگاه آن است که انسان یک پیکره (ارگانیسم) است که قوانین عامی بر آن حاکم است. حالات و جریانات عصبی نقش هدایت‌کنندگی حرکت‌های این پیکره را بر عهده دارند.

از این‌رو با شناخت دقیق سازوکارهای درونی این پیکره پیچیده، هم می‌توان تمام افعال و حرکات آن را تبیین علیّی کرد و هم می‌توان افعال آینده‌اش را در موقعیت‌های خاص پیش‌بینی نمود و به وسیله محرک‌های بیرونی و تحت تأثیر قرار دادن سازوکار بدن و پدید آوردن تغییرات خاص الکتروشیمیایی در درون آدمی، انجام رفتارهای معینی را از او انتظار داشت (همان، ص ۱۳۳).

بدین‌روست که کنت نوعی زیست‌شناسی را نقطه آغازی برای ارائه طرحی از نظامی سازگار از علم کلی می‌داند که به نظر او، همان جامعه‌شناسی است؛ یعنی جامعه‌شناسی که کنت توصیف و عرضه می‌کند، معادل آن چیزی است که ما امروز با «نظریه عمومی علوم انسانی» و تا حدی «علم» به معنای تام کلمه می‌شناسیم (فرونه، ۱۳۷۵، ص ۶۱).

پیامد این نوع نگاه در علم اجتماعی، نبود امکان «تبیین غایت‌مند» کنش‌های اجتماعی است؛ زیرا در این‌گونه تبیین‌ها فرض بر این است که انسان‌ها کنش‌ها اختیاری خود را به منظور نیل به اهداف و غایات خاص انجام می‌دهند. این در حالی است که در تبیین‌های عصبی و زیستی از کنش‌های انسان، مفاهیمی همچون «قصد» و «غایت» و «میل» و «انتخاب» بی‌معنا هستند؛ زیرا با توجه به اینکه این نوع نگاه، لذت، شوق، علم، اراده و انتخاب را چیزی جز حرکت‌های الکتروشیمیایی درون مغز و سلسله اعصاب نمی‌داند، طبیعی است که به جبر‌گرایی پیدا کند. در این صورت انسان را نمی‌توان به لحاظ اخلاقی در مقابل کنش‌هایش مسئول دانست و «کیفر» و «پاداش» مفهوم خود را از دست می‌دهند (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۳-۱۳۴).

افزون بر آن، اساساً انسان‌ها نباید در برابر کنش‌های اجتماعی‌شان مسئول شناخته شوند؛ زیرا همه آنها بهره‌مند از علت‌هایی خارج از توان انسان هستند. این از آن‌روست که علت همه کنش‌ها به تحقق فرایند الکتروشیمیایی ارجاع داده می‌شود. روشن است که در این تحلیل، تفاوت انسان‌ها در کنش، به تفاوت ساختار زیست‌شناختی آنها نسبت داده می‌شود.

#### ۷-۲. غرایز انسان؛ منشأ قوانین ثابت اجتماعی

یکی از عوامل پایایی و پویایی جوامع وجود قوانین نسبتاً ثابت اجتماعی است. جامعه و فرهنگ بدون وجود اعتباریات و قوانین اجتماعی نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهند. اما پرسش مهم در اینجا سؤال از منشأ قوانین ثابت اجتماعی است. رویکردهای اثباتی منشأ قوانین ثابت اجتماعی را وجود غرایز انسانی می‌دانند. از نظر آنان، آنچه بر قانونمندی‌های اجتماعی حاکم است و سرچشمه آن شمرده می‌شود همین گزینه‌های انسانی است.

برای نمونه، کنت در تحلیل کنشگری انسان، بر نقش غرایز انسان تأکید داشت. وی ضمن بر شمردن غرایز اجتماعی برای انسان، آنها را منشأ کنشگری و تولید روابط اجتماعی انسان در سطوح خرد و کلان معرفی می‌کرد. از نظر او این غرایز، نه تنها منشأ منش اجتماعی، بلکه در حقیقت منشأ شکل‌گیری جامعه انسانی است. از این‌رو بر این باور بود که قوانین حاکم بر این غرایز، قوانین ثابتی هستند که بر اجتماع نیز حاکم‌اند (حسینی و موسوی، ۱۳۹۲، ص ۶۶).

کنت قوانین ثابت غریزی را صرفاً حاکم بر یک یا دو جامعه نمی‌دید، بلکه معتقد بود: چون انسان واجد غرایز اجتماعی است و اجتماعات بشری نیز ناشی از این غرایز است، بدین‌روی قوانینی که بر همه جوامع اطلاق شود نشأت گرفته از این غرایزند. این سخن کنت بدین معناست که جوامع، هم واجد قوانینی عام و ثابت خواهند بود و هم از اعمال یا عدم اعمال این قوانین، اصلاحات گسترده یا انحرافات گسترده در جوامع رخ می‌دهد. بنابراین از دیدگاه کنت غرایز انسان منشأ قوانین ثابت حاکم بر اجتماع است (همان، ۱۳۹۵، ص ۵۶).

همین عقیده را دورکیم به نوعی دیگر تبیین می‌کند. از نظر وی، درونی‌سازی واقعیت اجتماعی مهم‌ترین ویژگی انسان است. امر اجتماعی به‌مثابه امر بیرونی و تحمیل‌گر، از طریق تصویر و نمادسازی به جزئی از هستی فرد تبدیل می‌شود، سپس از درون او را مهار می‌کند. قاعده اجتماعی پس از آنکه از طریق جامعه‌پذیری اولیه و ثانویه در فرد جذب شد، به طبیعت ثانوی تبدیل می‌گردد (دورکیم، ۱۳۸۷، ص ۳۱). این تبیین را می‌توان به نوعی با باور کنت در خصوص غرایز اجتماعی به‌مثابه منشأ شکل‌گیری جامعه انسانی، هم‌تراز دانست.

پیامد این اندیشه در علم اجتماعی، انکار فطرت و قانونمندی‌های مبتنی بر آن است. در این نگاه آنچه سبب‌ساز شکل‌گیری قوانین ثابت اجتماعی است، نه سازگار بودن قوانین اجتماعی با فطرت انسانی، بلکه همگامی قوانین با غرایز اجتماعی انسان است؛ غرایزی که خود مولود جامعه‌اند. در حقیقت در اندیشه اثباتی، آنچه منشأ قوانین ثابت اجتماعی می‌شود، خود جامعه و ساختارهای آن است. در این اندیشه دین، نه تنها یک آفرینش اجتماعی است، بلکه - در واقع - همان جامعه است که خصلت‌های خدایی پیدا کرده است. خدایانی که انسان‌ها دسته‌جمعی می‌پرستند، همان تجلی‌های قدرت جامعه‌اند (کوزر، ۱۳۸۸، ص ۱۹۸). از این‌روست که دورکیم دین را صورت غایی، واقعیت اجتماعی غیرمادی معرفی می‌کرد و معتقد بود: سرچشمهٔ دین، خود جامعه است. جامعه است که برخی چیزها را شرعی و برخی چیزهای دیگر را کفرآمیز برمی‌شمرد (ریترز، ۱۳۸۴، ص ۲۳).

### ۳. تأثیر انسان‌شناسی اثباتی در روش‌شناسی الگواره اثباتی

یکی از مهم‌ترین دلالت‌های انسان‌شناسی علم اجتماعی امروزی تأثیر آن بر روش‌شناسی علم اجتماعی است؛ زیرا با توجه به تعریف الگواره اثباتی از «انسان»، موضوع علم اجتماعی به شناخت علل طبیعی کنش اجتماعی اختصاص یافته، میان روش در علوم طبیعی و علم اجتماعی تفاوتی نمی‌گذارد؛ زیرا در الگواره اثباتی، انسان همچون طبیعت است و با این تعریف هر روشی که برای تحقیق در طبیعت مورد استفاده قرار می‌گیرد، دربارهٔ انسان به‌کار گرفته می‌شود. اثبات‌گرایان، بر اصل «یکنواختی طبیعت» تأکید می‌کنند که شامل همهٔ پدیده‌های طبیعی و اجتماعی می‌شود (ساعی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۶).

از این منظر کنش‌های انسانی نیز همانند خود انسان، جزئی از طبیعت و همچون شیء خارجی انگاشته می‌شود. به تعبیر گیلنر بر اساس این دیدگاه، پدیده‌های مربوط به ذهنیت، خواست و اراده انسانی نمی‌توانند مانع خاصی بر سر راه بررسی رفتار اجتماعی به‌مثابه شیء خارجی (همانند اشیای جهان طبیعی) ایجاد کنند (بلیکی، ۱۳۹۱، ص ۷۲).

از این‌رو، مهم‌ترین پیش‌فرض تجربه‌گرایی، باور نداشتن به اموری ورای پدیده‌های مشاهده‌پذیر عینی است. از این منظر، برای نیل به دانش تجربی صرفاً باید در میان امور مشاهده‌پذیر، حقیقت را جست‌وجو کرد و امور غیر مشاهده‌پذیر و فراسوی تجربه نباید هیچ نقشی در کار علم داشته باشند. بنابراین، علمی بودن دانش‌های انسانی (همانند علوم طبیعی) محصول ویژگی تجربی بودن آنهاست؛ یعنی علوم انسانی هیچ تمایز روشنی با علوم طبیعی ندارند.

دلالت مهم این نوع نگاه، بیرون راندن مسائل ماورای طبیعی و آموزه‌های دینی، باورها و ارزش‌ها از دایره مسائل علمی و برجسب «غیر علمی و مهمل زدن» به این سنخ از گزاره‌هاست.

به‌هرروی، انسان‌شناسی الگوواره اثباتی تأثیری دوگانه در روش‌شناسی این رویکرد می‌گذارد: اول. تأثیر در نظریه وحدت روش در علوم انسانی و طبیعی؛ دوم. تأثیر در نوع روش مورد استفاده که از سنخ روش کمی است؛ زیرا در الگوواره اثباتی بر اساس نگاه مکانیکی به انسان، عمدتاً از روش کمی استفاده می‌شود و اساساً اعتقاد بر آن است که پژوهش کمی مترادف با پژوهش اثبات‌گراست (بورگ و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۶۰).

## نتیجه‌گیری

علوم انسانی به طور عام و علم اجتماعی امروزی به صورت خاص، متأثر از بنیادهای معرفتی است که در جهت‌دهی به روش، محتوا و شیوه تحلیل آنها تأثیری انکارناپذیر دارد. تأثیر ماورای طبیعت در علوم انسانی به حدی است که پیدایش و تحول نظریه‌ها در حوزه‌های دانشی گوناگون، متأثر از دیدگاه فلسفی مربوط به آن است. در این میان مبانی انسان‌شناختی نقشی تعیین‌کننده دارد؛ زیرا به‌هرروی، تلاش همه این علوم تحلیل رفتار انسان است. بنابراین نوع تلقی از انسان در تحلیل پدیده‌های انسانی، نقشی تعیین‌کننده است.

تصویر ویژه الگوواره اثباتی از انسان، دلالت‌های اجتماعی خاصی در پی داشت که تحلیل آنان را از «تحلیل» در علم اجتماعی اسلامی و حتی از «تحلیل» در علم اجتماعی الگوواره‌های دیگر علوم انسانی، متمایز می‌کرد. با توجه به این واقعیت است که بومی‌سازی علوم و تولید علوم انسانی اسلامی باید به‌مثابه یک سیاست راهبردی، وجهه همت سیاست‌گزاران و اندیشمندان جامعه اسلامی باشد؛ زیرا وقتی نگاه علوم اسلامی به انسان از نگاه علم امروزی به انسان متفاوت است، منطقی نیست که برای تحلیل رفتار انسان جامعه اسلامی، به علم اجتماعی غربی تکیه شود.

## منابع


- استیونس، لسلی، ۱۳۶۸، هفت نظریه درباره طبیعت انسان، ترجمه بهرام محسن پور و خسرو باقری، تهران، رشد.
- ایمان، محمدتقی، ۱۳۹۰، مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی، قم، سبحان.
- بلیکی، نورمن، ۱۳۹۱، پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی، ترجمه محمدرضا حسنی و همکاران، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بورگ والتر و همکاران، ۱۳۹۰، روشهای تحقیق کمی و کیفی در علوم تربیتی و روانشناسی، تهران، سمت.
- بوریل، گیسون و گارت مورگان، ۱۳۸۶، نظریه‌های کلان جامعه‌شناسی و تجزیه و تحلیل سازمان، ترجمه محمدتقی نوروزی، تهران، سمت و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- پارسایان، حمید، ۱۳۷۶، «فلسفه علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی معرفت»، معرفت، ش ۲۰، ص ۷۰-۷۹.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، بنیادهای وجودی جامعه‌شناسی معرفت، به کوشش حفیظ الله فولادی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حسینی، سیدحمیدرضا و هادی موسوی، ۱۳۹۲، «تبیین و تحلیل مبانی انسان‌شناختی آگوست کنت در پارادایم اثباتی»، روش‌شناسی علوم انسانی، ش ۷، ص ۶۸-۲۹.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۵، انسان‌کنش‌شناسی پوزیتیویستی به مثابه مبانی انسان‌شناختی آگوست کنت و امیل دورکیم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- دانایی‌فرد، حسن، ۱۳۸۶، «پارادایم‌های رقیب در علم سازمان و مدیریت: رویکرد تطبیقی به هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی»، دانش‌سور رفتار، ش ۲۶، ص ۸۹-۱۰۴.
- دورکیم، امیل، ۱۳۸۳، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران مرکز.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران.
- دیلنای، ویلیام، تشکیل جهان تاریخی در علوم انسانی، ترجمه منوچهر صانی دره بیدی، تهران، ققنوس.
- راسل، برتراند، ۱۳۷۳، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران، کتاب پرواز.
- رجبی، محمود، انسان‌شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ریترز، جورج، ۱۳۸۴، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، چاووش گران نقش.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۵، نظریه جامعه‌شناسی، ترجمه هوشنگ نایی، چ دوم، تهران، نشر نی.
- زرشناس، شهریار، ۱۳۸۳، وازنامه فرهنگی سیاسی، تهران، کتاب صبح.
- ساعی، علی، ۱۳۹۲، عقلانیت دانش علمی روش‌شناسی انتقادی، تهران آگه.
- فتوتیان، علی و حسن عبدی، ۱۳۹۱، «بررسی رابطه انسان‌شناسی و روش‌شناسی در پارادایم‌های اثبات‌گرایی و رئالیسم انتقادی»، معرفت فرهنگی اجتماعی، ش ۳، ص ۸۷-۱۰۰.
- فرید، محمدصادق، ۱۳۷۲، مبانی انسان‌شناسی، تهران، منصوری.
- فروند، ژولیان، ۱۳۷۵، نظریه‌های علوم انسانی، ترجمه کاردان. تهران، دانشگاهی.
- فکوهی، ناصر، ۱۳۹۱، تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی، تهران.
- کافی، مجید، ۱۴۰۱، انسان‌شناسی اجتماعی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کوزر، لیویس، ۱۳۸۸، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.
- گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، زیر نظر محمد تقی مصباح یزدی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- گلشنی، مهدی، ۱۳۷۷، از علم سکولار تا علم دینی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گنجعلی، اسدالله و احسان رحیمی، ۱۳۹۵، «تحلیل مبانی انسان‌شناسی پارادایم‌های جامعه‌شناختی سازمان و مدیریت از منظر اندیشه‌های علامه طباطبائی»، اسلام و مدیریت، ش ۸ و ۹، ص ۱۳۳-۱۵۹.
- نیومن، ویلیام لارنس، ۱۳۸۹، شیوه‌های پژوهش اجتماعی: رویکردهای کیفی و کمی، ترجمه حسن دانایی‌فرد و سید حسین کاظمی، تهران، مهربان.
- واعظی، احمد، ۱۳۸۸، انسان از دیدگاه اسلام، تهران، سمت.

نوع مقاله: پژوهشی

## گفتمان عدالت‌خواهی در افغانستان

امان‌الله فصیحی / دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه تهران

fasihi2219@gmail.com

 orcid.org/0000-0003-0015-9516

دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۰۶ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۴

### چکیده

افغانستان در صد سال اخیر گفتمان‌های فکری مختلفی را تجربه کرده است؛ مانند گفتمان لیبرالیسم، ناسیونالیسم، مارکسیسم و اسلام‌گرایی با خرده‌گفتمان‌های اسلام جهادی و بنیادگرایی و دموکراسی. اما هیچ‌کدام در حل مشکلات افغانستان توفیق نداشته است. یکی از این گفتمان‌ها، گفتمان عدالت‌خواهی است. در این مقاله این گفتمان با استفاده از نظریه و روش تحلیل گفتمان بحث شده است. نخست نقطه صفر این گفتمان بررسی شده که در این بررسی چهار نقطه هم‌زمان با گسست‌های تاریخ افغانستان شناسایی و احکام هر مورد بیان شده است. پس از آن زمینه‌های شناختی و عینی شکل‌گیری گفتمان عدالت‌خواهی تبیین گردیده است. نوع ایده‌آل گفتمان عدالت‌خواهی مقاومت غرب کابل است. در این مقطع عدالت‌خواهی به‌عنوان یک گفتمان تکوین یافت و صورت‌بندی شد و فضای استعاره‌ای خلق کرد. لذا دال محوری و پیرامونی این گفتمان با تمرکز به مقاومت غرب کابل صورت‌بندی و سپس تداوم آن در قالب دو خرده‌گفتمان معرفی و روش‌های تداوم و توسعه آن در مراحل بعدی بیان شده است.

**کلیدواژه‌ها:** گفتمان، عدالت‌خواهی، عدالت اجتماعی، افغانستان، شهید مزاری، دال مرکزی و دال پیرامونی.

افغانستان در صد سال اخیر شاهد شکل‌گیری چندین گفتمان فکری بوده است؛ گفتمان مشروطه‌خواهی، ناسیونالیستی، دموکراسی‌خواهی، چپ‌گرایی، اسلام‌گرایی مجاهدین، امارت اسلامی و جمهوری اسلامی عمده‌ترین آنهاست. به دلیل ناتوانی از حل مشکلات جامعه افغانستان هرکدام پس از دیگری از اعتبار خارج شدند. اما یکی از گفتمان‌های که هم‌زمان با عبور افغانستان از گفتمان قبیله به سمت گفتمان‌های جدید اساس آن شکل گرفت، گفتمان عدالت‌خواهی است. اما این گفتمان به صورت تدریجی فضای استعاره‌ای خود را خلق کرد و به یک گفتمان تبدیل شد و تا به امروز به عنوان یک گفتمان رقیب خود را بازتولید کرده است.

تمایز گفتمان عدالت‌خواهی از گفتمان‌های لیبرال‌گرایی، ناسیونالیستی، مارکسیستی، اسلام‌گرایی جهادی و بنیادگرایی در این است که در این گفتمان، عدالت دال مرکزی است، برخلاف گفتمان‌های رقیب که در آنها عدالت دال پیرامونی بوده است. از این رو موضوع این مقاله معرفی گفتمان عدالت‌خواهی است. دلیل پرداختن به این گفتمان هم این است که افغانستان اسیر بحران گفتمانی است و گفتمان‌های مسلط در حل مشکلات ناتوان بوده‌اند. از این رو در این مقاله گفتمان عدالت‌خواهی به عنوان یک گفتمان رقیب در برابر گفتمان‌های مسلط، بررسی می‌شود تا بتوان از آن برای جامعه‌سازی و نظام‌سازی استفاده کرد. به‌ویژه که شرایط فکری امروزه افغانستان تاحدی به وضعیت زمان تکوین این گفتمان شباهت دارد. بنابراین سؤال این مقاله این است که گفتمان عدالت‌خواهی چگونه گفتمانی است؟ سؤال‌های جزئی‌تری طرح می‌شود که عبارت است از: بسترهای شکل‌گیری این گفتمان کدام‌اند؟ فضای تخصص این گفتمان با گفتمان‌های دیگر در چیست؟ این گفتمان چگونه صورت‌بندی می‌شود؟ از چه طریقی پویایی و نفوذ خود را حفظ کرده است؟

### پیشینه بحث

در ارتباط با این مقاله، نزدیک‌ترین آثار عبارت‌اند از:

۱. جریان‌شناسی عدالت‌خواهی در افغانستان معاصر با تأکید بر دیدگاه فیض محمد کاتب؛ محمدرضا باقری در این رساله دکتری، دیدگاه فیض محمد کاتب را در مورد عدالت بررسی کرده و در کنار آن به دیدگاه سه جریان ناسیونالیستی، مارکسیستی و اسلام‌گرایی نیز پرداخته است. در این رساله سخنی از تحلیل گفتمان و گفتمان عدالت‌خواهی نیست؛
۲. یوسف عارفی در رساله دکتری خود تحت عنوان رابطه سیاست و تاریخ‌نگاری در افغانستان معاصر (گفتمان‌کاوی/انجمن تاریخ) یک فصل را به گفتمان عدالت‌خواهی اختصاص داده است. اما در این رساله نیز خود گفتمان معرفی نشده است، بلکه دیدگاه کاتب، کاظم یزدانی و بصیراحمد دولت‌آبادی در مورد تاریخ افغانستان در برابر روایت انجمن تاریخ، بحث شده است؛
۳. محمد امینی در رساله دکتری خود تحت عنوان رابطه اسلام و ناسیونالیسم با تطبیق بر جریان‌های فکری - سیاسی افغانستان در بحث دسته‌بندی جریان‌های اسلام‌گرا از گفتمان عدالت‌خواهی صرفاً نامبرده است؛



۴. علیرضا شریفی در مقاله «بازخوانی عدالت در گفتمان شهید مزاری» به موضوع ورود کرده است. در این مقاله وحدت ملی، تعیین سرنوشت، هزاره، مقاومت و شیعه به‌عنوان دال‌های گفتمان عدالت اجتماعی شهید مزاری شمرده شده است. وی برابری در دستمزدها و درآمد‌ها، برابری در بازسازی مناطق مختلف و توزیع مناصب و مشاغل بر اساس لیاقت را به‌عنوان دال‌های جایگزین در زمان نشر مقاله معرفی کرده است. اما این مقاله نیز گفتمان عدالت‌خواهی را کامل معرفی نکرده است؛

۵. از محمد محسنی نیز مقاله‌ای تحت عنوان «گفتمان عدالت‌خواهی در افغانستان» منتشر شده است. در میان ۲۲۰ مقاله علمی، روزنامه‌ای و مصاحبه‌های که تا سال ۱۳۹۵ نگارش شده است، هیچ‌کدام با نظریه و روش گفتمانی تدوین نشده است. بالغ بر ۲۹ ویژه‌نامه درباره شهید مزاری (آیتی، ۱۳۹۵) منتشر شده است که در میان مقالات آنها نیز رویکرد گفتمانی به چشم نمی‌خورد.

## ۱. چارچوب نظری و روشی

تحلیل گفتمان بیش از هر چیز وامدار زبان‌شناسی و در مرحله بعد نقد ادبی و به‌ویژه نقد ادبی نو است که در قرن بیستم سه مرحله ساخت‌گرایی (۱۹۶۰-۱۹۷۰)، گفتمانی (۱۹۷۰-۱۹۸۰) و تعاملی (۱۹۸۰ به بعد) را سپری نموده است (شعبری، ۱۳۸۵، ص ۹). از همین منظر به گفتمان نیز نگاه سه ضلعی صورت گرفته و رویکردهای گفتمانی نیز به سه رویکرد متن محور، تعاملی و ساختاری دسته‌بندی شده است (دایک، ۱۳۸۲، ص ۱۷ و ۵۷).

تحلیل گفتمان دارای بن‌سازه‌های مختلف است، اما نظریه‌هایی همچون: زبان‌شناختی دو سوسور (حقیقت، ۱۳۸۵، ص ۴۵۷)، کنش‌گفتاری، قوم‌نگاری گفتار (محمدپور، ۱۳۸۹، ص ۲۱۲)، نقد ادبی نو (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۷)، فرمالیسم و مدرنیسم (شمیسا، ۱۳۷۸، ص ۱۴۷-۱۴۸)، نشانه‌شناسی (کریاب، ۱۳۸۸، ص ۱۷۶)، نقد سیاسی (رایان، ۱۳۷۳، ص ۲۱۵)، هرمنوتیک شلایر ماخر و گادامر (کریابی، ۱۳۸۶، ص ۹)، تبارشناسی و دیرینه‌شناسی فوکو (دریفوس، ۱۳۷۶، ص ۳۱۲) و نظریه انتقادی هابرماس (اباذری، ۱۳۸۹، ص ۱۸)، زیرساخت‌های اصلی تحلیل گفتمان را تشکیل می‌دهند. مخصوصاً نظریه فوکو، لاکلا و موفه، بیشترین استفاده را در تحلیل گفتمان دارند.

در این نوشتار به تبیین جزئیات معرفی رویکردهای مختلف پرداخته نمی‌شود؛ چراکه هر کدام به‌قدر کافی در جای خودش بررسی شده است. علاقه‌مندان بحث می‌توانند برای مطالعه به آثار و متون مرتبط مراجعه کنند.

نکته قابل توجه اینکه در این مقاله با استفاده از نظریه فوکو، لاکلا و موفه، تحلیل گفتمان هم‌زمان به‌مثابه چارچوب نظری و روشی استفاده شده است؛ زیرا هدف استنباط، توصیف، تبیین و تدوین خصوصیات گفتمان عدالت‌خواهی در یک شرایط بی‌طرفانه بر اساس آثار سازندگان و منطق حاکم بر آن است، نه قضاوت ارزشی. هدف فوق با طی مراحل ذیل دنبال شده است:

۱. بررسی بسترهای شکل‌گیری گفتمان؛

۲. تبیین فضای رقابت و منازعه گفتمان؛

۳. بیان برجستگی‌های گفتمان؛

۴. استخراج قواعد نهفته در پشت دال‌های گفتمانی به ظاهر پراکنده؛

۵. بیان فرایند بقا و تداوم گفتمان (حسینی‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۶۵؛ ر.ک: سلطانی، ۱۳۸۳، ص ۸).

۶ صورت‌بندهای درونی گفتمان (آجیلی، ۱۳۸۹، ص ۶۵؛ ر.ک: سلطانی، ۱۳۸۳، ص ۸).

برای استخراج دال‌های گفتمان عدالت‌خواهی، دو متن «فریاد عدالت» و «اجیای هویت» که مجموعه مصاحبه‌ها و سخنرانی‌های شهید عبدالعلی مزاری است، به‌عنوان رهبر گفتمان عدالت‌خواهی بررسی شده است.

## ۲. گفتمان عدالت‌خواهی در افغانستان

### ۲-۱. نقطه صفر گفتمان عدالت‌خواهی

از نخستین پیشگامان گفتمان عدالت‌خواهی در افغانستان، فیض محمد کاتب هزاره از مفاخر علمی و فرهنگی افغانستان است. وجه تمایز کاتب از دیگر شخصیت‌های مبارز در زمان حبیب‌الله و امان‌الله، عدالت‌خواهی وی است. کاتب برای نفی نظام اجتماعی مبتنی بر گفتمان قومیت یا گفتمان لیبرالیسم، نظام اجتماعی را صورت‌بندی کرد که دال محوری آن عدالت بود (کاتب، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۴۷؛ ۱۳۶۷، ص ۵۵) در مدینه فاضله کاتب عدالت به عرصه خاصی محدود نبود، بلکه تمام عرصه‌های فردی و نهادی جامعه را فرا می‌گرفت:

جماعتی که قوانین عدالت و انصاف را بین اهل مدینه نگاه می‌دارند و در گرفتن و دادن، اندازه ممدوح و راجح را رعایت کرده، مردم را در بین خود به تسویه و تعدیل تحریص می‌نمایند و علوم حساب و استیفا و هندسه و طب و نجوم صنعت ایشان است و آنها را مقدران گویند (کاتب، ۱۳۶۷، ص ۵۶)

کاتب علاوه بر طرح نظری گفتمان عدالت، اقدام عملی نیز کرده است. *سراج‌التواریخ* به‌عنوان مهم‌ترین متن تاریخ معاصر افغانستان، عدالت‌نامه و یا مانیفست مقاومت اقوام تحت سلطه است. رهبری جریان مشروطه‌خواهی، دفاع از رسمیت مذهب تشیع در لویه جرگه پغمان (کاتب، ۱۳۹۱، ج ۱ و ۲، ص ۴۴-۴۵) و تلاش برای لغو قانون بردگی، نمونه‌هایی از اقدامات عملی کاتب برای تحقق عدالت در جامعه بوده است (کاتب، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۹۳۰-۹۳۱).

پس از کاتب عبدالخالق هزاره یک کنشگر عدالت‌خواهی معرفی شده است که برای تحقق عدالت و مقاومت علیه نظام سلطه به ترور نادرخان، شاه افغانستان اقدام کرد. اما آنچه که فصل دوم عدالت‌خواهی را تشکیل می‌دهد، تلاش‌های فکری و عملی سیداسماعیل بلخی است؛ آن هم در زمانی که در جامعه گسست رخ داده و گفتمان ناسیونالیسم و استبداد خاندان آل‌یحیی جامعه را در بحران غرق کرده بود. اگرچه استفاده مکرر بلخی از دال‌های چون جمهوریت، آزادی، رهایی از استبداد، حاکمیت قانون، حقوق مردم و امثال آن از وی یک کنشگر ضد استبداد به نمایش گذاشته است؛ اما بلخی‌شناسان عدالت را یکی از دال‌های اصلی افکار بلخی معرفی و دال‌های مذکور را حول دال عدالت صورت‌بندی کرده‌اند (دانش، ۱۳۹۸)؛ چنان که

بلخی در دو سخنرانی خود تحت عنوان «عدالت اجتماعی» و «عدالت اجتماعی در اسلام»، عدالت را به‌عنوان یک نیاز جدی جامعه افغانستان مطرح کرده است. این دو سخنرانی در کتاب *منبر آزادی* چاپ شده است.

در سال ۱۳۴۲ افغانستان یک گسست دیگری را تجربه کرد و آن تبدیل سلطنت مطلقه به سلطنت مشروطه و تدوین قانون اساسی جدید بود. در پی این رخداد زمینه برای رشد اندیشه عدالت‌خواهی بیش از گذشته فراهم شد. یکی از شخصیت‌های مهم عدالت‌خواه در این مقطع، شهید اسماعیل مبلغ است که در سخنرانی‌های خود خصوصاً در اثری تحت عنوان *انقلاب تکاملی اسلام از ابراهیم تا محمد* دیدگاه خود را تبیین کرده است؛ ایشان در این برهه موجی از عدالت‌خواهی را رقم زد.

ظاهر بدخشی نیز به‌عنوان یک شخص عدالت‌خواه در دهه چهل معرفی شده است. اما اگر با نگاه عمیق به موضوع نگرینسته شود، وی به دنبال تحقق رهایی از سلطه و رسیدن به برابری بود تا عدالت؛ چراکه شعار اصلی ظاهر بدخشی و حزب «ستم ملی»، مقاومت همگانی علیه ظلم و ستم تاریخی پشتون‌ها بود. همچنین باید توجه کرد که سازمان مستضعفین به‌عنوان یک جریان چپ مسلمان، در دهه چهل نیز به دنبال تحقق برابری و نفی استبداد بود تا تحقق عدالت. مگر اینکه با تسامح، برابری با عدالت یکسان انگاشته شود و یا اینکه جریان چپ به‌خاطر انتساب به تفکر مارکسیستی عدالت‌خواه معرفی گردد. در این صورت می‌توان ظاهر بدخشی و سازمان مستضعفین را عدالت‌خواه معرفی کرد.

جریان‌های اسلام‌گرایی شیعی در دهه چهل، مجموعه‌های تشکیل‌دهنده سازمان نصر و در نهایت خود سازمان نصر در سال‌های پایانی دهه پنجاه، اندیشه عدالت‌خواهی را توسعه بخشیدند و به مقاومت سازمان‌یافته روی آوردند. کانون مهاجر نیز یک جریان عدالت‌خواه را معرفی کرده است که پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران در قم تأسیس شد و از طریق فعالیت‌های فرهنگی مبارزه می‌کرد.

مرحله سوم عدالت‌خواهی از سوی احزاب جهادی شیعیان در زمان اشغال افغانستان توسط شوروی، در قالب مقاومت رقم خورد که دال محوری آن جهاد بود. تکوین مقطع چهارم عدالت‌خواهی، با برساخت حزب وحدت اسلامی در ۴/۱۶/۱۳۶۸، رقم خورد. در این مرحله عدالت اجتماعی به‌خوبی صورت‌بندی شده است (عرفانی، ۱۳۷۲، ص ۱۷۱). اساساً علت وجودی حزب وحدت اسلامی، جلوگیری از حذف و دستیابی به عدالت اجتماعی بیان شده است (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۲۸۰). اما عدالت‌خواهی در سال‌های ۱۳۷۱ تا ۱۳۷۳ با خلق یک فضای استعاره‌ای به یک گفتمان تبدیل شد. پس از این، در مقاطع مختلف به‌عنوان یک گفتمان فعال و پویا در برابر گفتمان مسلط مقاومت کرد و در شرایط موجود نیز یکی از گفتمان‌های جدی در مقابل گفتمان مسلط است.

## ۲-۲. زمینه‌های تکوین گفتمان عدالت‌خواهی

### ۲-۲-۱. زمینه شناختی

پژوهشگرانی مانند غلام‌محمد غبار، میرمحمد صدیق فرهنگ، سیدهادی خسروشاهی (خسروشاهی، ۱۳۷۰، ص ۷) و اولیور رُوا (رُوا، ۱۳۶۹، ص ۹۹) ریشه و تاریخچه جریان‌ات اصلاحی و عدالت‌طلبی افغانستان را از نظر معرفتی به نهضت

سیدجمال‌الدین ارجاع داده‌اند. اما واقعیت این است که زمینه‌های شناختی گفتمان عدالت‌خواهی شیعی در افغانستان از پیشینه تاریخی عمیق برخوردار است که در آموزه‌های اسلامی - شیعی ریشه دارد. اعتقاد به عدالت به‌عنوان صفات ذاتی و فعلی خداوند، باور به عدالت تکوینی و تشریحی، اقامه قسط و عدل به‌عنوان مهم‌ترین اهداف انبیا، حکومت عدل علوی به‌عنوان یک شاهد تاریخی و انتظار رسیدن به جامعه پر از عدل در عصر ظهور به‌مثابه جامعه آرمانی، از مهم‌ترین بنیادهای معرفتی گفتمان عدالت‌خواهی است. علاوه بر آن در تفکر متفکران مسلمانی همچون فارابی، بوعلی و فیلسوفان یونان باستان نیز ریشه دارد. طرح عدالت در قالب مدینه فاضله از سوی کاتب بیانگر این واقعیت است که وی علاوه بر اندیشه‌های اسلامی از فیلسوفان مسلمان نیز اثر پذیرفته است؛ زیرا مدینه فاضله عدالت‌محور در ادبیات فیلسوفان مطرح شده است.

دیدگاه‌های بلخی نیز از همین سرچشمه سیراب می‌شود. وی در دو سخنرانی خود تحت عنوان «عدالت اجتماعی» و «عدالت اجتماعی در اسلام» به مبانی معرفتی دیدگاه خود اشاره کرده است. الگوی فکری او دوره صدر اسلام و نهضت پیامبر اسلام ﷺ است. اما اسطوره‌های عدالت‌خواهانه او، کربلا، عاشورا، حسین، زینب و سایر شخصیت‌های حاضر در کربلاست. در ادبیات بلخی امام حسین ﷺ و یاران او نمونه واقعی اسلام عدالت‌خواه معرفی گردیده و به‌همین جهت، در سراسر اشعار او، حسین و کربلا بیش از هر مقوله و واژه دیگر پربسامد است. برای مثال در اشعار بلخی کربلا «ماتم‌سرا» نیست، بلکه «دانش‌سرا و مکتب اولاد آدم» است. عاشورا روز «جشن خون» است تا «مکتب گریه». البته اندیشه‌های عدالت‌طلبانه، ضداستکبار و ضداشرافی امام خمینی ﷺ نیز از نظر معرفتی بر عدالت‌خواهان دهه چهل و پنجاه اثرگذار بوده است؛ چنان که در منشورات سازمان نصر به‌عنوان یک جریان انقلابی و عدالت‌خواه این اثرگذاری کاملاً مشهود است. همچنین شهید مزاری تصریح می‌کند که شیعیان افغانستان از خط فکری پیروزی انقلاب اسلامی ایران با رهبری یک مرجع تقلید به‌عنوان یک جریان ضد استبداد و عدالت‌خواه اثر پذیرفت و علیه نظام استبدادی و ستم پیشه کمونیستی قیام کردند (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۲۷۹-۲۸۰). البته اندیشه‌های علی شریعتی نیز بی‌تأثیر نبوده است.

شهید مزاری به‌عنوان حامل اصلی گفتمان عدالت‌خواهی، امام علی ﷺ و امام حسین ﷺ را به‌عنوان اسوه و الگوی عدالت و مقاومت معرفی و تصریح کرده که پیروی از سیره ایشان رمز موفقیت است (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۸۰). این سخن به این معناست که بنیادهای فکری عدالت‌خواهی ایشان سیره رفتاری امامان شیعه و بزرگانی چون امام خمینی ﷺ بوده است، تا آنجا که به‌خاطر ترویج گفتمان امام خمینی ﷺ توسط ساواک زندانی شد. در منظومه فکری شهید مزاری نیز عدالت در چارچوب گفتمان اسلامی بازنمایی می‌شود: «برادران!... تا حکومت اسلامی و عدالت اجتماعی طبق موازین اسلامی تحقق پیدا نکرده، سلاح‌تان را بر زمین نگذارید» (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۴۳). تنها راه‌حل بحران افغانستان هم تشکیل نظام سیاسی مبتنی بر عدالت اسلامی است (مزاری، ۱۳۹۶، ص ۱۵۰)؛ زیرا «بشریت تشنه عدالت اسلامی است» (مزاری، ۱۳۹۶، ص ۱۵۰).

از بُعد سلبی، سه گفتمان لیبرالیسم، ناسیونالیسم و چپ مارکسیستی زمینه‌های شناختی این گفتمان است؛ چراکه آنها در ظاهر از عدالت سخن می‌گفتند، اما صورت‌بندی آنها از عدالت سطله قومی بوده است، نه عام و فراگیر و نه

برای همه اقوام و مردم افغانستان؛ لذا در ایجاد جامعه عادلانه ناکام و دارای کارنامه منفی هستند؛ خصوصاً گفتمان حزب دموکراتیک خلق که بدترین ظلم‌ها را در افغانستان انجام داد: «این عدالت، قانونیت و مصونیت دردی را دوا نکردند و مردم را نتوانستند خاموش کنند» (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۲۰).

## ۲-۲. زمینه‌های عینی و اجتماعی

جامعه افغانستان دارای تکرثات قومی، مذهبی، زبانی، جنسیتی، قشری، سمتی و ایدئولوژیکی است. اما مشکل این است که غالباً منطق کنش نیز بر مبنای عصبیت یا قومیت است، ولی با کمربند امنیتی چون لیبرالیزم، مارکسیزم و مذهب بسته به شرایط از این هسته سخت محافظت شده است. شهید مزاری به صراحت اعلام داشت که در افغانستان شعارها مذهبی و عمل‌کردها نژادی است (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۲۸۳ و ۲۸۵).

از همین رو، در افغانستان به جای شکل‌گیری یک روح مطلق یا هویت مشترک همواره یک روح قومی سعی کرده است که خود را به‌عنوان روح مطلق بر روح‌های اقوام دیگر تحمیل نماید. این منطق کنش در سطح سیاسی و مدیریت کلان جامعه در دو مقطع تاریخ به دو شیوه خود را نشان داده است: در مرحله قبل از تدوین قانون اساسی از زور عربان، خشونت آشکار و مذهب به‌عنوان کمربندهای امنیتی از هسته‌ای سخت قومیت پشتونیزم به‌عنوان روح برتر و نظام‌های شاهی و سلطنتی محافظت می‌کرد (غبار، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۱۹)؛ اما پس از تدوین قانون اساسی در زمان *امان‌الله* نیز این روند تغییر نکرد، منتها به تعبیر دوتوکویل پس از این، روح قومیت در قالب استبداد قانونی خود را بازتولید کرد و قانون اساسی به آن مشروعیت می‌بخشید؛ حتی در زمان جمهوری اسلامی افغانستان نیز این برتری به‌نحوی حفظ شده بود. در هفت قانون اساسی رسمی و دو قانون اساسی غیررسمی، صرفاً ظاهر و کمربندهای امنیتی در هر مقطع دستخوش تغییر شده است. مکاتب فکری همچون مشروطه‌خواهی و نوگرایی *امان‌الله*، استبداد مذهبی و ناسیونالیسم پشتونی *نادرخان*، دموکراسی‌خواهی *شاه محمود و ظاهرشاه*، جمهوریت و پشتون‌گرایی *دوودخان* همه کمربندهای امنیتی یا به تعبیر فوکو احکام و دال‌هایی هستند که حول هسته مرکزی یا دال محوری قومیت شکل گرفته بودند.

گفتمان چپ مارکسیستی نیز پس از رسیدن به قدرت گرفتار همین دام شد و به‌همین دلیل طاهر بدخشی حزب ستم مالی را تشکیل داد. سلطه روح قومیت پشتونی تا زمان سقوط حکومت نجیب‌الله تداوم داشت. پس از سقوط حکومت وی هسته سخت یا روح مطلق پشتونی در یک وقفه کوتاه از مرکز به حاشیه رانده شد، اما منطق عوض نشد و روح قومی تاجیک جایگزین آن شد. لذا افغانستان به بحران دیگری غرق شد. این وضعیت آنومیک زمینه عینی دیگر تکوین گفتمان عدالت‌خواهی گردید (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۱۴۵-۱۴۶).

واقعیت عینی دیگری که با تکوین گفتمان عدالت‌خواهی ارتباط مستقیم داشته است، ریشه‌های منازعات اجتماعی در افغانستان است. از نظر شهید مزاری ریشه‌های بی‌عدالتی و منازعات اجتماعی، در تمام جوامع از دو حال خارج نیست: تضاد نژادی و مذهبی. در افغانستان نیز تضادها در طول تاریخ یا در نژاد و یا در مذهب ریشه دارند (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۲۷۲). اما در واقع علت‌العلل عصبیت قومی است که حتی مذهب را نیز در اختیار خود گرفته و از آن به‌عنوان یک ابزار در جهت تعمیق و توسعه تضادهای اجتماعی و مشروعیت‌بخشیدن به سلطه قومی و قبیله، استفاده شده است (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۲۷۶-۲۷۷).

زمینه عینی دیگر، محرومیت، انکار هویتی و فیزیکی، اسارت و کشتار تاریخی انسان هزاره و شیعه از سوی نظام سلطه بود. به‌عنوان نمونه کاتب ذیل عنوان «امضای عدم دخالت مردم شیعه در امور بزرگ دولتی» (کاتب، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۶۹۴) یکی از تصمیم‌های بسیار ظالمانه و سرنوشت‌ساز/میرحیب‌الله را روایت کرده است؛ تصمیم بر نفی و انکار مطلق هزاره‌های شیعه از مشارکت در قدرت، تصمیم‌گیری بر سرنوشت جمعی، حضور در ساختار اداری و حتی بازداشتن از کنشگری سیاسی. در نتیجه از همان آغاز تعداد عظیمی به‌خاطر عدم تاب‌آوری دستخوش از خود بیگانگی هویتی شدند.

منطق حذف تداوم یافت؛ حتی گروه‌های جهادی مقیم پشاور در هنگام بر ساخت نظام سیاسی افغانستان پسا اشغال شوروی، موجودیت هزاره‌های شیعه را انکار و از ساختار قدرت حذف کردند؛ لذا جریان‌های شیعی برای ایجاد گسست در روند تاریخی و اثبات هستی اجتماعی انسان هزاره نیروهای پراکنده خود را در قالب حزب وحدت اسلامی بازنمایی کردند: «کسی که موجودیتش در خطر باشد، باید قبل از هر چیزی از موجودیت خود دفاع کند... لهذا ما در تلاش شدیم که بیاییم برای حفظ موجودیت‌مان جمع شویم و وحدت کنیم» (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۲۸۰ و ۲۸۵).

پس از آن، در قالب گفتمان عدالت‌خواهی علیه این فرایند تاریخی مقاومت کرد و این سخن مطرح شد که محرومیت سرنوشت حتمی ما نیست، بلکه بر ساخت تاریخی است. پس از این ما دیگر نمی‌خواهیم در افغانستان هویت هزاره و شیعه جرم و ننگ باشد (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۲۲۰-۲۲۱، ۶۴ و ۷۵).

عدم شکل‌گیری یک نظام سیاسی اسلامی و ملی واقعی زمینه عینی دیگر است:

این حکومت‌های گذشته نه حکومت اسلامی بوده‌اند و نه حکومت ملی. امروز هم در شرایطی که ما به سر می‌بریم... متأسفانه در افغانستان حکومت اسلامی وجود ندارد. وقتی که حکومت اسلامی وجود ندارد، حکومت ملی هم به وجود نیامده است (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۱۳۵-۱۳۶).

این در حالی است که مهم‌ترین انگیزه مقاومت مردم، تحقق حکومت اسلامی، عدالت اجتماعی، امنیت و سربلندی افغانستان بوده است، نه وصول عده خاص به قدرت (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۴۰).

علاوه بر اینها تجربه ناکام دولت مجاهدین نیز عامل دیگر تکوین گفتمان عدالت‌خواهی است. ناکارآمدی دولت مجاهدین، افغانستان را به یک بحران عام سیاسی، امنیتی، اجتماعی، فرهنگی، اخلاقی و اقتصادی فرو برد. در پی این آشفتگی عام و شامل، دو گفتمان شکل گرفت: یکی عدالت‌خواهی و دیگری طالبان که هر کدام فضای استعاره‌ای خاصی را ایجاد کرد. در چنین هنگامه‌ای گفتمان عدالت‌خواهی در برابر نگاه قومی و فاشیستی ظهور یافت (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۶۶؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۶۸-۶۹).

