

معرفت فرهنگ اجتماعی

سال شانزدهم، شماره چهارم، پیاپی ۶۴، پاییز ۱۴۰۴



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 ب» 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

سرردیر

سیدحسین شرف‌الدین

مدیر اجرایی

علی آقامحمدی

صفحه‌آرا

یوسف آیت‌اللهی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

www.nashriyat.ir

شاپا الکترونیکی: 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 گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

محمد فولادی‌وندا

دانشیار گروه جامعه‌شناسی 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 *

قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی،

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۴ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۱ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۴۳۳۳-۳۷۱۸۵

www.iki.ac.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 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، ۷۰۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۲۸۰۰۰۰۰ 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 مآخذ 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، سوالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. **بدنه اصلی:** در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. **نتیجه‌گیری:** نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. **فهرست منابع:** اطلاعات کتابشناختی کامل منابع و مآخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود:
نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
 ۷. آدرس‌دهی باید بین‌متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، صفحه).

ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از شش ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

تطور فقه اجتماعی در دوران معاصر: از تکوین مفهومی تا تمایز رویکردی / ۷

ک. علیرضا جمالی / نصراله آقاجانی

بررسی علل و پیامدهای رویکرد تنزیهی علما نسبت به موسیقی و سینما / ۲۹

محمدرضا انواری / ک. سیدهادی علویان

تبیین مؤلفه‌های متفاوت بازیگری در تعزیه به‌عنوان هنر نمایشی ایرانی و سینما / ۵۳

امیر عابدین پور / ک. حسن بلخاری قهی / یعقوب آژند

ارزیابی محتوای مطالعات اجتماعی دوره اول متوسطه بر اساس شاخصه‌های بازسازی اجتماعی / ۷۳

مهدی واحد / ک. سیف‌اله فضل‌الهی قمشی / سعید مذبوحی

بررسی انتقادی انگیزه‌های فرزندکشی جاهلی و سقط جنین مدرن بر پایه آیات قرآن و روایات / ۹۵

ک. محمدجواد سقای بی‌ریا / اسماعیل چراغی کوتیانی

تحلیل گفتمان تجدد در افغانستان: از تکوین هژمونی تا فروپاشی پارادایم / ۱۱۵

امان‌الله فصیحی



The Evolution of Social Jurisprudence in the Contemporary Era: From Conceptual Formation to Distinct Approaches

✉ **Alireza Jamali**  / PhD Student of Social Sciences of Muslims, Baqir al-Uloom University
a.r.jamali07@gmail.com

Nasrullah Aghajani / Associate Professor of Social Sciences, Baqir al-Uloom University
Received: 2025/07/02 - Accepted: 2025/09/16
nasraqajani@gmail.com

Abstract

This article employs an analytical method to trace the evolution of "social jurisprudence" in the contemporary era, from its conceptual formation to its distinct methodological approaches. As a nascent paradigm in Islamic thought, social jurisprudence has shifted away from the historically isolated "individual-centric jurisprudence" toward a systematic and structural perspective in response to political and social challenges. The research identifies several key historical phases in this evolution: the foundational period during the Safavid era, which theorized the role of jurisprudence in governance; the transformative period of the Constitutional Revolution and its encounter with modernity; and the period of consolidation and maturation following the Islamic Revolution, marked by Imam Khomeini's theory of "governmental jurisprudence," which redefined jurisprudence as a "theory of social administration." This transformation has yielded several distinct macro-approaches in the contemporary period, encompassing the "jurisprudence of social issues," the "jurisprudence of systems" (centered on the thought of Martyr Sadr), "governmental jurisprudence," and "civilizational jurisprudence." As its innovative contribution, this article provides an analytical comparison of these approaches, demonstrating that they constitute not parallel viewpoints but rather complementary and cumulative analytical layers. The article concludes that the transition to social jurisprudence represents a strategic evolution for demonstrating the efficacy of religion in system-building, the full realization of which depends on a synthesized application of these multi-layered approaches and a deepened interdisciplinary perspective.

Keywords: social jurisprudence, individual jurisprudence, governmental jurisprudence, evolution of jurisprudence, jurisprudential methodology, system-building.

نوع مقاله: پژوهشی

تطور فقه اجتماعی در دوران معاصر: از تکوین مفهومی تا تمایز رویکردی

a.r.jamali07@gmail.com

nasraqajani@gmail.com

✉ علیرضا جمالی /  دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین دانشگاه باقرالعلوم

نصراله آقاجانی / دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم

دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۱ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۵

چکیده

این مقاله با روشی تحلیلی به واکاوی سیر تطور «فقه اجتماعی» در دوران معاصر، از تکوین مفهومی تا تمایز رویکردی آن می‌پردازد. فقه اجتماعی، به‌مثابه پارادایمی نوین در اندیشه اسلامی، بر اثر چالش‌های سیاسی و اجتماعی، از «فقه فردمحور» که محصول انزوای تاریخی بود، به سمت نگاهی نظام‌مند و ساختاری حرکت کرده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد این تطور در چند مرحله تاریخی قابل ردیابی است: دوره تأسیس در عصر صفویه با نظریه‌پردازی برای حضور فقه در قدرت؛ دوره تحول با نهضت مشروطه و مواجهه با مدرنیته؛ و دوره تثبیت و تکامل با پیروزی انقلاب اسلامی و طرح نظریه «فقه حکومتی» توسط امام خمینی^ع که فقه را به‌مثابه «تئوری اداره جامعه» بازتعریف کرد. این تحول، به شکل‌گیری رویکردهای کلان و متمایزی در دوران معاصر انجامیده است که از «فقه مسائل اجتماعی» تا «فقه نظامات» (با محوریت اندیشه شهید صدر)، «فقه حکومتی» و «فقه تمدنی» را دربر می‌گیرد. مقاله حاضر ضمن تبیین این رویکردها، به‌عنوان نقطه نوآوری خود، به نسبت‌سنجی تحلیلی آنها پرداخته و نشان می‌دهد که این چهار رویکرد، نه دیدگاه‌هایی در عرض یکدیگر، بلکه لایه‌های تحلیلی متکاملی هستند که یکدیگر را تکمیل می‌کنند. این مقاله نتیجه می‌گیرد که گذار به فقه اجتماعی، یک تحول راهبردی برای اثبات کارآمدی دین در عرصه نظام‌سازی است و تحقق کامل آن، در گرو فهم و به‌کارگیری تلفیقی این رویکردهای چندلایه و تعمیق نگاه بین‌رشته‌ای است.

کلیدواژه‌ها: فقه اجتماعی، فقه فردی، فقه حکومتی، تطور فقه، روش‌شناسی فقه، نظام‌سازی.

بیان مسئله

استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران، دانش فقه شیعی را با پرسش‌ها و چالش‌های بنیادینی در عرصه حکمرانی و مدیریت جامعه مواجه ساخت. فقه که در طول تاریخ، به دلیل انزوای سیاسی تشیع، عمدتاً رویکردی فردمحور داشت و به تعبیر شهید صدر «در ذهن فقیه با فرد مسلمان و نه جامعه گره خورده بود» (صدر، ۱۳۷۴، ص ۳۵)، اکنون می‌بایست پاسخگوی نیازهای یک نظام اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جدید باشد. این گذار تاریخی، ضرورت بازاندیشی در گستره، اهداف و روش‌های فقهی را آشکار ساخت و زمینه‌ساز توجه روزافزون به مفهومی تحت عنوان «فقه اجتماعی» گردید.

باین‌حال، مفهوم «فقه اجتماعی» خود فاقد وضوح معنایی لازم است و در ادبیات معاصر با تفاسیر و رویکردهای گوناگونی به کار رفته است (کافی و کافی، ۱۴۰۱، ص ۶۹). این ابهام مفهومی، نقطه عزیمت و مسئله اصلی این پژوهش است. بررسی اولیه نشان می‌دهد که حداقل چندین تلقی متفاوت از این اصطلاح وجود دارد:

تلقی سنتی: برخی فقه اجتماعی را صرفاً پرداختن به مسائل اجتماعی موجود در فقه سنتی مانند نماز جمعه و جماعت می‌دانند که در این صورت، مفهومی جدید به‌شمار نمی‌آید (کافی و کافی، ۱۴۰۱، ص ۷۱).

تلقی ناظر به مسائل مستحدثه: گروهی دیگر آن را معطوف به پاسخگویی به مسائل نوپدید اجتماعی مانند فقه رسانه، بانک، بورس، بیمه و محیط زیست تعریف می‌کنند (تقی‌زاده داوری، ۱۳۸۸، ص ۲۶). این رویکرد که می‌توان آن را «فقه موضوعات» نامید، مسائل جدید را در قالب عناوین کلی فقهی فهم کرده و حکم آن را از عمومات و اطلاعات استنباط می‌کند (میرباقری و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۶۲).

تلقی جامعه‌شناختی: دیدگاه سوم، فقه اجتماعی را پاسخگویی به مفاهیم و پرسش‌هایی می‌داند که از حوزه علوم اجتماعی، به‌ویژه جامعه‌شناسی، به فقه عرضه می‌شود؛ مسائلی مانند سبک زندگی، جهانی شدن و عدالت اجتماعی.

تلقی ناظر به مکلف یا موضوع: گاهی فقه اجتماعی به فقهی اطلاق می‌شود که «موضوعش جامعه است» یا «مکلفش جامعه است» (جمع بما هو جمع). این تعاریف خود با پیش‌فرض‌های فلسفی و کلامی عمیقی درباره وجود حقیقی یا اعتباری جامعه و امکان تکلیف‌پذیری آن گره خورده‌اند (ربانی، ۱۳۹۳، ص ۱۶).

تلقی ناظر به روابط: و در نهایت، برخی آن را فقه ناظر به تنظیم «روابط» میان افراد، سازمان‌ها و جوامع می‌دانند (میرباقری، ۱۳۹۵).

این تکرر در تعاریف که گاهی به خلط میان «فقه جمعی» (تعیین تکلیف فرد در یک جمع، مانند نماز جماعت) و «فقه اجتماعی» (تعیین تکلیف ساختارها، نهادها و پدیده‌های اجتماعی) می‌انجامد (کافی و کافی، ۱۴۰۱، ص ۷۱)، ضرورت یک واکاوی دقیق و تبارشناسانه را دوچندان می‌کند. به تعبیر رهبر معظم انقلاب علیه السلام، فقه سنتی موجود «برای زمانی نوشته شده است که حکومت ظلم و جوری بر سر کار باشد... و یک عده شیعه مستضعف مظلوم هم در گوشه‌ای

زندگی می‌کنند» و این فقه برای اداره یک نظام اجتماعی پیش‌بینی نشده است (خامنه‌ای، ۱۳۶۴/۱۱/۰۶). این رویکرد فردی باعث می‌شود حکومت اسلامی برای اداره جامعه، ساختارهای غربی را اخذ کرده و صرفاً با فقه فردی به حلال‌سازی ظاهری آنها بپردازد؛ درحالی‌که نتیجه نهایی این ساختارها، همان اهداف ایدئولوژی‌های غربی است (خسروپناه و رجبی، ۱۳۹۹، ص ۶۶-۶۷). بنابراین گذار از «فقه فردی» به «فقه اجتماعی» صرفاً با افزودن چند مسئله جدید محقق نمی‌شود، بلکه نیازمند تحولی بنیادین در نگاه، روش و اهداف است.

این مقاله درصدد است تا با واکاوی تطورات مفهومی، موضوعی، روشی و غایی «فقه اجتماعی» در دوران معاصر، به این ابهام مفهومی پاسخ دهد و تصویری منسجم از سیر تحول آن ارائه نماید.

پیشینه پژوهش و پرسش اصلی

تحقیقات در زمینه فقه اجتماعی در دهه‌های اخیر رشد چشمگیری داشته و می‌توان آن را در چند محور اصلی دسته‌بندی کرد:

۱. **محور چپستی‌شناسی و مبانی نظری:** این دسته از پژوهش‌ها به تعریف دقیق فقه اجتماعی و تمایز آن از مفاهیم مشابه می‌پردازند. آثاری مانند مقاله «واکاوی جامعه‌شناختی چپستی فقه اجتماعی» (کافی و کافی، ۱۴۰۱) با رویکردی جامعه‌شناختی به تفکیک میان فقه فردی، جمعی و اجتماعی پرداخته‌اند. در همین راستا، مقاله «ماهیت‌شناسی و چگونگی فقه اجتماعی» (ربانی، ۱۴۰۳) به این پرسش بنیادین می‌پردازد که آیا فقه اجتماعی یک دانش صرفاً فقهی است یا دانشی میان‌رشته‌ای؟ اثر جامع و مستقل «درآمدی بر فقه/اجتماعی» (ربانی، ۱۴۰۰) نیز به صورت مبسوط به چپستی فقه اجتماعی، مبانی کلامی و فلسفی آن، تفاوت‌های آن با فقه فردی و مسائل کلان آن در حوزه‌های مختلف پرداخته و تلاش کرده است تا یک تصویر منسجم از این دانش ارائه دهد.

۲. **محور روش‌شناسی و ابزارهای اجتهاد:** گروهی دیگر از محققان بر بایسته‌های روش‌شناسانه فقه اجتماعی تمرکز کرده‌اند. مقاله «گستره و روش‌شناسی فقه‌الاجتماع» (خسروپناه و رجبی، ۱۳۹۹) با ارائه «الگوی حکمی - اجتهادی»، مدلی چهار مرحله‌ای برای استنباط در مسائل اجتماعی ارائه داده است؛ همچنین مقاله «فقه اجتماعی و بایسته‌های روش‌شناسانه آن» (ربانی، ۱۴۰۰) با تأکید بر اندیشه‌های آیت‌الله فاضل لنکرانی، به ضرورت‌هایی چون توسعه علم اصول و اهمیت موضوع‌شناسی دقیق پرداخته است. کتاب «درآمدی بر فقه/اجتماعی» نیز فصلی مجزا را به روش‌شناسی اختصاص داده و بر اهمیت قواعد فقهی اجتماعی (مانند قاعده نفی سبیل و عدم اختلال نظام) و روش تجمیع ظنون تأکید می‌کند (ربانی، ۱۴۰۰).

۳. **محور تبارشناسی و سیر تاریخی:** این دسته از تحقیقات، به ریشه‌یابی تاریخی تطور فقه از رویکرد فردی به اجتماعی پرداخته‌اند. مقاله «روش‌شناسی فقه اجتماعی از دوره تأسیس تا دوره تثبیت» (ربانی و ابراهیمی‌پور، ۱۳۹۶) نمونه برجسته‌ای از این رویکرد است که با تقسیم‌بندی تاریخی، عوامل مؤثر بر این تحول را از عصر صفویه تا انقلاب اسلامی بررسی می‌کند.

۴. **محور ارائه مدل‌ها و نظام‌ها:** این بخش از ادبیات، شامل تلاش برای ارائه نظام‌های اجتماعی مبتنی بر فقه است. کتاب «اقتصادنا» (صدر، ۱۴۲۴ق) به عنوان اثری کلاسیک، نمونه‌ای از تلاش برای استنباط یک «مکتب» اقتصادی است. در دوران معاصر نیز، آثاری چون «رویکردهای فقهی: فقه فردی، فقه نظام‌های اجتماعی، فقه حکومتی» (واعظی، ۱۳۹۸) به دنبال ارائه چارچوبی برای گذار از فقه فردی به فقه نظام بوده‌اند و اندیشمندانی چون آیت‌الله میرباقری نیز بر اهمیت «فقه نظامات» تأکید ورزیده‌اند (میرباقری و همکاران، ۱۳۹۵).

با وجود این پژوهش‌های ارزشمند که هریک به جنبه‌ای از فقه اجتماعی پرداخته‌اند، کمتر اثری یافت می‌شود که این سه محور اصلی (چیستی‌شناسی، تبارشناسی و تحلیل رویکردها) را در یک تحلیل یکپارچه و منسجم ارائه دهد و مهم‌تر از آن، با عبور از سطح توصیف، به «ارزیابی تحلیلی و نسبت‌سنجی رویکردهای معاصر» بپردازد. این مقاله درصدد است تا نشان دهد تطور فقه اجتماعی صرفاً یک توالی تاریخی نبوده، بلکه یک تکامل مفهومی و منطقی بوده است که در آن هر رویکرد جدید در پاسخ به کاستی‌های نظری و عملی رویکرد پیشین ظهور کرده است. نوآوری این پژوهش، ارائه یک روایت تحلیلی یکپارچه از این سیر تطور و در نهایت، ارائه یک «مدل تکاملی» برای فهم نسبت میان رویکردهای چهارگانه معاصر است.

روش تحقیق

روش این تحقیق، توصیفی - تحلیلی با رویکرد تاریخی است. در این راستا، با مراجعه به منابع کتابخانه‌ای و اسنادی (شامل آثار فقهی، مقالات علمی و بیانات اندیشمندان محوری) و با تحلیل محتوای کیفی آنها، سیر تطور فقه اجتماعی در دوران معاصر ترسیم و تحلیل خواهد شد. چارچوب زمانی تحقیق، از دوره صفویه به عنوان نقطه آغاز توجه جدی به فقه حکومتی تا دوران پس از انقلاب اسلامی به عنوان دوره تثبیت و تکامل آن را دربر می‌گیرد.

۱. چیستی فقه اجتماعی

پیش از پرداختن به سیر تاریخی و رویکردهای فقه اجتماعی، ضروری است تا مرزهای مفهومی آن به دقت ترسیم شود. همان‌طور که در مقدمه اشاره شد، اصطلاح «فقه اجتماعی» به دلیل نوپدید بودن و تکرر در تلقی‌ها، از ابهام رنج می‌برد. این ابهام، ریشه در خلط میان سه حوزه مفهومی متمایز اما مرتبط دارد: «فقه فردی»، «فقه جمعی» و «فقه اجتماعی». تفکیک این سه مفهوم، گام نخست برای درک صحیح ماهیت و تطور فقه اجتماعی است.

۱-۱. فقه فردی

فقه فردی که پیکره اصلی میراث فقهی ما را تشکیل می‌دهد، دانشی است که به تبیین و استنباط تکالیف و احکام شرعی «فرد بما هو فرد» می‌پردازد (کافی و کافی، ۱۴۰۱، ص ۶۹). در این نگرش، تمرکز اصلی بر کنش‌های عبادی، معاملاتی و شخصی مکلف، بدون در نظر گرفتن پیوندهای ساختاری او با جامعه و نظام حاکم است. این رویکرد،

محصول طبیعی شرایط تاریخی و انزوای سیاسی فقه شیعه در اعصار متمادی بوده است. چنان که شهید صدر معتقد است، دور بودن فقها از عرصه حکومت باعث شد تا «حرکت اجتهاد در چارچوب سلبی و محدود باقی بماند و از پرداختن به جنبه‌های ایجابی شریعت باز ماند» و در نتیجه، اجتهاد «در ذهن فقیه با فرد مسلمان و نه جامعه گره بخورد» (صدر، ۱۳۷۴، ص ۳۵).

این نگرش فردی، حتی در تحلیل مسائل نیز تأثیرگذار بود. مثال شهید صدر در باب قاعده «لاضرر» گویاست. ایشان معتقد است فهم رایج از این قاعده که احکام ضرری را نفی می‌کند، با احکامی چون دیات و زکات در تعارض به نظر می‌رسد، اما این برداشت ناشی از یک «نگرش فردی» است؛ درحالی که از منظر «مصالح اجتماعی»، وجود این احکام برای حفظ نظام جامعه ضروری بوده و نبود آنهاست که امری ضرری محسوب می‌شود (صدر، ۱۳۷۴، ص ۳۸). بنابراین فقه فردی با همه غنای خود، برای نظام‌سازی و اداره یک جامعه پیچیده طراحی نشده و دارای محدودیت‌های ذاتی است.

۱-۲. فقه جمعی

مرحله میانی، «فقه جمعی» است که گاهی به اشتباه با فقه اجتماعی یکسان پنداشته می‌شود. در اینجا، موضوع دیگر «فرد بما هو فرد» نیست، بلکه «فرد بما هو فی الجمع والجماعة» است؛ یعنی تکالیف فرد در یک اجتماع انسانی بررسی می‌شود (کافی و کافی، ۱۴۰۱، ص ۷۱). برخلاف تصور اولیه، مصادیق این نوع فقه تنها به عباداتی چون نماز جماعت و حج محدود نمی‌شود، بلکه ابوابی چون جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، خمس، زکات و به‌ویژه ابواب مربوط به خانواده (نکاح و طلاق) را نیز دربر می‌گیرد. در این ابواب، هرچند مخاطب اصلی همچنان فرد است، اما حکم شرعی در یک شبکه از روابط تعریف می‌شود و کنش یک فرد مستقیماً با حقوق و تکالیف دیگران گره می‌خورد. بنابراین برخلاف فقه فردی محض، فقه شیعه هیچ‌گاه به‌طور کامل از مسائل اجتماعی غافل نبوده و همواره بخشی از ظرفیت خود را صرف تنظیم روابط مؤمنان و سامان‌دهی به حیات اجتماعی آنان، حتی در ذیل حکومت‌های جائر کرده است. فقه خانواده، فقه معاملات بازار و فقه قضایی شیعه، همگی نظامات خردی را برای اداره زندگی جمعی فراهم می‌کردند. باین حال، در این سطح نیز نگاه فقه عمده‌تاً ناظر به «روابط بین افراد» است و هنوز به تحلیل و ارائه حکم برای «ساختارها و نظامات کلان» به‌مثابه یک موضوع مستقل نرسیده است.

۱-۳. فقه اجتماعی

فقه اجتماعی به معنای دقیق کلمه، یک جهش کیفی از دو سطح قبلی و حاصل یک «تغییر پارادایم» در نگاه به دین و جامعه است. در این پارادایم جدید که با اندیشه‌های متفکرانی چون امام خمینی^ع و شهید صدر به اوج خود رسید، موضوع فقه صرفاً رفتار فرد یا افراد در جمع نیست، بلکه «جامعه»، «نظام‌های اجتماعی»، «ساختارها»، «تهادها» و «اشخاص حقوقی» به‌عنوان موضوعات یا حتی مکلفین مستقل مورد توجه قرار می‌گیرند (کافی و کافی، ۱۴۰۱،

ص ۸۲؛ ربانی، ۱۳۹۳، ص ۱۶). فقه اجتماعی به دنبال استنباط احکام شرعی برای تنظیم امور «خود اجتماع» و پدیده‌های کلان آن است. این همان نگاهی است که امام خمینی^ع با معرفی فقه به‌عنوان «تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۱، ص ۲۸۹) و تلقی «حکومت» به‌مثابه «فلسفه عملی تمامی فقه» آن را تئوریزه کردند (خسروپناه و رجبی، ۱۳۹۹، ص ۶۶). در این منظر، فقه باید قابلیت نظام‌سازی برای حل معضلات کلان اقتصادی، سیاسی و فرهنگی را داشته باشد.

با توجه به مباحث فوق، می‌توان تعریف ذیل را از فقه اجتماعی ارائه داد:

فقه اجتماعی، رویکردی نظام‌مند و غایت‌گرا به فقه است که با بازگشت به منابع اصیل دین (کتاب، سنت و عقل)، به دنبال استنباط و طراحی نظامات، ساختارها و احکام کلان لازم برای اداره جامعه اسلامی و تحقق اهداف اجتماعی شریعت در تمامی ابعاد سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و قضایی است. این فقه، افزون بر فرد، جامعه و حکومت را به‌عنوان مکلف و تاریخ را به‌مثابه متعلق تکلیف به رسمیت شناخته و هدف خود را تنها بیان حکم نمی‌داند، بلکه تحقق عینی شریعت در قالب یک تمدن الهی را دنبال می‌کند.

بر اساس این تعریف، می‌توان ویژگی‌های کلیدی فقه اجتماعی را این‌گونه برشمرد:

۱. موضوع محوری ساختاری: موضوع آن صرفاً رفتار فرد نیست، بلکه مسائل بنیادین و ساختاری جامعه است؛ موضوعاتی مانند شکل حکومت، قانون اساسی، ارکان حاکمیت، نظریه ولایت فقیه، نظام قضایی، روابط بین‌الملل و الگوی اقتصاد اسلامی و در مراحل بعد، نهادهای اجتماعی مانند بانک، رسانه، بازار سرمایه و محیط زیست.

۲. نگرش نظام‌مند: مسائل را به‌صورت یکپارچه و در چارچوب یک نظام کلی (نظام اقتصادی، سیاسی، قضایی و...) تحلیل می‌کند. برای مثال، خمس و زکات را نه فقط به‌عنوان تکلیف فردی، بلکه به‌عنوان اجزای یک «نظام مالی» منسجم برای تحقق اهداف اجتماعی اسلام بررسی می‌کند.

۳. توجه به شخصیت‌های حقوقی: برای جامعه، دولت، سازمان‌ها و نهادها، شخصیت حقوقی قائل شده و تکالیف و حقوق آنها را استنباط می‌کند. این نگاه، پاسخی است به این پرسش که آیا «جمع بما هو جمع» می‌تواند مکلف باشد؟ از این منظر، ممکن است خطاب شارع مستقیماً متوجه یک ساختار یا نهاد باشد، نه فقط افراد درون آن (خسروپناه و رجبی، ۱۳۹۹، ص ۶۹-۷۰).

۴. غایت‌مندی اجتماعی و تمدنی: هدف آن صرفاً سعادت اخروی فرد نیست، بلکه تحقق اهداف کلان اجتماعی شریعت مانند اقامه قسط (حدید: ۲۵)، تحقق عدالت، امنیت و رشد جامعه اسلامی است. این رویکرد همچنین به دنبال تبیین و ارائه احکام در سه سطح «رفتاری»، «راهبردی» و «ساختاری» است تا بتواند به‌صورت همه‌جانبه جامعه را مدیریت کند (خسروپناه و رجبی، ۱۳۹۹، ص ۷۲).

۵. ماهیت بین‌رشته‌ای: فقه اجتماعی برای فهم دقیق موضوعات پیچیده مدرن، ناگزیر از تعامل نظام‌مند با سایر علوم، به‌ویژه علوم انسانی و اجتماعی است تا بتواند موضوع‌شناسی دقیقی انجام داده و حکمی کارآمد صادر نماید.

۲. ادوار تاریخی تطور فقه اجتماعی

تطور فقه اجتماعی و گذار از نگاه فردمحور به رویکردی ساختاری و نظاممند، یک شبه رخ نداده، بلکه محصول یک فرآیند تاریخی تدریجی است. بنیان‌های فقه اجتماعی و حکومتی در منابع اصیل دین یعنی قرآن کریم و سنت و سیره حکومتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام به روشنی وجود دارد. با این حال، به دلیل شرایط تاریخی و زیست سیاسی شیعه در ذیل حکومت‌های غیر، این بخش مهم از فقه، مجال بسط و تحقق کامل نیافت و به تدریج فقه فردی و تنظیم روابط خرد اجتماعی به بخش غالب فقاقت تبدیل شد. بنابراین تطور فقه اجتماعی در اعصار بعد، نه به معنای تأسیس از عدم، بلکه به معنای «بازگشت به منابع اصیل» و تلاش برای «احیا و بسط» آن ظرفیت مغفول مانده است. برای فهم عمیق این تطور، می‌توان آن را در چند دوره تاریخی کلیدی بررسی کرد.

۲-۱. دوره تأسیس: عصر صفویه و نظریه پردازی محقق کرکی

هرچند رگه‌هایی از توجه به مسائل حکومتی در آثار فقه‌های پیشین نیز قابل ردیابی است، اما نقطه عطف تاریخی و دوره تأسیس فقه اجتماعی به معنای توجه مدون و نظریه پردازی برای حضور فقه در عرصه قدرت، بی‌شک عصر صفویه است. پیش از این دوره، همان‌طور که شهید صدر تحلیل می‌کند، فقه شیعه به دلیل «انزوای سیاسی و دور از عرصه‌های اجتماعی به سر بردن»، عمدتاً رویکردی فردی و سلبی داشت (صدر، ۱۳۷۴، ص ۳۵). اما با روی کار آمدن صفویان و اعلام تشیع به عنوان مذهب رسمی، فرصتی بی‌سابقه برای فقه‌های شیعه جهت حضور در حکومت و نظریه پردازی برای اداره جامعه فراهم آمد.

در این میان، نقش محقق کرکی (متوفی ۹۴۰ق) به عنوان پیشگام این دوره، برجستگی ویژه‌ای دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۷). او که از فقه‌های بزرگ جبل عامل و پرورش یافته مکتب اصولی شهید اول بود، با دعوت رسمی شاه طهماسب به ایران آمد و با نظریه پردازی درباره «مشارکت علما در دولت صفوی»، گامی اساسی در گذار از سیاست سلبی به سیاست ایجابی برداشت (جعفریان، ۱۳۸۹، ص ۱۲۰-۱۲۱). محقق کرکی صرفاً به همکاری با سلطان نمی‌اندیشید؛ او با طرح مباحثی چون ولایت فقیه و حدود آن، خراج و مقاسمه و وجوب اقامه نماز جمعه، پایه‌های نظری حضور فقیه در رأس حاکمیت یا نظارت بر آن را بنیان نهاد. او معتقد بود در عصر غیبت، حکومت از آن فقیه جامع‌الشرایط است و شاه، در واقع «نائب مجتهد» برای اداره کشور محسوب می‌شود؛ ایده‌ای که توسط شاه طهماسب نیز به صراحت پذیرفته شد (جعفریان، ۱۳۸۹، ص ۱۲۱).

فعالیت‌های عملی او مانند ترویج فرائض دینی، اقامه نماز جمعه و جماعت، و قلع و قمع مفاصد اجتماعی نشان از تلاش برای عینیت بخشیدن به فقه در عرصه عمومی داشت. اگرچه فقه در این دوره هنوز به معنای امروزی کلمه «نظام‌ساز» نشده بود و بیشتر بر احکام اجتماعی پراکنده تمرکز داشت، اما نگرارش رساله‌های متعدد درباره خراج و نماز جمعه و طرح نظریه ولایت فقیه، زمینه را برای ورود فقه به عرصه اجتماع فراهم کرد و به همین دلیل این دوره را می‌توان به حق، دوره «تأسیس فقه اجتماعی» نامید (ربانی و ابراهیمی‌پور، ۱۳۹۶، ص ۴۳).

۲-۲. دوره تحول: از نهضت مشروطه تا آستانه انقلاب اسلامی

دوره دوم که می‌توان آن را «دوره تحول» نامید، با مواجهه جدی جهان اسلام با مدرنیته و استعمار غربی آغاز می‌شود. این تحول از آن جهت بود که فقه شیعه را از پاسخگویی به مسائل درونی جامعه اسلامی، به موضع‌گیری در برابر یک تمدن رقیب و مفاهیم نوپدید آن واداشت. در این دوره، فقه از لاک مباحث فردی خارج شد و به عرصه عمومی و سیاسی گام نهاد.

۲-۲-۱. واکنش‌های اولیه: فقه دفاعی و نظارتی در عصر قاجار

نخستین بروزهای این تحول، در قالب «فقه دفاعی» در برابر تجاوز خارجی و «فقه نظارتی» در برابر استبداد داخلی شکل گرفت.

رساله‌های جهادیه: در جریان جنگ‌های ایران و روس، فقهای برجسته‌ای چون شیخ جعفر کاشف‌الغطاء در کتاب «کشف‌الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء» و میرزای قمی در «رساله جهادیه»، با استناد به ادله فقهی، حکم به وجوب جهاد دفاعی دادند. استدلال اصلی ایشان مبتنی بر قاعده «دفاع از بیضه اسلام» و جلوگیری از تسلط کفار بر سرزمین‌های اسلامی بود. این حرکت، فقه را از یک امر فردی به ابزاری برای حفظ کیان ملی و سیاسی جامعه تبدیل کرد و برای نخستین بار پس از دوره صفویه، فقها در جایگاه رهبری یک حرکت ملی قرار گرفتند؛ هرچند این تلاش‌ها هنوز به نظریه‌پردازی برای یک ساختار حکومتی جایگزین منجر نشده بود (حائری، ۱۳۸۶، ص ۲۵-۳۱).

نظارت بر سلطنت: در داخل کشور، فقیهان قدرتمندی چون ملاعلی کنی در تهران، با استناد به مبانی فقهی، در برابر قدرت مطلق شاه ایستادند. ایشان در نامه مشهور و مفصل خود به ناصرالدین شاه، با صراحت بر این نکته تأکید کرد که مشروعیت سلطنت، مشروط به اجرای احکام شرع است و پادشاه حق قانون‌گذاری مستقل از شریعت را ندارد. او با این کار، عملاً قدرت حاکم را مقید و مشروط به نظارت علما و انطباق با فقه می‌دانست و برای فقها شأن نظارتی و حق اعتراض به تصمیمات مخالف شرع را قائل بود (داوری، ۱۳۸۶، ص ۱۱۲).

واقعۀ تحریم تنباکو (۱۳۰۹ق) به رهبری میرزای شیرازی، اوج این رویکرد نظارتی و دفاعی بود. در این رویداد، یک فتوای فقهی که بر اساس قاعده «نفی سبیل» (نفی سلطۀ کفار بر مسلمین) صادر شده بود، توانست یک قرارداد استعماری را لغو کرده و قدرت بسیج‌کنندگی دین را در سطح ملی به نمایش بگذارد. باین حال، این موارد بیشتر واکنش‌های مقطعی در برابر یک بحران بودند تا یک حرکت نظام‌مند برای ارائه ساختار جایگزین.

۲-۲-۲. نقطه عطف مشروطه: نظریه‌پردازی برای شکل حکومت

نهضت مشروطه (۱۳۲۴ق) فقه را از موضع نظارتی به جایگاه نظریه‌پردازی برای «شکل حکومت» کشاند. این دوره، صحنهٔ مناظرات فکری عمیقی میان دو جریان اصلی فقهی بود:

مشروطه‌خواهان: فقیهانی چون آخوند خراسانی و میرزای نائینی، با درک شرایط زمانه، حکومت مشروطه را

راهی برای «تحدید ظلم» و جلوگیری از استبداد مطلق می‌دانستند. نائینی در کتاب «تنبیه الامة و تنزیه الملة» استدلال می‌کند که در عصر غیبت که دسترسی به حاکم معصوم ممکن نیست، حکومت موجود از دو حال خارج نیست: یا «تملیک و استبدادیه» است که در آن حاکم، کشور و مردم را ملک خود می‌داند، یا «ولایتیه و محدوده» است که در آن، قدرت حاکم توسط قانون و نظارت مردم محدود می‌شود. از آنجاکه حکومت نوع اول، مصداق بارز «غصب» و ظلم است، تلاش برای محدود کردن آن از طریق قانون اساسی و مجلس، یک «واجب عقلی و شرعی» برای جلوگیری از افسد به فاسد است (نائینی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۰-۴۵).

مشروطه مشروعه‌خواهان: در مقابل، فقیهانی چون شهید شیخ فضل‌الله نوری، با وجود مخالفت با استبداد، اساس قانون‌گذاری توسط بشر را با حاکمیت مطلقه خداوند در تضاد می‌دیدند. ایشان در لوائح و رساله‌های خود، مانند «رساله حرمت مشروطه»، استدلال می‌کردند که «قانون‌گذاری» شأنی الهی است و واگذاری آن به مجلسی متشکل از نمایندگان مردم، حتی اگر مسلمان باشند، نوعی «بدعت» و شرک در تشریع است. از نظر ایشان، مجلس تنها می‌تواند در امور عرفی و اجرایی تصمیم‌گیری کند، نه در وضع قوانینی که در عرض شریعت قرار گیرند. به همین دلیل بر قید «مشروعه» و نظارت قطعی فقها بر تمام مصوبات تأکید داشتند (ترکمان، ۱۳۶۲، ص ۵۵-۶۰). این منازعات فکری، هرچند به نتیجه واحدی نرسید، اما سطح دغدغه‌های فقهی را به شکل بی‌سابقه‌ای ارتقا داد.

۲-۳. پیش‌گامان نظام‌سازی: از مدل عملی تا تعمیق فلسفی

در ادامه این مسیر و پیش از ظهور متفکران برجسته‌ای چون امام خمینی^ع و شهید صدر، تلاش‌های نظری و عملی مهم دیگری نیز صورت گرفت که نباید نادیده گرفته شوند.

آیت‌الله سیدعبدالحسین لاری: ایشان فراتر از نظریه، در منطقه لارستان عملاً یک حکومت مبتنی بر ولایت فقیه در مقیاس محلی برپا کردند. او در رساله «قانون در اتحاد دولت و ملت»، با طراحی یک قانون اساسی اسلامی، تلاش کرد تا مدلی از قانون‌گذاری ارائه دهد که در آن، قوانین عرفی باید ذیل قوانین شرعی تعریف شوند. حکومت ایشان شامل تأسیس نهادهای نظامی (قشون اسلامی)، اقتصادی (تأسیس شرکت اسلامی) و قضایی (محکمه شرع) بود و برای تأمین مالی حکومت، مالیات‌های اسلامی وضع می‌کرد. این اقدامات، نمونه‌ای عملی و کم‌نظیر از تلاش برای نظام‌سازی فقهی در آن عصر محسوب می‌شود (جعفریان، ۱۳۸۲، ص ۲۴۵-۲۵۰).

آیت‌الله شاه‌آبادی: استاد امام خمینی^ع با نگاهی عمیق و تلفیقی از عرفان، فلسفه و فقه، بنیان‌های نظری اسلام سیاسی و اجتماعی را بازتعریف کرد. ایشان در کتاب «سذرات / المعارف» با تکیه بر توحید افعالی، حکومت طاغوت را مصداق شرک در ربوبیت تشریعی می‌دانست. از منظر ایشان، همان‌طور که خداوند ربوبیت تکوینی بر عالم دارد، انبیا و اولیا نیز مجرای ربوبیت تشریعی او در جامعه هستند؛ بنابراین مبارزه برای حاکمیت الهی، صرفاً یک وظیفه سیاسی نیست، بلکه بخشی از مسیر توحید و سلوک معنوی است. این نگاه که سیاست را امری در طول توحید و عرفان

تعریف می‌کند، تأثیری عمیق بر شکل‌گیری اندیشه حکومتی امام خمینی^ع داشت و راه را برای عبور از نگاه صرفاً فقهی به یک نگاه جامع و فلسفی به حکومت هموار کرد (شاه‌آبادی، ۱۳۸۰، ص ۴۵-۴۷).

پس از این زمینه‌سازی‌ها بود که اندیشمندانی چون شهید سیدمحمدباقر صدر توانستند با نگاهی نظام‌مند، به این تحول عمق بیشتری بخشند. دغدغه اصلی ایشان، مواجهه با نظامات اجتماعی رقیب مانند مارکسیسم و سرمایه‌داری و ارائه یک جایگزین اسلامی بود؛ چراکه معتقد بودند کاربست نظام‌های غربی در جوامع اسلامی، عملاً به حاکمیت مبانی و اهداف مدرنیته منجر خواهد شد (میرباقری و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۶۵). او با تحلیل دقیق از علل «فردی شدن فقه»، به دنبال احیای بعد اجتماعی شریعت بود و با ارائه نظریه «منطقه الفراغ»، چارچوبی برای قانون‌گذاری حکومت اسلامی در حوزه‌های نوپدید فراهم کرد. او پیش‌تاز «فقه نظامات» بود که می‌کوشید مکتب اقتصادی و اجتماعی اسلام را به‌عنوان یک کل منسجم و به‌هم‌پیوسته استنباط کند (میرباقری و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۶۳).

۲-۳. دوره تثبیت و تکامل: عصر انقلاب اسلامی

نقطه اوج تطور فقه اجتماعی و دوره «تثبیت و تکامل» آن، با وقوع انقلاب اسلامی ایران به رهبری امام خمینی^ع فرا رسید. اگر در دوره‌های قبل، فقه در حاشیه قدرت بود، در این دوره، فقه خود به «متن قدرت» و «نظریه اداره جامعه» تبدیل شد (خسروپناه و رجبی، ۱۳۹۹، ص ۶۵).

امام خمینی^ع با ارائه نظریه «ولایت مطلقه فقیه» و تفسیر فقه به‌مثابه «تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۱، ص ۲۸۹)، پارادایم حاکم بر فقه را به کلی دگرگون ساختند.

این نگاه، صرفاً یک نظریه باقی نماند، بلکه در عمل نیز به عینیت رسید. مهم‌ترین تجلی این تطور، نقش بی‌بدیل فقه در تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی بود. اصول کلیدی قانون اساسی، از اصل ولایت فقیه گرفته تا ساختار قوا و حقوق ملت، همگی بر مبانی فقهی استوار شدند. پس از آن، نهادهای برآمده از این قانون، مانند «شورای نگهبان» که وظیفه انطباق کلیه مصوبات با شرع و قانون اساسی را بر عهده دارد، فقه را به‌صورت نهادینه وارد فرآیند قانون‌گذاری و حکمرانی کردند. تأسیس «مجمع تشخیص مصلحت نظام» نیز راهکاری فقهی برای حل بن‌بست‌های ناشی از تراحم احکام و مصالح حکومتی بود.

پس از استقرار جمهوری اسلامی، فقه با چالش‌های عملی بی‌شماری در حوزه‌هایی چون قانون‌گذاری، اقتصاد، سیاست خارجی، حقوق عمومی و... مواجه شد. دولت در اداره جامعه همواره با مسائل جدیدی روبه‌رو است و در همه این حوزه‌ها نیازمند نظریه فقهی است. این مواجهه عملی، بزرگ‌ترین محرک برای بسط فزاینده فقه اجتماعی بوده و آن را از یک ایده نظری به یک واقعیت عینی و در حال تکامل، بدل کرده است.

در یک جمع‌بندی از این سیر تاریخی، می‌توان دید که تطور فقه اجتماعی صرفاً یک تغییر در وضعیت سیاسی فقه‌ها نبوده، بلکه بستری برای یک تکامل فکری درونی بوده است. هر دوره تاریخی، فقه را با سطح جدیدی از مسائل

مواجه ساخت و آن را از پاسخگویی به احکام پراکنده (عصر صفویه)، به نظریه پردازی برای شکل حکومت (عصر مشروطه) و در نهایت به ارائه تئوری اداره کامل جامعه (عصر انقلاب اسلامی) سوق داد. این تطور تاریخی، زمینه را برای ظهور رویکردهای مفهومی متمایزی که در ادامه به آنها پرداخته می شود، فراهم آورد.

۳. عوامل و محرک های تطور فقه اجتماعی

تطور فقه از رویکرد فردمحور به رویکرد اجتماعی، یک تحول خودبه خودی و صرفاً درون گفتمانی نبوده، بلکه معلول مجموعه ای از عوامل و فشارهای بیرونی و درونی است. این عوامل را می توان در سه دسته کلیدی طبقه بندی کرد: عوامل سیاسی، عوامل اجتماعی و تمدنی و عوامل علمی - فکری. این محرک ها در تعامل با یکدیگر، زمینه را برای بازاندیشی در فقه و حرکت به سوی یک نگاه نظام مند و اجتماعی فراهم آوردند.

۳-۱. عوامل سیاسی: از همکاری تا تشکیل حکومت

بی تردید، مهم ترین و بنیادی ترین عامل در تطور فقه اجتماعی، تغییر در نسبت فقه و فقها با قدرت سیاسی بوده است (ربانی و ابراهیمی پور، ۱۳۹۶، ص ۳۶). تا زمانی که فقه در «انزوای سیاسی» به سر می برد و فقها از عرصه حکومت داری دور بودند، به طور طبیعی تمرکز بر مسائل فردی و حفظ هویت شیعیان در اقلیت بود، اما هرگاه که زمینه ای برای حضور سیاسی فقها فراهم شد، فقه نیز به ناچار با پرسش های عرصه عمومی و حکمرانی مواجه گردید.

تشکیل حکومت صفوی: همان طور که در بخش قبل اشاره شد، با روی کار آمدن صفویه و دعوت از فقیه برجسته ای چون محقق کرکی، فقه برای اولین بار با چالش اداره جامعه روبه رو شد. این امر سبب شد تا مباحثی چون خراج، مقاسمه و ولایت فقیه که مستقیماً به امر حکومت مربوط می شوند، در کانون توجه قرار گیرند و فقه از لاک فردی خود خارج شود (جعفریان، ۱۳۸۹، ص ۱۲۰). در این دوره، فقه نقش «همکار» و «مشروعیت بخش» به دولت را ایفا کرد.

انقلاب مشروطه: در نهضت مشروطه، نقش فقه تغییر کرد. فقها نه در مقام همکاری با دولت، بلکه در جایگاه «نظارت» و «محدود کردن قدرت استبدادی» ظاهر شدند. تلاش آیت الله نائینی در «تنبيه الامه و تنزيه الملة» برای تنویریه کردن حکومت مشروعه و تطبیق آن با مبانی دینی، نمونه بارز این تحول بود (نائینی، ۱۴۱۹ق). در اینجا فقه به دنبال ارائه یک «مدل سیاسی» جایگزین برای سلطنت مطلقه بود.