در مجموع گفتمان عدالت‌خواهی در برابر این روند تاریخی چند صدساله مقاومت و تلاش کرد که در منطق کنش حاکم بر جامعه افغانستان تحول ایجاد نماید تا ریشه‌های فکری و ساختاری بی‌عدالتی برچیده شود (مزاری، ۱۳۷۴، ص ۲۱۲-۲۱۳). از همین رو، حتی برخی از رقبای شهید مزاری به‌صراحت اعلام کردند که شهید مزاری از جمله سیاست‌مدارانی بود که جهت تاریخ را عوض کرد (اشرف غنی، ۱۳۹۳/۱۲/۱۵).

## ۲-۳. دال‌های گفتمان عدالت‌خواهی

دال‌های گفتمانی عدالت‌خواهی مثل دیگر گفتمان‌ها به دو بخش مرکزی و پیرامونی تقسیم می‌شود.

## ۱-۲-۳. دال مرکزی

دال مرکزی گفتمان عدالت‌خواهی، تحقق عدالت در جامعه یا عدالت اجتماعی است: «خواست ما تأمین عدالت، برابری و برادری میان مردم افغانستان است. ما حقوق ملیت‌های محروم را می‌خواهیم و از آن دفاع می‌کنیم» (مزاری، ۱۳۷۳، ص ۶۹). در موارد دیگر نیز عدالت را با چند دال مهم اجتماعی پیوند داده است: «شهدا برای حکومت اسلامی و عدالت اجتماعی، امنیت و سربلندی افغانستان خون دادند» (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۴۱-۴۲). همچنین شهید مزاری هدف جهاد و مقاومت مردم افغانستان را اقامه عدالت اجتماعی مطابق موازین اسلامی برشمرده است: «شما قیام کردید، برای خدا قیام نمودید، و تا حکومت اسلامی و عدالت اجتماعی طبق موازین اسلامی تحقق پیدا نکرده سلاح‌تان را بر زمین نگذارید» (مزاری، ۱۳۷۴، ص ۲۴). در این گفتمان اهمیت عدالت اجتماعی و نفی انحصار به این دلیل است که انسان‌ها طبیعتاً دنبال تحقق عدالت در جامعه هستند (مزاری، ۱۳۷۴، ص ۷۸؛ همو، ۱۳۹۶، ص ۵۳).

یکی از مطالبات جدی گفتمان عدالت‌خواهی ذیل دال عدالت اجتماعی، باز تعریف نظام اداری افغانستان و تقسیمات کشوری باقی‌مانده از گذشته بود. این امر از این جهت مهم بود که تبعیض‌های دیگری را در عرصه‌های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و روند توسعه ملی در پی داشت (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۶۸ و ۱۹۰).

## ۲-۲-۳. دال‌های پیرامونی

مهم‌ترین دال‌های که عدالت اجتماعی با آن پیوند خرده است، دال‌های ذیل است:

## الف) حکومت اسلامی

یکی از دال‌های مهم گفتمان عدالت‌خواهی، حکومت اسلامی است. اما در این گفتمان حکومت اسلامی با دال‌های بسیار مهم دیگری همراه است که دیدگاه شهید مزاری را از تفسیر انحصارگرایانه و تحمیلی از حکومت اسلامی متمایز می‌سازد. این خصوصیات عبارت‌اند از: حاکمیت مردم، عدالت و عدالت اجتماعی، فراگیری، رعایت حقوق همگانی، مشروعیت قانونی، حاکمیت ملی و انتخابات. طبق این گفتمان تنها نظام اسلامی با این مختصات به تأمین حقوق همه مردم، اقوام، نیروها و اقشار مختلف، نهادینه‌سازی ثبات سیاسی، رسیدن به دولت - ملت در افغانستان، قادر است (مزاری، ۱۳۷۳، ص ۶۸؛ همو، ۱۳۹۳، ص ۱۳۵-۱۳۶).

لذا حکومت اسلامی با انحصار و هر نوع نگاه تنگ‌دامنه به امر قدرت سازگار نیست: «مردم حکومت اسلامی می‌خواهند، ولی حکومت به نام اسلامی و در واقع انحصاری را نخواهند پذیرفت» (مزاری، ۱۳۹۶، ص ۵۳). همچنین شهید مزاری تصریح می‌کند که بهترین حکومت ملی، حکومت اسلامی است: «بالاترین و خوب‌ترین حکومت ملی در افغانستان حکومت اسلامی است... حکومت‌های گذشته نه ملی بوده و نه اسلامی» (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۱۳۵). دلیل آن هم این است که مردم افغانستان مسلمان هستند و هیچ نظام دیگری مطلوب مردم نیست (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۱۳۵).

## ب) حاکمیت مردم

چنان که در بالا بیان شد، حاکمیت مردم یا مردم‌سالاری یکی از دال‌های مهم گفتمان عدالت‌خواهی است. حکومت اسلامی و حاکمیت مردم دو عنصر جدانشدنی است. لذا حکومت باید با اعمال ارادهٔ مستقیم مردم تشکیل و نمایندگان تمام مردم افغانستان به میزان شعاع وجودی‌شان در ساختار قدرت و تصمیمات حضور داشته باشند (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۱۸۸-۱۸۹؛ همو، ۱۳۹۶، ص ۷۶). طبق این گفتمان حکومتی که در آن اقوام مختلف افغانستان به میزان کمیت‌شان سهمیم نباشند، اسلامی نیست و در جامعهٔ افغانستان کارآمدی لازم را هم ندارد: «باید همهٔ ملت‌های کشور در حکومت اسلامی آینده بر طبق نفوس‌شان سهمیم باشند، در غیر این صورت حکومت آینده، حکومت اسلامی نخواهد بود و در افغانستان نمی‌تواند حکومت کند» (مزاری، ۱۳۹۶، ص ۱۳۱).

از همین رو، در گفتمان عدالت‌خواهی، تشکیل حکومت مبتنی بر قومیت و مذهب خاص و تحمیل آن بر همهٔ شهروندان افغانستان مطرود بود؛ زیرا با عینیت‌های جامعهٔ افغانستان سازگار نیست (مزاری، ۱۳۹۶، ص ۱۴۲). همچنین این گفتمان با طراحی و تسهیم قدرت بر اساس صورت‌بندی جامعه به دو گفتمان شیعه و سنی، مخالف بود؛ زیرا این امر موجب گسترش، تعمیق و تشدید شکاف‌های اجتماعی می‌شود؛ همچنین منازعات سیاسی، کشمکش‌های مذهبی را در پی می‌آورد. چیزی که دشمنان افغانستان به دنبال آن هستند. درحالی که در طول تاریخ علی‌رغم سوء‌استفاده‌های قدرتمندان، پیروان این دو مذهب زندگی مسالمت‌آمیز داشته‌اند (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۱۱۷).  
ج) رسمیت مذهب تشیع

یکی از دال‌های بسیار مهم گفتمان عدالت‌خواهی، رسمیت مذهب شیعه به‌عنوان یک مذهب اسلامی در کنار دیگر مذاهب اهل سنت است. در گفتمان عدالت‌خواهی، دیگرسازی مذهبی، خلاف اصل و واقعیت‌های افغانستان است (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۲۰۵)؛ پس باید حقوق پیروان تمام مذاهب پذیرفته شود و نباید کسی به‌خاطر مذهب از حقوق شهروندی‌شان محروم گردد. از همین رو، رسمیت مذهب تشیع و شریک بودن شیعیان در تصمیم‌گیری‌ها از خواسته‌های اصلی گفتمان عدالت‌خواهی در مقاومت کابل بود (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۱۰۳-۱۰۴).

## د) وحدت ملی

در گفتمان عدالت‌خواهی دال وحدت ملی و احترام برابر به خرده‌فرهنگ‌ها یا هویت‌ها یک اصل و ایجاد تضاد، نفاق و شقاق اجتماعی، خیانت ملی است (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۲۶۶). وحدت ملی در گفتمان عدالت‌خواهی به‌معنای تشکیل یک روح مطلق متشکل از روح‌های مختلف به‌جای سلطهٔ یک روح به‌عنوان روح مطلق بر دیگر روح‌هاست. شهید مزاری نه‌تنها این ایده را مطرح کرد، بلکه در عمل نیز برای ایجاد وحدت ملی و رفع منازعات و تضادهای اجتماعی از میان اقوام مختلف گام برداشت. نظام سلطه در طول تاریخ افغانستان برای حفظ موقعیت خود، در میان اقوام دشمنی و اختلاف ایجاد کرد و به انحای مختلف همه را محروم نگه داشته بود. اما شهید مزاری با مطالبهٔ حقوق تمام اقوام افغانستان ذهنیت‌ها را تغییر داد و دشمنی‌ها را به دوستی تبدیل کرد (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۲۳۲-۲۳۳).



از همین رو، در این گفتمان هیچ‌وقت نگاه تعمیم‌گرایانه به مسائل وجود نداشته است. از دریچهٔ فرد به قوم نگاه نمی‌شد، همچنان‌که فرد به‌خاطر مسائل قومی از حق خود محروم نمی‌گردید. در گفتمان عدالت‌خواهی حساب افراد از قومیت منتسب به آن متمایز است. دلیل آن هم این بود که دشمنی افراد به دشمنی اقوام منتهی نشود (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۱۲۷ و ۱۴۵-۱۴۶). همچنین تعمیم ظلم‌ها و ستم‌های یک فرد به کل قوم هم صحیح نیست: «فدرت‌طلبی و انحصارطلبی یک تعدادی که خلاف مسیر اسلامی و انسانی رفتار می‌کنند، این متعلق به آن نژاد و این نژاد نیست» (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۱۴۵). برای مردم افغانستان برادری، اخوت و دوستی از هر چیزی مهم‌تر است، و همهٔ مردم در جست‌وجوی آن هستند (مزاری، ۱۳۹۶، ص ۱۴۹-۱۵۰).

بر اساس همین دال به مردم افغانستان توصیه می‌شود که منازعات اجتماعی و سیاسی میان اشخاص را به منازعات قومی و مذهبی مبدل نکنند که به نفع مردم افغانستان نیست (مزاری، ۱۳۹۶، ص ۲۰۹).

#### هـ) صلح و امنیت

تفاهم و گفت‌وگو برای رسیدن به صلح و امنیت پایدار یکی دیگر از دال‌های مهم در گفتمان عدالت‌خواهی است. شهید مزاری بارها بیان داشته که جنگ در افغانستان راه‌حل نیست. هر جنگی به این منظور انجام شده است که پایان‌بخش باشد؛ اما در عمل صلح و آرامش محقق نشده است. با جنگ نمی‌توان جامعه را ساخت و به آبادانی و توسعه رسید (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۱۸۰ و ۲۵۴). برعکس در این گفتمان تفاهم، گفت‌وگو و صلح به‌عنوان منطق انسانی مطرح شده است: ما معتقد هستیم هر جنگ آخرش صلح است. جنگ‌های که چندین سال طول کشیده آخرش صلح شده است و حالا هم معتقد هستیم که برادران به‌جای جنگ صلح را بپذیرند، همدیگر را تحمل کنند و با هم به تفاهم برسند، این بهتر است و به نفع مملکت است (مزاری، ۱۳۹۶، ص ۳۲۱).

در گفتمان عدالت‌خواهی راه رسیدن به صلح و امنیت، هم‌گرایی، تحمل، پذیرش همدیگر و گفت‌وگوی برابر است (مزاری، ۱۳۹۶، ص ۱۱۰). طبق این گفتمان نتیجهٔ جنگ فقط تخریب و ویرانی است. در هیچ جنگی بازنده و برندهٔ مطلق وجود ندارد. بنابراین باید منطق تفاهم بر منطق جنگ ترجیح داده شود (مزاری، ۱۳۹۶، ص ۲۵۹) تا صلح و امنیت نهادینه شود.

در این گفتمان تحقق عدالت با پرهیز از خشونت و زندگی مسالمت‌آمیز همراه است:

خواست ما تأمین عدالت، برابری و برادری میان مردم افغانستان است. ما حقوق ملت‌های محروم را می‌خواهیم و از آن دفاع می‌کنیم، اما هیچ‌گاه معتقد به اتخاذ شیوه‌های قهرآمیز و توسل به جنگ برای آن نبوده‌ایم و بعد از این نیز نخواهیم بود (مزاری، ۱۳۷۳، ص ۶۹).

از همین رو، شهید مزاری دشمنی ملیت‌ها را در افغانستان فاجعه می‌داندست و به‌جای دشمنی ملیت‌ها، برادری، مدارا و تحمل اجتماعی را مطرح کرده است: «در افغانستان دشمنی ملیت‌ها فاجعهٔ بزرگی است. در افغانستان برادری ملیت‌ها مطرح است. حقوق ملیت‌ها یعنی برادری ملیت‌ها» (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۱۴۶). در همین راستا، در گفتمان عدالت‌خواهی، عدالت به‌معنای تجزیهٔ کشور نیست، بلکه به‌معنای مطالبهٔ یک حق طبیعی است (مزاری، ۱۳۷۳، ص ۴۵).

## و) مدارای اجتماعی

یکی از دال‌های گفتمان عدالت‌خواهی، پذیرش همه‌ اقوام ساکن در افغانستان و دست برداشتن از منطق حذف است. شهید مزاری به‌خوبی می‌دانست جامعه‌ای که در آن امتیازات اجتماعی بر اساس دال‌های قومیت، نژاد و مذهب توزیع شود، آشخور تضادهای اجتماعی نیز همین دال‌ها خواهند بود. همین‌طور می‌دانست که منطق عصبیت از سوی تنگ‌دانه است؛ بدین معنا که افراد خارج از یک قوم و مذهب را شامل نمی‌شود. از سوی دیگر، تعمیم‌گرایانه است؛ یعنی تمام افراد یک قوم و پیروان یک مذهب را مستحق برخورداری از امتیازات اجتماعی می‌داند. لذا در گفتمان عدالت‌خواهی تلاش بر این بوده است که این منطق بشکند تا پس از این هویت یک قوم امتیاز و هویت یک قوم دیگر ننگ و جرم نباشد؛ آن‌گونه که در تاریخ افغانستان در مورد قوم هزاره شیعه این ستم صورت گرفته است (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۲۲۰-۲۲۱). شهید مزاری به‌صراحت بیان داشت که دیگر در افغانستان راه حذف و انحصار تمام شده است؛ هیچ فرد، قوم و گروهی نمی‌تواند دیگری را حذف کند. تنها راه نجات افغانستان تفاهم و پذیرش برابری، هم‌دیگر، زیست برادرانه و برخورداری همگان از حق تعیین سرنوشت است (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۲۶۷؛ همو، ۱۳۹۶، ص ۱۷۹). طرد دیگران و تعمیم سلطه یک قوم بر اقوام دیگر، فاشیستی و خلاف رسوم بین‌المللی است (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۶۶).

## ز) حقوق شهروندی

در گفتمان عدالت‌خواهی، پذیرش اقوام و نیروهای اجتماعی مختلف، شرط لازم و پذیرش حقوق شهروندی، شرط کافی رسیدن به صلح و امنیت به‌مثابه پیش‌شرط اساسی اقامه عدالت در جامعه است: «راه ایجاد صلح و امنیت در کشور، احترام گذاشتن به حق و حقوق تمام ملیت‌های با هم برادر و کسب رضایت تمام قوت‌هاست» (مزاری، ۱۳۹۶، ص ۸۶). به‌همین دلیل، در منظومه فکری استاد مزاری حق‌خواهی زبان برادری و هم‌گرایی است، نه غیریت‌سازی: «صحبت از حقوق ملیت‌ها، به‌معنای برادری ملیت‌هاست... نه خصومت و دشمنی ملیت‌ها» (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۲۰۹-۲۱۰). از این‌رو نظامی را پیشنهاد می‌کند که در آن حقوق همه تأمین شود: «اگر ما در اینجا بیاییم یک حکومت اسلامی که مردم ما می‌خواهند، به‌وجود بیاوریم که در آن حق همه ملیت‌ها تعیین شده باشد، این باور، باوری درستی می‌باشد» (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۱۴۶).

## ح) احترام به کرامت انسانی

یکی از دال‌های این گفتمان، احترام به کرامت انسان‌هاست. استدلال نخست شهید مزاری برای اثبات برابری هویت همه اقوام و نفی برترانگاری، تمسک به قرآن است. از نظر اسلام همه اقوام پذیرفته شده است و هیچ قوم و نژادی بر قوم و نژاد دیگر برتری ندارد و هیچ قومی نمی‌تواند قوم دیگری را جرم‌انگاری و از حقوق‌شان محروم نماید؛ زیرا قرآن نه‌تنها هویت قومی را جرم‌انگاری نکرده، بلکه به‌منظور تمایز و صورت‌بندی اجتماعی پذیرفته است (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۲۷۴).

همچنین شهید مزاری بیان می‌دارد که مطابق فرمایش قرآن (حجرات: ۱۳) هیچ انسانی بر انسان دیگر برتری ندارد، مگر در تقوا؛ برتری در دیانت و تقوا هم منشأ بهره‌مندی بیشتر از حقوق و مزایای اجتماعی نمی‌شود. برتری

ایمانی، برتری معنوی است که جایگاهش در نزد خداوند محفوظ است (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۲۷۵). اما در افغانستان افراد و اقوام به‌منظور پاسخ دادن به روحیه انحصارطلبی و تمامیت‌خواهی خود، از تفاوت‌های مذهبی و قومی استفاده می‌کنند و الا نفس تفاوت‌ها عامل و دلیل جنگ نیست: «عامل جنگ تفاوت‌های مذهبی، قومی، لسانی و سمتی نیست، عامل جنگ انحصارطلبی است» (مزاری، ۱۳۹۶، ص ۱۱۶).

ایشان از منظر فلسفی نیز بیان می‌دارد که در فلسفه اسلامی وجود هر چیزی خیر و عدم آن شر است. مطابق این اصل، وجود اقوام نه‌تنها شر نیست، بلکه خیر است؛ زمانی اقوام و مذاهب نسبت به یکدیگر شر تلقی می‌شوند که هر کدام حق دیگری را انکار نمایند: «در اجتماع نیز این مسئله قابل درک است. در اینجا وجود اقوام، شر نیست. سلب حقوق یک تعداد، شر است... گرفتاری بشر به‌خاطر همین مسئله حذف یکدیگر و ضایع ساختن حقوق یکدیگر است» (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۲۷۵). استدلال دیگر شهید مزاری، مبتنی بر شواهد عینی و تجربی از کشورهای دیگر است که در آنها علی‌رغم وجود تنوعات و تفاوت‌ها، صلح و ثبات برقرار است (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۲۲۸).

لذا شهید مزاری به‌صراحت بیان می‌داشت که باید واقعیت‌های جامعه افغانستان پذیرفت شود. پیروان هیچ قومی نمی‌توانند پیروان قوم دیگری را از حقوق‌شان محروم سازند. پیروان یک مذهب نیز نمی‌توانند پیروان مذهب یگر را به‌خاطر مذهب، از حقوق‌شان محروم و یا آنها را پیرو مذهب خود نمایند. پس باید به حقوق همه احترام گذاشته شود (مزاری، ۱۳۹۶، ص ۳۳۷).

#### ط) حفظ حریم‌های اجتماعی

یکی از دال‌های اساسی گفتمان عدالت‌خواهی، حفظ حریم‌های اجتماعی است؛ زیرا در این گفتمان، عدالت زمانی محقق می‌شود که اقتضائات و نیازمندی‌های تکثرات و حریم‌های اجتماعی رعایت شود و همه اقوام، خرده‌فرهنگ‌ها و پیروان مذاهب مختلف و اقلیت‌ها افغانستان به حقوق‌شان برسند (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۶۶). همچنین در این گفتمان باید تمام اقوام و خرده‌فرهنگ‌ها در افغانستان از امتیازات اجتماعی به‌صورت متوازن برخوردار باشند؛ زیرا همه برای نجات افغانستان از سلطه استعمار هزینه پرداخته و برای آبادانی و عمران آن تلاش کرده‌اند (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۱۸۸ و ۱۹۷).

بر اساس همین دال، چند دال پیرامونی دیگر بسیار اهمیت دارد؛ فدرالیسم به‌عنوان یکی از راه‌حل‌های برون‌رفت از بحران افغانستان یکی از آنهاست که مبنای آن نیز گروه‌بندی‌های اجتماعی و فرهنگی افغانستان است (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۷۱ و ۷۵). دال دیگر رعایت حقوق زنان در چارچوب تعالیم اسلامی است. در گفتمان عدالت‌خواهی نادیده گرفتن حقوق زنان خلاف عدالت اجتماعی است (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۱۹۵؛ ۱۳۷۳، ص ۳۲). در گفتمان عدالت‌خواهی رعایت حقوق تحصیل‌کرده‌گان و اندیشمندان و آزادی فکر و اندیشه در چارچوب شریعت اسلام و حفظ حقوق اجتماعی، اهمیت بالایی دارد (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۱۹۷-۲۰۳). در این گفتمان هر نوع تنگ‌نظری و انحصار فکری و فرهنگی مردود شناخته شده است (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۲۰۴).

#### ی) استقلال

در گفتمان عدالت‌خواهی وابستگی فکری، فرهنگی و سیاسی به کشورها و جریان‌های بیرونی راه‌حل بحران افغانسان نیست؛ مخصوصاً که این وابستگی موجب شقاق داخلی و تخریب انسجام اجتماعی شود (مزاری، ۱۳۹۳، ص ۲۶۸). ایشان به‌صراحت

بیان داشت که جریان‌های متکی به کشورهای بیرونی، محکوم به فنا هستند و روزی نابود خواهند شد: «هر جریانی که بر مدار وابستگی به دولت‌های خارجی حرکت کند، محکوم به فنا و تجرید از مردم مسلمان افغانستان است و مردم ما آنها را نمی‌بخشند» (مزاری، ۱۳۹۶، ص ۱۳۰). تجربیات تاریخی افغانستان نیز نشان داده است که نسخهٔ خارجی‌ها در مورد افغانستان، شکست خورده و کارآمد نبوده است (مزاری، ۱۳۹۶، ص ۳۴۱ و ۱۵۹). در نتیجه راه‌حل گفتمان عدالت‌خواهی برای حل معضلات افغانستان، جوشش از درون و طراحی نظام اجتماعی مبتنی بر میراث همهٔ خرده‌فرهنگ‌های مختلف افغانستان، توسط خودشان است. لذا در فرمایشات شهید مزاری به صورت مکرر تفاهم بین‌الافغانستانی مطرح شده است.

#### ۲-۴. خرده‌گفتمان‌ها

گفتمان عدالت‌خواهی در فرایند زمان به دو گفتمان دیگر تجزیه شد، یعنی دو قرائت از آن مطرح است:

##### ۱-۲-۴. خرده‌گفتمان دین‌محور

در این گفتمان عدالت به‌مثابهٔ یک امر دینی و اسلامی و از بنیادهای تفکر شیعی در نظر گرفته می‌شود. در این گفتمان بر دال‌های چون رسمیت مذهب تشیع، عدالت اجتماعی با تفسیر اسلامی، حکومت اسلامی، احیای هویت شیعی، آزادی مذهبی، احوال شخصیهٔ تشیع، درج تعالیم شیعی در نظام معارف و تحصیلات عالی افغانستان، استفاده از فقه شیعه در محاکم افغانستان و امثال آن بیشتر تمرکز می‌شود. دال‌های دیگر همچون آزادی بیان، اندیشه، حقوق زنان، تعلیم و تحصیل، توسعه، حقوق بشر، مشارکت مردمی و حقوق شهروندی نیز در چارچوب تعالیم اسلامی تفسیر می‌شود.

در این خرده‌گفتمان شهید مزاری به‌عنوان یک روحانی و عالم دین و برخاسته از حوزه‌های علمیه و دارای تفکر کاملاً اسلامی معرفی می‌شود. لذا در توصیف ایشان از القاب و عناوین رایج در حوزه‌های علمیه و واژهٔ شهید، استفاده می‌نمایند و تصاویر معمم شهید مزاری را تکثیر می‌کنند. مطابق این خرده‌گفتمان رفتار و گفتار شهید مزاری بر اساس مبانی فقهی و کلامی شیعی رمزگشایی می‌شود. تلاش می‌شود که فعالیت‌های ایشان نیز با مبانی فقهی و کلامی تبیین و مدلل شود. پیشگام این خرده‌گفتمان غالباً روحانیون هستند. انتشار مجلهٔ خورشید عدالت به‌همین منظور است.

##### ۲-۲-۴. خرده‌گفتمان سکولار

این خرده‌گفتمان بر آن است که گفتمان عدالت‌خواهی شهید مزاری را در قالب ادبیات و مفاهیم مدرن و سکولار فهم نماید. در این گفتمان عدالت بیش از آنکه یک امر دینی باشد، در قالب گفتمان مدرن بازنگری می‌شود. در این خرده‌گفتمان به دال‌های چون حاکمیت مردم، حقوق شهروندی، آزادی بیان، حقوق بشر، توسعه، حقوق زنان، آزادی اندیشه، احیای هویت قومی و امثال آن تمرکز و هرکدام در چارچوب تفکر مدرن تفسیر می‌شود. این خرده‌گفتمان شهید مزاری را به‌عنوان یک چهرهٔ سکولار معرفی می‌کند و به‌جای هویت دینی و حوزوی شهید مزاری، هویت قومی وی برجسته می‌شود. در این خرده‌گفتمان مبانی نظری و تئوریک گفتمان عدالت‌خواهی، بر اساس علوم جدید، قواعد حقوقی و اسناد بین‌المللی رمزگشایی، تبیین و ارائه می‌شود.

بدون شک شهید مزاری یک روحانی شیعه بود و افکار او در تعالیم اسلام و تجربیات تاریخی افغانستان ریشه داشت. از همین رو، ایشان گفتمان خود را در چارچوب تفکر اسلامی بنا نهاده بود. اما این سخن به معنای واپس‌گرایی و نفی دستاوردها و تجربیات بشری در عرصه‌های مختلف حیات انسانی نیست. بنابراین ارائهٔ تفسیر سکولار از گفتمان عدالت‌خواهی شهید مزاری و نادیده‌نگاری شخصیت اصلی ایشان، خلاف واقع است؛ همچنان‌که تفسیر واپس‌گرایانه و دنیاگریز با گفتمان ایشان سازگار نیست.

## ۲-۵. روش‌های بقا و پایداری گفتمان

مقاومت شهید مزاری در غرب کابل باعث شد که این گفتمان در میان هزاره‌ها و شیعیان به یک گفتمان هژمون تبدیل شود. علاوه بر آن اسارت و شهادت شهید مزاری به دست طالبان نقش اساسی در هژمون شدن این گفتمان ایفا نمود. اما بعد از شهید مزاری گفتمان عدالت‌خواهی در قالب‌های مختلف بازتولید و تکثیر شده است که به تناسب به برخی آنها اشاره می‌شود.

## ۱-۲-۵-۱. احزاب و شخصیت‌های سیاسی

یکی از کانال‌های تلاطم گفتمان، عدالت‌خواهی احزاب و جریان‌های سیاسی است. پس از طردشدگی محوریت گفتمان عدالت‌خواهی از غرب کابل و شهادت *عبداللهی مزاری*، این گفتمان در قالب حزب وحدت اسلامی افغانستان در بامیان و مزارشریف و دیگر مناطق مرکزی افغانستان به مقاومت خود ادامه داد. حتی پس از تسلط کامل طالبان بر مناطق تحت سلطهٔ حزب وحدت، در نیمهٔ دوم دههٔ هفتاد هجری شمسی، گفتمان عدالت‌خواهی نه‌تنها اعتبار خود را از دست نداد، بلکه در میان عموم مردم فضای استعاره‌ای آن توسعه یافت و نخبگان علمی و فرهنگی به پردازش و بازتولید نظری آن همت کردند.

پس از شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی افغانستان در سال ۱۳۸۰، برخی از دال‌های خاص گفتمان عدالت‌خواهی همچون عدالت اجتماعی، وحدت ملی، حقوق شهروندی، مشارکت اقوام در سیاست، آزادی بیان و اندیشه، رسمیت مذهب تشیع، رسمیت هویت هزاره به‌مثابهٔ یک قوم، حکومت مبتنی بر ارادهٔ مردم و انتخابات، در قانون اساسی جمهوری اسلامی افغانستان درج شدند، حتی به شهید مزاری از سوی رئیس‌جمهور وقت افغانستان لقب رسمی «شهید وحدت ملی» اعطا شد و روز شهادت ایشان در تقویم افغانستان درج و چندین مکان رسمی به اسم وی نام‌گذاری شد. در بیست سال حاکمیت جمهوری، حتی جریان‌های سیاسی که در زمان حیات شهید مزاری با وی مشکل داشتند، تلاش داشتند که کنشگری سیاسی خود را در ذیل گفتمان عدالت‌خواهی تعریف نمایند.

پس از بازگشت مجدد طالبان باز هم احزاب و جریان‌های سیاسی ذیل گفتمان عدالت‌خواهی در خارج و داخل افغانستان فعالیت می‌کنند. جریان‌های سیاسی نوظهور نیز خود را میراث‌دار گفتمان عدالت‌خواهی معرفی می‌کنند و هرکدام یکی از دال‌های این گفتمان را برجسته کرده‌اند.

## ۲-۵-۲. نهاد مرجعیت

حامل دیگر گفتمان عدالت‌خواهی در افغانستان، نهاد مرجعیت است. شهید مزاری به‌منظور مدیریت جامعه بر مدار فقه و رسیدگی به مسائل خاص جامعهٔ افغانستان، مرجعیت بومی را مطرح کرد. در شرایط فعلی چندین شخص در قم و کابل

به‌عنوان مرجع تقلید مطرح هستند و نقش فزاینده در تغییر وضعیت شیعیان داشته‌اند. این اشخاص به‌صورت طیفی مدافع گفتمان عدالت‌خواهی در گذشته و حال هستند و از دال‌هایی که در گفتمان عدالت‌خواهی مطرح است، حمایت می‌کنند.

### ۲-۵-۳. گروه‌های مدنی و مردم نهاد

حامل دیگر جریان عدالت‌خواهی، گروه‌های مدنی هستند. این گروه‌ها در کارهای خود همواره دادخواهی عدالت‌خواهانه داشته‌اند و در مواقع حساس در کنار سایر اقوام شتافته‌اند. یکی از نمونه‌های فعالیت این گروه‌های مدنی و مردم‌نهاد، برگزاری خودجوش سالگرد شهید مزاری در داخل افغانستان و سایر کشورهاست. برگزاری سالگرد شهید مزاری به‌عنوان نماد عدالت‌خواهی در ۲۹ سال گذشته به‌طور فزاینده در حال افزایش بوده است. در کشورها و شهرهای که هزاره و شیعه حضور دارند از سالگرد شهید مزاری در قالب‌های مختلف مراسم مردمی تا برگزاری سمینار، نشست علمی، شب شعر و امثال آن تجلیل می‌شود. برای مثال در سال ۱۴۰۰ علی‌رغم محدودیت‌های کرونایی و سیاسی در کشورهای مختلف، ۵۲ برنامه برگزار شده است که تنها در ایران ۱۹ برنامه ثبت شده است. در سال ۱۴۰۱ در مجموع، ۵۶ برنامه در قالب نشست‌های علمی و جلسات عمومی در سراسر جهان برگزار شده است که به تفکیک؛ ۱۹ برنامه در اروپا، ۱۸ برنامه در ایران، ۷ برنامه در آمریکا، ۳ برنامه در استرالیا، ۲ برنامه در کانادا، ۲ برنامه آنالین، و در کشورهای ترکیه، روسیه و پاکستان، در هر کدام یک برنامه برگزار گردید. در سال ۱۴۰۲ نیز علاوه بر کشورهای فوق در کشورهای چون برزیل، ایرلند و نیوزلند نیز سالگرد گرفته شد.

علاوه بر آن چندین نهاد خیریه تحت عنوان شهید مزاری؛ همچون صندوق جهانی بابه مزاری و بنیاد شهید مزاری فعالیت می‌کنند. این امر بیانگر عمق نفوذ این گفتمان در میان هزاره‌ها و شیعیان است.

### ۲-۵-۴. نهادهای علمی و فرهنگی

حامل دیگر این گفتمان، نهادهای علمی و فرهنگی است. امروزه نهادهای زیادی وجود دارد که هدف اصلی یا فلسفه وجودی آنها پیگیری آرمان‌های گفتمان عدالت‌خواهی است. یکی از این نهادها مرکز نویسندگان افغانستان است که در سال ۱۳۷۲ با دستور مستقیم شهید مزاری و توسط جمعی از نویسندگان و فرهنگیان طلاب در قم تأسیس شد و آثار علمی ماندگاری از این مرکز به‌جای مانده است. هدف این کار نیز فراهم ساختن پشتوانه نظری برای گفتمان عدالت‌خواهی بود. سازه علمی فرهنگی دیگر، بنیاد اندیشه است که در سال ۱۳۹۴ در کابل تأسیس شده است.

چندین پایان‌نامه و کتاب، ده‌ها عنوان مقاله، ویژه‌نامه، خاطره و یادداشت درباره شخصیت، اندیشه، فعالیت‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی اسطوره‌ای اصلی گفتمان عدالت‌خواهی نگاشته شده است (آیتی، ۱۳۹۵)، که از نظر کمی و کیفی در مقایسه با دیگر شخصیت‌های افغانستان ممتاز است.

علاوه بر کارهای علمی کارهای هنری و فرهنگی فراوان نیز تولید شده است؛ چندین شاعر فارسی‌زبان شعر سروده‌اند که در نوع خود بی‌نظیر است. برخی از این اشعار در ۸ مجموعه، به‌نام‌های «هجرت خورشید»، «مرثیه آفتاب»، «در مرز گل و آیین»، «زیارت‌نامه گل‌سرخ» و «تبر و باغ گل‌سرخ» در چهار مجموعه با یک‌نام، گردآوری

و چاپ شده است (امیری و دیگران، ۱۳۹۷، ص ۲۲۲-۲۲۷). یکی از این شاعران سیدعلی موسوی گرماردی شاعر و نویسنده معاصر ایرانی است. همین‌طور آثار هنری زیادی در قالب نقاشی، تذهیب‌کاری، خوشنویسی، صنایع‌دستی، عکاسی، پوستر، تندیس و بنر خلق شده است (رجبیان، ۱۳۹۷، ص ۲۱۷).

## ۵-۲. جنبش‌ها و پویش‌های اجتماعی

یکی از کانال‌های زنده نگه داشتن گفتمان عدالت‌خواهی، جنبش‌ها و پویش‌های اجتماعی است. یک مورد آن جنبش تبسم است که در ۲۰ آبان ۱۳۹۴ در کابل شکل گرفت. نمونه دیگر جنبش روشنایی است که در سال ۱۳۹۵ شکل گرفت. این دو جنبش در ذات خود حرکت عدالت‌خواهانه و نماد مبارزه با ستم و تبعیض سیستماتیک بود. پویش «استوپ هزاره جنوساید» پس از شدت یافتن حملات انتحاری علیه هزاره‌ها؛ مخصوصاً مدارس و مراکز آموزشی و به‌ویژه پس از حمله مگرگر بر مرکز آموزشی کاج در غرب کابل، در سال ۱۴۰۱ راه اندازی شد. این پویش به یک حرکت عمومی و سراسری در جهان تبدیل و در افغانستان به ترند اول تبدیل گردید. دال‌های که جنبش‌ها و پویش‌ها ترویج می‌کردند؛ امنیت، نفی تبعیض سیستماتیک و توسعه متوازن بود که امروزه نیز مطرح است.

## نتیجه‌گیری

گفتمان عدالت‌خواهی یکی از گفتمان‌های عمده و فعال در تاریخ افغانستان است. این گفتمان برخلاف تعدادی از گفتمان‌های دیگر که پس از مدتی از بین رفت هنوز باقی است. بنیادهای این گفتمان در زمان فیض محمد کاتب گذاشته شده است. طبق روش تبارشناسی در آن زمان افغانستان دستخوش یک گسست شد؛ عبور از منطق قبیله به سمت مدرن شدن. در این برهه تاریخی حلقه‌ای از روشنفکران تلاش کردند که در قالب مشروطیت گفتمان جدیدی را در افغانستان نهادینه سازند، اما منبع فکری آنها در ارتباط با مشروطیت گفتمان مدرن و دال محوری‌شان آزادی بود. اما در همین زمان کاتب عدالت را در قالب مشروطه‌خواهی مطرح و برای تحقق آن تلاش کرد. همان‌گونه که روند تجددگرایی شکست خورد، طبیعتاً عدالت‌خواهی کاتب نیز برجسته نشد. تا اینکه در زمان حاکمیت آل‌یحیی مجدداً افغانستان در معرض تبادلات افکار شرقی و غربی قرار گرفت و گسست دیگری را تجربه کرد. در این برهه اسماعیل مبلغ اندیشه عدالت‌خواهی را با اتکا به مبانی دینی در قالب جمهوریت مطرح و علیه گفتمان مسلط مقاومت کرد. اگرچه اندیشه عدالت‌خواهی در این مقطع باز سرکوب شد، ولی افغانستان در ۱۳۴۲ گسست دیگری را تجربه کرد که با گسست‌های قبلی متفاوت بود. در این مقطع یعنی دهه چهل، جریان‌های مختلفی شکل گرفت که عدالت‌خواهی را بسط و توسعه داد. در مورد اینکه در این مقطع جریان‌های عدالت‌خواه، عدالت را چگونه صورت‌بندی می‌کردند، روایت روشنی وجود ندارد، اما آنچه هست این است که علیه وضعیت موجود و مدافع میراث عدالت‌خواهی پیشینیان بودند.

در دهه پنجاه دو تحول عمده رخ داد: یکی برچیده شدن نظام سلطنتی در کودتای سال ۱۳۵۲ و دیگری فروپاشی جمهوریت در کودتای ۱۳۵۷ و حضور مستقیم شوروی‌ها در افغانستان. این دو کودتا در عین اینکه آنارشی، اختناق و سرکوب را در پی داشت، فرصت بیشتر برای بروز افکار و اندیشه‌های جدید نیز فراهم شد که نوک پیکان آنها مقاومت

علیه جریان چپ مارکسیستی بود. این مقاومت‌ها تداوم یافت. اگر تاکنون مقاومت علیه استبداد بود، از ۱۳۵۷ به بعد مقاومت علیه استعمار شوروی در قالب جهاد صورت‌بندی می‌شد. پس از شکست گفتمان متکی بر مارکسیسم در آغاز دهه هفتاد، جریان‌های جهادی، حکومتی به اسم دولت اسلامی تشکیل دادند. این حکومت نیز از همان آغاز تأسیس دستخوش بحران گردید. در این برهه تاریخ گفتمان عدالت‌خواهی به صورت روشن و آشکار فضای استعاره‌ای خلق کرد و فضای تخصص خود را با دو گفتمان حکومت مجاهدین و طالبان صورت‌بندی کرد. دال مرکزی و دال‌های پیرامونی آن در این مقطع در متن مقاله بیان شد.

پس از این زمان این گفتمان روز به روز توسعه یافت. اگرچه در زمان حاکمیت اول طالبان از نظر صوری به حاشیه رانده شده بود؛ اما در متن زندگی مردم حضور داشت و جایگاه خود را بهتر از گذشته حفظ کرده بود. پس از سقوط طالبان در مرحله اول مجدداً گفتمان عدالت‌خواهی به عرصه برگشت و بخشی از دال‌های آن در قانون اساسی جمهوری اسلامی افغانستان درج شد.

در بیست سال دوران جمهوری اسلامی افغانستان نیز این گفتمان یک گفتمان فعال بود و همواره علیه نابرابری و تبعیض سیستماتیک مبارزه می‌کرد و دال‌های چون شایسته‌سالاری، مشارکت عادلانه، توسعه متوازن، امنیت، توزیع برابر امکانات و فرصت‌ها دال‌های پیرامونی گفتمان عدالت‌خواهی را در این برهه تاریخی تشکیل می‌داد. پس از سقوط نظام جمهوری اسلامی افغانستان هم گفتمان عدالت‌خواهی یکی از گفتمان‌های زنده و پویاست و علیه وضعیت موجود مقاومت می‌کند.

مهم‌ترین راهکار عملی که بر اساس این مقاله برای خروج از وضعیت آشفته امروز می‌توان پیشنهاد کرد، عبور از منطق قومیت و بنا نمودن منطق کنشگری اجتماعی و سیاسی بر اساس عدالت است. تنها در این صورت است که می‌توان مشکل افغانستان را حل کرد. در غیاب تحقق عدالت و مخصوصاً عدالت اجتماعی، ارزش‌های الهی و انسانی دیگر هم محقق نمی‌شود؛ چنان‌که تجربه صدساله متأخر افغانستان گواه این مدعاست.



## منابع

- آجیلی، هادی، ۱۳۸۹، *صورت‌بندی گفتمان اسلامی در روابط بین‌الملل*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- آیتی، عبدالقیوم، ۱۳۹۵، «نمایه آثار مکتوب درباره رهبر شهید استاد عبدالعلی مزاری»، *اندیشه معاصر و یزه‌نامه شهید وحدت ملی*، ش ۶ ص ۱۷۳-۲۲۷.
- اباذری، یوسف، ۱۳۸۹، *خرد جامعه‌شناسی*، تهران، طرح نو.
- اشرف غنی، محمد، ۱۳۹۳، «پيام به مناسبت بیستمین سالگرد شهادت عبدالعلی مزاری»، *وب‌سایت خبرگزاری آوای افغانستان*.  
<https://www.avapress.com/fa/news/>
- امیری، اسدالله و دیگران، ۱۳۹۷، «نمایه آثار مکتوب در مورد شهید مزاری»، *عدالت و امید*، س ۳، ش ۳، ص ۲۲۰-۲۳۵.
- امینی، محمد، ۱۴۰۰، *رابطه اسلام و ناسیونالیسم با تطبیق بر جریان‌های فکری - سیاسی افغانستان*، رساله دکترای، جامعه المصطفی العالمیه، مدرسه مطالعات اسلامی و فرق شیعه.
- باقری، محمدرضا، ۱۴۰۲، *جریان‌شناسی عدالت‌خواهی در افغانستان معاصر با تأکید بر دیدگاه فیض محمد کاتب*، رساله دکترای، جامعه المصطفی العالمیه، مدرسه مطالعات اسلامی و فرق شیعه.
- پابنده، حسین، ۱۳۸۲، *گفتمان نقد*، تهران، روزنگار.
- حقیقت، سیدصادق، ۱۳۸۵، *روشن‌شناسی علوم سیاسی*، قم، دانشگاه مفید.
- حسینی‌زاده، سیدمحمدعلی، ۱۳۸۳، «نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی»، *علوم سیاسی*، ش ۲۸، ص ۱۸۱-۲۱۲.
- خسروشاهی، سیدهادی، ۱۳۷۰، *نهضت‌های اسلامی افغانستان*، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- دانش، سرور، ۱۳۹۸، «بیانیه به مناسبت پنجاهمین سال یاد شهادت شهید بلخی»، *عدالت و امید*، س ۴، ش ۴، ص ۱۵-۳۳.
- دایک، تون آدریانوس فان، ۱۳۸۲، *مطالعاتی در تحلیل گفتمان: از دستور متن تا گفتمان کاوی انتقادی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- دریغوس، هیوبرت و پل رابینو، ۱۳۷۶، *میشل فوکو فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
- رایان، مایکل، ۱۳۷۳، «نقد سیاسی»، ترجمه حسینعلی نوذری، *ارغنون*، ش ۴، ص ۲۱۵-۳۳۸.
- رجیبان، حبیب‌الله، ۱۳۹۷، «یادمان گل‌سرخ»، *عدالت و امید*، س ۳، ش ۳، ص ۱۵-۱۷.
- روآ الیور، ۱۳۶۹، *افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی در افغانستان*، ترجمه ابوالحسن سرومقدم، مشهد، آستان قدس رضوی.
- سلطانی، سیدعلی‌اصغر، ۱۳۸۳، *قدرت، گفتمان و زبان*، تهران، نشر نی.
- شریفی، علیرضا، ۱۳۸۷، «بازخوانی عدالت در گفتمان شهید مزاری»، *سراج*، س ۱۱، ش ۳۱ و ۳۲، ص ۱۶۵-۱۹۷.
- شمیری، حمیدرضا، ۱۳۸۵، *تجزیه و تحلیل نشانه‌ها - معناشناختی گفتمان*، تهران، سمت.
- شمیسا، سیروس، ۱۳۷۸، *نگاه تازه به بدیع*، تهران، میترا.
- عارفی، یوسف، ۱۴۰۲، *رابطه سیاست و تاریخ‌نگاری در افغانستان معاصر (گفتمان کاوی انجمن تاریخ)*، رساله دکترای، جامعه المصطفی العالمیه، مدرسه مطالعات اسلامی و فرق شیعه.
- عرفانی، قربانعلی، ۱۳۷۲، *حزب وحدت از کنگره تا کنگره*، قم، سراج.
- غبار، میرغلام‌محمد، ۱۳۶۸، *افغانستان در مسیر تاریخ*، تهران، مرکز نشر انقلاب با همکاری جمهوری.
- کاتب، فیض محمد، ۱۳۶۷، «زاممداری و سیاست‌کشورداری»، *حبل‌الله*، س ۴، ش ۴۵ و ۴۶، ص ۵۵-۵۷.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، *سراج التواریخ*، تهران، عرفان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۳، *سراج التواریخ*، تهران، عرفان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴، *سراج التواریخ*، کابل، امیری.

کرایب، یان، ۱۳۸۸، *نظریه اجتماعی مدرن: از یارسونز تا هابرماس*، ترجمه عباس مخبر، تهران، آگاه.

کریای، آنتونی، ۱۳۸۶، *درآمدی بر هرمنوتیک*. در *هرمنوتیک مدرن: گزینه‌های جستارها*، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران، مرکز.

محسنی، محمد، ۱۳۹۳، «گفتمان جنبش عدالت‌خواهی در افغانستان»، *عدالت*، ش ۱ و ۲، ص ۱۱-۲۶.

محمدپور، احمد، ۱۳۸۹، *ضد روش، منطق و طرح در روش‌شناسی کیفی*، تهران، جامعه‌شناسان.

مزاری، عبدالعلی، ۱۳۹۶، *فریاد عدالت (مجموعه مصاحبه‌های استاد شهید مزاری)*، گردآورنده عبدالله غفاری، کابل، بنیاد اندیشه.

\_\_\_\_\_، ۱۳۷۳، *فریاد عدالت*، گردآورنده، عبدالله غفاری، قم، مؤسسه فرهنگی - تحقیقاتی و آموزشی شهید سجادی.

\_\_\_\_\_، ۱۳۷۴، *احیای هویت (مجموعه سخنرانی‌های شهید مزاری)*، گردآورنده مرکز نویسندگان افغانستان، قم، سراج.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۳، *احیای هویت (مجموعه سخنرانی‌های شهید مزاری)*، گردآورنده محمد جاوید جاوید، کابل، امیری.


نوع مقاله: پژوهشی

## فرا ترکیب مطالعات مرتبط با بازسازی ساختارهای فرهنگی

✉ محمد یاری بیگی درویشوند/ دانشجوی کارشناسی ارشد رشته مدیریت راهبردی فرهنگ دانشگاه جامع امام حسین

yariybegi733@gmail.com

seyed466@yahoo.com

 orcid.org/0009-0002-2745-9762

محمد سیدغراب/ کارشناس ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه علامه طباطبائی

دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۷ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۸

### چکیده

نوظهور بودن مسئله «بازسازی ساختارهای فرهنگی» برای پژوهشگران، سبب می‌شود توجه به یافته‌های پژوهشی صورت‌گرفته در حوزه‌های مرتبط با این مسئله به‌مثابه سرمایه‌های علمی موجود در این مسیر، راهگشای گسترش دانش و زمینه‌ساز تولید یا توسعه نظریات و تفسیرهای جدید درباره بازسازی ساختارهای فرهنگی در آینده باشد. این نوشتار نه با هدف ارائه خلاصه‌ای از یافته‌های گذشته، بلکه به منظور ترکیب و تفسیر آنها به بازخوانی مطالعات صورت‌گرفته از منظر بازسازی ساختارهای فرهنگی می‌پردازد. به منظور مطالعه نتایج پژوهش‌های مرتبط با مسئله بازسازی ساختارهای فرهنگی، از روش «فرا ترکیب» به‌مثابه یک شیوه روشمند و علمی در تحلیل یافته‌های پیشین - برخلاف روش‌های مرسوم پیشینه‌شناسی - استفاده می‌شود. در این تحقیق پس از ساخت چارچوبی مفهومی از طریق مصاحبه‌ها و مطالعات اکتشافی، برای تعیین منابع، نتایج یافته‌ها با استفاده از روش «فرا ترکیب» و راهبرد هفت‌مرحله‌ای سندلوسکی و باروسو ترکیب می‌شوند. یافته‌ها در دو کد یکپارچه‌کننده «توجه به ساختارهای رسمی» و «توجه به ساختارهای غیررسمی» طبقه‌بندی می‌شوند. توجه به ساختارهای رسمی و سازمانی در این آثار، یا رویکردی «توصیفی» دارند و یا از رویکردی «آسیب‌شناسانه» نسبت به ساختارهای رسمی و سازمانی برخوردارند و یا رویکردی «غایت‌مدارانه» داشته و یا با رویکردی «تحول‌گرایانه» به بیان «مواع» «اصول» و «راهکارهای تحول» در سازمان فرهنگی پرداخته‌اند. توجه به ساختارهای غیررسمی در این آثار نیز یا مانند گذشته رویکردی «توصیفی» دارد و یا با رویکردی «تحول‌گرایانه» به «اصول» و «مواع تحول فرهنگی» پرداخته است. در نهایت نیز به برخی کاستی‌ها در حوزه مطالعات بازسازی ساختارهای فرهنگی اشاره گردیده است.

**کلیدواژه‌ها:** بازسازی، ساختارهای فرهنگی، مهندسی فرهنگ، سیاست‌گذاری فرهنگی، تغییرات فرهنگی.

اهمیت و جایگاه فرهنگ در میان اندیشمندان، در طول تاریخ فراز و فرودهای فراوانی را تجربه کرده است. با این حال، مطالعه و کندوکاو درباره فرهنگ و مسائل مرتبط با آن، با وجود اختلاف بسیار در تعیین معنا و مصداق، به کاری رایج در میان اندیشمندان علوم انسانی در دو سده اخیر تبدیل شده است. برخی از مکاتب و متفکران فرهنگ را در نقطه کانونی تحلیل‌های خود جای داده‌اند و برخی دیگر نیز آن را در کنار دیگر عناصر جهان انسانی مطالعه کرده‌اند. بسیاری از رویدادهای اجتماعی نیز سبب شد توجه بیشتری به مطالعات فرهنگ معطوف گردد و بر اهمیت آن افزوده شود. برای نمونه، جنبش‌های اجتماعی و سیاسی پدیدآمده در میانه سده بیستم میلادی و تضادهای اجتماعی برآمده از آن بیش از آنکه بر دیدگاه‌های اقتصادی و طبقاتی تأکید داشته باشند، حول محور هویت و فرهنگ متمرکز بودند (سیدمن، ۱۳۸۶، ص ۱۸۰).

بر همین اساس، فرهنگ در میان بخش قابل توجهی از متفکران، به‌ویژه جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان به‌مثابه عنصری حیاتی در زمینه تحلیل و سیاست‌گذاری، با هدف تغییر و انسجام اجتماعی مد نظر قرار گرفته و کارکردهای متعددی - از جمله انسجام‌بخشی، قالب‌ریزی شخصیت، سازگاری با محیط، هویت‌بخشی و مانند آن - را نیز برای آن برشمرده‌اند (آزاد ارمکی و منوری، ۱۳۹۱).

از سوی دیگر تأکید مضاعفی بر مقوله فرهنگ در تاریخ و سنت ایران وجود دارد و حتی به‌مثابه زیربنا و بن‌مایه تحولات چند دهه اخیر و به‌ویژه اساس نظام سیاسی جمهوری اسلامی تلقی می‌شود. امروزه نیز با قطع نظر از اختلاف در حدود و تعاریف «فرهنگ»، بسیاری از تضادها، نابسامانی‌ها، نقص‌ها و نارسایی‌های کارکردی در ساحت‌های اجتماعی در جامعه ایرانی، از زمینه‌های فرهنگی برخوردار است. بدین روی در سال‌های اخیر نیز حجم این آسیب‌ها متفکران و سیاست‌گذاران را بیش از پیش متوجه ساختارهای فرهنگی کشور نموده و در نهایت، سبب توجه به ساختارهای فرهنگی شده و موضوع بازسازی آن را مطرح ساخته است.

رویکردهای گوناگونی در مسئله مداخله در فرهنگ، ساختارها و شاکله‌های آن به‌منظور اصلاح و بازسازی وجود دارد. در برخی از آنها مداخله در فرهنگ در مقیاس کلان اجتماعی و تاریخی کاری بیهوده است؛ زیرا فرهنگ متأثر از عوامل مشخص، مسیر خاصی را در تاریخ می‌پیماید و - در حقیقت - فرهنگ تابع عناصر دیگری، از جمله عناصر سیاسی و اقتصادی به‌شمار می‌رود. اما در ادامه، برخی (مانند مکتب بیرمنگام و فرانکفورت) با تقلیل پوشش‌های فرهنگی و فرایندهای معنایی زندگی اجتماعی به فرایندها و عناصر ایدئولوژیک و یا اقتصادی اعتراض کردند و با نگاهی انتقادی و هنجاری، فرهنگ را در متن تحلیل‌های خود قرار دادند (سیدمن، ۱۳۸۶). در این رویکردها مداخله امری بی‌فایده تلقی نشده، اما سودمند یا مخرب بودن و ضروری یا غیرضروری بودن آن محل اختلاف است (همان). اما آنچه قابل دفاع به نظر می‌آید لزوم مداخله در فرهنگ در مواردی است که یک امر فرهنگی تبدیل به مسئله می‌شود. همان‌گونه که در تعریف «مسئله» نیز گفته شده، «مسئله» وضعیتی است که توسط کسی مثل جامعه‌شناس یا سیاست‌مدار به‌مثابه یک وضعیت ناپسند و نامطلوب مورد قضاوت قرار می‌گیرد و نیازمند نوعی مداخله برای اصلاح یا بهبود است (بلیکی، ۱۳۸۴، ص ۷۰).

«بازسازی ساختارهای فرهنگی» مسئله‌ای است که به تازگی در کشور مد نظر قرار گرفته است و پدیده‌ای نوظهور برای پژوهشگران و صاحب‌نظران محسوب می‌شود. بنابراین توجه به داشته‌های علمی موجود که به نوعی به این مسئله مربوط می‌شوند، می‌تواند راهگشای درک، توصیف، تفسیر، تبیین و در نهایت، تجویز مناسب‌تر برای حل این مسئله باشد. به همین سبب است که پیشینه تحقیق همواره یکی از مراحل محوری و اساسی یک تحقیق به‌شمار می‌رود و می‌تواند تعیین‌کننده چارچوب‌های مفهومی و نظری تحقیق، روش تحقیق، سؤالات فرعی تحقیق و مانند آن باشد.

مراجعه به مطالعات پیشین، این امکان را برای پژوهشگر فراهم می‌آورد که آگاهی خود را نسبت به مسئله تحقیق گسترش دهد و کاستی‌های موجود در یافته‌های مربوط به مسئله را بشناسد و میان یافته‌های گذشته و آنچه در تحقیق خود به دنبال کشف آن است، ارتباطی منطقی برقرار سازد و حتی موجب بازنگری در مسئله اصلی تحقیق شود. در نهایت، مرور پیشینه تحقیق به پژوهشگر کمک می‌کند تا از آخرین پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه ذی‌ربط آگاه شود. هدف از مرور پیشینه تحقیق معمولاً ابطال نظریات، مرور تحولات مرتبط با یک موضوع و یا پی بردن به نحوه استفاده محققان از منابع علمی است.

اما آنچه در این پژوهش انگیزه اصلی مرور تحقیقات گذشته بوده، درک و تحلیل و ارائه یک نگاه کلان درخصوص آثار مرتبط با حوزه تحولات ساختارهای فرهنگی و ناظر به بازسازی این ساختارها بوده است؛ زیرا پیشه‌شناسی تحقیقات در روش مرسوم، به علت فقدان ضابطه‌مندی و فقدان شیوه‌ای منطقی همواره مورد انتقاد بسیاری بوده است.

بنابراین هدف این نوشتار ارائه جامع و خلاصه از یافته‌های گذشته نیست، بلکه ترکیب و تفسیر آنها مد نظر است. این پژوهش با توجه به پراکنده بودن نتایج تحقیقات گوناگون درباره مسئله بازسازی ساختارهای فرهنگی، در تلاش است با کنار هم قرار دادن آن آثار و تحقیقات به‌مثابه داده‌های خام در یک تحلیل ثانوی، آنها را با عینک مسئله بازسازی ساختارهای فرهنگی، بازخوانی و تحلیل کند تا مشخص شود در موضوع بازسازی کدام سرمایه‌های پژوهشی موجود است؟ بنابراین سؤال اصلی این پژوهش آن است که با تحلیل و ترکیب یافته‌های پژوهش‌های گذشته درباره بازسازی فرهنگ و ساختارهای فرهنگی، به چه داده‌هایی می‌توان دست یافت که در کار بازسازی بتوان از آنها به‌مثابه سرمایه‌های علمی، برای شناخت بهتر ابعاد مسئله و ارائه راهکار بهره برد.

به صورت منطقی نیز در کار بازسازی ساختارهای فرهنگی کشور در سه مقام چیستی یا توصیف، چرایی یا تبیین، و چگونگی یا تغییر، می‌توان به مطالعه و طرح سؤال پرداخت و این سه حوزه، سه بعد این پژوهش را تشکیل می‌دهند. در بعد اول این سؤالات مطرح است:

– بازسازی ساختار فرهنگ چه ماهیتی دارد؟

– معنای «فرهنگ» و «ساختارهای فرهنگی» چیست؟

– تغییرات ساختارهای فرهنگ چه ابعاد و مؤلفه‌هایی دارد؟

در بعد دوم سؤالاتی از این قبیل مطرح است که علل تغییرات فرهنگ چیست؟

در بعد سوم نیز سؤالاتی از این قبیل مطرح است که سؤالات فرعی این تحقیق به‌شمار می‌آیند:  
 - وضعیت مطلوب ساختارهای فرهنگی در کشور چگونه است؟  
 - مسیر بازسازی ساختارهای فرهنگی چیست؟

### ۱. بررسی مبانی نظری

برای روشن شدن ابعاد تحقیق لازم است ابتدا عناصر مفهومی اصلی تشکیل‌دهنده پژوهش به‌طور جداگانه بررسی گردند و سپس در قالب ترکیبی معنای آن مشخص شود.

#### ۱-۱. فرهنگ

به‌کارگیری مفهوم «فرهنگ» در میان عموم مردم، نخبگان و اندیشمندان و سیاست‌مداران اقدامی شایع است. با این حال، تلاش برای تعیین حدود صورت‌بندی و تعریف علمی از آن هیچ‌گاه آسان و مورد توافق نبوده است. رویکردهای انسان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه در علوم اجتماعی طیف وسیعی از تعاریف را به وجود آورده است، به‌گونه‌ای که خود انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان نیز در آغاز کار خود، به دشواری تعریف «فرهنگ» اذعان می‌کنند (آرچر، ۱۹۹۲؛ هریس، ۱۹۸۰).

این تعدد تعاریف، سبب شده است برخی ناگزیر به دسته‌بندی این تعاریف شوند (اسمیت، ۱۳۹۱، ص ۱۵) و برخی دیگر نیز مسئله اصلی را نه تعریف «فرهنگ»، بلکه انتخاب رویکردی مناسب در فرهنگ می‌دانند و معتقدند: نباید از چپستی فرهنگ سؤال کرد، بلکه باید چگونگی کاربرد زبان فرهنگ و مقاصد نهفته در آن را بررسی کرد (بارکر، ۱۳۸۷، ص ۱۰۸). آنچه در این مقاله مد نظر است قرائت عامی از فرهنگ است که بتوان ذیل آن نظرات گوناگون را گرد هم آورد. البته به باور برخی، تعریف وسیع از «فرهنگ» در بسیاری از موارد، منزلت تحلیلی آن را تنزل می‌دهد و اجازه نمی‌دهد تا رابطه این مفهوم در ارتباط با سایر مفاهیم اساسی جامعه‌شناختی، به‌ویژه مفاهیم سیاسی، اجتماعی و اقتصادی به صورت تحلیلی مشخص شود (چلبی، ۱۳۷۵، ص ۵۸).

اما این پژوهش و معنای به‌کار رفته از «فرهنگ» در آن، ناظر به موضوع بازسازی ساختارهای فرهنگی است که امروزه توسط کنشگران عمومی، سیاسی و علمی در کشور به‌کار برده می‌شود. این نوشتار معنا و مصداقی از فرهنگ را بررسی می‌کند که مد نظر این کنشگران است و فرهنگ نیز در کار بازسازی ساختارهای فرهنگی در میان این کنشگران کاربردی عام پیدا کرده است.

بنابراین به علت همسویی با کنشگران در موضوع در دست بررسی، ناگزیر از تعریفی عام و وسیع از «فرهنگ» هستیم. در نگاه کلان، می‌توان گفت: فرهنگ بخشی از معرفت است که در ذهنیت مشترک افراد و یا جامعه و یا در زیست جهان افراد وارد شده است (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۷۵) که به هنگام تجلی در عینیت اجتماعی به صورت الگوهای رفتاری بروز می‌کند (صدیق‌پورعی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۶).

مراد از «معرفت» در این تعریف نیز تنها آگاهی ذهنی تصویری یا تصدیقی نیست؛ مراد معنای عامی است که احساس، عاطفه، گرایش، اعتقاد، عادات و آداب را نیز فرامی‌گیرد (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۷۵-۷۶).

به نظر نگارنده، در میان تعاریف گوناگون «فرهنگ»، این تعریف در عین حال که عمومیت زیادی دارد، از انسجام نظری کافی نیز برخوردار است.

## ۱-۲. ساختار

واژه «ساختار» (Structure) نیز در علوم اجتماعی از کلمه لاتین «structura» به معنای بنا کردن گرفته شده است (توسلی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۶). این واژه نیز مانند «فرهنگ» با وجود کاربرد فراوان، برداشت و معنای مشخص و مورد توافقی ندارد (لوپز و اسکات، ۱۳۹۱؛ ریتزر، ۱۳۷۴) و در چارچوب‌های فکری گوناگون، معانی متفاوتی به خود می‌گیرد. با این وجود، مفهوم مزبور در موضوع بازسازی ساختارهای فرهنگی که امروزه توسط کنشگران علمی، اجتماعی و سیاسی کشور به کار گرفته می‌شود، معنایی عام و فراگیر دارد و منحصر در چارچوب فکری خاصی نیست. همچنین با توجه به اینکه در مقاله حاضر، اختصاص عناصر تحقیق به یک چارچوب نظری خاص لزوم چندانی ندارد، در این نوشتار واژه «ساختار» به معنای شاکله کلی فرهنگ تحقیق یافته، به مثابه نظامی معنایی و دارای عناصر و مؤلفه‌های متعددی که در ارتباط با یکدیگر سازمان یافته، به کار رفته است.

## ۱-۳. بازسازی

مفهوم «بازسازی» در گفت‌گوهای عامیانه به معنای «احیا، نوسازی، تعمیر، اصلاح و ساخت مجدد پس از تخریب» به کار می‌رود. از این واژه زمانی استفاده می‌شود که سخن از نوعی نارسایی، نقصان یا آسیب در میان باشد و در موردی به کار می‌رود که از بین رفته، تخریب شده و یا مطلوبیت گذشته خود را از دست داده باشد. بنابراین در موضوع بازسازی با طیفی از معانی مواجهیم که در یک سو، بازسازی متضمن فرایندی است که منجر به تغییرات جامع و کاملی می‌شود و موضوع بازسازی شده تنها در مفهوم با گذشته خود مطابقت دارد و در واقعیت پدیده دیگری محسوب می‌شود. برای مثال، در بازسازی یک خانه، گاهی بقایای آن را به کلی از بین می‌برند و سازه‌ای جدید بنا می‌کنند. در این صورت، سازه جدید هیچ عنصری از سازه گذشته با خود به همراه ندارد و تنها در مفهوم «خانه» با سازه گذشته اشتراک دارد؛ در سوی دیگر این طیف نیز بازسازی متضمن فعالیت‌های اصلاحی سطحی‌تر و کم‌عمق‌تر است.

در علوم اجتماعی نیز جایی که نقص کارکردی مشاهده می‌شود «بازسازی» هم معنا پیدا می‌کند و به صورت معمول از این واژه در جایی استفاده نمی‌شود که مداخلات و تغییرات نه به منظور اصلاح یک امر، بلکه به خاطر رشد و تعالی آن رخ می‌دهد. در کار بازسازی ساختارهای فرهنگی، مفهوم «بازسازی» به همان معنای عرفی ترمیم و اصلاح مد نظر است، اما با توجه به برخی قرینه‌ها و نشانه‌ها و همچنین ضمیمه شدن آن به قید «انقلابی» در کلام و تعبیر برخی کنشگران اجتماعی و سیاسی در کشور، «بازسازی» به معنای اصلاحی عمیق و همه‌جانبه است.

ترمیم و اصلاح عمیق - و یا حتی سطحی - درباره هر چیزی به حسب خودش معنا و روش خاصی پیدا می‌کند. بنابراین چون «فرهنگ» به معنای نظامی معنایی و ذهنیت مشترک، مانند هوایی است که تنفس می‌شود و خونی است که در رگ‌ها جریان دارد، تخریب آن و ساخت مجدد از ابتدا معنا ندارد، هرچند تغییر و اصلاح عمیق درباره آن

مد نظر باشد. همچنین باید در نظر داشت که مراد از «بازسازی و ترمیم»، مداخله توسط کنشگران آگاه است و در این مداخله، ناگزیر پای ارزش‌های مقبول مداخله‌گر نیز به میان می‌آید و هرگونه مداخله توسط عامل و کنشگری آگاه در سایه ارزش‌های مسلط بر او صورت می‌گیرد. بنابراین بازسازی در حوزه فرهنگ نیز در جهت ارزش‌های مقبول کنشگران محقق می‌شود و کاری ارزشی است.

#### ۱-۴. بازسازی ساختارهای فرهنگی

در مفهوم «بازسازی ساختارهای فرهنگی»، نوعی نارسایی و نقصان مفروض است و - دست کم - در این نارسایی برخی عناصر فرهنگی از بین رفته و یا مطلوبیت و کارکرد گذشته خود را از دست داده‌اند. پس ترکیب «بازسازی ساختارهای فرهنگی» به معنای مداخله آگاهانه در نظامی تحقیق‌یافته متشکل از احساس، عاطفه، گرایش، اعتقاد، عادات و آداب، به منظور ترمیم و اصلاحی عمیق و همه‌جانبه در جهت ارزش‌های مقبول جامعه اسلامی است، البته بی‌آنکه تخریب و ساخت مجدد از ابتدا مد نظر باشد و چنین نیست که فرهنگ بازسازی شده تنها در مفهوم «فرهنگ» با شاکله محقق گذشته اشتراک داشته باشد.

#### ۲. پیشینه

در موضوع بازسازی ساختارهای فرهنگی، تنها یک اثر به نسبت منطبق با این موضوع مشاهده شد و آثاری غیر از مقالات و کتب (مانند خروجی همایش‌ها) به سبب عدم دسترسی مورد استفاده قرار نگرفته است. در این اثر منطبق نیز نویسنده به دنبال دستیابی به چارچوبی مطلوب برای موضوع بازسازی است. او ماهیت انقلاب اسلامی را فرهنگی معرفی می‌کند و ارزیابی آن را مستلزم بررسی موفقیت‌ها در عرصه فرهنگ می‌داند. همچنین باور دارد که وضعیت فرهنگی کنونی در کشور با نقطه مطلوب فاصله بسیار دارد. بنابراین بازسازی آن اجتناب‌ناپذیر است. در ابتدا قطع امید از ساختار کنونی، فراهم بودن شرایط سیاسی کشور برای تحول فرهنگی و نگاه به چهل سال دوم انقلاب اسلامی را به‌مثابه مفروضات حاکم بر بازسازی معرفی می‌کند و در ادامه، به‌معنای بازسازی انقلابی ساختار می‌پردازد و برخی آسیب‌های گذشته را درباره این موضوع بیان می‌کند. سپس به لایه‌های تفکر، گفتمان، رویکرد، روش، ابزار و فن، نهاد و تشکیلات، ساختار و نیروی انسانی به‌مثابه لایه‌های هشت‌گانه بازسازی اشاره می‌کند. همچنین مبانی و رویکردهای کلان حاکم بر بازسازی را به‌اجمال بررسی می‌نماید. در ادامه نیز اهداف، اولویت‌ها، الزامات و نقاط کانونی بازسازی را معرفی می‌کند (غلامی، ۱۳۹۹).

نویدید بودن یک موضوع سبب می‌شود پژوهشگر - همانند اثر بررسی‌شده گذشته - تنها با تکیه بر داشته‌های متفرق خود، به تحقیق در آن موضوع پردازد. بنابراین مطالعه‌ای که به یافته‌های مرتبط گذشته به‌عنوان سرمایه علمی برای تحقیق درباره این موضوع نوظهور بنگرد و به صورت روشمند از آنها برای پاسخ به سؤالات مرتبط با آن موضوع استفاده کند، یافت نشد. بنابراین به جست‌وجوی کلیدواژه‌های مشابه، مفاهیم و پرسش‌های مرتبط پرداختیم. همان‌گونه که اشاره شد، علت نبود مطالعات مناسب درخصوص بازسازی ساختارهای فرهنگی را باید در تازگی ادبیات



این مسئله در کشور جست‌وجو کرد و طبیعی است در ابتدای امر، منابع قابل اعتنایی برای مطالعه و پژوهش در این باره در دسترس نباشد. بنابراین پس از مصاحبه‌ها و مطالعات اکتشافی و جست‌وجو در منابع و پایگاه‌های داده، تلاش شد چارچوبی مفهومی برای موضوع ایجاد شود تا بتواند نقشه راه جست‌وجوی این تحقیق باشد.

### ۳. چارچوب مفهومی

چارچوب مفهومی در این تحقیق به‌منابۀ شبکه‌ای از مفاهیم مرتبط است که تعیین می‌کند باید به جست‌وجوی چه داده‌هایی برای تحلیل بپردازیم. برخی از این مفاهیم به صورت منطقی از یکدیگر انتزاع می‌شوند؛ مانند تجزیه مفاهیم عام به مفاهیم خاص مرتبط. برخی دیگر نیز بر اساس مطالعات به‌صورت قراردادی در این شبکه جای می‌گیرند. بنا بر آنچه از مطالعه متون و مصاحبه‌های اکتشافی به‌دست آمد، چند مفهوم بیشترین ارتباط را با بازسازی ساختارهای فرهنگی دارند. اولین و پرکاربردترین آنها مرتبط با موضوع بازسازی سازمان‌ها - به‌ویژه سازمان‌های فرهنگی - و ساختار آنهاست که با عبارات و مفاهیمی مانند «تحول سازمان»، «مهندسی مجدد سازمان» و «بازسازی سازمان» به آن اشاره شده است. مفاهیم بعدی «مدیریت»، «مهندسی» و یا «مهندسی مجدد فرهنگ» است که بیشترین مطالب در این زمینه از کمتر از دو دهه قبل در دسترس است و این مفهوم جامع‌تر و کلان‌تر از سایر مفاهیم مرتبط با سازمان است.

در مرتبه بعد، مفهوم «سازمان فرهنگی» است که ناظر به مسئله اصلی این پژوهش است. بنابراین تنها این دسته از مفاهیم و سؤالات مرتبط با آنهاست که در سطح قابل قبولی بیشترین ارتباط را با مسئله اصلی، یعنی «بازسازی ساختارهای فرهنگی» پیدا می‌کند و از مفاهیم دیگر به سبب فاصله گرفتن آنها از مسئله اصلی چشم‌پوشی شد. در نتیجه، کلیدواژه‌ها و مطالب مربوط به «بازسازی سازمان‌های فرهنگی»، «تحول سازمان‌های فرهنگی»، «مهندسی سازمان‌های فرهنگی»، «مهندسی مجدد سازمان‌های فرهنگی» و همچنین مفهوم «مدیریت / مهندسی و مهندسی مجدد فرهنگ» و «سازمان فرهنگی» بیشترین ارتباط را با موضوع بازسازی ساختارهای فرهنگی دارد. در مرحله بعد، به صورت کلی‌تر و کلان‌تر مطالعات مربوط به «بازسازی سازمان»، «تحول سازمان»، «مهندسی سازمان»، «مهندسی مجدد سازمان» بدون قید «فرهنگی» می‌تواند ما را در کشف بیشتر ابعاد مسئله بازسازی ساختارهای فرهنگی یاری کند.

اما باید توجه داشت که مطالعات مربوط به «بازسازی سازمان»، «تحول سازمان»، «مهندسی سازمان»، «مهندسی مجدد سازمان» بدون قید «فرهنگی» بیشتر جنبه مدیریتی پیدا می‌کنند تا فرهنگی. بنابراین از این دسته آثار - همان‌گونه که گفته شد - به سبب فاصله گرفتن از مسئله اصلی می‌توان چشم‌پوشی کرد. اما با وجود این فاصله، اگر در موضوع بازسازی ساختارهای فرهنگ، به سازمان‌ها توجه شود، مدیریت سازمان‌ها برای افزایش کارآمدی و بهره‌وری آنها امری مهم به‌شمار می‌رود. پس این آثار به اجمال و از جهت اهمیت - و نه از جهت ارتباط نزدیک با مسئله - بررسی گردید.

اما اگر اثری بیشتر جنبه فرهنگی داشته باشد؛ یعنی به بررسی نقش سازمان - بدون قید «فرهنگی» - و تحولات آن در عرصه فرهنگ و در کار بازسازی ساختارهای فرهنگی پرداخته باشد، کاملاً به مطالعه حاضر

مرتبط است. همچنین مطالعات مربوط به فرهنگ در سه سطح مطالعات بنیادین، راهبردی و عملیاتی دسته‌بندی می‌شوند. چون مسئله «بازسازی ساختارهای فرهنگی» از اساس یک مسئله راهبردی است، این تحقیق بیشتر به دنبال آثار راهبردی مرتبط با این موضوع است.

لازم به ذکر است که این مفاهیم ناظر به تمام ابعاد مسئله اصلی (یعنی بازسازی ساختارهای فرهنگ) نیست، بلکه تنها به بخشی از ابعاد مسئله اصلی ارتباط پیدا می‌کند؛ زیرا خردتر و جزئی‌تر از مسئله اصلی است. برای مثال، «بازسازی سازمان فرهنگی» می‌تواند بخشی از مسئله اصلی (یعنی بازسازی ساختارهای فرهنگی) را پوشش دهد و تنها مفاهیمی که می‌تواند بیشترین هم‌پوشانی را با مسئله اصلی پیدا کند، مفهوم «مدیریت / مهندسی / مهندسی مجدد فرهنگ» است.

با توجه به مطالب گذشته و با استفاده از کلیدواژه‌های مذکور، در آثار و مقالات علمی در پایگاه‌ها داده و دیگر منابع جست‌وجو شد و در نهایت، با مطالعه اجمالی بیش از ۲۰۰ مقاله و اثر علمی و سپس احراز ارتباط برخی از آنها با مطالب پیشین، تعداد ۱۳۲ اثر در قالب مقاله، گزارش، یادداشت، مصاحبه و سخنرانی انتخاب گردید. پس از مطالعه کامل قریب ۳۰ اثر و دسته‌بندی آنها و مطالعه اجمالی دیگر آثار، به اشباع نظری دست یافتیم و مشاهده شد که می‌توان باقی آثار را نیز در همان دسته‌بندی‌ها جای داد. بنابراین بیش از این به مطالعه کامل آثار اقدام نشد. همچنین معیاری برای تعیین قلمرو پژوهش‌های در دست بررسی از نظر زمانی و مکانی وجود نداشت و همه پژوهش‌های مرتبط بررسی گردید.

#### ۴. روش

در علوم انسانی و به‌ویژه در رشته‌های علوم اجتماعی به‌ندرت مطالعه واحدی پیدا می‌شود که با آن بتوان به حل مسئله در دست پژوهش دست یافت (ازکیا و توکلی، ۱۳۸۵، ص ۲). بنابراین پژوهشگران ناگزیر از مراجعه به مطالعات مشابه می‌شوند و حل مسائل تا حد زیادی مستلزم انجام مطالعات بسیار خواهد بود. مراجعه به پژوهش‌های پیشین در یک موضوع خاص و تلاش برای استفاده از آنها به شیوه‌های گوناگونی صورت می‌گیرد. اما در بیشتر موارد، این تلاش‌ها روشمند و دارای شیوه‌ای منطقی و علمی نیست، به گونه‌ای که در سال ۱۹۸۱، گلاس و همکارانش از بازنگری پیشینه موضوعات پژوهشی به‌طور جدی انتقاد نمودند. علت انتقاد آنها ضعف روش بازنگری سنتی به‌مثابه ابزاری برای دستیابی به فهم کامل موضوع‌های پژوهشی بود (همان).

آنچه در استفاده از پژوهش‌های قبلی مهم است ترکیب نتایج یافته‌های آنان برای گسترش دانش و زمینه‌سازی به منظور تولید یا توسعه نظریات و تفسیرهای جدید است. برای دستیابی به این هدف، روش‌های متنوعی در علوم انسانی و اجتماعی ابداع شدند. این روش‌ها که ابتدا در علوم روان‌شناسی به کار گرفته می‌شدند (عابدی و همکاران، ۱۳۸۵، ص ۱۲۲) و پس از مدتی به‌طور گسترده به حوزه علوم اجتماعی تعمیم یافتند، «فرامطالع» نام گرفتند و - در حقیقت - روشی بود برای تجزیه و تحلیل پژوهش‌های گذشته (تحلیل تحلیل).

یکی از این روش‌ها و مسیرها برای اقدام به پژوهش، روش «فرا ترکیبی» یا «فرا ترکیب کیفی» (Qualitative Meta Synthesis) است که به مثابه یکی از زیرمجموعه‌های فرامطالعه از آن نام برده می‌شود و مشابه روش فراتحلیل در پژوهش است، با این تفاوت که روش «فرا ترکیب» برای تحلیل و ترکیب پژوهش‌های کیفی استفاده می‌شود و روش «فرا تحلیل» برای پژوهش‌های کمی قابل استفاده است (قاسمی، ۱۴۰۰).

همان‌گونه که والش و دان می‌گویند، در روش «فرا تحلیل» هدف افزایش اعتبار و اطمینان خاطر از نتایج علمی و معلولی در یک موضوع خاص است، اما روش «فرا ترکیب» به دنبال دریافت، فهم و تفسیر یک موضوع است (والش و دان، ۲۰۰۵، ص ۷۴۰).

در روش «فرا ترکیب»، متون تحقیقات گذشته داده‌هایی برای پژوهش محسوب می‌شوند. بنابراین نمونه مد نظر در این روش، مطالعات کیفی گذشته خواهند بود که بر اساس ارتباط آنها با پرسش اصلی پژوهش انتخاب می‌شوند و به جای ارائه خلاصه‌ای از یافته‌های آنان، اقدام به ترکیب و تفسیر خاص و نظام‌مندی از یافته‌های آن پژوهش‌ها می‌شود. در این تحقیق نیز - همان‌گونه که گفته شد - به سبب پراکنده بودن نتایج پژوهش‌های گوناگون درخصوص ساختارهای فرهنگی، از روش «فرا ترکیب» استفاده می‌شود. در این روش الگوها و رویکردهای گوناگونی وجود دارد؛ از جمله: رویکرد سه مرحله‌ای نوبلت و هیر (نوبلت و هیر، ۱۹۹۸)، رویکرد شش مرحله‌ای والش و دان (والش و دان، ۲۰۰۵) و الگوی هفت مرحله‌ای سندلوسکی و باروسو.

در تحقیقات داخلی، الگوی هفت مرحله‌ای اخیر پرکاربردتر است و علت توجه بیشتر به این رویکرد، کامل‌تر بودن آن نسبت به دیگر الگوهاست. از جمله ویژگی‌های روش «فرا ترکیب» در این رویکرد می‌توان به بازایی نظام‌مند و جامع کلیه گزارش‌ها و پژوهش‌های مرتبط با مطالعات کیفی تکمیل شده در حوزه مد نظر، استفاده منظم از روش‌های کمی و کیفی برای تجزیه و تحلیل این گزارش‌ها، تأکید تحلیلی و تفسیری بر یافته‌های این گزارش‌ها، استفاده هم‌زمان و نظام‌مند مناسب از روش‌های کیفی برای ادغام یافته‌ها در این گزارش‌ها و آثار و همچنین استفاده شیوه‌های تکرارپذیر برای افزایش اعتبار روایی و نتایج مطالعه اشاره کرد (سندلوسکی و باروسو، ۲۰۰۷، ص ۲۲).

هفت مرحله در این رویکرد عبارت‌اند از: ۱. تنظیم سؤالات پژوهش؛ ۲. واکاوی نظام‌مند متون؛ ۳. جست‌وجو و انتخاب منابع و آثار مناسب؛ ۴. استخراج اطلاعات و داده‌های منابع؛ ۵. تحلیل و ترکیب یافته‌ها؛ ۶. پایش کیفیت؛ ۷. ارائه یافته‌ها. بنابراین در مرحله اول پرسش پژوهش به این صورت تنظیم شد: «با تحلیل و ترکیب یافته‌های پژوهش‌های گذشته درخصوص بازسازی فرهنگ و ساختارهای فرهنگی، به چه داده‌هایی می‌توان دست یافت که در موضوع بازسازی بتوان از آنها به مثابه سرمایه‌های علمی، برای شناخت بهتر ابعاد مسئله و ارائه راهکار بهره برد؟».

در مرحله دوم و سوم نیز چارچوبی مفهومی برای موضوع ایجاد شد تا از طریق آن متون به صورت نظام‌مند واکاوی شوند و منابع و آثار مناسب نیز انتخاب گردند. فرایند این مرحله به‌طور کامل در بخش چارچوب مفهومی تشریح شده است.

در مرحله چهارم و پنجم نیز متونی مرتبط با پرسش‌های پژوهش استخراج شد و برای پیوند منطقی بین آنها از کدگذاری باز استفاده گردید. در کدگذاری باز، داده‌ها به صورت آزادانه کدگذاری می‌شوند تا به کدهای اولیه یا همان کدهای باز برسیم. سپس بر روی کدهای باز نیز کدگذاری مجدد صورت می‌گیرد تا در نهایت، کدها یا مقولات محوری ظاهر شوند. این کدها - در حقیقت - الگوی‌هایی انتزاعی هستند که از تلفیق مقولات و داده‌ها به دست می‌آیند و بیانگر ویژگی مشترک آنها در یک جهت هستند.

در ادامه، بر روی این کدهای محوری نیز کدگذاری مجدد صورت می‌گیرد تا به کدهای اصلی یا یکپارچه‌کننده منتهی شود. بنابراین پس از جمع‌آوری داده‌ها، برای تحلیل و کدگذاری آنها فهرستی از عبارات و مفاهیم کلیدی استخراج گردید. سپس با کنار هم قرار دادن این عبارات سعی شد فرضیه‌ای ابتدایی درباره ارتباط آنها ایجاد شود. در ادامه، تلاش شد تا با تحلیل و ترجمه نتایج به یکدیگر، راه برای رسیدن به معنای دقیقی از ترکیب یافته‌ها هموار شود. در نهایت، ارتباط مفاهیم و دیگر عبارت‌ها با توجه به مضامین محوری حاصل شده تعیین گردید.

در مرحله ششم نیز برای رسیدن به روایی و اعتبار بیشتر در یافته‌های تحقیق، از روش «مثلث‌بندی» و یا بهره‌گیری از مراجع چندگانه برای تعیین صحت یافته‌ها استفاده شد. در این مرحله برخی کدهای به دست آمده توسط چند پژوهشگر تحلیل شد تا نزدیکی تحلیل‌ها تأییدی باشد بر روایی تحقیق.

در نهایت، نتایج و یافته‌ها برای تأیید و پایش به استادان و کارگروه‌هایی در دانشگاه و مراکز مطالعات راهبردی ارائه گردید و پس از اعمال نظر آنان، نتایج نهایی تهیه شد. در مرحله آخر نیز حاصل کار در بخش تحلیل یافته‌ها به تفصیل و در یک جدول به صورت اجمالی ارائه شده است.

## ۵. یافته‌ها

با مراجعه به آثار جمع‌آوری شده و بازخوانی آنها از منظر بازسازی ساختارهای فرهنگی و با هدف پاسخ به نیاز فرهنگی کنونی کشور در موضوع بازنگری در ساختارها و سازه‌های فرهنگی، در مرحله اول واضح است که وجه مشترک تعاریف متعدد و متنوع فرهنگ، این است که فرهنگ امری متغیر و غیر ثابت است، گرچه درباره نوع این تغییر، سازوکارهای آن و میزان تغییرات فرهنگی اتفاق نظر وجود نداشته نباشد (رجب‌زاده، ۱۳۸۰).

مطابق این خوانش از فرهنگ، مفاهیم «مهندسی» و «مدیریت» فرهنگ معنا پیدا می‌کند. برای این مفاهیم نیز تعاریف گوناگونی بیان شده است؛ از قبیل اینکه برخی مدیریت فرهنگ را تدبیر، و اداره امور فرهنگی و مهندسی فرهنگی را نیز استفاده از روش‌های نو و ترکیبی برای طراحی مجدد، نوسازی و بهسازی بسترهای فرهنگی معرفی می‌کنند (ودادی و دشتی، ۱۳۸۶)؛ و یا مهندسی را، چه در امور فرهنگی و چه در غیر آن، برقراری ارتباط و تعامل میان مؤلفه‌های یک ساختار با هدف ایجاد رفتار مطلوب معرفی می‌کنند و تأکید دارند مهندسی در زمانی معنا پیدا می‌کند که با یک ساختار مواجه باشیم؛ یعنی مجموعه‌ای از اجزای به هم وابسته که در راه رسیدن به هدف معین با یکدیگر هماهنگ شده‌اند (گرامی و شریف اصفهانی، ۱۳۸۶). بنابراین بخش‌هایی از آثار موجود به تعاریف مفاهیم «فرهنگ»، «مهندسی فرهنگ»، «مهندسی فرهنگی»، «مدیریت فرهنگ»، «تبادل و انتقال فرهنگ» و مانند آن پرداخته‌اند.

از سوی دیگر، اگرچه تغییرات فرهنگی موضوعی پذیرفته شده است، اما درباره تحول فرهنگ به اندازه تغییرات فرهنگ شاهد اتفاق نظر نیستیم؛ زیرا به گمان برخی صاحب نظران، تحولات فرهنگی آن دسته از تغییرات فرهنگی است که در بازه زمانی کوتاهی به صورت عمیق رخ می دهد. حتی مطابق این تعبیر از «تحول» برخی ترکیب دو واژه «تحول فرهنگی» را ترکیبی متناقض می دانند؛ زیرا فرهنگ از لایه های عمیق معرفت، ذهن و اندیشه بشری سرچشمه می گیرد که تا حد زیادی دارای ثبات و استقراری طولانی مدت است. این حالت از ثبات که گاهی تا چند نسل نیز دوام می یابد، کمتر به صورت آنی و کوتاه مدت دچار تغییر می شود، به گونه ای که بر اساس تجربیات تاریخی، می توان آن را خلاف اصل حاکم بر قوانین فرهنگی و تاریخی تلقی کرد و از موارد اندک آن نیز صرف نظر نمود و به صورت کلی اعلام کرد که فرهنگ و تحول ناسازگاری ذاتی دارد. این بخش از آثار - در حقیقت - درباره امر واحدی بحث می کند و می توان این دو دسته از یافته ها را ذیل عنوان «ماهیت تحولی فرهنگ» جای داد.

همچنین پس از تعریف مفاهیم و بحث درباره ماهیت تحولی فرهنگ، تعیین سهم مشارکت و دخالت هریک از نهادهای دولتی و مردمی از جمله موضوعاتی است که بیشتر باید در آن تأمل کرد (حسینی، ۱۳۸۴)؛ زیرا فرهنگ، هم وجه تمایز انسان ها و هم عامل اشتراک برخی از آنان است. از جمله مسائلی که ریشه ای عمیق در انسانیت دارد فرهنگ است و بر این اساس، انسان ها از دولت ها انتظار دارند در این راه که به وجه اشتراک و افتراق آنها منتهی می شود، آنها را یاری رسانند و اینجاست که «سیاست گذاری فرهنگی» پدید می آید (غلام پور آهنگر، ۱۳۸۶). همچنین امور و عناصر دیگری نیز در این تغییرات و تحولات فرهنگی می توانند نقش آفرین باشند؛ از قبیل رسانه، دولت، دین و مانند آن (مجتبی زاده، ۱۳۸۱).

بنابراین در این دسته از آثار، محققان به نقش گروه ها و عناصر دیگر در تحول فرهنگی می پردازند و اموری مانند سهم مشارکت های مردمی در فعالیت های فرهنگی و قلمرو مداخلات دولتی در این امور را ارزیابی می کنند و به نوعی به وضعیت شناسی ساختارهای فرهنگی کنونی کشور می پردازند. رویکرد غالب در این دسته از آثار را - که از ابتدا تا اینجا به آنها اشاره شد - می توان رویکردی توصیفی دانست.

در ادامه نیز باید دانست که فرهنگ تا حدی ثابت و پایدار است و در بیشتر موارد تغییرات آن به صورت غیر محسوس صورت می گیرد (فولادی، ۱۳۸۷). همچنین فرهنگ علاوه بر سیال بودن و تأثیرپذیری از عوامل شناخته و ناشناخته، قاعده مند نیز هست و به همین علت است که مدیریت هم می پذیرد (رشاد، ۱۳۸۶). بنابراین بخشی از اصول بر فرهنگ حاکم است و بخشی از آثار نیز به بیان این اصول حاکم بر فرهنگ می پردازد که مقدمه ای است برای دخالت در تغییرات و بازسازی فرهنگی.

از سوی دیگر در موضوع مداخلات فرهنگی نیز باید بر لزوم مداخلات تدریجی (رحیم پور ازغدی، ۱۳۸۵)، اهداف کلان فرهنگ عمومی (واعظی، ۱۳۸۵)، تفاوت های فردی (دارایی و اسماعیلی، ۱۳۸۸)، موارث و سنن تاریخی و ملی در عرصه های گوناگون (فولادی، ۱۳۸۷)، تقویت نقش مشارکتی مردم در کنشگری فرهنگی (حسینی، ۱۳۸۴)

و مانند آن تأکید داشت که اینها نمونه‌هایی است که در موضوع بازسازی ساختار فرهنگی، به اصول حاکم بر مداخله فرهنگی اشاره دارند و بخشی از آثار را می‌توان در این عنوان دسته‌بندی کرد. همچنین در تحول فرهنگ، باید به مبادی آن نیز نظر داشت؛ از جمله: نقش خرد بشری، نقش فطرت، تعالیم انبیا، کنش‌های حاکمان، نواخ، شرایط اقلیمی و مناسبات جهانی در تحولات فرهنگ (رشاد، ۱۳۸۶).