انقلاب اسلامی و تأسیس جمهوری اسلامی: نقطه اوج این تطور، پیروزی انقلاب اسلامی بود. با تأسیس حکومت دینی، فقه دیگر نه همکار و نه ناظر، بلکه خود مبنای اصلی نظام سازی و حکمرانی قرار گرفت. این تحول، بزرگ ترین محرک برای تکامل فقه اجتماعی بود. به بیان رهبر معظم انقلاب علیه السلام، با تأسیس حکومت اسلامی، ده ها و صدها مشکل فقهی خودنمایی کرد و مسائلی چون مالیات، قراردادهای دولتی، نظام مالکیت و روابط خارجی، فقه موجود را با چالش های جدی مواجه ساخت (خامنه ای، ۱۳۶۴/۰۶/۱۱). این نیاز عملی و ضرورت اداره کشور بود که

فقه را وادار کرد تا با نگاهی حکومتی، تمامی ابواب فقه را بازخوانی کنند و فقهی برای «اداره نظام» و نه فقط «اداره فرد» تدوین نمایند. به تعبیر امام خمینی^ع، حکومت «فلسفه عملی تمام فقه» است و همین امر، بزرگ‌ترین فشار را برای گذار از فقه فردی به فقه اجتماعی ایجاد کرد.

۳-۲. عوامل اجتماعی و تمدنی

مهم‌ترین عامل در این حوزه، مواجهه جهان اسلام با «تهاجم تمدن مادی غرب» بود. این تهاجم که از دوران استعمار آغاز شد، صرفاً یک چالش نظامی یا سیاسی نبود، بلکه زیست جهان، فرهنگ و ساختارهای اجتماعی مسلمانان را هدف قرار داد. تمدن غرب با ارائه نهادهای، قوانین و سبک زندگی جدید، الگوی زیست اسلامی را به حاشیه راند و نظام‌های آموزشی، اقتصادی و حقوقی خود را جایگزین کرد.

این چالش تمدنی، اندیشمندان مسلمان را در چند مرحله به واکنش واداشت:

مرحله واکنش تدافعی: در ابتدا، بسیاری از فقها و متفکران در برابر مظاهر تمدن غرب موضعی تدافعی و طردکننده اتخاذ کردند.

مرحله انفعال و توجیه: در مرحله بعد، برخی تلاش کردند تا نهادهای غربی را با ابزارهای فقه فردی «حلال‌سازی» کنند و نوعی سازگاری میان سنت و مدرنیته ایجاد نمایند. این همان رویکردی است که به انفعال فقه و خدمت ناخواسته آن به اهداف تمدن رقیب می‌انجامد (خسروپناه و رجبی، ۱۳۹۹، ص ۶۷).

مرحله بازسازی و ارائه نظام جایگزین: در نهایت، متفکران پیش رو مانند امام خمینی^ع و شهید صدر به این نتیجه رسیدند که راهکار نهایی، نه طرد و نه پذیرش منفعلانه، بلکه «ارائه نظام‌های جایگزین» برآمده از مبانی اسلام است. این درک که اسلام خود یک «گفتمان تمدنی» رقیب است و باید برای تمام ابعاد زندگی اجتماعی نظریه داشته باشد، بزرگ‌ترین محرک اجتماعی برای حرکت به سوی فقه اجتماعی و نظام‌ساز بود.

۳-۳. عوامل علمی و فکری: نوآوری‌های روش‌شناختی

در کنار عوامل سیاسی و اجتماعی و تمدنی، ظهور اندیشمندان نوآور و طرح ایده‌های جدید در حوزه «روش‌شناسی اجتماع» نیز نقش کلیدی در هموار کردن مسیر فقه اجتماعی داشت. این نوآوری‌ها، ابزارهای لازم برای استنباط احکام اجتماعی را در اختیار فقها قرار داد.

نقش زمان و مکان در اجتماع: برجسته شدن عنصر «زمان و مکان» توسط امام خمینی^ع یک توجه کلیدی بود. این به معنای تغییر در روش فقه نبود، بلکه به معنای لزوم تیزبینی فقیه در فهم موضوعات جدید و پیچیده‌ای بود که در بستر نظام جهانی جدید شکل می‌گرفتند. ایشان معتقد بودند که یک مسئله ممکن است در شرایط زمانی و مکانی متفاوت، به «موضوعی جدید» تبدیل شود و حکمی جدید بطلبد (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۱، ص ۹۸). این دیدگاه، فقه را از یک علم انتزاعی و تاریخی به دانشی پویا و پاسخگو به مقتضیات زمان تبدیل کرد و راه را برای عبور

از احکام ثابت و ورود به مسائل متغیر اجتماعی باز نمود.

توجه به مقاصد الشریعه و مصلحت: اگرچه فقه شیعه، «مصلحت» را به عنوان منبعی مستقل همچون اهل سنت به رسمیت نمی‌شناسد، اما توجه به «مقاصد» و «مصلح عمومی» در فرایند استنباط، به‌ویژه در حوزه احکام حکومتی، همواره وجود داشته و در دوران معاصر تقویت شده است. درک اینکه احکام الهی تابع مصالح و مفساد واقعی هستند، به فقیه اجازه می‌دهد تا در تراجم احکام، مصلحت اهم جامعه را بر امور دیگر مقدم بدارد. این رویکرد، ابزار مهمی برای مدیریت اجتماعی و صدور احکام ولایی است (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۳۴-۳۶).

فهم اجتماعی از نص و رویکرد سیستمی: متفکرانی چون شهید صدر بر ضرورت «فهم اجتماعی از نص» تأکید کردند؛ به این معنا که یک نص، علاوه بر معنای لغوی، دارای یک مفهوم اجتماعی گسترده‌تر است که تنها با نگاه به کل نظام شریعت و شرایط صدور آن قابل درک است. این «نگاه سیستمی» یا «مجموعه‌نگری»، به جای بررسی مسائل به صورت موضوعات از هم منفصل، آنها را در یک شبکه یکپارچه و به هم پیوسته تحلیل می‌کند و معتقد است استنباط حکم یک «نظام» به عنوان یک کل، روشی متفاوت از استنباط حکم تک تک عناصر آن دارد (میرباقری و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۶۱).

در مجموع، تعامل این سه دسته از عوامل، فقه شیعه را از یک دانش عمدتاً فردمحور به دانشی تبدیل کرد که داعیه و ظرفیت نظام‌سازی و مدیریت جامعه را دارد و این همان گذار تاریخی به سوی «فقه اجتماعی» است.

۴. رویکردهای کلان در فقه اجتماعی معاصر

پس از انقلاب اسلامی ایران و استقرار نظام جمهوری اسلامی، ضرورت «فقه اجتماعی» به یک اجماع عمومی در میان اندیشمندان و مسئولان تبدیل شد، اما پرسش اساسی از «چیستی» و «چگونگی» تحقق این فقه، به شکل گیری رویکردها و مکاتب فکری متفاوتی انجامید. این رویکردها که هریک پاسخی به چالش‌های نظری و عملی پیش روی نظام بودند، در گستره اهداف و روش با یکدیگر تمایز دارند. در ادامه، چهار رویکرد کلان معاصر را که می‌توان آنها را در یک طیف از ساده‌ترین تا پیچیده‌ترین سطح دسته‌بندی کرد، مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهیم.

۴-۱. رویکرد فقه مسائل اجتماعی

این رویکرد، ابتدایی‌ترین و شاید رایج‌ترین تلقی از فقه اجتماعی است. در این نگاه، فقه اجتماعی به معنای پاسخگویی به مسائل نوپدید (مستحدثه) با ابزارها و روش‌های فقه سنتی است. در واقع، این رویکرد «موضوع» فقه را گسترش می‌دهد، اما در «روش» و «نگرش» تحول بنیادینی ایجاد نمی‌کند.

در این تلقی، فقه اجتماعی یک بخش جدید در کنار سایر ابواب فقهی است، نه یک نگاه حاکم و وصفی محیط بر تمام مباحث فقه. به بیان دیگر، این رویکرد به جای ارائه یک «نظام» اقتصادی اسلامی، تلاش می‌کند تا پدیده‌هایی

مانند بانک یا بیمه را با روش‌هایی مانند «تطبیق» با عقود سنتی یا یافتن ادله شرعی، توجیه یا تصحیح کند (کافی و کافی، ۱۴۰۱، ص ۷۲). این تلاش، اگرچه ضروری و ارزشمند است، اما به اذعان منتقدان، برای اداره یک نظام اجتماعی پیچیده کافی نیست و فقه را در موضعی «منفعل» و «تابع ساختارهای موجود» قرار می‌دهد (خسروپناه و رجبی، ۱۳۹۹، ص ۶۵). شهید صدر با انتقاد از این نگاه، معتقد بود فقه نباید تنها به دنبال راه‌حلی برای «فرد مسلمان» در تعامل با ساختارهای موجود باشد، بلکه باید خود آن «ساختار» (مانند نظام ربوی) را به‌عنوان یک مشکل اجتماعی به چالش بکشد (صدر، ۱۳۷۴).

این رویکرد که عمدتاً حاصل مواجهه اولیه فقه با مظاهر دنیای مدرن است، گامی ضروری اما ناکافی در مسیر تکامل فقه اجتماعی محسوب می‌شود.

۲-۴. رویکرد فقه نظامات

کاستی‌های رویکرد «فقه مسائل» در مواجهه با چالش‌های ساختاری، زمینه را برای ظهور یک دیدگاه عمیق‌تر و جامع‌تر فراهم کرد. این رویکرد که یک گام کیفی فراتر از نگاه قبلی است، محصول تلاش برای عبور از مسائل جزئی و رسیدن به یک نگاه کلان و سیستماتیک است. این تلاش، پاسخی است به یکی از مهم‌ترین رسالت‌های معاصر حوزه‌های علمیه، یعنی «مرکز تولید و تبیین اندیشه اسلام در باب نظامات اجتماعی»: «رسالتی که رهبر معظم انقلاب^{علیه‌السلام} در بیانیه یک‌صدمین سال تأسیس حوزه علمیه قم بر آن تأکید کردند و آن را لازمه حرکت به‌سوی «تمدن نوین اسلامی» دانستند (خامنه‌ای، ۱۴۰۴/۰۸/۰۲). رویکرد فقه نظامات دقیقاً در همین راستا حرکت می‌کند. پیشگام اصلی این رویکرد، شهید سیدمحمدباقر صدر است. در این دیدگاه، فقه اجتماعی صرفاً پاسخ به مسائل مستحدثه نیست، بلکه تلاش برای «استنباط نظامات اجتماعی» از منابع دین است تا بستر حیات اجتماعی بر اساس آموزه‌های دین ساماندهی شود (میرباقری و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۶۲).

شهید صدر برای تبیین این رویکرد، میان چند مفهوم کلیدی تمایز قائل می‌شود:

۱. تمایز «مکتب» از «علم»: ایشان معتقد بود اقتصاد اسلامی یک «مکتب» است، نه یک «علم». علم، واقعیت‌های موجود را توصیف و تبیین می‌کند (هست‌ها)، اما مکتب، شیوه تنظیم و سامان‌دهی حیات اجتماعی را بر اساس ارزش‌ها و اهداف خاصی تجویز می‌کند (بایدها و نبایدها). بنابراین مکتب اقتصادی اسلام، روش تحقق عدالت را ارائه می‌دهد (صدر، ۱۴۲۴ق، ص ۴۱۷-۴۲۰).

۲. تمایز «نظام» از «قانون»: نظام اقتصادی، زیرساخت و مجموعه مفاهیم و نظریاتی است که سلوک اقتصادی را هدایت می‌کند، اما قانون، تشریع ضوابطی است که آن نظام را در عرصه عمل پیاده می‌سازد (صدر، ۱۴۲۴ق، ص ۴۲۴).

۳. روش «اکتشاف»: از آنجاکه در نصوص دینی، مفاهیم کلی یک نظام به‌صراحت بیان نشده، شهید صدر روش

دستیابی به نظام را «اکتشاف» می‌داند؛ یعنی فقیه باید با نگاهی مجموعه‌نگر و سیستمی، از احکام و فتاویٰ جزئی (روینا) حرکت کرده و به مبانی، مفاهیم و اهداف کلی آن نظام (زیربنا) دست یابد (صدر، ۱۴۲۴ق، ص ۴۳۲). این رویکرد، همچنین پیامدهای مهمی در تعریف «موضوع»، «مکلف» و «سنخ حکم» دارد. موضوع در اینجا یک «کل منسجم» است نه عناوین منفک. مکلف، «مجموعه» و «نظام» است نه فقط آحاد افراد، و سنخ تکلیف، یک «تکلیف جمعی و هماهنگ» است که با واجب عینی و کفایی تفاوت دارد (میرباقری و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۷۲-۸۰). این رویکرد، فقه را از پاسخگویی موردی به جایگاه نظریه‌پردازی برای ساختارهای کلان اجتماعی ارتقا می‌دهد.

۳-۴. رویکرد فقه حکومتی

درحالی که «فقه نظامات» بنیان‌های نظری لازم برای نظام‌سازی را فراهم می‌کرد، چالش عملی ادارهٔ یک حکومت واقعی پس از انقلاب اسلامی، ضرورت یک گام تکاملی دیگر را آشکار ساخت. این رویکرد که با نام و اندیشه امام خمینی^۱ گره خورده است، نقطهٔ اوج تطور فقه اجتماعی در عصر حاضر و عامل اصلی تثبیت آن است (ربانی و ابراهیمی‌پور، ۱۳۹۶، ص ۴۴). برخی این رویکرد را ذیل عنوان کلی‌تر «فقه سرپرستی» دسته‌بندی می‌کنند که در آن، فقه علاوه بر طراحی نظامات، شأن هدایت و مدیریت تکامل جامعه از وضع موجود به وضع مطلوب را نیز بر عهده دارد (میرباقری و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۶۳).

دو گزارهٔ کلیدی در اندیشهٔ امام^۲، شالودهٔ این رویکرد را تشکیل می‌دهند:

۱. «فقه، تئوری واقعی و کامل ادارهٔ انسان از گهواره تا گور است»: این تعریف، گسترهٔ فقه را به تمام شئون زندگی فردی و اجتماعی تسری می‌دهد؛
۲. «حکومت، فلسفهٔ عملی تمام فقه است»: این گزاره، هدف‌گذاری جدیدی برای فقه تعریف می‌کند. از این منظر، تمام ابواب فقهی، از عبادات تا معاملات، باید در پرتو هدف نهایی، یعنی «ادارهٔ موفق جامعهٔ اسلامی» بازخوانی و استنباط شوند (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۱، ص ۹۸).

این نگاه، پیامدهای روش‌شناختی مهمی دارد. عناصری چون «مصلحت نظام» و «نقش زمان و مکان» به ارکان اصلی اجتهاد تبدیل می‌شوند. امام خمینی^۳ به‌صراحت بیان می‌کند که: «مسئله‌ای که در گذشته دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسئله، در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام، ممکن است حکم جدیدی پیدا کند» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۱، ص ۹۸). این بدان معناست که حکومت و مصلحت آن، خود می‌تواند به‌عنوان یک موضوع جدید یا یک قید مهم در موضوعات قدیم، حکم را تغییر دهد.

رهبر معظم انقلاب، آیت‌الله خامنه‌ای^۴ با بسط همین اندیشه، خواستار بازنگری در تمام ابواب فقه «از طهارت تا دیات» با «نگرش حکومتی» شده‌اند. ایشان می‌فرمایند: «فقه ما از طهارت تا دیات باید ناظر بر ادارهٔ یک کشور، یک جامعه و یک نظام باشد... این روحیه، در استنباط اثر خواهد گذاشت و گاهی تغییرات ژرفی را به وجود خواهد آورد» (خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۳۱/۶).

ایشان همچنین در پیام به مناسبت یک‌صدمین سال بازتأسیس حوزه علمیّه قم، بر این رسالت تأکید کرده و از فقاهت نه به‌عنوان امری محدود به احکام فردی، بلکه به‌مثابه «فقه امت‌ساز» و پاسخگو به مسائل حکمرانی اسلامی یاد می‌کنند. در این نگاه، از برجسته‌ترین انتظارات از حوزه علمیّه، «زمینه‌سازی برای استقرار تمدن اسلامی» و «مشارکت در تولید و تبیین نظامات اداره جامعه» است. این امر مستلزم آن است که فقه به‌صورت نظام‌مند به مسائل کلانی چون روابط دولت با مردم و سایر ملت‌ها، نظام اقتصادی و منشأ حاکمیت پاسخ دهد و برای آن «نقشه جامع اسلامی» ارائه کند. بنابراین فقه حکومتی یک باب جدید در فقه نیست، بلکه رویکردی است که باید بر تمام فرآیند استنباط حاکم باشد تا بتواند به نیازهای یک نظام اسلامی در مسیر تحقق تمدن نوین اسلامی پاسخ دهد.

۴-۴. رویکرد فقه تمدنی

با تثبیت حکومت اسلامی و مواجهه آن با چالش‌های جهانی، آخرین مرحله از این سیر تطور در حال شکل‌گیری است: گذار از افق ملی به افق تمدنی. این رویکرد، جدیدترین، کلان‌ترین و افق‌گشایترین نگاه به فقه اجتماعی است که در امتداد و تکامل فقه حکومتی و با افق‌گشایی‌های راهبردی رهبر معظم انقلاب، آیت‌الله خامنه‌ای^(عجله) در حال تکوین است. اگر غایت «فقه حکومتی» اداره موفق یک دولت - ملت و نظام‌سازی در مرزهای جغرافیایی مشخص است، غایت «فقه تمدنی» فراتر از آن رفته و به سرنوشت تاریخی «امت اسلامی» و تحقق «تمدن نوین اسلامی» در مقیاس جهانی می‌اندیشد. این نگاه، فقه را نه تنها مسئول اداره یک جامعه، بلکه مسئول زمینه‌سازی برای تحقق اهداف غایی و تاریخی اسلام می‌داند؛ ساحتی از فقه که می‌توان آن را «فقه در سطح تاریخی» نامید (خسروپناه و رجبی، ۱۳۹۹، ص ۷۰).

تمایز بنیادین این رویکرد با فقه حکومتی، در تغییر سطح تحلیل و افق زمانی است. فقه حکومتی با مسائل جاری و میان‌مدت یک کشور سروکار دارد، اما فقه تمدنی با پرسش‌های راهبردی و بلندمدت امت اسلامی مواجه است. این رویکرد، مکلف را نه فقط فرد یا جامعه در زمان و مکان حاضر، بلکه «جامعه در بستر تاریخ» با هویتی واحد می‌داند که برای تحقق اهداف بلندمدت مانند زمینه‌سازی ظهور تلاش می‌کند (خسروپناه و رجبی، ۱۳۹۹، ص ۷۱). پرسش‌های این رویکرد از دایره مسائل یک حکومت فراتر می‌روند:

الگوی تعامل تمدنی: روابط امت اسلامی با سایر تمدن‌ها (گفت‌وگو، رقابت، تعامل یا تقابل) بر اساس چه مبانی فقهی باید تنظیم شود؟ فقه چگونه می‌تواند به‌جای صرفاً «روابط خارجی» یک کشور، «دیپلماسی تمدنی» امت اسلامی را جهت‌دهی کند؟

پاسخ به بحران‌های جهانی: وظیفه فقه در برابر چالش‌های جهانی مانند بحران محیط زیست، هوش مصنوعی و اخلاق سایبری، شکاف دیجیتال و هژمونی فرهنگی - اقتصادی قدرت‌های بزرگ چیست؟ این‌ها مسائلی فراملی هستند که نیازمند پاسخی در سطح امت‌اند.

الگوی پیشرفت تمدنی: الگوی پیشرفت اسلامی در مقیاس تمدنی دارای چه مؤلفه‌هایی در علم، هنر، معماری، اقتصاد و سبک زندگی است؟ فقه چگونه می‌تواند به‌جای «حلال‌سازی» محصولات تمدن غرب، به «تولید» محصولات اصیل تمدن اسلامی یاری رساند؟

فقه آینده‌پژوهی و آمادگی برای ظهور: تکلیف فقهی امت اسلامی برای زمینه‌سازی ظهور و تحقق وعده‌های الهی چیست؟ این نگاه، فقه را از یک دانش ناظر به گذشته و حال، به یک دانش آینده‌نگر و راهبردی تبدیل می‌کند. این رویکرد از نظر روش‌شناختی نیز تحولی عمیق را ایجاد می‌کند و نیازمند بهره‌گیری از علوم راهبردی، آینده‌پژوهی، مطالعات تمدنی و نظریه‌های روابط بین‌الملل در کنار ابزارهای سنتی اجتهاد است.

۵. تحلیل رویکردها در مواجهه با یک مطالعه موردی: مسئله نظام بانکی

برای درک عمیق‌تر و ملموس‌تر تمایز میان چهار رویکرد اصلی در فقه اجتماعی، می‌توان نحوه مواجهه هریک از آنها را با یک مسئله پیچیده و محوری مانند «نظام بانکی» تحلیل کرد. این تحلیل صرفاً یک مثال کاربردی نیست، بلکه آزمونی برای نشان دادن این مدعاست که تطور فقه اجتماعی، یک سیر تکاملی و منطقی بوده است. همان‌طور که نشان داده خواهد شد، هر رویکرد با تمرکز بر سطح متفاوتی از مسئله (از قراردادهای خرد تا ساختار کلان و مصلحت نظام)، پاسخی متفاوت ارائه می‌دهد و کاستی‌های رویکرد قبلی را جبران می‌کند.

۵.۱. مواجهه «فقه مسائل اجتماعی» با نظام بانکی

این رویکرد که همان «فقه موضوعات» است، با نگاهی جزئی‌نگر با نظام بانکی مواجه می‌شود. مسئله اصلی از این منظر، «ربا» به‌عنوان یک حرام شرعی در قراردادهای بانکی است. بنابراین تلاش اصلی این رویکرد، «حلال‌سازی» ساختار بانکی موجود از طریق جایگزینی قراردادهای ربوی با عقود اسلامی است. این تلاش که به آن «روش تطبیق» نیز گفته می‌شود، می‌کوشد تا فعالیت‌های بانکی را با قالب‌های عقود سنتی مانند مضاربه، مشارکت و جعاله منطبق سازد و برای آنها دلیل شرعی بیابد (کافی و کافی، ۱۴۰۱، ص ۷۲).

نقد اصلی به این رویکرد آن است که با پذیرش ساختار غربی بانک، فقه را به ابزاری برای توجیه و مشروعیت‌بخشی ظاهری به آن تقلیل می‌دهد و در موضعی «منفعل» قرار می‌گیرد (خسروپناه و رجبی، ۱۳۹۹، ص ۶۵). به بیان دیگر، هرچند اجزای خرد این نهاد با عقود اسلامی اصلاح می‌شود، اما نتیجه نهایی آن همچنان در خدمت اهداف ایدئولوژی سرمایه‌داری، یعنی انباشت ثروت و ترویج بی‌عدالتی قرار می‌گیرد (خسروپناه و رجبی، ۱۳۹۹، ص ۶۷). این رویکرد، به ساختار کلان بانک و کارکرد آن در نظام اقتصادی (مانند خلق پول) کاری ندارد و صرفاً به دنبال اطمینان از صحت شرعی قراردادهای منفرد میان مشتری و بانک است. به تعبیر شهید صدر، این نگاه تنها به دنبال حل مشکل «فرد مسلمان» در تعامل با بانک است، نه حل مشکل «نظام ربوی» به‌عنوان یک پدیده اجتماعی (صدر، ۱۳۷۹، ص ۶۴).

۵-۲. مواجهه «فقه نظامات» با نظام بانکی

رویکرد فقه نظامات که پیش‌گام آن شهید صدر است، با نگاهی کلان و سیستماتیک به مسئله می‌نگردد. این رویکرد از قراردادهای جزئی عبور کرده و پرسش‌های بنیادین‌تری را مطرح می‌کند.

شهید صدر بانکداری سرمایه‌داری را نه فقط به دلیل وجود «ربا» در قراردادهایش، بلکه اساساً به دلیل «تناقض با روح کلی اقتصاد اسلامی در توزیع و استثمار ثروت» مردود می‌داند (صدر، ۱۳۷۹، ص ۲۰۱). از این منظر، مشکل صرفاً قراردادها نیست، بلکه خود «نهاد بانک» به‌عنوان جزئی از یک مکتب اقتصادی رقیب، با اهداف مکتب اقتصادی اسلام در تضاد است. بنابراین راه‌حل، «ترقیع» یا وصله‌پینه کردن بانک سرمایه‌داری نیست، بلکه طراحی یک «نظام بانکی جایگزین» است که از اساس بر مبانی اقتصاد اسلامی استوار باشد (صدر، ۱۳۷۹، ص ۲۰۱).

این رویکرد به پدیده‌هایی مانند «ربای سیستمی» توجه می‌کند (کافی و کافی، ۱۴۰۱، ص ۶۹)؛ یعنی وضعیتی که در آن، حتی اگر تک‌تک کارمندان بانک مرتکب فعل حرام نشوند، اما خروجی و برآیند کلی ساختار، یک نتیجه ربوی است (کافی و کافی، ۱۴۰۱، ص ۸۴). این همان نگاهی است که به‌جای تمرکز بر رفتار فرد، «ساختار» را به‌عنوان موضوع حکم تحلیل می‌کند. تلاش‌هایی مانند طرح «شرکت‌های مخمس» توسط آیت‌الله شاه‌آبادی به‌عنوان جایگزین بانک، نمونه‌ای تاریخی از این تفکر نظام‌ساز است (خسروپناه و رجبی، ۱۳۹۹، ص ۸۵).

۵-۳. مواجهه «فقه حکومتی» با نظام بانکی

فقه حکومتی با محوریت اندیشه امام خمینی^ع مسئله را از زاویه «مصلحت نظام اسلامی» و «کارآمدی حکومت» تحلیل می‌کند. پرسش اصلی در این رویکرد این است که آیا نظام بانکی فعلی، در خدمت اهداف کلان نظام جمهوری اسلامی (مانند استقلال اقتصادی، عدالت اجتماعی، حمایت از محرومان و تقویت تولید ملی) هست یا خیر؟

در این نگاه، حتی اگر قراردادهای بانکی به ظاهر شرعی شده باشند، اما در عمل «سود این بانکداری در خدمت پنج درصد جامعه اسلامی قرار گرفته و بی‌عدالتی را در جامعه ترویج کند» (خسروپناه و رجبی، ۱۳۹۹، ص ۶۷)، از منظر فقه حکومتی مردود است؛ زیرا با «مصلحت اسلام و مسلمین» که گوهر حکومت است، در تضاد قرار می‌گیرد. از این منظر، ولی فقیه و حکومت اسلامی بر اساس «احکام حکومتی» و با در نظر گرفتن «مصلحت نظام»، حق دارند در ساختار و عملکرد بانک‌ها دخالت کرده، قوانین الزام‌آور وضع نموده و مسیر آن را به سمت تحقق اهداف کلان نظام اسلامی هدایت کنند. اولویت در اینجا با «نتیجه عملی» و «کارآمدی» در جهت تقویت حکومت اسلامی و تحقق عدالت است، نه صرفاً صحت صوری قراردادها.

۵-۴. مواجهه «فقه تمدنی» با نظام بانکی

این رویکرد، مسئله را در وسیع‌ترین سطح ممکن، یعنی در بستر «تعامل و تقابل تمدنی» و «سرنوشت تاریخی امت اسلامی» می‌بیند. این نگاه، مبارزه با غرب را یک «مبارزه تمدنی» می‌داند و معتقد است فقه باید برای این عرصه

راحل ارائه دهد. پرسش‌های محوری این رویکرد از این قرارند:

۱. نظام پولی و بانکی جهانی بر چه پایه‌ای (مانند سلطه دلار) استوار است و چگونه به هژمونی تمدن غرب خدمت می‌کند؟
 ۲. نظام بانکی ما چگونه می‌تواند به ابزاری برای استقلال امت اسلامی و شکستن سلطه اقتصادی غرب تبدیل شود؟
- راحل در این سطح، فراتر از اصلاحات داخلی است. در این نگاه، «جامعه در بستر تاریخ» به‌عنوان مکلف شناخته می‌شود که وظیفه دارد برای اهداف بلندمدت مانند زمینه‌سازی ظهور و تحقق تمدن اسلامی تلاش کند (خسروپناه و رجبی، ۱۳۹۹، ص ۷۰-۷۱). این تلاش می‌تواند شامل طراحی الگوهای پولی جایگزین، ایجاد نهادهای مالی مشترک میان کشورهای اسلامی، و تلاش برای ایجاد یک قطب اقتصادی مستقل در برابر نظام سرمایه‌داری جهانی باشد. این نگاه، فقه را مسئول ارائه نقشه‌راه برای آینده‌پژوهی و تحقق اهداف بلندمدت امت اسلامی در مقیاس جهانی می‌داند.

نتیجه‌گیری

این مقاله با واکاوی تطور «فقه اجتماعی» در دوران معاصر، گذار پارادایمی از رویکرد فردمحور به نگاهی ساختاری را به‌عنوان یک ضرورت تاریخی ناشی از تحولات سیاسی - اجتماعی تبیین نمود. یافته‌های پژوهش نشان داد که فقه شیعه، در پاسخ به چالش‌هایی چون تشکیل حکومت و مواجهه با مدرنیته، ناگزیر از بازاندیشی در گستره، اهداف و روش‌های خود شد و زمینه برای شکل‌گیری پارادایم فقه اجتماعی فراهم گردید.

در این مسیر، پس از تفکیک مفهومی میان فقه فردی، جمعی و اجتماعی، ریشه‌های این تحول در ادوار تاریخی تأسیس، تحول و تثبیت بررسی شد. مقاله سپس با تحلیل چهار رویکرد اصلی معاصر (فقه مسائل، نظامات، حکومتی و تمدنی)، از سطح توصیف فراتر رفته و به‌عنوان نقطه نوآوری خود، به ارزیابی انتقادی و نسبت‌سنجی این رویکردها پرداخت.

یافته اصلی این تحلیل نشان می‌دهد که این چهار رویکرد، نه دیدگاه‌هایی در عرض یکدیگر، بلکه نمایانگر لایه‌های تحلیلی متکاملی هستند که یکدیگر را تکمیل می‌کنند: فقه مسائل در لایه قراردادهای خرد، فقه نظامات در لایه طراحی تئوریک ساختارها، فقه حکومتی در لایه مدیریت عملی و کارآمدی نظام، و فقه تمدنی در لایه راهبردی و غایی. از این منظر، یک فقه اجتماعی جامع و کارآمد، محصول تعامل و تلفیق سازنده این چهار سطح از تحلیل و استنباط است.

در نهایت، این پژوهش نتیجه می‌گیرد که آینده فقه اجتماعی و توانایی آن برای ارائه یک الگوی کارآمد برای اداره جامعه، در گرو عبور از نگاه‌های تک‌بعدی و حرکت به‌سوی همین مدل تلفیقی و چندلایه‌ای است. تحقق این امر نیازمند تعمیق پژوهش‌های میان‌رشته‌ای و حفظ نگاه راهبردی و تمدن‌ساز در فرآیند استنباط فقهی است.

منابع

- امینی، علیرضا و شیرازی، حبیب‌الله ابوالحسن (۱۳۹۲). تحولات سیاسی اجتماعی ایران از قاجاریه تا رضاخان. تهران: قومس.
- ترکمان، محمد (۱۳۶۲). رسالت، اعلامیه‌ها، مکتوبات و روزنامه شیخ‌فضل‌الله نوری. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- تقی‌زاده داورى، محمود (۱۳۸۸). ال‌هيات اجتماعى شيعه. ال‌هيات اجتماعى، ۱۱(۱)، ۳۶-۱۱.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۲). جريان‌ها و سازمان‌هاى مذهبى - سياسى ايران (از روى کار آمدن محمدرضا شاه تا پيروزى انقلاب). تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامى.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۹). صفويه در عرصه دين، فرهنگ و سياست. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حائرى، عبدالهادى (۱۳۸۶). تشيع و مشروطيت در ايران و نقش ايرانيان مقیم عراق. تهران: اميرکبير.
- خامنه‌ای، سيدعلی (۱۳۶۴/۰۶/۱۱). بيانات در جمع طلاب و اساتيد حوزه علميه مشهد.
- خامنه‌ای، سيدعلی (۱۳۷۰/۰۶/۳۱). بيانات در ابتدای درس خارج فقه.
- خامنه‌ای، سيدعلی (۱۴۰۴/۰۸/۰۲). پيام به مناسبت آغاز یک‌صدمين سال بازتأسیس حوزه علميه قم.
- حسينی طهرانی، محمدحسين (۱۳۹۲). رساله اجتهاد و تقليد (تقريرات بحث اجتهاد و تقليد آيت‌الله شيخ حسين حلی). تهران: مکتب وحی.
- خسروپناه، عبدالحسين و رجبی، مجيد (۱۳۹۹). گستره و روش‌شناسی فقه‌الاجتماع. فقه، ۲۷(۱۰۱)، ۹۲-۶۴.
- داورى، محمود (۱۳۸۶). اندیشه سياسى علمای شيعه در دوره قاجار. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.
- ربانى، محمداقار (۱۴۰۰). درآمدی بر فقه اجتماعى. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام.
- ربانى، محمداقار (۱۳۹۳). فقه اجتماعى (مصاحبه با اساتيد حوزه و دانشگاه). قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام.
- ربانى، محمداقار و ابراهيمی‌پور، قاسم (۱۳۹۶). روش‌شناسی فقه اجتماعى از دوره تأسيس تا دوره تثبيت. معرفت فرهنگى اجتماعى، ۳(۳)، ۵۳-۳۵.
- شاه‌آبادى، محمدعلی (۱۳۸۰). شذرات المعارف. تهران: ستاد بزرگداشت مقام عرفان و شهادت.
- صدر، سيدمحمدباقر (۱۳۷۴). روند آینده اجتهاد. فقه اهل‌بيت علیهم‌السلام، ۱، ۳۴-۴۲.
- صدر، سيدمحمدباقر (۱۳۷۹). الاسلام يقود الحياه. قم: مرکز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر.
- صدر، سيدمحمدباقر (۱۴۲۴ق). اقتصادنا. قم: مرکز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر.
- عليدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۸). فقه و مصلحت. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامى.
- قاضى‌زاده، کاظم (۱۳۹۱). درآمدی بر رویکرد حکومتی به فقه. در: مجموعه مقالات و نشست‌ها. به کوشش: سعيد ضیائی‌فر. قم: دفتر تبلیغات اسلامى.
- کافى، مجيد و کافى، محمدسجاد (۱۴۰۱). واکاوى جامعه‌شناختی چيستى فقه اجتماعى. فقه حکومتى، ۱۳، ۶۵-۱۰۰.
- مکارم شیرازى، ناصر (۱۳۸۵). دائرة المعارف فقه مقارن. قم: مدرسه الامام على بن ابی طالب علیه‌السلام.
- موسوى خمينى، سيدروح‌الله (۱۳۶۱). صحيفه نور. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى علیه‌السلام.
- ميرباقرى، سيدمحمدمهدي (۱۳۹۵). تحليل فقه اجتماعى در نگاه‌هاى مختلف و روش مواجهه با فقه نظامات. [متن سخنرانى ارائه شده در نشست علمى مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام].
- ميرباقرى، سيدمحمدمهدي، عبدالهى، يحيى و نوروزى، حسن (۱۳۹۵). فقه حکومتى از منظر شهيد صدر. راهبرد فرهنگ، ۳۶، ۶۲-۸۶.
- نائينى، محمدحسين (۱۴۱۹ق). تنبيه الامه و تنزيه الملة. ترجمه عبدالحسين آل نجف. قم: احسن الحديث.
- واعظى، احمد (۱۳۹۸). رویکردهاى فقهی: فقه فردى، فقه نظام‌هاى اجتماعى، فقه حکومتى. قم: دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام.



An Investigation into the Causes and Consequences of the Scholars' Purificatory Approach to Music and Cinema

Mohammad Reza Anvari / Assistant Professor, Department of Social Communications, University of Religions and Denominations
mr.anvari@urd.ac.ir

✉ **Seyyed Hadi Alavian**  / PhD Student of Cultural Policy, Baqir al-Uloom University
s.alavian@yahoo.com

Received: 2025/07/16 - **Accepted:** 2025/09/15

Abstract

The prevailing stance of jurists toward artistic phenomena has been largely characterized by caution and prohibition. This perspective is predominantly purificatory and precautionary, rather than permissive or moderate. The predominance of prohibitive narratives appears to have inclined jurists toward precaution, avoiding ambiguities to prevent transgression. Although some Imami scholars uphold the principle of exoneration and permissibility in cases of ambiguity, countering those who advocate for precaution, the general corpus of fatwas does not present a favorable view of art. The consequences of this approach have included hesitation and a weakening in the advancement of committed art aligned with the Islamic Revolution, which ought to be produced and guided by faithful and revolutionary artists. This study, employing a descriptive-analytical method, enumerates the factors and consequences of the purificatory approach to art. The results identify two categories of causal factors: 1. Disagreements and ambiguities in the technical aspects of ijtihad, and 2. Ambiguities and disagreements concerning the relationship between culture and governance. The consequences of this approach include criticism from detractors, the stifling of high art production, the fostering of public mistrust and suspicion, the potential for social unrest, a drift from legal and shar'i boundaries, the promotion of religious laxity, and a gravitation toward the artistic products of other cultures.

Keywords: art, purificatory, culture, music, cinema.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی علل و پیامدهای رویکرد تنزیهی علما نسبت به موسیقی و سینما

mr.anvari@urd.ac.ir

s.alavian@yahoo.com

محمدرضا انواری / استادیار گروه ارتباطات اجتماعی دانشگاه ادیان و مذاهب

سیده‌های علویان  / دانشجوی دکتری سیاست‌گذاری فرهنگی دانشگاه باقرالعلوم

دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۴

چکیده

نگاه فقها به پدیده‌های هنری عمدتاً مبتنی بر احتیاط و تحریم بوده است. این نگاه بیشتر جنبه تنزیهی و احتیاطی دارد تا اباحه و اعتدالی. به نظر می‌رسد غلبه روایات تحریمی، فقها را به سمت احتیاط سوق داده تا با دوری از شبهات، از ورود به حرام جلوگیری کنند. هرچند نظر و مبانی بعضی علمای امامیه در مقابل کسانی که معتقدند در شبهات باید احتیاط کرد (اصالة الحظر یا اصالة الوقف)، اصل را برائت و جواز و اباحه می‌دانند، اما در کل فتاوا نظر مثبتی درباره هنر ارائه نمی‌کند. تبعات این رویکرد موجب تعلل و سستی در حرکت هنر متعهد انقلاب اسلامی شده است که بایستی توسط هنرمندان مؤمن و انقلابی اجرا و هدایت شود. پژوهش حاضر درصدد است عوامل و پیامدهای رویکرد تنزیهی به هنر را با روش توصیفی - تحلیلی برشمارد. نتایج پژوهش عبارت‌اند از: عوامل رویکرد تنزیهی شامل ۱. اختلاف و ابهام در نکات فنی اجتهاد (کشف عنوان مرجع، کارکردگرایی و اسم‌گرایی، تقارن با حرام، تقیه، غرض و هدف، موضوع‌شناسی، خلط مباحث، بلوغ موضوع و رجوع به متخصص)؛ ۲. ابهام و اختلاف در ارتباط با فرهنگ و حاکمیت (تعیین مصداق عرف، لحاظ کردن زمان و مکان، تکرار الگوی فاسد، عدم الگوی مناسب، نقش فناوری، توجه به بازخورد، نوع حاکمیت، فاصله حاکمیت و شریعت، عدم تحقیق کاربردی) است و پیامدهای رویکرد تنزیهی به هنر عبارت است از: زبان طعن منتقدان، توقف رشد و تولید هنرهای فاخر، ایجاد بدگمانی و سوءظن، ایجاد شورش و ناآرامی، عدول از حریم قانون و شریعت، ایجاد تساهل و تسامح در دین و گرایش و رویکرد به هنر دیگر فرهنگ‌ها.

کلیدواژه‌ها: هنر، تنزیهی، فرهنگ، موسیقی، سینما.

بیان مسئله

هنر همواره به عنوان یکی از مهم‌ترین ابزارهای بیان احساسات، اندیشه‌ها و ارزش‌های انسانی مطرح بوده است. در اسلام، هنر نه تنها به عنوان یک فعالیت فرهنگی، بلکه به عنوان ابزاری برای تبلیغ دین و تقویت ارزش‌های الهی مورد توجه بوده است. این استعداد، اهمیت هنر را برای پیشبرد اهداف تمدن اسلامی دوچندان می‌کند. با وجود این، شاهد عدم تمایل و کندی استقبال متشرعین نسبت به هنر و تولید آثار هنری هستیم. عوامل متعددی را برای این کناره‌گیری می‌توان برشمرد که اهم آن ارتباط دوسویه شریعت و حاکمیت را نشانه می‌گیرد؛ اگرچه در دوران پهلوی که موج جهانی‌گرایی به هنر، تصویر و ارتباطات جهان را درنوردید، ایران نیز دورانی پر ماجرا را تجربه کرد. در این بین موسیقی و سینما سهم مهم‌تری از حوادث و جریان‌های معاصر را به خود اختصاص می‌دهد. اگرچه موسیقی سابقه دیرینه‌ای دارد، اما سینما را می‌توان جزء هنرهای جدید و مستحدث نامید که ترکیبی از هنرهای مختلف است. بنابراین شبیهاتی که درباره موسیقی از ابتدا مطرح بوده است، درباره سینما به مراتب پیچیده‌تر خواهد بود. آمیختن این هنرها در دوران پهلوی با آموزه‌های غربی و به کارگیری اساتید و دانش‌آموخته‌های غرب که نسبتی با تعلیم دینی نداشتند، بر دامنه بحران دین‌مداران و متشرعین افزود؛ لذا پایان این دوران و آغاز انقلاب اسلامی با تلخکامی علما و متدینین نسبت به هنر سپری شد. اقدامات خلاف عرف و عفت در عرصه‌های مختلف، به‌ویژه جشن هنر شیراز که موجب اعتراض علنی آیت‌الله دستغیب و تحصن در منزل آیت‌الله محلاتی شد (ر.ک: مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۸۱، ص ۳۸۸)، و به آتش کشیده شدن سینماها در نقاط مختلف کشور (ر.ک: صدر، ۱۳۸۱، ص ۲۳۶-۲۳۷؛ ساعدی، ۱۳۸۷، ص ۳۲)، به همراه اعتراض علمای بزرگ همچون امام خمینی^۱ در مواضع مختلفی در مخالفت با سینمای مبتذل (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۹، ص ۸۰)، در کنار مهم‌ترین متن فداییان اسلام در توضیح ریشه‌های فساد و مشکلات ایران و جهان که سینما و موسیقی را به عنوان یکی از منابع اصلی آسیب‌های جامعه ایران معرفی می‌کند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۱۷۷-۱۷۸)، باعث شد بسیاری از متشرعین دامن خود و خانواده را از آلوده شدن به هنر برکنار دارند. این عزلت‌نشینی احتیاج فضای فرهنگ و هنر جامعه به هنرمندان متعهد را در شور و حرارت انقلاب دوچندان می‌کرد، اما نبود هنرمندان انقلابی خسارت‌هایی درباره تولید و آموزش هنر متعهد ایجاد کرد که تفحص در آن نیاز به مجالی دیگر دارد. از آنجاکه احکام دین توسط علما تعیین می‌شود و متشرعین خود را ملزم به رعایت حدود شرعی می‌دانند، سابقه تاریک و غبارآلود موسیقی و سینمای دوران پهلوی، علمای دین را بر آن داشت تا برای حفظ و صیانت از شریعت و جامعه اسلامی تا رفع تردید و غبار موجود، رویکرد احتیاطی و تنزیهی داشته باشند. برای ریشه‌یابی علل و عوامل این رویکرد، پژوهش حاضر در پی پاسخ به این سؤال است که چه عواملی موجب رویکرد تنزیهی علما نسبت به هنر معاصر شده و تبعات آن بر هنر انقلاب اسلامی چیست؟

پیشینه پژوهش

موضوع فقه هنر و هنر متعهد در اسلام از دیرباز مورد توجه فقها، اندیشمندان و پژوهشگران حوزه دین و هنر بوده است. در منابع فقهی شیعه و سنی، موضوع حرمت برخی هنرها به طور گسترده مورد بحث قرار گرفته است. کتاب‌هایی مانند مکاسب شیخ انصاری، وسائل الشیعه شیخ حر عاملی و جواهر الکلام شیخ محمدحسن نجفی، نمونه‌هایی هستند که به این امر پرداخته‌اند. این منابع عمدتاً بر پایه آیات قرآن و روایات معصومین (ع)، حرمت برخی هنرها را به دلایلی مانند نفی شرک، تقلید از خلقت خداوند و جلوگیری از فساد اخلاقی مطرح کرده‌اند. در دوران اخیر هم برخی فعالیت‌های علمی در حوزه و دانشگاه، مبانی فقهی هنر را مورد فحص و کنکاش قرار داده‌اند. فقه و هنر، اثر آیت‌الله عبدالله جوادی آملی، هنر و شریعت، اثر سیدحسین نصر، رساله‌های دکترا و پایان‌نامه‌های کارشناسی ارشد به همراه مقالات متعدد از این نمونه هستند. در یک نگاه کلی پژوهش‌های انجام گرفته در رابطه با فقه هنر را می‌توان در شش دسته کلی تقسیم کرد: ۱. مبانی، فلسفه و کلیات فقه هنر؛ ۲. فقه رسانه (مثل سینما) و فضای مجازی؛ ۳. فقه مصادیق و تعیینات هنر (هنرهای تجسمی و تصویری، نمایشی و سینما، صوت و موسیقی و ادبیات و شعر)؛ ۴. فقه حکومتی و هنر؛ ۵. فقه اخلاق و حقوق هنر؛ ۶. مطالعات موردی و تطبیقی. این پژوهش‌های انجام‌شده از چند ویژگی کلیدی برخوردارند: ۱. **تطور از کل به جزء:** حرکت از مبانی کلی و فلسفی به سمت بررسی مصادیق جزئی و کاربردی (مانند سینما و بازی‌های رایانه‌ای)؛

۲. **توجه ویژه به رسانه:** حجم قابل توجهی از پژوهش‌ها معطوف به مسائل نوپدید رسانه‌ای است؛

۳. **رویکرد حکومتی:** توجه به نقش حکومت دینی در تنظیم و مدیریت عرصه هنر؛

۴. **رویکرد تخصصی:** ظهور آثاری که به صورت تخصصی تنها به یک رشته هنری (مانند سینما یا تجسمی) می‌پردازند؛

۵. **روش‌شناسی:** تأکید بر تدوین «نظام مسائل» و ارائه «ضوابط کلان» به جای صدور حکم برای مصادیق پراکنده.