بنابراین اصول حاکم بر فرهنگ، اصول حاکم بر مداخله فرهنگی و مبادی تحول فرهنگ را می‌توان ذیل رویکرد کلان «بیان اصول تحول فرهنگی» جای داد و به عبارت دیگر، رویکرد بخشی از آثار بیان اصول تحول فرهنگی است. علاوه بر آن، موانعی نیز بر سر راه تحولات فرهنگی قرار دارند که یا موانعی درون فرهنگی هستند، از قبیل نبود طرح مبنایی برای حل مسائل (مهدی‌پور، ۱۴۰۰)، همراه نبودن بعد مادی و غیرمادی فرهنگ، غلبه نگاه مادی محض (فولادی، ۱۳۸۷) و مانند آن؛ و یا از موانع بیرونی محسوب می‌شوند، مانند تهاجم فرهنگی سازمان‌یافته (همان). بنابراین بخشی از آثار نیز در موضوع «بازسازی ساختارهای فرهنگی کشور» با رویکردی دیگر به بیان موانع تحول فرهنگی می‌پردازد. طبق بررسی‌های صورت گرفته تا اینجا، می‌توان تمام یافته‌های گذشته را ذیل عنوان بخش اول، متوجه ساختارهای غیررسمی فرهنگ دانست و به عبارت دیگر، تحولات فرهنگی از طریق عطف توجه به ساختارهای غیررسمی فرهنگ امکان‌پذیر است.

از سوی دیگر در بخش دوم، برخی آثار با عطف توجه به سازمان‌ها و به‌ویژه سازمان‌های فرهنگی - به‌مثابه کشگران و عاملان تغییر و تحولات فرهنگ در عرصه بازسازی ساختارهای فرهنگی - بخشی از تلاش خود را به بیان مفاهیم دیگری اختصاص داده‌اند که در این زمینه قابل استفاده است؛ از جمله: سازمان و مفاهیم مرتبط با آن، از قبیل فرهنگ سازمان به معنای شیوه‌ای از معانی و مفاهیم مشترک (حقیظی و همکاران، ۱۳۹۹)، رفتار سازمانی، اخلاق سازمانی (سیدنقوی و میرتقیان رودسری، ۱۳۹۳) و یا مفاهیم مرتبط با مدیریت؛ مانند مدیریت سازمان و مدیریت تحول (قدیری ایبانه و وارث، ۱۳۸۶؛ جبرئیلی فرد، ۱۳۹۸) و یا تحول سازمان (رضایی، ۱۳۹۳) و مهندسی سازمان (فولادی، ۱۳۸۷) و سیاست‌گذاری سازمان.

همچنین در بین این مباحث سؤالی به وجود می‌آید که چرا در سازمان، تغییر و تحول رخ می‌دهد؟ چه عواملی موجب ضرورت تغییر و تحول در سازمان می‌شود؟ و یا وضعیت سازمان‌های فرهنگی کشور به چه صورت است؟ پاسخ به این پرسش‌ها را در برخی از این آثار می‌توان یافت. برخی آثار به بیان عوامل ضرورت تغییر و تحول در سازمان‌ها (سنجقی، ۱۳۷۸؛ مرعشی، ۱۳۷۶) پرداخته‌اند. این منابع بیش از آنکه نگاهی فرهنگی داشته باشند، جنبه مدیریتی دارند و - همان‌گونه که ذکر شد - از جهت اهمیت و نه ارتباط با بحث، به اجمال بررسی می‌شوند. بخشی از آثار نیز به وضعیت‌شناسی سازمان‌های فرهنگی (حسینی، ۱۳۸۴) می‌پردازند. بنابراین علاوه بر مفاهیم، بحث از عوامل تحول و وضعیت سازمان‌های فرهنگی کشور نیز مضمونی توصیفی دارد و می‌توان این سه دسته را ذیل رویکرد کلان توصیفی جای داد.

ضعف مدیریت در سازمان‌های فرهنگی، نقص در تقسیم وظایف و نقش‌ها، کمبود امکانات و بودجه و مشکلات مربوط به نیروی انسانی از عواملی هستند که سازمان‌های فرهنگی در عرصه کشگری با آن مواجه‌اند (حسینی، ۱۳۸۴؛ عرب اسدی و رودی، ۱۳۸۸؛ بهمنی خدنگ و مولایی آرانی، ۱۳۹۳). علاوه بر آن، فهم فرهنگی و تلقی نادرست از مقوله فرهنگ و تقلیل آن به امور فرهنگی - از جمله امور مربوط به سینما و کتاب و یا ضعف در نظریات سازمان (همان) - نیز از جمله آسیب‌هایی است که سازمان‌های فرهنگی با آن درگیرند. بنابراین می‌توان این دسته از مباحث را آسیب‌شناسی سازمان‌های فرهنگی دانست و آنها را ذیل رویکرد کلان آسیب‌شناسانه قرار داد.

حال می‌توان پرسید ساختار مطلوب در سازمان‌های فرهنگی به چه شکلی است؟ پاسخ به این سؤال نیز بخشی از این آثار را به خود اختصاص داده است. ساختار و چینش درون سازمان در بخش‌های مدیریت و رهبری، تقسیم وظایف و نیروی انسانی از جمله مواردی است که در ترسیم ساختار یک سازمان مطلوب باید مد نظر قرار داد. علاوه بر چینش درون‌سازمانی، چینش و ساختار سازمان‌های کشور در ارتباط با یکدیگر نیز مسئله مهم دیگری است که می‌توان در آثار به‌دست‌آمده مشاهده کرد (همان).

رویکرد غالب در این بخش از آثار رویکردی غایت‌مدارانه است که آرمان و دغدغه ترسیم ساختاری مطلوب برای سازمان‌های فرهنگی را به‌مثابه عوامل اصلی در امر بازسازی ساختارهای فرهنگ دارد.

در ادامه یافته‌ها، ذیل توجه به سازمان‌های فرهنگی، می‌توان دریافت که مسئله اصلی برای برخی از آثار، تحول درون‌سازمانی و میان‌سازمانی است و توجه خود را به صورت مستقیم به مقوله «تحول» معطوف کرد. در این عرصه موانعی بر سر راه این تحولات قرار دارد که برخی از این یافته‌ها به آن می‌پردازند (رضایی، ۱۳۹۳؛ قربانی و علی‌شاد، ۱۳۸۵؛ کوشکی و خانی، ۱۴۰۱). در این بخش نیز بخش عمده‌ای از آثار جنبه مدیریتی دارند. برخی از این موانع تحول، بیرون سازمان و برخی دیگر نیز درون سازمان قرار دارند.

همچنین در ذیل این رویکرد به مسئله، برخی آثار و مطالعات به بیان اصول و راهکارهای تحول سازمانی و یا اصول و راهکارها در برنامه‌ریزی و اجرا توجه می‌دهند. تمرکز برخی از این دسته آثار به اصول و راهکارهای تحول درون‌سازمانی و میان‌سازمانی (رضایی، ۱۳۹۳) و تمرکز برخی دیگر نیز به اصول و راهکارهای تحول در نظام سازمان‌های کشور معطوف است (حسینی، ۱۳۸۴).

بنابراین مضمون این دسته از یافته‌ها با یکدیگر شباهت دارد و رویکرد غالب در این موارد را در عرصه بازسازی ساختارهای فرهنگی می‌توان «رویکردی تحول‌گرایانه» تلقی کرد. در نهایت، مطابق این دسته از یافته‌ها (ذیل عنوان یافته‌های بخش دوم) تحولات فرهنگی از رهگذر مداخله و تحول در ساختارها و سازمان‌های رسمی فرهنگی امکان‌پذیر است. تحلیل و بررسی داده‌ها و بیان ارتباط آثار با ابعاد بازسازی ساختارهای فرهنگی به صورت منسجم در جدول (۱) منعکس شده است. به علت محدودیت‌های حجم مقاله، از ذکر تمام مقوله‌ها و گزارش آثار و مشخصات آنها به صورت تفصیلی خودداری می‌شود.

جدول ۱: بررسی ارتباط آثار با ابعاد بازسازی انقلابی ساختارهای فرهنگی

کدهای یکپارچه کننده	کدهای محوری			کدهای باز		
	۳ (رویکرد کلان)	۲	۱			
توجه به ساختارهای رسمی و سازمانی	توصیفی	تبیین مفاهیم پایه	سازمان	فرهنگ سازمان		
				کارایی سازمان		
				اثربخشی سازمان		
				اخلاق سازمانی		
				رفتار سازمانی		
			مدیریت	مدیریت سازمان		
				مدیریت تحول		
			تحول	تحول سازمان		
				مدیریت تحول		
			مهندسی	مهندسی سازمان		
	مهندسی تحول سازمانی					
	سیاست گذاری	سیاست گذاری سازمان				
		سیاست گذاری تحول				
	بیان ضرورتها (عوامل ضرورت تغییر و تحول)			چرایی تحول در سازمان های فرهنگی		
	وضعیت شناسی سازمان های فرهنگی			بررسی وضعیت سازمان های فرهنگی در کشور		
	آسیب شناسانه (آسیب شناسی سازمان های فرهنگی)	درون سازمانی	مدیریت سازمان های فرهنگی	تقسیم وظایف و نقش ها	ضعف مدیریت	
					فقدان رویکرد مسئله محور در تقسیم وظایف	
				امکانات و بودجه	تخصصی نبودن رویکرد سازمان های فرهنگی	
خلاً برخی نقش ها						
نیروی انسانی				فقدان بودجه بندی مناسب		
				بی توجهی به پرداخت های پنهان دولتی		
				فقدان آموزش کارآمد و روشمند		
				فقدان آگاهی اعضای سازمان از پیامدهای رفتار سازمانی خود		
				نبود تعامل بین اعضا		
				جذب نکردن نخبگان و فقدان شایسته سالاری		



توجه به ساختارهای رسمی و سازمانی	آسیب‌شناسانه (آسیب‌شناسی سازمان‌های فرهنگی)	نظام سازماندهی سازمان‌های کشور	همپوشانی نقش‌ها	فقدان تمیز بین نوع فعالیت‌های ستادی کلان و ستادی میانی (راهبردی) و اجرایی	
				عدم تأسیس سازمان‌ها مطابق با راهبرد از پیش تعیین شده	
				فعالیت‌های جزیره‌ای	
		اختیارات سازمانی	خودمختاری سازمان‌ها		
			فقدان توازن قدرت		
			ابهام در مسئله استقلال سازمان‌های فرهنگی و دینی		
		فهم فرهنگی	تلقی اشتباه از فرهنگ	تقلیل فرهنگ به امور فرهنگی (مانند سینما و کتاب)	
				ثابت انگاشتن عرصه فرهنگ	
				عدم بررسی‌های جامعه‌شناسانه کلان سازمان‌ها	
	غایت‌مدارانه (ترسیم ساختار مطلوب)	چپش درون سازمان	مدیریت و رهبری	خصوصیات مدیران	
				وظایف مدیران	
				تقسیم وظایف	
				نیروی انسانی	توجه به پیچیدگی نقش‌ها، تمرکز و رسمیت در طراحی لزوم توجه به تناسب نقش و پذیرنده آن
					لزوم کارآمد کردن آموزش لزوم ارتقای آگاهی و اخلاقی اصلاح حقوق و مزایا
		ایجاد نظام ارزشیابی عملکرد اصلاح و ارتقای تعامل اعضا شایسته‌سالاری			
چپش سازمان‌ها در کشور		موانع درونی	لزوم تفکیک و تمایز نقش سازمان‌ها لزوم ارتباط اندام‌وار سازمان‌ها لزوم پر کردن خلأ برخی نقش‌ها		
			ضعف در برنامه و الگوی تحول ضعف در مدیریت تحول		
			نبود آمادگی و نیاز سازمان به تغییر فقدان تناسب فرهنگ جامعه با فرهنگ سازمان پس از تحول دخالت دولت		
تحول‌گرایانه		بیان موانع تحول سازمانی	موانع درونی	نبود ارتباط بین برنامه و چشم‌انداز نبود ارتباط بین شاخص‌ها و اهداف	
تحول‌گرایانه	بیان موانع تحول سازمانی	موانع بیرونی	نبود ارتباط بین برنامه و چشم‌انداز نبود ارتباط بین شاخص‌ها و اهداف		

		توجه به فرهنگ عمومی خارج سازمان	تحول درون سازمانی و میان سازمانی	توجه به استقلال نهادهای فرهنگی دینی از حاکمیت واگذاری امور اجرایی به بخش خصوصی	توجه به استقلال نهادهای فرهنگی دینی از حاکمیت واگذاری امور اجرایی به بخش خصوصی		
						تحول در نظام سازمان‌های کشور	تناسب بین حجم سازمان و مأموریت
							تقسیم نقش‌ها بر اساس سه هدف عملیاتی، میانی و غایی
			متعدد نبودن سازمان‌ها در رده یکسان صف و ستاد				
			طبقه‌بندی شفاف مأموریتی				
			تمرکز در فعالیت‌های کلان				
			سیاست‌گذاری				
			سازماندهی بر محور نتایج، نه وظایف				
						فرهنگ	فرهنگ
	مهندسی فرهنگ / فرهنگی	مهندسی فرهنگ / فرهنگی					
	مدیریت فرهنگ	مدیریت فرهنگ					
	تبادل فرهنگی	تبادل فرهنگی					
	نگاه کوتاه مدت به تحول فرهنگی	نگاه کوتاه مدت به تحول فرهنگی					
توجه به ساختارهای غیر رسمی	توصیفی	تبیین مفاهیم پایه					
		ماهیت تحولی فرهنگ	تحول‌پذیری ساختارهای کلان فرهنگی				
توجه به ساختارهای غیر رسمی	توصیفی	ماهیت تحولی فرهنگ	تحول‌ناپذیری ساختارهای کلان فرهنگی (تناقض انقلاب و فرهنگ)	نگاه فرایندی و بلندمدت به تحول فرهنگی			
		وضعیت‌شناسی ساختارهای فرهنگی کشور	نقش گروه‌ها و عناصر دیگر در تحول فرهنگی	قلمرو کنونی دخالت دولت در امور فرهنگی	سهام کم مشارکت‌های مردمی در فعالیت‌های فرهنگی		
	تحول‌گرایانه	بیان اصول تحول فرهنگی	اصول حاکم بر فرهنگ	اصول حاکم بر فرهنگ	تدریجی بودن تغییر فرهنگی		
					ابتنا بر نیازهای اساسی انسان		
					حوزه معنا بودن فرهنگ		
					سیال بودن فرهنگ		
اصول حاکم بر فرهنگ	اصول حاکم بر فرهنگ	تأثیرپذیری فرهنگ از متغیرهای شناخته و ناشناخته					
		لزوم توجه به تفاوت‌های فردی و فرهنگ					

				لزوم توجه به گذشته و لزوم بازشناسی مواریت و سنن تاریخی		
				لزوم ارتباط فعال با دیگر فرهنگها		
				لزوم تقویت نقش مشارکتی مردم در کنشگری فرهنگی		
				لزوم توجه به هدایتگری		
				لزوم توجه به جامعیت فرهنگی		
				لزوم توجه به تدریج		
				لزوم توجه به انسجام اجتماعی		
				لزوم توجه به مسجدمحوری		
				لزوم تقویت جایگاه خانواده و زنان		
				لزوم رشد و گسترش دانش و آگاهی		
				لزوم توجه به جامعیت و تخصص		
				لزوم توجه به آرمان گرایی و واقع بینی و آینده نگری		
				لزوم توجه به مشارکت و اجتماع		
				توجه به ساختارهای غیر رسمی	تحول گرایانه	بیان اصول تحول فرهنگی
نقش فطرت در فرهنگ						
نقش شریعت در فرهنگ						
نقش کنش های حاکمان در فرهنگ						
نقش نخبگان در فرهنگ						
نقش شرایط اقلیمی و جغرافیایی در فرهنگ						
نقش مناسبات جهانی در فرهنگ						
نبود طرح مبنایی برای حل مسائل						
بیان موانع تحول فرهنگی	موانع درون فرهنگی	نبود همراهی بعد مادی و غیر مادی فرهنگ				
		نگاه مادی محض				
		فقدان وحدت رویه نهادها				
		تهاجم سازمان یافته فرهنگی				
						موانع برون فرهنگی

## نتیجه‌گیری

با تحلیل و ترکیب یافته‌های پژوهش‌های گذشته با روش «فراترکیب» مشخص شد که با قرار دادن آثار مرتبط در چارچوب بازسازی ساختارهای فرهنگی، آن آثار یا به ساختارهای رسمی توجه کرده‌اند و از منظر آنها راهبرد بازسازی ساختارهای فرهنگی، مداخله در ساختارهای رسمی فرهنگ است؛ و یا توجه خود را به ساختارهای غیررسمی فرهنگ معطوف داشته‌اند و با ملاک قرار دادن آن آثار، بازسازی ساختاری در فرهنگ از طریق تأکید و توجه مضاعف و مداخله نسبت به ساختارهای غیررسمی فرهنگ امکان‌پذیر است. بنابراین می‌توان این داده‌ها را با توجه به روش «فراترکیب» در دو کد یکپارچه‌کننده، یعنی «توجه به ساختارهای رسمی» و «توجه به ساختارهای غیررسمی» طبقه‌بندی کرد.

همچنین توجه به ساختارهای رسمی و سازمانی در این آثار، یا رویکردی «توصیفی» دارد و به توصیف اموری مانند مفاهیم، ضرورت‌ها و وضعیت کنونی سازمان‌های فرهنگی پرداخته است و یا رویکردی «آسیب‌شناسانه» نسبت به ساختارهای رسمی و سازمانی در پیش گرفته و یا رویکردی «غایت‌مدارانه» دارد و به ترسیم الگوی مطلوب در سازمان‌های فرهنگی پرداخته و یا با رویکردی «تحول‌گرایانه» موانع، اصول و راهکارهای تحول در سازمان‌های فرهنگی را بیان کرده است. توجه به ساختارهای غیررسمی در این آثار نیز مانند گذشته رویکردی «توصیفی» دارد و به تشریح مفاهیم، ماهیت فرهنگ از منظر تحول و وضعیت‌شناسی ساختارهای فرهنگی کشور پرداخته و یا با رویکردی «تحول‌گرایانه» به اصول و موانع تحول فرهنگی اشاره کرده است.

بنابراین در بعد توصیفی مسئله و در پاسخ به سؤال فرعی اول تحقیق، یعنی چستی و ماهیت بازسازی ساختارهای فرهنگ، باید گفت: بازسازی این ساختارها مطابق رویکرد مرسوم و غالب، به معنای تحولات عمیق و سریع در ساختارهای تشکیلاتی، مأموریت‌ها و نیروی انسانی سازمان‌های فرهنگی تلقی می‌شود؛ و مطابق رویکردی دیگر که کمتر مد نظر است، از آن معنای تحول در ذهنیت‌ها و الگوهای رفتاری افراد فهمیده می‌شود، اعم از اینکه از طریق سازمان‌های رسمی صورت پذیرد و یا از طریق فعالیت‌های متکثر و غیررسمی حاصل گردد.

بر این اساس در موضوع تحول نیز آنچه بیشتر به آن توجه شده، تحول سازمان‌های فرهنگی است و در واقعیت امر تا کنون بازسازی تحول‌گونه ساختارهای فرهنگی در بیشتر موارد، به معنای بازسازی سازمان‌های فرهنگی از آن دریافت شده است. البته این تصور گرچه تقلیل‌گرایانه است، اما اشتباه نیست؛ زیرا سازمان‌های فرهنگی و حتی غیرفرهنگی نقشی اساس در تغییرات فرهنگ ایفا می‌کنند و مدیریت تأثیر محصول این سازمان‌ها و مؤسسات و گامی در جهت مدیریت، تغییر و بازسازی کار کلان فرهنگی است.

همچنین در پاسخ به چستی معنای «فرهنگ» و ساختارهای فرهنگی، مطابق یک دیدگاه، ساختارهای فرهنگی به معنای همین دستگاه‌های دولتی و غیردولتی فرهنگی است و مطابق دیدگاهی دیگر ساختارهای فرهنگی مساوی با قواعد و ارزش‌های عام حاکم بر کنش‌های افراد است.

در پاسخ به این سؤال که تغییرات ساختارهای فرهنگ چه ابعاد و مؤلفه‌هایی دارد، می‌توان گفت: مطابق یک رویکرد، اگر بازسازی ساختارهای فرهنگ را به تحولات سازمانی تقلیل دهیم، ابعاد و مؤلفه‌های این مسئله تنها شامل تحول در نیروی انسانی، تحول در ساختار - به شرط نیازمندی سازمان به تحول ساختاری - و تحول در ارتباطات میان‌سازمانی خواهد بود. اما مطابق رویکردی عام‌تر، عرصه تحول سازمانی تنها بخشی از ابعاد و مؤلفه‌های بازسازی ساختارهای فرهنگ است.

ولی در این رویکرد عام نیز ابعاد و مؤلفه‌های بازسازی ساختارهای فرهنگ به صورت جامع تشریح نشده است. با مراجعه به آثاری که همین رویکرد عام را در این زمینه در پیش گرفته‌اند، تنها به تحولات علمی به‌مثابه بخشی از ابعاد تحولات فرهنگی و پیش‌نیاز بازسازی ساختارهای فرهنگی توجه شده است. بنابراین در رویکردی عام به موضوع «بازسازی ساختارهای فرهنگ»، علاوه بر تحولات سازمانی، بر تحولات علمی و ضرورت ایجاد رشته‌هایی با عنوان «فلسفه فرهنگ» و سپس «علم فرهنگ» به‌منزله ابعاد این مسئله تأکید شده است.

در بعد تبیینی مسئله و در پاسخ به چرایی ضرورت بازسازی ساختارهای فرهنگی، چه در معنای عام و چه در معنای تقلیل‌گرایانه، تنها به عوامل محدودی، از جمله جبران عقب‌ماندگی‌ها می‌توان دست یافت. در این بخش باید توجه کرد که اگر با رویکردی تقلیل‌گرایانه و از منظر مدیریتی به مسئله بازسازی ساختارهای فرهنگی نگریسته شود، بقای سازمان فرهنگی به‌مثابه یکی از مهم‌ترین عوامل ضرورت تحول در آن سازمان در فضای رقابتی بین سازمان‌ها محسوب می‌شود. این در حالی است که مسئله اصلی تغییرات امر کلان فرهنگ در جامعه است و بقا یا انحلال یک سازمان فرهنگی اولویتی به مراتب پایین‌تر از آن دارد. علاوه بر آن، برای تبیین علل تغییرات فرهنگ، به‌ویژه تغییرات بنیادین آن، عواملی مانند وجود نخبگان برجسته، مناسبات جهانی، اراده حاکمان و توسعه فناوری از عوامل اصلی دگرگونی‌های فرهنگی در این آثار به‌شمار می‌روند.

بنا بر آنچه ذکر شد، در بعد ناظر به تغییر و چگونگی و در پاسخ به این سؤال که مسیر بازسازی ساختارهای فرهنگی چیست؟ باید گفت: عمده راهکار ارائه‌شده برای تغییر و تحول در ساختارهای فرهنگی از طریق مداخله در سازمان‌های فرهنگی است و از بررسی آثار و جمع‌بندی داده‌ها می‌توان ضعف در بخش ارائه راهکار برای تحول در فرهنگ و ساختارهای آن را به وضوح مشاهده کرد.

همچنین در پاسخ به چستی وضعیت مطلوب ساختارهای فرهنگی در کشور نیز داده‌های قابل توجهی درباره آن نمی‌توان به‌دست آورد و ترسیم وضعیت مطلوب امری است که نیازمند توجه و تحقیق بیشتر است. همچنین امکان مداخله در موضوع فرهنگ مورد اتفاق این آثار است؛ اما حدود مداخله در آن مشخص نشده است.

در پایان، اشاره به برخی کاستی‌ها در پژوهش‌های مرتبط با بازسازی ساختارهای فرهنگی که از این مطالعات به‌دست آمد، می‌تواند برای هدف نهایی این تحقیق، یعنی گسترش دانش و زمینه‌سازی برای تولید یا توسعه نظریات و تفسیرهای جدید درباره موضوع بازسازی ساختارهای فرهنگی مفید باشد. از جمله این کاستی‌ها آن است که توجه

به تغییرات و تحولات سازمانی با رویکردی بیشتر مدیریتی و کمتر فرهنگی صورت پذیرفته است؛ یعنی کمتر به بررسی نقش و کارکرد پدیده سازمان در عرصه فرهنگ و به تبع آن، در کار بازسازی ساختارهای فرهنگی توجه شده و غالباً با رویکردی مدیریتی دستورالعمل‌ها و توصیه‌هایی به منظور تغییرات و تحولات درون سازمانی - خواه سازمان‌های فرهنگی و یا دیگر سازمان‌ها - و افزایش بهره‌وری ارائه شده است. بنابراین ادبیات بازسازی - یعنی مفاهیم، رویکردها و راهبردهای مرتبط با بازسازی - در حوزه علوم انسانی و اجتماعی و در سطح راهبردی بیشتر از سوی رویکردهای مدیریتی ارائه شده است.

همچنین آثار اندکی در سطح راهبردی به بررسی نقش امور اساسی، از قبیل دین، سیاست و اقتصاد در تحول و بازسازی ساختارهای فرهنگ توجه کرده و در نهایت، به صورت گذرا به این امور اشاره کرده‌اند. بیشتر آثار بررسی شده نیز به موضوع در دست مطالعه به اجمال و گذرا پرداخته و چون سعی کرده‌اند به بخش وسیعی از موضوع اشاره کنند، بیشتر درآمدی بر مسئله محسوب می‌شوند. بنابراین عمق و تخصص مباحث کم است و در نتیجه نمی‌توان گفت: چند درصد آثار به صورت تخصصی بر روی یک بخش (برای مثال، آسیب‌شناسی سازمان‌های فرهنگی) متمرکزند. گاهی در یک اثر، هم توجه به ساختارهای رسمی و سازمانی وجود دارد و هم توجه به ساختارهای غیررسمی؛ هم رویکرد غایت‌مدارانه وجود دارد و هم آسیب‌شناسانه، و همین موضوع است که از عمق و تفصیل مطلب می‌کاهد. همان‌گونه که در مقاله اشاره شد، با توجه به چارچوب مفهومی تحقیق که قلمرو گردآوری داده‌ها را تعیین می‌کند، روشن است که در آثار به‌دست‌آمده نباید انتظار مطالعات عمیق و گاه فلسفی را درباره فرهنگ داشته باشیم. اگر مطالعات مربوط به فرهنگ را در سه سطح مطالعات بنیادین، راهبردی و عملیاتی دسته‌بندی کنیم، آثار به‌دست‌آمده که به‌مثابه داده‌های تحقیق از آنها استفاده شد، در دسته دوم، یعنی مطالعات راهبردی جای می‌گیرند، و این نیز بدان‌روست که مسئله بازسازی ساختارهای فرهنگی اساساً یک مسئله راهبردی است؛ اما لزوماً باید از مطالعات دسته اول استفاده کند و به مطالعات دسته سوم نیز کمک نماید.

اگرچه تمامی آثار، بخشی از نوشتار خود را به بیان مفاهیم کلی و تشریح آنها اختصاص داده، اما نتوانسته‌اند به خوبی بین مطالعات بنیادین و راهبردی ارتباط و همسویی برقرار کنند و اتصال مطالعات دسته دوم به آثار دسته اول، یعنی مطالعات بنیادین ضعیف است. این در صورتی است که مطالعات دسته دوم باید از یافته‌های مطالعات بنیادین به‌عنوان مبانی استفاده کند. همچنین این آثار به مطالعات و آثار عملیاتی نیز منجر نشده و با نگاهی خوش‌بینانه کمتر به مرحله سوم و داده‌های عملیاتی انجامیده است.

## منابع

- آزاد ارمکی، تقی و نوح منوری، ۱۳۹۱، «تحلیل محتوای سیاست‌های فرهنگی ایران، بر اساس قانون اساسی؛ سند سیاست‌های فرهنگی و برنامه پنجم توسعه»، *راهبرد اجتماعی فرهنگی*، ش ۳، ص ۳۷-۳۷.
- ازکیا، مصطفی و محمود توکلی، ۱۳۸۵، «فرا تحلیل مطالعات رضایت شغلی در سازمان‌های آموزشی»، *علوم اجتماعی*، ش ۲۷، ص ۱-۲۶.
- اسکات، جان و خوزه لوپز، ۱۳۹۱، *ساختار اجتماعی*، ترجمه یوسف صفاری، تهران، آشیان.
- اسمیت، فیلیپ، ۱۳۹۱، *درآمدی بر نظریه فرهنگی*، ترجمه حسن پویان، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- بارکر، کریس، ۱۳۸۷، *مطالعات فرهنگی: نظریه و عملکرد*، ترجمه نفیسه حمیدی و مهدی فرجی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- بلیکی، نورمن، ۱۳۸۴، *طراحی پژوهش‌های اجتماعی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نشر نی.
- بهمنی خدنگ، محمدرضا و مهدی مولایی آرنای، ۱۳۹۳، «مهندسی فرهنگی و الگوی تعامل سازمان‌های فرهنگی کشور»، *دین و سیاست فرهنگی*، ش ۱، ص ۱۷۳-۱۹۱.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۹۰، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، کتاب فردا.
- توسلی، غلامعباس، ۱۳۸۶، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران، سمت.
- جبرئیلی فرد، حسین، ۱۳۹۸، «تأثیر اندازه سازمان بر مدیریت تحول»، *پژوهش در حسابداری و علوم اقتصادی*، ش ۶ ص ۳۳-۴۱.
- چلیبی، مسعود، ۱۳۷۵، *جامعه‌شناسی نظم: تشریح و تحلیل نظری نظم اجتماعی*، تهران، نشر نی.
- حسینی، سیداحمد، ۱۳۸۴، *طرح ساماندهی فعالیت‌های فرهنگی دستگاه‌ها و نهادهای غیردولتی فرهنگی*، تهران، دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی.
- حقیقی، علیرضا و همکاران، ۱۳۹۹، «ارائه مدل تغییر فرهنگ سازمانی در وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی»، *مطالعات رفتاری در مدیریت*، ش ۲۱، ص ۱-۱۶.
- دراری، اسماعیل و زهره اسماعیلی، ۱۳۸۸، «اصول حاکم بر پرورش فرهنگ اسلامی به‌عنوان مهم‌ترین پیش‌نیاز مهندسی مجدد فرهنگی»، *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، ش ۴۲، ص ۱۶۳-۱۸۷.
- رجب‌زاده، احمد، ۱۳۸۰، «انگاره نظری فرهنگ و الزامات برنامه‌ای آن»، *فرهنگ عمومی*، ش ۲۲، ص ۶۴-۷۶.
- رحیم‌پور ازغدی، حسن، ۱۳۸۵، «مهندسی فرهنگی؛ فرهنگ عمومی تا خرده‌فرهنگ‌ها را شامل می‌شود»، *مهندسی فرهنگی*، ش ۶ و ۷، ص ۱۵-۱۸.
- رشاد، علی اکبر، ۱۳۸۶، «مهندسی فرهنگ و مهندسی فرهنگی (ماهیت، مبانی و مسائل)»، *زمانه*، ش ۵۸، ص ۴-۱۳.
- رضایی، مصطفی، ۱۳۹۳، «تغییر و تحول در سازمان‌های رسانه‌ای»، *کتاب مهر*، ش ۱۴، ص ۵۶-۷۹.
- ریترز، جورج، ۱۳۷۴، *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.
- سنجقی، محمدابراهیم، ۱۳۷۸، «چرایی تحول در سازمان»، *تحول اداری*، ش ۲۳، ص ۳۳-۴۵.
- سیدمن، استیون، ۱۳۸۶، *کساکش آرا در جامعه‌شناسی*، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی.
- سیدتقوی، میرعلی و سیدمحمد میرتقیان رودسری، ۱۳۹۳، «بررسی شکاف میان اخلاق سازمانی حاکم و اخلاق سازمانی کلامی»، *مطالعات مدیریت گردشگری*، ش ۲۷، ص ۴۷-۹۲.
- صدیق اورعی، غلامرضا، ۱۳۹۸، *مبانی جامعه‌شناسی (مفاهیم و گزاره‌های پایه)*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- عابدی، احمد و همکاران، ۱۳۸۵، «درآمدی بر روش پژوهش فراتحلیل در تحقیقات آموزشی»، *حوزه و دانشگاه*، ش ۴۹، ص ۱۲۱-۱۴۰.

- عرب اسدی، حسین و کمیل رودی، ۱۳۸۸، «تغییر ساختار سازمانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی مقدمه اثربخشی مدیریت فرهنگ»، *مهندسی فرهنگی*، ش ۲۷ و ۲۸، ص ۴۸-۶۰.
- غلامپور آهنگر، ابراهیم، ۱۳۸۶، «جایگاه دولت در عرصه فرهنگ (مروری بر تئوری‌ها و دیدگاه‌ها)»، در: *مجموعه مقالات اولین همایش ملی مهندسی فرهنگی (مقاله کنفرانس)*.
- غلامی، رضا، ۱۳۹۹، «چارچوبی برای بازسازی انقلابی ساختار فرهنگی کشور»، *مطالعات میان فرهنگی*، ش ۴۶، ص ۱۳۳-۱۵۱.
- فولادی، محمد، ۱۳۸۷، «فرهنگ و مهندسی فرهنگی»، *راهبرد فرهنگ*، ش ۱، ص ۱۸۳-۲۱۹.
- قاسمی، حمید، ۱۴۰۰، *مرجع پژوهش*، تهران، اندیشه آرا.
- قدیری ایبانه، محمدحسن و فرخ سادات وارث، ۱۳۸۶، «میزگرد تخصصی مدیریت تحول»، *فرهنگ پویا*، ش ۴، ص ۲۴-۳۰.
- قربانی، محمود و داود علی‌شاد، ۱۳۸۵، «مهندسی مجدد و جایگاه آن در سازمان‌ها»، *مدیریت*، ش ۱۰۹ و ۱۱۰، ص ۲۹-۳۵.
- کوشکی، جمشید و محمد خانی، ۱۴۰۱، «معضلات و چالش‌های پیش روی مهندسی مجدد در سازمان‌های داخلی ایران»، *پژوهش‌های علوم مدیریت*، ش ۱۱، ص ۵۰-۶۱.
- گرامی، غلامحسین و میثم شریف اصفهانی، ۱۳۸۶، «مهندسی فرهنگی؛ بایسته‌ها و راهبردها»، *معارف*، ش ۵۲، ص ۱۲.
- مجتبی‌زاده، عبدالکازم، ۱۳۸۱، «تعامل دین، فرهنگ، ارتباطات و دولت در ایران معاصر»، *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، ش ۱۵، ص ۲۵۷-۲۶۴.
- مرعشی، سیدجعفر، ۱۳۷۶، «ضرورت تحول سازمان»، *تدبیر*، ش ۷۴، ص ۲۲-۲۶.
- مهدی‌پور، فرشاد، ۱۴۰۰، «به سوی بازسازی انقلابی حوزه فرهنگ»، در: <https://khl.ink/f/48595>.
- واعظی، منصور، ۱۳۸۵، «جایگاه فرهنگ عمومی در مهندسی فرهنگی»، *مهندسی فرهنگی*، ش ۶ و ۷، ص ۴۸-۵۰.
- ودادی، احمد و اعظم دشتی، ۱۳۸۶، «مهندسی فرهنگ، چپستی و الزامات»، *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، ش ۳۴، ص ۶۴-۸۰.
- Archer, M.S., 1992, *Culture and Agency: The place of Culture in Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Harris, M, 1980, *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, New York, Vintage Books.
- Noblit, G. W. & Hare, R. D., 1988, *Meta-ethnography*, Newbury Park, Sage.
- Sandelowski, M. & Barroso, J., 2007, *Handbook for Synthesizing Qualitative Research*, New York, Springer Publishing Company.
- Walsh, D. & Downe, S., 2005, "Meta-Synthesis Method for Qualitative Research", *Journal of advanced nursing*, No. 50(2), p. 204-211.



نوع مقاله: پژوهشی


## سنجش تطبیقی دریافت رسانه‌ای پیام‌های دینی نوجوانان دانش آموز (مطالعه موردی مدارس شاهد استان قم در سال ۱۳۹۸)

morteza.motahhari@yahoo.com

مرتضی مطهری / دانشجوی دکتری علوم ارتباطات دانشگاه آزاد اسلامی اردبیل

شهناز هاشمی / دانشیار پژوهشگاه مطالعات آموزش و پرورش سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی تهران

shahnaz\_hashemi@yahoo.com

 orcid.org/0000-0002-9142-8912

jafari.communication@gmail.com

علی جعفری / دانشیار گروه ارتباطات دانشگاه آزاد اسلامی اردبیل.

دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۹ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۰۲

### چکیده

هزاره سوم میلادی و فراگیری ویروس کرونا و لزوم انزوای اجتماعی برای ممانعت از شیوع آن، نقش رسانه‌های جمعی در پیام‌رسانی، از جمله انتقال پیام دینی را پررنگ‌تر نموده است. اندلس‌سازی و نظم‌نوین جهانی با تشکیل سازمان ملل و حکمرانی‌های علی‌الاطلاق بر فضای مجازی، مقتضی سلطه تمام‌عیار بر محتوا به تبع شکل (ناتوی فرهنگی) و تنزل انسان آسمانی به زمین و حصر او در عالم ناسوت و کشاندن وی در سیاه‌چاله فضای مجازی آسیبی جدی به وجود آورده که حضور رسانه‌های فعال را مطالبه می‌نماید و کاهش ارتباط نوجوانان با نهادهای سنتی دینی (همچون مساجد و اجتماعات مذهبی) و اقبال گسترده به رسانه، به‌ویژه رسانه‌های نوین، انجام پژوهشی را مبنی بر اینکه آنان پیام و به‌ویژه پیام‌های دینی خود را از چه منبعی دریافت می‌دارند، ضروری می‌نماید. بدین منظور پیمایشی در شهر قم و در مدارس شاهد انجام شد. جامعه آماری تحقیق شامل ۱۲۰۰ دانش‌آموز مشغول به تحصیل در چهار واحد آموزشی مدارس شاهد شهر قم بود و نمونه به روش «تصادفی طبقه‌ای سهمیه‌ای» ۲۹۵ تن انتخاب گردید و برای سنجش پایایی ابزار تحقیق و بررسی متغیرهای پژوهش، از آزمون کلموگروف-اسمیرنوف و برای آزمون فرضیات تحقیق از آزمون‌های ناپارامترتیک استفاده شد. نتایج نشان داد. بهترین رسانه برای انتقال پیام دینی به دانش‌آموزان «تبلیغ چهره به چهره» بوده و شبکه‌های ماهواره‌ای رسانه مناسبی برای دانش‌آموزان نیست و سیاست‌گذاران آموزش و پرورش باید برای تأثیرگذاری پیام‌های دینی از رسانه با محتوای مناسب استفاده کنند، وگرنه اثر منفی به بار خواهد داشت.

کلیدواژه‌ها: سنجش تطبیقی، ابعاد دینداری، دریافت رسانه‌ای، پیام دینی، دانش‌آموزان شاهد.

ضرورت توجه به دین برخاسته از نفوذ و اعتباری است که پیوسته دین برای اجتماع و انسان داشته است. در مبنای تفکر اسلامی و در معارف و آموزه‌های اهل بیت (ع)، انسان در مقام جانشینی خدا، خلافت الهی را بر روی زمین برعهده داشته و چون این امر بسیار خطیر و قرین سعادت دنیوی و اخروی بوده، برای زمینه‌سازی نیل به این مقام، باید از دوران کودکی و سپس نوجوانی گام‌های لازم را یکی پس از دیگری بردارد و به انسانی مسؤولیت‌پذیر مبدل شود که آماده پذیرش تکالیف و اوامر و نواهی الهی است.

غزالی معتقد است: تربیت دینی باید از سنین پایین آغاز گردد؛ زیرا انسان در این مرحله کمتر دلیل و برهان مطالبه می‌کند و آمادگی بیشتری برای پذیرش عقاید دینی دارد. از سوی دیگر نهادینه کردن مفاهیم دینی با تقلید آغاز می‌شود و سپس با توجه به مراحل گوناگون رشد، دستورات متناسب هر مرحله به تدریج عرضه و در پایان به پدید آمدن باورهای عمیق و مستحکم در ذهن انسان و در نهایت به دینداری وی می‌انجامد (ملکی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۸).

حال باید به این سؤال پاسخ داد که اساساً دین چیست و دیندار و بی‌دین کیست؟ معیار و شاخص هر یک چیست؟

### بررسی مفاهیم «دین» و «دینداری»

در فرهنگ لغت ویستر «دینداری» به کیفیت دیندار بودن و احساس و نگرش مذهبی داشتن تعریف شده است. پیرس و لیتل به نقل واندلیک و الیاس (۲۰۰۷) «دینداری» را تعهد فرد به دین وایمان به آن و آموزش‌هایش بیان می‌کنند که این اعتقاد در نگرش‌ها و رفتار فرد نیز باید منعکس شود.

ارمسترانگ (۱۳۸۸) نیز «دینداری» را وفاداری به یک نظام‌واره خاص دینی (اعتقادی) و عبادی و تبعیت از یک مجموعه آموزه مذهبی و مقدس و عضویت در یک گروه که اعضای آن دارای باورهای مشابه درباره خدا هستند، می‌داند. اما شاید این تعریف که همسو با مؤلفه‌های آن است، بتواند بیشتر راهگشا باشد: «دینداری عبارت است از: برخورداری از شناخت و باور به پروردگار یکتا و انبیای الهی و آخرت و احکام الهی و داشتن عواطف نسبت به خدا، اولیا و بندگان خدا و التزام و عمل به وظایف دینی برای تقرب به خداوند باری تعالی (خدایاری فرد، ۱۳۸۸، ص ۱۴).

«دین» مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها باشد. (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۹۳). به بیان دیگر، «دین» عبارت است از: روش زندگی دنیایی که هم صلاح زندگی دنیا را تأمین می‌کند و هم با کمال اخروی و زندگی دائمی و حقیقی در جوار حق تعالی موافق است و همه ابعاد نیاز انسان را در نظر می‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۶۴، ص ۱۳۰).

بر این اساس دین الهی به جهت داشتن طرحی جامع برای سعادت دنیا و آخرت انسان‌ها و الهام از منبع لایزال وحی الهی و وقوف جامع‌الاطراف بر تمام ابعاد نیازهای انسانی، لازم است به مخاطب عام شناسانده شود؛ زیرا از جمله کارکردهای اصلی رسانه‌های جمعی، آگاهی‌بخشی از مقوله نیازهای اساسی مخاطب است.

پژوهشگران حوزه جامعه‌شناسی دین معتقدند: دینداری در جامعه کنونی ما و در میان نوجوانان با تغییراتی در اندیشه و کنش‌های رفتاری مواجه شده است، به گونه‌ای که پدیده‌هایی مانند مهاجرت در ابعاد داخلی و خارجی، ورود فناوری‌های نوین ارتباط جمعی، آموزش و پرورش گسترده و رشد فزاینده آموزش عالی و تهاجم فرهنگی و القای فراگیر شبهات، ارزش‌ها و ارتباطات سنتی را با چالش‌هایی جدی مواجه ساخته و ذهن نوجوان ایرانی ملو از سؤال در حوزه‌های گوناگون دینی شده است. نوجوانان و جوانان هر مرز و بومی سرمایه‌های اصلی انسانی آن دیار محسوب می‌شوند و سرمایه‌ای هستند که با فعلیت یافتن می‌توانند موجبات رشد و بالندگی جامعه را فراهم آورند. این امر مقتضی سیاست‌گذاری‌های کلان در حوزه رسانه و اتخاذ برنامه‌های راهبردی، آموزشی و تربیتی دینی این نسل است. از این رو باید عوامل مؤثر بر تغییرات ارزشی دینی شناسایی شود و با ارائه راهکارهای کاربردی با بهره‌گیری از ابزار رسانه با آنها مقابله گردد.

بیشتر دانش‌آموزان مشغول به تحصیل در مدارس شاهد، فرزندان شهدا و جانبازان و اسرا و ایثارگران معزز هستند. این عزیزان شاهد از ویژگی‌ها و شرایط خاصی برخوردارند؛ از جمله اینکه بعضاً از نعمت حضور فیزیکی پدر (به‌عنوان رکن تربیتی فرزندان) محرومند و یا به علت آثار ناشی از جنگ تحمیلی دارای نقص عضو و از کارافتادگی هستند و نمی‌توانند نقش تربیتی فعالی در پرورش دینی فرزندانشان ایفا نمایند.

این وظیفه متولیان فرهنگی و صاحبان رسانه را در خدمت‌رسانی به این عزیزان دوچندان کرده است. بدین‌روی باید تدبیری اندیشیده شود که با چه رسانه‌ای و با چه شکل و محتوایی در جهت ارتقای اندیشه و تربیت دینی آنها تلاش شود. حال که نهادهای سنتی دینی در کار انتقال پیام و تربیت دینی کارکرد خود را به رسانه واگذار کرده‌اند و فرزندان معزز ایثارگر مسئولیت دوچندانی بر نهادهای حاکمیت دینی تحمیل نموده‌اند، لازم است فکر مناسبی برای سیاست‌گذاری پیام‌رسانی دینی رسانه‌ای شود. این نکته که این قشر ارزشمند برای آینده انقلاب اسلامی و جامعه مهدوی، مبنای دینی خود را از چه طریقی دریافت می‌دارد، حایز اهمیت بسیار است.