این دسته‌بندی نشان می‌دهد که «فقه هنر» به عنوان یک دانش میان‌رشته‌ای پویا و ضروری، در حال گذار از مرحله طرح کلیات به مرحله تدوین نظریه‌های نظام‌مند و پاسخگویی به مسائل پیچیده و عینی جامعه است. در میان مواردی که در سال‌های اخیر به این موضوع پرداخته‌اند و رابطه‌ای با پژوهش حاضر دارند به عنوان ذیل می‌توان اشاره کرد: آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (۱۳۹۸)، غنا، متن دروس خارج فقه رهبر معظم/انقلاب/اسلامی، این کتاب به بررسی مسئله غنا از منظر فقهی و شرعی می‌پردازد و شامل درس‌نامه‌ای است که به تحلیل روایات و احکام مربوط به غنا، همچون حدود حرمت و معنای آن در عصر حاضر اختصاص دارد. مباحث حرمت و شبهات مختلف در زمینه غنا نیز در این کتاب مورد بحث قرار گرفته است.

علی نهاوندی (۱۴۰۰)، *واکاوی سینمای دینی و نظام مسائل فقه هنر هفتم*، این کتاب به تحلیل سینمای دینی و مؤلفه‌های آن می‌پردازد و در دو بخش واکاوی مؤلفه‌ها و نظام مسائل فقه هنر هفتم تدوین شده است. نویسنده به اهمیت سینما به‌عنوان رسانه‌ای نافذ و تأثیرگذار در جامعه و بررسی مسائل فقهی مرتبط با آن، همچون بازیگری و اختلاط زن و مرد در سینما می‌پردازد.

زهره گواهی (۱۳۹۰)، *اندیشه‌های فقهی در عرصه هنر*، این کتاب به بررسی پیچیدگی هنر و پرسش‌های فقهی آن می‌پردازد و شامل چهار گفتار است که به موضوعاتی چون غنا و موسیقی، نقاشی و مجسمه‌سازی، سینما و بازیگری و آرای فقیهان معاصر در امور هنری اختصاص دارد. حمیده بندرچی (۱۳۹۶) در کتاب *رابطه اسلام و موسیقی و بازتاب‌های اجتماعی آن* به بررسی تغییرات دین‌داری جوانان و تأثیر موسیقی بر سبک زندگی آنان تأکید کرده و در هفت فصل، موضوعاتی چون مصرف موسیقی، مفهوم غنا و جمع‌بندی از مصاحبه‌ها را تحلیل می‌کند و به شکاف بین جامعه جوان و روحانیت در این زمینه اشاره می‌کند. علی دوست و همکاران در سه کتاب *مجموعه مقالات نخستین همایش ملی فقه هنر (۱۴۰۰)*، *مجموعه مقالات دومین همایش ملی فقه هنر (۱۳۹۷)* و *مجموعه مقالات سومین همایش ملی فقه هنر (۱۳۹۸)* به بررسی فقه هنرها و مسائل مرتبط با مدیوم‌های مختلف هنری پرداخته و هدف این همایش، توسعه مرزهای دانش و دستیابی به افق جدیدی در فهم مسائل فقهی و حقوقی مرتبط با هنر بیان شده که در آن مقالاتی درباره فلسفه فقه هنر، فقه رفتار و برخط هنری، و حکومت و هنر ارائه شده است. نزهت (۱۳۹۵) در کتاب *هنر از دیدگاه فقه*، فقه موسیقی، هنرهای تصویری، تجسمی و رسانه که آرای فقه‌های شیعه و اهل سنت را مقایسه و تحلیل می‌کند.

بیشتر پژوهش‌های یادشده به توصیف و استنباط احکام موجود می‌پردازند؛ در صورتی که پژوهش حاضر به دنبال علت‌یابی است. در این رویکرد فقه نه به‌عنوان مجموعه‌ای از احکام ایستا، بلکه به‌عنوان یک پدیده پویای تاریخی که متأثر از شرایط جامعه خود است، نگاهی نو و علمی به تاریخ فقه دارد. وجودبخش «پیامدها» در متن مقاله، پژوهش را از حصار فقهی صرف خارج کرده و به عرصه تأثیرات اجتماعی، فرهنگی و هنری می‌کشد. «رویکرد تنزیهی» نیز یک اصطلاح کلیدی و تحلیلی است که به‌جای استفاده از کلی‌گویی برای عمق‌بخشی به کار علمی، در قالب یک چهارچوب نظری مشخص مبنای تحلیل قرار گرفته است. انتخاب دو مصداق اثرگذار «موسیقی» (به‌عنوان یک هنر جنجالی) و «سینما» (به‌عنوان یک هنر مدرن و رسانه‌ای) دو مقوله‌ای است که همیشه در کانون مجادلات فقهی بوده‌اند و مقایسه علل و پیامدهای رویکرد تنزیهی نسبت به آنها می‌تواند اثربخش باشد. در کل موضوع پیشنهادی تنها یک تحقیق فقهی نیست، بلکه یک پژوهش میان‌رشته‌ای در حوزه تاریخ، فقه، جامعه‌شناسی، دین و مطالعات فرهنگی محسوب می‌شود که نوآوری اصلی آن در علت‌کاوی و بررسی تأثیرات یک جریان فقهی مبتلابه و دامنه‌دار است. این موضوع می‌تواند به درک عمیق‌تر رابطه پیچیده دین، جامعه و هنر در تاریخ معاصر ایران کمک کند.

روش پژوهش

در این پژوهش با استفاده از روش‌های تحقیق کتابخانه‌ای و مراجعه به منابع معتبر فقهی، تفسیری، حدیثی و تاریخی، داده‌های لازم جمع‌آوری شده است؛ سپس با رویکردی تحلیلی، به بررسی و تفسیر داده‌های جمع‌آوری شده پرداخته و از سوی دیگر، با رویکرد توصیفی، یافته‌های تحقیق به صورت منسجم و نظام‌مند ارائه شده‌اند تا خواننده بتواند به درک جامعی از موضوع دست یابد؛ همچنین تأثیر تحولات فناوری و تغییرات اجتماعی بر فتاوای فقهی مورد تحلیل تطبیقی قرار گرفته است.

یافته‌های پژوهش

۱. ادله رویکرد تنزیهی

هنر در نگاه فقه‌های امامیه اولاً و بالذات مباح تلقی می‌شود. حال اگر هنر را به معنی خلق مطبوع و بدیع بدانیم در واقع بر مبنای آیه ۳۲ سورة اعراف: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ»، و از کلمه «یحب» در روایت امام علی (ع): «إن الله جميل يُحِبُّ الْجَمَالَ، وَيُحِبُّ أَنْ تَرَى أَثَرَ النِّعَةِ عَلَى عَبْدِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۳۸)، آفرینش هنری مستحب است؛ بالاتر از استحباب، ضمن یک قیاس عقلی باید گفت اگر یک فعل هنری مصداق تبلیغ دین باشد و تبلیغ دین هم واجب باشد؛ پس کار هنری واجب است، اما در نگاه سلبی علما، موارد معدودی از هنرها همچون معماری و خوشنویسی مجاز دانسته شده‌اند که توانسته‌اند در ارتباط با کلام وحی در دنیای اسلام محبوب واقع شوند. استدلال فقها غالباً حول رابطه یک‌سویه یا دوسویه بین آیات و روایات است؛ چنان‌که یک روایت، در یک رفت‌وبرگشت دوسویه آیه را تفسیر و همان آیه روایت را تفسیر می‌کند. در میان هنرها موسیقی و سینما رونق و طرفدار بیشتری دارد و به دلیل قوای ذاتی و کثرت علاقه‌مندان و ابطالی اجتماع خصوصاً جوانان، لزوم کنکاش و تفقه عمیق و اساسی در این باره برای راهگشایی مسائل فقهی اجتماع محسوس است. در یک تقسیم کلی اهم اختلاف‌نظرها و ابهامات باقیمانده در این رابطه که بین علما وجود دارد را می‌توان در دو بخش خلاصه کرد: بخش اول ابهاماتی است که در زمینه تفقه و اجتهاد علمای دین و از نقطه نظر فنی وجود دارد؛ و بخش دوم در امتداد نظرات فقها بسته به فرهنگ حاکم و عرف، اجتماع، سیاست‌گذاری حاکمان بر فتاوای آنها و دیدگاه سلبی موجود سایه انداخته است.

۱-۱. ادله حرمت غنا و سینما

۱-۱-۱. اختلاف در کشف عنوان مرجع

تشخیص عناوین اصلی و پایه از عناوین فرعی؛ مثلاً درباره حرمت لهو در بیان: «حرمة اللعب بالآلات اللّهُو الظاهر انه من حیث اللّهُو، لا من حیث خصوص الآلة» (انصاری، ۱۴۴۴ق، ج ۱، ص ۵۴)، عنوان پایه «لهو» است. در اینجا خود

آلت موسیقی حرام نیست، بلکه از باب اینکه لهو است حرام است. اما عده‌ای از مراجع خود آلت موسیقی مثل طبل و سنج را هم تحریم می‌کنند (برخی علمای معاصر مثل آقایان خوئی، بهجت و صافی گلپایگانی جایز نمی‌دانند). پس غنا به ما هو غنا حرام نیست، بلکه لهو حرام است. گروهی که قائل به مطلق حرمت غنا نیستند، تفکیک جنسیت در صوت را نیز مد نظر دارند و عده‌ای تغنی در قرآن را استثنا کرده‌اند (گروهی از دانشمندان امامیه از جمله طبرسی، سبزواری، آخوند خراسانی، فیض کاشانی، نراقی و گروهی از معاصران تلاوت آهنگین قرآن را جایز دانسته و به استحباب آن فتوا داده‌اند). حال آیا غنا هست و حرام نیست، یا اصلاً دیگر غنا نیست؟ لذا کسی که غنا را حرام می‌داند، فی‌الجمله حرام را پذیرفته است. البته گروهی غنا در بعضی امور مثل قرائت قرآن، اعیاد، فرح و اعراس، مراثی، حدی، تدای و... استثنا قائل شده‌اند و بعضی از باب دفع افسد به فاسد جائز دانسته‌اند که در همه حال باید سند و دلالت و جهت صدور و... بررسی شود.

۱-۲. کارکردگرایی و اسم‌گرایی (نومینالیسم و فانکشنالیسم)

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَثْبُطِينَ عَنْ يَثْبُوبَ بْنِ يَثْبُطِينَ عَنْ أَخِيهِ عَلِيِّ بْنِ يَثْبُطِينَ عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ عليه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يُحَرِّمِ الْخَمْرَ لِاسْمِهَا وَلَكِنْ حَرَّمَهَا لِأَعْقَابِهَا فَمَا فَعَلَ فَعَلَ الْخَمْرُ فَهُوَ خَمْرٌ (کلینی، ۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۱۱).

در اینجا امام عليه السلام تبیین می‌فرمایند که خدا با خود شراب دشمنی ندارد، بلکه آن را به خاطر کارکرد و نتیجه‌اش حرام کرده است؛ لذا هر چیز دیگر هم اثر خمر را داشته باشد، خمر (حکمی) است. شاید بتوان گفت در خصوص غنا و قمار هم همین حالت حاکم است. بنابراین عده‌ای محتوا را در نظر می‌گیرند و غنا را تابع مدلول و محتوا می‌دانند (ایروانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۰). یا وجود صوت مبتذل و محتوای باطل را مصداق غنا می‌دانند (خوبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۱). البته در رابطه با اسم‌گرایی باید توجه کافی به لغات و جایگاه آن داشت. معانی لهو، لغو، لعب و باطل هم به‌درستی روشن نشده و علما تعاریف مختلفی دارند؛ لذا در بعد اول باید مفهوم‌شناسی و بعد حکم‌شناسی صورت گیرد. اما در کارکردگرایی، سرعت تغییر و تحول در هنرها، کاربردها و کارکردها را نیز متحول کرده است. بعضی در دوره‌ای جزء مهم‌ترین و شاخص‌ترین هنرها از نظر کاربرد و اثرگذاری بوده‌اند و در دوره دیگر، هنر دیگری جایش را گرفته یا هنر قبلی بنا به هر دلیلی از رونق افتاده است؛ مثلاً تعریف شعر در دوران معاصر، مطابق با همان شعر سابق است، اما کارکرد آن مثل قبل نیست. زمانی یک بیت شعر می‌توانست یک تحول اجتماعی ایجاد کند و به‌صورت ضرب‌المثل بر سر زبان‌ها بیفتد و در تاریخ ثبت شود. در دوره مشروطه و کمی قبل گاهی یک بیت شعر حکم ضرب‌المثل را داشت که به مرور جایگاه خود را از دست داد. البته این نقش را زمانی نقاشی، عکس یا فیلم و دیگر هنرها به عهده داشته‌اند.

۱-۳. تقارن با حرام

برخی فقها معتقدند هنر بما هی هی، حرام نیست، بلکه اگر مقارن با خلاف شرع مسلم باشد (واسطه در ثبوت)، حرام

است؛ مثلاً کسی که با آلات لهو قمار کند، خود لهو هم غیر از قمار، حرام است و در مجموع دو حرام مرتکب شده است. در مقابل عده‌ای دیگر معتقدند واسطه در عروض است و همان مقارنت حرام می‌شود؛ مثلاً اگر آوازخوانی همراه با اختلاط زن و مرد حرام باشد، در واقع اختلاط حرام است و خود آوازخوانی حرام نیست و نسبت حرمت، مجازی است نه حقیقی. این نسبت در هنرهای جدید مثل سینما هم قابل انطباق است.

۱-۴-۱. تقیه

مواردی از استثنا و جواز موسیقی را نیز گروهی مورد تشکیک قرار داده‌اند؛ مثلاً در روایت: «رجع القرآن صوتک فان الله عزوجل یحب الصوت الحسن یرجع فیه ترجیعاً» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۱۶)، بعضی جواز قرآن با ترجیع صوت را به خاطر موافقت با مذهب عامه دانسته و روایات دال بر جواز را حمل بر تقیه کرده‌اند (خوبی، ۱۳۹۵)، به نقل از: درس خارج فقه محمدتقی شهیدی^۱، اما گروهی از فقها قرآن را استثنا کرده و می‌گویند زیبا کردن صدا برای خواندن قرآن اشکال ندارد.

۱-۵-۱. غرض و هدف

بعضی فقها در مقوله غنا محتوا را دخالت نمی‌دهند؛ بنابراین محتوا هر چیزی می‌تواند باشد؛ قرآن، دعا، روضه، شعر و... در اینجا غرض یا فایده و هدف مهم نیست؛ پس می‌تواند قصد او اشاعه باطل یا احقاق حق باشد، فقط صدا نباید مناسب مجالس لهو و لعب باشد (علیدوست، ۱۴۰۰، جلسه ۱۳). البته دامنه تشخیص این نکته نیز بسیار وسیع است. ریاست سازمان صداوسیما وقت بیان می‌کند: «در آن دوره به گونه‌ای بود که ما یک بار به دیدار یکی از مراجع رفتیم، او با دست یا یک شیء ضربه‌های ممتدی به میز زد و گفت: این صدایی که از میز بلند می‌شود، موسیقی است و حرام است» (اسلامی و تاجی، ۱۳۹۸، ص ۲۶۸).

۱-۶-۱. موضوع‌شناسی

یک فقیه برجسته اگر بخواهد در زمینه مسائل هنری اظهارنظر بکند، بایستی با مقوله هنر آشنایی داشته باشد. اگر با این مقوله آشنایی [نداشته باشد] و نشاند هنر را و نداند که هنر چیست و خصوص این مقوله هنری چه حدود مرزهایی دارد، چه تعریفی دارد، بعید است که بتواند درست حکم را از آب دریاورد؛ چون یکی از شرایط استنباط درست حکم، شناخت موضوع است؛ موضوع را باید خوب شناخت. اگر موضوع را نشناسیم، حکم به درستی به دست نمی‌آید (خامنه‌ای، ۱۳۹۴، به نقل از: [همایش فقه هنر]).

عدم شناخت صحیح موضوع یا عدم وثوق منابع، مصداق آیه نفر (توبه: ۱۲۲)، در اعمال نظر علما مؤثر است. به عنوان نمونه وقتی متن آگهی صور اسرافیل و خبر وجود سینموتوگراف در تهران را به یکی از مجتهدان معروف - حاج شیخ فضل‌الله نوری - رساندند، شیخ بر اساس شنیده‌های خود از این وسیله جدید، آن را تحریم کرد، اما وقتی ترتیبی داده شد که حاج شیخ فضل‌الله چند پرده از فیلم‌های مستند سینموتوگراف را ملاحظه کرد، اصل مطلب را حرام ندانسته، تحریم خود را لغو کرد (مهرابی، ۱۳۶۳، ص ۱۹). نمونه بارز چنین تغییر دیدگاهی در زمان انقلاب اتفاق افتاد که امام خمینی^۲ در پاسخ به سؤالی درباره «خرید و فروش آلات لهو و لعب برای استفاده‌های مشروع»، تصریح کردند:

«خریدوفروش آلات مشترکه به قصد منافع محلله آن، اشکال ندارد» (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱، ص ۱۲۹). آیت الله خامنه‌ای^{رهبر} درباره تغییر دیدگاه‌های امام^{رهبر} معتقد است:

امام نظرشان این است که زمان و مکان در استنباط اثر می‌گذارد؛ یعنی موضوع را عوض می‌کند. گرچه انسان فکر می‌کند موضوع ظاهراً همان است، ولی موضوع تغییر یافته و در نتیجه حکمش تغییر می‌یابد. آنچه [در حکومت طاغوت] غنا و حرام بوده، امروز غنا و حرام نیست (اسلامی و تاجی، ۱۳۹۸، ص ۲۶۸).

۱-۷. خلط مباحث

عده‌ای از فقها هنر را مضاف هر مضاف‌الیهی قرار می‌دهند؛ مثل اینکه اصول فقهی سینما را با حرمت رابطه زن و مرد خلط می‌کنند. در این موارد حرمت سینما وجهی ندارد، بلکه اختلاط محرم و نامحرم مورد نهی است؛ چنان که در بحث موسیقی نیز چنین مسئله‌ای مورد اشاره قرار گرفت (علیدوست، ۱۴۰۰، جلسه ۱).

۱-۸. توجه به بلوغ موضوع

از آنجاکه برخی موضوعات در حال شدن، تحول، تطور و تکامل هستند مثل هنرهای مستحدث و جدید، تمام زوایای آن روشن نیست و مراحل تکوینی و تکمیلی خود را برای بلوغ طی می‌کند؛ بنابراین باید صبر کرد تا موضوع کامل و تمام جوانب آن روشن شود (علیدوست، ۱۴۰۰، جلسه ۱).

۱-۹. رجوع به متخصص

در هنرهای جدید که پیچیدگی و ابهام بیشتری دارد، لزوم دقت نظر و توجه عمیق لازم و ضروری است. برای این مطلوب باید از افراد خبره و کارشناس آن فن بهره گرفت و یک بحث دو ضلعی ایجاد کرد که در یک طرف آن فقیه و در طرف دیگر کارشناس فنی باشد. سیره علما برای شناخت صحیح موضوع همین بوده است، و وظیفه مجتهد در این باره این است که رجوع به خبره کند و به گفتار او عمل نماید (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۲۴۰، ص ۱)؛ چون:

اجتهاد یک فعالیت علمی ترکیبی است که از دو بخش «موضوع‌شناسی» و «حکم‌شناسی» تشکیل شده و هر کدام از این دو قسمت نیز احکامی مخصوص به خود دارد و به روشی خاص و علمی ویژه نیازمند است... آگاهی‌های بیرونی فقیه درباره موضوع حکم است که فهم تازه‌ای از نصوص و منابع فقهی نصیب او خواهد کرد. این آگاهی‌ها به تناسب باید از علوم «غیردینی» و «غیرحوزوی» و غالباً «علوم تجربی» اخذ شود و از علوم متداول در حوزه‌های علمیه به دست نمی‌آید (فناپی، ۱۳۷۴، ص ۸۸-۸۷).

۱-۲. شواهد تاریخی، فرهنگی و حاکمیتی

از آنجاکه کار فقیه امری تخصصی است که باید وجوه مختلف موضوع را به دقت و درستی بررسی و در فتاوی خود لحاظ کند، علاوه بر نکات فنی و علمی، توجه به نکاتی که بر نظر آنها نسبت به موسیقی و سینما تأثیرگذار است، اهمیت ویژه‌ای دارد. در این میان، از رویدادهای تاریخی و فرهنگی که در جوامع و حاکمیت‌های مختلف مهم به نظر می‌رسند، می‌توان به گزینه‌های ذیل اشاره کرد.

۱-۲-۱. تعیین مصداق عرف

از آنجاکه بعضی عناوین هنری مثل غنا و موسیقی با لهو، لعب، لغو و باطل درآمیخته است، برخی علما تشخیص آن را به عرف ارجاع می‌دهد: «المرجع فی اللهو الی العرف والحاکم بتحقیقه هو الوجدان» (انصاری، ۱۴۴۴ق، ج ۱، ص ۲۹۷). تعیین مصداق صحیح عرف منشأ ابهام است که عرف واقعی دقیقاً کدام عرف است؟ عرف تربیت‌شده دینی یا عرف عام؟ عرف یک شهر یا یک کشور یا یک قاره؟ معضلی که فراروی عرف‌ها و تحلیل عقلانی است، غموض و مه‌آلود فضایی است که عرف در آن پدید می‌شود. فرض کنید که فقیه با عرفی جهانی روبه‌رو است، اما آیا علت، ملاک و مناطق این عرف در تمام جوامع یکی است؟ (ر.ک: حائری، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۱۴) ممکن است گروهی صوتی را لهو بدانند و عده‌ای چنین نظری نداشته باشند! برای رفع ابهام به‌طور اجمالی باید گفت عرف به اعتبارات مختلف به انواع گوناگون عام و خاص، قولی و علمی، مطلق و مشترک، مقارن و غیرمقارن، دقیق و مسامحی و صحیح و فاسد تقسیم می‌شود. عناصر و ارکان تمام عرف‌ها که عرف را از غیر آن تمیز می‌دهد عبارت است از: قول، فعل یا ترک آن دو که در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها یا بعضی از مناطق و زمان‌ها در میان مردم رواج یافته و بر طبق آن مشی می‌کنند. شرایط اعتبار عرف در مجموع عبارت‌اند از: غلبه شمول، دقیق بودن، عدم مخالفت با عقل علمی، مقارنت، احراز عدم ردع شارع و عدم تصریح به خلاف. در تقدم و تأخر آن، اگر عرف شرعی موجود باشد، بر عرف عام و به طریق اولی بر عرف خاص مقدم است، و اگر عرف شرعی نباشد، نوبت به عرف عام می‌رسد. در تعیین مقصود و مراد متکلم، اگر عرف بلد متکلم موجود باشد، مقدم بر دیگر انواع عرف است، والا عرف عام معتبر است (واسعی، ۱۳۷۹).

۱-۲-۲. لحاظ کردن زمان و مکان

بعضی فقها غنایی را حرام می‌دانند که در زمان بنی‌امیه، بنی‌عباس یا بنی‌مروان رایج بوده است. این دسته روایات حرمت غنا را عصری می‌دانند؛ یعنی حرمت مورد نظر روایات مربوط به عصر بنی‌امیه است. در روایت: «قال سالت ابا عبدالله علیه السلام عن قول الله عز وجل فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور فقال ارجس من الاوثان او الشرینج و قول الزور الغناء» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۳۵)، بسته به اینکه الف و لام را کدامیک از ۲۵ نوع آن در نظر بگیریم، معنا تغییر می‌کند؛ مثلاً اگر به جای الف و لام جنس، الف و لام عهد در نظر بگیریم، مبنای عصری بودن، یعنی غنای مبتذل دوران بنی‌امیه و بنی‌عباس معتبر خواهد شد و بسیاری از غناها از دور حرمت خارج می‌شود (علیدوست، ۱۴۰۰، جلسه ۱). بر همین مبنا، عده‌ای علت حرمت مجسمه‌سازی را نیز، تقارن با دوران بت‌پرستی بشر می‌دانند: «ان الظاهر طائفة من الاخبار بمناسبة الحكم والموضوع ان المراد بالتماثيل والصور فيها هي تماثيل الاصنام هي التي كانت مورد العبادة كقوله: "من جدّد قبراً أو مثل مثلاً فقد خرج عن الإسلام"» (عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۳۰۶). حرمت تماثيل مربوط به عصر جاهلی و ابتدای اسلام است که خطر ارتداد و بازگشت به بت‌پرستی وجود داشت.

۳-۲-۱. امتداد و تکرار الگوی فاسد

به نظر می‌رسد نام بردن از حرمت هنرها در یک دوره خاص از باب تمثیل است نه تعیین؛ چراکه بعضی هنرها تا قبل از انقلاب (از نظر فساد و حرمت) یادآور هنر دوران اموی و عباسی بود. القاب مغنیان و رقاصه‌های حکومت پهلوی نیز در مواردی شباهت با مغنیان تاریخ آن دوران داشت. به‌عنوان نمونه فاطمه صادقی مشهور به جمیله ایرانی، رقصنده و بازیگر دوره پهلوی بود. اگرچه مدرکی دال بر اخذ لقب خود از جمیله سلمیه، خواننده مشهور عرب در دوره امویان وجود ندارد، اما تصویر ذهنی از القاب زنان خواننده این دوران همچون جمیله و حمیرا اسامی مغنیان زن عرب را متبادر می‌کند. این وقایع باعث شد تریبون‌های مذهبی، رژیم را از نظر سیاست و ساختار با حکومت بنی‌امیه و شاه را با یزید مقایسه می‌کردند. مردم نیز با این وقایع تاریخی احساس این‌همانی می‌کردند و از نگاه علما، سیاست و هنر فاسد و غیرمشروع پهلوی را امتداد آن دوران می‌دانستند (استوار، ۱۳۹۲، ص ۲۲۹). این دیدگاه در تثبیت و تأیید حرمت هنرها در آرای فقها مؤثر بود.

۴-۲-۱. عدم وجود الگوی مناسب اسلامی

درحالی‌که در بعضی زمینه‌ها، مثل عرصه نظامی، اسلام در طول تاریخ الگوهای تمام و کمال زیادی همچون حمزه سیدالشهدا، جعفر طیار، مالک اشتر و... به جامعه معرفی کرده است، اما درباره هنر، الگوی مثبت و شاخصی وجود ندارد تا بتوان به آن تمسک کرد. معدودی از هنرها تأیید دین را (گاهی به‌صورت مشروط و مقطعی) جلب کرده‌اند؛ لذا با وجود کثرت هنر مبتذل، نمونه‌های قابل توجه و معتبری از هنر مورد تأیید شرع وجود نداشت.

۵-۲-۱. نقش فناوری

فناوری‌های جدید مرز بین صنعت و هنر را کمرنگ کرده است. این تحولات می‌توانند تأثیرات قابل توجهی بر فناوری فقهی داشته باشند. شیوع چشمگیر این فناوری‌ها درباره هنر از دوران قاجار شروع و در دوره پهلوی شدت یافت. عکاسی، سینما، رادیو، تلویزیون و گرافیک، شبهات را گسترش داد و کار تشخیص را بر فقها دشوارتر کرد. به همین دلیل عموماً با پدیده‌های ناشناس و نوظهور مخالفت می‌شد. برای مثال اولین نامه که در ایام نخست‌وزیری مصدق توسط یکی از علمای قم صادر شد، از مصدق خواست تا به‌عنوان زمامدار ملت، بر حرمت ساز و موسیقی که علمای اثنا عشریه متفق‌اند بر حرمتش و علاوه موجب فساد اخلاق جوانان مسلمان و تظاهرات به اجنبی است و نیز طبق قانون اساسی بایستی منکرات علناً ممنوع باشد، از برنامه رادیو حذف [شود] (محسنیان راد، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۴۰۸). در ۳۰ خرداد نیز نامه‌ای دیگر و در ۸ تیر نیز دو نامه از دو شهر که یکی از آنها امضای چند روحانی را داشت، تقریباً با همان محتوا به نخست‌وزیری رسید (محسنیان راد، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۴۰۸). با وجود اینکه رادیو برای اولین بار موسیقی را به‌صورت غیرمستقیم به گوش مخاطب می‌رساند، اما حرمت آن از نظر علمای وقت با شنیدن مستقیم تفاوتی نداشت. طبق فتوای رهبر انقلاب علیه‌السلام، امروز نیز در موارد حرمت غنا، فرقی بین اینکه منشأ تولید این صدا، شخص

حقیقی و یا هوش مصنوعی باشد، وجود ندارد (پرسش شماره ۷۰۴۸۹ پایگاه اطلاع رسانی)، اما به خاطر نوپا بودن فناوری هوش مصنوعی، شفاف شدن دیگر احکام حرمت موسیقی و سینما بین علمای حاضر نیاز به گذشت زمان دارد (ر.ک: قربانی، ۱۳۹۹).

۱-۲-۶. توجه به بازخورد و ثمرات اجتماعی فتوا

ابهام دیگر این است که آیا فقیه در بیان فتوا، لازم است بازخورد و نتیجه آن در اجتماع را در نظر بگیرد یا خیر؟ آیا مفتی باید توجه کند که فتوا تا چه حدی امکان اجرا در اجتماع را دارد؟ آیا در عصر حاضر حرمت تصویرسازی، موسیقی، نمایش و سینما، امکان اجرا دارد؟ در صورت اجرا چه ثمرات اجتماعی نامناسبی می‌تواند داشته باشد؟ آیا فتوا باعث فساد و فتنه در جامعه نمی‌شود؟ مانند اینکه اگر در هنرهای نمایشی یا موسیقی بر مردم سخت گرفته شود و دیوار حرمت را بالا ببریم، جامعه به سمت رسانه‌های غربی و فاسد سوق داده می‌شوند؟ آیا اساساً یک فقیه در فتوای خود باید به این گونه مسائل هم توجه کند یا خیر؟ در پاسخ به سؤالات مذکور امام خمینی رحمه الله معتقد است:

حکم حاکم منحصر به اجرای احکام شرعی نیست. شارع ضمن اینکه حکم همه چیز را بیان کرده است، نسبت به برخی از حوادث فصلی و مقطعی که قابل تغییر و تحول است و نسبت به زمان‌ها و مکان‌ها و جوامع گوناگون تفاوت می‌کند، دست حاکم اسلامی را باز گذارده تا با استفاده از ولایت و رهبری مشروع خود به مقتضای مصالح اجتماعی حکم نماید (خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۹).

بنابراین بسته به مصالح فردی و اجتماعی مسلمین به تشخیص عالم دین، حرمت یا حلیت یک حکم شرعی قابل تعدیل است.

۱-۲-۷. نوع حاکمیت

با پیروزی انقلاب اسلامی، دیدگاه‌های امام خمینی رحمه الله درباره هنر، از جمله موسیقی تعدیل شد و به تدریج سرودهایی با محتوای انقلابی تأیید و پخش آنها از صداوسیما مجاز شد. به عنوان مثال، سرودی که به مناسبت شهادت استاد مطهری اجرا شد، مورد تأیید قرار گرفت. مهرداد کاظمی، از موسیقی‌دانان اوایل انقلاب، تأیید سرود «مجاهد مطهر» توسط امام رحمه الله را عاملی برای باز شدن راه موسیقی پس از انقلاب می‌داند. به گفته او، با اجرای این سرود، نگاه‌ها به موسیقی به یک‌باره تغییر کرد (اسلامی و تاجی، ۱۳۹۸، ص ۲۶۸). باید توجه داشت که اعتقاد امام رحمه الله به نقش نظام سیاسی حاکم و اهداف آن در صدور فتوای فقهی مؤثر بود؛ چون زمان پخش آهنگ‌های شجریان از تلویزیون، امام رحمه الله در پاسخ به سؤال آقای رفسنجانی که پرسیده بود: «شما که قبلاً موسیقی را حرام می‌دانستید، چرا الان حرام نمی‌دانید؟» گفتند: «من الان هم همین موسیقی را اگر از رادیوی عربستان پخش شود، حرام می‌دانم. من خبر رادیوی شاه را هم حرام می‌دانستم، موسیقی‌اش که جای خود دارد، اما همین موسیقی از نظام اسلامی پخش می‌شود و حلال است» (کیهان، ۱۳۷۰، ۱۱ اردیبهشت).

طبق این فرمایش امام رحمه الله، موسیقی غیرمطرب [و حلال‌ها] بنا بر حکم ثانوی حرام می‌شد، نه اینکه غنا در زمان طاغوت حرام و پس از انقلاب حلال شده باشد، بلکه همان موسیقی حلال اگر در زمان شاه پخش می‌شد، حرام

بود؛ چون موسیقی به هر نحوی در عصر طاغوت در راستای تقویت نظام طاغوتی قرار می‌گرفت. بنابراین موسیقی حلال تحت عنوان ثانوی اگر در راه ترویج ظلم و فساد و تقویت نظام ستم شاهی به کار رود حرام است، نه اینکه حرام بوده و بعد از انقلاب اسلامی حلال شده است (ایرانی قمی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۴).

۱-۲-۸. فاصلهٔ حاکمیت و شریعت

تا اواخر حکومت پهلوی، نزدیکی علما به دربارهای حکومتی غالباً با از دست دادن استقلال روحانی، تابعیت نسبت به عوامل حکومتی سلاطین و توجیه شرعی مفاسد آنان همراه بوده است؛ تا آنجا که سیاست ظالمانه امرا را برای حفظ جامعه لازم شمرده و حاکم ولی امر خطاب می‌شد؛ از این رو بسیاری از علما و فقه‌های پارسا و عرفا، از سیاست‌گریزان بودند و مقامات دنیوی از جمله مناصب قضا را نمی‌پذیرفتند. در این میان متفکران شیعه بیش از علمای اهل سنت چنین بودند؛ لذا تأثیر روحانیت و علما، چون مرجعی با تشکیلات قدرتمند دینی، در برابر سیاست‌مداران بسیار کمتر بوده است. به عبارت دیگر، ولایت و قدرت دنیوی از ولایت دینی جدا شده بود و حتی دو مرجع دینی و دنیوی واجد قوایی متوازن و متعادل در برابر یکدیگر چونان تشکیلات کلیسایی در برابر تشکیلات حکومتی نبوده‌اند، الا در ادواری کوتاه از جمله صدر اسلام و دورهٔ صفویه یا سلجوقیه (مددپور، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶). این مسئله در جنبش تصوف اسلامی بیشتر مشاهده می‌شود و اگر گاهی مشاهده می‌کنیم که سیاست‌مداران از جنبشی دینی حمایت می‌کنند، مثل جنبش خنبلیان که پیروان احمدبن حنبل هستند و اهل حدیث و شریعت در برابر معتزلیان و عقلی‌مذهبان در عصر متوکل و یا حمایت از فقه‌ها در عصر صفوی و سلجوقی، بیشتر اغراض سیاسی در کار است تا مقاصد دینی و اصلاح جامعه و نیل به‌سوی جمع حقیقی میان سیاست و دیانت (مددپور، ۱۳۸۴، ص ۱۲۸). از طرفی هنر در طول تاریخ غالباً در دربار سلاطین استقرار داشته و روحانیت شیعی به خاطر دوری از دستگاه حاکمان، کمتر با آن هم‌جوار بوده‌اند. دربار، منبع ارتزاق هنرمندان بود و اغلب علمای شیعه، خلفا و شاهان را غاصبان حکومت می‌دانستند و کمتر به دربار نزدیک می‌شدند. حاصل سخن اینکه، فاصلهٔ علما از قلمرو حضور هنر و هنرمندان تراز اول، بر عقاید و فتاوا تأثیرگذار بود. در نمونه‌ای از ماحصل این شکاف، بین علمای شیعه تقریباً اجماعی حدود ۱۳۵۰ سال بر این شد که بعضی هنرها مثل موسیقی مطلقاً حرام است. تا اینکه برای اولین بار علمای شیعی به‌طور جدی وارد حکومت صفوی شدند و با مباحث تازه‌ای دربارهٔ تصوف و خانقاه و سماع روبه‌رو شدند و اقلی از آنها، مثل محقق کرکی اولین بار غنای در مرثی را (که تا آن روز سابقه نداشت) مطرح می‌کنند. ایشان در جامع‌المقاصد موسیقی را منقسم به حرام و حلال می‌کند و از همین دوره رساله‌های متعددی دربارهٔ غنا و موسیقی تألیف می‌شود که تا قبل از آن سابقه نداشت (ر.ک: محقق کرکی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲۳، ص ۴). این فتح باب باعث شد در دورهٔ دوم تطور فتاوی موسیقی، افرادی همچون آقای خویی حرام بودن مطلق موسیقی را مورد تردید قرار دهند. در واقع شناخت صحیح مسئله زمانی اتفاق می‌افتد که عالمان دین خود درگیر مسائل مبتلا به جامعه باشند. تجدید نظر امام خمینی علیه السلام در باب فتوای موسیقی بعد از انقلاب نمونهٔ قابل تأملی در این زمینه است.

۹-۱۰. عدم روش‌های تحقیق کاربردی

برای رسیدن به واقع، لازم است از طرق مختلف و شیوه‌های متنوع بهره برد؛ از جمله تشخیص عناوین ثانوی مثل نشان دادن چهره معصوم در سینما که در غایت صعوبت است و در گذشته نیز مخالفان و مدافعان خود را داشته است. پطروشفسکی به هنگام بحث درباره منع مسلمانان از تصویرسازی می‌نویسد: «در تصاویر مینیاتور کتب خطی بارها صورت پیامبران و حتی محمد ﷺ و علی ﷺ و دیگر امامان علی‌الرسم در حالتی که نقابی بر روی دارند یا فقط خط حدود صورتشان رسم شده و اولیاءالله و شیوخ صوفیه و غیره دیده می‌شود» (پطروشفسکی، ۱۳۵۴، ص ۲۹۱). برخی فقهای معاصر مطلق یا مشروط نمایش چهره معصومین ﷺ را بلامانع دانسته‌اند (ر.ک: بی‌نا، ۱۳۷۶، ص ۱۴۰). بعضی اولویت در به منع و حرمت می‌دانند (ر.ک: آخوندی، ۱۳۹۳) که این پاسخ‌ها تحیر مخاطب را برطرف نمی‌کند. به نظر نگارنده برای رفع تحیر، کار میدانی و تشخیص نظر عرف می‌تواند کارآمد باشد. در مواجهه با ابهامات ذکرشده، در گذشته فقهای بودند بنا بر دلایل مختلف از پاسخ به‌روز (خصوصاً درباره مسائل جدید) اجتناب کرده و مسیر هموار و تکراری مباحث گذشته را تحصیل می‌کردند. آل‌احمد در انتقاد به این رویکرد می‌گوید:

مدارس اسلامی گمان کرده‌اند تنها با تدریس و تبلیغ دین و اصول دینی می‌توان از خطر بی‌دینی که تنها یکی از عوارض غرب‌زدگی است، جلو گرفت. دانشکده‌های ادبیات و حقوق و معقول و منقول ما نیز گمان کرده‌اند که با پناه بردن به عربیت و ادبیت و عنعنات و سنن، جلوی همین خطر را می‌توان گرفت، این است که مثلاً دانشکده‌های ادبیات با همه فضلاء استادانش تمام هم‌وغم خود را مصروف نبش قبر می‌کند و غور در گذشته‌ها و به تحقیق در عن الفلان والفلان (آل‌احمد، ۱۳۷۵، ص ۱۸۴).

اما در اواخر دوران قاجار با شدت گرفتن غرب‌گرایی و هجوم فرهنگ و تکنولوژی مدرن به همراه سیاست دین‌زدایی و سنت‌گریزی پهلوی که به‌طور جدی در عرصه فرهنگ و هنر صورت گرفت، علمای بصیر احساس خطر کردند و دوش خود را زیر بار مسئولیت قرار داده و وارد میدان مبارزه شدند. ظاهر و محتوای هنرها طوری دگرگون شد که متشرعین را نسبت به هنر به‌ویژه هنرهای نوظهور و ساخته تمدن مادی غرب بدبین کرد. آیت‌الله بروجردی در سال ۱۳۳۷ با تأسیس سینما در رفسنجان، خوانساری و گلپایگانی در قم، شریعتمداری و مرعشی نجفی در شهر ری، اردشیر لاریجانی، فیض مشکینی، منتظری، موحدی گیلانی، پیشوایی و محقق‌آبادی در شهرهای مختلف مخالفت کردند (کشانی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۲). محمدتقی فلسفی در ۲۴ اسفند سال ۱۳۳۸ می‌گوید: «اشخاصی که در این مملکت ساختمان سینما بنا می‌کنند، یک ستون از پیکر اسلام را خراب می‌سازند» (کشانی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۳). مسلم است که مخالفت علما، با اصل سینما و تکنولوژی وابسته به آن نیست، بلکه هدف نقد محتوای فاسد و تبعات فردی و اجتماعی خلاف شریعت آن است؛ چون قبل از مخالفت‌ها، زمانی که اولین فیلم سینمای ایران، «آبی و رابی» از آوانس اوگانیانس (۱۳۰۹) بر پرده رفت (صدر، ۱۳۸۱، ص ۲۷)، علاقه ایرانیان به سینما نیز در این دوره رو به ازدیاد بود، اما فساد سینما

پهلوی اعتماد مردم متدین را سلب کرد و شبهات موجود مانع از آن شد که صورت‌سازی‌های ظاهری حکومت در ترمیم آن مؤثر افتد.

۲. پیامدهای رویکرد تنزیهی به هنر

فساد هنر دوران قبل انقلاب به همراه عدم شفافیت و گاه اختلاف فتاوی‌ای علما، موانع قابل توجهی در مسیر هنر متعهد ایجاد کرد که مهم‌ترین آن خالی شدن این عرصه از وجود هنرمندان مؤمن و متعهد بود که تا سال‌های متمادی تولید هنرهای فاخر و ارزشمند را به تأخیر انداخت. از پیامدهای قابل توجه دیگر می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد.

۲-۱. باز شدن زبان طعن منتقدان

هرچند بسیاری از احکام الهی با استدلال عقلی قابل محاسبه نیست و اصطلاحاً توقیفی هستند، اما تردید و اختلاف فتاوا زمینه انتقاد و اعتراض را فراهم می‌کند. این انتقادات در میان عوام جامعه اجتناب‌ناپذیر است، اما زمانی که از طرف اهالی علم و اندیشه مطرح می‌شود، باید پاسخی درخور داده شود. به‌عنوان نمونه شریعتی در نقدی، سازمان تبلیغاتی شیعه هم‌عصر خود را ناتوان از توجیه و تفسیر منطقی و تحلیل تاریخی بسیاری از عقاید و احکام خاص شیعه می‌داندست. وی در نقد پاسخ منطقی به حرمت موسیقی می‌گوید:

آنها در برابر انتقاد روشنفکران که چرا در شیعه موسیقی که یک هنر عمیق و مؤثر است و می‌تواند بسیار هم مثبت باشد، حرام شده است؟ از پاسخ درمأنده‌اند؛ زیرا نه در قرآن و نه در سنت سندی در حرمت موسیقی نمی‌یابند. برخی از آنها بر آیه «واجبتبوا قول الزور» تکیه می‌کنند و قول زور را دلیل حرمت موسیقی در قرآن گرفته‌اند (محسنیان راد، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۵۴۸).

(البته همان‌طور که در این مقاله نیز شاهد هستید، ادله حرمت تنها آیه مذکور نیست و دلایل مختلفی بر حرمت و احتیاط وجود دارد). عده‌ای نیز عقیده دارند هنر تابع خواست مذهب است و هرگاه به آن احتیاج داشته رونق گرفته است. بیضایی می‌گوید:

نمایش در آغاز از تحول رسم‌ها و نیایش‌های مذهبی بیرون آمد، وقتی به جایی رسید که دیگر رسم و نیایش نبود باز همواره نیازمند دستگاه دین و بیت‌المال شده بود. اگر دین نمایش‌پذیر بود و اگر مراجع مذهبی رسم‌های تماشایی و سپس نمایش را برای توسعه قصه‌ها و کرامات مذهبی لازم می‌دانستند، چنین می‌شد که دین فراهم‌کننده وسایل و امکانات نمایش می‌شد (بیضایی، ۱۳۹۴، ص ۱۳).

او در ادامه بیان می‌کند:

مذهبی که با حمله عرب در ایران حاکم شد، نمایش را نمی‌شناخت تا آن را به ارمغان آورد یا منع کند. آنچه در اینجا مانع نمایش شد، واسطه‌های مذهبی یعنی علما بودند که با تفسیر یک آیه یا خبر شبیه‌سازی را طرد می‌کردند. به ظاهر حرف این بود که خلق یا ایجاد هر شخص دیگر رقابتی است با دستگاه ایجاد و خلقت یا ناشی از اعتقاد به اینکه عالم وجود ناقص است. بدین گونه پیکر‌سازی و شبیه‌سازی لغو و نهی شد، اما به تمامی از میان نرفت و ذوق سازندگی یا بازیگری قرن، راه‌های دیگری گرچه بسته‌تر برای بروز پیدا کرد (بیضایی، ۱۳۹۴، ص ۵۱).