### اهداف تحقیق

هدف اصلی این پژوهش شناخت میزان استفاده فرزندان ایثارگران و دانش‌آموزان راهنمایی و دبیرستان شاهد شهر قم در سال تحصیلی ۱۳۹۸ از رسانه برای دریافت پیام‌های دینی است که به بررسی میزان استفاده دانش‌آموزان شاهد از رسانه‌های سنتی و رسانه‌های نوین در پذیرش پیام دینی و انتقال مؤثر آن پرداخته است. از این‌رو شناخت حوزه دریافت و کم و کیف آن از رسانه نسبت به پیام‌های دینی و به موازات آن، ظرفیت‌های رسانه در انتقال مؤثر این گونه پیام‌ها امری راهبردی است.

### ۱. رسانه و جامعه دینی

«رسانه» به معنای هر ابزاری است که قابلیت انتقال فرهنگ و اندیشه و تفکرات گروهی را داشته باشد که مصادیق آن شامل رسانه‌های نوشتاری (همچون مطبوعات، کتاب و مجله و بولتن‌ها) و رسانه‌های شنیداری مانند مانند رادیو و ضبط صوت و رسانه‌های دیداری (مانند تلویزیون، سینما، اینترنت و تلفن همراه) و رسانه‌های ابزاری؛ مثل اعلامیه،

جزوه، تابلو و آگهی‌نامه (بیلورد)، کالانما (کاتالوگ)، اعلامیه (پوستر)، آگهی‌نامه (تراکت)، شعارنوشته (پلاکارد)، نشان (آرم)، نماد (لوگو)، فیلم‌های تبلیغاتی، فیلم کوتاه و بلند، سخنرانی، همایش، هنرهای نمایشی، نمایش و رسانه‌های نهادی یا گروهی (همچون روابط عمومی‌ها، شرکت‌های انتشاراتی، بنیادهای سینمایی) و رسانه‌های فرانهادی، همچون خبرگزاری‌ها، دفاتر روابط بین‌الملل، شرکت‌های فراملیتی (کارتل‌ها)، بنگاه‌های سخن‌پراکنی و بنگاه‌های خبری، شرکت‌های چندملیتی‌سازه، فیلم‌های سینمایی و شبکه‌های ماهواره‌ای و تلویزیون‌های کابلی را شامل می‌شود. تقسیم رسانه به «سنتی» و «نوین» (محسنیان راد، ۱۳۷۸، ص ۳۱۳) می‌تواند به صورت منفک دو مبحث رابطه میان دین و رسانه سنتی و دین و رسانه‌های نوپدید را به دنبال داشته باشد. گرچه اساساً این تفکیک مفهومی در آثار صاحب‌نظران حوزه ارتباطات مشاهده نمی‌شود؛ زیرا رسانه سنتی با دین همراهی دارد و ابزاری در خدمت دین به شمار می‌آید و رسانه‌های امروزی است که با دین زاویه پیدا کرده و چالش‌هایی را فراروی دین پدید آورده‌اند.

پس سؤال از نسبت دین و رسانه‌های امروزی گرچه ذهن بسیاری از متفکران غربی را به خود مشغول داشته و عمدتاً ریشه آن در غرب است (کاظمی، ۱۳۷۶، ص ۱۶)، اما از دغدغه‌های مرحله گذار از جامعه سنتی در مواجهه و تقابل با نوگرایی (مدرنیته) است. تحلیل‌های نظری بیانگر آن است که در جوامع در حال گذار، دینداری یکی از متغیرهای اجتماعی است که دستخوش تحولات گسترده‌ای شده است (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۱۱۲).

امروزه نوجوانان ایرانی از یک‌سو متأثر از فرهنگ دینی جامعه و محیط پیرامونی خود هستند؛ یعنی فرهنگی که مورد احترام خانواده‌ها و اجتماعات و گروه‌های محلی است. از سوی دیگر تحت تأثیر نهادهای آموزشی، رسانه‌های جمعی - اعم از داخلی و خارجی - و عناصر ساختی دنیای امروزی قرار دارند و همواره از برخی مشکلات اقتصادی و اجتماعی که ناشی از بی‌ثباتی‌های خاص قبل و بعد جنگ است در رنج بوده‌اند. (سراج‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۱۹۰).

بررسی تغییرات ایجاد شده در میزان دینداری می‌تواند موفقیت‌ها و کاستی‌های برنامه‌های اجرا شده در حوزه مسائل دینی را به ما نشان دهد. به واسطه دین می‌توان واپایش (کنترل) اجتماعی یا به قول دورکیم، انسجام و وحدت اجتماعی را تقویت نمود. بی‌تردید جامعه در شکل دهی به تصورات دینی اعضای خود نقش کلیدی ایفا می‌کند و این افراد جامعه هستند که القائات جامعه را می‌پذیرند و به آن شکل مطلوب خود را می‌دهند (جلالی مقدم، ۱۳۷۹، ص ۱۰). در جوامع کنونی نگاه نسل جوان و به تبع آن، تظاهرات رفتار دینی در میان آنان با نسل‌های گذشته تغییرات فراوانی کرده است. در جوامع امروزی نسل جوان به دنبال یافتن هویت و جایگاه جدیدی است که خود به خود با نوع نگرش و رویکردهای نه تنها نسل‌های گذشته، بلکه جوانان و نوجوانان دهه‌های پیشین و میانسالان و بزرگسالان به طریق اولی به چالش برمی‌خیزد. عمدتاً کنشگران و بازیگران اصلی خیزش‌های اجتماعی دهه‌های اخیر در جوامع در حال گذار نسل جوان هستند که به تقابل با بینش‌های سنتی به‌پا خاسته‌اند. هرگونه تحول در یک جامعه در حال گذار، منجر به شکل‌گیری حرکت‌هایی در میان نسل جوان آن جامعه می‌شود، تا جایی که ایجاد یک فرهنگ اختصاصی با ادبیات ویژه را در میان این نسل می‌توان مشاهده نمود.

از بعد دیگر، با تخصصی شدن هر چه بیشتر امور و پدیده تقسیم کار و ایجاد نهادها و ساختارهای اجتماعی جدیدیست، جهان‌های متعددی در جامعه شکل می‌گیرد و جامعه با چندگانه شدن زیست جهان‌ها مواجه و وظیفه قدیمی دین آماج تهدید جدی واقع می‌شود (برگر، ۱۹۸۷، ص ۷۳). به موازات اینکه اجزای گوناگون جامعه تحت سلطه زیست جهان‌های متعدد درمی‌آید، آحاد جامعه نیز در زندگی روزمره خود، پیوسته با دیگرانی مواجه می‌شوند که در زیست جهان‌های دیگر سیر می‌کنند و از این رو لزوماً نه تنها نمادها و تعاریف دینی او را تأیید نمی‌کنند، بلکه گاهی آن را انکار می‌نمایند. این نقیصه نیازمند تولید ادبیاتی مشترک بین زبان رسانه‌ای و زبان مخاطب است که باید در چارچوب نظریات تعاملی بازتعریف شود.

## ۱-۲. تعاملات دین و رسانه

موضوع نسبت و تعاملات دین و رسانه سه مؤلفه اساسی را درون خود به همراه دارد:

اول. دین شامل اعتقادات و مناسک بوده و اعتقادات امری درونی و قلبی است که مظاهر وجود فردی آن در بسیاری از موارد انجام مناسکی است که ریشه در آن اعتقادات دارد (کشاوری، ۱۳۷۹، ص ۷).

دوم. دینی که در رسانه در قالب مجموعه‌ای از اعتقادات و مناسک مبتنی بر آن به مخاطب معرفی می‌شود، از خصوصیات و محدودیت‌های رسانه‌ای متأثر بوده و با آموزه‌ها و مناسک دینی که فرد با حضور فیزیکی خود در مجامع مذهبی از آن بهره‌مند می‌شود، متفاوت است. پس بازنمایی و ارائه مذهبی که از مجرای رسانه منتقل می‌شود، می‌توان آن را «دین رسانه‌ای نامید» که صرفاً نشانه‌های دین را به صورت گسترده اشاعه می‌دهد.

سوم. اگرچه رسانه‌های امروزی در ماهیت خود ضرورتاً دینی نیست، لیکن چه بسایرند نهادهایی که برای ارتقای اعتقادات دینی مخاطبان خود، از رسانه‌های جدید استفاده می‌کنند. البته انعکاس دو مؤلفه اعتقادی و مناسکی مد نظر رسانه با این ظرافت به کارگرفته می‌شود که قالب برنامه‌هایی که با هدف ارتقای مبانی اعتقادی مخاطبان تهیه و پخش می‌گردد، گفت‌وگو محور است و برنامه‌های برانگیزاننده و مشوق‌های عمل‌گرایی مناسکی در قالب پخش مستقیم صورت می‌پذیرد. در حوزه گسترده مباحث تعاملی دین و رسانه، توجه به رابطه میان اعتقادات و مناسک موضوعی است که می‌توان بر عهده رسانه گذاشت. پیش شرط آن هم این است مفهوم دینی صرفاً با تغییر شکلی، قابلیت رسانه‌ای شدن را بیابد و با شرایط و قابلیت‌ها و ویژگی‌های هر رسانه متناسب شود.

به اعتقاد بودریا نسخه اصیل و واقعی در پس روایت‌های رسانه‌ای شده گم می‌شود (دانت، ۲۰۰۳، ص ۱۲۸). بدین‌سان رسانه مناسک و آیین‌ها و به طور کلی آن نوع معانی را می‌آفریند که در رقابت با معانی برخاسته از نهادهای دینی است (هورسفیلد، ۱۳۸۲، ص ۲۲۲). رسانه امروزی - چنان که پژوهش‌های هورور نیز مؤید آن است - در معنادار کردن نمادها و زندگی مشارکت فعال دارد (میرعابدینی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۲).

## ۱-۳. نظریات تعاملی

روند رو به تزاید پژوهش‌هایی با محوریت آموزش و نشر مسائل دینی از طریق رسانه در دهه‌های گذشته در داخل کشور این مهم را در پی داشته که چگونگی تعامل رسانه با مفاهیم دینی در جهت افزایش سطح دینداری

دانش‌آموزان و نوجوانان، به‌ویژه فرزندان ایثارگران این مرز و بوم است. برای رسیدن به این مهم، مرور نظریات تعاملی این دو حوزه ضروری می‌نماید. مجموع دیدگاه‌های ارائه شده در خصوص چپستی رسانه در مواجهه با مفاهیم و محتوای دینی را می‌توان در سه نظریه جست‌وجو کرد:

### ۱-۳-۱. نظریه ابزارآرایی یا ابزارانگاری

تلقی ابزارآرایی از فناوری عموماً میراثی ارسطویی بوده و بر اساس این دیدگاه، فناوری، نه هدف، بلکه وسیله‌ای در خدمت اهداف انسان است و نسبت به وجود آدمی و ماهیت جامعه امری عارضی است و ارزش آن تابع اهداف غیر فناورانه است. در باور اینان، فناوری - فی نفسه - خنثا و فاقد معنا بوده و ارزش فرآورده‌های فنی تابع میزان خدمتی است که به مقاصد و اهداف انسان انجام می‌دهند. مصنوعات فنی با توجه به کاربردی که در زندگی انسان دارند، مقبولیت و مشروعیت می‌یابند. از منظر صاحبان نظریه «ابزارآرایی»، فناوری ظرفی است که بی‌هیچ تعینی، مظلوف خویش را منعکس می‌سازد. بر اساس دیدگاه/ارسطو، دین به‌مثابه جهان‌نمادین ارزش‌های غایی، بیش از هر چیز دیگری برای هدایت فناوری‌های پیچیده در جهت نیل به اهداف مطلوب ضروری می‌نماید (گلیفورد، ۱۳۸۵، ص ۲۲).

بیشتر اندیشمندان تلقی ابزارآرایی از فناوری، به‌ویژه فناوری‌های نوین را ناشی از نوعی سطحی‌نگری و بی‌توجهی به پیامدهای اجتناب‌ناپذیر فناوری می‌دانند. این تلقی در چند دهه اخیر، به‌ویژه در خصوص برخی اقلام فناورانه در کشور غلبه محسوس یافته و حساسیت عموم در جذب و پذیرش فناوری‌های وارداتی را - تقریباً - به صفر رسانده است. اهل نظر نیز اکنون کمتر از مقدمات، مقارنات و ملحقات فرهنگی و اجتماعی فناوری سخن به میان می‌آورند. در مجموع، بر اساس این دیدگاه، رسانه به‌مثابه یک ظرف، قابلیت تامی برای انعکاس پیام دین در هر سطح ممکن را داراست.

### ۱-۳-۲. نظریه ذات‌گرایانه

نظریه «هستی‌شناسانه» یا «ذات‌گرایانه» فناوری، نظریه منسوب به هایدگر فیلسوف معاصر آلمانی است. هایدگر ضمن نقد جدی نظریه «ابزارانگاری»، به طرح نظریه خویش و تأکید بر ماهیت هستی‌شناختی فناوری پرداخته است. به زعم هایدگر، صنعت و فناوری نخستین عطیه فرهنگ معاصر و قلمرو اصلی مواجهه خردمندانه با هستی انسان بوده است. رابطه فناوری با انسان، رابطه‌ای بیرونی، بلکه با ساختار وجودی او عجین است. ویژگی فناوری تنها از طریق توافق و انطباق آن با نوع بشر قابل درک است و مبانی نوآوری‌های فنی ریشه در زندگی انسان دارد و معنای فناوری از طریق اثری که بر انسانیت ما می‌گذارد و نیز ویژگی‌هایی که از چنین پایه و پیشینه‌ای کسب می‌نماید، قابل فهم است.

فناوری و انسان همانند معجونی خوراکی درهم آمیخته و باهم ترکیب شده‌اند. فناوری صرفاً کاربرد علم نیست، بلکه شیوه هنرمندانه ساخت اجتماعی نیز هست. فناوری به آشکارساختن یا تجلی بخشیدن امر ممکن می‌پردازد و متعلق به نیروی زایش و قوه آفرینش است. هنر و فن امری شاعرانه است (همان، ص ۲۹). بدین روی، فناوری به‌مثابه واقعیتی عینی به بخش انفکاک‌ناپذیری از دنیای واقعی ما تبدیل شده است. فناوری از این منظر، شکل خاصی از مجموعه امکاناتی است که زمینه ایجاد فنون امروزی را فراهم آورده است.

فناوری تجلی داده‌ها و دستاوردهای تمدنی بشر است و تحت تأثیر پیشرفت علمی و تجاری، عقلانیت و عرفی شدن به ظهور رسیده است. فناوری مطابق این نظریه، به‌مثابه منبعی آماده برای کشف طبیعت تلقی می‌شود. فرایند صنعت و پیشرفت در عرصه فناوری به شکلی بی‌رحمانه و مهیب، طبیعت و هستی انسان را تحت سیطره خود قرار داده است. هایدگر این تصور را که آزادی و اختیار آدمی از تأثیر جبر فناوری برکنار است، مردود می‌داند و به نظر او، انقلاب فناوریانه را به پذیرش و به‌منزله تنها نوع تفکر حسابگرانه، یعنی عمل کردن بر اساس تفکر، مقهور کرده و در نتیجه انسانیت اصیل انسانی ما را زایل ساخته است. به اعتقاد وی، چون قرار گرفتن وجود انسان در محیط و شرایط فناوریانه با آزادی وی تعارض عمیق دارد، هیچ حوزه‌ای نمی‌توان یافت که در آن خلاقیت اخلاقی ما بتواند بدون تعارض شکوفا شود. حداکثر کاری که از عهده ما برمی‌آید مبارزه مستمر است، بی‌آنکه تضمینی برای موفقیت وجود داشته باشد. البته امکان موفقیت جزئی و ناپایدار وجود دارد (همان، ص ۱۰۳).

بر اساس این نظریه به سبب آنکه فناوری و از جمله رسانه‌ها متناسب با ماهیت خود، با تسخیر طبیعت و فرهنگ، به جهان‌بینی انسان شکل می‌دهند و این تسخیر و اقتدار به سبب ماهیت مستقل، با هیچ واقعیت دیگری قابل جهت‌دهی و جهت‌یابی نیست، تلاش برای دینی ساختن رسانه، بی‌فایده یا بی‌معنا خواهد بود. به عبارت دیگر، فناوری به سبب ماهیت متصلب و جهت‌یافته‌اش، رابطه مشخصی با دین ندارد و دین نیز نمی‌تواند در پرتو ارتباط، آن را با خود هم‌جهت سازد. جمله کلیدی مک لوهان «رسانه همان پیام است» معطوف به همین نظریه است.

### ۳-۳-۱. نظریه اقتضا یا اقتضاگراییانه

مطابق این نظریه، رسانه هم‌بسان هر محصول فناوریانه دیگر، اقتضائات، ظرفیت‌ها، امکانات و محدودیت‌های خاصی دارد که می‌توان با بررسی و شناخت دقیق آنها و مدیریت و مهندسی متناسب، از حداکثر قابلیت رسانه در انتقال پیام دین بهره گرفت. تردیدی نیست که بخشی از این اقتضا از ویژگی‌های طبیعی و محدودیت‌های ذاتی رسانه ناشی شده و قاعدتاً تغییرناپذیر و تعیین‌بخش است و بخشی نیز محصول درجه رشد و سطح تکامل رسانه و به بیان دیگر، ظرفیت‌های شناخته شده آن است که به سبب ماهیت پویا و امکان خلق و کشف قابلیت‌های جدید، همواره امکان تغییر و توسعه آن وجود دارد. علاوه بر آن، قابلیت‌ها و اقتضائات موجود رسانه به تبع شرایط متغیرهای فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و مذهبی جامعه استفاده‌کننده، همواره امکان قبض و بسط داشته و همه جوامع به یک اندازه از ظرفیت شناخته‌شده و بالفعل نیز استفاده نمی‌کنند. لازم به ذکر است که تصرف در اقتضائات یک رسانه، فراهم‌کننده محتوای جدید به کارگیری آن در عرصه‌های گوناگون و مستلزم شناخت همزمان قابلیت‌ها و ظرفیت‌های فناوریانه و ساختاری رسانه بوده و ماهیت پیام بر اساس این دیدگاه، منتخب برای انعکاس در رسانه است.

مهم‌ترین قابلیت‌ها و محدودیت‌های رسانه در خصوص اثرگذاری بر فرهنگ عمومی را می‌توان در متغیرهای ذیل مد نظر قرار داد: تمرکز و فراگیری، جذابیت و سرگرم‌کنندگی، استفاده از مجاز و تمثیل، چرخه تکرار، پیام‌های پنهان و غیر مستقیم، مدیریت نظام‌مند پیام‌ها، منفعل سازی مخاطبان، اعتبار، و برجسته‌سازی یا کوچک‌نمایی (محمدی، ۱۳۸۲، ص ۲۰۵).

این نظریه در مقایسه با دو نظریه فوق‌الذکر، از واقع‌نمایی و مقبولیت بیشتری برخوردار است و در تحلیل رابطه میان دین و رسانه نیز مبنای مناسب و تأییدشده‌ای به نظر می‌آید. در نتیجه امکان انتقال مؤثر و مطلوب پیام دینی نسبت به بسیاری از ساحت‌های آن از طریق رسانه به مخاطب هدف وجود دارد.

#### ۴-۱. چرایی نظری دریافت و پذیرش رسانه‌ای پیام دینی

مهم‌ترین نظریات مطرح در این حوزه عبارت است از:

##### ۱-۴-۱. رویکرد مشابهت

بر اساس این نظریه رسانه‌ها و دین از فرایندهای مشابهی برای برقراری ارتباط بین انسان و خدا استفاده می‌کنند. در این رویکرد دین را می‌توان به خودی خود، به‌مثابه یک رسانه در نظر گرفت. گاهی می‌توان دین را به‌منزله مجرای بین انسان و خدا در نظر گرفت که متشکل از مجموعه‌ای از نهادها و اقدامات (مانند مساجد، کلیساها، متون مقدس و واعظان) است. همچنین رسانه همانند دین در زمینه تفهیم جهان، از نمادها، نشانه‌ها و داستان‌های متنوع استفاده می‌کند شاید بدون این اقدامات و گفت‌وگوهای واسطه‌ای، دین در معرفی خود برای همگان چندان موفقیتی به دست نیاورد (هور، ۲۰۰۷).

##### ۲-۴-۱. رویکرد تمایز

این رویکرد از اینجا نشئت می‌گیرد که ما دین و رسانه را دو حوزه کاملاً متفاوت در نظر می‌گیریم. افراد و برخی نهادهای مذهبی از ظهور و ازدحام رسانه‌ها به شدت نگران هستند؛ زیرا رسانه را ابزاری منفی به حساب می‌آورند و بر این باورند که رسانه با روش‌های غیر متناسب و اشتباه بعضاً موجبات انحراف از دین را فراهم می‌سازد و اقتدار آنها را زیر سؤال می‌برد. نظریه‌ها و پژوهش‌های اجتماعی به افزایش چشمگیر رسانه‌ها در زندگی کنونی به‌مثابه عامل نوگرایی اشاره می‌کنند و بر این باورند که رسانه‌ها عملاً تجارب مذهبی افراد را تغییر می‌دهند.

##### ۳-۴-۱. رویکرد همگرایی

اساساً در این رویکرد دین به‌طور کامل به یک تجربه رسانه‌ای تبدیل شده و افزایش حضور انواع رسانه‌ها در زندگی روزانه ما و در حوزه‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی به معرفی مفهوم جدیدی در علوم اجتماعی تحت عنوان رسانه‌ای منجر شده است. این مفهوم از رهگذر مطالعات صورت گرفته در حوزه دین و رسانه توسط (هاروارد، ۲۰۰۸) معرفی شد. او مدعی شد که به چهار علت نمی‌توان دین و رسانه را به صورت جداگانه مطالعه و بررسی کرد که عبارتند از:

اول. برای بسیاری از افراد در جوامع غربی، رسانه‌ها به منبع اولیه ایده‌ها و عقاید مذهبی تبدیل شده‌اند (پول، ۲۰۰۲).

دوم. رسانه‌ها به منبع اولیه تصورات و انگاره‌های مذهبی تبدیل شده‌اند (پلیت، ۲۰۰۳).

سوم. بسیاری از کارکردهای اجتماعی دین، به‌ویژه هنگامی که بر آداب و رسوم و ساخت جامعه متمرکز می‌شود،

توسط رسانه‌ها اتخاذ می‌گردد (مارتین و باربر، ۱۹۹۷).

چهارم. خود نهادهای مذهبی فعالیت‌ها و اقدامات خود را با اصول رسانه‌ها منطبق ساخته‌اند؛ یعنی فعالیت‌ها و اقدامات خود

را به گونه‌ای عرضه می‌کنند که برای رسانه‌ها و مخاطبانی که با رسانه‌ها زندگی می‌کنند، جذاب باشد (هورسفیلد، ۲۰۰۴).



در این زمینه هور (۲۰۱۲) خاطر نشان می‌کند که دین و رسانه نمی‌توانند دو حوزه مجزا از هم محسوب شوند، بلکه این دو به شدت می‌توانند با همدیگر همپوشانی داشته باشند.

#### ۴-۴-۱. رویکرد مفصل‌بندی

این رویکرد به فرایندهای ایجاد و قطع ارتباط اشاره دارد. این عبارت همچنین به روشی که افراد برای رسیدن به مقاصد خود به اشکال و شیوه‌های فرهنگی اختصاص می‌دهند نیز گفته می‌شود. روشی که دین و رسانه با هم ارتباط برقراری کنند، روشی ثابت و قابل پیش‌بینی نیست و به استفاده‌های مخاطبان و تفسیرهای آنان بستگی دارد.

به هر حال نقطه آغاز هرگونه بررسی و تحقیقی درخصوص ارتباط رسانه و دین، باید خود افراد باشند و اینکه آنها یک رسانه یا برنامه خاص را جدای از تجارب دینی خود تجربه می‌کنند یا در تفسیر آن برنامه، پیشینه مذهبی خود را نیز دخالت می‌دهند. اگرچه این رویکرد تا حد زیادی با رویکردهای قبلی متفاوت است، اما احتمال تجربی شباهت بین رسانه و تجربه دینی و همچنین تمایز بین رسانه و تجربه دینی و همچنین تمایز بین رسانه و تجربه دینی و همچنین تمایز بین رسانه و تجربه دینی و همچنین تمایز بین رسانه و تجربه دینی بر مبنای چارچوب نظری پژوهش به یقین بین دین و رسانه در ساحت‌های فراوانی رابطه تعاملی وجود دارد و این دو یکدیگر را یاری می‌رسانند و چون تعامل بین این دو مقوله به نحو اقتضایرایانه است، رویکرد مفصل‌بندی به ما قدرت شناسایی و مدیریت محدودیت‌ها را اعطا می‌نماید.

#### ۵-۱. نظریه گلارک و استارک

پس از مسلم دانستن امکان به کارگیری رسانه در انتقال پیام دینی، مبنای نوشتار حاضر این نظریه است. الگوی نظریه مزبور شامل پنج جزء است: عبادتی؛ منطقی و عقلی؛ ایدئولوژیکی؛ تجربی؛ و احساسی (پیامد و آثار در زندگی). در حالی که اجزای تجربی و پیامدهای گلارک ارتباط نزدیکی با جزء عرفانی و عملی پرات دارد، به نظر می‌آید که اجزای مناسکی، ایدئولوژیکی و الگوی آنان اجزایی جدید هستند.

در این الگو دین شامل پنج بعد است: اعتقادی (اندازه‌ای که مردم عقاید دینی را حفظ و به آن عمل می‌نمایند)؛ عمل دینی (اندازه‌ای که مردم در پرستش با آن درگیر می‌شوند)؛ تجربی (درجه‌ای که مردم تماس و ارتباط با ماوراء الطبیعه را حس و تجربه می‌کنند)؛ معرفتی (میزان معرفت یا دانشی که مردم از دین دارند)؛ و پیامدی (اندازه‌ای که ابعاد قبلی از یک تا چهار در زندگی روزمره مردم تأثیر دارد). وی بر این باور است که ضمن تفاوت‌هایی که در جزئیات ادیان وجود دارد، عرصه‌های مشترکی نیز هست که دینداری در آن ضمن مؤلفه‌های ذیل متجلی می‌شود:

#### ۵-۱-۱. بعد تجربی یا عواطف دینی

افراد دیندار به دانش مستقیمی از واقعیت نهایی خواهند رسید یا همان دین را تجربه خواهند کرد. بعد تجربی یا عواطف دینی ناظر به عواطف، تصورات و احساسات مربوط به داشتن ارتباط با جوهری ربوبی، همچون خدا یا واقعیتی غایی یا اقتداری متعالی است. بعد تجربی در تصورات و احساسات مربوط به برقراری رابطه با وجودی همچون خدا ظاهر می‌شود که واقعیت غایی یا اقتدار متعالی است.

## ۲-۵-۱. بعد ایدئولوژیک یا بعد اعتقادی

انسان متدین به باورهای خاصی پایبند است. بعد اعتقادی یا باورهای دینی باورهایی را که انتظار می‌رود پیروان آن دین به آنها اعتقاد داشته باشند، شامل می‌شود. بعد اعتقادی یا ایدئولوژیکی باورهایی را دربر می‌گیرد که انتظار می‌رود پیروان آن دین بدان‌ها اعتقاد داشته باشند.

گلارک و استارک این باورها را در هر دین خاصی به سه نوع تقسیم کرده‌اند:

۱. باورهای مسلّم که ناظر به شهادت دادن به وجود خداوند و معرفی ذات و صفات اوست.
۲. باورهای غایتگرا که هدف و خواست از خلقت انسان و نقش انسان در راه نیل به این هدف را بازمی‌نمایاند.
۳. باورهای زمینه‌ساز که روش‌های تأمین اهداف و خواست خداوند و اصول اخلاقی را که بشر برای تحقق آن اهداف باید به آنها توجه کند، دربر می‌گیرند.

## ۳-۵-۱. بعد تشریفاتی (آیینی) یا بعد مناسکی (اعمال دینی)

افراد دیندار اعمال دینی خاصی دارند:

- مناسک دینی شامل اعمالی مشخص، همچون عبادت، نماز، شرکت در آیین‌های دینی خاص و روزه گرفتن است که انتظار می‌رود در هر دین بجا آورده شوند.
- شعائر یا مناسک دینی که عبارت است از: آداب و رسوم معین یا رفتارهای نمونه‌ای در میان معتقدان هر دین، یا به طور کلی مراسمی که هر دین از پیروان خود انتظار دارد آنها را بجا آورند.
- یکی از نکات مهم در اعمال یا رفتارهای دینی مناسکی، وجه نمادین آنهاست. مناسک دینی اساساً نمادین هستند و یکی از اهداف عمده آنها واجد حالات و ملکات اخلاقی شدن است.

## ۴-۵-۱. بعد عقلانی، بعد فکری یا دانش دینی

انسان متدین از اصول اساسی ایمان و کتاب مقدس خود آگاه است. بعد فکری یا دانش دینی مشتمل بر اطلاعات و دانسته‌های مبنایی درباره معتقدات هر دین می‌شود که پیروان هر دین باید آنها را بدانند.

## ۵-۵-۱. بعد پیامدی یا آثار دینی

این بعد شامل اعمال و نگرش‌هایی است که افراد در نتیجه دینشان باید داشته باشند. بعد پیامدی یا آثار دینی ناظر به تأثیرات باورها، اعمال، تجارب و دانش دینی بر زندگی روزمره پیروان است. بعد پیامدی یا آثار دینی شامل پیامدهای باور، عمل، تجربه و دانش دینی در زندگی روزمره انسان معتقد و روابط او با سایرین است. گویه‌های این مفهوم عبارت است از: «ثروت حق ثروتمندان»، «پاداش دادن فقرا در روز آخرت»، «حکمت خدا و ثروتمند شدن ثروتمندان» و «متوسل شدن به استخاره در تعارضات پیش‌آمده در زندگی».

«بعد پیامدی» یعنی: تأثیر دین در زندگی روزمره یا به کار بستن دستورات دینی در زندگی روزانه. فالکنر و دیونگ مؤلفه‌های پیشنهادی در الگوی گلارک را تعریف عملیاتی کردند. آنها پنج مقیاس تهیه کردند که در هر

کدام، چهار یا پنج سؤال گنجانده شده که در مجموع ۲۳ سؤال می‌شود. آنها در تهیه این مقیاس‌ها از روشی موسوم به «تنظیم مقیاس تراکمی» استفاده کردند که اولین بار گاتمن آن را ابداع نمود. بنا بر این روش، مواد آزمون بر حسب دشواری، پیچیدگی یا ارزش وزنی مرتب می‌شوند، به گونه‌ای که از نظر معنایی و رفتاری، موافقت با تأیید یک ماده، موافقت با همهٔ ماده‌های کم‌وزن‌تر را ایجاب می‌کند.

علامه جعفری در تأیید این نظریه برای سنجش دینداری می‌گوید: به نظر می‌رسد این تقسیم‌بندی دربارهٔ جنبه‌های مختلف دین‌گرایی یکی از عالی‌ترین تقسیم‌بندی‌هایی است که در این زمینه انجام شده (واحدی و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۸۹) و از این‌رو توجه به آن برای محققان ضرورت درجه اول دارد. بدون این تقسیم‌بندی، جامعه‌شناسی دین قطعاً ناقص خواهد بود.

## ۲. روش‌شناسی تحقیق

### ۱-۲. فرضیات تحقیقی

در میان رسانه‌های سنتی، ارتباطات شفاهی و رودررو از اثرگذاری بالاتری برخوردار است و از میان رسانه‌های امروزی، فضای مجازی میزان استفاده‌ای بالاتر از میانگین دارد. همچنین بین مؤلفه‌های موقعیت اجتماعی و سن و موفقیت‌های تحصیلی و سن و استفاده از رسانهٔ سنتی و امروزی رابطهٔ معناداری وجود دارد.

### ۲-۲. سوالات پژوهش

۱- میزان استفاده و تأثیرگذاری پیام‌رسانی دینی رسانه‌های سنتی (رسانه‌های شفاهی و چهره به چهره، وعظ و خطابه و سخنرانی) در میان دانش‌آموزان شاهد تا چه حد است؟

۲- رسانه‌های مکتوب (کتب مذهبی، مجلات، نشریات و روزنامه‌ها) تا چه میزان مورد استفادهٔ دانش‌آموزان شاهد قرار داشته است؟

۳- رادیو (قالب‌های برنامه‌سازی رادیو معارف) در انتقال پیام دینی تا چه میزان در بین دانش‌آموزان مورد استفاده قرار می‌گیرد؟

۴- میزان استفاده و تأثیرگذاری قالب‌های گوناگون در شبکه‌های تلویزیونی (مستند، نمایشی، گفت‌وگومحور) در انتقال پیام دینی در بین دانش‌آموزان شاهد چه مقدار است؟

۵- از میان گونه‌های سینمایی (معناگرا، وحشت، تخیلی و تجملی) و هنرهای نمایشی (نمایش، تعزیه، روح‌وضی) کدام یک بیشتر مورد استفادهٔ دانش‌آموزان در انتقال پیام دینی قرار می‌گیرد؟

۶- میزان استفادهٔ دانش‌آموزان از شبکه‌های ماهواره‌ای، اینترنت، فضای مجازی یک‌سویه و تعاملی نرم‌افزارهای داخلی و خارجی در انتقال مؤثر پیام دینی تا چه میزان است؟

۷- پیش‌زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی و محیط اجتماعی و مشخصه‌های فردی (سن، جنسیت، موقعیت خانوادگی، موفقیت تحصیلی) تا چه میزان در پذیرش یا عدم پذیرش پیام دینی از رسانه‌ها در بین دانش‌آموزان تأثیر دارد؟

### ۲-۳. روش پژوهش

پژوهش حاضر «توصیفی» و به روش «پیمایشی» انجام گرفته و داده‌های آن به وسیله پرسشنامه گردآوری شده است. جامعه آماری تحقیق تمام دانش‌آموزان دختر و پسر مشغول به تحصیل از فرزندان ایثارگران دو مدرسه آموزش متوسطه و دو دبیرستان شاهد شهرستان قم است. مطابق سرشماری دقیق، دانش‌آموزان مشغول به تحصیل این چهار واحد آموزشی ۱/۲۰۰ نفر بوده که جامعه آماری تحقیق را تشکیل داده و به سبب حجم نسبتاً بالای جامعه آماری به روش «تصادفی طبقه‌ای سهمیه‌ای» ۲۹۵ تن از میان دانش‌آموزان با دو جنسیت مختلف و در دو مقطع تحصیلی به وسیله نمونه‌گیری «سهمیه‌ای» و نمونه‌ها از میان کلاس‌های مختلف به صورت «تصادفی» انتخاب شد. پرسشنامه بین جامعه نمونه توزیع و نسبت به اهمیت پاسخنامه و احتمال کاربردی بودن تحقیق برای سیاست‌گذاری‌های کلان رسانه‌ای تذکرات لازم داده شد.

پس از بررسی شاخص‌های دینداری و مشاوره با صاحب‌نظران این حوزه و آزمون و خطا، پرسشنامه تهیه گردید. برای اعتبار شاخص‌های گنجانده شده در پرسشنامه از اعتبار محتوایی صوری استفاده شد و پرسشنامه پایانی به چند تن از استادان خبره داده شد و تأکید آنان درباره شاخص‌ها مؤید اعتبار پرسشنامه بود و برای سنجش پایایی ابزار تحقیق و بررسی متغیرهای پژوهش از آزمون کلموگروف - اسمیرنوف و برای آزمون فرضیات تحقیق از آزمون‌های ناپارامترتیک استفاده شد.

### ۲-۴. روایی و پایایی پژوهش

در این پژوهش برای افزایش روایی محتوای پرسشنامه از نظر متخصصان درباره میزان هماهنگی محتوای ابزار اندازه‌گیری و هدف طرح، از ضریب نسبی روایی محتوا (CVR) استفاده شد. پرسشنامه بین ده تن از استادان و کارشناسان و نخبگان توزیع گردید. حداقل مقدار روایی برای ده کارشناس ۰/۶۲ است. با توجه به پاسخ افراد خبره، روایی پرسشنامه تأیید می‌گردد. (نتایج در جداول درج گردیده است.)

برای بررسی پایایی پرسشنامه یک پیش‌آزمون به تعداد ۳۰ نمونه انجام گردید و آلفای کرونباخ برای متغیرهای تحقیق و کل پرسشنامه محاسبه شد. (حداقل مقدار آلفای مورد تأیید جهانی ۰/۷ است.) با توجه به اینکه مقدار آلفای مندرج در جدول زیر برای متغیرهای تحقیق و کل پرسشنامه بیش از ۰/۷ است، پایایی پرسشنامه تأیید می‌گردد.

جدول ۱: متغیرها و درصد آلفای کرونباخ آنها

متغیر	آلفای کرونباخ
عقیده دینی	۰/۸۶
رفتار	۰/۸۹۱
احساس دینی	۰/۷۶۳
پیامرسان سنتی	۰/۹۱۶
پیامرسان امروزی	۰/۹۳۴
کل پرسشنامه	۰/۹۷۱

### ۳. یافته‌های تحقیق

با استفاده از داده‌های به دست آمده، ویژگی‌های جمعیت‌شناختی نمونه بررسی و در قالب جداول آماری توصیف خواهد شد.

#### ۳-۱. توزیع فراوانی نمونه بر حسب متغیرهای گوناگون

##### ۳-۱-۱. توزیع فراوانی نمونه بر حسب متغیر جنسیت

۵۰/۳ درصد از اعضای نمونه دانش‌آموز دختر و ۴۹/۷ درصد پسر هستند. بیشترین فراوانی مربوط به دانش‌آموزان دختر است.

جدول ۲: جنسیت

درصد معتبر	درصد	فراوانی	متغیر	
			جنسیت	
۵۰/۳	۵۰/۲	۱۴۸	دختر	
۴۹/۷	۴۹/۵	۱۴۶	پسر	
-	۰/۳	۱	بی پاسخ	
۱۰۰	۱۰۰	۲۹۵	مجموع	

##### ۳-۱-۲. توزیع فراوانی نمونه بر حسب متغیر شغل پدر

با توجه به داده‌ها بیشترین فراوانی ۶۲ (۲۳ درصد) مربوط به رده شغلی کارمند و کمترین فراوانی ۲ (۰/۷ درصد) مربوط به رده‌های شغلی کارگر و وکیل است.

جدول ۳: شغل پدر

درصد معتبر	درصد	فراوانی	متغیر	
			شغل پدر	
۱۷/۱	۱۵/۶	۴۶	بازنشسته	
۱۲/۶	۱۱/۵	۳۴	طلبه/ روحانی	
۳	۲/۷	۸	مهندس	
۲۳	۲۱	۶۲	کارمند	
۳	۲/۷	۸	نظامی	
۱۳/۴	۱۲/۲	۳۶	فرهنگی	
۰/۷	۰/۷	۲	کارگر	
۱/۵	۱/۴	۴	مدیر	
۱۹/۷	۱۸	۵۳	آزاد	
۰/۷	۰/۷	۲	وکیل	
۱/۵	۱/۴	۴	بیکار	
۳/۷	۳/۴	۱۰	پزشک	
-	۸/۸	۲۶	بی پاسخ	
۱۰۰	۱۰۰	۲۹۵	مجموع	

۳-۱-۳. توزیع فراوانی اعضای نمونه بر حسب متغیر شغل مادر

با توجه به اطلاعات گردآوری شده بیشترین فراوانی ۲۰۷ (۷۴/۵ درصد) مربوط به رده شغلی خانه‌دار و کمترین فراوانی ۱ (۰/۴ درصد) مربوط به رده شغلی مبلغ است.

جدول ۴: شغل مادر

درصد معتبر	درصد	فراوانی	متغیر	شغل مادر
۷۴/۵	۷۰/۲	۲۰۷	خانه‌دار	
۰/۷	۰/۷	۲	بازنشسته	
۱۶/۹	۱۵/۹	۴۷	فرهنگی	
۳/۲	۳/۱	۹	کارمند	
۱/۸	۱/۷	۵	پرستار	
۲/۵	۲/۴	۷	آزاد	
۰/۴	۰/۳	۱	مبلغ	
-	۵/۸	۱۷	بی‌پاسخ	
۱۰۰	۱۰۰	۲۹۵	مجموع	

۳-۱-۴. توزیع فراوانی اعضای نمونه بر حسب متغیر تحصیلات پدر

جدول توزیع تحصیلات پدر اعضای نمونه نشان می‌دهد بیشترین فراوانی ۵۵ (۲۱/۸ درصد) مربوط به رده تحصیلاتی کارشناسی و کمترین فراوانی ۷ (۲/۸ درصد) مربوط به رده تحصیلاتی ابتدایی است.

جدول ۵: تحصیلات پدر

درصد معتبر	درصد	فراوانی	متغیر	تحصیلات پدر
۲/۸	۲/۴	۷	ابتدایی	
۶/۳	۵/۴	۱۶	راهنمایی	
۲۰/۲	۱۷/۳	۵۱	دیپلم	
۶	۵/۱	۱۵	فوق دیپلم	
۲۱/۸	۱۸/۶	۵۵	کارشناسی	
۲۰/۶	۱۷/۶	۵۲	کارشناسی ارشد	
۱۶/۷	۱۴/۲	۴۲	دکتری	
۵/۶	۴/۷	۱۴	حوزوی	
-	۶/۱۴	۴۳	بی‌پاسخ	
۱۰۰	۱۰۰	۲۹۵	مجموع	

۳-۱-۵. توزیع فراوانی اعضای نمونه بر حسب متغیر تحصیلات مادر

بیشترین فراوانی ۷۹ (۳۱/۳ درصد) مربوط به رده تحصیلاتی دیپلم و کمترین فراوانی ۴ (۱/۶ درصد) مربوط به رده تحصیلاتی دکتری بوده است.

جدول ۶: تحصیلات مادر

متغیر	فراوانی	درصد	درصد معتبر
تحصیلات مادر	ابتدایی	۱۴	۵/۶
	راهنمایی	۳۷	۱۲/۵
	دیپلم	۷۹	۲۶/۸
	فوق دیپلم	۱۴	۴/۷
	کارشناسی	۶۷	۲۲/۷
	کارشناسی ارشد	۳۲	۱۰/۸
	دکتری	۴	۱/۴
	حوزوی	۵	۱/۷
	بی پاسخ	۴۳	۱۴/۶
	مجموع	۲۹۵	۱۰۰

۳-۱-۶. توزیع فراوانی اعضای نمونه بر حسب متغیر اینارگری پدر

پدر ۲۴/۷ درصد اعضای نمونه رزمنده، ۶۹/۸ درصد جانباز، ۰/۵ درصد شهید و ۵/۱ درصد آزاده بوده است.

جدول ۷: اینارگری پدر

متغیر	فراوانی	درصد	درصد معتبر
مقطع تحصیلی	راهنمایی	۱۴۲	۴۸/۱
	دیبرستان	۱۴۷	۴۹/۸
	بی پاسخ	۶	۲
	مجموع	۲۹۵	۱۰۰

جدول ۸: مقطع تحصیلی

متغیر	فراوانی	درصد	درصد معتبر
اینارگری پدر	رزمنده	۵۳	۱۸
	جانباز	۱۵۰	۵۰/۸
	شهید	۱	۰/۳
	آزاده	۱۱	۳/۷
	بی پاسخ	۸۰	۲۷/۱
	مجموع	۲۹۵	۱۰۰

۳-۱-۷. توزیع فراوانی بر حسب متغیر مقطع تحصیلی

۴۹/۱ درصد اعضای نمونه در مقطع راهنمایی و ۵۰/۹ درصد در مقطع دیبرستان مشغول به تحصیل هستند.

۳-۱-۸. توزیع فراوانی نمونه بر حسب متغیر سن

بیشترین فراوانی ۶۵ (۲۳/۳ درصد) مربوط به رده سنی ۱۷ سال و کمترین فراوانی ۵ (۱/۸ درصد) مربوط

به رده سنی ۱۲ سال است.

جدول ۹: سن

درصد معتبر	درصد	فراوانی	متغیر	سن
۱/۸	۱/۷	۵	۱۲سال	
۱۲/۹	۱۲/۲	۳۶	۱۳سال	
۱۷/۹	۱۶/۹	۵۰	۱۴سال	
۱۶/۱	۱۵/۳	۴۵	۱۵سال	
۲۱/۱	۲۰	۵۹	۱۶سال	
۲۳/۳	۲۲	۶۵	۱۷سال	
۶/۸	۶/۴	۱۹	۱۸سال	
-	۵/۴	۱۶	بی پاسخ	
۱۰۰	۱۰۰	۲۹۵	مجموع	

۹-۱-۳. توزیع فراوانی نمونه بر حسب متغیر معدل

چنانچه معدل درسی اعضای نمونه را شاخص موفقیت تحصیلی لحاظ کنیم، می‌بینیم که بیشترین فراوانی ۱۹۶ (۷۷/۸ درصد) مربوط به معدل بین ۱۸ تا ۲۰ و کمترین فراوانی ۱۲ (۴/۸ درصد) مربوط به معدل بین ۱۳ تا ۱۵ بوده است.