اگرچه هدف این نوشتار پاسخ به نگاه منتقدین نیست و در جای خود باید نظرات مخالف مورد واکاوی و تحلیل قرار گیرد، اما به نظر می‌رسد نگاه بعضی از آنها جامع و محققانه نیست. شاهد این مدعا رشد و پیشرفت دهه‌های اخیر انقلاب در زمینه موسیقی و سینما در جشنواره‌ها و تولیدات داخلی و خارجی است. آزادی عمل به هنرمندان به حدی بوده است که بیان تند و غیرمنصفانه بعضی آثار هنری که به نظر با رویکرد مغرضانه ساخته شده‌اند در نظام اسلامی مصون مانده است، و در مقابل هنرهای مثبت و ارزشی مورد تأیید و تشویق برخی علما به‌ویژه رهبر انقلاب^۱ قرار گرفته‌اند. واضح است که شریعت برای سینما یا موسیقی حلیت یا حرمت مطلق و ذاتی قائل نیست، بلکه علما زمانی که این هنرها را در چارچوب احکام شریعت بدانند بلامانع و الا مردود می‌دانند.

۲-۲. توقف رشد و تولید هنرهای فاخر

تاریخ سیاه هنر گذشته و مهم‌تر از همه دوران پهلوی، نوعی فساد و ابتذال ذاتی در ذهن مؤمنین متبادر می‌کرد؛ به‌خصوص زمانی که هنرهای نوظهور مثل سینما از غرب سربرآورد و شائبه آمیختن با دست و فکر کفار نیز مطرح شد. اعتراض و فتاوای سلبی علما نیز مزید بر علت شد؛ تا جایی که تا چند سال بعد از انقلاب نیز برای تولید آثار هنری یا از هنرمندان دوران طاغوت استفاده می‌شد یا از برخی جوانان کم‌تجربه و غیرحرفه‌ای. تا اینکه شدت نیاز، به‌علاوه تغییر رویکرد و فتاوای علما، نسل جوان را به کندی با هنر و تولیدات هنری مأنوس کرد. شدت و ضعف و تقدم و تأخر متشرعین برای قربات با انواع هنرها، بسته به میزان و شدت حرمت و نهی آن هنرها داشت. به‌عنوان مثال، علت ضعف رشد نمایش در ایران چنین تحلیل می‌شود که:

دو دین یک خدایی در ایران بوده است که هیچ‌کدام نظر خوشی نسبت به نمایش نداشتند و مراجع این دین‌ها ظاهراً تنها سخت‌گیری در اجرای آداب و شعائر مذهبی را برای تعالی روح و فکر کافی می‌دانستند. همچنین ادیبان و دانشمندان در دوره‌هایی که دانش و ادب به‌کار می‌آمد، تحت حمایت اشراف و درباریان بودند و مریدان و مقلدان و دستگاه و اعتبار داشتند. حال آنکه نمایش کاری مکروه بود و اگر بود، کار مردمان پست و عامی و بدین ترتیب بود که هنرمندان رسمی در شأن خود نمی‌دیدند که از اوج رفعتشان نظری به نمایش بیفکنند. خلاصه که این نمایش از طرف حامیان آنها و نیز مذهب مورد احترامشان و هم به نیکی یاد نمی‌شد (بیضایی، ۱۳۹۴، ص ۲۲).

با نگاهی به تاریخ مشخص می‌شود که همواره علمای بیدار به‌درستی و هوشیاری به وظیفه خود که پاسداری و صیانت از احکام الهی و دین خدا بوده است، عمل کرده‌اند و در مقابل تن‌پروری و هواپرستی زیاده‌خواهان ایستادگی کرده‌اند. بر این اساس در دوران معاصر که نمایش با دیگر هنرها و صنعت و تکنولوژی درآمیخت و ابهامات و شبهات افزایش یافت، طمع متمکنین و درباریان برای ورود بی‌پروا به تفنن و سرگرمی‌های نو نیز گسترش یافت. وقتی مظفرالدین‌شاه در ۲۴ فروردین ۱۲۷۹ در سفر به فرانسه با دوربین سینمافتوگراف آشنا شد و آن را به ایران آورد (امید، ۱۳۶۳، ص ۲۰-۲۱)، هدف او خدمت به ملتش نبود، بلکه در جهت ارضای ذهن تنوع‌طلب و حداکثر نوجوش بود (امید، ۱۳۷۷، ص ۱۶). وی به دلیل اینکه از مخالفت علما و مردم دین‌دار می‌ترسید این وسیله عجیب و غریب را به مملکت داخل

کند؛ بنابراین دایر شدن سالن سینما و به طریق اولی، تولید فیلم ایرانی با ۲۰ سال تأخیر پس از ورود اولین دوربین به ایران اتفاق افتاد (نبوی، ۱۳۷۷، ص ۲۹). این شکاف نشان از بی‌تدبیری حاکمان و فاصله آنها از شریعت و حدود الهی دارد؛ چراکه هیچ کدام از علما بدون دلیل و منطق شرعی با علم و فناوری مخالفت نکرده‌اند و اگر حاکمان، دستگاه جدید را به‌درستی برای عالمان وقت تشریح می‌کردند، هرگز با چنین وقفه‌ای مواجه نمی‌شدند. بایسته ذکر است که مخالفت علما اساساً با محتوای فاسد و خلاف شرع سینما و موسیقی بوده است، نه فناوری و تکنولوژی مورد نظر. باین‌حال، نخستین نمایش عمومی فیلم و اولین سالن نمایش به همت یک درباری آشنا، میرزا ابراهیم‌خان صحاف باشی تهرانی (۱۲۸۳) شکل گرفت. او با کسب اجازه از شاه، در خیابان چراغ گاز، سالتی را باز کرد و به نمایش فیلم‌های کوتاه پرداخت. با نكوهش سینما توسط مذهبیون که آن را شیطانی می‌خواندند و تحت فشار قرار گرفتن شاه، صحاف باشی دستور تعطیلی سینمایش را از شاه دریافت کرد، اموالش مصادره شد و او و خانواده‌اش ایران را ترک کردند (صدر، ۱۳۸۱، ص ۲۲). این تحیر و بلاتکلیفی باعث شد بسیاری هنرمندان متدین و معتقد نتوانند با طیب خاطر به هنر ورود کنند. فیاض از هنرمندان تعزیه، دربارهٔ بلاتکلیف ماندن حرمت یا حلیت تعزیه در میان اختلاف‌نظر علما، به کربلا رفته و در حرم سیدالشهدا^ع از حضرت استمداد می‌طلبد که تکلیف را مشخص کند. روز بعد از سیدحسن حکیم استفتا می‌گیرد و ایشان می‌نویسد: «تعزیه هیچ اشکالی ندارد و حتی پوشیدن لباس زنانه هم در آن دو ساعت حلال است» (محسنیان راد، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۲۲).

۲-۳. ایجاد بدگمانی و سوءظن

همان‌طور که ابهام و تردید موجب رویکرد تنزیهی نسبت به سینما و موسیقی می‌شود، نگاه نهی و تحریم نیز نمی‌تواند حسن ظن دربر داشته باشد؛ مثلاً در نخستین سال‌های استفادهٔ عمومی از سینما، هم‌زمانی نمایش فیلم و اجراهای تعزیه بود. گمان می‌شد این هم‌زمانی، یک طرح از پیش تعیین‌شده برای از میدان به در بردن تعزیه است (مهرابی، ۱۳۶۳، ص ۱۸)، اما در هنرهای جدید این نگاه منفی با شبهات نو و بعضاً ترکیبی مواجه شد و در موارد زیادی جامعهٔ دینی با پرهیز و احتیاط با آنها مواجه شد؛ تا جایی که در پی کودتای ۱۳۳۹ ق/ ۳ اسفند (۱۲۹۹) سینماتوگراف‌ها هم در کنار سایر اماکن عمومی مانند مغازه‌های شراب و عرق‌فروشی، تئاتر، کلوب‌های قمار و... بسته و تعطیل شدند (ساکما، آما؛ ش.س. ۱۴۷۷ / ۲۹۳ (۲)). سیاهی هنر دوران پهلوی و بهره‌برداری از هنر برای منافع حکومت، چهرهٔ هنرهای سنتی، مشاهیر و مفاخر فرهنگی و هنری را نیز مخدوش کرد (خامنه‌ای، ۱۳۷۰).

۲-۴. تخریب سینماها و آلات موسیقی

سوختن سینماها، شکستن آلات موسیقی و نابودی کاباره‌ها، نشان تقویت موج مخالفت مردمی بود؛ چنان‌که تا آبان ۱۳۵۷ کمتر سینمایی از تعرض جوانان خشمگین در امان مانده بود. فاصلهٔ ورزشگاه امجدیه و سینما دیاموند، دانشگاه تهران و سینما کاپری چند قدم بیشتر نبود، اما امجدیه و دانشگاه تهران باقی ماندند و سینما دیاموند و کاپری

در تهاجم معترضین ویران شدند (صدر، ۱۳۸۱، ص ۲۳۶-۲۳۷). در این جریان ۲۵ سینما در تهران و برخی سینماها در شهرستان‌ها به آتش کشیده شدند. از ۵۲۴ سینمای سراسر کشور، فقط ۳۱۳ سینما تقریباً سالم ماندند (ساعدی، ۱۳۸۷، ص ۳۲). اکثر این آشوب‌ها حاصل هنرهای جدید حرمت‌شکن و اعتراضات علما به هنر مبتذل بود. عده زیادی از متشرعین این هنرها را شیطانی و ابتذال آن را ذاتی می‌دانستند. علاوه بر این، زادگاه این هنرها که به‌دست کفار روایت می‌شد شدت پلیدی آن را دوچندان می‌کرد و تبعاً علما نیز در فتاوی خود احتیاط بیشتری نشان می‌دادند.

۲-۵. عدول از حریم قانون و شریعت

آزادی‌های بی‌حدوحصر موسیقی و سینما در دوران قبل انقلاب و موج فراگیری و گسترش آن در سراسر دنیا توسط فناوری و ایدئولوژی مادی غرب، در کنار اختلاف‌نظرهای علما و نبود قانون محکم و منسجم، باعث عدول عوام از حریم شرع و قانون شد. به‌رغم محدودیت‌های اوایل انقلاب، بازار سیاه برای موسیقی شکل گرفت. کاست‌هایی از خوانندگان ایرانی مقیم خارج (مانند لس‌آنجلس) یا آثار غربی به‌صورت غیرقانونی توزیع می‌شد. این عمل نوعی مقاومت فرهنگی در برابر محدودیت‌ها تلقی می‌شد و فعالیت‌های بدون مجوز و زیرزمینی را گسترش داد.

۲-۶. آمیختن حرام و حلال و ایجاد تساهل و تسامح در دین

در هنر دوران گذشته حریم احکام به‌وسیله برخی هنرمندان درهم‌ریخت و جامعه دچار بی‌بندوباری و نفس‌پرستی شد. رقاصه‌ها و شراب‌خورها و مغنیان هم‌زمان به حج می‌رفتند و ظاهر شریعت را به نفع خود می‌آراستند. برای نمونه گوگوش در مصاحبه‌ای در مجله اطلاعات بانوان در سال ۱۳۴۵ گفته بود چون من روزه می‌گیرم و برای تهیه عکس باید آرایش کنم؛ لذا به ناچار از افطار به بعد عکس‌برداری می‌کنم... تا روزه‌ام باطل نشود. همسر محمدعلی فردین نیز در ماه رمضان بابت نذری که داشته، به فقرا غذا می‌داده است. کاباره مولن‌روژ هم اعلام می‌کند تمام ماه رمضان تا عید فطر را به احترام مرد برگزیده خدا، مولا علی علیه السلام تعطیل می‌کنیم. چنان‌که در گذشته بیان شد نمونه‌هایی از این آشفتگی اعتقادی را در دوره‌هایی از تاریخ شاهد هستیم؛ مثلاً در زمان امویان وقتی جمیله قصد سفر حج داشت، اولاً پنجاه نفر از خنیاگران و رقاصان مدینه او را مشایعت کردند؛ ثانیاً در منازل بین راه مورد استقبال گرم و بی‌نظیر مردم قرار گرفت؛ ثالثاً بعد از حج و بازگشت به مدینه نیز، شهر یکپارچه به استقبال او آمد! (اصفهانی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۳۶۷). الگو شدن چنین افرادی در جامعه می‌توانست موجب انحراف و بدعت در اجتماع و دین شود. در مقایسه روند مشترک این رویداد در دوران متقدم و متأخر (بنی‌امیه و پهلوی) می‌توان نتیجه گرفت، زمانی که در ساختار حاکمیت، قانون‌گذار از مجری جدا باشد و عالم دینی در اجرای احکام دخالتی و نظارتی نداشته باشد، چنین وضعیتی در جامعه رخ خواهد داد. زمانی که فقیه، حاکم باشد و امور جامعه مبتلا به ملاموس شود، احکام درست و نزدیک به واقع صادر خواهد شد و در اجرا نیز نظارت خواهد داشت.

۲-۷. گرایش به هنر دیگر ممالک و فرهنگ‌ها

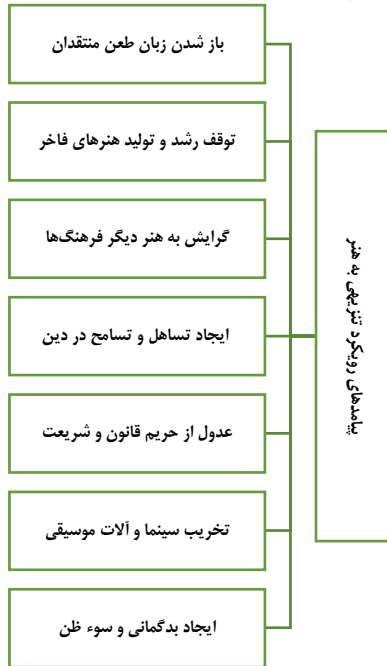
اگر زیبایی‌پسندی امری فطری باشد، راهی برای ارضای صحیح آن باید وجود داشته باشد. نگاه جامع یک فقیه در شناخت همه‌جانبه ابعاد فردی و اجتماعی انسان می‌تواند این حدود و راه برون‌رفت از بن‌بست‌ها را معین کند. بنابراین چه آثار و تولیدات بیگانه در کشور نمایش داده شود و چه مردم خود با رسانه‌ها و فضای مجازی که سهل‌الوصول به تولیدات غربی دسترسی دارند، مرتبط شوند، زمینه انحراف برای ارضای این خواسته طبیعی را فراهم می‌کند؛ لذا نظام اسلامی بایستی هنری پاک و فطری را برای جامعه انسانی معرفی کند همان‌طور که امام خمینی^{۱۳} مواضع مسئولان را به‌طور شفاف تبیین فرموده‌اند:

اینکه می‌گویند چنانچه موسیقی در رادیو نباشد مردم می‌روند موسیقی را از جای دیگر می‌گیرند، بگذار از جای دیگر بگیرند. شما عجلاناً آلوده نباشید، آنها هم کم‌کم به اینجا برمی‌گردند. حال اگر از جای دیگر موسیقی بگیرند، ما باید به آنها موسیقی بدهیم؟ ما باید خیانت کنیم؟ این موسیقی را به کلی حذفش کنید. عوض این یک چیزی بگذارید که آموزنده باشد. کم‌کم مردم را و جوان‌های مردم را عادت به آموزندگی بدهید. از آن عادت خبیثی که داشتند، برگردانید (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۹، ص ۲۰۵).

این دیدگاه بعد از پیروزی انقلاب تغییر کرد و بخش قابل توجهی از تولیدات متعالی موسیقی دوران انقلاب و دفاع مقدس حاصل این تغییر فتواست. اگرچه در روزآمدی و کاربردی بودن قوانین و فتاوا شکی نیست، اما به نظر می‌رسد بعضی اظهارنظرها احکام و حدود الهی را در پی خواست جامعه تعبیر و تفسیر می‌کنند. گویا در یک سیر خطی ما با فاصله چند سال همان مسیر موسیقی و سینمای غرب را باید طی کنیم؛ چون از دیدگاه برخی:

این مقدار علاقه‌ای که به موسیقی کراهی به وجود آمده، باید برای ما معنای بسیار عمیقی داشته باشد. اینکه ما کجا اشتباه کردیم و می‌کنیم که این‌طور ذائقه موسیقی ایران را تغییر دادیم و کودک و نوجوان ما در مسیری قرار می‌گیرد که شیفته موسیقی کراهی شود. این یک چالش بسیار بزرگ است که باید به آن پاسخ داد. طبعاً نمی‌خواهم بگویم این پرسش‌ها مسئله ما نیست، اما مسئله اصلی این است که ما وقتی مجال را برای موسیقی ایرانی، موسیقی جدید و موسیقی مدرن [حلال] تنگ می‌کنیم، چنین فضاهایی پدید می‌آید. پس به نظرم توسعه سند موسیقی یکی از مهم‌ترین رویکردهای ماست. همین که موسیقی دارای یک سند شده به نظرم مطلوب است (صالحی، ۱۴۰۳).

نمودار ۱: پیامدهای رویکرد تنزیهی نسبت به هنر



حاصل بحث اینکه با شروع انقلاب اسلامی تکلیف و مسئولیت علمای دین و متشرعین بیش از پیش مشهود است. فقهای انقلابی بایستی با تلاشی مستمر و بی‌وقفه کمبودها و ضعف‌های گذشته را مرتفع کرده و با هوشیاری و سرعت مسائل مستحدثه و جدید را نیز احصا و پاسخ دهند. پژوهش پیش رو بخشی از این نیاز ضروری جامعه اسلامی است که نگارنده امیدوار است با برجسته شدن این مسئله، توجه لازم به آن افزایش یافته و با درک عمیق‌تر نیازهای جامعه سینمایی و موسیقی انقلاب، به رفع نقایص و تقویت نقاط قوت برای پیشبرد اهداف تمدن‌ساز انقلاب منجر شود.

نتیجه‌گیری

با وجود اینکه در دیدگاه فقهای امامیه، هنر در اصل و ذات خود مباح و در برخی موارد مستحب شمرده می‌شود، اگر به‌عنوان ابزاری برای تبلیغ دین و انجام وظایف شرعی مانند امر به معروف و نهی از منکر به کار رود، می‌تواند حتی به سطح وجوب برسد، اما غالب فتاوای علمای شیعی رویکردی تنزیهی و سلبی دارد و در مواردی با ابهام و اختلاف همراه است که به‌صراحت نمی‌تواند تکلیف مقلدان را روشن کند. در مجموع دو حوزه کلی باعث تعلل در تولید آثار هنری بعد از انقلاب شده است: الف) عوامل رویکرد تنزیهی در دو بخش: ۱. اختلاف و ابهام در نکات فنی اجتهاد (شامل اختلاف در کشف عنوان مرجع، کارکردگرایی و اسم‌گرایی، تقارن با حرام، تقیه، غرض و هدف، موضوع‌شناسی، خلط مباحث، توجه به بلوغ موضوع و استفاده از متخصص)؛ ۲. ابهام و اختلاف در ارتباط با فرهنگ و حاکمیت (شامل

تعیین مصداق عرف، لحاظ کردن زمان و مکان، امتداد و تکرار الگوی فاسد، عدم وجود الگوی مناسب اسلامی، نقش فناوری، توجه به بازخورد و ثمرات اجتماعی فتوا، نوع حاکمیت، فاصله حاکمیت و شریعت، عدم روش‌های تحقیق کاربردی؛ ب) پیامدهای رویکرد تنزیهی به هنر (شامل باز شدن زبان طعن منتقدان، توقف رشد و تولید هنرهای فاخر، ایجاد بدگمانی و سوءظن، تخریب سینما و آلات موسیقی، عدول از حریم قانون و شریعت، آمیختن حرام و حلال و ایجاد تساهل و تسامح در دین و گرایش و رویکرد به هنر دیگر ممالک و فرهنگ‌ها). این موضوع باعث شده است که برخی فقها در مواجهه با هنرهای جدید، مانند سینما و موسیقی، رویکردی محتاطانه داشته یا فتاوا در جامعه به‌درستی اجرا نشود. با وقوع انقلاب اسلامی و قرار گرفتن شریعت در منصب قانون‌گذاری و اجرا ضروری است با رفع موانع موجود، مسیر بهره‌برداری از هنر فاخر و متعالی برای پیشبرد اهداف تمدن نوین اسلامی فراهم شود. از آنجاکه فقه امامیه دارای ظرفیت‌های گسترده‌ای برای تطبیق با نیازهای جامعه امروزی است، بایستی برای دستیابی به احکام دقیق و کاربردی، با تحقیقات بیشتر، همکاری بین‌رشته‌ای و توجه به تحولات اجتماعی و فناوری، علاوه بر حل ابهامات موجود، زمینه را برای رشد هنرهای متعدد و متعالی در جامعه اسلامی فراهم کند.

منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۹۲). *ایران بین دو انقلاب از مشروطه تا انقلاب اسلامی*. ترجمه کاظم فیروزمند و دیگران. تهران: مرکز. آخوندی، مریم (۱۳۹۳). بررسی فقهی بازنمایی چهره معصومان در فیلم و سریال. *دین و رسانه*، ۷(۱۰۲)، ۳۱-۳۶.
- استوار، مجید (۱۳۹۲). *انقلاب اسلامی و نبرد نمادها*. تهران: نگاه معاصر.
- اسلامی، روح‌الله و تاجی، سکینه (۱۳۹۸). آسیب‌شناسی سیاست‌گذاری موسیقی در جمهوری اسلامی ایران. *سیاست‌گذاری عمومی*، ۴(۴)، ۲۶۱-۲۷۹.
- اصفهانی، ابوالفرج (۱۴۱۵ق). *الأغانی*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- آل احمد، جلال (۱۳۷۵). *غرب‌زدگی*. تهران: فردوس.
- امید، جمال (۱۳۶۳). *سینمای جهان سوم*. تهران: فیلم‌خانه ایران و اداره کل تحقیقات و روابط سینمایی.
- امید، جمال (۱۳۷۷). *تاریخ سینمای ایران*. تهران: روزنه.
- انصاری، شیخ‌مرتضی (۱۴۴۴ق). *المکاسب*. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- خویی، سیدابوالقاسم (۱۳۹۵). درس خارج فقه استاد محمدتقی شهبیدی. Retrieved from <https://eshia.ir/Feqh/Archive/shahidi/feqh/95>
- ایرانی قمی، اکبر (۱۳۷۰). *هشت گفتار پیرامون حقیقت موسیقی غنائی*. تهران: شرکت انتشارات سوره مهر.
- ایروانی، علی (۱۴۰۶ق). *حاشیه‌المکاسب*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بندرچی، حمیده (۱۳۹۶). *رابطه اسلام و موسیقی و بازتاب‌های اجتماعی آن*. تهران: جامعه‌شناسان.
- بیضایی، بهرام (۱۳۹۴). *نمایش در ایران*. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ (۱۳۵۴). *اسلام در ایران*. ترجمه کریم کشاورز. تهران: پیام.
- تاورنیه، ژان بابتیست (۱۳۳۶). *سفرنامه تاورنیه*. ترجمه ابوتراب نوری. تهران: سنایی.
- جاودانی، هما (۱۳۸۱). *سال‌شمار تاریخ سینمای ایران (تیر - شهریور ۱۳۷۹)*. تهران: قطره.
- حائری، سید کاظم (۱۴۰۸ق). *مباحث الاصول (تقریرات درس سیدمحمدباقر صدر)*. قم: اعلام اسلامی.
- حسینی‌زاده، سیدمحمدعلی (۱۳۸۶). *اسلام سیاسی در ایران*. قم: دانشگاه مفید.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۰). *بیانات در دیدار با اعضای گروه ادب و هنر صدای جمهوری اسلامی ایران*.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۴). *بیانات در دیدار با هیئت علمی و دست‌اندرکاران برگزاری همایش ملی «فقه هنر»*. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=31931>
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۸). *غنا، متن دروس خارج فقه رهبر معظم انقلاب اسلامی*. تهران: فقه روز.
- خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۵). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۱۰ق). *الرسائل*. قم: اسماعیلیان.
- خویی، سیدابوالقاسم (بی‌تا). *مصباح الفقاهه*. تقریر: محمدعلی توحیدی. بی‌جا: بی‌نا.
- سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران (ساکما، آما: ش.س. ۱۴۷۷ / ۲۹۳ (۲)).
- ساعدی، حجت‌الله (۱۳۸۷). *وقتی که تاریخ و جامعه ایران را از سینمای آن کمتر بشناسیم*. کتاب ماه هنر، ۳۷، ۳.
- شاردن، ژان (۱۳۴۵). *سیاحت‌نامه شاردن*. ترجمه محمدعلی عباسی. تهران: امیرکبیر.
- صالحی، عباس (وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی) (۱۴۰۳). *کنفرانس خبری*. ۲۳ دی ۱۴۰۳.

<https://www.mehrnews.com/news/6345984>

صدر، حمیدرضا (۱۳۸۱). *درآمدی بر تاریخ سیاسی سینمای ایران*. تهران: نشر نی.

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۲). *کتاب تلخیص الشافی*. قم: محبین.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). *وسائل الشیعه*. قم: مؤسسه آل البیت علیه السلام لایحه التراث.

علیدوست، ابوالقاسم (۱۴۰۰). *فقه هنر*. جلسه ۱۳. Retrieved from <http://a->

alidoost.ir/persian/lessons/27258

علیدوست، ابوالقاسم و همکاران (۱۳۹۷). *مجموعه مقالات دومین همایش ملی فقه هنر*. قم: مرکزی فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.

علیدوست، ابوالقاسم و همکاران (۱۳۹۸). *مجموعه مقالات سومین همایش ملی فقه هنر*. قم: مدرسه اسلامی هنر.

علیدوست، ابوالقاسم و همکاران (۱۴۰۰). *مجموعه مقالات نخستین همایش ملی فقه هنر*. قم: مرکزی فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.

فنائی، ابوالقاسم (۱۳۷۴). جایگاه موضوع شناسی در اجتهاد. *نقد و نظر*، ۱۲(۱)، ۹۹-۸۷.

قربانی، علیرضا (۱۳۹۹). تأثیرات غیرمستقیم هوش مصنوعی بر برخی از احکام فقهی. *نخستین همایش ملی هوش مصنوعی و علوم*

اسلامی. قم. <https://civilica.com/doc/1347064>

کشانی، علی اصغر (۱۳۸۶). *فرآیند تعامل سینمای ایران و حکومت پهلوی*. تهران: مرکز اسناد انقلاب.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

کیهان (۱۳۷۰). ۱۱ اردیبهشت.

گواهی، زهرا (۱۳۹۰). *اندیشه‌های فقهی در عرصه هنر*. مشهد: آستان قدس رضوی.

محسنیان راد، مهدی (۱۳۸۷). *ایران در چهار کهکشان ارتباطی*. تهران: سروش.

محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۰ق). *جامع المقاصد فی شرح القواعد*. قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام لایحه التراث.

مددپور، محمد (۱۳۸۴). *ماهیت تکنولوژی و هنر تکنولوژیک*. تهران: سوره مهر.

مرکز بررسی اسناد تاریخی (۱۳۸۱). *جشن هنر شیراز به روایت اسناد ساواک*. تهران: مرکز.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۰). *فریادهای شهید مطهری در تحریف‌های عاشورا*. قم: روح.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۶). *نمایش انبیا و امامان در سینما از دیدگاه فقیهان*. *نقد سینما*، ۱۱(۱)، ۱۴۰-۱۴۳.

مهرابی، مسعود (۱۳۶۳). *تاریخ سینمای ایران از آغاز تا سال ۱۳۵۷*. تهران: فیلم.

نبوی، ابراهیم (۱۳۷۷). *گام‌های نخست، موافقان و مخالفان: ضرورت بازنگری به تاریخ سینمای ایران*. *نقد سینما*، ۱۱(۱)، ۳۴-۳۶.

نزهت، ابراهیم (۱۳۹۵). *هنر از دیدگاه فقه*. تهران: سفیر اردهال.

نهایوندی، علی (۱۴۰۰). *واکاوی سینمای دینی و نظام مسائل فقه هنر هفتم*. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.

واسعی، سیدمحمد (۱۳۷۹). *فقه و عرف*. *قبسات*، ۵(۱۵ و ۱۶)، ۵۸-۴۲.



Explicating the Distinctive Components of Acting in Ta'ziyeh as an Iranian Performative Art and Cinema*

Amir Abedinpour / PhD Student in Art Research, University of Tehran, Tehran, Iran,
amir.abedinpour@ut.ac.ir

✉ **Hasan Bolkhari Qohi**  / Professor, Department of Advanced Art Studies, Faculty of Visual Arts,
University of Tehran, Tehran, Iran

Yaqoub Azhend / Professor, Department of Advanced Art Studies, Faculty of Visual Arts, University of
Tehran, Tehran, Iran

Yazhaand@ut.ac.ir

Received: 2025/07/30 - **Accepted:** 2025/08/25

Abstract

This research elucidates the distinctive components of acting in Ta'ziyeh, as a quintessential Iranian performative art, and in cinema, as a modern global art form. By analyzing the characteristics of acting in both domains, this study delineates their constituent elements and, through comparison, identifies their divergent aspects. The objective is to delineate the differences between acting in Ta'ziyeh and cinema by describing their respective forms, with emphasis on the tools, elements, and spatial contexts inherent to each art form. Conducted through a descriptive-analytical methodology and utilizing library and archival resources, this research aims to yield reliable and valid results. The findings affirm fundamental differences between the two: the Ta'ziyeh actor must construct their technical performance in accordance with specific social, religious, and customary parameters, whereas the cinema actor's craft is shaped primarily by technological considerations and the employment of imagination and creative fantasy.

Keywords: ritual, acting, Ta'ziyeh, cinema, performance, Islamic art, Iranian art.

* This article is extracted from the first author's doctoral dissertation entitled "A Study on the Different Nature of Acting in Theater and Cinema," which was presented at the University of Tehran under the guidance of the second and third authors.

نوع مقاله: پژوهشی

تبیین مؤلفه‌های متفاوت بازیگری در تعزیه به‌عنوان هنر نمایشی ایرانی و سینما^۱

amir.abedinpoor@ut.ac.ir

امیر عابدین‌پور / دانشجوی دکتری تخصصی پژوهش هنر، دانشگاه تهران، تهران، ایران

 حسن بلخاری قهی / استاد گروه مطالعات عالی هنر، دانشکده هنرهای تجسمی، دانشکده‌گان هنرهای زیبا، دانشگاه تهران، تهران، ایران

hasan.bolkhari@ut.ac.ir

یعقوب اژند / استاد گروه مطالعات عالی هنر، دانشکده هنرهای تجسمی، دانشکده‌گان هنرهای زیبا، دانشگاه تهران، تهران، ایران

yazhaand@ut.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳

چکیده

پژوهش حاضر با موضوع تبیین مؤلفه‌های متفاوت بازیگری در تعزیه به‌عنوان هنر نمایشی ایرانی و سینما، تلاش می‌کند تا با واکاوی خصوصیات بازیگری در تعزیه به‌عنوان گونه‌ای از هنرهای نمایشی و درعین‌حال شاخص‌ترین شیوه نمایشی کهن ایرانی و از سویی، بازیگری در سینما به‌عنوان هنری مدرن و جهانی، به تبیین مؤلفه‌های این دو شکل از بازیگری پرداخته و با مقایسه آنها، به جنبه‌های متفاوت‌شان دست یابد. هدف، تشریح تفاوت‌های بازیگری در تعزیه و سینما بر اساس توصیف و تبیین اشکال مختلف بازیگری با تأکید بر ابزار، عناصر و فضا در جهان حاکم بر دو هنر تعزیه و سینماست. این پژوهش با روشی توصیفی - تحلیلی به انجام رسیده و برای جمع‌آوری اطلاعات از ابزار کتاب و آرشیوهای کتابخانه‌ای بهره گرفته است و تلاش شده که به نتایج قابل اتکا و قابل قبول دست یابد. یافته‌های پژوهش حاضر بر این اذعان دارد که ضمن وجود تفاوت‌های اساسی در بازیگری تعزیه و بازیگری در سینما، بازیگر تعزیه می‌بایست متناسب با مختصات اجتماعی، مذهبی و عرفی رفتار کرده و متأثر از آنها شیوه تکنیکی بازی خود را بنا کند و در مقابل، جنس این مختصات برای بازیگر سینما بیشتر از نوع تکنولوژیک و همچنین به‌رمندی از تخیل و یا خیال خلاق است.

کلیدواژه‌ها: آیین، بازیگری، تعزیه، سینما، نمایش، هنر اسلامی، هنر ایرانی.

^۱ این مقاله مستخرج از رساله دکتری نگارنده اول با عنوان «پژوهشی در باب ماهیت متفاوت بازیگری در تئاتر و سینما» می‌باشد که با راهنمایی نگارندگان دوم و سوم در دانشگاه تهران ارائه شده است.

مقدمه

اشتیاق و علاقه به دیده شدن و در کانون توجه‌ها قرار گرفتن از ابتدای تاریخ همواره با آدمی مأنوس بوده است. از همان سده‌های قبل از میلاد مسیح و در بستر جشن‌های دیونیسوسی، بازیگری بدل به یکی از بهترین شیوه‌ها برای دیده شدن انسان‌ها گشته و بعدها با ظهور هنرهای نمایشی و تئاتر، خصوصاً از اواخر قرن نوزدهم با اختراع سینما، مناسب‌ترین سکوی پرتاب به جهان شهرت و محبوبیت نام گرفته است.

بسیاری به غلط متصورند که بازیگری یک کلیت تفکیک‌ناپذیر است و یک بازیگر می‌تواند در همه رسانه‌های بیانی بدون درک و آموزش مربوط به آن رسانه، نقش‌آفرینی نماید که در بسیاری موارد از جمله حضور بازیگران سینما در تئاتر و یا بالعکس کاملاً خلاف این مطلب ثابت شده است. تعزیه نیز به‌عنوان یک نوع از هنرهای نمایشی ایرانی از این خصوصیات مستثنا نبوده و بازیگر تعزیه نیز بایستی اصول و فنون این گونه از بازیگری را به‌خوبی فرا گیرد.

در سینما و تعزیه مسئله بازیگری تفاوت‌هایی بنیادین دارد؛ چراکه جو و فضای حاکم بر یک فیلم و سینما با تئاتر یکالیت‌ه حاکم بر یک نمایش تعزیه کاملاً شکلی دگرگون و متفاوت دارد. از آنجاکه بازیگری در سینما بسیار جوان‌تر از بازیگری در تعزیه و نمایش است، منابع و پژوهش‌های اصولی پیرامون بازیگری سینما بسیار اندک و انگشت‌شمار بوده و در حوزه بازیگری در تعزیه نیز تا به امروز هیچ بحث و پژوهش قابل استنادی به سرانجام نرسیده است، اما در مقابل، نظریه‌ها و پژوهش‌ها در حوزه بازیگری تئاتر گسترده و بی‌شمارند. همچنین در راستای قیاس این دو گونه از بازیگری و پژوهش در باب تشریح تفاوت‌های بازیگری در تعزیه و سینما تا به امروز متأسفانه هیچ منبع جامع و بنیادینی به سرانجام نرسیده است. از طرفی در ایران آموزش‌های آکادمیک و دانشگاهی در رشته بازیگری، صرفاً متمرکز بر بازیگری تئاتر بوده و هیچ گرایش و یا حتی تک درسی نیز با موضوع آموزش بازیگری در سینما ارائه نمی‌گردد. در همین راستا شاید با چنین پژوهش‌هایی بتوان مشکلات موجود در این میان را مرتفع نمود.

این پژوهش در پی پاسخ به این سؤال است که چگونه دو زمینه اجرایی متفاوت (آیینی - اجتماعی در تعزیه و تکنولوژیک - واقع‌گرا در سینما) منجر به شکل‌گیری هستی‌شناسی، تکنیک و کارکردهای کاملاً متفاوتی در کنش بازیگری می‌شود. همچنین در سال‌های گذشته شاهد این موضوع بوده‌ایم که تعدادی از بازیگران تازه‌وارد به حوزه تعزیه تحت تأثیر بازیگران سریال‌های تلویزیونی و یا فیلم‌های سینمایی، کنش‌ها و یا لحن خود را به آنها نزدیک کرده و در صحنه‌هایی به تقلید از آنها، بازی می‌کنند که پژوهش‌هایی از این دست امروز می‌تواند ضرورت‌ها و مرزبندی‌های هریک از این دو نوع بازیگری را نمایان و یادآور شود.

هدف اصلی این پژوهش تبیین مؤلفه‌های متفاوت بازیگری در تعزیه و سینما بر اساس واکاوی مؤلفه‌های هنر بازیگری با تأکید بر ابزار، عناصر و فضا در جهان حاکم بر نمایش تعزیه و سینماست. تبیین راهکارهای نقش‌آفرینی هرچه بهتر بازیگر در جهت برقراری ارتباطی مؤثر و پویا با مخاطب تعزیه و سینما، ترسیم دقیقی از مسیر پیش روی

بازیگر جهت ورود به دو عرصه متفاوت بازیگری، واکاوی تأثیرات متقابل بازیگری تعزیه و سینما بر یکدیگر و شناخت عناصر و مشخصه‌های بازیگری در نمایش تعزیه و سینما از دیگر اهداف این پژوهش است، و در همین راستا به این پرسش پاسخ داده می‌شود که چه تفاوت‌هایی میان بازیگری در تعزیه و سینما وجود دارد؟

پژوهش حاضر قصد دارد با واکاوی و تبیین شاخص‌ها و عناصر بازیگری با تمرکز بر تفاوت‌های بازی در تعزیه و سینما، بستری را جهت درک و شناخت هرچه بهتر علاقه‌مندان به این حرفه و حتی بازیگران این دو هنر فراهم آورد.

روش تحقیق

در این پژوهش کیفی، با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به تبیین مؤلفه‌های متفاوت بازیگری در تعزیه به‌عنوان هنر نمایشی ایرانی و سینما پرداخته شده است. برای جمع‌آوری اطلاعات نیز از ابزار کتاب و آرشیوهای کتابخانه‌ای بهره گرفته شده است.

پیشینه تحقیق

در راستای موضوع خاص تبیین مؤلفه‌های متفاوت بازیگری در تعزیه به‌عنوان هنر نمایشی ایرانی و سینما، هیچ پژوهشی تا به امروز در ایران صورت نگرفته است و پیشینه قابل ذکری که توانسته باشد این مبحث را به شکلی گسترده و کاربری در یک پژوهش واحد دنبال نماید وجود ندارد؛ همچنین پیرامون موضوع خاص بازیگری در تعزیه نیز هیچ پژوهشی در دسترس نیست و در موضوع بازیگری سینما، پژوهش‌ها کمتر از انگشتان یک دست می‌باشند، در موارد تالیفی که حداکثر یکی دو مورد و در موارد ترجمه هم انگشت شمار و کم‌یاب‌اند.

اما همان‌طور که ذکر شد، هیچ پژوهش و تحقیق جامع و مبسوطی وجود ندارد که این دو عرصه از بازیگری را در کنار یکدیگر شرح داده و افتراقات آنها را دسته‌بندی کرده و برشمارد.

در ادامه چند نمونه از پژوهش‌های انجام‌گرفته در حوزه کلیت بازیگری ذکر می‌گردد:

۱. کتاب بازیگری و کارگردانی در تئاتر و سینما از نگاه دو کارگردان برجسته الیاکازان و اینگمار برگمان (۱۳۸۷). این کتاب به گواه مطلب ذکرشده در مقدمه‌اش و همان‌طور که از عنوانش پیداست، صرفاً شیوه‌های مورد استفاده توسط این دو کارگردان مشهور را در کارگردانی و هدایت بازیگر در آثار سینمایی و نمایشی‌شان آن هم به شکلی خلاصه و کوتاه مورد بررسی قرار داده است.

۲. کتاب بازیگری در برابر دوربین‌های سینمایی و تلویزیونی (۱۳۸۳). این کتاب راهنمایی است برای مجریان تلویزیونی و بازیگران تا دریابند که چگونه در مقابل دوربین‌های سینمایی و تلویزیونی عمل کرده و خود را با تکنولوژی این دو عرصه وفق دهند، اما بیشتر متمرکز بر اصول تکنولوژیک استودیوهای تلویزیونی و برنامه‌هایی همچون گفت‌وگوهای خبری است.

۳. کتاب درس‌های بازیگری، بازی برای دوربین (۱۳۹۰). این کتاب گزارش مکتوبی است از کارگاه آموزشی‌ای

که مؤلف آن در یک مدرسه بازیگری برگزار نموده و تجربیات خود در مواجهه با هنرجویان و روند پیشبرد کارگاه و تمرینات را به شکل خلاصه در این کتاب منعکس کرده است.

طبق استعلام پیشینه پژوهشی ایراندک، هیچ پیشینه‌ای از این موضوع خاص در بانک اطلاعاتی موجود نمی‌باشد؛ از این رو این پژوهش مبحثی جدید را به پیش می‌کشد و این مقاله بدیع به نظر می‌رسد.

چارچوب نظری

در این پژوهش مقایسه و در پی آن تبیین مؤلفه‌های این دو نوع از بازیگری بر اساس دوگانه نظری «فاصله‌گذاری برشتی» و «واقع‌گرایی استانیسلاوسکی» انجام خواهد شد. فاصله‌گذاری برشتی که با نام «اثر فاصله‌گذاری» نیز شناخته می‌شود، یک شیوه نمایشی است که توسط برتولت برشت برای ایجاد فاصله و دوری از هم‌ذات‌پنداری و نزدیکی بیشتر تماشاگر به تفکر و تعقل مطرح شده است.

برشت با شکستن دیوار چهارم و به کارگیری ابزارهای مختلف از خودبیگانگی، تلاش کرد تا مخاطب را متوجه محتوا و زیرمتن اجرا کند تا اینکه احساساتی زودگذر را در او به وجود آورد، تا او را به تحلیل مسائل اجتماعی ارائه شده برانگیزد. در این شیوه بازیگران به جای تکیه بر حالات عاطفی درونی، از حرکات و اعمال فیزیکی غلوشده برای انتقال روابط و نگرش‌های اجتماعی استفاده می‌کنند. آنها ممکن است مستقیماً مخاطب را مورد خطاب قرار دهند یا در مورد عملی که در حال انجام است توضیح واضح دهند تا به تماشاگران یادآوری کنند که در حال تماشای یک نمایش هستند نه واقعیت در جریان. برشت بازیگران را تشویق می‌کرد که از واقعیت روانی و هم‌ذات‌پنداری عاطفی با نقش دوری کنند (تعاونی، ۱۳۵۵، ص ۵۳-۵۶).

در مقابل، روش واقع‌گرایی استانیسلاوسکی در بازیگری اشاره به رویکردی سیستماتیک دارد که توسط کنستانتین استانیسلاوسکی مطرح شده است که بر خلق شخصیت‌های باورپذیر و واقعی از طریق زندگی عاطفی و روانی درونی بازیگر اشاره دارد. این روشی است که بازیگران را تشویق می‌کند تا به جای تکیه بر تکنیک‌های نمایشی سطحی، در تجارب و تخیل خود برای به تصویر کشیدن شخصیت‌ها با درک و شناخت کافی بپردازند.

استانیسلاوسکی معتقد بود که بازیگران باید برای یک حقیقت درونی در اجرای خود تلاش کنند و از احساسات و تجربیات شخصی خود برای ارتباط با شرایط نقش استفاده نمایند. او بازیگران را تشویق می‌کرد که از حافظه عاطفی خود و تجربیات گذشته برای دسترسی و بازآفرینی احساسات مشابه هنگام بازیگری استفاده کنند و هنگام ایفای نقش بر روی صحنه، کاملاً در جلد نقش فرو رفته و خود را فراموش نمایند (پاول، ۱۳۹۸، ص ۷۲).

درباره بازیگری و تاریخ مختصری از آن

در دوران باستان، در جشنواره‌ها یا مسابقات نمایشی، رقابت اصلی بین نویسندگان تراژدی و کمدی رخ داد و آنها از

شهرت و موقعیت ویژه‌ای برخوردار بودند. در آغاز ظهور تراژدی، نویسندگان تنها بازیگر تراژدی خود بود و در اجرای آثار نمایش‌نامه‌نویسان بعدی رفته‌رفته بازیگر دوم و سوم روی صحنه حضور پیدا کردند. به غیر از تس‌پیس یونانی و روسکیوس رومی، نام و نشان دقیقی از دیگر بازیگران عهد باستان به دوران ما نرسیده است (Swift, 1976, p.61). در ابتدا نقش و اهمیت بازیگر بسیار کمتر از اهمیت گروه هم‌سرایان بود. بازیگر تراژدی متن و گفتار نوشتاری را از طریق صدای خود منتقل می‌کرد و بازیگران برای بازی شخصیت‌های گوناگون نه از بازی بدنی، حرکت و قیافه خود، بلکه از ماسک‌های گوناگون استفاده می‌کردند.

بعد از سلطه مسیحیت بر زندگی اجتماعی اروپا، در سال ۳۱۵ میلادی بازیگران از طرف کلیسا مطرود و از مزایای اجتماعی محروم شدند. در طول ده قرن، تئاتر و اجرای نمایش تقریباً به فراموشی سپرده شد و نمایش میراکل و میستر برای تبلیغ مسیحیت رواج یافت که در این مراسم نیز به جنبه‌های هنری و بازیگری اهمیتی داده نمی‌شد. در اواخر قرون وسطا، بازیگران دوره‌گرد، دور از چشم کلیسا، با معرکه‌گیری تماشاگران را سرگرم می‌کردند و در حاشیه شهرها یا در بازارهای مکاره با لوده‌بازی، شعبده‌بازی و مضحکه‌ها، در ازای نمایش، پولی دریافت می‌کردند. حرفه‌ای شدن هنر بازیگری افراد باذوق را به‌سوی تئاتر کشاند و در نیمه دوم قرن هفده بازیگران زن نیز روی صحنه تئاتر به اجرای نقش پرداختند. تا دهه ۱۷۸۰ اغلب بازیگران به‌منظور پادویی و اجرای نقش سیاهی‌لشکر در گروه‌های کوچک شروع به کار می‌کردند. همراه با پیدایش و رشد بورژوازی، در سراسر اروپا، تئاتر و اجرای باشکوه نمایش‌های نویسندگان بزرگ رونق یافت و در نتیجه، به دنبال شکوفایی تئاتر، ضرورت تربیت و آموزش بازیگران هر روز بیشتر احساس می‌شد. اولین مدرسه رسمی برای تربیت بازیگر تئاتر و اپرا در پاریس با نام مدرسه سلطنتی آواز و دکلمه در سال ۱۷۸۴ تأسیس شد (دیدرو، ۱۴۰۱، ص ۱۱). شاید این آغاز مسیری روشن و جادویی برای جهان بازیگری بود که دیگر نه تنها یک سرگرمی، بلکه یک فن و تخصص به‌شمار می‌رفت که نیازمند یادگیری اصولی و آموزش بود.

در بازیگری بایستی منطقی در پس کنش‌های شخصیت وجود داشته باشد. اعمال بازیگر حتی اگر غافل‌گیرکننده باشند، باید پس از دقیق شدن در آنها، موجه و منطقی بنمایند و تمامی این موارد به اجرای صحیح بازیگر وابسته است (عابدین‌پور، ۱۳۹۹، ص ۳۷). اصل کار بازیگر، چه در فیلم و چه بر صحنه، آفرینش انگاره‌ای منسجم و حقیقت‌مانند است. بازیگر از همان آغاز کار خود باید بکوشد این انگاره را جذب کند و تحقق بخشد. او باید خویشتن را در جریان تمرین‌های تئاتر یا به‌اصطلاح کار تدارکاتی در سینما بسازد.

امروزه بازیگر باید دارای ویژگی‌های ممتازی باشد که شاید باقی عوامل فاقد آنها هستند. یکی از این ویژگی‌ها غریزه‌ای است که بازیگر را برای بازی کردن برمی‌انگیزد. این غریزه قوی‌تر از آن است که ما می‌شناسیم یا می‌توانیم تشریح کنیم. تمامی وجود بازیگر فکر او، روان او، روح او و آن جوهر تعیین‌کننده‌ای که نامش استعداد است، بایستی وقف حرفه‌اش شود (آدلر، ۱۳۷۲، ص ۱۱).

درباره تعزیه به‌عنوان هنر نمایشی ایرانی و مروری مختصر بر تاریخ آن

عنوان تعزیه یقیناً بحث‌برانگیز است، اما شاید صحیح‌ترین توصیف از تنها نمایش (درام) بومی ارائه‌شده دنیای اسلام باشد. «واژه عربی تعزیه که ما آن را به علت شباهت این‌گونه درام‌ها با نمایش‌های مذهبی در قرون وسطا به میستر ترجمه می‌کنیم، از عزا، یعنی ماتم‌داری و سوگواری مشتق می‌شود» (خوتسکو، ۱۳۶۹، ص ۱۱۳). ویژگی این نمایش آن است که صراحت و انعطاف را با حقایق کلی درهم می‌آمیزد و با یگانه ساختن هنر عامیانه روستایی و شهری هیچ مرزی میان صورت ازل و انسان، ثروتمند و فقیر، فرهیخته و ساده، تماشاگر و بازیگر باقی نمی‌گذارد، بلکه هریک شریک و غنابخش دیگری است. «تعزیه ایرانی نمایشی آیینی است که قالب و مضمون آن از سنن مذهبی ریشه‌دار متأثر است. این نمایش، اگرچه در ظاهر اسلامی، اما قویاً ایرانی است که در اصل از میراث خاص سیاسی و فرهنگی خود ملهم است» (چلکووسکی، ۱۳۸۴، ص ۷).

به تصریح منابع، شیوع تعزیه به‌عنوان شیوه بیانی سوگواری امام حسین علیه السلام، چهار سال پس از واقعه کربلا اتفاق افتاد و آن زمانی بود که شماری از یاران امام حسین علیه السلام که پیشتر از یاری او سرتافته بودند، درمانده از ستم‌های زمانه، اظهار پشیمانی کردند و دورهم گرد آمدند تا به حمایت و تجلیل از امام حسین علیه السلام و یاران شهید او برآیند. اینان در تاریخ به تواین شهرت یافتند. پس از واقعه کربلا، پیروان مذهب شیعه به‌خصوص در کوفه، همواره به یاد امام حسین علیه السلام و مصائب او و یارانش، در روز عاشورا پیدا و پنهان، مجالس سوگواری برگزار می‌کردند. سنت عزاداری واقعه کربلا به‌تدریج در بین دوستداران خاندان امام علی علیه السلام ریشه گرفت و پس از شکل‌گیری مذهب تشیع امامیه، از آیین‌های رسمی آنها شد. اقدامات آل‌بویه در حمایت و هواداری از آداب و سنن شیعیان دامنه بیشتری داشت و به بسیاری از آیین‌های شیعی که سالیان دراز بین آنها رواج داشت، صورت رسمی بخشید. پیداست که پس از دوران آل‌بویه، مراسم عزاداری عاشورا جلوه و رونق بیشتری پیدا کرد (آژند، ۱۳۹۸، ص ۲۴-۲۸). این جلوه‌گری خصوصاً از دوران صفویه به بعد و خصوصاً قاجار در ایران به اوج خود رسیده و تعزیه به‌عنوان یک شیوه نمایشی رسمی جایگاه خود را پیدا می‌کرد.

درباره سینما

سینما نوعی هنر بصری است که داستان‌ها را از طریق تصاویر متحرک روایت می‌کند. این رسانه عناصر هنری مختلف مانند بازیگری، فیلم‌برداری، کارگردانی، تدوین، صدا و موسیقی را برای ساختن یک تجربه متفاوت کنار یکدیگر جمع می‌نماید. سینما فراتر از جنبه‌های فنی خود، نقش بسزایی در فرهنگ‌سازی و تأثیرگذاری بر افکار و رفتار مردم دارد. در همین راستا بازن اظهار می‌دارد:

سینما عینیت در زمان است. فیلم دیگر فقط به حفظ شیء راضی نیست، نمی‌خواهد آن را همچون حشراتی که از گذشته‌ای بسیار دور در کهرپا سالم و دست‌نخورده مانده‌اند، در یک لحظه در خود پیوشاند. فیلم، هنر باروک را از انقباض عضلاتش رها می‌سازد. اینک برای نخستین‌بار، تصویر استمرار زمانی آنها نیز هست، مومیایی متغیر است (بازن، ۱۳۸۲، ص ۱۲).

بنابراین همان مقوله‌های شباهت که انواع تصویر عکاسی را معین می‌کند، ویژگی‌های زیبایی‌شناختی آن را نیز که از نقاشی متمایز است، معلوم می‌دارد.

سینما به‌عنوان یک رسانه‌ای ارتباطی، دارای محدودیت‌هایی است؛ از این‌رو باید نقاط ضعف و قوت آن را شناخت. برخورد و حرکت به روح این رسانه نزدیک‌تر است، اما آرامش، امید و حتی حقایق بزرگ را به دلیل طبیعت کم‌ویش ایستای آنها، به دشواری می‌توان از طریق سینما به نمایش گذاشت (آریخن، ۱۳۸۹، ص ۲۲). اندیشه‌ها و مفاهیم، به‌ویژه مفاهیم انتزاعی آن‌چنان که به‌راحتی و شفافیت روی کاغذ قابل بیان هستند، در سینما قابل نمایش نیستند؛ چراکه مفاهیم باید در قالب نمایش و رفتار بازیگران، حیوانات و یا هرچیز دیگر که بتوان آنها را با دوربین ضبط کرد، قابل تبدیل به تصویر باشند. فیلم تنها می‌تواند برآیند خارجی و نهایی دیداری را به تصویر بکشد: کنش و واکنش ناشی از انگیزه‌ها، تفکرات یا تمایلات.

تصاویر دنیای خیالی به چشم ما واقعیت می‌یابند و زنده می‌شوند و ما آرام از جهان زندگی هر روزه خویش دور می‌شویم. سینما نیز گذر راه از بیداری به خواب و از واقعیت به خیال است. در تاریکی سینما به تصاویر گذرا باور می‌آوریم و اشیای را زنده می‌بینیم. پس فیلم به یادمان‌هایمان همانند می‌شود. نگاهی است به آنچه می‌رود و در این رفتن راست‌تر و زنده‌تر از هرچیز دیگر می‌نماید. ژرژ ملی‌یس می‌گوید: «در سینماتوگراف هم ما قصه می‌گوییم، اما این قصه‌ها بارها کامل‌تر و شگفت‌انگیزتر از داستان‌هایی هستند که در تئاتر و رمان بیان می‌شوند» (احمدی، ۱۳۷۰، ص ۲).

بازیگری در تعزیه

در گذشته روضه‌خوانان به تنهایی در مجالس حاضر می‌شدند؛ سپس ما شاهد حضور دستیاری به همراه او بودیم به نام پامنبرخوان که در کنار منبر می‌نشست و با روضه‌خوان گفت‌وگو می‌کرد. «گاهی روضه‌خوان مطلبی درباره‌ی یکی از شخصیت‌های واقعه‌ی کربلا می‌گفت و پس از آن ابیاتی را پامنبرخوان در ارتباط با همین موضوع و شخصیت می‌خوانده است» (عزیزی، ۱۳۸۸، ص ۱۵). با اینکه امکان دارد نمایش تعزیه یا تئاتر مذهبی از روضه‌خوانی سرچشمه گرفته باشد، اما بقای آن بدون شک مرهون حضور دسته‌های عزاداری بوده است.

شبیه‌سازان یا بازیگران دسته‌هایی تشکیل می‌دادند که رئیسی داشت. آنان عموماً گویش و لهجه‌شان برای مرصع‌خوانی و آواز مناسب بود. رئیس بر دسته نظارت کامل داشت، لحظه‌ای صحنه را ترک نمی‌کرد، مراقب همه‌چیز بود، در هر کار مداخله می‌کرد، شاگردانش را یاری می‌داد. خارج از تعزیه به آنان آوازخوانی و نحوه‌ی انشاد و شبیه‌سازی را در صحنه و بیان درخور هر نقش را می‌آموخت. این نکته که بازیگران متن نقش‌شان را به دست نگرفته تا از رویش بخوانند، امری عمده و اساسی تلقی نمی‌شد، البته برای کسانی که نقش‌شان را از بر می‌گفتند، شأنی شایسته قائل بودند و تعداد اندکی که این توانایی را داشتند، برتر از دیگران محسوب می‌شدند. دسته، مرکب از مردان و کودکان بود. مردان، نقش اشخاص بزرگسال و پیرزنان و پیامبر و فرشتگان را به عهده داشتند، در این سه مورد اخیر، باید حجابی بر چهره می‌داشتند (گویینو، ۱۳۶۹، ص ۱۷۱).

تعزیه‌خوانی، بازی به مفهوم عام غیرمذهبی آن نیست. مردم ایران تعزیه را یک نوع بازی یا یک وسیله سرگرمی خاطر نمی‌بینند. تعزیه درحالی که اساساً یک واقعه حماسی غیرنمایشی است، پدیدآورنده یک شیوه بازی نمایشی و حماسی است. نمایش آیینی، شکلی خاص از بازی به‌شمار می‌آید. «بازی و نمایش آیینی هر دو ستیز و جدل برای چیزی یا بازنمایی چیزی هستند» (بلوکاشی، ۱۳۸۳، ص ۵۳). در فرهنگ مردم چون لفظ بازی مفهوم مادی و غیرقدسی دارد، هیچ‌گاه برای تعزیه یا شبیه به کار نرفته است.

تعزیه‌خوانان یا شبیه‌خوانان از نظر نقش به دو طبقه مهم اولیاءخوانان و اشقیاءخوانان تقسیم می‌شدند. در میان هر طبقه افرادی وجود داشتند که از نظر شایستگی و مهارت در ایفای نقش خویش، زبانزد مردم بودند و از این‌رو به نام آن نقش معروف می‌شدند. اولیاءخوانان به چندین دسته تقسیم می‌شدند: ۱. امام‌خوانان؛ ۲. شهادت‌خوانان؛ ۳. زن‌خوانان؛ ۴. بچه‌خوانان. اشقیاءخوانان به چهار طبقه شمرخوان، تخت‌خوان، مخالف‌خوان ساده و سپاه اشقیا تقسیم می‌شدند (آزند، ۱۳۹۵، ص ۹۲). دسته‌های عزاداری در قرن دوم هجری وجود داشته که تغییر لباس نیز در میان آنها معمول بوده است. البته برای قهرمانان موضوع دسته‌های عزاداری این تغییرات لباس بر مبنای نیاز نقش‌ها، بنیان نمایش تعزیه را رقم می‌زند؛ چراکه در این دسته‌ها سینه‌زنی، زنجیرزنی و... وجود داشته است؛ مثلاً نقش امام حسین علیه السلام بر اسب که لباسش کاملاً غرق در خون بود یا حضرت عباس علیه السلام که دستانش را در جنگ از دست داده بود. این بازیگران که نقش‌های امامان علیهم السلام را ایفا می‌کردند، همراه دسته مسافت زیادی را تا مکان مقرر طی می‌نمودند؛ مکانی که در آن دسته نمایش خود را به اوج می‌رساند.

بازیگری در سینما

مهارت بازیگر با کار عملی و کارآزمودگی او به‌دست می‌آید. برای حرکت کردن در برابر دوربین، بازیگر باید از برخی از قواعد فنی تبعیت کند؛ از قبیل اختیار کردن علامات و نورهایش، اجتناب ورزیدن از حرکت‌های یک‌باره در هنگامی که در نمای درشت به‌وسیله دوربین دنبال می‌شود و... (وین، ۱۳۶۷، ص ۳۷۲). شایستگی بازیگر در به کار بستن شگردهای حرفه‌ای در کنار مهارت وی این امکان را می‌دهد زمان بسیار زیادی بر روی صحنه فیلم‌برداری صرفه‌جویی شود. برخی بازیگران که در صحنه‌های با کیفیت آنی قابل ملاحظه‌اند، به طرز یأس‌آوری بی‌دست و پا هستند که نتیجه این امر، ضرورت برداشت‌های متعدد را پیش می‌آورد (Adams, 1987, p.14).

بازیگری در سینما موفق است که بتواند احساساتی ممتاز برانگیزد و کاملاً در موضوع حل شود. این واقعاً به معنای پیروزی فکر بر موضوع است؛ روشی که دقیقاً با آنچه در تئاتر جریان دارد فرق می‌کند (کاردولو، ۱۳۸۴، ص ۴۰). بازیگر به محض اینکه به خود اجازه بدهد نسبت به اشخاص، صداها، نور و سایه اطرافش واکنش نشان دهد، امکان ندارد بتواند در مقابل دوربین سینما چیزی بروز دهد، مگر تعجب، وحشت، ناامیدی و استیصال. این هنر تمرکز و جذب شدن تا بالاترین درجه است.

در سینما اضافه کردن یک قاب، دریافت تماشاگر را از واقعیت تغییر می‌دهد و توجه آن را به سمتی که کارگردان می‌خواهد هدایت می‌نماید. «بازیگری در سینما فنی است، بازیگر باید از موقعیت دوربین و از نوع نمای گرفته شده، آگاه باشد. سپس همه آنها را فراموش کند و نادیده بگیرد» (پاول، ۱۳۹۸، ص ۱۵۶). ایده بازی کردن برای دوربین ایده کمک‌کننده‌ای نیست و به صداقت بازیگر لطمه خواهد زد، همان‌طور که ایده بازی کردن برای تماشاگر چنین نتیجه‌ای در پی دارد. تمرکز اصلی و عمده باید بر روی اهداف شخصیت در لحظه‌های مختلف و گوش دادن به بازیگران دیگر باشد، نه به مکان ایستادن و نگاه کردن به دوربین.

تفاوت‌های بازیگری در تعزیه و سینما

در سینما بایستی هرچه که در متن آمده قابلیت تصویر شدن و نشان دادن به مخاطب بر پرده سینما را داشته باشد، اما در تعزیه می‌توان با قراردادی که از ابتدا با مخاطب گذاشته می‌شود، به پیش رفته و گاهی یک صندلی ساده را به‌عنوان تخت پادشاهی القا کرد و مورد قبول مخاطب نیز قرار گیرد؛ چراکه در جهان تعزیه و نمایش قراردادهای حرف اول را می‌زند، اما در سینما اساساً این موضوع کاربردی ندارد و تماشاگر در سالن سینما نشسته تا با تصاویر روی پرده، دنیای ذهنی خود از فیلم را بسازد. قاعدتاً در این ماجرا بازیگرها نقش حساس و کلیدی را ایفا می‌کنند (عابدین‌پور، ۱۴۰۰، ص ۳۶).

تعزیه به‌عنوان یک هنر نمایشی ایرانی که چندین قرن از ظهور و تولدش در فرهنگ و تمدن مردمان این سرزمین می‌گذرد، همواره جایگاهی فراتر از یک هنر یا رسانه داشته و این نگاه جامعه‌شناسانه شامل حضور بازیگران و گردندگان آن نیز شده است. مخاطب تعزیه هرگز به بازیگر تعزیه به چشم یک هنرمند و یا متخصص این امر نگاه نکرده و او را متفاوت از بازیگران نمایش‌ها و فیلم‌ها دیده است. از غلیان احساسات شدید و غیر قابل کنترل در لحظاتی خاص نسبت به اولیاخوانان و اشقیایخوانان در طول تعزیه گرفته تا نگاه و قضاوتی که بیرون از تعزیه نسبت به بازیگر آن نقش تا سالیان متمادی وجود داشته است.

۱. از نگاه جامعه

از آنجایی که در باور عمومی از همان اولین سال‌های پس از ظهور اسلام به غلط هنر نمایش و اشکال مختلف تقلید را در تعارض با برخی باورهای اسلامی و دینی می‌دانستند، بسیار حیرت‌آور است که تعزیه با اینکه یک شیوه نمایشی اصیل به‌حساب می‌آید، اما توانسته کاملاً از ابتدا به‌عنوان یک پدیده دینی و مراسمی مذهبی در دل جامعه نفوذ کرده و تا امروز نیز مانا باشد. «باوری قدیمی وجود دارد که به‌ویژه خود پژوهشگران تئاتر بیشتر بدان خو کرده‌اند: به‌صورتی بنیادی اسلام به‌عنوان باور دینی در برابر تئاتر قرار می‌گیرد انگار که از اساس ناسازگارند» (کارلسون، ۱۴۰۱، ص ۱۱). بازیگر نقش‌های تعزیه نیز از این قاعده مستثنا نیست و برخلاف بازیگر سینما که با تمرین، تحصیل، تلاش و فراگیری سواد بازیگری وارد این حیطه شده و آن را به‌عنوان یک شغل انتخاب می‌کند تا اینکه بتواند ضمن کسب

درآمد در بین افراد جامعه به یک جایگاه اجتماعی و محبوبیت رسانه‌ای دست پیدا کند، بازیگر تعزیه قبل از ورودش به اولین اجرای نمایش کاملاً آگاهی دارد که این یک شغل نیست و قراری هم بر کسب درآمد مالی از این راه نیست، اما مهم‌ترین چالش بازیگر تعزیه شاید نگاهی باشد که پس از ایفای نقش از سوی جامعه در انتظار اوست. اولیاخوان است یا اشقیابخوان، شمرخوان است یا عباس‌خوان، تفاوت بین نگاه مردم روستا، شهر و یا حتی کشور به هریک از بازیگران این نقش‌ها از زمین است تا به آسمان. موارد متعددی در انتظارشان است از عنوان نقش که تا پایان عمر پسوند نامشان خواهد ماند (نادر شمر، رضا حرّ)، تا احترام و یا نفرتی که جامعه نسبت به آنها پیدا می‌کند و در بعضی اوقات این موضوع حتی گریبان خانواده آنها را نیز گرفته و با مشکلاتی مثل عدم رضایت به وصلت با فرزندان و یا نوادگان اشقیابخوانان را از سوی خانواده‌های متعصب به همراه دارد.

قطعاً مواردی که گفته شد بر اهمیت و تأثیرگذاری تعزیه بر جامعه حکایت دارد و مبین این موضوع است که بازیگر تعزیه خصوصاً در نقش اشقیابخوان با عنایت به تمامی این موارد پا به میدان تعزیه گذارده و عاشقانه و با اعتقاد راسخ و معمولاً جهت ادای نذر با خداوند معامله کرده و اساساً اهمیتی به قضاوت جامعه نسبت به خود نمی‌دهد؛ هرچند که یقیناً زخم این نگاه‌های غضب‌آلود او را در طول زمان رنجیده خواهد کرد. یکی از موارد مهمی که اکثر مستشرقان بعد از سفر به ایران و مواجهه با تعزیه بر تأثیرپذیری حیرت‌آور مردم و جامعه از آن شهادت داده‌اند، همین نکات قابل لمس در بطن جامعه بوده است. بازیگر تعزیه به دلیل جنبه آیینی و قدسی این هنر، دیگر خود را بازیگر و یا متخصصی صرف نمی‌داند، او به دنبال شهرت یا دستمزد نیست، بلکه این کار را تکلیفی بر دوش خود دانسته و تبدیل به کنشگری آیینی شده و همین امر تأثیریاتی انکارنشده بر شیوه اجرای او خواهد داشت.

چیزی که برای تماشاگران اروپایی شگفت‌آور می‌نماید، تأثیر عمیقی است که تعزیه بر مخاطبان خود می‌گذارد. بعضی اوقات از میان تماشاگران، کسانی هستند که پیراهن خود را پاره می‌کنند و یا با وسایلی بر سر و صورت خود می‌کوبند. با تمام این احوال، تماشاگران به‌خوبی اعمال نمایشی را دنبال می‌کنند. برای مخاطبان تعزیه اولیاخوانان جملگی دارای احترام می‌باشند، بالعکس اشقیابخوانان را دوست ندارند و نسبت به آنها احساس انزجار کرده و با کوچک‌ترین اشاره حاضرند تا آنان را مورد حمله قرار داده، تنفر خود را نسبت به آنها نشان دهند (عزیزی، ۱۳۸۸، ص ۴۸). چرولی معتقد است:

زمانی که در تعزیه، موقع شهادت و کشتار قربانیان فرا می‌رسد، تماشاگران که دستخوش هیجان شدیدی شده‌اند و از خود بی‌خود گذشته‌اند، بلند فریاد می‌کشند که نه او را مکش، مرا به جایش بکش. گاه چندتنی به جلوی صحنه بره‌ای برده و می‌گویند که این گوسفند قربانی را بپذیر و خون شهید مقدس را مریز (چرولی، ۱۳۷۶، ص ۳۶).

۲. از بعد تکنولوژیک

شاید بتواند گفت که مهم‌ترین عامل وجود تفاوت بین بازیگری در تعزیه به‌عنوان یک هنر نمایشی و سینما، وجود

تکنولوژی و امور فنی خاص در سینما باشد که البته واضح‌ترین بخش این موضوع به حضور و وجود دوربین فیلم‌برداری برمی‌گردد. در سینما ضبط تصاویر و صدا و همچنین تدوین و یا پیاده‌سازی آنها در کنار یکدیگر به بهترین شکل ممکن، ناگزیر سبب استفاده و پیروی از اصول فنی این صنعت می‌شود که همه عوامل از جمله بازیگران را مجبور می‌سازد تا قواعد و شرایط خاصی را رعایت نمایند (Abbott, 1994, p.27)، اما در تعزیه خبری از این مسائل فنی نبوده و بازیگران با محدودیت‌هایی از این دست روبه‌رو نیستند.

دوربین فیلم‌برداری به‌عنوان مهم‌ترین عنصر فنی، نقش بسزایی را در تعیین مؤلفه‌های بازیگری در سینما بازی می‌کند که مکان قرارگیری‌اش در فاصله دور یا نزدیک از بازیگران، هرکدام شرایط و التزامات خود را دارد (Ellen, 1983, p.74). بدون در نظر گرفتن موارد فنی رسانه، اصول و اساس بازیگری یکسان است. بنابراین بازیگر در سینما بایستی از اندازه نما آگاه باشد و بر روی واقعیت صحنه‌ای تمرکز کند. پاول اشاره دارد که: همچنان‌که اندازه نما کاهش می‌یابد، تمرکز بازیگر افزایش می‌یابد. این مطلب مخالف انجام حرکات ریزتر (کوچک‌تر) یا تلاش در بی‌حرکی است. در نمای بسته تلاش بازیگر در افزایش قدرت (شدت) ارائه بازی است. دقیقاً باید با دقت بیشتر تمرکز کند تا مثلاً صورت خود را بی‌حرکت نگاه دارد (پاول، ۱۳۹۸، ص ۱۵۷).

اما در تعزیه به دلیل فاصله زیاد بازیگر تا تماشاچیان نه‌تنها جزئیات صورت و حرکات ریز چهره بازیگر قابل مشاهده نیست، بلکه بازیگران بایستی با ژست‌های غلوشده و اقرارآمیز بر شدت حرکات و کردار خود بیفزایند تا اینکه کنش‌های آنها توسط تماشاگران به‌درستی دیده و ادراک شود.

ضبط صدا و وجود میکروفن‌های قدرتمند در نزدیک‌ترین موقعیت به بازیگران سینما، می‌طلب که آنها با کنترل مناسب صدای خود در هنگام صحبت کردن و پرهیز از فریاد و یا دادوبیداد، دیالوگ‌های خود را رد و بدل کرده تا صدابردار نیز بتواند به بهترین شکل ممکن کار خود را به سرانجام رساند. تاکر معتقد است:

در سینما هرچند که فاصله بین بازیگران که با یکدیگر گفت‌وگو می‌کنند زیاد باشد، فاصله مؤثری که باید به تصویر کشیده شود در خصوص اندازه نما متفاوت خواهد بود. وقتی مخاطب تصویر بازیگری را روی پرده سینما می‌بیند، مثل این است که شخصی که صحبت می‌کند درست پشت پرده قرار دارد (تاکر، ۱۳۸۳، ص ۱۱۲).

اما در تعزیه شرایط صوتی بازیگر کاملاً متفاوت است. بازیگر تعزیه بایستی با صدای بلند و قابل شنیدن برای تمامی تماشاگران حتی در دورترین نقطه از صحنه گفتار خود را ادا کند و در اکثر مواقع این موضوع با فریادهای بلند و یا استفاده از میکروفن و بلندگو همراه است. یکی از قراردادهای صوتی تعزیه این است که شعرخوانی اولیاخوانان به آوازی خوش و موزون و یا مرکب‌خوانی در اوزان و بحور مختلف و در مقابل، رجزخوانی اشقی‌خوانان با صدای خشن و زمخت همراه است (ستاری، ۱۳۸۷، ص ۱۰۰).

تدوین بخش دیگری از فن سینماست که تأثیر مستقیم بر کار بازیگر دارد. تدوین در سینما، کنترل بازیگر بر ریتم اجرایش را از او سلب کرده و به کارگردان منتقل می‌کند. کارگردان در تدوین می‌تواند با کوتاه و بلند کردن هر نما و

یا جابجایی آنها بر شدت و یا کاهش ریتم و تمپوی بازی بازیگر تأثیر بگذارد و در واقع کنترل این امر را تا بخش زیادی به‌دست گیرد. بازیگر بایستی تمام تلاش خود را در هنگام بازی به‌کار بندد تا روی میز تدوین کنش یا واکنشی از او مانع حفظ تداوم حسی و یا بصری در کلیت واحد فیلم نشود. در سینما به دلیل تعدد مکان فیلم‌برداری و موارد متعدد دیگر، صحنه‌های فیلم‌نامه پشت‌سرهم و به ترتیب فیلم‌برداری نمی‌شوند و به‌اصلاح رَج زده می‌شود. به عبارتی صحنه‌ها متناسب با مکان و موقعیت حضور بازیگران در فیلم‌نامه، دسته‌بندی شده و خارج از توالی ذکر شده در فیلم‌نامه فیلم‌برداری می‌شوند؛ یعنی ممکن است صحنه‌هایی از پایان فیلم‌نامه در اولین روز کاری فیلم‌برداری شود و در روز دوم سراغ صحنه‌هایی از وسط و یا پایان فیلم‌نامه بروند و توالی صحنه‌های فیلم‌نامه در فیلم‌برداری رعایت نمی‌شود، اما در هنگام تدوین این توالی کاملاً منطبق با فیلم‌نامه مرتب شده و صحنه‌ها در امتداد یکدیگر قرار می‌گیرند.

حالا بخش مهمی از کار بازیگر در سینما نمایان می‌شود که بایستی یکپارچگی و یا تداوم حسی و عاطفی بین صحنه‌های مختلف را حفظ نماید تا اینکه پس از تدوین این نکته که بین صحنه‌های به‌هم‌چسبیده در هنگام فیلم‌برداری فاصله‌های زمانی طولانی بوده است را مخاطب متوجه نشده و بازی یکدست و روان بازیگر را مشاهده و احساس کند. از نظر پودوفکین:

روی پرده ما می‌توانیم بازیگر را با سرعت برق از یک نقطه در مکان یا زمان به نقطه‌ای دیگر ببریم که این در هنگام فیلم‌برداری امکان‌پذیر نیست. بنابراین بازیگر باید بتواند قطعه‌های مجزا را با هر مقدار فاصله زمانی که با هم دارند، به‌طور جداگانه بازی کند و ترکیب آنها را تماماً به کارگردان و تدوین واگذارد (پودوفکین، ۱۳۷۰، ص ۲۲۷).

اما در تعزیه بازیگر نقش خود را در یک کلیت زمانی واحد که بیش از چند ساعت به طول نمی‌انجام ایفا می‌کند و از این حیث نیازی به توجه بازیگر سینما به حفظ حس تداوم توالی صحنه‌ها برای مخاطب ندارد.

پرده نمایش عامل دیگری در راستای فنون سینماست که تأثیر مستقیم بر کار بازیگر دارد. در صحنه نمایش تعزیه تماشاگران آزادند به هر زاویه و نقطه از کنش در حال انجام که مایل‌اند نگاه کنند و بازیگر تعزیه هم با درک و اطلاع از این موضوع مقدار و میزان کنش‌های خود را تا حدودی آزادانه انتخاب کرده و محدودیت آن‌چنان دقیقی برای حرکت و جابجایی ندارد، اما در سینما تماشاگر انتخابی جز زل زدن به پرده در تاریکی سالن سینما را نداشته و گویی اختیار دپداری خود را به کارگردان و انتخاب‌هایش از زوایای مختلف سپرده است. به عبارتی تماشاگران در سینما تسلیم تصمیم بصری کارگردان هستند و به چیزی که او انتخاب کرده چشم می‌دوزند. در همین راستا بازی بازیگر نیز با محدودیت‌های فراوانی خصوصاً از نظر حرکتی و جابجایی از نقطه‌ای به نقطه دیگر روبه‌روست و به تعریفی دیگر بازیگر در سینما آزادی حرکتی و کنشی بازیگر تعزیه را ندارد. ابراین اشاره می‌کند که:

در یک صحنه از فیلم، علامت‌هایی برای حرکت بازیگر تعیین شده است. برای عبور از یک سمت صحنه به سمت دیگر، بازیگر باید روی یک علامت معین توقف، یا با آن تماس پیدا کند تا در میدان وضوح دوربین قرار داشته باشد تا ترکیب‌بندی که کارگردان برای نما انتخاب کرده است حفظ شود (ابراین، ۱۳۷۹، ص ۹۶).

۳. از منظر مواجه با دوربین و تماشاگر

نکته اساسی در افتراق هنر سینما و تئاتر در زنده بوده یک اجرای نمایش نسبت به فیلم نهفته است. در تعزیه به عنوان گونه‌ای نمایشی بازیگر دم‌به‌دم تماشاگران نقش را جلو می‌برد و همواره حد و اندازه بازی را با بازخورد مستقیمی که از آنها می‌گیرد کنترل می‌کند، حالا بماند که گاهی خود بازیگر تعزیه تحت تأثیر شرایط مذهبی و آیینی تعزیه قرار می‌گیرد و از خود بی‌خود شده و به گریه و زاری می‌افتد. «در تعزیه اتفاق می‌افتد که بازیگران نقش قاتلان امام حسین (ع) و همراهان آن مظلوم همچون تماشاگران اشک می‌ریزند و ناله سر می‌دهند» (عزیزی، ۱۳۸۸، ص ۴۹). این بده بستان دوطرفه و زنده بین بازیگر و تماشاگر باعث حفظ تداوم حسی بازیگر شده و به یکپارچگی ریتیم و ضرب‌آهنگ بازی او کمک شایانی می‌کند.

اما در سینما بحث کاملاً متفاوت است، تماشاگر بازیگر سینما در لحظه انجام بازی، دوربین فیلم‌برداری است. به تعبیری بازیگر سینما باید برای دوربین بازی کند و نه برای تماشاگر زنده که هر لحظه منتظر بازخوردی از سوی او باشد. در سینما خبری از عکس‌العمل تماشاگر برای بازیگر در لحظه وجود ندارد، حتی اگر شخصی در کنار و یا پشت دوربین حرکتی انجام دهد، ممکن است تمرکز بازیگر به هم‌خورده و فیلم‌برداری قطع گردد؛ یعنی امری که در تعزیه طبیعی و تا حدودی باعث تمرکز بازیگر است، در سینما کاملاً بالعکس عمل می‌کند. نیرمور معتقد است:

در سینما، پیوند حیاتی میان بازیگر و تماشاگر شکسته شده است. آن رویارویی فیزیکی برای همیشه مسدود شده، حتی اگر بازیگر رو به ما صحبت کند، یا حتی اگر ما برایش سوت بکشیم. واضح است که این مانع غیر قابل نفوذ پرده سینما، سبکی از بازیگری خاص خود را طلب می‌کند (نیرمور، ۱۳۸۷، ص ۴۸).

در نتیجه ذکر این موضوع که بازیگر در تعزیه برای تماشاگران و در سینما برای دوربین با تمام مختصات ویژه هر کدام بازی می‌کند، کاملاً منطقی به نظر می‌آید.

۴. از نظر سبک و تکنیک

در طول تاریخ بازیگری خصوصاً طی دو قرن اخیر نظریه‌پردازهای مختلفی تلاش کردند تا سبک و شیوه خاصی را در بازیگری مطرح کرده و آن را به سیاق خود نظام‌مند سازند. از استانیسلاوسکی، برشت، میرهولد، چخوف و گروتسکی گرفته تا پودوفکین، الیاکازان، لی استراسبرگ و آدلر، همه سعی در نشان دادن جلوه متفاوتی از اسلوب و شیوه بازیگری داشته‌اند که البته پرداختن به آن در این مجال اندک امکان‌پذیر نیست، اما به شکل کلی می‌توان گفت که از نظر سبکی بازی بازیگران تعزیه نزدیک به اصول تئاتر اپیک برشت است و بازی بازیگران سینما نزدیک به متد واقع‌گرایانه استانیسلاوسکی. در تعزیه حرکات بازیگران غلوآمیز و تمثیلی است و همواره بایستی فاصله حسی بین بازیگر و نقش حفظ و بازیگر دائماً به خود یادآوری کند که اینجا صحنه تعزیه بوده و او صرفاً نقشی را به شکل نمادین برعهده دارد. ستاری می‌نویسد: «در نبردهای تن‌به‌تن، بازی تعزیه‌خوان واقع‌گرایانه نیست، حرکاتش رمزی و شیوه‌دار

یا بر اساس شیوه‌پردازی است؛ مثلاً فقط وانمود می‌شود که ضرب شمشیری مرگ‌بار است و یا تازیانه بر شخص فرود نمی‌آید و تماشاگران هم از این شگرد، معذب نمی‌شوند» (ستاری، ۱۳۷۹، ص ۱۷۲).

جنبه آیینی - اجتماعی تعزیه ایجاب می‌کند که بازیگر تعزیه دائماً به خود و تماشاگر یادآوری کند که این یک روایت نمایشی از حماسه‌ای بزرگ است و همین موضوع باعث می‌شود که در بازی او بزرگ‌نمایی و شور و هیجان بسیار دیده شود. چرخاندن شمشیر، رجز خوانی، تاخت‌وتاز و بسیاری از موارد این‌چنینی نشانه‌های همین شیوه از بازیگری هستند، اما در سینما اساس بازی بازیگر بر واقعی بودن است. قاب سینما جایی برای بزرگ‌نمایی به بازیگر نمی‌دهد و تماشاگران بیشتر راغب به دیدن کنش‌های منطبق با زندگی واقعی از سوی بازیگر بر پرده سینما هستند. نیرومور می‌گوید:

بازیگران سینما باید در لحظه درک موقعیت، نقش‌شان را زندگی کنند. درواقع، صحت تصاویر هر فیلمی در گروهی آن است که بازیگرانش خود را در روند فکری شخصیت‌ها بگذارند و تناسبی بی‌خلل میان احساس و بیان واقعی خلق نمایند؛ بنابراین اغلب بازیگری فیلم را با معیارهای استانیسلاوسکی می‌سنجند (نیرومور، ۱۳۸۷، ص ۸۷).

در حوزه تکنیکی بازیگری، اولین بخشی که می‌توان به آن ورود کرد، مراحل تمرین بازیگران است. در تعزیه بازیگران ماه‌ها فرصت تمرین و دوره‌هم جمع شدن را دارند تا اینکه هرچه دقیق‌تر و کامل‌تر خود را برای اجراهای تعزیه آماده سازند. از تمرین‌های مکرر بیانی و موسیقایی گرفته تا حرکات بدنی و جسمانی؛ همچنین حفظ کردن اشعار و رجزها (البته گاهی در تعزیه اتفاق می‌افتد که اشعار بلند و طویل از روی نسخه کتبی که در دست بازیگران است خوانده می‌شود) نیز بخش مهم دیگری از مراحل تمرینات درازمدت بازیگران تعزیه به‌شمار می‌آید. فلور روایت می‌کند که:

چند ماه قبل از محرم، آنهایی که در زمینه تعزیه تجربه دارند و توانایی خود را نشان داده‌اند، از میان داوطلبان جوان تعدادی را انتخاب می‌کنند. این مردان با تجربه ضمن تمرین به جوانان آموزش نیز می‌دهند که استعداد و صدای خود را ارتقا دهند (فلور، ۱۳۹۸، ص ۱۹۹).

اما در بازیگری سینما کاملاً بحث متفاوت است و خبری از مراحل تمرین طولانی و دوره‌هم جمع شدن بازیگران در جهت هماهنگی بیشتر و برطرف کردن نقاط ضعف نیست. در بهترین حالات گاهی فقط چندین جلسه معدود جهت دورخوانی فیلم‌نامه تدارک دیده می‌شود که در همان هم گاهی تمامی بازیگران حضور ندارند. در بعضی مواقع حفظ کردن متن فیلم‌نامه و دیالوگ‌ها نیز فقط چند لحظه قبل از گرفتن هر صحنه از سوی بازیگران اتفاق می‌افتد که همین امر نشانه فیلم‌برداری در برداشت‌های مکرر از یک صحنه یا نما می‌باشد. «بازیگر سینما هرگز به موقعیت تمرین‌های متعدد دست نمی‌یابد و از تمرین‌های مداوم برخوردار ندارد، جز در پاره‌ای مواقع که آن نیز به کار صحنه‌ای نزدیک است» (استوار، ۱۳۶۰، ص ۷۹). در سینما برداشت‌ها برای بازیگر مانند تمرین هستند و این در حالی است که او باید راکورد عاطفی و فیزیکی خود را مابین برداشت‌ها حفظ نماید.

عامل فنی دیگر در کار بازیگر نشان دادن واکنش به رویداد و کنش جاری در صحنه است. در تعزیه اساساً توجه

و تمرکز تماشاگران بر کنش صحنه‌ها استوار است و کمتر پیش می‌آید که نگاه‌ها کنش را رها کرده و به دنبال واکنش بازیگر روبه‌رو بروند و این نتیجه گسترده دید و آزادی انتخاب تماشاگر در زاویه باز از صحنه‌ها مختلف است، اما در سینما به دلیل انتخاب زاویه دید توسط کارگردان، معمولاً تماشاگران منتظر دیدن واکنش بازیگران در حین انجام کنش هستند و کارگردان نیز به خواسته آنها پاسخ مثبت داده و نماهای واکنشی را در دل تدوین جای می‌دهد. حضور در این نماهای واکنش یکی از چالش‌برانگیزترین کارهای بازیگر در سینماست (Caine, 1990, p.36). در بسیاری از موارد کنشی که در فیلم‌نامه ذکر شده است اصلاً در آن زمان و مکان روبه‌روی چشم بازیگر اتفاق نمی‌افتد، یا در زمانی دیگر فیلم‌برداری می‌شود و یا به‌وسیله جلوه‌های ویژه بصری ساخته می‌شود، اما بازیگر بایستی با تمام احساسات آن لحظه و به شکل باورپذیری واکنش خود را به رویدادی که در فیلم‌نامه ذکر شده است نشان دهد و بعدها که در تدوین کنش و واکنش در پی هم نشان داده می‌شوند، کار بازیگر درست از آب درآید و بتواند تماشاگر را از دیدن آن نما و صحنه راضی نگاه دارد.

در نماهای درشت و نزدیک تأثیر چشم‌ها در سینما اعجاب‌انگیز است و بازیگری موفق است که بتواند از این عنصر در نماهای واکنش به‌خوبی بهره‌مند شود. پاول یادآور می‌شود که:

در نماهای بسته از بازیگرانی که دیالوگی برای گفتن ندارند، واکنش آنها نسبت به آنچه بازیگر دیگر می‌گوید و یا انجام می‌دهد گرفته می‌شود. کاری که بازیگر می‌کند این است که خوب گوش کرده و اجازه می‌دهد تا یک واکنش واقعی و صادقانه اتفاق بیفتد (پاول، ۱۳۹۸، ص ۱۶۸).

اهمیت کار و توانایی بازیگر سینما اکثراً در همین نماهای واکنش مشخص می‌شود و بسیاری از بازیگران تاریخ سینما به‌واسطه همین نماها در ذهن مخاطبان جاودانه شده‌اند، از جمله مارلون براندو.

۵. از زاویه خیال و تخیل

خیال و تخیل در خلق هنرهای مختلف نقش و کارکردی انکارناشدنی دارند. در بازیگری نیز بدون در نظر گرفتن این دو نمی‌توان کار را به جلو برد و بازیگری موفق است که بتواند به‌خوبی از آنها در کارش استفاده نماید. برای تعریف این دو در موجزترین حالت ممکن باید بگوییم که «خیال قوه حفظ صور و تخیل، قدرت تصرف در صور است» (بلخاری قهی، ۱۳۹۷، ص ۵۲). به دلیل جنبه‌های آیینی و اجتماعی در تعزیه بازیگر مجاز به استفاده از تخیل و یا بداهه‌پردازی نیست و بایستی همواره کلمات و حرکات را دقیقاً به همان شکل قراردادی و ازپیش‌تعیین شده به اجرا بگذارد و لحظه‌ای از یاد نبرد که او فقط ایفاگر نقشی در تعزیه بوده و مجاز به وارد کردن تخیلات خود به بازی و اجرای تعزیه نیست.

در سینما به دلیل ماهیت تکنولوژیک این هنر، کاملاً این موضوع تفاوت می‌کند. بازیگر سینما که به‌واسطه موارد فنی بسیاری که ذکر گردید (تدوین، قاب‌بندی و...)، صدردصد نمی‌تواند از نتیجه عمل خود آگاه باشد و کنترل بسیاری

از جزئیات بازی خود را در دست ندارد، در بسیاری از لحظات بازیگر بایستی با توجه به منبع خیال خود دست به تخیل زده و تصویرسازی‌های ذهنی خود را در پیشبرد نقش پیاده نماید. برای مثال می‌تواند از همان نماهای واکنش در عدم حضور بازیگر روبه‌رو گفت که تا چه اندازه می‌تواند وابسته به تخیل دقیق و خلاقانه بازیگر باشد. به اعتقاد ابراین: تخیل، حرکت جادویی ذهن نیست که ناگهان به یک ایده زندگی بدهد. تخیل باید از مشاهده و تجربه تغذیه کند، تخیل یک امکان ذهنی است که از ترکیب عناصر عقاید یا موضوعات دیگر، عقایدی تازه می‌آفریند و آنها را در قالبی جدید شکل می‌دهد. بازیگر سینما باید به مشاهده دنیای اطراف خویش بپردازد و در آخر این مواد را برای خلق شخصیت، کنش و رفتار انسانی به کار گیرد (ابراین، ۱۳۷۹، ص ۱۲۸).