جدول ۱۰: معدل نمرات درسی

درصد معتبر	درصد	فراوانی	متغیر	معدل
۴/۸	۴/۱	۱۲	بین ۱۳ تا ۱۵	
۱۷/۵	۱۴/۹	۴۴	بین ۱۵ تا ۱۸	
۷۷/۸	۶۶/۴	۱۹۶	بین ۱۸ تا ۲۰	
-	۱۴/۶	۴۳	بی پاسخ	
۱۰۰	۱۰۰	۲۹۵	مجموع	

میانگین = ۱۸/۷۴، انحراف استاندارد = ۱/۴۴، کمترین مقدار = ۳/۵، بیشترین مقدار = ۲۰

۳-۲. شاخص‌های دینداری اعضای نمونه

بر اساس داده‌های پژوهش، ابعاد دینداری اعضای نمونه به وسیله سنجش‌های ذیل برآورد شده است:

۳-۲-۱. جدول توزیع درصد پاسخگویی به سؤالات متغیر عقیده دینی

گزینه	گویه	کاملاً مخالف	مخالف	نظری ندارم	موافق	کاملاً موافق	پاسخ غالب
۱۱	خدا یکی است و تنها باید او را پرستید.	۰/۷	۰	۲/۷	۵/۸	۹۰/۸	کاملاً موافق
۲۲	برای اینکه آدم خوبی باشیم حتماً لازم نیست مذهبی و دیندار باشیم. مهم پاکی قلب است؟	۱۵/۳	۱۱/۹	۱۸	۳۴/۴	۲۰/۴	موافق
۳۳	سرنوشت هر کس بیشتر به دست خودش است تا دیگران و خدا.	۵/۶	۱۵/۸	۲۸/۱	۲۳/۹	۱۶/۸	موافق
۱۱۸	برای رسیدن به خواسته‌هایم از هر راه ممکن - حتی دروغ گفتن - اقدام می‌کنم.	۴۰/۲	۲۳/۸	۱۹/۹	۱۰/۱	۵/۹	کاملاً مخالف
۲۲۲	اگر امر به معروف و نهی از منکر را ترک کنیم بدی همه جا را می‌گیرد.	۱۰/۵	۷	۲۴/۲	۲۶/۳	۳۱/۹	کاملاً موافق
۲۲۷	به خاطر اینکه در قیامت به همه کارهای ما رسیدگی می‌شود و جزای آنها را حتماً می‌بینیم، مواظب رفتارم هستم.	۳/۲	۳/۲	۲۱/۲	۴۳/۵	۲۹	موافق



۲-۳. جدول توزیع درصد پاسخگویی به سؤالات متغیر رفتار دینی

گزینه	گویه	کاملاً مخالف	مخالف	نظری ندارم	موافق	کاملاً موافق	پاسخ غالب
۶۶	داشتن حجاب زیاد اهمیت ندارد و افراد غیر مؤمن نیز می‌توانند حجاب داشته باشند.	۱۹	۱۸/۳	۳۰/۳	۱۹/۳	۱۳/۱	نظری ندارم
۱۱۰	علاقه‌مندم در شب‌های قدر دعاهایی مثل «جوشن کبیر» را در مکان‌های مذهبی (مثل مساجد و زیارتگاه‌ها) بخوانم.	۳/۸	۴/۵	۱۳/۱	۲۸/۹	۴۹/۸	کاملاً موافق
۱۱۶	پدر و مادر دو موجود دوست‌داشتنی و قابل احترام هستند.	۱/۴	۰/۳	۳/۴	۹/۶	۸۵/۲	کاملاً موافق
۱۱۷	پایمال شدن حقوق دیگران حساسیت مرا برمی‌انگیزد؟	۲/۸	۱/۷	۱۰	۳۴/۶	۵۰/۹	کاملاً موافق
۱۱۹	سعی می‌کنم نمازهایم را در مسجد بخوانم.	۱۱/۱	۱۱/۸	۳۳/۴	۳۳/۴	۱۰/۱	نظری ندارم
۲۲۱	اگر مریض یا مسافر نباشم تمام روزه‌هایم را می‌گیرم.	۴/۲	۴/۹	۶/۶	۱۴/۷	۶۹/۶	کاملاً موافق
۲۲۶	از عادت‌های همیشگی من دیدار اقوام و فامیل است.	۲۷/۵	۱۹	۲۳/۶	۱۷/۶	۱۲/۳	کاملاً مخالف

۳-۲-۳. توزیع درصد پاسخگویی به سؤالات متغیر احساس دینی

گزینه	گویه	کاملاً مخالف	مخالف	نظری ندارم	موافق	کاملاً موافق	پاسخ غالب
۸۸	حضور در زیارتگاه‌ها (مثل حرم اهل بیت ع) احساس خاص و توجه ویژه‌ای نسبت به خداوند در من ایجاد می‌کند.	۲/۴	۲/۱	۸/۶	۲۶/۹	۶۰	کاملاً موافق
۱۱۱	در کارهایم که به خدا توکل می‌کنم خیالم راحت می‌شود و آرامش دارم.	۲/۱	۲/۱	۸/۶	۲۴/۴	۶۲/۹	کاملاً موافق
۱۱۲	وقتی با سختی‌های زندگی روبه‌رو می‌شوم ناامید و غمگین می‌شوم و مرگ را ترسناک می‌دانم.	۲۸/۱	۲۳/۶	۲۵/۷	۱۴/۹	۷/۶	کاملاً مخالف
۱۱۵	وقتی احساس نزدیکی به خدا می‌کنم، خودم را خوشبخت می‌دانم.	۳/۱	۱	۵/۵	۲۱/۳	۶۹/۱	کاملاً موافق

۴-۲-۳. توزیع درصد پاسخگویی به سؤالات متغیر پیام‌رسان سنتی

گزینه	گویه	کاملاً مخالف	مخالف	نظری ندارم	موافق	کاملاً موافق	پاسخ غالب
چهره به چهره	برای اینکه بپذیرم مسئولیت‌پذیری موجب زندگی صحیح اجتماعی می‌شود، بهتر است تجربیات دیگران را بشنوم.	۳/۹	۲/۸	۱۶/۲	۴۳/۳	۳۳/۸	موافق
	در مدرسه، به‌ویژه در کلاس‌های دینی اطلاعات مذهبی‌ام افزایش می‌یابد.	۱۳/۴	۱۰/۶	۲۴/۳	۳۳/۵	۱۸/۳	موافق
	مطالب دینی را که تا کنون آموخته‌ام بیشتر در مساجد و محفل‌های مذهبی بوده است.	۱۴/۶	۲۱/۱	۲۲/۱	۳۰/۴	۱۱/۸	موافق
وعظ	برای افزایش معلومات دینی‌ام علاقه‌مندم پای صحبت‌های عالمان دین بنشینم.	۱۱/۴	۱۴/۹	۲۵/۳	۲۷/۸	۲۰/۶	موافق

خطابه و سخنرانی	۵۵	برای اینکه باورمان شود که دروغ گفتن مانع نظم زندگی است، بهتر است عالمان دینی آن را با دلیل بیان کنند.	۱۴	۱۱/۶	۳۶/۶	۲۴/۷	۱۳	نظری ندارم
کتاب، جزوه، مجله	۳۳۵	احساس حاصل از بخشش به دیگران را بهتر است عالمان دینی با دلیل بیان کنند و به سوالاتم پاسخ دهند.	۱۶/۳	۱۲/۸	۴۴/۳	۱۷	۹/۶	نظری ندارم
روزنامه	۳۳۱	برای افزایش معلومات دینی‌ام، کتاب و مجلات مذهبی مطالعه می‌کنم.	۱۴/۹	۱۸/۸	۲۹	۲۶/۱	۱۱/۲	نظری ندارم
	۹۹	از مطالعه روزنامه‌ها پابندی به حرف و وعده‌ها را آموخته‌ام.	۲۵	۱۹/۴	۴۲/۴	۹/۴	۳/۸	نظری ندارم

۵-۲-۳. توزیع درصد پاسخگویی به سوالات متغیر پیامرسان نوین

گزینه	گویه	کاملاً مخالف	مخالف	نظری ندارم	موافق	کاملاً موافق	پاسخ غالب
راديومعارف	گفت‌وگوهای رادیویی می‌توانند به سوالات من درباره نقش دین در زندگی پاسخ گویند.	۲۱/۱	۲۱/۹	۳۴/۸	۱۸/۶	۳/۶	نظری ندارم
سایر شبکه های رادیو	برنامه‌های رادیویی را در آموزش اعتقادات مثل نبوت و امامت و احکام مثل روزه موفق می‌دانم.	۱۸/۸	۹/۲	۴۱/۱	۲۱/۹	۸/۹	نظری ندارم
تلویزیون مستند	با تماشای فیلم‌های مستندی که نشان می‌دهد زنان باحجاب لباس و چهره زیبا دارند، از داشتن حجاب لذت می‌برم.	۹/۳	۶	۳۰/۲	۲۳/۵	۳۱	کاملاً موافق
فیلم و مجموعه‌های تلویزیونی	تولید فیلم‌ها و مجموعه‌های تلویزیونی می‌تواند روشی مؤثر در افزایش اعتقادات به قیامت و روز رستاخیز باشد.	۱۰	۸/۶	۲۸/۶	۳۲/۱	۲۰/۷	موافق
	آثار و پیامدهای ندی دادن را از طریق فیلم‌ها و مجموعه‌ها به خوبی می‌توان درک کرد.	۷/۸	۱۰/۳	۳۱	۳۵/۲	۱۵/۷	موافق
میزگرد	تولید برنامه‌های میزگرد (نظرات موافق و مخالف) در تلویزیون می‌تواند روش مؤثری برای معرفی امر به معروف و نهی از منکر باشد.	۱۱/۵	۸/۶	۴۷/۸	۲۱/۹	۱۰/۱	نظری ندارم
پویانمایی	پویانمایی (انیمیشن) می‌تواند زشتی نگاه به نامحرم را برای من مشخص کند.	۲۴/۶	۱۰/۲	۴۲/۸	۱۲/۶	۹/۸	نظری ندارم
سایر گونه‌های سینما	تمام گونه‌های سینما می‌تواند آموزه‌های دینی (مثل احساسات دینی و میل به نیایش با خدا) را به ما بیاموزد.	۱۹/۸	۲۱/۶	۳۲/۲	۱۷	۹/۵	نظری ندارم

نظری ندارم	۸	۱۲/۲	۳۳/۹	۲۲/۴	۲۳/۴	سفرهای تفریحی و رفتن به سینما را باید بر سفرهای زیارتی و معنوی ترجیح داد.	۲۲۴	
موافق	۲۹/۵	۳۳/۱	۲۵/۳	۶/۸	۵/۳	فیلم‌های سینما که نشان می‌دهد حضور افراد در زیارتگاه‌ها احساس خاصی ایجاد می‌کند و به گونه‌ای حاجت‌روا می‌شوند، برایم باورپذیر است؟	۴۴۰	
نظری ندارم	۱۴/۲	۳۰/۱	۳۸/۷	۸/۲	۸/۵	عواقب منفی خشم و عصیان در زندگی فردی و اجتماعی به خوبی در هنرهای نمایشی قابل درک است.	۴۴۴	هنرهای نمایشی
کاملاً مخالف	۱/۷	۴/۴	۱۲/۲	۱۲/۶	۶۹	شبکه‌های ماهواره‌ای خارجی مرا به شک انداخته است که پس از مرگ حیات دیگری وجود داشته باشد.	۴۴	شبکه‌های پخش مستقیم ماهواره‌ای
کاملاً مخالف	۴/۶	۷/۱	۲۲/۸	۱۸/۹	۴۶/۶	علاقه دارم مراسم عاشورا و تاسوعا را از شبکه‌های ماهواره‌ای مذهبی ببینم؟	۳۳۸	
نظری ندارم	۴/۳	۱۳/۴	۳۱/۸	۲۳/۱	۲۷/۴	آموزه‌های دینی خود (مانند اعتقاد به عدل) و احکام (مثل خمس) را در اینترنت و فضای مجازی دنبال می‌کنم.	۳۳۳	اینترنت
کاملاً مخالف	۱۰/۲	۱۵/۴	۲۳/۵	۱۸/۹	۳۱/۹	چون خجالت می‌کشم پرسش‌های دینی را در اینترنت (فضای مجازی یکسویه) جست‌وجو می‌کنم.	۲۲۸	یکسویه
نظری ندارم	۶/۲	۱۹/۲	۴۲/۳	۱۸/۲	۱۴/۱	فضاهای مجازی تعاملی (دوسویه) نقش زیادی در یادگیری آموزه‌های دینی من (مثل راست‌گویی) داشته است.	۷۷	تعاملی
کاملاً مخالف	۲/۸	۵/۲	۲۴/۵	۲۰	۴۷/۶	برنامه‌های رایانه‌ای و بازی‌های رایانه‌ای به من یاد داده که آدم‌های مذهبی بیشتر خرافاتی و قدیمی هستند.	۱۱۴	برنامه‌ی کامپیوتری
نظری ندارم	۹	۱۰/۸	۴۶/۶	۱۶/۵	۱۷/۲	برنامه‌های رایانه‌ای روش مؤثری در بیان اهمیت و دلایل آموزه‌های دینی مثل اعتکاف است.	۴۴۳	

۳-۲-۶. بررسی شاخص‌های توصیفی متغیر تعهد سازمانی

متغیر	میانگین	انحراف استاندارد	کمترین مقدار	بیشترین مقدار
عقیده دینی	۵۵/۳	۰/۴۲۹	۱/۲	۴/۶۷
رفتار دینی	۷۷/۳	۰/۵۴۲	۱	۵
احساس دینی	۹۶/۳	۰/۶۲۱	۱/۵	۵
چهره به چهره	۴۶/۳	۰/۷۸۵	۱	۵
وعظ	۳۱/۳	۱/۲۷۱	۱	۵
خطابه و سخنرانی	۳/۰۱	۰/۹۴۹	۱	۵
کتاب و جزوه	۳	۱/۲۲	۱	۵

۵	۱	۱/۲۲	۳	مجله
۵	۱	۱/۰۸۱	۲/۴۷	روزنامه
۵	۱	۱/۱۱۸	۲/۶۱	رادیو معارف
۵	۱	۱/۱۹۲	۲/۹۲	سایر شبکه‌های رادیو
۵	۱	۱/۲۴	۳/۶	تلویزیون مستند
۵	۰	۱/۰۱۳	۳/۳۹	فیلم و مجموعه تلویزیونی
۵	۱	۱/۰۷	۳/۱	میزگرد
۵	۱	۱/۲۳۹	۲/۷۲	پویانمایی
۵	۱	۰/۶۸۶	۳/۰۲	سایر گونه‌های سینما
۵	۰	۱/۱۰۵	۳/۳۲	هنر نمایشی
۵	۱	۰/۸۲۴	۱/۷۹	شبکه‌های پخش مستقیم ماهواره‌ای
۵	۱	۱/۱۵۱	۲/۴۴	اینترنت و فضای مجازی
۵	۱	۱/۳۴۶	۲/۵۲	یکسویه
۵	۱	۱/۰۸	۲/۸۵	تعاملی
۵	۰/۵	۰/۸۲۸	۲/۳۴	برنامه رایانه‌ای

### ۳-۳. یافته‌های استنباطی

#### ۳-۳-۱. بررسی متعادل بودن توزیع داده‌های تحقیق به کمک آزمون کولموگروف - اسمیرنوف

نتیجه آزمون	سطح معناداری	آماره کلموگروف - اسمیرنوف Z	متغیر
متعادل	۰/۱۹۳	۱/۰۸۱	ستتی
متعادل	۰/۱۷	۱/۱۱	نوبین
غیر متعادل	۰/۰۰۱	۱/۹۰۱	چهره به چهره
غیر متعادل	۰/۰۰۰	۳/۱۷۷	وعظ
غیر متعادل	۰/۰۰۰	۳/۲۵۱	خطابه و سخنرانی
غیر متعادل	۰/۰۰۰	۲/۷۶۱	کتاب، جزوه و مجله
غیر متعادل	۰/۰۰۰	۴/۱	روزنامه
غیر متعادل	۰/۰۰۰	۳/۴۰۸	رادیو معارف
غیر متعادل	۰/۰۰۰	۴/۱۵۶	سایر شبکه‌های رادیویی
غیر متعادل	۰/۰۰۰	۲/۹۶۵	تلویزیون مستند
غیر متعادل	۰/۰۰۰	۲/۶۳۲	فیلم و مجموعه تلویزیونی
غیر متعادل	۰/۰۰۰	۴/۳۳۵	میزگرد
غیر متعادل	۰/۰۰۰	۴/۰۳۳	پویانمایی
غیر متعادل	۰/۰۰۰	۲/۰۵	سایر گونه‌های سینما
غیر متعادل	۰/۰۰۰	۳/۶۱۱	هنرهای نمایشی
غیر متعادل	۰/۰۰۰	۶۵/۳	شبکه‌های پخش مستقیم ماهواره‌ای
غیر متعادل	۰/۰۰۰	۰۱۳/۳	اینترنت و فضای مجازی
غیر متعادل	۰/۰۰۰	۲۳/۳	یکسویه
غیر متعادل	۰/۰۰۰	۹۴۳/۳	تعاملی
غیر متعادل	۰/۰۰۰	۵۸۳/۲	برنامه رایانه‌ای

## ۴. بحث و نتیجه‌گیری

### ۴-۱. نتایج مبتنی بر آزمون فرضیه‌ها

ابتدا با استفاده از آزمون کلموگروف / اسمیرنوف توزیع متغیرها بررسی شده و چون مقدار سطح معناداری دو متغیر رسانه سنتی و نوین - به ترتیب - برابر  $۰/۱۹۳$  و  $۰/۱۷$  و این مقدار بیش از  $۰/۰۵$  بوده، بنابراین توزیع داده‌های دو متغیر متعادل است. سطح معناداری سایر متغیرهای تحقیق از مقدار خطا  $۰/۰۵$  بزرگ‌تر است. از این رو، نتیجه می‌گیریم توزیع داده‌های سایر متغیرها متعادل نیست. بنابراین برای آزمون فرضیات تحقیق از آزمون‌های ناپارامتریک استفاده می‌کنیم.

### ۴-۲. نتایج فرضیه‌ها

فرضیه	نتیجه	تفسیر
تأثیرگذاری پیامرسانی دینی رسانه‌های شفاهی و چهره به چهره در میان دانش‌آموزان در حد متوسط است.	$۰/۶۷$ دانش‌آموزان برای متغیر «تأثیرگذاری پیامرسانی دینی رسانه‌های شفاهی و چهره به چهره»، پاسخ‌های بیش از $۳$ (موافق و کاملاً موافق) را انتخاب کرده‌اند.	با توجه به مقدار میانگین $۳/۴۶$ مشخص می‌شود افراد درخصوص سؤالات مربوط به میزان اثرگذاری پیامرسانی دینی رسانه‌های شفاهی و چهره به چهره، گزینه‌های «موافق» و «کاملاً موافق» را انتخاب کرده‌اند و میزان اثرگذاری بیش از حد متوسط است.
اثر پیامرسانی دینی وعظ در حد متوسط است.	$۰/۵۲$ دانش‌آموزان برای متغیر «استفاده و تأثیرگذاری پیامرسانی دینی وعظ»، پاسخ‌های کمتر از $۳$ (مخالف و کاملاً مخالف) را انتخاب کرده‌اند.	با توجه به مقدار میانگین $۳/۳۱$ مشخص می‌شود افراد درخصوص سؤالات مربوط به میزان اثرگذاری پیامرسانی دینی وعظ گزینه‌های «نظری ندارم»، «مخالف» و «کاملاً مخالف» را انتخاب کرده‌اند و میزان اثرگذاری در حد متوسط است.
میزان تأثیر پیامرسانی دینی خطابه و سخنرانی در حد متوسط است.	$۰/۶۳$ دانش‌آموزان برای متغیر «استفاده و تأثیرگذاری پیامرسانی خطابه و سخنرانی»، پاسخ‌های کمتر از $۳$ (مخالف و کاملاً مخالف) را انتخاب کرده‌اند.	با توجه به مقدار میانگین $۳/۰۱$ مشخص می‌شود افراد درخصوص سؤالات مربوط به میزان اثرگذاری پیامرسانی دینی خطابه و سخنرانی گزینه‌های «نظری ندارم»، «مخالف» و «کاملاً مخالف» را انتخاب کرده‌اند و میزان اثرگذاری در حد متوسط است.
رسانه‌های مکتوب کمتر از حد متوسط است.	$۰/۷۳$ دانش‌آموزان برای متغیر «استفاده و تأثیرگذاری رسانه‌های مکتوب»، پاسخ‌های کمتر از $۳$ (مخالف و کاملاً مخالف) را انتخاب کرده‌اند.	با توجه به مقدار میانگین $۲/۷۴$ مشخص می‌شود افراد درخصوص سؤالات مربوط به میزان اثرگذاری رسانه‌های مکتوب گزینه‌های «نظری ندارم»، «مخالف» و «کاملاً مخالف» را انتخاب کرده‌اند و میزان استفاده در حد کمتر از متوسط است.
تأثیر مطالعه کتاب در انتقال پیام دینی در حد کمتر از متوسط است.	$۰/۶۳$ دانش‌آموزان برای متغیر «استفاده و تأثیرگذاری کتاب در انتقال پیام دینی»، پاسخ‌های کمتر از $۳$ (مخالف و کاملاً مخالف) را انتخاب کرده‌اند.	با توجه به مقدار میانگین $۳$ مشخص می‌شود افراد درخصوص سؤالات مربوط به میزان اثرگذاری کتاب گزینه‌های نظری ندارم، مخالف و کاملاً مخالف را انتخاب کرده‌اند و میزان استفاده در حد متوسط است.
مجلات و نشریات به میزان متوسط در انتقال پیام دینی مؤثرند.	$۰/۶۳$ دانش‌آموزان برای متغیر «استفاده و تأثیرگذاری مجلات و نشریات در انتقال پیام دینی»، پاسخ‌های کمتر از $۳$ (مخالف و کاملاً مخالف) را انتخاب کرده‌اند.	با توجه به مقدار میانگین $۳$ مشخص می‌شود افراد درخصوص سؤالات مربوط به میزان اثرگذاری مجلات و نشریات گزینه‌های «نظری ندارم»، «مخالف» و «کاملاً مخالف» را انتخاب کرده‌اند و میزان استفاده در حد متوسط است.

<p>با توجه به مقدار میانگین ۲/۴۷ مشخص می‌شود افراد درخصوص سؤالات مربوط به میزان اثرگذاری روزنامه، گزینه‌های «نظری ندارم»، «مخالف» و «کاملاً مخالف» را انتخاب کرده‌اند و میزان استفاده کمتر از حد متوسط است.</p>	<p>۰/۸۷ دانش‌آموزان برای متغیر «استفاده و تأثیرگذاری روزنامه در انتقال پیام دینی»، پاسخ‌های کمتر از ۳ «مخالف و کاملاً مخالف» را انتخاب کرده‌اند.</p>	<p>روزنامه به میزان کمتر از حد متوسط مؤثر واقع می‌شود.</p>
<p>با توجه به مقدار میانگین ۳ مشخص می‌شود افراد درخصوص سؤالات مربوط به میزان اثرگذاری رادیو، گزینه‌های «مخالف» و «کاملاً مخالف» را انتخاب کرده‌اند و میزان استفاده کمتر از حد متوسط است.</p>	<p>۰/۶۸ دانش‌آموزان برای متغیر «استفاده و تأثیرگذاری رادیو در انتقال پیام دینی»، پاسخ‌های کمتر از ۳ «مخالف و کاملاً مخالف» را انتخاب کرده‌اند.</p>	<p>رادیو در انتقال پیام دینی به میزان کمتر از حد متوسط مؤثر است.</p>
<p>با توجه به مقدار میانگین ۲/۶۱ مشخص می‌شود افراد در خصوص سؤالات مربوط به میزان اثرگذاری رادیو معارف، گزینه‌های «مخالف» و «کاملاً مخالف» را انتخاب کرده‌اند و میزان استفاده کمتر از حد متوسط است.</p>	<p>۰/۷۸ دانش‌آموزان برای متغیر «استفاده و تأثیرگذاری رادیو معارف در انتقال پیام دینی»، پاسخ‌های کمتر از ۳ «مخالف و کاملاً مخالف» را انتخاب کرده‌اند.</p>	<p>استفاده و تأثیرگذاری رادیو معارف در انتقال پیام دینی در حد متوسط است.</p>
<p>با توجه به مقدار میانگین ۲/۹۲ مشخص می‌شود افراد درخصوص سؤالات مربوط به میزان اثرگذاری سایر شبکه‌های رادیویی گزینه‌های «نظری ندارم»، «مخالف» و «کاملاً مخالف» را انتخاب کرده‌اند و میزان استفاده در حد متوسط است.</p>	<p>۰/۶۹ دانش‌آموزان برای متغیر «استفاده و تأثیرگذاری سایر شبکه‌های رادیویی در انتقال پیام دینی»، پاسخ‌های کمتر از ۳ «مخالف و کاملاً مخالف» را انتخاب کرده‌اند.</p>	<p>تأثیرگذاری سایر شبکه‌های رادیویی در انتقال پیام دینی کمتر از حد متوسط است.</p>
<p>با توجه به مقدار میانگین ۳/۲ مشخص می‌شود افراد درخصوص سؤالات مربوط به میزان استفاده برنامه‌های تلویزیونی گزینه‌های «نظری ندارم»، «موافق» و «کاملاً موافق» را انتخاب کرده‌اند و میزان استفاده در حد متوسط است.</p>	<p>۰/۶۰ دانش‌آموزان برای متغیر «استفاده‌های تلویزیون در انتقال پیام دینی»، پاسخ‌های بیشتر از ۳ «موافق و کاملاً موافق» را انتخاب کرده‌اند.</p>	<p>میزان تأثیر قالب‌های گوناگون برنامه‌سازی تلویزیونی در حد متوسط است.</p>
<p>با توجه به مقدار میانگین ۳/۶ مشخص می‌شود افراد درخصوص سؤالات مربوط به میزان اثرگذاری و استفاده از برنامه‌های مستند، گزینه‌های «موافق» و «کاملاً موافق» را انتخاب کرده‌اند و میزان استفاده بیش از حد متوسط است.</p>	<p>۰/۰ دانش‌آموزان برای متغیر «استفاده از برنامه‌های مستند در انتقال پیام دینی»، پاسخ‌های بیش از ۳ «موافق و کاملاً موافق» را انتخاب کرده‌اند.</p>	<p>میزان تأثیر برنامه‌های مستند و گزارشی تلویزیون در انتقال پیام دینی بیش از حد متوسط است.</p>
<p>با توجه به مقدار میانگین ۳/۳۹ مشخص می‌شود افراد درخصوص سؤالات مربوط به میزان اثرگذاری برنامه‌های نمایشی گزینه‌های «نظری ندارم»، «موافق» و «کاملاً موافق» را انتخاب کرده‌اند و میزان استفاده بیش از حد متوسط است.</p>	<p>۰/۶۱ دانش‌آموزان برای متغیر «استفاده و تأثیرگذاری برنامه‌های نمایشی در انتقال پیام دینی»، پاسخ‌های بیش از ۳ «موافق و کاملاً موافق» را انتخاب کرده‌اند.</p>	<p>میزان اثربخشی برنامه‌های نمایشی بیش از حد متوسط است.</p>
<p>با توجه به مقدار میانگین ۳/۱ مشخص می‌شود افراد درخصوص سؤالات مربوط به میزان اثرگذاری برنامه‌های گفت‌وگومحور گزینه‌های «نظری ندارم»، «مخالف» و «کاملاً مخالف» را انتخاب کرده‌اند و میزان استفاده در حد متوسط است.</p>	<p>۰/۶۸ دانش‌آموزان برای متغیر «استفاده و تأثیرگذاری برنامه‌های گفت‌وگومحور در انتقال پیام دینی»، پاسخ‌های کمتر از ۳ «نظری ندارم، مخالف و کاملاً مخالف» را انتخاب کرده‌اند.</p>	<p>میزان استفاده دانش‌آموزان از برنامه‌های گفت‌وگومحور در حد متوسط است.</p>
<p>با توجه به مقدار میانگین ۲/۷۲ مشخص می‌شود افراد درخصوص سؤالات مربوط به میزان اثرگذاری برنامه‌های پویانمایی تلویزیونی گزینه‌های «نظری ندارم»، «مخالف» و «کاملاً مخالف» را انتخاب کرده‌اند و میزان استفاده کمتر از حد متوسط است.</p>	<p>۰/۷۸ دانش‌آموزان برای متغیر «استفاده و تأثیرگذاری برنامه‌های پویانمایی تلویزیون در انتقال پیام دینی»، پاسخ‌های کمتر از ۳ «مخالف و کاملاً مخالف» را انتخاب کرده‌اند.</p>	<p>میزان استفاده دانش‌آموزان از برنامه‌های پویانمایی تلویزیون بیش از حد متوسط است.</p>

<p>با توجه به مقدار میانگین ۳/۰۲ مشخص می‌شود افراد درخصوص سؤالات مربوط به میزان اثرگذاری گونه‌های سینما گزینه‌های «نظری ندارم»، «مخالف» و «کاملاً مخالف» را انتخاب کرده‌اند و میزان استفاده در حد متوسط است.</p>	<p>۰/۵۷ دانش‌آموزان برای متغیر «استفاده و تأثیرگذاری گونه‌های سینما در انتقال پیام دینی»، پاسخ‌های کمتر از ۳ (مخالف و کاملاً مخالف) را انتخاب کرده‌اند.</p>	<p>میزان استفاده دانش‌آموزان از گونه‌های سینما پایین‌تر از حد متوسط است.</p>
<p>با توجه به مقدار میانگین ۳/۲۳ مشخص می‌شود افراد درخصوص سؤالات مربوط به میزان اثرگذاری هنرهای نمایشی گزینه‌های «نظری ندارم»، «مخالف» و «کاملاً مخالف» را انتخاب کرده‌اند و میزان استفاده بیش از حد متوسط است.</p>	<p>۰/۵۶ دانش‌آموزان برای متغیر «استفاده و تأثیرگذاری هنرهای نمایشی در انتقال پیام دینی»، پاسخ‌های کمتر از ۳ (مخالف و کاملاً مخالف) را انتخاب کرده‌اند.</p>	<p>استفاده دانش‌آموزان از هنرهای نمایشی در حد متوسط است.</p>
<p>با توجه به مقدار میانگین ۱/۷۹ مشخص می‌شود افراد درخصوص سؤالات مربوط به میزان اثرگذاری شبکه‌های ماهواره‌ای گزینه‌های «مخالف» و «کاملاً مخالف» را انتخاب کرده‌اند و میزان استفاده بسیار کم است.</p>	<p>۰/۹۵ دانش‌آموزان برای متغیر «استفاده و تأثیرگذاری شبکه‌های ماهواره‌ای در انتقال پیام دینی»، پاسخ‌های کمتر از ۳ (مخالف و کاملاً مخالف) را انتخاب کرده‌اند.</p>	<p>مقدار استفاده دانش‌آموزان از شبکه‌های ماهواره‌ای بیش از حد متوسط است.</p>
<p>با توجه به مقدار میانگین ۲/۴۴ مشخص می‌شود افراد درخصوص سؤالات مربوط به میزان اثرگذاری اینترنت گزینه‌های «مخالف» و «کاملاً مخالف» را انتخاب کرده‌اند و میزان استفاده کمتر از حد متوسط است.</p>	<p>۰/۸۲ دانش‌آموزان برای متغیر استفاده و تأثیرگذاری اینترنت در انتقال پیام دینی، پاسخ‌های کمتر از ۳ (مخالف و کاملاً مخالف) را انتخاب کرده‌اند.</p>	<p>میزان استفاده دانش‌آموزان از اینترنت بیش از حد متوسط است.</p>
<p>با توجه به مقدار میانگین ۲/۵۲ مشخص می‌شود افراد درخصوص سؤالات مربوط به میزان اثرگذاری فضای مجازی یکسویه گزینه‌های «مخالف» و «کاملاً مخالف» را انتخاب کرده‌اند و میزان استفاده کمتر از حد متوسط است.</p>	<p>۰/۷۴ دانش‌آموزان برای متغیر «استفاده و تأثیرگذاری فضای مجازی یکسویه در انتقال پیام دینی»، پاسخ‌های کمتر از ۳ (مخالف و کاملاً مخالف) را انتخاب کرده‌اند.</p>	<p>بهرهمندی دانش‌آموزان از فضای مجازی یکسویه در انتقال پیام دینی در حد متوسط است.</p>
<p>با توجه به مقدار میانگین ۲/۸۵ مشخص می‌شود افراد درخصوص سؤالات مربوط به میزان اثرگذاری فضای مجازی تعاملی گزینه‌های «مخالف» و «کاملاً مخالف» را انتخاب کرده‌اند و میزان استفاده کمتر از حد متوسط است.</p>	<p>۰/۷۵ دانش‌آموزان برای متغیر «استفاده و تأثیرگذاری فضای مجازی تعاملی در انتقال پیام دینی، پاسخ‌های کمتر از ۳ (مخالف و کاملاً مخالف) را انتخاب کرده‌اند.</p>	<p>میزان استفاده دانش‌آموزان از فضای مجازی تعاملی دوسویه در حد متوسط است.</p>
<p>با توجه به مقدار میانگین ۲/۳۴ مشخص می‌شود افراد درخصوص سؤالات مربوط به میزان اثرگذاری نرم‌افزارهای رایانه‌ای گزینه‌های «مخالف» و «کاملاً مخالف» را انتخاب کرده‌اند.</p>	<p>۰/۸۹ دانش‌آموزان برای متغیر «تأثیرگذاری نرم‌افزارهای رایانه‌ای در انتقال پیام دینی»، پاسخ‌های کمتر از ۳ (مخالف و کاملاً مخالف) را انتخاب کرده‌اند.</p>	<p>استفاده از نرم‌افزارهای رایانه‌ای در انتقال پیام دینی در حد متوسط است.</p>
<p>سن دانش‌آموزان در پذیرفتن و نپذیرفتن دریافت پیام دینی از رسانه سنتی و نوین مؤثر است.</p>	<p>رده سنی ۱۲ سال از هر دو رسانه بیشترین پذیرش را دارد و رده سنی ۱۷ سال کمترین پذیرش دریافت پیام دینی را دارد. مقدار معناداری آزمون در هر دو گروه، به ترتیب ۰/۳۸ سنتی و ۰/۲۲۱ نوین پیش از ۰/۰۵ است.</p>	<p>بین سن دانش‌آموزان و پذیرش پیام دینی از رسانه‌های سنتی و نوین رابطه وجود دارد.</p>
<p>جنسیت دانش‌آموزان در پذیرفتن و نپذیرفتن پیام دینی از رسانه سنتی و نوین تأثیری ندارد.</p>	<p>سطح معناداری آزمون در گروه سنتی ۰/۷۶۷ و نوین ۰/۸۲۱ بیش از ۰/۰۵ است. در آزمون مستقل برای گروه نوین آماره آزمون و درجه آزادی به ترتیب برابر ۱/۳۲۳- و ۲۹۲ است. سطح معناداری آزمون ۰/۱۸۷ بوده است.</p>	<p>جنسیت دانش‌آموزان در پذیرفتن و نپذیرفتن دریافت پیام دینی از رسانه سنتی و نوین تأثیر دارد.</p>

<p>تفاوت معناداری در پذیرش پیام دینی از رسانه سنتی و نوین به تفکیک رده‌های موقعیت خانواده وجود دارد. بنابراین موقعیت خانواده دانش‌آموزان در پذیرفتن و نپذیرفتن پیام دینی از رسانه سنتی و نوین تأثیر دارد.</p>	<p>در هر دو گروه به ترتیب ۶۶۵/۰ سنتی و ۴۷۲/۰ نوین بیش از ۰/۰۵ بوده است.</p>	<p>موقعیت خانوادگی دانش‌آموزان در پذیرفتن و نپذیرفتن پیام دینی از رسانه سنتی و نوین مؤثر است.</p>
<p>بنابراین وضعیت شغلی پدر دانش‌آموزان در پذیرفتن و نپذیرفتن پیام دینی از رسانه سنتی و نوین تأثیری ندارد. وضعیت شغلی مادر دانش‌آموزان در پذیرفتن و نپذیرفتن پیام دینی از رسانه سنتی و نوین تأثیری ندارد.</p>	<p>مقدار معناداری آزمون در هر دو گروه به ترتیب ۲۱۹/۰ سنتی و ۱۹۸/۰ نوین بیش از ۰/۰۵ بوده است. مقدار معناداری آزمون در هر دو گروه به ترتیب ۶۷۲/۰ سنتی و ۷۷۷/۰ نوین بیش از ۰/۰۵ بوده است.</p>	<p>وضعیت شغلی خانوادگی دانش‌آموزان در پذیرفتن و نپذیرفتن پیام دینی از رسانه سنتی و نوین تأثیر دارد.</p>
<p>وضعیت تحصیلات پدر دانش‌آموزان در پذیرفتن و نپذیرفتن پیام دینی از رسانه سنتی و نوین تأثیری ندارد. وضعیت تحصیلات مادر دانش‌آموزان در پذیرفتن و نپذیرفتن پیام دینی از رسانه سنتی و نوین تأثیری ندارد.</p>	<p>مقدار معناداری آزمون در هر دو گروه به ترتیب ۴۰۳/۰ سنتی و ۵۷۲/۰ نوین بیش از ۰/۰۵ است. مقدار معناداری آزمون در هر دو گروه به ترتیب ۸۴۵/۰ سنتی و ۲۰۹/۰ نوین بیش از ۰/۰۵ بوده است.</p>	<p>وضعیت تحصیلات خانوادگی دانش‌آموزان در پذیرفتن و نپذیرفتن پیام دینی از رسانه سنتی و نوین مؤثر است.</p>
<p>بنابراین میانگین پذیرش پیام دینی از رسانه سنتی در رده معدل بین ۱۵ تا ۱۸ بیش از رده معدل بین ۱۳ تا ۱۵ بوده و بین ۱۸ تا ۲۰ بیش از رده معدل بین ۱۳ تا ۱۵ بوده است.</p>	<p>سطح معناداری آزمون برای دو رده معدل بین ۱۳ تا ۱۵ و بین ۱۸ تا ۲۰ برابر ۰/۰۰۶ بوده که این مقدار کمتر از ۰/۰۵ بوده است.</p>	<p>بین معدل دانش‌آموزان و پذیرش از طریق رسانه‌های سنتی رابطه وجود دارد.</p>

در نتیجه، در بین رسانه‌های سنتی میزان علاقه و استفاده نوجوانان دانش‌آموز و میزان تأثیر وعظ و سخنرانی در بین آنها بالاتر از حد متوسط و تأثیرگذاری پیام‌های دینی رادیو درصد قابل توجهی را به خود اختصاص نداده و میزان علاقه و استفاده و تأثیرگذاری پیام‌های دینی تلویزیون - به ترتیب - در قالب‌های پویانمایی، نمایشی و مستند در بین دانش‌آموزان در حد متوسط و میزان استفاده از سینما و هنرهای نمایشی در گونه‌های مختلف در انتقال پیام دینی به دانش‌آموزان، پایین‌تر از میانگین، و استفاده از شبکه‌های ماهواره‌ای بسیار پایین و میزان استفاده از اینترنت برای انتقال و تأثیرگذاری پیام دینی در بین دانش‌آموزان در هر دو فضای مجازی یکسویه و دوسویه و شبکه‌های اجتماعی و میزان استفاده و تأثیرگذاری از نرم‌افزارهایی با محتوای دینی و در قالب بازی‌های رایانه‌ای داخلی پایین‌تر از حد معمول بوده و میان پیش‌زمینه و محیط اجتماعی و مشخصه‌های فردی رابطه معناداری وجود دارد.



## منابع

- آرمسترانگ، جان، ۱۳۸۸، «تبشیرگری تلویزیونی»، ترجمه عبد... گیویان، در: مجموعه برگزیده دانشنامه دین، ارتباطات رسانه‌ای، ویراسته نیل استوت، به کوشش حمیدرضا قادری، قم، دفتر نشر عقل.
- جلالی‌مقدم، مسعود، ۱۳۷۹، *درآمدی بر جامعه‌شناسی دین*، تهران، مرکز. جوادآملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *دین‌شناسی*، قم، اسلامی.
- خدایاری فرد، محمد، ۱۳۸۸، *آماده‌سازی مقیاس دینداری و ارزیابی سطوح دینداری اقشار مختلف جامعه ایران (مراکز استان‌ها)*، تهران، دانشگاه تهران.
- دورکیه، امیل، ۱۳۸۳، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، چ دوم، تهران، مؤسسه نشر مرکز.
- سراج‌زاده، حسن، ۱۳۸۳، *چالش‌های دین و مدرنیته*، تهران، نشر طرح نو.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- کاظمی، علی‌اصغر، ۱۳۷۶، *بحران نوگرایی و فرهنگ سیاسی در ایران معاصر*، تهران، قومس.
- کشاورز، زهراسادات، ۱۳۷۹، *بررسی تأثیر قشربنندی اجتماعی بر میزان دینداری شهروندان (منطقه ۱۴ شهر اصفهان)*، پایان‌نامه کارشناسی علوم اجتماعی، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- کلیفورد جی، کریستیانز، ۱۳۸۵، «فناوری و نظریه سه وجهی رسانه در بازاندیشی درباره رسانه»، *دین و فرهنگ*، ش ۱۲۳۵، ص ۱۷۴-۲۱۳.
- محمسنیان‌راد، مهدی، ۱۳۷۸، *ارتباط‌شناسی*، چ دوم، تهران، سروش.
- محمدی، مجید، ۱۳۸۲، *دین و ارتباطات*، تهران، نشر نی.
- ملکی، حسن و همکاران، ۱۳۹۰، «تربیت عبادی کودکان»، *اسلام و پژوهش‌های تربیتی*، ش ۲۰ (۱)، ص ۱۰۵-۱۳۲.
- میرعابدینی، احمد، ۱۳۸۲، «مروری بر مطالعات دین و رسانه در بازار جهانی سازی»، *پژوهش و سنجش*، ش ۹، ص ۴۱-۵۸.
- واحدی، مریم و فریده غریبی ممسنی، ۱۳۹۴، «واکاوی اصول و تربیت اخلاقی از منظر علامه جعفری»، *مطالعات اخلاق کاربردی*، ش ۱۹ (۵)، ص ۸۳-۱۰۶.
- هورسفیلد، پیتر جی، ۱۳۸۲، «تحول دین در عصر همگرایی رسانه‌ها: در استوارت ام هوور و رنات لاند بای، بازاندیشی درباره رسانه‌ها»، *دین و فرهنگ*، ترجمه مسعود آریایی نیا، تهران، سروش.

Beger, c, r. and chaffee, s, h., 1987, *The Study of Communication as a Science in Handbook of Communication Science*, Beverly hills and London; sage publication.

Dant, tim, 2003, "Critical Social Thory, Calture Society and Critique", *Sage*, No. 18(32), p.118-134.

Elias.M.J, Vandyke.C.J, 2007, How Forgiveness, Purpose and Realiginosity are Related to Themental Healthand Well- being of Youth: a review of the Literature, *Mental Health Religion and Colture*, No. 10(4), p. 395-414.


- Hjavard, s, 2008, "The Medialization of Society, a Theory of the Media as Agents of Social and Cultural Change", *Nordicom Review*, No. 29, p. 105-134.
- Hoover, s, m, 2012, "Religion and Media in the 21 st century", *Conference on Media Diversity and Religious Freedom*, Auditori de Lafacultat de Comunicacio Blanquerna Universitat Romonliull Februry 3.
- Hoover, s, m, 2007, *Religion in the Media Age*, London, Routledge.
- Horsfield, p, 2004, "Theology, Church and Media, Contours in a Changing Cultural Terrain", in: p, horsfild, m, hess and a, medra no, (eds), *Belief in Media*, Cultural Perspectives on Media and Christianity, Aldershot, Ashgate.
- Martin- barber, j, 1997, "Mass Media as a Site of Resocialization of Contemporary – Culture", in: s, hoover& k, lund by (eds), *Rethinking Media, Religion and Culture*, doi:10.4135/9781452243559.n6
- Plate,s, 2003, *Representing Religion in world cinema, film making .myth making, culture making, basing stoke*, palgrave.
- Poole. E, 2002, *Reporting Islam, Media Representioons of British Muslims*, London, ib Taurus Programs , Ten Years later in a Pearl, l, Bouthilet, 8 j lazar (eds) Television and Behavior, Ten Years of Scientific Progress and Implications for the 80, s (Vol ii), Washington, ds Government Printing Office.

نوع مقاله: پژوهشی

## رابطه مجالس روضه زنانه و رفتارهای سیاسی – اجتماعی زنان تهرانی در دوره قاجار

رضا رمضان نرگسی / استادیار گروه تاریخ اندیشه معاصر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

ramezan@qabas.net

 orcid.org/0000-0002-9606-6922

دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۷ – پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۱۳

### چکیده

در دوره قاجار در اوج غیر سیاسی بودن جوامع شرقی، رفتارهای اعتراض جمعی بر علیه حکومت یا استعمار از زنان تهرانی در گزارش‌های تاریخی متعدد ثبت شده که نیازمند تحلیل است. نوشتار حاضر با روش «اسنادی و تحلیل تاریخی» درصدد بررسی این نوع رفتارهای زنان تهرانی برآمده و با توجه تحلیل‌هایی که در این خصوص ارائه شده و با توجه به مطالعات جامعه‌شناسی تاریخی ایران معاصر، به این نتیجه رسیده که تمام تحلیل‌های موجود ناقص است و توان تبیین این پدیده را ندارد و در عوض، مجالس روضه زنانه با ارائه الگو و گروه مرجع مناسب، ارائه انسجام اجتماعی و آگاهی‌بخشی می‌تواند بیشترین نقش را در حرکت‌های مترقیانه زنان تهران داشته باشد.

**کلیدواژه‌ها:** زنان تهرانی، مشارکت سیاسی – اجتماعی، حرکت اعتراضی زنان، استعمار، استبداد.

## مقدمه

رفتارهای جمعی و اعتراض‌های سیاسی زنان در دوره قاجاریه نسبت به حکومت در سیاست داخلی و خارجی آن، از جمله حوادث تاریخی جالبی است که مکرر به مناسبت‌های گوناگون در دوره قاجاریه در تهران رخ داده است. در بررسی این رفتار زنان تهرانی، تحلیل‌های متعددی ذکر شده که چندان با واقعیت‌های تاریخی جامعه تهران آن روز مناسبت ندارد. از این رو، این مسئله مطرح شده که نیروی محرک حرکت‌های جمعی و اعتراض‌های سیاسی - اجتماعی زنان تهران چیست؟ چگونه و تحت تأثیر چه عواملی در فضای کاملاً سنتی این حرکت‌های شبه نوین از زنان تهرانی سر زد؟ فرضیه این تحقیق آن است که بین حرکت‌های اعتراضی زنان و مجالس روضه زنانه ارتباط تنگاتنگی وجود دارد. بنابراین، تلاش شده است در این تحقیق مقدار تأثیر مجالس روضه زنانه در رفتارهای جمعی زنان تهرانی، به‌ویژه رفتارهای سیاسی - اجتماعی آنها بررسی گردد.

## پیشینه

درباره پیشینه این پژوهش می‌توان به چند دسته آثار اشاره کرد:

دسته اول آثاری که عمدتاً رنگ و بوی تاریخی دارد و به مباحثی در توصیف روضه و روضه‌خوانی در دوره قاجار پرداخته که مهم‌ترین آنها عبارت است از:

۱. محمود طاهر/حمیدی، «تشکل‌های مذهبی: مجالس روضه‌خوانی به روایت تاج واعظ» (۱۳۸۰):
  ۲. رضا رمضان نرگسی، «عزاداری در عصر قاجار» (۱۳۸۵):
  ۳. موسی فقیه حقانی، «محرّم از نگاه تاریخ و تصویر» (۱۳۸۱):
  ۴. فاطمه بینشی‌فر، «سیر تحول روضه و روضه‌خوانی دوره قاجار» (۱۳۹۴):
  ۵. محسن محرابی، «گذری بر سیر تکوین و تحول عزاداری‌ها و تعزیه‌خوانی‌ها در ایران عصر قاجار» (۱۳۹۹).
- دسته دوم آثاری که به تحلیل رفتارهای اعتراضی زنان در دوره قاجار پرداخته‌اند. در این دسته تنها یک مقاله یافت شد. این آثار عبارت است از:

۶. اکرم کرمعلی و همکاران، «گونه‌شناسی اعتراض‌های زنان در عصر ناصری» (۱۴۰۱):
- در بین مقاله‌های یافت شده تنها مقاله اخیر به علل اعتراض‌های زنان ایرانی پرداخته، اما با گرایش کاملاً متفاوت. این تحقیق اولاً، کوشیده است نظرات مطرح شده در مقاله اخیر را رد کند و ثانیاً، نظریه‌ای جدید در تبیین رفتار زنان ارائه دهد. محدوده تحقیق زنان و دختران شهر تهران در فاصله سال‌های ۱۲۱۰ تا ۱۳۰۰ (۱۲۵۰ تا ۱۳۴۰ ق) است. این تحقیق با رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی انجام گرفته و در آن از روش «اسنادی و تحلیل تاریخی» استفاده شده است. این نوشتار از آن جهت ضرورت دارد که زوایایی کمتر گفته شده از هویت زنان و دختران را آشکار می‌کند و نشان می‌دهد که برخلاف تصور رایج، زنان شهری ایران در دوره قاجار عقب‌مانده نبوده‌اند. انتخاب تهران از آن جهت صورت گرفت که اولاً، در میان شهرهای ایران، چون پایتخت بود مستندات و گزارش‌های بیشتری از این شهر در

دست است. ثانیاً، به یقین، رفتار زنان تهرانی نمونه‌ای است از رفتار زنان شهرهای بزرگ ایران. ثالثاً، به طور معمول، رفتار زنان پایتخت الگویی برای زنان طبقات متوسط و بالای جامعه در شهرهای بزرگ ایران بوده است. وجه نوآوری این تحقیق در آن است که کوشیده تا با بررسی نظرات مطرح در موضوع این تحقیق، نظریه جدیدی در تبیین این موضوع ارائه دهد.

بنابراین، سؤال تحقیق حاضر این است که آیا بین مجالس روضه زنانه و رفتارهای سیاسی - اجتماعی زنان تهرانی در دوره قاجار رابطه‌ای وجود دارد؟ آن رابطه چیست؟ و چگونه چنین پدیده‌ای رخ داد؟

## ۱. بررسی مفاهیم

### ۱-۱. مشارکت سیاسی

میل برات «مشارکت سیاسی» را چنین تعریف می‌کند: «مشارکت سیاسی رفتاری است که اثر گذارد و یا قصد تأثیرگذاری بر نتایج حکومتی را دارد» (مصفا، ۱۳۷۵، ص ۲۱).

ساموئل هانتینگتون و جان نلسون «مشارکت سیاسی» را چنین تعریف می‌کنند: «مشارکت سیاسی کوشش‌های شهروندان غیر دولتی برای تأثیر بر سیاست‌های عمومی است» (همان، ص ۴۰؛ هانتینگتون و نلسون، ۱۹۷۶). در هر دو تعریف، تأثیر شهروندان بر سیاست‌های عمومی و نتایج حکومتی منظور شده است که شامل رفتار جمعی و بسیج اجتماعی و تظاهرات و شورش‌های عمومی می‌شود. بنابراین فارغ از اینکه موضوع هیجان عمومی چه چیزی باشد، صرف هیجان اجتماعی که بر رفتار سیاسی تأثیرگذار است، «مشارکت سیاسی» دانسته می‌شود. تعریف مایکل راش: «مشارکت سیاسی درگیر شدن فرد در سطوح مختلف فعالیت در نظام سیاسی از عدم درگیری تا داشتن مقام رسمی سیاسی است» (راش، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳).

او سپس می‌نویسد:

لستر میلبراث (Lester Milbrath) در کتاب «مشارکت سیاسی» خود سلسله مراتبی از مشارکت را مطرح کرده که از رأی دادن تا گرفتن مقام رسمی دولتی تغییر می‌کند و پایین‌ترین سطح مشارکت واقعی رأی دادن در انتخابات است. این سلسله مراتب از پایین‌ترین به بالاترین رتبه -به ترتیب- عبارتند از: ۱. شرکت در انتخابات و رأی دادن؛ ۲. اندکی علاقه به سیاست؛ ۳. مشارکت در بحث‌های سیاسی غیر رسمی؛ ۴. عضویت انفعالی در یک سازمان شبه سیاسی؛ ۵. عضویت انفعالی در یک سازمان سیاسی؛ ۶. مشارکت در اجتماعات عمومی، تظاهرات و غیره؛ ۷. عضویت فعال در یک سازمان شبه سیاسی؛ ۸. عضویت فعال در یک سازمان سیاسی؛ ۹. جست‌وجوی مقام سیاسی؛ ۱۰. داشتن مقام سیاسی (همان، ص ۱۲۴-۱۲۶).

### ۱-۱-۱. تعریف مختار

وجه جامع هر سه تعریف «تلاش شهروندان برای تأثیرگذاری بر سیاست عمومی کشور» یا به عبارت دیگر، «تلاش برای تغییر یا اصلاح تصمیمات رهبران سیاسی» است.

از سوی دیگر مایکل راش که از قول لستر سلسله مراتبی برای مشارکت سیاسی برمی‌شمارد، مشارکت در اجتماعات عمومی و تظاهرات و غیر آن را در ششمین رتبه مشارکت سیاسی، یعنی بیش از حد متوسط عنوان می‌کند.

بنابراین، مقصود نگارنده از «مشارکت سیاسی» در این تحقیق، تلاش جمعی برای تأثیرگذاری بر تصمیمات رهبران سیاسی جامعه و احیاناً مجبور کردن آنها به تغییر رفتار سیاسی است، هرچند «اثبات شیء نفی ماعده نمی‌کند»؛ یعنی مراتب دیگر مشارکت سیاسی هم وجود دارد که در این تحقیق به آنها عنایتی نشده است.

## ۲. نمودهای بارز مشارکت سیاسی زنان ایران در دوره قاجار

### ۲-۱. دفاع از زنان مسلمان

نخستین حرکت سیاسی زنان در دوره معاصر در سال ۱۲۰۷ پس از شکست ایران در جنگ با روس روی داد، وقتی سفیر روس می‌خواست با تفسیر یکی از مواد معاهده «ترکمان‌چای» زنان مسلمان شده گرجی را از شوهران و فرزندان خود جدا کند و با تغییر مذهب روانه گرجستان سازد. در جواب استغاثه زنان گرجی، زنان تهرانی اولین گروهی بودند که به حمایت از زنان مسلمان گرجی برخاستند و در این روز شور و حرارت زیادی از خود نشان دادند و تا آخرین دقیقه‌ای که هیاهوی مردم در خراب کردن سفارت روس و کشت و کشتار ادامه داشت، آنها نیز از پای ننشستند (ر.ک. الگار، ۱۳۵۹، ص ۱۴۳).

### ۲-۲. تلاش برای وادار کردن دولت به انجام وظایف خود (نقش‌آفرینی به‌مثابه گروه‌های فشار)

۱. حرکت اعتراضی زنان به قحطی و کمبود نان در سال ۱۲۴۰/۱۲۷۷ق در تهران (بروگش، ۱۳۶۷، ص ۶۰۱)؛ در نهایت، شاه دستور اعدام کلاتر را داد و دستوراتی برای پایین آوردن قیمت نان صادر کرد (مارتین، ۱۳۹۳، ص ۱۸۱). این اعتراض منجر به زخمی شدن چند زن شد (ایستویک، ۱۸۶۴، ص ۲۸۸).

۲. در قحطی سال ۱۲۵۰/۱۲۸۷ق نیز که نان کم و آذوقه گران شده بود، زنان تهران اعتراض کردند و حکومت برای سرکوب آنها مسلح شد (مارتین، ۱۳۹۳، ص ۱۸۱).

۳. اعتماد السلطنه در روزنامه *خاطرات* در ضمن وقایع سال ۱۳۰۲ق آورده است: «روز پیش که شاه از شهر به عشرت‌آباد برمی‌گشتند، قریب هزار نفر از زنان راه شاه را بستند و از بودن نان فریاد سر دادند» (اعتماد السلطنه، ۱۳۸۵، ص ۲۵۷).

۴. در سال ۱۳۰۴ق/۱۸۸۷م ضمن دیدار رسمی شاه از ساخت قورخانه، «جمعی از زن‌های شهر به شاه از گرانی نان شکایت کردند» (همان، ص ۴۹۶).

۵. در سال ۱۳۱۰ق وقتی که شاه به مسجد «سپهسالار» می‌رفت (سالور، ۱۳۷۴، ص ۵۲۲) همچنین وقتی که شاه داشت به قصد زیارت حرم عبدالعظیم می‌آمد، از هر سو زنان به نشانه اعتراض به گرانی و قحطی، جلوی او را گرفتند و از وزیر شکایت کردند (ناصرالدین شاه قاجار، ۱۳۷۲، ص ۲۲۸-۲۳۰).

### ۲-۳. تلاش برای جلوگیری از آسیب فرهنگی (مشارکت به‌مثابه گروه فشار)

ناصرالدین شاه بعد پس از بازگشت از سفر دوشم به فرنگ، در ۱۲۹۶ق دستور بازگشایی قهوه‌خانه‌ها را صادر کرده بود. چون این قهوه‌خانه‌ها به مراکزی برای شرابخواری و قمار تبدیل شده بود و مفاصل اخلاقی دیگری برای مردان به دنبال داشت، در سال ۱۲۹۷ق/۱۲۵۹ زنان تهران به نشانه اعتراض به صورت دسته‌جمعی به قصر شاه ریختند و از باز شدن قهوه‌خانه‌ها شکایت کردند (ویلز، ۱۳۶۳، ص ۳۸۲).

#### ۴-۲. مقابله با استعمار و تلاش برای وادار کردن دولت به مقابله با بیگانه استعمارگر

##### ۱-۴-۲. تظاهرات دسته‌جمعی زنان در حمایت از مرجعیت

درخشان‌تر از وقایع یاد شده، اتحاد و همبستگی و نمایش وجدان جمعی زنان در سال ۱۳۰۹ق در «جنبش تحریم تنباکو» بود (کربلایی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۸-۱۷۲؛ تیموری، ۱۳۶۱، ص ۱۰۲-۱۰۴). این واقعه به دنبال حکم ناصرالدین شاه مبنی بر تبعید آیت‌الله میرزای آشتیانی به عراق صادر شده بود.

هنگام ظهر زنان نیز دسته‌دسته و فوج فوج جمع آمده، جمعیت زنان انبوه شد. پس از این اجتماع، اول کار زنان این بود که روانه بازارها شدند. هر دکان را گشوده دیدند، خواهی نخواهی بستند، تا به جایی که در تمامی شهر به این عظمت، یک باب دکان دیگر گشوده نماند و سپس به طرف ارک سلطنتی حرکت کردند (کربلایی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۹). تیموری این صحنه را چنین وصف می‌کند: «جمعیت زنان با روبند سفید و چاقچور که اغلب سر خود را لجن مالیده و شیون و ناله می‌کردند و «یا حسین، یا حسین» می‌گفتند، بسیار دلخراش بود» (تیموری، ۱۳۶۱، ص ۱۰۳). شیخ حسن کربلایی نیز می‌نویسد:

یک مرتبه صدای «یا علی» و «یا حسین» از تمامی این همه مخلوق بلند شده ... از اینچنین هنگامه عظیمی که دفعتاً در میدان ارک [سلطنتی] برپا گردید، تمامی اجزای دولت، خاصه حرمسرای سلطنتی را وحشت و دهشت عظیمی فراگرفته، از صدر تا ساقه، مضطرب و پریشان شدند... جمعیت مردم به حدی شد که تمام کوچه و بازارها تا میدان ارک یک وصله پیوسته زن و مرد بود. راه عبور و مرور از کوچه و بازارها بالمرد مسدود گردید (همان، ص ۱۶۹-۱۷۲). گزارش کربلایی حاکی است که در ابتدا زن‌ها شورش را شروع کردند، اما در ادامه مردها به آنها ملحق شدند.

##### ۲-۴-۲. مبارزه با قرارداد ۱۹۰۷ و اتمام حجت روس

وقتی در بیست و نهم نوامبر ۱۹۰۷ دولت روسیه با توافق انگلیس با مجلس ایران اتمام حجت کرد و ضمن آن خواستار شد که مورگان شوستر طی ۴۸ ساعت از ایران اخراج گردد... به دنبال آن، فریاد مردم، از جمله زنان تهرانی از هر سو برخاست. در تهران هزاران زن در حالی که می‌گریستند و برخی از آنها کفن پوشیده بودند، آمادگی خود را برای جنگ و دفاع از ملت اعلام داشتند (آفاری، ۱۳۷۷، ص ۵۷).

بدالملوک بامداد می‌نویسد: «هزاران زن ایرانی در تظاهرات گرد آمدند... و از مجلس خواستند که در برابر تهدیدهای خارجی بایستند» (بامداد، ۱۳۴۷، ص ۴۸).

#### ۳. تبیین رفتارهای سیاسی - اجتماعی زنان در دوره قاجار

برای تبیین مشارکت‌های سیاسی - اجتماعی زنان تهرانی در دوره قاجار، ابتدا باید دید دیگران چه نوشته‌اند و چه گفته‌اند و سپس به قضاوت نشست. بنابراین قبل از هر چیز، نظرات رقیب را بررسی می‌کنیم:

##### ۱-۳-۳. نظریه‌های رقیب

###### ۱-۱-۳. فقر شدید

نویسندگان مقاله «گونه‌شناسی اعتراض‌های زنان در عصر ناصری» بعد از برشمردن مواردی از اعتراض‌های جمعی زنان تهران علیه حکومت ناصرالدین شاه، شرایط بد اقتصادی و شدت فقر زنان را عامل اعتراض عنوان کرده‌اند (کرمعلی و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۲۴۹).

این نوع نویسندگان از یک سو می‌گویند: «زنان موجوداتی بودند که در اسارت بسر می‌بردند؛ برخی سر و دست شکسته و برخی گرسنه و برخی برهنه. در برابر این زندگی، تاریخ مرگ برای آنها روز سفید است» (همان، به نقل از: تاج‌السلطنه، ۱۳۶۱، ص ۸).

از سوی دیگر اقرار می‌کنند که زنان شهری از حق ارث و مالکیت بهره‌مند بودند (همان، ص ۲۴۸، به نقل از: کدی، ۱۳۸۱، ص ۳۵).

یا در جای دیگر مقاله گزارشی را ذکر می‌کند، بدین شرح:

بر اساس یکی از عریضه‌ها مردی به زنش بدهکار است. مرد در محضر شرع اقرار کرده که مبلغ ۲۰۰ تومان به همسرش مقروض است و قرار شده در عرض پنج سال آن را پس بدهد و دو دانگ از شش دانگ یک باب خانه در شیراز را به‌عنوان رهن وجه مزبور قرار داده است. حال زن خواستار بدهی است (کرمعلی و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۲۴۸).

علت تناقض در این نوع نوشته‌ها آن است که این دسته از نویسندگان به پیروی از مستشرقان، می‌کوشند همه زنان کشور ایران - اعم از روستایی و شهری - را در یک قاب ببینند، در حالی که در تاریخ ایران زنان عشایری و روستایی و حتی شهرهایی کوچک با زنان شهرهای بزرگ تفاوتی فاحش در سطح فکر و سبک زندگی دارند؛ به این معنا که زنان روستایی و شهرهای کوچک عموماً بی‌سواد هستند و معمولاً زندگی کشاورزی و عشایری داشته و از ابتدایی‌ترین حقوق اولیه بر اساس سنت‌های ایل محروم‌اند. این در حالی است که زنان شهری که بخشی از آنها باسوادند و بخش بزرگ‌تر علی‌رغم ناتوانایی در خواندن و نوشتن، دارای سواد دینی و اجتماعی هستند و از حقوق شرعی خود آگاه هستند. متأسفانه بیشتر نویسندگان مطرح، زنان بی‌سواد روستایی را ملاک همه زنان ایران می‌گیرند و می‌کوشند تصویری کلی یک زن بدبخت از همه زن‌های ایران ارائه دهند. برای مثال، مهرانگیز کار در توصیف زنان دوره قاجاریه - به طور کلی - می‌نویسد:

در موقعیت سیاسی آن روز ایران، زنان فقط در چارچوب زندگی سنتی در مناطق کشاورزی به ایفای نقش‌های اقتصادی که خاص جوامع بسته کشاورزی است، می‌پرداختند و به دامداری و کشت و زرع و صنایع دستی اشتغال داشتند...چهره سیاسی ایران یکسره مذکر بود... زیربنای فکر سنتی چنان زن‌ستیز بود که باسواد شدن زن را برنمی‌تافت و خروج زن از خانه، حتی برای استفاده از مکتبخانه‌های زنانه مورد تأیید فکر رایج نبود. عامه مردم خروج زن از خانه را قبیح تلقی می‌کردند (کار، ۱۳۷۶، ص ۷ و ۹).

این در حالی است که توصیف مهرانگیز کار از زنان تهرانی دوره قاجار اصلاً درست نیست و او نیز هیچ‌گاه شاهدهی یا گزارشی از زنان تهران برای قضاوت خود ارائه نکرده است.

همچنین این دسته از روشنفکران برای توجیه هم‌نوییی برخی از زنان دربار با معترضان، بر اساس همان نظریه «عاملیت فقر» معتقدند: چون این دسته از زنان شاه دهقان‌زاده بودند و شاه به آنها توجه نداشت، بنابراین، از وضعیت خود رضایت نداشتند. از این رو به بهانه‌های مختلف با معترضان هم‌نوا می‌شدند (اجتهادی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۲). اینان برای نمونه از انبیس‌الدوله نام برده‌اند، در حالی که گزارش‌های تاریخ خلاف این را نشان می‌دهد؛ زیرا درست است که انبیس‌الدوله دهقان‌زاده بود، اما هوش سرشار و بصیرت بی‌ظییری که از یک زن انتظار نمی‌رفت، سبب شده بود که وی در سراسر



کشور مقام والای ملکه را احراز کند و برای خود جداگانه درباری داشت و سفرای کبار و ممالک بیگانه وقتی به ملاقات شاه می‌رفتند، در دفتر این ملکه نیز نام خود را ثبت می‌کردند و حتی هدایای نفیس و نشان‌های قیمتی از جانب سلاطین بیگانه به‌عنوان «انیس‌الدوله - ملکه ایران» به دربار قاجار می‌رسید (تفضلی و معتضد، ۱۳۷۷، ص ۲۱۳).

همچنین وی اولین زن حرمسرای شاهی بود که مفتخر به دریافت نشان «حمایل آفتاب» شد (معتضد و کسری، ۱۳۷۹، ص ۱۹۴). قبل از سفر اول ناصرالدین شاه به فرنگ، نشان «حمایل آفتاب» اختراع شده بود که در فرنگ به ملکه‌ها داده می‌شد (آزاد، ۱۳۶۴، ص ۳۷۷).

مادام کارلا سرنا در این باره می‌نویسد: «در ایام نوروز، خانم‌های سرشناس از رفتن به دیدن ملکه انیس‌الدوله غفلت نمی‌کنند» (سرنا، ۱۳۶۲، ص ۲۲۰).

بنجامین سفیر امریکا در ایران نیز در همین زمینه می‌نویسد: «...شاه فوق‌العاده مشتاق اوست و نفوذ زیادی در شخص شاه دارد و او از این نفوذ در راه خیر و صواب استفاده می‌کند» (بنجامین، ۱۳۶۹، ص ۱۵۶).

خلاصه آنکه این نوع تبیین شاید برای مواردی که زنان مطالبه اقتصادی داشتند، خوب باشد؛ اما در تبیین مواردی که موضوع اعتراض، اقتصادی نیست (مثل ماجرای دفاع از زنان گرجی، مشارکت زنان در قیام علیه تهدید روس، تظاهرات جمعی زنان در قیام تحریم تنباکو و ماجرای مشارکت زنان برای احداث بانک ملی) به‌هیچ‌وجه کافی نیست.

## ۲-۱-۳. نوگرایی

خسرو معتضد و نیلوفر کسری در تحلیل حوادث مزبور معتقدند:

با پیشرفت زمان و روشن شدن اذهان مردم، مردان و زنان روشنفکر و آزاداندیش جامعه به اهمیت نقش زنان در پیشبرد فعالیت‌های اجتماعی و مسؤلیت خطیر خود در تکوین جامعه روشن‌تر و زبیده‌تر پی بردند. با افزایش هوشیاری اجتماعی و آشنایی با علوم جدید و اصطلاحات - هرچند کوچک - که در این دوران صورت گرفت... افزایش رفت و آمدهای خارجی‌ها به ایران و آشنایی با شیوه زیستی بانوان، ایشان بر اهمیت اثر زنان در ایجاد جامعه فعال‌تر ادعان نمودند (معتضد و کسری، ۱۳۷۹، ص ۱۹۹).

در همین زمینه نویسنده مقاله فوق‌الذکر از قول جان فوران علت مشارکت سیاسی زنان را نشریات روشنفکران دوره قاجاری همچون نشریه *اختر و قانون* می‌داند؛ اما بلافاصله اقرار می‌کند: زنانی که به این نشریات دسترسی داشتند بیشتر زنان درباری و طبقه بالای اجتماع بودند؛ مانند مهد علیا مادر ناصرالدین شاه و فروغ‌الدوله دختر ناصرالدین شاه (کرملی و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۲۴۸) و در عین حال، تأکید کرده که این دسته از زنان به لحاظ سبک زندگی، متفاوت از توده زنان عصر قاجار بوده‌اند. برای مثال، مهد علیا در ملاقات بالیدی شیل علاقه خود را به نوع پوشش غربی و معاشرت با آنها ابراز می‌دارد (باش فراش، ۱۳۹۶، ص ۴۵).

در ارزیابی این نظریه باید گفت:

اولاً، همان‌گونه که نویسنده ادعان کرده، فقط معدودی از زنان اقبال بالایی جامعه به نشریات روشنفکری دسترسی داشتند.

ثانیاً، طبق گزارش‌های تاریخی، ورود نوگرایی (مدرنیته) در جامعه بانوان ایران، از مشروطه، یعنی سال‌های بعد از ۱۳۲۴ق، با احداث اجتماعات مخفیانه بانوان شروع شد؛ مانند: ۱. «انجمن حریت زنان» در سال ۱۳۲۶ق؛ ۲. «انجمن مخدرات وطن» در سال ۱۳۲۸ق؛ ۳. «جمعیت نسوان وطن‌خواه» در سال ۱۳۴۰ق. گزارشی از شرکت مؤسسان یا اعضای این انجمن‌ها در اعتراض‌های جمعی زنان در دست نیست.

ثالثاً، فقدان شاخصه‌های نوگرایی و شعارهای امروزی در اجتماعات زنان تهرانی نشان از آن دارد که فضای عمومی این اجتماعات به شدت سنتی بوده است، به طوری که اگر هم زنان متجدد در این اجتماعات حضور داشتند، مجبور بودند خود را به رنگ زنان سنتی دریاورند.

### ۳-۱-۳. ماجرای بایبه و قره‌العین

جان فوران معتقد است: قره‌العین و هم‌زمانش «جنبش زنان آزادیخواه» را در ایران پایه‌گذاری کردند؛ زیرا قره‌العین گفتگامانی آفرید که بر اساس آن قیود مذهبی برداشته می‌شد و زنان می‌توانستند همانند مردان نقش رهبری جامعه را به دست بگیرند. از این رو نهضت آزادی زنان در ایران را به دوره قبل از ناصرالدین شاه، یعنی ۱۲۵۹ق می‌رساند (ر.ک: فوران، ۱۳۷۷، ص ۲۴۰-۲۴۶).

اما در نظریه جان فوران موارد نقض نیز وجود دارد:

یکم، شورش زنان برای نجات زنان گرجی مربوط به ۱۲۴۵ق، یعنی قریب ۱۴ سال قبل از جریان قره‌العین است. دوم، در بررسی زندگینامه و عملکرد قره‌العین (ر.ک: منتظری مقدم، ۱۲۸۲، ص ۲۸-۳۴) متوجه می‌شویم که او داعیه دفاع از حقوق زنان را نداشت، بلکه برداشتن حجاب از سوی او تنها به خاطر اعلان لغو شریعت و نسخ اسلام بود و این احتمالاً به خاطر آن بوده است تا راهی برای طلاق و جدایی دائمی از شوهرش پیدا کند؛ زیرا تا آن زمان در گزارش‌های تاریخی چیزی دال بر طلاق او از طرف شوهرش دیده نمی‌شود. او مکرر تنفر خود را از شوهرش اعلان کرده بوده و به شکل بدعت‌آمیزی خویش را مطلقه نمود (تبریزی، ۱۳۲۸ق، ج ۳، ص ۲۸۶)؛ ولی این طلاق از سوی جامعه و شرع مقبول نبود.

سوم، گفتگامانی که او و هم‌زمانش آفریدند گفتگامان حقوق و مشارکت زنان نبود، بلکه گفتگامان نسخ اسلام بود. چهارم، گزارش‌ها از یک‌سو حاکی از شعارهای دینی زنان بوده و از سوی دیگر مطالباتشان صنفی (زنانه) نبوده است. به عبارت دیگر، در این اجتماعات خبری از حقوق مخصوص زنان، آن‌گونه که در غرب مشاهده شد، نیست، بلکه مطالباتشان همه اصناف جامعه را دربر می‌گرفته است.

### ۴-۱-۳. مماشات با زنان

چون زنان «ضعیفه» به حساب می‌آمدند، مأموران دولتی دون شأن خود می‌دانستند که با آنها رو در رو شوند (شوستر، ۱۳۵۱، ص ۲۳۹). البته می‌توان این نظریه را چنین تکمیل کرد:

یک، چون زنان با حجاب تمام صورت خود را می‌پوشاندند، شناخته نمی‌شدند و این یک نقطه قوت برای آنها بود. از این رو احتمالاً مردان هم می‌خواستند که زنان به جای آنها در اعتراض‌های سیاسی جلو بیفتند؛ زیرا هزینه‌های اعتراض کمتر می‌شد.

دو. چون در فرهنگ ایرانی زن ناموس بوده است و نباید مورد تعدی قرار بگیرد، نسبت به مردها از احترام بیشتری برخوردار است. برای همین مأموران حکومتی تا حد امکان، با آنا مامشات می کردند و اجازه می دادند تا به موکب همایونی نزدیک شوند و تا جایی که مجبور نمی شدند، آنها را ضرب و شتم نمی کردند.

البته تذکر این نکته لازم است که در ادبیات قاجاری که زنان را «ضعیفه» خطاب می کردند به معنای جنس پست نیست، بلکه بیشتر به معنای «جنس لطیف» است؛ یعنی زنان شایسته احترام هستند و مردها باید نسبت به آنها مهربان تر و نرم تر باشند.

بر اساس این نظریه، می توان ادعا کرد: مأموران در مواجهه با زنان تا حد امکان می کوشیدند برخورد آرام تری داشته باشند و کمتر از خشونت استفاده کنند، هرچند این امر کلیت نداشته و گاهی دولت قاجاری با زن های معترض با خشونت رفتار می کرده است. برای نمونه/اعتماد السلطنه گزارش می دهد که در سال ۱۳۰۲ ق وقتی زن ها سر راه شاه اعتراض کردند، ناصرالدین شاه به جای تأمین مایحتاج عمومی مردم، گزمه های حکومتی خود را برای سرکوب آنان گسیل داشت (اعتماد السلطنه، ۱۳۸۵، ص ۲۹۰ و ۲۵۹).

اما این فرضیه چیزی را درباره علت حضور زنان تبیین نمی کند، به ویژه آنکه در اعتراض هایی که حتی مردان هم آنها را همراهی می کردند (مثل اعتراض زنان در ماجرای قیام تنباکو، قیام زنان علیه اتمام حجت روس) دلیلی برای حرکت جمعی زنان علیه حکومت های وقت یا علیه استعمار ارائه نمی دهد.

## ۵-۱-۳. مستقل نبودن خیزش زنان

بشیریه نیز در این باره می نویسد:

زنان در برخی جنبش های اجتماعی ایران (مانند جنبش تحریم تنباکو یا جنبش مشروطه) نقش داشتند، لیکن باید گفت که چنین نقشی بیشتر تبعی بود و اغلب در حمایت از گروه های اجتماعی دیگر (مثل علما و روحانیون...) صورت می گرفت، نه آنکه جنبش خاص زنان باشد (بشیریه، ۱۳۷۶، ص ۲۹۱).

این نظریه اساساً می خواهد صورت مسئله را پاک کند و به شکل منطقی تری زنان را از دایره مشارکت سیاسی خارج کند. از این رو در تعریف «مشارکت سیاسی» تصرف کرده و با محدود کردن تعریف «مشارکت سیاسی» زنان به تنها جنبش های خاص زنانه، رقابت آمیز، گروهی، سازمان یافته و مبتنی بر ایدئولوژی مناسب و خاص جنبش زنان (همان، ص ۲۸۹) سعی دارند چنین وانمود کنند که این وقایع اساساً مشارکت و حتی رفتار سیاسی محسوب نمی شود. این درحالی است که:

۱- طبق تعریف پذیرفته شده، هر نوع تلاش شهروندان در جهت تأثیرگذاری در تصمیمات رهبران سیاسی از طرف مردم، مشارکت سیاسی است.

۲- لازمه نظریه فوق خارج کردن بخش اعظم زنان ایران کنونی از شرکت در انتخابات مجلس و ریاست جمهوری و شورای شهر و مشارکت آنان در جنگ تحمیلی و راهپیمایی ۲۲ بهمن و روز قدس و مانند آنهاست؛ زیرا امروزه نیز بیشتر زنان ایران به خاطر تکلیف مذهبی در انتخابات و اجتماعات سیاسی شرکت می کنند و اساساً مذهب تشیع یک مذهب سیاسی است و از آنها می خواهد در همه عرصه ها مشارکت سیاسی فعال داشته باشند.

۳- مشارکت سیاسی در هر جامعه‌ای بر اساس فرهنگ و سبک زندگی آن جامعه با جامعه دیگر، می‌تواند متفاوت باشد؛ به این معنا که هر جامعه‌ای می‌تواند الگوی توسعه خاص خود و اصول فکری خویش را داشته باشد. باید در نظر داشت که زندگی زن ایرانی برخلاف زن اروپایی طوری نبوده که خود را از خیل عظیم جامعه جدا کند و اجتماعی اختصاصاً مردانه یا زنانه باشد، بلکه اینها از معضلات زندگی غربی است؛ زیرا در غرب از ابتدا حق زنان پایمال می‌شد و زنان مجبور می‌شدند تا برای به دست آوردن حقوق اولیه خود، اجتماعات و تشکلات مخصوص خود را خلق کنند. اما در ایران، چون حقوق و امتیازات بالایی به زنان در متون دینی داده شده، همواره زنان ایرانی کوشیده‌اند تا آن دسته از مردان ایرانی را که نسبت به زنان اجحاف می‌کنند به متون دینی ارجاع دهند و از آنها بخواهند مطابق مقتضیات متون دینی رفتار کنند. برای مثال، در سال ۱۳۱۲ق وقتی یک زن به نام «بی‌بی استرآبادی» کتابی در دفاع از زنان و در رد کتاب *تربیت‌النسوان* نوشت، به آیات قرآن و احادیث و فقه شیعه تمسک جست (ر.ک. بی‌بی استرآبادی، ۱۳۷۱، ص ۶۶-۹۰).

۴- نباید بی‌سوادى را مساوى با فقدان فهم عمیق سیاسی و مذهبی دانست. این نوشتار کوشیده است نشان دهد که در دوره قاجاریه برای زنان تهرانی تلازمی بین سواد و فهم عمیق مذهبی و سیاسی وجود نداشت؛ زیرا در آن دوره راهکارهای جایگزینی (مثل شرکت در جلسات روضه) تا حد زیادی نقش سواد را ایفا می‌کرد. علاوه بر این، به سبب وجود مکتبخانه‌های متعدد در سطح تهران، بی‌سوادى بیشتر زنان تهرانی محل تردید جدی است (ر.ک. رمضان‌نرگسی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۰-۱۲۶).

## ۲-۳. نظریه مختار

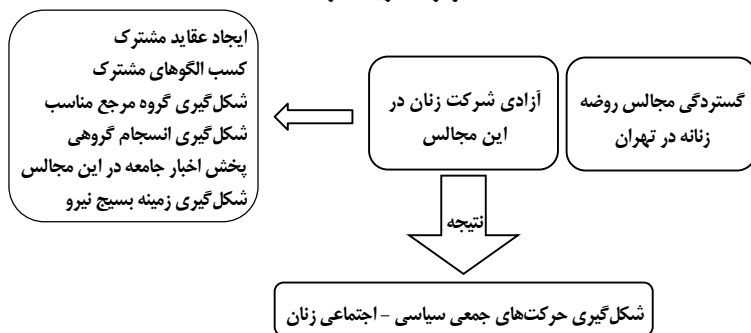
در بین عوامل متصور بر حضور سیاسی - اجتماعی زنان در جامعه، نقش مجالس روضه می‌تواند مهم‌ترین، اصلی‌ترین و تأثیرگذارترین عامل در مشارکت سیاسی - اجتماعی زنان در دوره قاجاریه به شمار آید؛ زیرا: یک. مجالس روضه زنانه به شکلی گسترده در تهران در تمام ایام سال برگزار می‌شد و زنان هیچ محدودیتی برای حضور در این مجالس نداشتند.

دو. عقاید مشترک و باورهای یگانه از اولین چیزهایی بود که در نتیجه حضور زنان در مجالس روضه شکل می‌گرفت. سه. در منابر با یادآوری رفتار سیاسی حضرت فاطمه زهرا<sup>ؑ</sup> و زینب کبری<sup>ؑ</sup> الگوهای رفتاری خاص در قالب گروه مرجع برای زنان آن دوره شکل می‌گرفت.

چهار. چون روضه محلی برای گردهمایی زنان بود، زمینه بسیج نیروها و انسجام گروهی از آنجا بیشتر فراهم می‌شد. پنج. اخبار رفتار ظالمانه حکومت قاجار یا استعمار در این مجالس توسط برخی از زنان از جمله آنهایی که شوهرانشان به سیاست وصل بودند یا توسط روضه‌خوان‌ها بازگو و پخش می‌شد. با پخش این اخبار احساس مسئولیت‌پذیری به شکل ساختاری در میان زنان شکل می‌گرفت.

در ادامه، برای اثبات نظریه مختار، ابتدا گستردگی مجالس روضه زنانه در تهران نشان داده شده است، سپس به نقشی که این مجالس می‌توانست در آن شرایط زمانی و مکانی برای شکل‌دهی هیجان عمومی زنان ایفا کند، اشاره شده است.

نمودار ۱: نظریه مختار



### ۱-۲-۳. گسترده‌گی و رونق مجالس روضه در دوره قاجاریه

بر اساس آمار موجود، در سال ۱۲۶۸ق، یعنی چهار سال بعد از مرگ محمدشاه و در سال‌های اولیه سلطنت ناصرالدین شاه تهران به‌عنوان پایتخت ایران دارای ۱۵۵/۷۳۶ تن جمعیت بود. این جمعیت عمدتاً در پنج محله تهران و تعدادی نیز در خارج از دروازه‌های شهر سکونت داشتند. برای این تعداد در آن زمان ۵۴ تکیه و ۱۰۷ مسجد، در کنار ۵ امامزاده وجود داشت که در ایام عزاداری و مراسم مذهبی، مردم در آنها تجمع می‌کردند (سعدوندیان، و اتحادیه، ۱۳۶۸، ص ۴۸، ۱۲۴، ۱۷۲، ۲۵۵، ۲۵۶، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۴۶، به نقل از: فقیه حقانی، ۱۳۸۱، ص ۵۰۸).

جدول ۱: محله‌های معروف تهران به نسبت جمعیت، تکیه‌ها، مساجد و امامزاده‌ها

محله	جمعیت	تعداد تکیه	تعداد مسجد	تعداد امامزاده
ارک	۳۰۱۴	۳	۳	
عودلاجان	۳۶۴۹۵	۱۲	۳۴	
بازار	۲۶۶۷۴	۱۷	۲۹	۳
سنگلج	۲۹۶۷۳	۱۰	۲۰	
چالمیدان	۳۴۵۴۷	۱۰	۲۰	۲
جمع		۵۴	۱۰۷	۵

قابل ذکر است که این آمار شامل تکایای سیار و روضه‌خوانی‌های منازل نمی‌شود.

رونق مجالس روضه و گرمی کار روضه‌خوان‌ها در زمان ناصرالدین شاه به حدی بود که محمدحسن خان اعتماد السلطنه نذر کرده بود که همه‌ساله در شب عاشورا، چهل منبر روضه برود (افشار، ۱۳۷۹، ص ۲۰۳؛ معیر الممالک، ۱۳۷۲، ص ۶۴). هرچند شرکت چند ثانیه‌ای در این مجالس فایده‌ای برای شرکت‌کننده نداشت، اما این نشان از کثرت این مجالس دارد که او می‌توانست در یک شب در شهر تهران در چهل منبر شرکت کند و نام آنها را در خاطراتش بیاورد.

کسروی می‌نویسد:

در شهرهای بزرگ شماره روضه‌خوان‌ها از دویست و سیصد گذشتی... در سراسر سال روضه‌خوانی‌ها رفتی. اگر کسی درگذشتی و یا از سفر آمدی و یا عروسی کردی و یا خانه تازه خریدی و یا فرزندی پیدا کردی در خانه خود روضه خوانانیدی (کسروی، ۱۳۲۲، ص ۴۴-۴۵).

عین السلطنه در خاطراتش می‌نویسد: «یکشنبه یازدهم محرم ۱۳۱۲ق: ...امسال از همه ساله روضه‌خوانی بیشتر بود. در یک کوچه هفت، هشت مجلس روضه منعقد بود» (سالور، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۹۴-۵۹۵).

همچنین از بررسی گزارش «نظمیه» مربوط به روز هفتم محرم ۱۳۰۴ق برمی‌آید که در آن روز ۴۸ مجلس روضه یا تعزیه‌خوانی در تهران برپا بوده است. مأموران نظمیه از شرکت قریب ۳۰۰ تن مرد و زن در مجلس روضه‌خوانی منزل صنایع الدوله خبر داده‌اند و از گزارش‌های آنان برمی‌آید که مجلس روضه حاج ملاعلی کنی از شلوغ‌ترین مجالس بوده است. آنان در گزارش مربوط به روز یکشنبه ۴ محرم آورده‌اند: «دیروز در مجلس روضه‌خوانی جناب حاجی ملاعلی جمعیت زیاد از مرد و زن حضور داشتند» و در گزارش مربوط فردای همان روز آمده است: «دیروز در مجلس روضه‌خوانی جناب ملاعلی به حدی جمعیت شده بود که درب خانه را بسته بودند (بینشی فر، ۱۳۹۴، به نقل از: گزارش‌های نظمیه، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۷۷).

## ۲-۳. شرکت انبوه زنان ایران در مجالس روضه‌خوانی

هرچند زنان ایرانی در همه ادوار علاقه‌مند شرکت در مجالس وعظ و پی‌گیری امور اجتماعی بوده‌اند، اما پدیده جالبی که از دوره قاجار با آن مواجهه هستیم عبارت است از: ارزشمند شدن شرکت زنان در مجالس روضه‌خوانی و کثرت برگزاری این‌گونه مجالس در منازل؛ چنان که کسروی می‌گوید: «در محرم سال ۱۳۲۴ق در تبریز علاوه بر مساجد و تکایا، از هر ده خانه در یک خانه مراسم عزاداری برپا بود» (کسروی، ۱۳۵۷).

مستوفی شرکت زن‌ها در مجالس روضه‌خوانی را چنین توصیف می‌کند:

فعال‌ترین بُعد حضور اجتماعی زنان در دوره قاجار شرکت در مراسم عزاداری ماه محرم، روضه‌خوانی و نمایش‌های تعزیه بود. لازم به ذکر است که این مراسم در آن دوره، مدت زمان بیشتری را دربر می‌گرفت (مستوفی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۷۷-۲۸۶؛ پولاک، ۱۳۶۸، ص ۲۳۶).

بهترین و مفصل‌ترین مجالس روضه‌خوانی ماه محرم در مسجد «حاج شیخ عبدالحسین» برگزار می‌گردید که گاه جمعیت شرکت‌کننده در آن، متجاوز از ده‌هزار زن و مرد می‌شد (اعظام قدسی، ۱۳۴۲، ج ۱، ص ۲۲؛ دلریش، ۱۳۷۵، ص ۷۲). مهدی قلی‌خان هدایت چنین گزارش می‌دهد: «در «تکیه دولت»، اطراف سکو از زن‌ها پر می‌شد؛ قریب شش‌هزار نفر. به علت کثرت جمعیت زنان، مردان بدان راه نمی‌یافتند» (هدایت، ۱۳۴۴، ص ۸۸).

شرکت انبوه زنان در مجالس روضه و مراسم عزاداری تنها به «تکیه دولت» اختصاص نداشت (دلریش، ۱۳۷۵، ص ۷۳). قهرمان میرزا سالور در خاطرات در روز شنبه ۲۹ محرم ۱۳۱۰ق نوشته است: «روضه‌خوانی و خیرات به حدی در تهران و شمیرانات زیاد شده که چه نویسم!...دسته‌جات سینهن زن متصل در گردش است. تمام مردم زاهد و عابد شده‌اند!» (سالور، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۸۴).

در گزارش او از روضه پدرش عزالدوله در سال ۱۳۰۸ق در تجریش، از شرکت ۱۷۰ زن و ۸۰ مرد در مجلس روز چهارشنبه نهم صفر و شرکت ۲۰۰ زن و جمعاً ۲۵۰ زن و بچه در مجلس روز یازدهم صفر خبر می‌دهد (همان، ص ۴۷۲).

حضور زنان به حدی در مجالس روضه زیاد بوده که بیرجندی در کتاب *کبریت الاحمر* به انتقاد از زنان شرکت کننده در مجالس روضه زبان گشوده، می نویسد: «...چنان بی حیایی در طایفه زنان شیوع یافته که اگر بتوانند و به ایشان واگذارند، در محکمه شرع هم می نشینند و مرافعه هم می کنند» (بیرجندی، ۱۳۸۸، ص ۸۹-۹۰).

یا در گزارش نظمیه تهران در سال ۱۳۰۴ق در خصوص شرکت زن ها در مجلس روضه ملاعلی کنی آمده است: «...بعد از روضه به زن ها، یکی پنج شاهی پول می دادند. زن ها به واسطه پول ازدحام کرده، روی هم ریخته، نزدیک بود بعضی صدمه بخورند. آنها را متفرق کردند» (گزارش های نظمیه، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۱۳).

کسب اجر اخروی، نیت برای توبه از گناهان، افزودن اطلاعات دینی، دیدن رجال سیاسی، روحانیان، مراجع بزرگ و شنیدن مواعظ آنها در کنار بهره مندی از لذت در جمع واقع شدن، مشارکت در طبخ غذا و تناول آن از انگیزه های کوچک و بزرگی بود که به حضور زنان در این مراسم قوت می بخشید (دلریش، ۱۳۷۵، ص ۷۳-۷۴).

علاوه بر این از زمان قاجاریه رفتن زن ها به مجالس روضه به صورت یک ارزش اجتماعی درآمد، به گونه ای که مجالس روضه از جمله مکان هایی بود که زنان بی هیچ قید و شرطی اجازه رفت و آمد بدانجا را داشتند (مستوفی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۷۷-۲۸۶؛ پولاک، ۱۳۶۸، ص ۲۳۶).

### ۳-۲-۳. رابطه مجالس روضه و مشارکت سیاسی زنان

شرکت در مجالس روضه خوانی کارکردهای بسیاری داشته است که بین بعضی از آنها با مشارکت سیاسی - اجتماعی زنان می توان رابطه برقرار کرد. در اینجا به مهم ترین آنها اشاره می شود:

#### ۱-۳-۲-۳. سرمشق گیری از الگوهای صدر اسلام

باید توجه داشت که هرگاه کسی دیگری را به عنوان خاصی ارزش می نهد و رفتار او را سرمشق قرار می دهد در حقیقت نقش او برایش الگوست. بنابراین، وقتی کسی نقش معینی ایفا می کند رفتار خود را با توجه به نقشی که برایش الگوست، برمی گزیند. نقش های نمونه (الگو) در فرایند آموزش کمک ارزشمندی به حساب می آید؛ زیرا شخص را با الگوهای رفتاری پذیرفته در موقعیت های گوناگون آشنا می سازد (کوئن، ۱۳۷۲، ص ۸۵).