نتیجه‌گیری

بازیگری بدون شک یکی از پرطرفدارترین مشاغل امروز جهان به‌حساب آمده و همواره اکثر افراد هر جامعه مشتاقانه تلاش می‌کنند تا شاید روزی بازیگر شده و به آرزوی‌شان برسند، اما رسیدن به این جایگاه حتماً و قطعاً نیاز به آموزش و تمرین دارد چه در شکل حرفه‌ای و چه در شکل آماتوری خود، متناسب با گونه و نوع بازیگری، دریافت و ادراک اصول و فنون آن نیز متفاوت و دگرگون است.

بازیگری در تعزیه به‌عنوان نوعی هنر نمایشی ایرانی در مقایسه با بازیگری در سینما به‌عنوان هنری مدرن و جهانی، دو گونه مختلف از این حرفه را شامل می‌شوند که بین آنها تفاوت‌های آشکاری وجود دارد. در جایگاه تبیین این مؤلفه‌های متفاوت می‌توان آنها را در چند دسته تقسیم‌بندی نمود: ۱. از نگاه جامعه؛ ۲. از بُعد تکنولوژیک؛ ۳. از منظر مواجه با دوربین و تماشاگر؛ ۳. از نظر سبک و تکنیک؛ ۴. از زاویه خیال و تخیل. هر کدام از این موارد به وضوح تفاوت‌های شایان این دو گونه از بازیگری را نمایان می‌سازد؛ مثلاً اینکه بازیگر تعزیه در نگاه جامعه نسبت به بازیگر سینما جایگاه کاملاً متفاوتی دارد، تا جایی که حتی عموماً از عنوان بازیگر هم برای آن استفاده نمی‌شود و این نکته بر شیوه و خاستگاه بازی او اثرگذار است. یا بررسی این موضوع که نقش و جایگاه تخیل در کار بازیگر سینما تا چه اندازه بر شیوه کار او مؤثر است و در مقابل بازیگر تعزیه نمی‌تواند از این مقوله بهره‌مند باشد، ماحصل همین تبیین تفاوت‌های این دو نوع از بازیگری است.

تکنولوژی مهم‌ترین عامل اثرگذار بر اسلوب متفاوت بازیگری در سینما و تعزیه به‌شمار می‌آید. ذات فنی سینما با ترسیم شاخص‌های مختص خود در چگونگی ثبت و ارائه تصاویر به مخاطب باعث می‌شود که بازیگر سینما در عین حال که جلوی دوربین بازی می‌کند، علاوه بر حفظ نکات حیاتی فنی که بی‌شمار و لازم‌الاجراست، بایستی خود را بر پرده سینما و در محضر تماشاگران تصور نماید تا بتواند تداوم حسی آنها را حفظ کرده و احساسات‌شان را برانگیزد؛ درحالی‌که او همچون بازیگر تعزیه در پیشگاه تماشاگران، زنده و بی‌واسطه از هر نوع تکنولوژی قرار ندارد که بتواند از حس آنها در لحظه آگاه باشد و مقیاس بازی‌اش را بر آن اساس سازماندهی کرده و گسترش دهد.

سبک بازیگر تعزیه از نوعی غلو و بزرگ‌نمایی در حرکات و احساسات بهره‌مند است و درعین‌حال از الگوهای ثابت برای انتقال حس استفاده می‌نماید، اما بازیگری در سینما از سبکی واقع‌گرایانه برخوردار بوده و بازیگران تمام تلاش خود را در جهت پیدا کردن شیوه‌هایی جدید که از دل وقایع زندگی روزمره نشأت گرفته می‌شود، برای انتقال هرچه بهتر احساسات به کار می‌بندند.

به معنای کلی‌تر مخاطبان زنده و در لحظه تعزیه با سینما متفاوت‌اند، بازیگر تعزیه برای تماشاگران و بازیگر سینما برای دوربین بازی می‌کند و این خود شاید به تنهایی شاهدهی راسخ بر تفاوت‌های اساسی این دو شیوه از بازیگری باشد.

منابع

- ابراین، ماری الن (۱۳۷۹). *بازیگری سینما*. ترجمه فخری محذوف. تهران: فرهنگ کاوش.
- احمدی، بابک (۱۳۷۰). *تصاویر دنیای خیالی*. تهران: مرکز.
- آدلر، استلا (۱۳۷۲). *تکنیک بازیگری*. ترجمه احمد دامود. تهران: مرکز.
- آریخن، دانیل (۱۳۸۹). *دستور زبان سینما*. ترجمه مسعود مدنی. تهران: رهروان پویش.
- آژند، یعقوب (۱۳۹۵). *نمایش در دوره قاجار*. تهران: مولی.
- آژند، یعقوب (۱۳۹۸). *نمایش در دوره صفوی*. تهران: متن.
- استوار، نورالدین (۱۳۶۰). *فنون بازیگری در تئاتر و سینما*. تهران: سروش.
- بازن، آندره (۱۳۸۲). *سینما چیست*. ترجمه محمد شهپا. تهران: هرمس.
- بلخاری قهی، حسن (۱۳۹۷). *عکس مهرویان خیال عارفان*. تهران: فرهنگستان هنر.
- بلوکباشی، علی (۱۳۸۳). *تعزیه‌خوانی حدیث قدسی مصایب در نمایش آیینی*. تهران: امیرکبیر.
- پاول، مایکل (۱۳۹۸). *کتاب مرجع بازیگری*. ترجمه اردشیر مهرآبادی. تهران: نخستین.
- پودوفکین، ف. ا. (۱۳۷۰). *فن سینما و بازیگری در سینما*. ترجمه حسن افشار. تهران: مرکز.
- تاکر، پاتریک (۱۳۸۳). *بازیگری در برابر دوربین‌های سینمایی و تلویزیونی*. ترجمه غلامرضا طباطبایی. تهران: سمت.
- تعاونی، شیرین (۱۳۵۵). *تکنیک برشت*. تهران: امیرکبیر.
- چرولی، انریکو (۱۳۷۶). *نمایش در شرق*. ترجمه جلال ستاری. تهران: نمایش.
- چلکووسکی، پیتر جی (۱۳۸۴). *تعزیه: آیین و نمایش در ایران*. ترجمه داود حاتمی. تهران: سمت.
- خوتسکو، الکساندر (۱۳۶۹). *تئاتر ایرانی*. ترجمه جلال ستاری. تئاتر، ۳ (۹ و ۱۰)، ۱۰۳-۱۳۰.
- دیدرو، دنی (۱۴۰۱). *پارادوکس بازیگر*. ترجمه پرویز احمدی‌نژاد. تهران: گیلگمش.
- ستاری، جلال (۱۳۷۹). *پرده‌های بازی*. تهران: میترا.
- ستاری، جلال (۱۳۸۷). *زمینه اجتماعی تعزیه و تئاتر در ایران*. تهران: مرکز.
- عابدین‌پور، امیر (۱۳۹۹). *عناصر دراماتیک در سینمای مستند ژانر روش*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد سینما. اصفهان: مؤسسه آموزش عالی سپهر اصفهان.
- عابدین‌پور، امیر (۱۴۰۰). *واکاوی جنبه‌های دراماتیک دیالوگ‌نویسی در فیلم‌نامه «روز واقعه» نوشته بهرام بیضایی*. مجموعه مقالات نخستین همایش ملی تجلی آیین‌های عاشورایی در هنر ایرانی. کرمان: دانشگاه شهید باهنر.
- عزیزی، محمود (۱۳۸۸). *تعزیه از نگاه مستشرقان*. تهران: فرهنگستان هنر.
- فلور، ویلم (۱۳۹۸). *تاریخ تئاتر ایران*. ترجمه علیرضا براتی‌مقدم. تهران: ژرف.
- کاردولو، برت (۱۳۸۴). *بازیگری در مقابل دوربین سینما*. ترجمه مژگان منصوری. تهران: توفیق آفرین.
- کارلسون، ماروین (۱۴۰۱). *تئاتر و اسلام*. ترجمه بهزاد لطفی و الهام معدنی. تهران: لگا.
- گوبینو، ژوزف (۱۳۶۹). *تئاتر در ایران*. ترجمه جلال ستاری. تئاتر، ۳ (۱۱ و ۱۲)، ۱۶۴-۲۰۳.
- نیرمور، جیمز (۱۳۸۷). *بازیگری در سینما*. ترجمه حمیدرضا منتظری. تهران: دنیای تصویر.
- وین، میشل (۱۳۶۷). *سینما و فنون آن*. ترجمه پرویز سیار. تهران: سروش.
- Abbott, Leslie (1994). *Acting For Film and TV*, Belmont. calif: Star Publishing.

- Adams, Brian (1987). *Screen Acting*. Beverly Hills: Lone Eagle.
- Caine, Michael (1990). *Acting in Film*. New York: Applause Theatre Book Publishing.
- Ellen, Mary (1983). *Film Acting*. New York: Arco Publishing.
- Swift, Clive (1976). *The Job of Acting*. London: Harrap.

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> 10.22034/marefatefarhangi.2025.5002393 20.1001.1.20088582.1404.16.4.3.8

Evaluating the Content of First-Year Secondary Social Studies Curriculum Based on Social Reconstruction Indicators

Mahdi Vahed / PhD Student, Department of Educational Sciences, Mey.C., Islamic Azad University, Meymeh, Iran
mehdi.vahed@iau.ac.ir

 **Seifollah Fazlollahie Qomshi** / Associate Professor, Educational Sciences Department, Faculty of Humanities, Tolouemehr University, Qom, Iran
fazlollahigh@tolouemehr.ac.ir

Saeed Mazboohi / Assistant Professor, Educational Department, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran
smazbohi@atu.ac.ir

Received: 2025/08/04 - **Accepted:** 2025/10/08

Abstract

In the contemporary world, a primary mission of educational systems is to cultivate an informed, responsible, and participatory generation capable of contributing to social reconstruction. Textbooks, as formal and structured instruments of education, play a pivotal role in transmitting values and fostering civic competencies. This study evaluates the content of first-year secondary social studies textbooks against the indicators of social reconstruction ideology. The research indicators were developed from theoretical literature, comprising five main axes - critical awareness, civic participation, social justice, cultural diversity, and futurism and development - articulated through 22 sub-indicators. Using quantitative content analysis on the three social studies textbooks for grades seven, eight, and nine (published in 2024), the findings identified 389 instances of social reconstruction indicators. The highest frequency pertained to civic participation, while the lowest frequencies were associated with indicators such as inquiry, sense of self-efficacy and competence, and combating discrimination. The study concludes that although the textbook content addresses social reconstruction in certain respects, it lacks a necessary balance among the indicators, necessitating a revision to strengthen critical and justice-oriented perspectives.

Keywords: curriculum, social reconstruction ideology, social studies, first year of secondary education.

نوع مقاله: پژوهشی

ارزیابی محتوای مطالعات اجتماعی دوره اول متوسطه بر اساس شاخصه‌های بازسازی اجتماعی

mehdi.vahed@iau.ac.ir

مهدی واحد/ دانشجوی دکتری گروه علوم تربیتی، واحد میمه، دانشگاه آزاد اسلامی، میمه، ایران

fazlollahigh@tolouemehr.ac.ir

سیداله فضل‌الهی قمشی  / دانشیار گروه علوم تربیتی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه طلع مهر، قم، ایران

smazbohi@atu.ac.ir

سعید مذبوچی/ استادیار گروه آموزش و پرورش، دانشگاه علامه طباطبائی تهران، تهران، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۳ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۱۶

چکیده

در جهان معاصر، یکی از رسالت‌های اصلی نظام‌های آموزشی، تربیت نسلی آگاه، مسئول و مشارکت‌جو برای ایفای نقش در بازسازی اجتماعی است. کتاب‌های درسی به‌عنوان ابزار رسمی و ساختاریافته آموزش، نقش مهمی در انتقال ارزش‌ها و تقویت مهارت‌های شهروندی ایفا می‌کنند. پژوهش حاضر با هدف ارزیابی محتوای کتاب‌های مطالعات اجتماعی دوره اول متوسطه بر اساس شاخصه‌های ایدئولوژی بازسازی اجتماعی صورت گرفته است. شاخصه‌های پژوهش در پنج محور اصلی شامل آگاهی انتقادی، مشارکت مدنی، عدالت اجتماعی، تنوع فرهنگی و آینده‌نگری و توسعه، و در قالب ۲۲ شاخصه فرعی با بهره‌گیری از ادبیات نظری طراحی گردید. روش پژوهش تحلیل محتوا کمی بوده و جامعه پژوهش شامل سه جلد کتاب مطالعات اجتماعی پایه‌های هفتم، هشتم و نهم (چاپ ۱۴۰۳) بود. یافته‌ها نشان داد که ۳۸۹ مرتبه از شاخصه‌های بازسازی اجتماعی در این کتاب‌ها شناسایی شده است. بیشترین بسامد مربوط به مشارکت مدنی اختصاص داشت و کمترین بسامد در شاخصه‌هایی چون پرسشگری، احساس لیاقت و کفایت و مقابله با تبعیض مشاهده شد. نتیجه‌گیری پژوهش آن است که اگرچه محتوای کتاب‌های مذکور از برخی جنبه‌ها به بازسازی اجتماعی توجه داشته، اما توازن لازم میان شاخصه‌ها رعایت نشده و بازنگری در جهت تقویت نگاه انتقادی و عدالت‌محور ضروری به نظر می‌رسد.

کلیدواژه‌ها: برنامه درسی، ایدئولوژی بازسازی اجتماعی، مطالعات اجتماعی، دوره اول متوسطه.

مقدمه

نقش آموزش و پرورش در هر جامعه‌ای به‌عنوان یکی از ارکان اصلی توسعهٔ فرهنگی، اجتماعی و سیاسی شناخته می‌شود. آموزش و پرورش نه تنها افراد را برای کسب دانش و مهارت‌های علمی آماده می‌کند، بلکه با نهادینه‌سازی ارزش‌ها، هنجارها و معیارهای اجتماعی، به پرورش شهروندانی متعهد به اصول و آرمان‌های جامعه کمک می‌کند (سبحانی‌نژاد، نجفی و جعفری هرندي، ۱۳۹۷). در جوامعی که دارای بنیان‌های دینی و ایدئولوژیک (Religious and Ideological Foundations) هستند، این نقش اهمیت دوجندانی می‌یابد؛ زیرا آموزش و پرورش به ابزاری برای بازتولید و تداوم ارزش‌های دینی و مکتبی تبدیل می‌شود (ملکی، ۱۳۹۹). طبق سند تحول بنیادین آموزش و پرورش (۱۳۹۰)، نظام تربیتی به دلیل ماهیت دین‌مدار و ایدئولوژی‌محور کشور، وظیفه‌ای کلیدی در ترویج و درونی‌سازی ارزش‌های اسلامی و انقلابی بر عهده دارد. ایجاد معاونت پرورشی در ساختار آموزش و پرورش ایران یکی از بارزترین نمونه‌های تلاش برای تحقق این هدف است که با تمرکز بر بازتولید ارزش‌های ایدئولوژیک نظام طراحی شده است.

با این حال، ظهور شبکه‌های اجتماعی و دسترسی گستردهٔ دانش‌آموزان به اطلاعات غیررسمی، شکافی بین آموزش رسمی و واقعیت‌های اجتماعی ایجاد کرده است. ایدئولوژی بازسازی اجتماعی (Social Reconstructionism)، با تأکید بر پرورش تفکر انتقادی و مشارکت فعال، می‌تواند این شکاف را پر کند و دانش‌آموزان را به کنشگرانی آگاه و مسئول تبدیل نماید. در دورهٔ متوسطهٔ اول که دانش‌آموزان در مرحلهٔ حساسی از رشد هویت اجتماعی و شناختی قرار دارند، برنامه‌های درسی علوم اجتماعی می‌توانند با ترویج ارزش‌هایی مانند عدالت اجتماعی و تنوع فرهنگی، به کاهش نابرابری‌ها و تقویت همبستگی ملی کمک کنند. این امر به‌ویژه در مواجهه با چالش‌های معاصر مانند نابرابری اقتصادی و تنش‌های قومیتی از اهمیت مضاعفی برخوردار است.

ایدئولوژی بازسازی اجتماعی که ریشه در فلسفهٔ عمل‌گرایی (Pragmatism)، پیشرفت‌گرایی (Progressivism) و انسان‌شناسی (Anthropologically) دارد، بر نقش آموزش و پرورش در اصلاح و بازسازی جامعه تأکید می‌کند. این ایدئولوژی، با تمرکز بر مسائل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، آموزش را فرآیندی اجتماعی می‌داند که از طریق برنامه‌های درسی می‌تواند به بازسازی فرهنگ و ایجاد جامعه‌ای عادلانه‌تر و آرمانی‌تر منجر شود (Lgwe & Rufai, 2013). بازسازگرایان بیش از هر چیز به یادگیری و کاربرد آن توجه دارند و معتقدند برنامهٔ درسی باید منعطف یا چرخشی باشد. از نظر آنان برنامه‌ریزی درسی امری است که مدام در پرتو نیازهای متحول اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در دست بازسازی است (گوته، ۱۳۹۵) و مواردی مانند حل مشکلات حال و آیندهٔ ملی و بین‌المللی، یعنی نژادپرستی، جنگ، مسائل جنسی، فقر، آلودگی، استثمار نیروهای کار، جرم و جنایت، کبود انرژی و کمبود سطح سلامت را دربر دارد (Damnanis, 2021). طبق دیدگاه وودسون (۲۰۱۰) بازسازگرایان بر این باور استوار است که جوامع باید همواره خود را به‌منظور برقراری شبکه‌های

اجتماعی کامل‌تر، اصلاح کنند. از نظر او بازسازی‌گرایی بر اهمیت تغییر به‌سوی بهتر شدن تأکید می‌کند؛ یعنی پذیرش تغییرات دائمی و توجه به این مسئله که جهان همواره در حال به وجود آوردن یک مجموعه کامل‌تر است و ساکنانش نیاز دارند که همواره خود را به‌منظور رویارویی با وضعیت‌های که در اطرافشان وجود دارد، تغییر دهند. افرادی چون مایلیس هورتون، موریس میتچل، ویلیام استنلی و تئودور براملد در پی طرح و بسط ایدئولوژی بازسازی‌گرایی اجتماعی بوده‌اند. بازسازی‌گرایان اجتماعی را می‌توان به سه دسته انقلابی، انتقادی و آینده‌پژوهان (Revolutionary, Critical, and Futurists) تقسیم کرد. بر اساس اعلام شیرو (۲۰۱۰) تأثیر این ایدئولوژی در آموزش رسماً از سال ۱۹۳۲ آغاز شد. در این زمان جورج کاوتس به ایدئولوژی یادگیرنده‌محور حمله کرد و آن را مورد انتقاد قرار داد؛ چون معتقد بود این ایدئولوژی به مشکلات جامعه و ناعدالتی‌ها که بر اعضای آن وارد می‌شود، نمی‌پردازد. کانتس این سؤال را مطرح کرد که «آیا مدرسه شهامت آن را دارد که نظام اجتماعی جدیدی را ایجاد کند؟» در جنگ جهانی دوم تأثیر این ایدئولوژی کمرنگ شد. در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ با رشد برنامه درسی حمایت‌کننده از جنبش حقوق بشر، فسخ تفکیک نژادی، اعتراضات به جنگ ویتنام، اعتراض به سلاح‌های اتمی و جنبش آلودگی محیط، مجدداً ایدئولوژی بازسازی مطرح شد. در دهه ۱۹۸۰ تأثیر آن در مدارس کاهش یافت، ولی در آغاز قرن ۲۱ بسیاری از طرفداران ایدئولوژی بازسازی اجتماعی به ترویج عدالت اجتماعی و تأثیرگذاری روی نسل آینده پرداختند. راویچ (۲۰۱۱) و صادقی (۱۳۹۴) انتقاداتی بر بازسازی اجتماعی وارد ساخته‌اند. از نظر راویچ بازسازی اجتماعی بسیار سیاسی است و در بطن آن نوعی بی‌طرفی وجود دارد که این بی‌طرفی برای آموزش و پرورش می‌تواند خطرناک باشد. از نظر صادقی نیز تند و عاطفی بودن، پرداختن بیش از حد به آینده و فراموشی زمان حال، بی‌توجهی به فرهنگ، تندوری و بی‌احتیاطی پیشگامان آن، نفی قدرت سنت، دامن زدن به بی‌ثباتی اجتماعی و تبدیل مدرسه به آزمایشگاهی اجتماعی برای آزمایش نظریه‌های اجتماعی انتقاداتی است که بر بازسازی اجتماعی وارد است.

اهمیت بررسی انطباق برنامه درسی علوم اجتماعی با ایدئولوژی بازسازی اجتماعی از چند منظر قابل تبیین است: نخست، ایدئولوژی بازسازی اجتماعی بر این اصل استوار است که مسائل اجتماعی خارج از مدرسه، فعالیت‌های آموزشی درون مدرسه را شکل می‌دهند. مدرسه به‌مثابه آزمایشگاهی اجتماعی عمل می‌کند که در آن دانش‌آموزان از طریق حل مسائل اجتماعی به کنشگرانی توانمند تبدیل می‌شوند (گوتک، ۱۳۹۵). در ایران، با توجه به ماهیت دین‌مدار و ایدئولوژی‌محور نظام سیاسی، آموزش و پرورش وظیفه‌ای فراتر از انتقال دانش دارد و باید به پرورش شهروندانی بپردازد که به ارزش‌ها و آرمان‌های نظام پایبند باشند. این امر به‌ویژه در حوزه علوم اجتماعی که به‌طور مستقیم با مفاهیم هویت ملی، ارزش‌های دینی و جامعه‌پذیری سیاسی سروکار دارد، از اهمیت مضاعفی برخوردار است؛

دوم، انطباق برنامه‌های درسی با ایدئولوژی بازسازی اجتماعی می‌تواند به تقویت مشارکت شهروندان در امور اجتماعی، شکل‌گیری هویت ملی، پرورش تفکر انتقادی سازنده و کاهش ناهنجاری‌های اجتماعی کمک کند. این موارد به‌نوبه خود به ایجاد جامعه‌ای پویا، باثبات و امن منجر می‌شود که در آن شهروندان با احساس تعلق به سرزمین

و ارزش‌های آن، به ایفای مسئولیت‌های فردی و جمعی خود می‌پردازند؛

سوم، با توجه به تغییرات سریع جهانی در حوزه‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، بازنگری در برنامه‌های درسی برای انطباق با نیازهای جامعه معاصر و آینده ضروری است. این پژوهش طی دو فاز بررسی چارچوب نظری بازسازی اجتماعی و تحلیل محتوای کمی کتاب *مطالعات اجتماعی* می‌تواند به ارائه نتایج دقیق و قابل اتکا در این زمینه کمک کند.

بررسی پیشینه‌های داخلی و خارجی نشان می‌دهد که موضوع تأثیر ایدئولوژی‌ها بر برنامه‌های درسی، به‌ویژه در چارچوب ایدئولوژی بازسازی اجتماعی مورد توجه قرار گرفته است. زارع صفت، ملکی‌پور و معمرحور (۱۳۹۶) در پژوهشی نشان دادند که بین ایدئولوژی غالب دبیران کار و فناوری در دوره متوسطه اول (دانش‌پژوهان علمی) و ایدئولوژی اسناد بالادستی (کارایی اجتماعی)، ناسازگاری وجود دارد. جلال‌وند (۱۳۹۶) بر ضرورت شناخت فلسفه‌های آموزشی مانند بازسازی اجتماعی برای معلمان تأکید کرده و معتقد است این شناخت به نقد و بررسی برنامه‌های درسی کمک می‌کند. فضلعلی‌زاده و محمدپور (۱۳۹۶) نیز نشان دادند که توجه به ایدئولوژی بازسازی اجتماعی می‌تواند به کارآمدی نظام آموزشی و انطباق آن با نیازهای جامعه منجر شود. سلسبیلی (۱۳۹۵) در تحلیل برنامه درسی ملی ایران، به بررسی مؤلفه‌های مختلف برنامه درسی از جمله اهداف، ساختار و ویژگی‌های اجرایی پرداخته و بر ضرورت توجه به روندهای نوآورانه تأکید کرده است. بهمنی، مرعشی، پاک‌سرشت و صفایی‌مقدم (۱۳۹۵) نیز با تأکید بر نقش مدارس در بازسازی اجتماعی، معتقدند که تقویت تفکر انتقادی در دانش‌آموزان می‌تواند به تحولات فرهنگی و اجتماعی منجر شود. صادقی (۱۳۹۴) در نقد بازسازی اجتماعی، بر نقش معلم و دانش‌آموز به‌عنوان کنشگران اصلی در ایجاد اصلاحات اجتماعی تأکید کرده و عملیاتی‌سازی گزاره‌های این ایدئولوژی را گامی نوین در طراحی برنامه درسی ایران دانسته است.

در سطح بین‌المللی، مونگولنی (۲۰۲۱) نشان داد که ادغام ایدئولوژی‌های مختلف در برنامه درسی علوم طبیعی ممکن است به مشکلات تدریس و یادگیری منجر شود. کومار جین (۲۰۱۸) بازسازی اجتماعی را به‌عنوان نظریه‌ای معرفی کرد که از طریق روش‌هایی مانند یادگیری مشارکتی و تفکر سطح بالا می‌تواند به بازسازی جامعه کمک کند. فاضلی، امین خندقی سعیدی رضوانی و کرمی (۲۰۱۸) نیز تأثیر ایدئولوژی‌های علمی، جامعه‌شناختی و فرهنگی را بر برنامه‌های درسی بررسی کرده و بر نقش آنها در پیامدهای اجتماعی تأکید نموده‌اند. هیوود (۲۰۱۷) و بورن (۲۰۱۶) نیز به ترتیب بر تأثیر باورهای فلسفی معلمان و تعصبات ایدئولوژیک بر نظام آموزشی پرداخته‌اند. استلی (۱۹۹۱) نشان داد که برنامه‌های درسی مبتنی بر بازسازی اجتماعی می‌توانند با تقویت آگاهی انتقادی و مشارکت مدنی، به اصلاح ساختارهای اجتماعی کمک کنند. بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که تا چه میزان برنامه درسی علوم اجتماعی دوره متوسطه اول با چارچوب نظری بازسازی اجتماعی منطبق است؟ این پرسش از آن جهت اهمیت دارد که دوره متوسطه اول، به دلیل ویژگی‌های سنی دانش‌آموزان، زمانی کلیدی برای شکل‌گیری ذهنیت و نگرش‌های آنها نسبت به ارزش‌ها و آرمان‌های اجتماعی است.

روش‌شناسی

در این پژوهش ابتدا از روش توصیفی - تحلیلی برای شناسایی شاخصه‌های اصلی و فرعی بازسازی اجتماعی استفاده شده است. بر این اساس از طریق مطالعه ادبیات داخلی و خارجی موجود در پایگاه‌های اطلاعاتی ساینس دایرکت، اریک، تیلور و فرانسیس، ریسرچ گیت، مگ ایران، نورمگز و ایرنداک شاخصه‌ها به‌دست آمدند. جهت اطمینان از روایی محتوایی این شاخصه‌ها از نظرات پنج نفر از متخصصان مطالعات برنامه درسی و آموزش استفاده شد که آنها ۵ شاخصه اصلی و ۲۲ شاخصه فرعی استخراج‌شده در جدول ذیل را متناسب با منطق پژوهش تشخیص دادند و بر جامعیتشان متفق‌القول بودند؛ سپس از روش تحلیل محتوای کمی برای ارزیابی کتاب‌های مطالعات اجتماعی دوره اول متوسطه (چاپ ۱۴۰۳) نسبت به توجه به شاخصه‌های شناسایی‌شده استفاده گردید.

جدول ۱: سیاهه شاخصه‌های بازسازی اجتماعی

شاخص‌های کلان	شاخص‌های فرعی	منابع
آگاهی انتقادی	پرسشگری	Ravitch (2011)
	انتقاد به ناعدالتی‌ها	Gallard Martínez & Chapman (2023); Peterson (2015); Mawson (2014)
	درک مسائل منطقه‌ای و بین‌المللی	گوتهک (۱۳۹۵)
	حاکمیت مردم	Zainuddin, Aidah, Mustafiyanti & Susanti (2025); Hill (2016)
مشارکت مدنی	گفت‌وگو	Abolwodi (2010); ابوالحسنی و جوادی‌پور (۱۴۰۲)
	آزادی بیان	اپل (۱۳۹۵)؛ نلر (۱۳۹۱)؛ Jimbai & et al (2015)؛ Karen (2016)
	توجه به فضائل اخلاقی	ظفری و علیزاده (۱۴۰۲)؛ Neil (2015)
	احساس لیاقت و کفایت	Booyse & Chetty (2016)
	کنشگری اجتماعی	Ston (2010)
	حق انتخاب و تصمیم‌گیری	Merve (2019)
عدالت اجتماعی	وفاق	(Kahpiana & Rusman (2020)
	مقابله با تبعیض	Marulcu & Akbiyik (2014); Stephens (2023); Thomas (2010); Giroux (2008)
	حساسیت به اختلاف طبقاتی	لهسایی‌زاده (۱۳۷۴)
	نفی خشونت	بهمنی و همکاران (۱۳۹۵)؛ Noah & Dosunmu (2011)
تنوع فرهنگی	تأمین امنیت اجتماعی برای همگان	Bleazby (2016)
	توجه به تنوع قومی و پذیرش آن	Countess (1932)؛ صادقی (۱۳۹۴)؛ (Giroux & Penna (1979)؛ Hash (2012)؛ (2015)؛ Mwanzia & Mwanzia (2016)
	امید	Bussler (2010)
آینده‌نگری و توسعه	روحیه علمی	ابراهیم‌زاده (۱۴۰۳)؛ جلالوند (۱۳۹۶)
	توسعه روابط فرهنگی در سطح جهانی	Maxim (2010)
	توانمندسازی	Shiroo (2012)

شاخص‌های کلان	شاخص‌های فرعی	منابع
	تعامل با اقتصادهای دنیا	Silva & Silva (2013)
	بیکاری‌زدایی	Dolan (2015); Breithorde & Swinarski (1999)

بازسازی اجتماعی ریشه در نظریه‌های انتقادی و بازسازگرایانه دارد و بر بازاندیشی و بازسازی ساختارهای اجتماعی برای دستیابی به جامعه‌ای عادلانه‌تر، مشارکتی‌تر و متکثر متمرکز است. در این راستا، سیاههٔ فوق‌الذکر ابزاری کلیدی برای ارزیابی میزان انطباق محتوای آموزشی با آرمان‌های بازسازی اجتماعی است. این شاخصه‌ها که در پنج دستهٔ اصلی شامل آگاهی انتقادی، مشارکت مدنی، عدالت اجتماعی، تنوع فرهنگی و آینده‌نگری و توسعه تدوین شده‌اند، چارچوبی جامع برای بازسازی محتوای آموزشی ارائه می‌دهند. این چارچوب با عبور از صافی فلسفهٔ تربیتی اسلام تعدیل شده است. از جمله شاخصه‌هایی که حذف آنها به تعدیل چارچوب کمک کرد، می‌توان به ترویج نسبی‌گرایی اخلاقی، پذیرش سبک‌های زندگی مختلف (مانند همجنس‌گرایی) و نقد بی‌قیدوشرط نهادهای سنتی مانند خانواده و مذهب اشاره کرد. در ادامه توضیح هر شاخصهٔ اصلی و فرعی ارائه می‌شود.

آگاهی انتقادی: به‌عنوان یکی از ارکان اصلی بازسازی اجتماعی، بر توانمندسازی دانش‌آموزان برای تحلیل انتقادی ساختارهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی تأکید دارد. آگاهی انتقادی به‌عنوان هستهٔ مرکزی بازسازی اجتماعی، دانش‌آموزان را به ابزارهای فکری لازم برای شناسایی و تغییر ساختارهای ناعادلانه مجهز می‌کند و با دیگر شاخصه‌ها، به‌ویژه مشارکت مدنی و عدالت اجتماعی، پیوند عمیقی دارد. شاخصه‌های فرعی این دسته شامل پرسشگری، انتقاد به ناعدالتی‌ها، درک مسائل منطقه‌ای و بین‌المللی و حاکمیت مردم است.

پرسشگری: پرسشگری به دانش‌آموزان امکان می‌دهد تا از پذیرش منفعلانهٔ اطلاعات اجتناب کرده و به‌جای آن، دربارهٔ ریشه‌ها و پیامدهای مسائل اجتماعی سؤال کنند. این مهارت، اساس تفکر انتقادی است و دانش‌آموزان را به‌عنوان کنشگران فعال در فرآیند یادگیری قرار می‌دهد.

انتقاد به ناعدالتی‌ها: این شاخصه بر پرورش حساسیت نسبت به نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌های اجتماعی تمرکز دارد. محتوای کتاب درسی باید نمونه‌هایی از ناعدالتی‌ها را مطرح کرده و دانش‌آموزان را به نقد این ساختارها ترغیب کند. **درک مسائل منطقه‌ای و بین‌المللی:** آگاهی از مسائل جهانی و محلی، دانش‌آموزان را قادر می‌سازد تا جایگاه خود را در شبکهٔ پیچیدهٔ روابط اجتماعی درک کنند و به تحلیل تأثیرات جهانی‌سازی و مسائل منطقه‌ای بپردازند.

حاکمیت مردم: این شاخصه بر اهمیت مشارکت مردم در فرآیندهای دموکراتیک تأکید دارد و محتوای آموزشی باید دانش‌آموزان را با مفاهیم دموکراسی، حقوق شهروندی و نقش مردم در تصمیم‌گیری‌های سیاسی آشنا کند.

مشارکت مدنی: به‌عنوان یکی دیگر از محورهای بازسازی اجتماعی، بر تقویت نقش دانش‌آموزان به‌عنوان شهروندانی فعال و مسئول تأکید دارد. مشارکت مدنی با آگاهی انتقادی و عدالت اجتماعی ارتباط تنگاتنگی دارد؛ زیرا

مشارکت فعال بدون آگاهی از مسائل اجتماعی و تعهد به عدالت امکان‌پذیر نیست. شاخصه‌های فرعی این دسته شامل گفت‌وگو، آزادی بیان، توجه به فضائل اخلاقی، احساس لیاقت و کفایت، کنشگری اجتماعی، حق انتخاب و تصمیم‌گیری و وفاق است.

گفت‌وگو: آموزش مهارت‌های گفت‌وگو، دانش‌آموزان را به مشارکت در بحث‌های سازنده و محترمانه تشویق می‌کند که برای ایجاد جامعه‌ای دموکراتیک ضروری است.

آزادی بیان: این شاخصه بر اهمیت آزادی در ابراز عقاید و نقد سازنده تأکید دارد و محتوای کتاب درسی باید دانش‌آموزان را با حقوق خود در این زمینه آشنا کند.

توجه به فضائل اخلاقی: فضائل اخلاقی مانند صداقت، احترام و مسئولیت‌پذیری، پایه‌های مشارکت مدنی مسئولانه را تشکیل می‌دهند.

احساس لیاقت و کفایت: تقویت اعتمادبه‌نفس و خودکارآمدی دانش‌آموزان، آنها را به مشارکت فعال در جامعه ترغیب می‌کند.

کنشگری اجتماعی: این شاخصه دانش‌آموزان را به انجام اقدامات عملی برای بهبود جامعه تشویق می‌کند، مانند مشارکت در پروژه‌های محلی یا فعالیت‌های داوطلبانه.

حق انتخاب و تصمیم‌گیری: آموزش حقوق و مسئولیت‌های مرتبط با تصمیم‌گیری، دانش‌آموزان را به‌عنوان شهروندانی آگاه و فعال آماده می‌کند.

وفاق: تأکید بر همکاری و همبستگی اجتماعی، به ایجاد جوامعی متحد و منسجم کمک می‌کند.

عدالت اجتماعی: به‌عنوان یکی از اهداف اصلی بازسازی اجتماعی، بر حذف نابرابری‌ها و ایجاد جامعه‌ای فراگیر متمرکز است. عدالت اجتماعی، به‌عنوان محور پیونددهنده آگاهی انتقادی و مشارکت مدنی، به دانش‌آموزان کمک می‌کند تا برای ایجاد جامعه‌ای عادلانه‌تر تلاش کنند. شاخصه‌های فرعی این دسته شامل مقابله با تبعیض، حساسیت به اختلاف طبقاتی، نفی خشونت و تأمین امنیت اجتماعی برای همگان است.

مقابله با تبعیض: محتوای کتاب درسی باید دانش‌آموزان را با انواع تبعیض (نژادی، جنسیتی، اقتصادی) آشنا کرده و راه‌های مقابله با آن را آموزش دهد.

حساسیت به اختلاف طبقاتی: این شاخصه بر آگاهی از نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی تأکید دارد و دانش‌آموزان را به تحلیل علل و پیامدهای این اختلافات ترغیب می‌کند.

نفی خشونت: آموزش ارزش‌های صلح‌طلبانه و رد خشونت، به ایجاد جامعه‌ای ایمن و عادلانه کمک می‌کند. **تأمین امنیت اجتماعی برای همگان:** این شاخصه بر اهمیت ایجاد شرایطی تأکید دارد که در آن همه افراد از امنیت اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی برخوردار باشند.

تنوع فرهنگی: بر پذیرش و احترام به تفاوت‌های قومی، زبانی و فرهنگی تأکید دارد و ریشه در نظریه‌های چندفرهنگ‌گرایی دارد. تنوع فرهنگی با عدالت اجتماعی و مشارکت مدنی ارتباط نزدیکی دارد؛ زیرا پذیرش تفاوت‌ها به تقویت همبستگی اجتماعی و کاهش تبعیض کمک می‌کند. این شاخصه به دانش‌آموزان کمک می‌کند تا با پذیرش تنوع، به همزیستی مسالمت‌آمیز در جوامع چندفرهنگی کمک کنند. شاخصه فرعی این دسته شامل توجه به تنوع قومی و پذیرش آن است.

توجه به تنوع قومی و پذیرش آن: محتوای آموزشی باید تنوع قومی و فرهنگی را به‌عنوان یک ارزش معرفی کرده و دانش‌آموزان را به احترام و درک متقابل تشویق کند.

آینده‌نگری و توسعه: به‌عنوان شاخصه‌ای پیش رو، بر آماده‌سازی دانش‌آموزان برای مواجهه با چالش‌های آینده و مشارکت در توسعه پایدار متمرکز است. این شاخصه با الهام از دیدگاه‌های بازسازگرایانه، به دنبال ایجاد امید و توانمندسازی برای ساخت جهانی بهتر است. شاخصه‌های فرعی این دسته شامل امید، روحیه علمی، توسعه روابط فرهنگی در سطح جهانی، توانمندسازی، تعامل با اقتصادهای دنیا و بیکاری‌زدایی است.

امید: پرورش نگرش مثبت و امید به آینده، دانش‌آموزان را به تلاش برای بهبود شرایط اجتماعی ترغیب می‌کند.

روحیه علمی: تأکید بر تفکر علمی و تحقیق، دانش‌آموزان را برای حل مسائل پیچیده جهانی آماده می‌کند.

توسعه روابط فرهنگی در سطح جهانی: این شاخصه بر تقویت ارتباطات بین فرهنگی و درک جهانی تأکید دارد.

توانمندسازی: آموزش مهارت‌های لازم برای خودکفایی و مشارکت فعال در توسعه اجتماعی و اقتصادی.

تعامل با اقتصادهای دنیا: هدفش آگاهی از اقتصاد جهانی و نقش آن در توسعه پایدار است.

بیکاری‌زدایی: بر ایجاد فرصت‌های شغلی و کاهش نابرابری‌های اقتصادی تأکید دارد.

یافته‌ها

جدول (۲) توزیع فراوانی و درصد حضور شاخصه‌های برگرفته از رویکرد بازسازی اجتماعی را در محتوای کتاب‌های مطالعات اجتماعی دوره اول متوسطه (پایه‌های هفتم تا نهم) نشان می‌دهد. این شاخص‌ها در قالب شش شاخص کلان شامل آگاهی انتقادی، مشارکت مدنی، عدالت اجتماعی، تنوع فرهنگی، آینده‌نگری و توسعه طراحی شده‌اند و به‌صورت مجموعه‌ای از شاخص‌های فرعی عملیاتی شده‌اند که قابلیت شناسایی در متن کتاب‌ها را دارند.

بر اساس داده‌های جدول، مجموعاً ۳۸۹ مورد از این شاخص‌ها در سه پایه شناسایی شده است که پایه نهم با ۴۳/۹۶ درصد بیشترین فراوانی را به خود اختصاص داده و به دنبال آن، پایه‌های هفتم (۲۹/۸۲ درصد) و هشتم (۲۲/۲۶ درصد) قرار دارند. از میان شاخصه‌های کلان، مشارکت مدنی با شاخص‌هایی نظیر «گفت‌وگو» (۳۳ مورد)، «کنشگری اجتماعی» (۴۳ مورد) و «توجه به فضائل اخلاقی» (۴۴ مورد) پررنگ‌ترین حضور را دارد و بیشترین توجه برنامه درسی مطالعات اجتماعی به آن معطوف بوده است.

در مقابل، شاخصه‌هایی مانند «آگاهی انتقادی» با زیرشاخص «پرسشگری» (۲ مورد)، یا «احساس لیاقت و کفایت» (۴ مورد)، کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند. این امر نشان‌دهنده اولویت نسبی برنامه درسی بر جنبه‌های اجتماعی و رفتاری مشارکت، در برابر پرورش نگاه انتقادی و توانمندسازی ذهنی است.

همچنین شاخصه «تنوع فرهنگی» (با ۳۸ مورد) و «آینده‌نگری و توسعه» (با ۷۵ مورد در مجموع) جایگاه نسبتاً پررنگی دارند که نشان از تمایل محتوای درسی به مفاهیم جهانی شدن، اقتصاد آینده‌محور و همزیستی فرهنگی دارد.

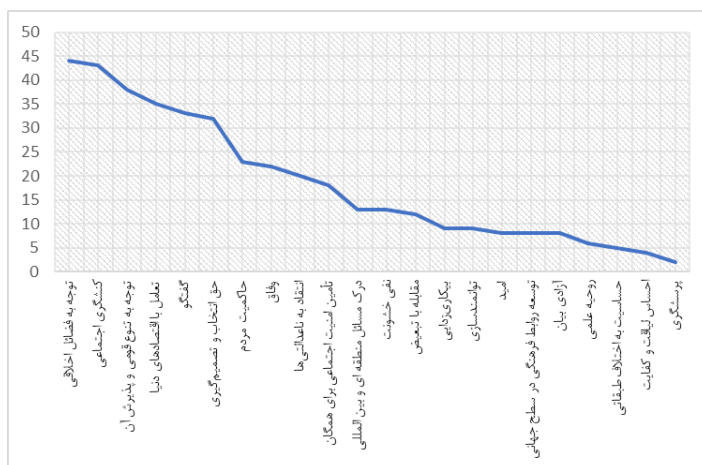
جدول ۲: جایگاه شاخصه‌های بازسازی اجتماعی در مطالعات اجتماعی دوره اول متوسطه

شاخص‌های کلان	شاخص‌های فرعی	کتاب درسی مطالعات اجتماعی			
		پایه هفتم	پایه هشتم	پایه نهم	مجموع
آگاهی انتقادی	پرسشگری	۲	۰	۰	۲
	انتقاد به ناعدالتی‌ها	۳	۶	۱۱	۲۰
	درک مسائل منطقه‌ای و بین‌المللی	۱	۹	۳	۱۳
	حاکمیت مردم	۷	۶	۱۰	۲۳
مشارکت مدنی	گفت‌وگو	۱۸	۲	۱۳	۳۳
	آزادی بیان	۳	۱	۴	۸
	توجه به فضائل اخلاقی	۱۲	۱۴	۱۸	۴۴
	احساس لیاقت و کفایت	۰	۱	۳	۴
	کنشگری اجتماعی	۱۶	۱۳	۱۴	۴۳
	حق انتخاب و تصمیم‌گیری	۵	۶	۲۱	۳۲
	وفاق	۹	۷	۶	۲۲
عدالت اجتماعی	مقابله با تبعیض	۴	۳	۵	۱۲
	حساسیت به اختلاف طبقاتی	۲	۰	۳	۵
	نفی خشونت	۱	۱۱	۱	۱۳
	تأمین امنیت اجتماعی برای همگان	۳	۵	۱۰	۱۸
تنوع فرهنگی	توجه به تنوع قومی و پذیرش آن	۸	۱۱	۱۹	۳۸
	امید	۲	۱	۵	۸
آینده‌نگری و توسعه	روحیه علمی	۳	۱	۲	۶
	توسعه روابط فرهنگی در سطح جهانی	۴	۲	۲	۸
	توانمندسازی	۲	۴	۳	۹
	تعامل با اقتصادهای دنیا	۹	۱۱	۱۵	۳۵
	بیکاری‌زدایی	۲	۴	۳	۹
	فراروانی	۱۱۶	۱۰۲	۱۷۱	۳۸۹
مجموع		۲۹/۸۲	۲۶/۲۲	۴۳/۹۶	۱۰۰
		درصد			

نمودار ذیل توزیع فراوانی شاخصه‌های مرتبط با بازسازی اجتماعی را در محتوای کتاب‌های مطالعات اجتماعی دوره اول متوسطه نشان می‌دهد. در این نمودار، همه ۲۲ شاخصه به ترتیب از «پرسشگری» تا «بیکاری‌زدایی»

بررسی شده‌اند. نتایج منتشرشده در نمودار نشان می‌دهد شاخصه‌های بازسازی اجتماعی به‌طور کم‌وبیش در محتوای مطالعات اجتماعی دورهٔ اول متوسطه انعکاس یافته‌اند، اما پراکندگی و اولویت‌بندی آنها بیانگر جهت‌گیری خاصی در تدوین این محتواست. در میان شاخصه‌ها، توجه به فضائل اخلاقی (با فراوانی ۴۴)، کنشگری اجتماعی (۴۳) و گفت‌وگو (۳۳) بیشترین بسامد را دارند. این امر حاکی از آن است که برنامهٔ درسی تلاش دارد نوعی تربیت اجتماعی - اخلاقی را در چارچوب ارزش‌های بومی و ملی ترویج دهد. تأکید بر فضائل اخلاقی و تقویت کنشگری اجتماعی می‌تواند به پرورش شهروندانی اخلاق‌مدار و فعال در حوزهٔ اجتماعی منجر شود؛ هرچند جهت‌گیری آن درون‌ملی است و کمتر در افق جهانی یا منطقه‌ای معنا می‌یابد. در مقابل، شاخصه‌هایی همچون پرسشگری (۲)، احساس لیاقت و کفایت (۴) و مقابله با تبعیض (۱۲) با بسامد کمتری در منابع دیده می‌شوند. کم‌رنگ بودن پرسشگری در متون درسی نگران‌کننده است؛ چراکه پرسشگری زیربنای رشد تفکر انتقادی و بلوغ اجتماعی دانش‌آموزان است. همچنین غیبت یا ضعف شاخصه‌هایی چون حق انتخاب و تصمیم‌گیری (۳۲) و درک مسائل منطقه‌ای و بین‌المللی (۱۳) می‌تواند نشان‌دهندهٔ کاستی در آماده‌سازی نسل آینده برای مشارکت مؤثر در جامعهٔ جهانی باشد. شاخصه‌هایی چون توسعهٔ روابط فرهنگی در سطح جهانی (۸)، تعامل با اقتصادهای دنیا (۳۵) و بیکاری‌زدایی (۹)؛ اگرچه به‌طور پراکنده آمده‌اند، اما حضورشان حاکی از توجهی اولیه به مفاهیم توسعه‌محور و پیوند با مسائل کلان اجتماعی است. بالاین‌حال، توازن میان آنها و شاخصه‌های پرنرنگ‌تر اخلاقی و هویتی برقرار نیست.