یکی از کارکردهای مهم این مجالس سرمشق گیری و الگوسازی از زندگی بزرگان مذهب تشیع است، به ویژه حضرت زهرا<sup>ؑ</sup> و حضرت زینب<sup>ؑ</sup>؛ زیرا زنان به خاطر اشتراک در جنسیت، رفتار، افعال و کنش های آنها را سرمشق خود قرار می دادند و با توجه به نقش هایی که آن بزرگواران در موقعیت های گوناگون ایفا می نمودند، اینان نیز سعی داشتند مثل آنها باشند. بنابراین، می توان ادعا کرد تحت تأثیر مجالس روضه زنانه، افعال و رفتار زینب کبری<sup>ؑ</sup> و فاطمه زهرا<sup>ؑ</sup> می توانسته است الگویی برای رفتار و اعمال اجتماعی زنان تهرانی باشد.

توضیح آنکه در حدیث مشهوری از حضرت فاطمه<sup>ؑ</sup> نقل شده است که ایشان می فرمودند: «بهترین چیز برای یک زن آن است که او مرد نامحرمی را نبیند و مرد نامحرمی هم او را نبیند» (کوفی، ۱۴۰۲ق، ج ۲، ص ۲۱۰).

یا وقتی پیامبر ﷺ در تقسیم کارهای منزل بین حضرت علی ﷺ و حضرت فاطمه ﷺ کارهای منزل را به حضرت فاطمه ﷺ و کارهای خارج منزل را به حضرت علی ﷺ سپردند، حضرت فاطمه ﷺ فرمودند: «هیچ چیز در دنیا به اندازه این تقسیم کار مرا خوشحال نکرد؛ زیرا رسول الله ﷺ با این کار، مرا از مرادوه با نامحرمان معاف داشتند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۴، ص ۸۱).

اما از سوی دیگر در تاریخ آمده است که حضرت زهرا ﷺ برای دفاع از حق خود (فدک) و دفاع از امام علی ﷺ به میان مردان نامحرم آمدند (ازبلی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۰۲) و سخنرانی مشهور خود را در محاجّه با خلیفه اول عنوان کردند.

یا درباره حضرت زینب ﷺ آمده است که ایشان برای اینکه نامحرمی ایشان را نبیند، شبانه به زیارت قبر جدشان رسول الله ﷺ می‌رفتند. اما ایشان وقتی اسلام را در خطر دیدند، به همراه برادرشان به میدان جنگ (کربلا) آمدند و وقتی که برادر امام ﷺ به ایشان اعتراض کرد که چرا زنان اهل حرم را به چنین مهلکه‌ای می‌بری، ایشان فرمودند: «إن الله قد شاء أن يراهن سبايا» (حسنی، ۱۳۷۸، ص ۸۵) و حضرت زینب ﷺ آن‌گونه در بازار کوفه آتشین سخنرانی کردند یا در شام و مجلس یزید آن‌گونه در میان نامحرمان سخن گفتند و از اسلام و امام ﷺ دفاع کردند (ر.ک: ازدی، ۱۳۹۸ق، ص ۲۰۵ و ۲۲۶؛ طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۷۱).

شبهه همین رفتار و اعمال را ما در زنان ایرانی به وفور شاهد می‌کنیم؛ یعنی درست زمانی که جامعه ایرانی به شدت سنتی است و زنان ایران در آن عصر به شدت نامحرم‌گریز و خانه‌نشین هستند، به گونه‌ای که اگر مجبور به خارج شدن از منزل باشند باید طوری بیرون بیایند که حتی صورت و انگشتان دست و پای آنها را کسی نبیند و در عین حال، وقتی خبر تبعید آیت‌الله میرزای آشتیانی یا وقتی خبر تهدید روس در تهران پخش شد (همانند فاطمه زهرا ﷺ وقتی فدک توسط خلیفه اول تصرف شد) سراسیمه به خیابان‌ها ریختند و شروع به سر و صدا کردند.

زنان در زمان میرزای شیرازی با آنکه بیشترشان از نعمت سواد بی‌بهره بودند، اما در عمل همان کاری را کردند که زنان باسواد در سال‌های ۱۳۵۷ و سال‌های بعد در پیروزی و حفظ انقلاب اسلامی انجام دادند.

ممکن است تصور شود که عامل حرکت جمعی زنان حوادث اجتماعی، مثل خبر تبعید مجتهد تهران یا اتمام حجت روس بوده است، اما باید توجه کرد این وقایع از عوامل شتابزا برای رفتارهای جمعی زنان تهران محسوب می‌شود؛ همانند تصرف فدک. اما آنچه عامل اصلی حرکت جمعی زنان محسوب می‌شود تکلیفی است که آنها بر دوش خود احساس کردند و این احساس تکلیف ارتباط مستقیمی با مجالس روضه و همانندنگاری با قهرمان مجالس روضه می‌تواند داشته باشد.

## ۲-۳-۳. محلی برای تبادل اخبار

چون مجالس روضه زنانه محلی برای تجمع طبیعی زنان بود، بسیار طبیعی است که در چنین اجتماعاتی اخبار بین زنان مبادله شود و در این میان زنانی که شوهرانشان از مقامات بودند یا به اخباری دسترسی داشتند، می‌توانستند با پخش اخبار یا حتی شایعه‌سازی زمینه بسیج نیروهای اعتراضی را فراهم کنند.



### ۳-۲-۳. تقویت انسجام اجتماعی و ارائه گروه‌های مرجع مناسب

هر جامعه برای آنکه بتواند در قالب فرهنگ معینی زندگی کرده، ارتباط متقابل و موفقیت‌آمیزی داشته باشد، گونه‌های شخصیتی خاصی را که با فرهنگش هماهنگی داشته باشد، پرورش می‌دهد (کوئن، ۱۳۷۲، ص ۱۱۰). ایفای نقش هر فرد در مقایسه او با کسانی که وظیفه‌ای مشابه او دارند، ارزیابی می‌شود. فرد با این مقایسه می‌تواند مشخص کند که آیا نقش خود را به درستی ایفا کرده است یا نه. پس گروه‌های مرجع یکی از معیارها و الگوهای است که هرکس هنگام ارزیابی نقش خود در یک موقعیت معین از آن استفاده می‌کند (همان، ص ۸۶).

گروه‌های مرجع در شکل دادن به افعال و رفتار انسان‌ها بسیار مؤثرند و وقتی فردی خود را عضو گروهی دانست نوعی احساس همانندی با دیگران به او دست می‌دهد. پس می‌توان گفت: در این اجتماعات وجدان جمعی به بهترین وجه شکل گرفته، احساسات افراد مشترک می‌شود (ر.ک. دور کیم، ۱۳۶۹، ص ۸۳-۱۱۰).

مسئله اصلی این است که هرکس به ناچار بر اساس جایگاهی که در اجتماع دارد، گروه مرجعی برای خود انتخاب می‌کند. نقش این مجالس در این امر، وقتی خیلی مهم جلوه می‌کند که گروه مرجع مناسبی راه اعم از متدینان و زنان بالیمان که در رأس آنها حضرت زهرا<sup>علیها السلام</sup> و حضرت زینب<sup>علیها السلام</sup> قرار دارند، به زنان آن زمان معرفی می‌کرد.

### ۳-۲-۴. ارائه آموزش‌های دینی، سیاسی و اجتماعی

در دوره صفویه کارکرد تعلیمی مجالس محرم و صفر چندان وسیع نبود؛ یعنی نوحه‌سرایان، شاعران و مدیحه‌گویان معمولاً به اطلاع‌رسانی درباره حادثه کربلا و حداکثر حوادث کوفه و شام و مدینه اکتفا می‌کردند و تلاش برای زنده نگه‌داشتن اصل مراسم عزاداری محرم و صفر بود.

اما در عصر قاجار تغییرات عمده‌ای در مجالس روضه ایجاد شد. یکی از آن تغییرات جدا شدن بخش مصیبت‌خوانی و مداحی از بخش سخنرانی بود. از این رو وعاظ فرصت بیشتری پیدا کردند تا معارف دینی مفصل‌تری به مردم بیاموزند و مداحی و نوحه‌سرایان را به مداحان واگذارند. عبدالله مستوفی در این خصوص می‌نویسد: [روضه‌خوان‌ها دو دسته بودند: یکی وعاظی که بعد از خطبه افتتاحیه و طرح کردن یکی از آیات قرآن، وارد تحقیق در اطراف آیه شده و با ذکر امثال و حکم، مطالب عالی اخلاقی و مذهبی را تشریح و توضیح و با ذکر اشعار مناسب، مطالب را دلنشین کرده و در آخر هم مقداری ذکر مصیبت نموده، منبر خود را به دعای شاه اسلام و عموم مسلمانان و صاحبخانه ختم می‌کردند. دسته دیگر روضه‌خوان به معنی اخص بودند که منبر را با سلام بر سیدالشهداء شروع و بلافاصله وارد ذکر مصیبت شده و به قدر ده دقیقه نظم و نثر به هم مخلوط کرده و در آخر، باز هم منبر را به دعای سابق الذکر ختم می‌نمودند. [به این دسته دوم «ذاکرین» می‌گفتند.]

برای واعظین، سواد و برای ذاکرین، آواز از لوازم بود (مستوفی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۷۵).

هرچند عمده سخنرانی‌ها حول مواعظ اخلاقی و احکام دینی می‌چرخید، اما باید به چند نکته توجه داشت:

اولاً، همین مطالب اخلاقی و احکام دینی اطلاعات دینی مردم را بالا می‌برد، به گونه‌ای که بسیاری از پای منبرنشینان مثل تحصیل‌کرده‌های حوزه از اطلاعات دینی بالایی برخوردار بودند.

ثانیاً، صرف حضور در این مجالس و ارتباط با مؤمنان موجب ارتقای انسجام اجتماعی می‌شد.

ثالثاً، رشد اطلاعات دینی موجب می‌گردد زنان به حقوق شرعی و نیز وظایف اجتماعی- دینی خود واقف شوند. زنان نیز به‌عنوان مسلمان، می‌دانستند که در انجام امور واجب، اذن شوهر، پدر یا برادر لازم نیست (مثل نماز خواندن، دفاع از دارالاسلام یا رفتن به حج واجب). از این رو در نهضت مشروطه، زنان طلاها و وسایل تزئینی خود را برای مقابله با تهدید روس (بدون در نظر گرفتن رضایت یا نارضایتی شوهر) به مجلس هدیه کردند (کرمانی، ۱۳۶۲، ص ۹۲-۹۳).  
 رابعاً، رشد دینداری مردم نیز به نوبه خود، اطاعت از مرجعیت شیعه و علما را به دنبال داشت.

علاوه بر این، برخی واعظا، مثل *محمدرضا واعظ همدانی* که در فقه و اصول و تفسیر و حکمت و کلام و عرفان ید طولایی داشتند، توانایی فوق‌العاده‌شان در بیان ساده، روان و همه‌کس فهم آن مطالب سنگین علمی موجب شده بود تا مردم به مجلس موعظه و تذکار ایشان، میل زیادی داشته باشند (ر.ک. بینشی‌فر، ۱۳۹۴)؛ زیرا فضای عمومی جامعه اقتضا می‌کرد تا مطالب جدیدتری را فراگیرند.

*حاجی میرزا حسین نوری* (۱۲۱۳-۱۲۸۲) عالم و محدث بزرگ شیعی در مقدمه کتاب *لؤلؤ و مرجان* پس از بیان چگونگی مرتبه‌سرای در روزگار ائمه اطهار علیهم‌السلام به روضه‌خوانی در عصر جدید پرداخته، می‌نویسد: «...و کار این طایفه اندک اندک بالا گرفت و برای اصل مقصد که گریاندن باشد، مقدماتی پیدا شد از قصص و حکایات و فنی شد مخصوص و ممتاز» (طاهر احمدی، ۱۳۸۰، به نقل از: نوری، بی‌تا، ص ۷-۸).

بنابراین، به مرور زمان، مجالس روضه به مجالس وعظ تبدیل شد و در مجالس وعظ، مطالب متنوعی از مسائل اخلاقی، فلسفی، دینی و اجتماعی گرفته تا مسائل روز مطرح می‌گردید. چون برخی از واعظا برای استفاده دیگران، منابع خود را می‌نوشتند، می‌توان با نگاهی به این کتاب‌ها - ولو در حد بسیار ناقص- تا حدی بر محتوای مطالبی که در منابع گفته می‌شود، پی برد.

کتاب *دره التاج و مرقاة المعراج* از جمله کتاب‌هایی است که واعظ معروف به نام *تاج خلاصه* منابع خود را در آن درج کرده است (همان، ص ۱۰۴).

*تاج* در کتاب خود از واقعه تحریم توتون و تنباکو به‌مثابه دست غیبی الهی که نگهبان این سرزمین است، یاد کرده است (تاج الواعظین، ۱۳۲۴ق، ص ۹). یکی دیگر از مطالب جالب این کتاب تأکید بر کالاهای وطنی است (همان، ص ۱۷۰-۱۸۰). با رواج برخی مفاهیم جدید، مثل «وطن» و «کشور» *تاج الواعظین* این مطالب را در منابع خود شرح می‌داد و در این خصوص می‌نویسد:

تاج وعظ معنی حب الوطن هم این بود هر که دلسوز وطن شد، لایق تحسین بود (همان).

هرچند نگاه ایشان به «دارالفنون» منفی است و در کتابش به دانش‌آموختگان آنجا طعنه می‌زد و آنها را به انجام کارهای ناشایست متهم می‌کرد (همان، ۱۳۲۴ق، ص ۲۰)، اما در عین حال وقتی در تهران وبا گسترش یافت، در منابع، رعایت مقررات بهداشتی را به مردم سفارش می‌کرد و از آنها می‌خواست که از حمام‌های عمومی که محل تولید بیماری و آلودگی است، دوری گزینند (همان، ص ۱۷۹).

در منابع داد می‌زد:

در نه سالگی دختر به شوهر مده و کار پاکان را قیاس از خود مگیر! زنی در دنیا فاطمه علیها السلام نخواهد شد. بیغمبر هم در این سن حکم نفرموده. باید دست چپ و راست را تمیز دهد یا خیر؟ ... تزویج علی و فاطمه هم محض تأکید تناکح بود و رفع رسوم جاهلیت (همان، ص ۱۷۶-۱۷۷).

ایشان تلاش می‌کرد مفاهیم دینی را به‌روز معنا کند:

یکی از صفات مستحسنة «غیرت» است، اما باید بدانی که غیرت را در چه مورد استعمال کنی؛ یعنی راضی مشو که بیچاره‌ای به فقر بگذراند و تو در نعمت باشی، یا اینکه کسی مظلوم باشد و او را خلاصی ندهی، یا کسی به خیانت به عرض کسی و مال کسی و عیال کسی نظر داشته باشد و تو اغماض کنی، بلکه معنی «غیرت» دفع ظلم است و دستگیری بیچاره است و ادای دین مقروض بی استطاعت است. چه بسا اشخاصی که به یک حرفی منافی ناموس و شرف او بنموده‌اند، یا خود را کشته یا طرف مقابل را. و این اطوار عین جهل جهال است و در شرع مذموم (همان، ص ۱۶۹).

او در خصوص اعتقادات مذهبی از مردم می‌خواست تحقیق کند: «از روی تحقیق معتقد به کیشی باش؛ که تقلید را بنیادی نیست... دستور شرع مقدس هم همین است که اصول دین باید اجتهادی باشد. تقلید در فروع دین است» (همان، ص ۱۷۶).

برخی دیگر نیز در منبر به انتقاد از زمان خود پرداخته، می‌نوشتند: «[امروزه] چنان ضعف و سستی برای ایمان و اهل ایمان حاصل شد که از بین نمی‌رود، مگر بعد از ظهور امام دوازدهم علیه السلام که فرزند همین بزرگوار است» (اشرفی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۸).

یا سید جمال‌الدین واعظ که برخی از منبرهای او در روزنامه *الجمال* چاپ می‌شد، مرتب در منبرهای خود به انتقاد از وضع موجود می‌پرداخت و ترقیات کشورهای اروپایی را به رخ مردم و جامعه می‌کشید و از آنها می‌خواست به علم‌آموزی توجه خاصی بکنند<sup>۲</sup> (ر.ک. نجفی، ۱۳۷۸، ص ۲۱۱-۲۱۵).

بنابراین، محتوای سخنرانی‌های واعظان را می‌توان به دو دسته کلی زیر تقسیم کرد:

۱. مباحث اخلاقی و دینی؛ بیشتر محتوای سخنرانی‌ها به این موضوعات اختصاص داشت که به مستمعان خود آموزش دینداری می‌داد و دینداری تأثیر مستقیمی بر سیاسی بودن زنان تهرانی داشت؛ زیرا ذات مذهب تشیع سیاسی بوده و در پیروانش نسبت به اجتماع و امور اجتماعی حساسیت ایجاد می‌کرده است، به‌ویژه آنکه اطاعت از مرجعیت یکی از ارکان مذهب است. برای همین، شیخ حسن کربلایی در شرح هیجان زنان تهران در حمایت از *میرزای شیرازی* می‌نویسد: «فریاد و فغان «واشریعتا» «ووالسلاما»، «یا علی» و «یا حسین» از تمامی این همه مخلوق پیوسته بلند بود» (کربلایی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۶-۱۵۵).

یا برخی از نویسندگان در تحلیل رفتار زنان تهران این رفتار را صرفاً نوعی رفتار دینی - نه سیاسی - قلمداد کرده‌اند (بشیریه، ۱۳۷۶، ص ۲۹۱). حتی شرکت در نهضت مشروطه را برخی صرفاً یک عمل دینی قلمداد کرده‌اند؛ چنان که *نیر شیرازی* وقتی از مجتهد شیراز در خصوص علت شرکت آنها در نهضت سؤال می‌کند، جواب می‌شنود: «چون که مرجعیت نجف (آخوند خراسانی) فتوا به شرکت در نهضت داده‌اند، ما وارد شدیم» (*نیر شیرازی*، ۱۳۸۳، ص ۱۱۴).

ستارخان نیز عنوان کرد که با شنیدن حکم جهاد *آخوند خراسانی* علیه محمدعلی شاه در تبریز قیام کرده است

(نجفی و فقیه حقانی، ۱۳۸۱، ص ۲۶۲).

۲. طرح مفاهیم نو؛ مثل: ۱. تأکید بر کالاهای وطنی؛ ۲. طرح مفهوم «وطن»؛ ۳. لزوم رعایت مقررات بهداشتی؛ ۴. مقابله با ازدواج کودکان؛ ۵. مقابله با ظلم؛ ۶. منطقی کردن اعتقادات؛ ۷. انتقاد از زمانه؛ ۸. توجه به ترقیات کشورهای اروپایی. تأثیر این مفاهیم چندان روشن نیست؛ زیرا اثری از این مفاهیم در هیجان تنباکو و اجتماعات زنان قبل از آن نیست و تنها می‌توان رد پای این مفاهیم را در شرکت زنان در شورش علیه تهدید روس و تأسیس بانک ملی دید و چون این دو اتفاق بعد از انقلاب مشروطه رخ داد، نمی‌توان مطمئن بود که آیا این رخداد بر اثر مفاهیم فوق بوده یا بر اثر هیجان‌های اجتماعی مشروطه، که همه ملت را دربر می‌گرفته است.

در مجموع، با آنکه بخش اعظم زنان دوره قاجار به‌ظاهر بی‌سواد بودند، اما در نتیجه حضور گسترده در مجالس روضه، اطلاعات دینی بالایی داشتند. و چون بخش زیادی از مذهب تشیع را حساسیت‌های اجتماعی و سیاسی تشکیل می‌دهد، بنابراین احتمال داشتن رابطه مثبت بین مجالس روضه و حرکت‌های اعتراضی زنان، به‌ویژه آنجا که برای دفاع از کیان اسلام، علما و کشور باشد، زیاد است.

### نتیجه‌گیری

با توجه به اسناد و گزارش‌های تاریخی در خصوص علت‌یابی مشارکت سیاسی زنان تهرانی در دوره قاجار به نتایج زیر رسیدیم:

۱. یکی دیدن همه زنان ایرانی در دوره قاجاریه اشتباه محض است. در حالی که بر اساس شواهد، زنان روستایی و شهرهای کوچک که زندگی کشاورزی یا دامپروری داشتند از حقوق خود محروم بودند و اطلاعات دینی کمی داشتند، زنان شهرهای بزرگ، به‌ویژه آنها که شوهرانشان از اقشار طبقه متوسط سنتی (مثل روحانیان، بازاری‌ها و صاحبان مشاغل غیر یدی) بودند، به‌هیچ‌وجه ویژگی‌های زن شرقی عقب‌مانده و بی‌سواد را نداشتند و از این بابت با تمام زنان شرقی متفاوت بودند.
۲. زنان تهرانی در دوره قاجار در عین مترقی بودن، شاخصه‌های تجددگرایی غربی را نداشتند و در عین حال، برجسب‌هایی مثل «عقب‌مانده» نیز به آنها نمی‌چسبید.
۳. علت اصلی فهم بالای دینی زن تهرانی شرکت گسترده در مجالس روضه بود که با ارائه گروه مرجع مناسب، انسجام اجتماعی و آموزش‌های لازم دینی و اخلاقی، سطح فکر زنان تهرانی دوره قاجار را تا حد مطلوبی بالا برده بود.
۴. مشارکت سیاسی زنان تهرانی در دوره قاجاریه نوعی مشارکت توده‌ای و بسیج‌وار بود. از این رو شاخصه‌های مشارکت سیاسی امروزی را نداشت.
۵. هرچند ممکن است برخی از توجیهات و تحلیل‌هایی که درخصوص حرکت‌های اعتراضی زنان برشمرده شده (مثل نقش فقر) به صورت جزئی در حرکت‌ها (مثل اعتراض به گرانی نان) درست باشد، اما توان تبیین همه حرکت‌های جمعی زنان را ندارد و در بین عوامل ذکر شده، بهترین تبیین می‌تواند توجه به رابطه مجالس روضه و مشارکت سیاسی- اجتماعی متأثر از رفتار دینی زنان در دوره قاجار باشد؛ زیرا از یک‌سو سایر تحلیل‌های برشمرده شده در توجیه رفتارهای جمعی زنان تهرانی به لحاظ منطقی و به لحاظ شواهد تاریخی از استحکام کافی برخوردار نبود و از سوی دیگر با توجه به حجم بالای مجالس روضه در دوره قاجار و نیز با توجه به نقش‌های متعددی که در این مقاله برای مجالس روضه زنانه برشمرده شد، می‌توان بین مجالس روضه و رفتارهای جمعی زنان در دوره قاجار رابطه مثبت برقرار کرد.

## منابع

- اجتهادی، مصطفی، ۱۳۸۲، *دایرة المعارف زن ایرانی*، تهران، مرکز امور مشارکت زنان.
- الإربلی، ابن أبی الفتح، ۱۴۰۵ق، *کشف الغمّة*، بیروت، بی.نا.
- رمضان نرگسی، رضا، ۱۳۸۵، «عزاداری در عصر قاجار»، *تاریخ اسلام در آینه پژوهش*، ش ۹، ص ۵۳-۹۰.
- محرابی، محسن، ۱۳۹۹، *گذری بر سیر تکوین و تحول عزاداری‌ها و تعزیه‌خوانی‌ها در ایران عصر قاجار*، قم، اندیشه و فرهنگ جاویدان.
- تفضلی، ابولقاسم و خسرو معتضد، *از فروغ السلطنه تا انیس الدوله زنان حرمسرای ناصرالدین شاه*، بی‌جا، گلریز.
- آزاد، حسن، ۱۳۶۴، *پشت پرده‌های حرمسرا*، چ سوم، ارومیه، انزلی.
- سرنه کارلا، ۱۳۶۲، *آدم‌ها و آیین‌ها در ایران*، *سفرنامه مادام کارلا سرنه*، تهران، زوار.
- بنجامین، س. ج. و، ۱۳۶۹، *ایران و ایرانیان*، (*سفرنامه بنجامین عصر ناصرالدین شاه*) چ دوم، تهران، جاویدان.
- تبریزی، محمدعلی، ۱۳۲۸، *ریحانة الادب*، بی‌جا، چاپخانه شرکت سهامی طبع کتاب.
- استرآبادی، بی بی، ۱۳۷۱، *معایب الرجال*، ویراستار افسانه نجم آبادی، نیویورک، نگرش و نگارش زن.
- نوری، میرزا حسین، بی تا، *لولو و مرجان*، بی‌جا، نور.
- الازدی، أبو مخنف، ۱۳۹۸ق، *مقتل الحسین*، تحقیق حاج میرزا حسن غفاری، قم، مرعشی نجفی.
- اشرفی، ملامحمد، ۱۳۸۹، *کشف اسرار الشهداء*، تحقیق مجتبی خورشیدی، قم، طوبای محبت.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن، ۱۳۸۵، *روزنامه خاطرات*، تهران، امیرکبیر.
- اعظام قدسی، حسن، ۱۳۴۲، *خاطرات من یا روشن شده تاریخ صدساله*، تهران، بی‌جا.
- افشار، ایرج، ۱۳۷۹، *روزنامه خاطرات اعتماد السلطنه (مقدمه و فهرس)*، چ پنجم، تهران، امیرکبیر.
- آقاری، زانت، ۱۳۷۷، *انجمن‌های نیمه سری زنان در نهضت مشروطه*، ترجمه جواد یوسفیان، تهران، بانو.
- باش فراش، زهرا، ۱۳۴۷، *بازتاب مسائل اجتماعی و فرهنگی زنان در عکس‌های پس از مشروطه تا سقوط قاجار*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ، دانشگاه قزوین.
- بامداد، بدرالملوک، ۱۳۴۷، *زن ایرانی از انقلاب مشروطه تا انقلاب سفید*، تهران، ابن سینا.
- بروگش، هنریش، ۱۳۶۷، *سفری به دربار صاحبقران ۱۸۵۹ - ۱۸۶۱*، ترجمه حسین کردبچه، تهران، اطلاعات.
- بشیری، حسین، ۱۳۷۶، *جامعه‌شناسی سیاسی*، چ سوم، تهران، نشر نی.
- بیرجندی، محمد باقر، ۱۳۸۸، *کبریّت احمر فی شرایط المنبر*، قم، صبح پیروزی.
- بینشی‌فر، فاطمه، ۱۳۹۴، «سیر تحول روضه و روضه‌خوانی دوره قاجاریه»، *تاریخنامه خوارزمی*، ش ۱۰، ص ۴۷-۷۲.
- پولاک، یاکوب ادوارد، ۱۳۶۸، *سفرنامه پولاک (ایران و ایرانیان)*، ترجمه کیکاوس جهانگیری، تهران، خوارزمی.
- تاج‌السلطنه، ۱۳۶۱، *خاطرات تاج السلطنه*، تهران، تاریخ ایران.
- تاج‌الواعظین، محسن، ۱۳۲۴ق، *دره التاج و مرقاة المعراج (فارسی فی المواعظ)*، باکو، مطبعة حیات و کاسپی.
- تیموری، ابراهیم، ۱۳۶۱، *اولین مقاومت منفی در ایران*، تهران، جیبی.
- حسنی، سیدین طاووس، ۱۳۷۸، *اللهوف فی قتلی الطفوف*، ترجمه عبد الرحیم عقیقی بخشایشی، چ پنجم، قم، نوید اسلام.
- دلریش، بشری، ۱۳۷۵، *زن در دوره قاجار*، قم، سوره.
- دورکیم، امیل، ۱۳۶۹، *درباره تقسیم کار اجتماعی*، بابل، باقر پرهام.
- راش، مایکل، ۱۳۸۷، *جامعه و سیاست (مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی)*، ترجمه منوچهر صبوری، چ ششم، تهران، سمت.
- رمضان نرگسی، رضا، ۱۳۹۲، *زنان در تاریخ سیاسی اجتماعی ایران*، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.

- سالور، عین السلطنه، ۱۳۷۴، *روزنامه خاطرات عین السلطنه*، به کوشش مسعود سالور، ایرج افشار، تهران، اساطیر.
- سعدوندیان، سیروس، ۱۳۶۸، *آمار دارالخلافه*، تهران، تاریخ.
- شوستر، مورگان، ۱۳۵۱، *اختناق در ایران*، ترجمه ابوالحسن موسوی شوشتری، تصحیح فرامرز برزگر و اسماعیل رائقین، تهران، صفی علیشاه.
- طاهر احمدی، محمود، ۱۳۸۰، «تشکل‌های مذهبی: مجالس روضه خوانی به روایت تاج واعظ»، *تاریخ اسلام*، ش ۸، ص ۹۹-۱۲۶.
- طبرسی، ۱۴۱۷ق، *اعلام الوری بأعلام الهدی*، قم، آل‌البيت لاحیاء التراث.
- فقیه حقانی، موسی، ۱۳۸۱، *عزاداری به روایت تاریخ و تصویر، تاریخ معاصر*، ش ۲۱، ص ۴۹۳-۵۷۴.
- فوران، جان، ۱۳۷۷، *مقاومت شکننده تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی*، ترجمه احمد تدین، تهران، رسا.
- کار، مهرانگیز، ۱۳۷۶، *حقوق سیاسی زنان ایران*، تهران، روشنگران و مطالعات زنان.
- کدی، نیکی آر، ۱۳۸۱، *ایران دوران قاجار و برآمدن رضاخان*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.
- کربلایی، حسن، ۱۳۷۷، *تاریخ دخانیه*، به کوشش رسول جعفریان، قم، الهادی.
- کرمانی، ناظم الاسلام، ۱۳۶۲، *تاریخ بیداری ایرانیان*، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- کرملی، اکرم و همکاران، ۱۴۰۱، «گونه‌شناسی اعتراض‌های زنان در عصر ناصری» (۱۲۶۴-۱۳۱۳ق)، *تاریخ ایران*، ش ۱۵، ص ۲۳۵-۲۶۲.
- کسروی، احمد، ۱۳۲۲، *تسیمگیری*، تهران، پیمان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۵۷، *تاریخ مشروطه ایران*، چ چهاردهم، تهران، امیرکبیر.
- کوفی، محمدبن سلیمان، ۱۴۱۲ق، *مناقب أمير المؤمنين علیه السلام*، تحقیق محمد باقر محمودی، قم، مجمع احیاء الثقافة الاسلامیه.
- کوئن، بروس، ۱۳۷۲، *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه غلامعباس توسلی، رضا فاضل، تهران، سمت.
- الگار، حامد، ۱۳۵۹، *نقش روحانیت پیشرو در نهضت مشروطیت ایران*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، توس.
- گزارش‌های نظمی از محلات تهران: راپورت وقایع مختلفه محلات دارالخلافه (۱۳۰۳-۱۳۰۵)، ۱۳۷۷، تهران.
- مارتین، ونسا، ۱۳۹۳، *دوران قاجار: چانه‌زنی، اعتراض و دولت در ایران سده نوزدهم*، ترجمه افسانه منفرد، تهران، اختران.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، لبنان، بی‌نا.
- مستوفی، عبدالله، ۱۳۷۱، *شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه*، چ سوم، تهران، زوار.
- مصفا، نسرین، ۱۳۷۵، *مشارکت سیاسی زنان در ایران*، تهران، وزارت امور خارجه.
- معتضد، خسرو و نیلوفر کسری، ۱۳۷۹، *سیاست و حرمسرا: زن در عصر قاجار*، علمی.
- معیرالممالک، دوست علی خان، ۱۳۷۲، *یادداشت‌هایی از زندگانی خصوصی ناصرالدین شاه*، چ سوم، تهران، تاریخ ایران.
- منتظری مقدم، حامد، ۱۲۸۲، «قره‌العین»، *حورا*، ش ۱، ص ۲۸-۳۴.
- ناصرالدین شاه قاجار، ۱۳۷۲، *شهریار جاده‌ها، سفرنامه ناصرالدین شاه به عتبات*، به کوشش محمدرضا عباسی، پرویز بدیعی، تهران، سازمان اسناد ملی.
- نجفی، موسی و موسی فقیه حقانی، ۱۳۸۱، *تاریخ تحولات سیاسی ایران*، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- نجفی، موسی، ۱۳۷۸، *تعامل سیاست و دیانت در ایران*، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- نیرشیرازی، عبد الرسول، ۱۳۸۳، *تحفه نیز: تاریخ مشروطیت در فارس*، شیراز، بنیاد فارس‌شناسی.
- ویلز، چارلز، ۱۳۶۳، *تاریخ اجتماعی ایران در عهد قاجار*، به کوشش جمشید دودانگه و مهرداد نیکنام، تهران، زرین.
- هدایت، مهدی قلی خان، ۱۳۴۴، *خاطرات و خطرات*، چ دوم، تهران، زوار.

E. B. Eastwick, 1864, *Journal of a Diplomat's Three Years Residence in Persia*, Vol. I, London, Smith, Elder and Co.

Samuel Huntington and Jean Nelson, 1976, *participation no easy choice*, London, Harvard U.P.

## پی‌نوشت‌ها

۱. «گروه‌های فشار» سازمان‌هایی هستند که برای دفاع یا نمایندگی از نگرش‌های محدود و ویژه یا ارتقای آنها می‌کوشند. گاهی گروه‌های فشار هدف‌های محدودی دارند یا صرفاً با هدف تأثیرگذاری بر تصمیم‌های سیاسی دولت‌مردان در خصوص موضوع خاصی فعالیت می‌کنند (راش، ۱۳۸۷، ص ۱۲۶-۱۲۷).
۲. «...ما خیال می‌کردیم تلگراف فوق‌علوم است که انسان اینجا دست بزند، در پاریس صدای آن شنیده شود. بعد دیدیم بالاتر هم هست. تلفن که اینجا حرف می‌زنی عین حرف در قزوین - مثلاً - شنیده می‌شود. بعد دیدیم خیر، بالاتر از این هم هست. حتی بی‌سیم که از اینجا تو حرف می‌زنی، لندن معلوم می‌شود. نه سیمی در کار است و نه ستونی. ایها الناس! اینها از کجا پیدا شد؟ ببینیم از چه می‌شود؟ من می‌دانم: از علم، علم، علم...» (واعظ اصفهانی، ۱۳۲۵ق، ص ۳، به نقل از: نجفی، ۱۳۷۸).

## The Relationship Between Women's Prayer Meetings and Political-Social Behaviors of Tehrani Women in the Qajar period

**Reza Ramzan-Nargesi** / Assistant Professor at the Imam Khomeini Institute for Education and Research

**Received:** 2024/04/15 - **Accepted:** 2024/06/02

ramezan@qabas.net

### Abstract

During the Qajar period, at the height of the apolitical stance of the eastern societies, traditional Tehrani women showed collective protest behaviors of economic, moral and political nature against the governments of the time or foreign colonialism. These reactions, which have been recorded in numerous historical reports, require analysis. The present research aims to investigate the reaction of Tehrani women between the years 1210 and 1300. The research method is "documentary- historical analysis". According to the analysis presented in this regard and the review of the historical sociology of contemporary Iran, it is concluded that all existing analysis are incomplete and fail to explain this phenomenon. In analyzing why and how completely traditional women had political behaviors, the author has investigated the role of prayer meetings or melodic mourning (Roze). It has come to the conclusion that women's melodic mourning can have a very important role in the progressive movements of Tehran women by providing a suitable model and reference group of social cohesion and awareness.

**Keywords:** Tehrani women, political-social participation, women's protest movement, colonialism, tyranny.



## A Comparative Assessment of Media Reception of Religious Messages among Teenage Students (A Case Study of Shahed Schools in Qom Province in 2018)

**Morteza Motahhari** / Ph.D Student of Communication Sciences, Ardabil Islamic Azad University  
morteza.motahhari@yahoo.com

✉ **Shahnaz Hashemi** / Assistant Professor of Education Research Institute, Tehran Educational Research and Planning Organization  
shahnaz\_hashemi@yahoo.com

**Ali Ja'fari** / Associate Professor, Department of Communication Sciences, Ardabil Islamic Azad University  
**Received:** 2024/02/08 - **Accepted:** 2024/06/22  
jafari.communication@gmail.com

### Abstract

The third millennium and the spread of the corona virus as well as the need for social isolation have highlighted the role of mass media in religious messaging. The new world order and control of cyberspace requires full domination over content and form (cultural NATO) which leads to the degradation of divine human and his confinement in the world of nature and the black hole of cyberspace with terrible harms. An active media presence and action is needed for tackling this problem. In addition, the decrease in the connection of teenagers with traditional religious institutions and their interest in modern media makes it necessary to conduct a research based on media reception of religious messages. Therefore, a survey was conducted in the Shahid schools of Qom, with a statistical population consisting of 1200 students in 4 educational schools for girls and boys. Using the stratified random sampling, 295 students were selected. The Kolmogorov-Smirnov test was used to measure the reliability of the research instrument and checking the research variables. Non-parametric tests were used for the research hypotheses. The results show that most of the students received their religious messages from the traditional media of "face-to-face propagation" and satellite channels do not contribute much in this regard. Cultural policymakers are obliged to use appropriate media to convey religious messages.

**Keywords:** comparative assessment, dimensions of religiosity, media reception, religious message, Shahid students.

## A Metasynthesis of Studies on the Reconstruction of Cultural Structures

✉ **Mohammed Yari Beigi Darvishvand** / MA Student of Strategic Management of Culture, Imam Hossein University [yaribeygi733@gmail.com](mailto:yaribeygi733@gmail.com)  
**Mohammad Seyedgharab** / MA in Sociology, Allameh Tabatabai University [seyed466@yahoo.com](mailto:seyed466@yahoo.com)  
**Received:** 2024/06/16 - **Accepted:** 2024/09/18

### Abstract

The emergence of the issue of "reconstruction of cultural structures" turns the related findings of the past into scientific funds that can be open the way for the development and production of ideas about this issue. This article does not aim to provide a summary of the past findings, but rather seeks to interpret the conducted studies from the perspective of the reconstruction of cultural structures. After building a conceptual framework to determine sources through interviews and exploratory studies, the research combines the results and findings using the metasynthesis method and the seven-step strategy of Sandelowski and Barroso. The findings are classified in the two unifying codes of "attention to formal structures" and "attention to informal structures". The first category shows "descriptive", "pathological", "objective" and "evolutionary" approaches in expressing "obstacles", "principles" and "solutions of transformation" in the cultural organization. The data in the second category either have a "descriptive" approach as in the past or deal with the "principles" and "obstacles of cultural transformation" with an "evolutionary" approach. Finally, the shortcomings of the studies on the reconstruction of cultural structures have been pointed out.

**Keywords:** reconstruction, cultural structures, culture engineering, cultural policy, cultural changes.

## The Discourse of Seeking Justice in Afghanistan

Amanullah Fasihi / Graduate of Jami'at Al-Mustafa University and PhD in Sociology, Tehran University

Received: 2024/07/27 - Accepted: 2024/10/05

fasihi2219@gmail.com

### Abstract

Afghanistan has experienced various intellectual discourses in the last decade, including the discourses of liberalism, nationalism, Marxism and Islamism as well as the sub-discourses of Jihadi Islam, fundamentalism and democracy. However, none of these discourses has succeeded in solving the problems of Afghanistan. One of these discourses is the discourse of seeking justice. Using discourse analysis, the present article discusses this discourse. First, the beginning of this discourse has been examined and four points have been identified along with the gaps in the history of Afghanistan and the rulings of each case. Next, the cognitive and objective contexts of the formation of the justice-seeking discourse have been explained. The ideal type of justice-seeking discourse is the West Kabul resistance in which justice-seeking was developed as a discourse and created a metaphorical space. Therefore, the central and peripheral indications of this discourse have been formulated by focusing on the West Kabul resistance; then its continuation has been discussed in the form of two sub-discourses, and the methods of its continuation and development have been expressed in the next stages.

**Keywords:** discourse, justice-seeking, social justice, Afghanistan, Shahid Mazari, central and peripheral indication.

## The Anthropological Foundations of Positive Social Science and its Social Implications

**Esmail Cheraghi Kotiani** / Assistant Professor of Sociology, The Imam Khomeini Institute for Education and Research  
esmaeel.cheraghi@gmail.com

**Received:** 2023/10/28 - **Accepted:** 2024/04/06

### Abstract

Today's social science is based on a set of epistemic foundations. By entering the area of science, these foundations give direction to the content, method and analysis of phenomena. Metaphysics affects human sciences in general and sociology in particular to the extent that the emergence and evolution of sociological theory must be explained taking into account the emergence of the related philosophical view. One of the most central foundations influencing all the paradigms in social sciences is the nature of man and how he relate to social realities, because there can be no correct explanation of social issues without an accurate knowledge of human beings. The present paper tries to investigate the effect of the anthropological foundations of the positive schema on the approaches of social science and its social implications. The paper mainly deals with the anthropological foundations of positive social science and its social implications. The data collection method is "documentary and library" and the processing method is "content analysis". The findings show that the positive schema considers man as a one-dimensional, self-interested, instinct-oriented social animal lacking free will, whose core knowledge is biology and whose source of falsifying social laws is his instincts.

**Keywords:** human, foundations, positive, anthropology, schema.

## A Comparison of the Methodological Approach of Individualism in the "Social Exchange" Theory of George Homans and the "Individualism" Approach of Professor Misbah Yazdi

✦ **Mehdi Yazdani** / MA in the Philosophy of Social Sciences, Tehran University [ma.yazdani@ut.ac.ir](mailto:ma.yazdani@ut.ac.ir)

**Hamid Parsania** / Associate Professor, Department of Sociology, Tehran University [h.parsania@ut.ac.ir](mailto:h.parsania@ut.ac.ir)

**Received:** 2023/03/03 - **Accepted:** 2023/05/13

### Abstract

Homans's theory of "social exchange", which is based on the approach of "individualism" and specifically, behaviorism and Psychologism, is influenced by Skinner's "behaviorism". This theory has a natural, secular and worldly approach in its ontological, epistemological and anthropological foundations. By presenting a divine approach to man and the world, Professor Misbah considers two dimensions ( material and spiritual) for man and argues that man is able to make a rational choice between the hereafter and material life. In the area of epistemology, due to his belief in the two areas of theoretical and practical reason, he believes in the origin, resurrection and the afterlife. The theory of "social exchange" is challenged in giving meaning to the world and its purpose and in answering the question of sacrifice in society. The material and instrumental reason that the theory uses in its foundations is unable to tackle these issues. From the point of view of Professor Misbah, the issue of sacrifice in society has a serious meaning. In addition, considering the two fields of theoretical and practical reason, he has reviewed and resolved the rational problems of the world and its purposefulness.

**Keywords:** Mohammad Taghi Misbah, George Homans, social exchange theory, individualism, behaviorism, psychologism, rational choice.

# Abstracts

## The Mutual Effects of Individual and Society from the Viewpoint of Ayatollah Misbah Yazdi

Seyyed Hussein Sharafuddin / Professor of Sociology, The Imam Khomeini Institute for Education and Research

Received: 2024/07/19 - Accepted: 2024/10/07

sharaf@iki.ac.ir

### Abstract

One of the central topics in sociology is the interaction of individuals with society in concrete situations. Social psychologists, rationalist sociologists and those who advocate one-sided methodological individualism speak of the influence of individuals on society. Structural sociologists and those who advocate the originality and superiority of society over individuals also speak one-sidedly and exclusively about the influence of society on individual. Eclectic theorists discuss the interaction of individual and society, or agency and structure in various fields of social life. Despite believing in the originality of the individual and the nominality of the society, Professor Misbah follows an eclectic approach and argues that neither the individual is completely affected by the society, nor the society is completely affected by the individual; rather, there is a mutual influence in this regard. Therefore, he discussed "the relationship between the individual and the society" in two separate sections, under the headings of "the influence of society on the individual" and "the influence of the individual on the society". Comparing professor Misbah with the other thinkers, this article tries to explain his position in this regard. The research method is the content analysis of the topics in the book "Society and History from the Viewpoint of the Qur'an", which, among the works of the professor, exclusively deals with this discussion.

**Keywords:** individual, society, interaction, integration, agency, structure.

# Table of Contents

<b>The Mutual Effects of Individual and Society from the Viewpoint of Ayatollah Misbah Yazdi / Seyyed Hussein Sharafuddin</b> .....	7
<b>A Comparison of the Methodological Approach of Individualism in the "Social Exchange" Theory of George Homans and the "Individualism" Approach of Professor Misbah Yazdi /</b> <i>✉ Mehdi Yazdani / Hamid Parsania</i> .....	27
<b>The Anthropological Foundations of Positive Social Science and its Social Implications /</b> <i>Esmail Cheraghi Kotiani</i> .....	45
<b>The Discourse of Seeking Justice in Afghanistan / Amanullah Fasihi</b> .....	63
<b>A Metasynthesis of Studies on the Reconstruction of Cultural Structures /</b> <i>✉ Mohammed Yari Beigi Darvishvand / Mohammad Seyedgharab</i> .....	83
<b>A Comparative Assessment of Media Reception of Religious Messages among Teenage Students (A Case Study of Shahed Schools in Qom Province in 2018) / Morteza Motahhari /</b> <i>✉ Shahnaz Hashemi / Ali Ja'fari</i> .....	105
<b>The Relationship Between Women's Prayer Meetings and Political-Social Behaviors of Tehrani Women in the Qajar period / Reza Ramzan-Nargesi</b> .....	131

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

**Editor in Chief:** *Hamid Pārsaniyā*

**Editor:** *Syyed Hosein Sharaf-Al-din*

**Executive manager:** *Ali Agha-Mohammadi*

**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:** *Associate 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>

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