نمودار ۱: فراوانی شاخصه‌های فرعی بازسازی اجتماعی در مطالعات اجتماعی دورهٔ اول متوسطه



در جدول ذیل برخی از متن‌ها، تصاویر و تمرین‌های موجود در مطالعات اجتماعی که در راستای توجه به شاخصه‌های بازسازی اجتماعی بودند درج شده است.

جدول ۴: نمونه‌هایی از شاخصه‌های بازسازی اجتماعی در مطالعات اجتماعی دوره اول متوسطه

تمرین	تصویر	متن
به چند گروه تقسیم شوید. هر گروه تعدادی پرسش دربارهٔ محل زندگی خودتان بنویسید. هر گروه‌ای که تعداد بیشتری پرسش طرح کند، امتیاز بیشتری می‌گیرد (اشاره به شاخص پرسشگری: پایه هفتم، درس ۹، ص ۴۶).	 (اشاره به شاخص حساسیت به اختلاف طبقاتی: پایه هفتم، درس ۲۱، ص ۱۳۴)	خلفای بنی امیه و بنی عباس حکومت ظالمانه‌ای را در پیش گرفتند و امامان معصوم را که خواستار اجرای عدالت و قوانین اسلام بودند، به شهادت می‌رساندند (اشاره به شاخص انتقاد به ناعدالتی‌ها: پایه هفتم، درس ۱۶، ص ۹۴).
کادر زیر را مطالعه و دربارهٔ سؤال‌های آن، با یکدیگر گفت‌وگو کنید: کشور ما تلاش می‌کند هم تولیدات خود را افزایش دهد و هم با پیشرفت در علم و فناوری کیفیت تولیدات را بهتر کند تا از نظر اقتصادی وابسته به کشورهای خارجی نباشیم. بسیاری از کشورها، پس از جنگ و ضعیف شدن اقتصاد آنها، سال‌ها از تولیدات کشور خودشان حمایت می‌کردند و نتیجهٔ شیرین آن، یعنی پیشرفت کشورشان در سال‌های بعد را دیدند. به نظر شما از چه راه‌هایی می‌توانیم به تولید ملی کمک کنیم؟ چگونه می‌توانیم از تولیدکنندگان کشورمان حمایت کنیم؟ (اشاره به شاخص گفت‌وگو: پایه هفتم، درس ۷، ص ۳۴)	 (اشاره به شاخص کنشگری اجتماعی: پایه هفتم، درس ۲، ص ۱۰)	بی‌عدالتی و اختلافات طبقاتی در دورهٔ ساسانیان به اوج رسید (اشاره به شاخص انتقاد به ناعدالتی‌ها: پایه هفتم، درس ۲۱، ص ۱۳۴).

متن	تصویر	تمرین
انسان‌ها حق دارند آزاد باشند، یعنی برده و بنده انسان‌های دیگر نباشند؛ زیرا خداوند آنها را آزاد آفریده است (اشاره به شاخص آزادی بیان: پایه هفتم، درس ۱، ص ۲).	 (اشاره به شاخص حق انتخاب و تصمیم‌گیری: پایه هفتم، درس ۲، ص ۱۳)	با کمک معلم و مسئولین مدرسه یک کارشناس سازمان آب و فاضلاب را به کلاس دعوت کنید تا درباره مصرف صحیح آب و مسائل مربوط به آن، به سوالات شما پاسخ بدهد (اشاره به شاخص درک مسائل منطقه‌ای و بین‌المللی: پایه هفتم، درس ۱۴، ص ۸۸).
همه حق دارند در کوچه و خیابان امنیت داشته باشند (اشاره به شاخص نفی خشونت: پایه هفتم، درس ۱، ص ۵).	 (اشاره به شاخص وفای: پایه هفتم، درس ۵، ص ۲۳)	در خانواده یا فامیل خود درباره اشیا یا رسم‌های قدیمی که میراث خانوادگی هستند، پرس‌وجو کنید. از افراد پرسید چرا آن چیزها را حفظ و نگهداری می‌کنند؟ سپس نتیجه را روی یک برگ کاغذ بنویسید و در کلاس بگویید (اشاره به شاخص پرسشگری: پایه هفتم، درس ۱۷، ص ۱۰۸).
یکی از راه‌هایی که من به‌وسیله آن می‌توانم از استقلال کشورم دفاع کنم، خوب درس خواندن و امیدواری به آینده کشورم است (اشاره به شاخص امید: پایه هفتم، درس ۲، ص ۹).		انگیزه و اهداف امام حسین (ع) از قیام عاشورا چه بود؟ فهرست کنید (اشاره به شاخص انتقاد به ناعدالتی‌ها: پایه هشتم، درس ۱۰، ص ۶۱).

تمرین	تصویر	متن
درباره یکی از موضوعات قاره آمریکا (برای مثال حقوق بشر آمریکایی، وضعیت سیاه پوستان آمریکا، امنیت در آمریکا، جنبش ۹۹ درصدی (جنبش وال استریت) و ۵۰ میلیون فقیر آمریکایی و...) تحقیق کرده و روزنامه دیواری درست کنید (اشاره به شاخص درک مسائل منطقه‌ای و بین‌المللی: پایه هشتم، درس ۲۴، ص ۱۶۶).	 (اشاره به شاخص مقابله با تبعیض: پایه هشتم، درس ۲۳، ص ۱۵۵)	آنها حق دارند از خدمات دولت در زمینه‌های مختلف بهره‌مند شوند، و حق دارند آزادی بیان، اظهار نظر و انتقاد داشته باشند (اشاره به شاخص آزادی بیان: پایه هشتم، درس ۴، ص ۱۸).
به نظر شما مهاجرت متخصصان و دانشمندان یک کشور به کشور دیگر، چه نتایج و پیامدهایی برای دو کشور مبدأ و مقصد دارد؟ (اشاره به شاخص انتقاد به ناعدالتی‌ها: پایه هشتم، درس ۲۳، ص ۱۵۹).	 (اشاره به شاخص بیکاری‌زدایی: پایه هشتم، درس ۵، ص ۲۵)	کشورهای گروه هشت: هشت کشور صنعتی جهان که ۶۵ درصد اقتصاد جهان را در دست دارند و هر ساله با یکدیگر جلساتی برگزار می‌کنند، عبارت‌اند از: ایالات متحده آمریکا، روسیه، ژاپن، ایتالیا، انگلستان، فرانسه، آلمان و کانادا (اشاره به شاخص تعامل با اقتصادهای دنیا: پایه هشتم، درس ۱۸، ص ۱۲۰).
درباره علل و عوامل نابرابری توسعه انسانی در جهان گفت‌وگو کنید. به نظر شما کدام عوامل مهم‌ترند؟ چرا؟ (اشاره به شاخص گفت‌وگو: پایه نهم، درس ۸، ص ۴۸).	 (اشاره به شاخص انتقاد به ناعدالتی‌ها: پایه نهم، درس ۸، ص ۵۰)	ایرانیان مسلمان به پشتوانه روحیه علم‌دوستی در اسلام و همچنین فرهنگ و تمدن باستانی خود، کمک بسیاری به شکل‌گیری و شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی کردند (اشاره به شاخص روحیه علمی: پایه هشتم، درس ۱۲، ص ۶۹).

تمرین	تصویر	متن
آثار و پیامدهای سیاسی و اجتماعی جنگ جهانی اول در ایران را از متن درس استخراج و فهرست کنید (اشاره به شاخص نفع خشونت: پایه نهم، درس ۱۳، ص ۸۹).	 (اشاره به شاخص حساسیت به اختلاف طبقاتی: پایه نهم، درس ۸، ص ۵۰)	حفر بی‌رویه چاه‌ها مشکلات زیادی چون کم‌آبی شدید در منطقه، خشک شدن مزارع و تخلیه روستاها و یا افزایش احتمال بروز زمین‌لرزه را به دنبال دارد که جبران آنها بسیار دشوار است (اشاره به شاخص درک مسائل منطقه‌ای و بین‌المللی: پایه نهم، درس ۲۴، ص ۱۶۴).
جدولی با سه ستون رسم کنید: دلایل سیاسی، فرهنگی اجتماعی و اقتصادی نارضایتی مردم از حکومت شاه را به تفکیک در آن بنویسید (اشاره به حاکمیت مردم: پایه نهم، درس ۱۵، ص ۱۰۴).	 (اشاره به شاخص تأمین امنیت اجتماعی برای همگان: پایه نهم، درس ۷، ص ۴۴)	روزنامه‌ها آزادی نداشتند و نمی‌توانستند از شاه و مقام‌های حکومتی انتقاد کنند (اشاره به شاخص آزادی بیان: پایه نهم، درس ۱۵، ص ۱۰۲).
فکر می‌کنید که یک فرد باید دارای چه ویژگی‌هایی باشد تا هویتی انقلابی داشته باشد؟ (اشاره به شاخص احساس لیاقت و کفایت: پایه نهم، درس ۱۸، ص ۱۲۷).	 (اشاره به شاخص کنشگری اجتماعی: پایه نهم، درس ۱۳، ص ۸۷)	امیرکبیر پس از برقرار کردن امنیت و آرامش، اقداماتی را برای نوسازی تشکیلات حکومتی و مبارزه با مفاسد اداری و اقتصادی آغاز کرد. او در سیاست خارجی، توجه ویژه‌ای به حفظ استقلال کشور داشت و درصد قطع نفوذ روسیه و انگلستان در ایران بود (اشاره به شاخص توانمندسازی: پایه نهم، درس ۱۲، ص ۷۷).

بحث و نتیجه گیری

پژوهش حاضر با هدف بررسی میزان توجه کتاب‌های درسی مطالعات اجتماعی دوره اول متوسطه به شاخصه‌های بازسازی اجتماعی انجام شد؛ شاخصه‌هایی که برگرفته از رویکردهای انتقادی در تعلیم و تربیت هستند و بر پرورش شهروندانی مسئول، آگاه و کنشگر تأکید دارند. یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که کتاب‌های مطالعات اجتماعی دوره اول متوسطه (پایه‌های هفتم تا نهم) حاوی جلوه‌هایی از شاخصه‌های بازسازی اجتماعی اند. با این حال، توزیع و شدت این شاخصه‌ها در پایه‌های مختلف، یکسان و متوازن نیست. در مجموع، سه شاخصه کلان «مشارکت مدنی»، «آگاهی انتقادی» و «عدالت اجتماعی» بیشترین فراوانی را در محتوای کتاب‌ها داشته‌اند؛ درحالی که دو شاخصه «تنوع فرهنگی» و «آینده‌نگری و توسعه» در رده‌های بعدی قرار گرفته‌اند.

مشارکت مدنی با بیشترین بسامد (در مجموع ۱۸۶ مرتبه) پررنگ‌ترین شاخصه بازسازی اجتماعی در کتاب‌هاست. این امر به‌ویژه با تأکید بر گفت‌وگو، کنشگری اجتماعی، توجه به فضائل اخلاقی و حق انتخاب، نشان می‌دهد که نویسندگان کتاب‌ها تلاش کرده‌اند تا روحیه مسئولیت‌پذیری و فعالیت جمعی را در دانش‌آموزان تقویت کنند. با این حال، برخی شاخصه‌های کلیدی مشارکت مدنی مانند «احساس لیاقت و کفایت» و «آزادی بیان» حضور کم‌رنگ‌تری داشته‌اند که این امر می‌تواند زمینه‌ساز تقویت بعد روان‌شناختی مشارکت در اصلاح برنامه درسی آینده باشد.

آگاهی انتقادی با مجموع ۵۸ مورد، دومین شاخصه پرتکرار است. در این میان، شاخصه‌هایی مانند «انتقاد از ناعدالتی‌ها» و «حاکمیت مردم» نسبت به سایر شاخصه‌ها نظیر «پرسشگری» و «درک مسائل منطقه‌ای و بین‌المللی» حضور پررنگ‌تری داشته‌اند. این مسئله می‌تواند نشانگر رویکردی نیمه‌فعالانه در آموزش تفکر انتقادی باشد؛ یعنی دانش‌آموز به چالش‌های جامعه آگاه می‌شود، ولی آن‌گونه که باید و شاید به مهارت‌های تحلیل انتقادی مجهز نمی‌گردد. عدالت اجتماعی نیز با فراوانی متوسط (در مجموع ۴۸ مرتبه) در محتوای کتاب‌ها منعکس شده است. تمرکز عمده بر «تأمین امنیت اجتماعی» و «نفی خشونت» بوده و شاخصه‌هایی چون «حساسیت به اختلاف طبقاتی» و «مقابله با تبعیض» نسبتاً کم‌رنگ‌اند. این توزیع نشان می‌دهد که عدالت در لایه‌های ملموس‌تر اجتماعی طرح شده، اما نیازمند پرداختن بیشتر به ساخت‌های ساختاری و تحلیل محور عدالت است.

تنوع فرهنگی با فراوانی ۳۸ مورد، تقریباً به‌صورت متمرکز به شاخصه «پذیرش تنوع قومی» پرداخته است که هرچند اهمیت دارد، اما نشان می‌دهد که سایر ابعاد چندفرهنگی بودن مانند زبان، آیین‌ها و گفت‌وگوی فرهنگی کمتر مورد توجه بوده‌اند. این مسئله در جامعه ایران با ساختار چندقومیتی، ضرورتی مضاعف دارد.

آینده‌نگری و توسعه کم‌فراوانی‌ترین شاخصه (۷۵ مورد) در کتاب‌های مورد بررسی است. شاخصه‌هایی همچون «تعامل با اقتصادهای دنیا» و «توسعه روابط فرهنگی» بیشتر دیده شده‌اند؛ درحالی که «امید»، «روحیه علمی» و «توانمندسازی» کمتر برجسته شده‌اند. این امر نشان می‌دهد که نگاه توسعه‌محور در این کتاب‌ها بیشتر بر وجه

اقتصادی و بین‌المللی متمرکز شده تا بر تقویت ذهنیت آینده‌نگر و انگیزش درونی دانش‌آموز.

در مجموع، محتوای کتاب‌های مطالعات اجتماعی گرچه دربردارنده برخی شاخصه‌های بازسازی اجتماعی است، اما هنوز از جامعیت، توازن و عمق لازم برخوردار نیست، به‌ویژه، غفلت نسبی از برخی شاخصه‌های بنیادین چون پرسشگری، توانمندسازی، امید و تحلیل طبقاتی، نیازمند بازنگری هدفمند در سیاست‌های برنامه‌ریزی درسی است. نتایج این پژوهش هم‌راستا با برخی مطالعات داخلی است. برای مثال پژوهش سبحانی‌نژاد و همکاران (۱۳۹۷) نیز نشان داد که شاخصه‌های مشارکت سیاسی و انتقاد اجتماعی به‌طور نظام‌مند از کتاب‌های درسی حذف یا تضعیف شده‌اند. در پژوهش هیوود (۲۰۱۷) تحلیل کتاب‌های مطالعات اجتماعی بیانگر آن بود که محتوای این کتاب‌ها بیش از آنکه به تفکر انتقادی بپردازند، معطوف به انتقال مفاهیم کلیشه‌ای و تمرکز بر اطاعت و تبعیت‌اند. در مقابل، پژوهش‌هایی همچون جعفری (۱۴۰۰) نشان داده‌اند که در برخی پایه‌ها و دروس، تلاش‌هایی برای گنجاندن مفاهیمی چون همکاری، همدلی و تنوع فرهنگی صورت گرفته است؛ هرچند این تلاش‌ها عموماً سطحی و ناکارآمد باقی مانده‌اند.

به نظر می‌رسد عدم پرورش شاخصه‌هایی چون آگاهی انتقادی، عدالت‌خواهی و توسعه‌نگری باعث می‌شود نوجوانان مسائل اجتماعی را فردی، تقدیری یا بی‌ارتباط با خود تلقی کنند و از ایفای نقش اجتماعی فاصله بگیرند. نوجوانی که قدرت تحلیل منصفانه مسائل را نیاموزد، یا منفعل می‌شود یا دچار نگرش‌های تک‌انشی و افراطی می‌گردد. نوجوان در مدرسه با روایت رسمی مواجه است، اما در فضای مجازی با جریان‌های فکری متکثر. نبود تفکر انتقادی در آموزش رسمی، او را در برابر این شکاف آسیب‌پذیر می‌کند. وقتی آموزش رسمی مسائل واقعی جامعه (نابرابری، تبعیض، فساد، ناکارآمدی و...) را نادیده بگیرد، اعتماد نسل نوجوان به صداقت نهاد تعلیم‌وتربیت از بین می‌رود. نیز شاخصه‌هایی چون مشارکت و عدالت اجتماعی، پیوند مستقیمی با شکل‌گیری هویت اجتماعی دارند. غفلت از این عناصر به بی‌ریشگی اجتماعی و ضعف انسجام نسل آینده خواهد انجامید.

به لحاظ رویکردی پیشنهاد می‌شود برنامه‌ریزان درسی با بهره‌گیری از رویکردهای تربیت انتقادی، تربیت مدنی فعال و جامعه‌پذیری چندفرهنگی، محتوای کتاب‌های مطالعات اجتماعی را بازطراحی کنند؛ به‌گونه‌ای که دانش‌آموز نه فقط به‌عنوان «یادگیرنده»، بلکه به‌مثابه «کنشگر اجتماعی» تربیت یابد؛ کنشگری که نسبت به مسائل جامعه حساس، در قبال آن مسئول و برای تغییر آن امیدوار و توانمند باشد.

به لحاظ عملیاتی نیز توجه به پیشنهاد‌های ذیل می‌تواند زمینه تحول در برنامه‌ریزی درسی و تألیف کتاب‌های مطالعات اجتماعی را فراهم آورد:

- بازنگری ساختاری در محتوای کتاب‌های درسی بر اساس الگوی تلفیقی دانشی - مهارتی - نگرشی با رویکرد تحولی.
- گنجاندن فعالیت‌های یادگیری مسئله‌محور، پژوهش‌محور و مشارکتی به‌جای ارائه صرف گزاره‌های اطلاعاتی.
- تولید روایت‌های چندسویه از مسائل اجتماعی با ارائه دیدگاه‌های متفاوت (در قالب گفت‌وگوها، مناظره‌ها، مقایسه رویکردها).

- گنجاندن مفاهیم تحلیل قدرت، عدالت ساختاری و مسئولیت مدنی در سطح متناسب با سن دانش آموز.
- آموزش معلمان برای تدریس تربیت‌محور با رویکرد بازسازی اجتماعی از طریق کارگاه‌ها و بسته‌های تربیت حرفه‌ای.
- توجه به اقتضائات فرهنگی مناطق مختلف کشور در پرداختن به تنوع فرهنگی و بازنمایی مثبت آن در کتاب‌ها.
- هم‌افزایی میان مؤلفان، معلمان، پژوهشگران و دانش‌آموزان در تولید و بازآفرینی محتوای آموزشی با تأکید بر مشارکت و زیست تجربی.

منابع

- ابراهیم‌زاده، آرش (۱۴۰۳). بررسی و مقایسه دانش ارزشمند از منظر دو ایدئولوژی کارایی اجتماعی و بازسازی اجتماعی. پژوهش‌های کیفی در برنامه درسی، ۵(۲)، ۵۵-۲۵.
- ابوالحسنی، زهرا و جوادی‌پور، محمد (۱۴۰۲). ارائه الگوی مطلوب برنامه درسی مطالعات اجتماعی بر اساس رویکرد نظریه سازنده‌گرایی اجتماعی. پژوهش‌های کیفی در برنامه درسی، ۴(۳)، ۸۵-۶۲.
- اپل، مایکل (۱۳۹۵). *آیا آموزش می‌تواند جامعه را تغییر دهد؟*. ترجمه نازنین میرزاییگی. تهران: آگاه.
- بهمنی، لیلا، مرعشی، منصور، پاک‌سرشت، محمدجعفر و صفایی مقدم، مسعود (۱۳۹۵). آیا بازسازی اجتماعی و فرهنگی وظیفه مدرسه است؟ (بررسی تحلیلی دیدگاه بازسازی‌گرایان اجتماعی). علوم تربیتی، ۲۳(۱)، ۲۸-۵.
- جعفری، مهدیه (۱۴۰۰). تحلیل محتوای کتب مطالعات اجتماعی دوره ابتدایی بر اساس میزان توجه به مؤلفه‌های اخلاقی. قرآن و علوم/اجتماعی، ۳(۱)، ۸۹-۱۰۷.
- جلال‌وند، طاهره (۱۳۹۵). بازسازی اجتماعی و آموزش‌وپرورش. رشد علوم/اجتماعی، ۲۰(۲)، ۱۰-۱۳.
- دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی (۱۳۹۰). *سند تحول بنیادین آموزش‌وپرورش*. تهران: شورای عالی انقلاب فرهنگی.
- زارع صفت، صادق، ملکی‌پور، احمد و معمر حور، جمال (۱۳۹۶). بررسی ایدئولوژی‌های برنامه درسی دبیران کار و فناوری و میزان سازگاری ایدئولوژی‌های آنها با اسناد بالادستی (مطالعه موردی: دبیران متوسطه اول استان خراسان رضوی). فناوری برنامه درسی، ۳(۱)، ۱۴-۱.
- سبحانی‌نژاد، مهدی، نجفی، حسن و جعفری هرندی، رضا (۱۳۹۷). تحلیل جایگاه مؤلفه‌های اساسی آموزش شهروندی در محتوای کتاب‌های درسی مطالعات اجتماعی دوره ابتدایی. پژوهش‌های آموزش و یادگیری، ۱۵(۱)، ۷۸-۶۷.
- سلسبیلی، نادر (۱۳۹۵). ارزیابی برنامه درسی ملی تدوین‌شده جمهوری اسلامی ایران بر اساس ملاک‌های برگرفته از دانش نظری حوزه مطالعات برنامه درسی. مطالعات برنامه درسی، ۱۱(۲)، ۹۸-۶۵.
- صادقی، علیرضا (۱۳۹۴). نقد نظریه برنامه درسی بازسازی اجتماعی. پژوهش‌های کیفی در برنامه درسی، ۱(۱)، ۹۲-۶۷.
- ظفری، علی و عزیززاده، سیما (۱۴۰۲). بررسی و نقد نظریه بازسازی اجتماعی و راهکارهای برگرفته‌شده از این دیدگاه در باب تربیت سیاسی - اجتماعی کودکان. مجموعه مقالات هفتمین کنفرانس بین‌المللی مطالعات جهانی در علوم تربیتی، روان‌شناسی و مشاوره. فضلعلی‌زاده، شهرام و محمدپور، آرزو (۱۳۹۶). چگونگی تحقق دیدگاه بازسازی اجتماعی در برنامه‌های درسی آموزش‌وپرورش متوسطه. مطالعات روان‌شناسی و علوم تربیتی، ۳(۴)، ۲۲۷-۲۳۸.
- گوتک، جرال (۱۳۹۵). *مکاتب فلسفی و آرای تربیتی*. ترجمه محمدجعفر پاک‌سرشت. تهران: سمت.
- لهسایی‌زاده، عبدالعلی (۱۳۷۴). *نابرابری و قشربندی اجتماعی*. شیراز: مرکز انتشارات دانشگاهی.
- ملکی، حسن (۱۳۹۹). ایدئولوژی و برنامه درسی. سخنرانی منتشرشده در وبگاه سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی. <http://old.oerp.ir/baztab/11384>
- نلر، جرج (۱۳۹۱). *آشنایی با فلسفه آموزش‌وپرورش*. ترجمه فریدون بازرگان دیلمقانی. تهران: سمت.
- Aboluwodi, A. (2011). Education for social reconstruction: implication for sustainable development in Nigeria. *International Journal of Humanities and Social Science*, 1(21), 84-90.
- Bleazby, J. (2016). *Social Reconstruction Learning: Dualism, Dewey and Philosophy in Schools*. New York: Routledge

- Booyse, C. & Chetty, R. (2016). The significance of constructivist classroom practice in national curricular design. *Africa Education Review*, 13(1), 135-149.
- Breithorde, M., & Swiniarski, L. (1999). Constructivism and Reconstructionism: Educating Teachers for World Citizenship. *Australian Journal of Teacher Education*, 24(1), 1-18.
- Buren, A. V. (2016) *Ideological literature: The Ideological biases of commonly taught works and their implications vis-à-vis the school system*, University of Oklahoma graduate college.
- Bussler, D. (2010). *Some basic tenets of educational reconstruction*. San francisco: caddo Gap press.
- Counts, G. S. (1932). *Dare the school build a new social order?* New York: the john day company.
- Dolan, P. (2015). The sustainability of sustainable consumption. *Journal of Macromarketing*, 22(2), 170-181.
- Domanais, M. (2021). *Reconstructionism in Education. seminar in educational philosophy and sociology*. <https://www.researchgate.net/publication/367253558>
- Fazeli, A. Aminkhandaghi, M. Saeedy Rezvani, M. & Karami, M. (2018) The Nature of Ideology and Explanation of its Implications for Curriculum. *Acta Medica Mediterranea*, 34(1), 549- 553.
- Gallard Martínez, A. J. & Chapman, A. (2023). Reconceptualization of borderlands, borders, and spaces within a multi-theoretical perspective. *Cultural Studies of Science Education*, 18, 299-308.
- Giroux, H. A. & Penna, A. N. (1979). Social education in the classroom: The dynamics of the hidden curriculum. *Theory & Research in Social Education*, 7(1), 21-42.
- Giroux, H. A. (2008). *Democracy, freedom and justice after 11th: rethinking the role of educators and the politics of schooling*. Teachers college record.
- Guttman, L. (2015). A basis for analyzing test-retest reliability. *Psychometrika*, 10(4), 255-82.
- Hash, P. M. (2012). *Character Development and social Reconstruction in music education at the turn of the twentieth century*. www.usr.rider.edu.
- Heywood, J. (2017) *Philosophy and Engineering Education, should teachers have a philosophy of education?*, American Society for Engineering Education.
- Hill, L. G. (2016). *Principles for education of the social reconstructivists and critical theorists: A yardstick for democracy* (Doctoral dissertation, Georgia Southern University). Retrieved from <https://digitalcommons.georgiasouthern.edu/etd/461>
- Jain, N. K. (2018) Social Reconstruction and its Application to Teaching. *International Journal of Scientific Research in Science, Engineering and Technology*, 4(7), 608-620.
- Jimbai, D. N. Ahazu, D. C & Habila, P. B. (2015). Reflections on the Role of - Philosophy of Education in Social Reconstruction: The Nigerian Perspective. *Education, Arts and Sciences*. 2(3), 47-52

- Kahpiana, K. & Rusman, R. (2020). Curriculum Analysis of Persis 110 Bandung in the Curriculum Perspective Curriculum Reconstruction Social. *Islamic Religion Teaching & Learning Journal*, 5(1), 86-100.
- Karen F. Z. (2016). Social Reconstruction Curriculum and Technology Education. *Technology Education*. 3(2), 48-58.
- Lgwe, R and Rufai, S. (2013). Social reconstruction through Religious Education: A Survey on Nigeria. *Journal of Humanity and Social Sciences*, 8(1), 10-18.
- Marulcu, I. & Akbiyik, C. (2014). Curriculum ideologies: Reexploring prospective teacher's perspective. *International Journal of Humanities and Social Science*. 5(1), 200-206.
- Mawson, S. (2014). *Social reconstructionism and its application in the Alberta social studies curriculum*. In J. Parsons (Ed.) , Social reconstructionism and the Alberta social studies curriculum (p. 46–56). Edmonton, AB: University of Alberta. Retrieved from ERIC database (ED277600).
- Maxim, G.W. (2010) *Dynamic Social Studies for Constructivist Classrooms*, Pearson Education, Inc. Boston.
- Merve, K. A. R. A. (2019). A systematic literature review: Constructivism in multidisciplinary learning environments. *International Journal of Academic Research in Education*, 4(1-2), 19-26.
- Mnguni, L. (2021) The Integration of Different Curriculum Ideologies in a School Science Subject. Education Sciences. *Education Sciences*, 11(9), 1-13.
- Mwanzia, R. M., Mwanzia, S. N. (2016). Reconstructionist Analysis on the Relevance of Secondary School Learning Opportunities in Promoting National Cohesion Among Students in Machakos Town Sub-County, Kenya. *Journal of Education and Practice*, 7(32), 216-222.
- Neil, J. D. (2015). *Curriculum: a comprehensive introduction*. Little Brown.
- Noah, O. A & Dosunmu, S. A. (2011). Peace education: A prognosis for social reconstruction in nigeria. *Educational Research*, 1(11), 1625-1628.
- Peterson, T. (2015). *Reconstructivism, essentialism and progressive teaching styles*. BrainMass. Retrieved from [https:// brainmass.com/education/learning-styles-theories/](https://brainmass.com/education/learning-styles-theories/)
- Ravitch, D. (2011). *The Death and Life of the Great American School System: How Testing and Choice Are Undermining Education*, published by basic books.
- Schiro, M. S. (2007). *Curriculum theory: conflicting visions and Enduring concerns*. California: Thousand oaks.
- Silva, R. & Silva, R. (2013). Education, human rights and social reconstruction in contemporary policies for schooling in Brazil. *Políticas Educacionais em direitos humanos*, 13(39) , 485-504.
- Stanley, W. B. (1991). *Curriculum for Utopia: Social Reconstructionism and Critical Pedagogy in the Postmodern Era*. Albany: State University of New York Press.

- Stephens, oG. (2023). It's because of community meeting: Toward a responsive reconceptualization of social emotional learning. *Educational Action Research*, 31(2), 230-247.
- Ston, F. (2010). *Agents of socio – Educational change: educational reconstructions origins*. San Francisco: Caddo Gap press.
- Thomas, T. M. (2010) *Social problem and issues: views of Educational reconstructionist*. San Francisco: caddo Gap press.
- Woosdon, S. (2010). *Reconstructionism*. Available at: <http://www.encyclopedia.com>.
- Zainuddin, Z. Aidah, A. Mustafiyanti. M. & Susanti, A. (2025). Reconstruction of Pesantren Education: Analyzing Independent Curriculum in Transforming Islamic Education in Indonesia. *Al-Munawwarah Jurnal Pendidikan Islam*, 17(1), 47-64.



A Critical Analysis of the Motivations for Infanticide in the Pre-Islamic Era and Modern Abortion Based on Qur'anic Verses and Narrations

✉ **Mohammad Javad Saqqay-i Biria**  / Assistant Professor, Department of Exegesis and Quranic Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute mjbiria@iki.ac.ir

Ismail Cheraghi Koutiani / Assistant Professor of Cultural Sociology, Imam Khomeini Educational and Research Institute cheraghi@iki.ac.ir

Received: 2025/07/16 - **Accepted:** 2025/10/04

Abstract

Human beings possess an innate fondness for children; however, even in the 21st century, infanticide is perpetrated for motivations that occasionally resemble those of pre-Islamic Arabs. This study seeks to uncover the specific roots of such behaviors, categorized under female infanticide, infanticide, and abortion. Its objective is to analyze and critique these motivations through the lens of Qur'anic verses and narrations. Employing a library-based method for data collection and a descriptive-analytical-exegetical approach, the research findings indicate that: 1. Misguided beliefs, such as considering daughters creations of Satan or harboring misplaced protective jealousy motivated female infanticide in the pre-Islamic era; 2. The belief that parents are the sole providers for children led to infanticide under conditions of poverty; 3. In contemporary society, the desire to limit family size, occurrences of unwanted pregnancy, and the belief in bodily autonomy are the primary and recurrent motivations for abortion; 4. Poverty is a common causal factor for both infanticide in the pre-Islamic era and abortion in the modern world. These results demonstrate that, despite differences between the two historical periods, certain underlying commonalities persist.

Keywords: infanticide, abortion, filicide, live burial, child sacrifice.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی انتقادی انگیزه‌های فرزندکشی جاهلی و سقط جنین مدرن بر پایه آیات قرآن و روایات

mjbiria@iki.ac.ir

cheraghi@iki.ac.ir

✉ محمدجواد سقایی‌ریا  / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

اسماعیل چراغی کوتیانی / استادیار جامعه‌شناسی فرهنگی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۱۲

چکیده

انسان فطرتاً فرزنددوست است، اما حتی در قرن ۲۱، کسانی با انگیزه‌هایی گاه مشابه با انگیزه‌های اعراب جاهلی، فرزندکشی می‌کنند. این رفتار که تحت سه عنوان دخترکشی، فرزندکشی و سقط جنین جای می‌گیرد، ریشه‌های خاصی دارد که این پژوهش به دنبال کشف آنهاست. هدف تحلیل و نقد این انگیزه‌ها از طریق آیات و روایات است. این پژوهش در گردآوری اطلاعات از شیوه کتابخانه‌ای و در پردازش، از روش توصیفی - تحلیلی - تفسیری استفاده کرده است. یافته‌های پژوهش حاکی است: ۱. باورهای کژکار از قبیل اینکه دختران آفریدگان شیطان‌اند یا غیرت بیجا نسبت به دختران، موجب دخترکشی در جاهلیت می‌شدند؛ ۲. باور به روزی‌رسان بودن والدین برای فرزندان، به فرزندکشی در شرایط فقر می‌انجامید؛ ۳. امروزه تمایل به تحدید فرزندان، بارداری‌های ناخواسته و باور به حق مدیریت بدن، انگیزه‌های اصلی و پرتکرار سقط جنین‌اند؛ ۴. فقر علت مشترک فرزندکشی در عصر جاهلیت و سقط جنین در دنیای مدرن است. این نتایج نشان می‌دهد که گرچه تفاوت‌هایی میان دو دوره وجود دارد، اما زمینه‌های مشترکی همچنان استمرار یافته‌اند.

کلیدواژه‌ها: فرزندکشی، سقط جنین، قتل اولاد، زنده‌به‌گور کردن، قربانی کردن فرزند.

مقدمه

تهدید ابربحران پیری جمعیت برای کشور ما، سال‌هاست که موجب شده تا عالمان اجتماعی دغدغه‌مند مباحث خود را به این حوزه متمرکز و خانواده‌ها را به فرزندآوری بیشتر توصیه کنند. باین‌حال، برخی همچنان بر آتش این بحران می‌دمند. در این میان، می‌توان به زوجینی - یا به تعبیر بهتر والدینی - اشاره کرد که با انگیزه‌های ناصحیح، جنین خود را سقط می‌کنند؛ رفتاری که در عصر جاهلیت نیز اغلب در قالب فرزندکشی (پس از تولد) سابقه داشته است. اکنون، پرسش محوری پژوهش آن است که از منظر آیات و روایات، چه انگیزه‌هایی موجب فرزندکشی و سقط جنین در دو عصر جاهلیت و مدرن شده و می‌شود. هدف از انجام این پژوهش، پاسخ‌گویی به این پرسش و تحلیل انگیزه‌ها و نقد آنها با استفاده از آیات و روایات است.

بررسی این مسئله، بدان جهت دارای اهمیت و ضرورت است که از طرفی در کشور ما، بنا بر آمار رسمی، به‌رغم وجود ابربحران پیری جمعیت و نیاز مبرم به افزایش فرزندآوری، سالانه بیش از ۵۰۰ هزار سقط جنین صورت می‌گیرد (کاظمی، ۱۴۰۳). بنابراین تحلیل ریشه‌های فرزندکشی و سقط جنین و نقد آنها، می‌تواند به‌مثابه پادزهری فرهنگی برای این پدیده مهلک اجتماعی، در کاهش آمار آن مؤثر باشد و تا حدودی از پیری مضاعف جمعیت کشور جلوگیری کند. از طرف دیگر، در زمینه این مسئله، کمبود در منابع پژوهشی - خصوصاً با محوریت آیات و روایات - وجود دارد. شیوه این پژوهش در گردآوری داده‌ها، کتابخانه‌ای و مشخصاً با مراجعه به اسناد و مدارک قرآنی، روایی و تفسیری و روش پردازش آن، توصیفی - تحلیلی - تفسیری است. به لحاظ محدودیت در تعداد کلمات، تنها آیاتی که ترجمه آنها دشوار یا بوده، ترجمه شده‌اند. در بررسی سند روایات، از نرم‌افزار درایة النور (نسخه ۱/۲) استفاده شده است.

پیشینه پژوهش

بنابر جست‌وجو، هیچ پژوهشی یافت نگردید که این مسئله را از منظر آیات و روایات، به‌طور مستقل و تفصیلی و با توجه به همه ابعادش بررسی کرده باشد. باین‌حال، می‌توان به برخی پژوهش‌ها با عناوین مشابه یا نزدیک به مسئله پژوهش حاضر اشاره کرد:

بومر و دیگران (۲۰۲۵م) در مقاله «انگیزه‌های سقط جنین یا ادامه بارداری ناخواسته: مروری جامع بر ادبیات جهانی»، پژوهشی نزدیک به این اثر را سامان داده‌اند. وجه اشتراک این مقاله با پژوهش حاضر، بررسی برخی انگیزه‌های زوجین برای سقط جنین است. آنها به مسائل مالی (حقوق، خانه و...)، تحدید فرزندان، خجالت کشیدن، اضطراب از نحوه عکس‌العمل دیگران و... پرداخته‌اند.

فرداد (۱۴۰۲) در مقاله «فرزندکشی قبل از اسلام در جزیره العرب از منظر قرآن و متون تاریخی»، به انگیزه‌های فرزندکشی در عصر جاهلیت، در قرآن و منابع تاریخی پرداخته است. این مقاله به انگیزه‌های مدرن هیچ اشاره‌ای ندارد و تنها در برخی از انگیزه‌های جاهلی با پژوهش حاضر اشتراک دارد. علاوه بر اینکه، ریشه‌ها را نقد نکرده است.

حسن‌زاده (۱۴۰۰) در مقاله «بررسی علل سقط جنین به‌عنوان تهدیدی بر امنیت اجتماعی (مطالعه میدانی: شهرستان قم)» برخی انگیزه‌های فردی، خانوادگی، اجتماعی و... را برای سقط جنین معرفی کرده است، ولی منبع آن آیات و روایات و در پی نقد انگیزه‌ها نبوده است.

نصیری و زارعیار (۱۳۹۶) در مقاله «تحلیل جامعه‌شناختی مسئله زنده‌به‌گور کردن دختران در جزیره العرب عصر جاهلی» برخی انگیزه‌های اجتماعی، اقتصادی و اعتقادی برای «وَأَدِّ الْبَنَاتِ» که بخشی از مسئله این پژوهش است را برشمرده است.

عطار نیشابوری (۱۳۷۶) در رساله دکتری خود با عنوان بررسی علل و انگیزه‌های سقط عمدی جنین در استان کردستان، به هشت ریشه عمدتاً اجتماعی سقط جنین، مانند فقر اجتماعی، فرزند ناخواسته و مصرف دارو و هراس از نقص جنین، پرداخته است. علی‌رغم هم‌پوشانی عمده انگیزه‌ها در دو پژوهش، ولی وی به نقد قرآنی - روایی آنها نپرداخته است.

درس‌هایی از مکتب اسلام (۱۳۵۸)، در «فرزندکشی (تفسیر)» در ارتباط با محور انگیزه‌های فرزندکشی جاهلی به بیان سه انگیزه اعراب جاهلی برای کشتن فرزندان خویش پرداخته است که عبارت‌اند از: ۱. جلوگیری از سرشکستگی ازدواج دختران با مردان دشمن پس از اسیر شدن؛ ۲. احساس نفرت از دختردار شدن؛ ۳. قربانی کردن برای بت‌ها.

درس‌هایی از مکتب اسلام (۱۳۵۷)، در «فرزندکشی در آیین جاهلی / تفسیر قرآن مجید»، به بیان برخی شباهت‌ها و تفاوت‌های موجود میان فرزندکشی در عصر جاهلی و عصر فضا پرداخته است که با یکی از محورهای این پژوهش مرتبط است.

گرچه منابع فوق هریک به زاویه‌ای خاص از مسئله فرزندکشی و سقط جنین در عصر جاهلیت و مدرن (برخی از منظر قرآن) پرداخته‌اند، ولی هیچ‌یک انگیزه‌های این رفتار را مورد نقد و بررسی قرآنی - روایی قرار نداده است. وجه تمایز پژوهش حاضر با منابع پیشین، عمدتاً در همین نکته است. اکثر پژوهش‌های پیشین، فرزندکشی در عصر جاهلی و سقط جنین در دنیای مدرن را با یکدیگر مقایسه نکرده‌اند؛ بنابراین نوآوری این پژوهش را می‌توان در دو مطلب خلاصه کرد: نخست مقایسه فرزندکشی جاهلی با سقط جنین مدرن؛ و دیگری نقد قرآنی - روایی انگیزه‌های آنها.

ضرورت و اهمیت پژوهش

اولاً این مسئله دارای اهمیت ذاتی است؛ چراکه بی‌شک امروزه همچنان جامعه اسلامی ما با پیامدهای کاهش جمعیت و پیری آن، مانند کمبود نیروی انسانی جوان و کارآمد مواجه است. علی‌رغم اینکه سقط جنین گناهی کبیره است و ارتکاب آن می‌تواند پیامدهای ناگوار روحی و روانی برای انسان به دنبال داشته باشد، پدیده سقط جنین به شکلی بسیار عادی و حق‌به‌جانبانه رایج است. انگیزه‌های مدرنی چون بهانه‌های افزایش بی‌رویه جمعیت، فقدان منابع مالی

و اقتصادی و زیرساخت‌ها، فقیر بودن خانواده‌ها، نبود امکان تربیت بچه‌های فراوان، آسیب جدی به محیط زیست و عدم انطباق با منزلت اجتماعی جای برخی انگیزه‌های کهن را گرفته‌اند. بنابراین هرچند عصر جاهلی و رسم فرزندکشی در میان آنها به سر آمده است، اما بسیار اهمیت دارد که بتوان این انگیزه‌ها را خنثی و از مرگ جنین‌ها جلوگیری کرد؛ ثانیاً در این زمینه، فقر جدی در ادبیات پژوهشی وجود دارد؛ چراکه گرچه در این زمینه کارهایی صورت گرفته است، ولی هیچ کدام از آنها ما را از انجام این پژوهش (مقایسه‌ای و نقادانه از منظر قرآن و روایات) بی‌نیاز نمی‌سازد. از انضمام این دو مطلب به یکدیگر، می‌توان چنین نتیجه گرفت که انجام این پژوهش موجه است.

مفهوم‌شناسی

واژه فارسی «فرزندکشی» می‌تواند ترجمه دو تعبیر عربی باشد: یکی «وَأْدِ الْبَنَاتِ» و دیگری «قَتْلُ الْوِلَادِ». تعبیر نخست به زنده‌به‌گور کردن دختران و دومی به کشتن فرزندان چه پسر و چه دختر - حتی به شیوه‌ای به جز زنده‌به‌گور کردن - اشاره دارد. این پژوهش هر دو عنوان را (به‌علاوه سقط جنین که فرزندکشی پیش از تولد است) دربر می‌گیرد. البته عدم دقت به این مطلب، موجب شده است که برخی مفسران حتی بزرگ بین این دو مفهوم خلط نمایند (ر.ک: ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۱۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۶۴)، اما برخی دیگر از مفسران به‌درستی این دو مفهوم را از یکدیگر جدا ساخته‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۸۵).

لغت‌شناسان واژه «الجاهلیه» را که مصدر جعلی از ماده «ج‌ه‌ل» و در برابر علم، عقل و حکم به کار می‌رود، به زمانی پیش از اسلام اطلاق می‌کنند که در آن هیچ پیامبری مبعوث نشده بود (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۹۰). به لحاظ گستره زمانی، برخی محققان عصر جاهلیت را به ۲۰۰ تا ۱۵۰ سال پیش از اسلام محدود کرده‌اند (معموری و خوش‌سخن مظفر، ۱۳۸۹، ص ۷۵).

در آیه ۳۳ سوره احزاب، از تعبیر «الجاهلیة الأولى» (= جاهلیت نخستین) استفاده شده است که بر جاهلیت پیش از بعثت رسول خدا ﷺ دلالت دارد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۳۰۹). از آمدن وصف «الأولی» آشکار می‌شود که جاهلیت مصداق دیگری نیز دارد که گرچه پس از اسلام ظهور می‌کند، ولی باورها و رفتارهای جاهلی مانند کفر و فسق دوباره جان می‌گیرند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۳۷). مقصود ما از واژه «جاهلیت»، دوره‌ای است که از عصر جاهلی پیش از اسلام تا عصر پیشرفت‌های تکنولوژیک عصر مدرن و حتی پس از آن را شامل می‌شود و در آن رسم فرزندکشی متداول بوده و هست، با این تفاوت که آن جاهلیت پیشین بوده است و این جاهلیت پسین.

به «بچه که در شکم مادر باشد»، جنین می‌گویند. سقط جنین نیز به‌معنای جنین افکندن و جنین انداختن است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۷۸۸). سقط جنین در اصطلاح پزشکی قانونی عبارت است از: «اخراج عمدی یا مصنوعی یا خروج خودبه‌خود بار حمل قبل از موعد طبیعی». در کنار سقط مرضی که در آن جنین خودبه‌خود از رحم خارج می‌شود، سقط جنایی (عمدی) و طبی دو قسم دیگر سقط هستند (گودرزی، ۱۳۷۴، ص ۵۹۳). مقصود از سقط در این پژوهش، سقط جنایی است.

۱. انگیزه‌های فرزندکشی در عصر جاهلیت

باورها و انگیزه‌ها، نقش بنیادین و زیربنایی برای یک نظام فکری درست یا غلط را ایفا می‌کنند. در عصر جاهلیت، باورهای کژکار و خرافی خاصی دربارهٔ فرزندان - دختر یا پسر - رایج بودند که منشأ شکل‌گیری انگیزهٔ فرزندکشی می‌شدند.

۱-۱. انگیزه‌های جاهلی در خصوص دخترکشی

پدیدهٔ دخترکشی (= وأد البنات) یا همان زنده‌به‌گور کردن دختران، در میان برخی اعراب جاهلی متداول‌تر از فرزندکشی به‌طور عام - یعنی کشتن دختر و پسر - بوده است. برخی معتقدند که این رسم در میان عرب جاهلی، به رگه‌هایی از برخی عقاید دینی قدیمی در میان اعراب جاهلی باز می‌گردد. مقصود از دین در اینجا، دین تحریف‌شدهٔ موجود میان آنهاست. اعراب جاهلی دین واحدی نداشتند، ولی عدهٔ زیادی از آنان بت‌پرست بودند (ر.ک: معموری و خوش‌سخن مظفر، ۱۳۸۹، ص ۷۶).

۱-۱-۱. دختران؛ آفریدگان پلید شیطان

عرب جاهلی شیطان را به‌عنوان موجودی خاص قبول داشت و او را دارای تأثیر در عالم می‌دانست. این را می‌توان از برخی خطاب‌های قرآنی که شامل مفهوم شیطان است، فهمید؛ چراکه اعراب جاهلی نیز در مواجهه با آنها، وجود شیطان را می‌پذیرفتند و از چپستی او نمی‌پرسیدند. در آیه‌ای خطاب به همهٔ مردم - شامل مؤمن و کافر - آمده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (بقره: ۱۶۸)؛ ای مردم! از آنچه در زمین است، حلال و پاکیزه بخورید و از گام‌های شیطان پیروی نکنید، چه اینکه او دشمن آشکار شماست (ر.ک: بقره: ۲۷۵؛ نساء: ۱۲۰).

گروهی از اعراب جاهلی - مانند ثوبین (= دوگانه‌پرستان) که بخشی از مخلوقات عالم را آفریدهٔ خدا و بخشی دیگر را مخلوق شیطان می‌دانستند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۱۱) - چنین می‌پنداشتند که دختران آفریدگان پلید شیطان هستند و در پی فریب مردان، پس باید آنها را کشت تا از شرشان خلاص شد (معموری و خوش‌سخن مظفر، ۱۳۸۹، ص ۷۸). بنابراین آنها خود را آفریدگان خداوند می‌دانستند و به این جهت خود را از دختران و زنان در جایگاه اجتماعی بالاتری می‌دیدند: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ» (زخرف: ۹).

از این مطلب روشن می‌گردد که این باور منجر به یک ارزش‌گذاری اجتماعی در میان آنها شده بود؛ از این‌رو آنها دختران را به لحاظ اجتماعی، پایین‌تر از خود به‌حساب می‌آوردند و خود را بر کشتن آنها کاملاً مسلط و این کار را موجه می‌دانستند. گرچه این انگیزه برای دخترکشی به‌طور کلی در منابع تاریخی مورد اشاره است، اما در آیات قرآن سخنی از آن به میان نیامده است.

۱-۲. لزوم ملحق ساختن دختران به ملائکه

مشرکان در جاهلیت، فرشتگان را دختران خداوند می‌دانستند. قرآن در این باره می‌فرماید: «أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُمُ بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا» (اسراء: ۴۰)؛ آیا پروردگارتان فرزندان پسر را مخصوص شما ساخته، و خودش دخترانی از فرشتگان برگزیده است؟! شما سخن بزرگ (و بسیار زشتی) می‌گویید. یکی از انگیزه‌های زنده‌به‌گور کردن دختران توسط عرب جاهلی، آن بود که دختران خود را بکشد و به فرشتگان، یعنی دختران خدا ملحق سازد. در این صورت دختران همگی از آن خداوند و پسران همگی از آن اعراب جاهلی بودند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۶۶).

۱-۳. غیرت بیجا نسبت به دختران

انگیزه دیگر برای دخترکشی آن بود که آنان در آینده کاری می‌کنند که مایه عار و سرشکستگی پدرانشان می‌شود. توضیح آنکه، قبیله بنی تمیم از پرداخت مالیات خود به نعمان بن منذر امتناع کرد، او هم به آنها حمله‌ور شد و از جمله تعدادی از زنان و دختران آن قبیله را به اسارت خود درآورد. پس از مدتی مردان بنی تمیم برای جلب عواطف نعمان و بازپس‌گیری اسرا که غالباً دختر بودند، به نزد او رفتند، وی اسیران را بین ماندن و ازدواج با مردان قبیله خود یا بازگشت با پدرانشان مخیر کرد. همه دختران برگشتند، جز دختر قیس بن عاصم که ماندن را ترجیح داد. این مطلب بر قیس بسیار گران آمد و تصمیم گرفت از آن به بعد اگر صاحب دختری شد، در همان کودکی به عمر او خاتمه دهد، تا گرفتار چنین سرشکستگی نشود (شریسی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۵۲).

بنابراین رسم زنده‌به‌گور کردن دختران از قبیله بنی تمیم آغاز شد و رفته‌رفته به قبایل دیگری همچون قیس، اسد، هذیل، بکر بن وائل سرایت کرد. عمل ناشایست این قبایل، درواقع، ناشی از نوعی غیرت افراطی و بیجا نسبت به دخترانشان بود؛ چراکه آنها حاضر بودند دخترکان معصوم خود را با دست خود زنده‌زنده دفن کنند، ولی شاهد نباشند که آنان با مردانی از قبیله دشمن ازدواج کنند (درس‌هایی از مکتب اسلام، ۱۳۵۸، ص ۷).

برخی مفسران، ذیل آیه هشتم سوره تکویر (وَإِذَا الْمَوْءِدَةُ سُئِلَتْ) می‌نویسند: «رسم عرب بر این بود که دخترانشان را به خاطر غیرت [بیجا] می‌کشتند» (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۰۷؛ نیز ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۶۶).

در برخی روایات آمده است که روزی قیس بن عاصم نزد رسول خدا ﷺ بود که برخی اصحاب از زنده‌به‌گور کردن دخترانش به‌دست او سخن به میان آوردند. او گفت: هیچ دختری برایم زاده نشد، مگر آنکه او را زنده‌به‌گور کردم، ولی تنها در یک مورد دلم سوخت؛ آن هم زمانی بود که مدتی در سفر بودم و همسرم باردار بود. وقتی برگشتم او وضع حمل کرده بود. از او سراغ بچه را گرفتم، او گفت که مرده به دنیا آمد؛ حال آنکه او دختر زاییده بود و او را به بعضی از دایی‌هایش داده بود. چند سالی گذشت، روزی دختری را دیدم که موهای بلندی داشت و... من از زیبایی او به تعجب آمدم. از همسرم پرسیدم که او کیست؟ او گریست و گفت که این دختر خود توست! آن موقع چیزی نگفتم.

وقتی همسر مشغول کاری شد، دست دختر را گرفتم و با خود به صحرا بردم، او را در میان حفره‌ای انداختم و بر روی او خاک ریختم. پیوسته می‌گفت: ای پدر! آیا مرا با خاک می‌پوشانی؟ آن قدر خاک روی او ریختم که صدایش خاموش شد. تنها برای این دخترم دلم سوخت. سخن که به اینجا رسید، چشمان رسول خدا ﷺ پر از اشک شد و فرمود: «کسی که رحم نکند، مورد رحمت خدا قرار نخواهد گرفت» (شریعی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۵۰-۵۱).

یکی از اصحاب رسول خدا ﷺ از قیس پرسید: تو که ثروتمندترین عرب بودی، چه چیز تو را بر کشتن دختران وادار کرد؟ قیس گفت: از ترس اینکه با چون تویی ازدواج کنند، یعنی از روی غیرت (راغب اصفهانی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۹۸).

از این اعتراف معلوم می‌شود که رسم زنده‌به‌گور کردن دختران دست کم در برخی موارد با فقر ارتباطی نداشته است.

یکی دیگر از انگیزه‌های عرب جاهلی برای زنده‌به‌گور کردن دختران که با انگیزه پیشین قرابت دارد، آن بود که آنها به شدت از جنس مؤنث نفرت داشتند. قرآن در این باره می‌فرماید:

«وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ / يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ» (نحل: ۵۸-۵۹):

درحالی که هرگاه به یکی از آنها بشارت دهند دختر نصیب تو شده، صورتش (از فرط ناراحتی) سیاه می‌شود، و به شدت خشمگین می‌گردد... به خاطر بشارت بدی که به او داده شده، از قوم و قبیله خود متواری می‌گردد (و نمی‌داند) آیا او را با قبول ننگ نگهدار، یا در خاک پنهانش کند؟! چه بد حکم می‌کنند!

در آیه نخست اشاره‌ای به چرایی نفرت آنان از جنس مؤنث نشده است، ولی از آیه دوم چنین برمی‌آید که آنان از خود دختردار شدن بدشان می‌آمده است و نفرت داشته‌اند. برخی تفاسیر نوشته‌اند که چنین پدری مردد بود که آیا از روی خجالت و شرم از مردم متواری شود یا او را با سرشکستگی نگاه دارد و پسران را بر او ترجیح دهد (مراغی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۹۷).

۲. نقش مادران در دخترکشی

در برخی منابع آمده است که دست کم برخی مادران نیز در آن عصر، خود در کشتن دخترانشان نقش ایفا می‌کردند. برخی مفسران از ابن عباس چنین گزارش کرده‌اند که در عصر جاهلیت، متداول بود که هنگام نزدیک شدن وضع حمل زن، او بر روی حفره‌ای فرزند خود را به دنیا می‌آورد، پس اگر نوزاد دختر بود، او را در همان حفره رها می‌کرد تا در همان جا بمیرد و اگر پسر بود، او را با خود می‌برد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۷۴).

این نهایت قساوت از سوی مادری که باید نماد مهربانی خداوند باشد، می‌تواند حاکی از دو احتمال باشد: نخست آنکه فضای فرهنگی فرزندکشی به‌قدری در جامعه رواج داشته است که مادران نیز با آن هم‌نوا شده بودند؛ یا اینکه مردان بسیار خشن آن روز به‌قدری بر مادران سخت می‌گرفتند که آنها با اکراه دست به چنین کاری می‌زدند. البته احتمال دوم ضعیف‌تر است؛ چراکه مادران می‌توانستند تدابیر دیگری برای زنده نگه داشتن دخترانشان انجام دهند؛ مثل اینکه برخی مادران دختران خود را مخفیانه بزرگ می‌کردند که نمونه‌ای از آن در ماجرای قیس بن عاصم گذشت.

قرآن بیان می‌فرماید که هنگامی که رسول خدا ﷺ از زنان بالایمان بیعت گرفت، یکی از مفاد آن بیعت این بود: «وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ» (ممتحنه: ۱۲)؛ فرزندان خود را نکشند. معلوم می‌شود که زنان نیز در رسم غلط فرزندکشی دخالت داشته‌اند که از آنان بر ترک این کار بیعت گرفته شد. جالب توجه آن است که برخی مفسران در تفسیر این آیه، کشتن فرزند از طریق زنده‌به‌گور کردن، شیوه‌هایی غیر از آن و سقط جنین را از نمونه‌های این جمله دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۹، ص ۲۴۲؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۲۴، ص ۴۶).

۱-۲. انگیزه عام جاهلی در فرزندکشی؛ قربانی کردن برای بت‌ها

در عناوین گذشته، از سه انگیزه در ارتباط با پدیده دخترکشی در عصر جاهلیت سخن به میان آمد. شاید از تعدد این انگیزه‌ها بتوان چنین استنباط کرد که دخترکشی در میان اعراب جاهلی نسبت به دیگر انواع فرزندکشی از رواج بیشتری برخوردار بوده است؛ چراکه دلیل انجام آن بیشتر موجود بوده است. اما آنچه در ادامه می‌آید انگیزه‌هایی عام در ارتباط با فرزندکشی (چه دختر و چه پسر) بودند که چه‌بسا نسبت به دخترکشی از نمونه‌های کمتری برخوردار بودند. اعراب جاهلی در آیین دینی دیگری، برای حاجت‌روا شدن به حاجتی بزرگ، برای بت‌های خود نذر می‌کردند؛ مثل اینکه اگر صاحب تعداد خاصی فرزند شدند، یکی از آنها را در مقابل بت‌ها قربانی کنند. البته این مطلب اختصاص به قربانی کردن دختران نداشت (درس‌هایی از مکتب اسلام، ۱۳۵۸، ص ۱۰). قرآن آیاتی را به بیان این آیین جاهلی اختصاص داده است: «وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائُهُمْ لِيرُدُّوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ» (انعام: ۱۳۷)؛ همین‌گونه شرکای آنها [= بت‌ها]، قتل فرزندانشان را در نظرشان جلوه دادند، (کودکان خود را قربانی بت‌ها می‌کردند، و افتخار می‌نمودند!) سرانجام آنها را به هلاکت افکندند و آیین‌شان را بر آنان مشتبه ساختند.

از کلمه «أَوْلَادِهِمْ» که بر پسران و دختران صدق می‌کند، به این مطلب می‌توان پی برد که این رسم اختصاصی به دختران نداشته است؛ همچنین از عبارت «بسیاری از مشرکین»، معلوم می‌شود که قربانی کردن فرزند برای بت‌ها در میان آنها رفتاری همگانی نبوده است، بلکه - آن‌گونه که در برخی تفاسیر آمده است - تنها قبایلی مانند «ریعه» و «مَضَرَ» که بیشتر عرب آن زمان را تشکیل می‌دادند، به این کار می‌پرداختند. از میان این دو قبیله بزرگ نیز، همه پدران فرزندانشان را برای بت‌ها قربانی نمی‌کردند؛ پس عده کمی از انجام این کار خودداری می‌کردند و بسیاری از مشرکان بدان عمل می‌کردند.

در معنای تزئین کردن این عمل توسط بت‌ها دو احتمال می‌رود: یا اینکه شیطان واقعاً تزئین‌کننده است و یا اینکه بزرگان آنها این مطلب را بینشان منتشر ساخته بودند و آن را به‌عنوان یک آیین مذهبی ترویج کرده بودند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۷، ص ۷۴-۷۵).

هدف شیاطین از ترویج این فرهنگ، آن بود که «سرانجام آنها را به هلاکت افکند». بنابراین کشتن فرزند اگر به یک فرهنگ فراگیر در جامعه تبدیل شود، رفته‌رفته جامعه دچار هلاکت می‌شود. فرزندان کوچک چون حلقه‌های

اتصال بین این نسل با نسل‌های بعدی هستند و اگر این حلقه‌ها به هر دلیلی از هم جدا شوند، نسل بعد بسیار ضعیف و کم‌جمعیت شکل خواهد گرفت یا اساساً منقرض خواهد شد. در این صورت، شیطان به آرزوی دیرینه خود، یعنی ضربه زدن هرچه بیشتر به بنی آدم خواهد رسید.

این سنت جاهلی برخاسته از نگرشی غلط به بت‌ها بود؛ چراکه اعراب جاهلی می‌انگاشتند که بت‌ها در عالم هستی دارای تأثیر استقلالی و بر برآورده ساختن حاجت‌های مردم قادرند؛ ازاین‌رو آنها حقیقتاً بت‌ها را می‌پرستیدند و این پرستش را مایه نزدیکی به خدا می‌دانستند:

«أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فَيُحَرِّمُ هُمَ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ» (زمر: ۳)؛

آگاه باشید که دین خالص از آن خداست، و آنها که غیر خدا را اولیای خود قرار دادند و دلیلشان این بود که: «این‌ها را نمی‌پرستیم مگر به خاطر اینکه ما را به خداوند نزدیک کنند»، خداوند روز قیامت میان آنان در آنچه اختلاف داشتند داوری می‌کند؛ خداوند آن کس را که دروغ گو و کفران‌کننده است هرگز هدایت نمی‌کند.

جمله پایانی این آیه، به روشنی حاکی از آن است که مشرکان در این باور خود، گمراه و دروغ‌گو بودند و خداوند آنها را از این حالت خارج نمی‌سازد و در گمراهی‌شان باقی می‌گذارد.

به وجود آمدن جمعیتی خاص در یک جامعه، مرهون سه حرکت جمعیتی در آن، یعنی زادوولد، مرگ‌ومیر و مهاجرت است (شیخی، ۱۳۸۰، ص ۸۷). بدیهی است که با کشتن فراگیر دختران و پسران نورس، به سرعت دو حرکت زادوولد و مرگ‌ومیر تا حدود زیادی همدیگر را خنثی می‌کنند و خسارت غیرقابل جبرانی به نرخ باروری کل (TFR) در آن جامعه وارد خواهد آمد. شاید جمله «لیردوهم»؛ تا [شیاطین] آنها را به هلاکت افکنند، به همین واقعیت اشاره باشد، یعنی شیاطین اراده کرده‌اند که آنها را از طریق کشتن اولاد نابود کنند.

قرآن در یکی دیگر از آیات مربوط به قربانی کردن فرزندان برای بت‌ها و در برابر آنها می‌فرماید:

«قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ» (انعام: ۱۴۰)؛

به یقین آنها که فرزندان خود را از روی جهل و نادانی کشتند، گرفتار خسران شدند؛ (زیرا) آنچه را خدا به آنها روزی داده بود، بر خود تحریم کردند و بر خدا افترا بستند. آنها گمراه شدند و (هرگز) هدایت نیافته بودند.

در منطق قرآن، جدای از گناه بودن فرزندکشی، این کار سفيهانه و نابخردانه است و به یقین موجب خسارت انسان در دو عالم می‌گردد. خسارت اخروی کشتن فرزند، گرفتار آمدن در عذاب ابدی الهی است. شاهد این مدعا آن است که خداوند در آیات قرآن چندین بار از این کار نهی فرموده است (ر.ک: انعام: ۱۵۱؛ اسراء: ۳۱ و ۳۳)؛ اما خسارت دنیایی آن، عبارت است از محروم ساختن خود از فواید فراوانی که فرزند در دنیا برای والدین خود به دنبال دارد که مهم‌ترین آنها حمایت مالی از والدین در صورت نیازمندی آنان (ر.ک: شعراء: ۱۳۳؛ نیز ر.ک: کلینی،

۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۳، ح ۱)، یا حمایت عاطفی و مراقبتی در زمان بیماری و پیری آنها است (ر.ک: اسراء؛ ۲۳؛ نیز ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۵۹، ح ۷؛ برای مطالعه تفصیلی درباره سودمندی فرزند برای والدین، ر.ک: سقایی‌ریا، ۱۴۰۳؛ صادقیان کاخکی، ۱۳۹۴).

انگیزه دیگر برای کشتن اولاد در عصر جاهلی و مدرن - به‌طور مشترک - فقر یا ترس از آن و «ترجیح جنسیتی» است که در محور چهارم خواهد آمد.

۳. انگیزه‌های سقط جنین در عصر مدرن

در عصر حاضر نیز که از جهت زنده شدن رسم فرزندکشی به شکلی دیگر (= سقط جنین) می‌توان آن را جاهلیت آخری (= دیگر) نامید، افرادی هستند که در واقع، در این رسم غلط به عرب جاهلی اقتدا کرده‌اند و حتی گاه گوی سبقت را از او ربوده‌اند؛ هرچند در طریقه انجام آن با آنان تفاوت‌هایی تکنیکی دارند.

۳-۱. انگیزه‌های اصلی و پرتکرار سقط

امروزه به‌جز فقر و ترس از آن - که در قرآن به‌عنوان انگیزه مشترک فرزندکشی در زمان جاهلیت و عصر مدرن مطرح خواهد شد - انگیزه‌های جدید دیگری نیز برای سقط جنین وجود دارد. در ارائه گزارشی از انگیزه‌های سقط، رئیس سابق مرکز جوانی جمعیت وزارت بهداشت اعلام کرد: در سطح ملی، سه انگیزه اصلی و پرتکرار برای سقط جنین در این روزها عبارت‌اند از: ۱. تمایل به تحدید فرزندان (تحت تأثیر شعارهای تنظیم خانواده)؛ ۲. مشکلات مالی که در انگیزه‌های مشترک بررسی خواهد شد؛ ۳. بدموقع بودن بارداری به‌طور مثال هم‌زمان شدن آن با زمان تحصیلات مادر (اکوایران، ۱۴۰۳).

۳-۲. انگیزه‌های مرتبط با سلامت مادر یا جنین

عده‌ای دیگر از پژوهشگران، از زاویه نگاهی دیگر، به انگیزه‌های بهداشتی سقط جنین اشاره کرده‌اند. برخی والدین انگیزه‌های افراطی گونه دارند که فرزندشان سلامت تام داشته باشد؛ بنابراین حتی اگر نقص فرزند محتمل باشد، حاضرند او را سقط کنند. برخی موارد مرتبط با سلامت مادر و کودک عبارت‌اند از: ۱. بدون اطلاع از بارداری، مادر در معرض ویروس سرخجه قرار بگیرد (که اثرات جبران‌ناپذیر و خطرناکی بر جنین دارد)؛ ۲. بیماری مادر (به‌گونه‌ای که ادامه بارداری برای او خطرناک باشد)؛ ۳. نقایص جسمی و شناختی جنین (چینی‌چیان و دیگران، ۱۳۸۶).

۳-۳. انگیزه‌های اجتماعی

یکی دیگر از انگیزه‌های سقط جنین، مربوط به شرایط اجتماعی خانواده است و گاه بارداری به دلایل مختلف اجتماعی برای زوجین ناخواسته است: ۱. اختلاف زن و شوهر و امکان حاد شدن آن؛ ۲. ترجیح جنسیتی خاص برای جنین؛ ۳. فاصله کم بین بارداری‌ها؛ ۴. سن کم یا بالای مادر و مخاطره‌های بارداری؛ ۵. مسائل شغلی یا تحصیلی مادر؛ ۶. اعتیاد

شوهر؛ ۷. بارداری نامشروع؛ ۸. بارداری در زمان عقد یا ابتدای ازدواج (چینی چیان و دیگران، ۱۳۸۶).

از دیگر انگیزه‌های پرتکرار برای سقط جنین که ناشی از فرهنگ غلط غرب است، می‌توان به راحت‌طلبی والدین عمدتاً در زندگی شهرنشینی (چراغی کوتیانی، ۱۳۹۷، ص ۱۵۷) و باور زن به برخورداری از حق مدیریت بدن خویش اشاره کرد. در این نگاه فمینیستی، جنین بخشی از بدن زن تلقی می‌شود و او می‌تواند نسبت به نگاه داشتن یا سقط آن تصمیم‌گیری کند (چراغی کوتیانی، ۱۳۹۷، ص ۳۱۴؛ گاردنر، ۱۳۸۶، ص ۲۷۱).

۴. مقایسه فرزندکشی جاهلی و سقط جنین مدرن

بین فرزندکشی در عصر جاهلی و سقط جنین در عصر مدرن شباهت‌ها و تفاوت‌هایی وجود دارد که در این محور برخی از آنها بررسی می‌شوند.

۴-۱. شباهت‌ها

۴-۱-۱. قساوت قلب شدید

قساوت قلب والدینی که قاتل فرزندان خود می‌شوند، تا آنجاست که در عصر جاهلی دختران خود را به روش‌هایی بسیار خشن از بین می‌بردند. آنها گاه دختر خود را زنده‌به‌گور می‌کردند (که این روش بیشتر در این مورد شنیده شده است)، گاه دهان او را با خاک پر می‌کردند، گاه راه نفس او را سد می‌کردند، گاه او را در آب می‌انداختند تا خفه شود، گاه او را در حفرة‌ای یا بر درختی رها می‌کردند تا درنده‌ای او را بدرد و حتی گاه او را ذبح می‌کردند (نصیری و زارعکار، ۱۳۹۶، ص ۲۳۲)؛ امروزه نیز والدین رضایت می‌دهند که پزشک با انجام عمل بی‌رحمانه کورتاژ، جنین زنده را تکه‌تکه کند و اعضای قطعه‌قطعه‌شده او را از رحم مادر خارج سازد. حاصل آنکه، بشر پرمدعای عصر مدرن، همان خوی و خصلت اعراب جاهلی را دارد و تنها با توجیه این حالت، فرزندان خود را به مذبح می‌فرستد.

۴-۱-۲. اشتراک در برخی انگیزه‌ها

دوری از فقر: یکی دیگر از باورهای غلط رایج در میان اعراب جاهلی و مردمان عصر مدرن، آن است که همان‌گونه که ظاهر امر چنین می‌نماید، روزی فرزند به‌دست والدین اوست؛ یعنی آنها خود مستقلاً باید تلاش کنند و وسائل زندگی فرزندان‌شان را مهیا سازند؛ بنابراین اگر آنها برخوردار و غنی باشند، به‌راحتی می‌توانند نیازهای فرزندان‌شان را تأمین کنند وگرنه در صورت فقیر بودن، در تأمین معیشت فرزندان خود دچار مشکل جدی خواهند شد؛ ازاین‌رو بنابر این منطق، والدین با مشاهده نشانه‌های فقر در زندگی خود (مانند بروز قحطی، خشک‌سالی و مشکلات مالی)، خود را مجاز می‌دانند که با کشتن فرزند خود (پیش از تولد یا پس از آن) از تعداد نان‌خورهای خود بکاهند؛ خصوصاً دختران که بیشتر مصرف‌کننده تلقی می‌شوند تا تولیدگر.

قرآن از میان چند انگیزه جاهلی موجود برای فرزندکشی، عمدتاً به یک انگیزه محوری در این زمینه پرداخته

است، و آن فقر موجود یا ترس از فقر در آینده است. خداوند در دو آیه به‌صراحت از فرزندکشی به خاطر فقر یا ترس از آن نهی می‌فرماید. در آیه ۱۵۱ سوره انعام آمده است: «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ»؛ و فرزندانان را از روی فقر نکشید! ما شما و آنها را روزی می‌دهیم (با کمی تصرف در ترجمه). برخی تفاسیر این آیه را بر زنده‌به‌گور کردن دختران تطبیق داده‌اند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۱۸) که با توجه به انگیزه‌های دیگری که راجع به کشتن دختران وجود داشت، سخنی نادرست است، مگر اینکه مقصود آن باشد که عرب جاهلی وقتی می‌خواست فرزندی را از روی فقر از بین ببرد، او را نیز زنده‌به‌گور می‌کرد.

گرچه مخاطب اولیه این دو آیه مشرکان عرب هستند، ولی فراگیری آنها نسبت به دیگر مخاطبان در طول زمان به قوت خود باقی است. از این جهت است که این انگیزه بین اعراب جاهلی و مردمان عصر مدرن مشترک تلقی شده است. **ترجیح جنسیتی:** در اینجا تنها اشاره می‌شود که همان‌گونه که اعراب جاهلی از دختردار شدن کراهت داشتند و جنس مذکر را ترجیح می‌دادند، برخی از مردمان عصر مدرن نیز جنس خاصی از فرزند را ترجیح می‌دهند و ممکن است در صورت باردار شدن زن به جنس دیگر، حتی به سقط جنین اقدام کنند. گرچه این انگیزه در عصر مدرن به فراگیری آن در عصر جاهلیت نیست، ولی به‌هرحال، برخی از سقط جنین‌ها در دنیای حاضر مستند به آن است (ر.ک: چراغی کوتیانی، ۱۳۹۷، ص ۲۸۶-۲۸۹).

۴-۲. تفاوت‌ها

۴-۲-۱. مباشرت و عدم مباشرت

عرب جاهلی به دلیل برخوردار نبودن از امکانات تکنولوژیک کشتار فرزند، معمولاً تا زمان تولد صبر می‌کرد و پس از آن به روش‌های طبیعی پیش‌گفته مباشرتاً فرزند را می‌کشت. برخلاف امروزه که به شکل متمدانه و معمولاً با دخالت پزشک متخصص، در زمان بارداری، جنین را با استفاده از داروهای سقط جنین یا انجام عمل‌های گوناگون تهاجمی مانند کورتاژ سقط می‌کنند.

۴-۲-۲. خرافه محض و تمدن‌نما

اعراب جاهلی بنابر برخی خرافه‌های خودساخته دست به فرزندکشی می‌زدند، ولی بشر قرن ۲۱ برای این کار شنیع خود توجیه‌هایی علمی و به ظاهر موجه می‌آورد. آن‌گونه که گذشت، آنها این کار را مصداق «حق انتخاب» والدین یا «حق مدیریت زن نسبت به بدن خویش» می‌دانند، اما شکی نیست که آن‌گونه که در نقد این انگیزه‌ها خواهد آمد، این موارد مدرن نیز خرافه‌هایی در پوسته فرهنگ و تمدن جدید هستند.

۴-۲-۳. کودک‌کشی یا سقط جنین

یکی دیگر از تفاوت‌های قتل فرزند در عصر جاهلی با سقط جنین در عصر مدرن، آن است که اعراب جاهلی به انگیزه‌هایی مانند ترس از فقر یا قربانی کردن فرزند برای بت‌ها، به کشتن فرزندان خود - حتی اگر آن فرزندان از

دوران نوزادی گذشته و بزرگ‌تر شده بودند نیز - دست می‌زدند، و این عمل بین آنها رایج و پذیرفته بود، اما امروزه کشتن فرزندی که به دنیا آمده است جامعه‌پذیر نیست و در همه‌جا جرم تلقی می‌شود، برخلاف سقط جنین که برای آن توجیه‌هایی علمی و منطقی می‌آورند.

آیا عرب جاهلی نیز جنین خود را سقط می‌کرد؟ باید گفت: برخی تفاسیر - که کلامشان ذیل عنوان «نقش مادران در فرزندکشی» گذشت - پاسخ‌شان مثبت است. این پاسخ دور از ذهن نیست؛ چراکه ممکن است اعراب جاهلی نیز به گیاهانی دارویی دست یافته بودند که چنین تأثیری داشت؛ چنانچه در روایت معتبری از امام باقر (ع) آمده است که زنی به‌منظور سقط کردن دواپی خورد و جنین خود را سقط کرد (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۷، ص ۳۴۴، ح ۶). اما با استفاده از قاعده «لو کانَ لَبَانٌ»؛ اگر بود آشکار می‌شد، می‌توان گفت که قطعاً چنین کاری بین آنها به رواج فرزندکشی پس از تولد نبوده است.

۵. نقد انگیزه‌های فرزندکشی و سقط جنین

۵.۱. نقد انگیزه‌های جاهلی

۱. گذشت که اعراب جاهلی دختران را آفریدگان پلید شیطان می‌دانستند. در آیه‌ای با صراحت تمام آمده است: «وَأَنَّهُ خَلَقَ الذُّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى» (نجم: ۴۵)؛ و اوست که دو زوج نر و ماده را آفرید (نیز ر.ک: رعد: ۱۶؛ زمر: ۶۲؛ غافر: ۶۲). از سیاق این آیه می‌توان دریافت که خداوند تنها کسی است که مرد و زن را می‌آفریند؛ بنابراین دختران نیز آفریدگان خداوند هستند.

۲. برخلاف اعتقاد اعراب جاهلی، بت‌ها در هستی تأثیری ندارند؛ نه نفعی می‌رسانند و نه ضرری را از کسی دور می‌کنند: «وَأَتَّخِذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ ضَرّاً وَلَا نَفْعاً» (فرقان: ۳). موجودی که خود آفریده خداست و نمی‌تواند به خودش نفعی برساند یا ضرری را از خود دور کند، چگونه می‌تواند منشأ نفع و ضرر برای دیگران باشد؟ او چگونه می‌تواند حاجت انسان‌ها را برآورده سازد تا اینکه برای او نذر قربانی کردن فرزند صورت گیرد؟!

۳. خداوند این تقسیم را (که دختران برای خدا و پسران برای مشرکان باشند) تقسیمی ناعادلانه می‌داند (ر.ک: نجم: ۲۱-۲۲). البته این بدان معنا نیست که نزد خداوند، جنس مؤنث ارزش کمتری از جنس مذکر دارد (قرآن دختر و پسر را هدیه الهی و ارزشمند می‌داند) (ر.ک: شوری: ۴۹)، بلکه از آن جهت ناعادلانه است که آنها آنچه خود دوست داشتند را برای خود و آنچه نمی‌پسندیدند را برای خدا می‌دانستند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۶۸). خداوند اساساً فرزند ندارد (ر.ک: اخلاص: ۳) که بخواهد دختر داشته باشد: «قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنَّ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (یونس: ۶۸؛ نیز ر.ک: مریم: ۹۳).

همچنین این برخلاف حکمت خداوند است که دخترانی را به انسان روزی کند و بعد از او بخواهد که آنان را به

قساوت‌مندانه‌ترین شکل بکشد تا به دختران خداوند (= ملائکه) ملحق شوند. اگر چنین بود، او از اول دختران را به دنیا نمی‌آورد، بلکه آنها را در میان فرشتگان خود می‌آفرید.

۴. قرآن در سوره تکویر در دو آیه کوتاه، رسم زنده‌به‌گور کردن دختران توسط اعراب جاهلی را به شدت نکوهش می‌کند: «وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ» (تکویر: ۹۸)؛ و در آن هنگام که از دختران زنده‌به‌گور شده سؤال شود به کدامین گناه کشته شدند؟ و آنها جواب خواهند داد به هیچ گناهی! (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۷۴). از این آیه، به روشنی آشکار می‌شود که هیچ‌یک از این باورها و انگیزه‌ها، عرب جاهلی را نسبت به دخترکشی خود برحق نمی‌ساخت و این عمل کاملاً جنایتکارانه و ظالمانه بوده است. این مطلب از استفهام انکاری «به کدامین گناه کشته شدند؟» و پاسخ آن برمی‌آید.

۵-۲. نقد انگیزه‌های مدرن

۱. دین اسلام زوجین را به تکثیر نسل ترغیب می‌کند؛ چراکه فرزند خود ارزشمند و برای دیگران سودمند است (ر.ک: سقایی‌ریا، ۱۴۰۳). اگر امروزه برخی تحت تأثیر تبلیغات تنظیم خانواده، داشتن فرزندان متعدد را مایه سرشکستگی خود می‌دانند، باید دانست که تکثیر نسل مسلمان موجب مباحات رسول خدا ﷺ در روز قیامت است. در روایت معتبری از امام صادق ع به نقل از رسول خدا ﷺ آمده است: «اَكْثَرُوا الْوَلَدَ أَكْثَرَ بِكُمْ الْأُمَمَ غَدًا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲، ح ۳)؛ زیاد فرزند بیاورید؛ چراکه فردا [ی قیامت] با شما بر دیگر امت‌ها مباحات خواهیم کرد. در روایت دیگری از امام کاظم ع به نقل از رسول خدا ﷺ گویی به علت این مباحات اشاره شده است: «لَلْمَوْلُودِ مِنْ أُمَّتِي أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۵۸، ح ۳۵۸۲)؛ یک مولود از امت اسلام نزد من از هر آنچه خورشید بر آن می‌تابد، محبوب‌تر است. اگر فرزند بدین پایه ارزشمند است، پس تکثیر آن کاری عاقلانه و همراه با افتخار است.

۲. در ارتباط با بارداری‌های ناخواسته که به هر دلیل مطلوب زوجین نیستند، باید گفت که در منطق قرآن، خیر یا شر بودن چیزی به ظاهر آن نیست؛ چه‌بسا انسان چیزی را در ظاهر ناخوشایند بداند، ولی خداوند در باطن آن خیر فراوان قرار دهد: «فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا» (نساء: ۱۹). چه بسیار جنین‌هایی که به دلیل احتمال نارسایی یا بیماری، در بدو امر ناخواسته بوده‌اند، ولی پس از تولد و رشد یافتن، منشأ برکات فراوانی برای خانواده و جامعه شده‌اند؛ دست‌کم آنها - حتی در صورت مریضی جسمی یا ذهنی - موجب استحکام خانواده در جهت حمایت و نگهداری از آنها گشته‌اند.

بنابراین به‌صرف احتمال بروز مشکلاتی برای جنین، نباید تصمیم به سقط آن گرفت؛ چراکه ممکن است ایرادی در تشخیص بوده باشد و جنین سالم باشد. علاوه بر آن، باید با توکل به خداوند و توسل به اهل‌بیت ع از خداوند سلامت جنین را خواستار شد. حتی اگر یقین حاصل شود که فرزند مثلاً مشکلی در رشد جسمی یا شناختی خود دارد، ولی با این حال، می‌تواند به حیات خود ادامه دهد، آیا صرف این، موجب می‌شود که به‌راحتی به سقط کردن او فکر

کنیم؟ آیا این نوعی خودخواهی نیست که صرفاً برای راحتی خود حق حیات را از انسانی ولو ناقص یا بیمار بگیریم؟ والدین باید به این ایمان برسند که خداوند وسیلهٔ آزمایش آنان را در ابتلایشان به چنین فرزندی قرار داده است. اگر آنان به تقدیر الهی راضی باشند و وظیفهٔ خود را در نگهداری و رسیدگی به طفل به نحو احسن انجام دهند، قطعاً خداوند این سختی‌ها را جبران خواهد نمود و پاداش عظیمی به آنان عطا خواهد فرمود: «وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا» (فرقان: ۲۰)؛ و بعضی از شما را وسیلهٔ امتحان بعضی دیگر قرار دادیم، آیا صبر و شکیبایی می‌کنید (و از عهدهٔ امتحان برمی‌آیید)؟! و پروردگار تو همواره بصیر و بینا بوده است. یا در جایی دیگر فرموده است: «إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ» (تغابن: ۱۵)؛ اموال و فرزندانان فقط وسیلهٔ آزمایش شما هستند و خداست که پاداش عظیم نزد اوست.

۳. بر فرض که بگوییم زن حق مدیریت بدن خود را دارد، چه کسی گفته است و اگر بگوید، ادعای او پذیرفته است که جنین جزئی از بدن اوست. جنین موجودی است که در بدن زن نشو و نما می‌یابد، نه عضوی از بدن او. شاهد این مطلب آن است که اولین هستهٔ شکل‌گیری جنین که نطفه است، متشکل از اجزایی از بدن مرد و زن (اسپرم و تخمک) است که قرآن نیز این حقیقت را تأیید کرده است (ر.ک: انسان: ۲؛ طارق: ۷-۶). بنابراین زن یا همان مادر جنین حق ندارد دربارهٔ جنین خود هر تصمیمی - ولو به سقط جنین عمدی بینجامد - بگیرد.

۵-۳. نقد انگیزه‌های مشترک

۱. دربارهٔ توهم روزی‌رسانی والدین به فرزند، بین جامعهٔ جاهلی و اسلامی امروز تا حدود زیادی اشتراک وجود دارد. توضیح آنکه، برخی والدین در جامعهٔ اسلامی نیز، به دلیل ضعف در بنیان‌های اعتقادی، خود را روزی‌رسان فرزندان‌شان می‌انگارند و اگر دچار فقر باشند یا از آن بیم داشته باشند، به سقط جنین دست می‌زنند؛ حال آنکه، قرآن به‌صراحت بیان می‌کند که: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلُّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (هود: ۶)؛ هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست، مگر اینکه روزی او بر خداست، او قرارگاه و محل نقل و انتقالش را می‌داند. همهٔ این‌ها در کتاب آشکاری ثبت است. در برخی تفاسیر آمده است که لازم بودن روزی هر جنبنده‌ای بر عهدهٔ خداوند، به خاطر وسعت علم الهی به آن در همهٔ حالاتش است؛ بنابراین هیچ موجودی روی زمین بدون روزی باقی نمی‌ماند. ماهی در آب، پرند در هوا و جنین در رحم مادر، همگی روزی می‌خورند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۰، ص ۱۴۸).

در دو آیهٔ نهی‌کننده از فرزندکشی به خاطر ترس از فقر یا فقر موجود، دو تعبیر شبیه به هم آمده است که هر دو پندار فوق را نفی می‌کنند. در آیهٔ ۳۱ سورهٔ اسراء، پس از نهی از فرزندکشی به خاطر ترس از فقر، آمده است: «نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ» و در آیهٔ ۱۵۱ سورهٔ انعام که دربارهٔ فرزندکشی به خاطر فقر موجود صورت می‌پذیرفت، آمده است: «نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاكُمْ». همان‌گونه که مشاهده می‌کنید در این دو آیه، ترتیب ضمیر «هم» و «کم» جابه‌جا شده است. این تعبیر چه تفاوتی در معنا ایجاد می‌کند؟ آیا این صرفاً عبارت‌پردازی است یا نکته‌ای دربر دارد؟ متأسفانه

مفسران به این بحث توجه چندانی نکرده‌اند، اما شاید بتوان این اختلاف در تعبیر را به نحو احتمالی چنین توضیح داد: در جایی که زوجین هنوز فقیر نیستند و صرفاً بیم آن دارند که با آمدن فرزند جدید دچار فقر شوند، قرآن با مقدم ساختن بحث روزی‌رسانی به فرزندان بر روزی‌رسانی به والدین، درصدد رساندن این پیام است که چرا می‌ترسید درحالی که خود شما بر سر سفره همان طفلی خواهید بود که نگران روزی او هستید؛ یعنی او مایه برکت و وسعت در روزی برای شماست و شما نابخردانه درصدد قتل او هستید! در روایتی از رسول خدا ﷺ آمده است: «يَبْتَ لَا صَبِيَّانَ فِيهِ لَا بَرَكَهَ فِيهِ» (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۳۷۴، ح ۱۰۹۶). اما در صورتی که زوجین هم‌اکنون فقیر باشند و فرزندى در حال اضافه شدن به جمع آنان است، در این آیه، خداوند با اول آوردن ذکر والدین به آنان گوشزد می‌کند که ما شما را عمری روزی داده‌ایم و می‌دهیم؛ حال آیا از روزی‌رسانی به یک طفل، عاجز هستیم؟

۲. در خصوص ترجیح جنسیتی اعراب جاهلی و برخی انسان‌ها در عصر حاضر، باید گفت: درباره جنس مؤنث و دختر، اسلام دیدی بسیار مثبت دارد. قرآن دختر را نیز هدیه الهی به‌شمار آورده است: «يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنثًا» (شوری: ۴۹)؛ به هرکس اراده کند، دختر می‌بخشد. استفاده قرآن از واژه «هدیه دادن» برای دختر، نشان از جایگاه والای او در نظام فکری اسلام دارد. کتاب‌های حدیثی نیز بابی را با عنوان «فضیلت و برتری دختران» گشوده‌اند. به‌عنوان مثال، در روایت معتبری از امام صادق علیه السلام به نقل از رسول خدا ﷺ آمده است: «نِعْمَ الْوَلَدُ الْبَنَاتُ مُطْلَقَاتُ مَجَهَّزَاتٍ مُنَسَّاتٍ مُبَارَكَاتٍ مُفْلِيَّاتٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶ ص ۵، ح ۵)؛ چه خوب فرزندان هستند دختران؛ [چراکه] آنها نیکوکار، [هنگام سفر] تجهیزکننده، مؤنس [والدین خود]، مبارک و مراقب بهداشت آنها هستند.

اگر جنس زن نباشد، جوامع انسانی روبه انقراض می‌روند؛ چراکه تولیدمثل بنابر سنت آفرینش الهی، از طریق ازدواج و همسر است: «نِسَاؤُكُمْ حَرْثُكُمْ حَرْثُكُمْ فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ» (بقره: ۲۲۳)؛ زنان شما، محل بذرافشانی شما هستند؛ پس هر زمان که بخواهید، می‌توانید با آنها آمیزش کنید، و (سعی نمایید از این فرصت بهره گرفته با پرورش فرزندان صالح) اثر نیکی برای خود از پیش بفرستید. این خطای راهبردی عرب جاهلی بود که منفعت را فقط در تولید گندم و گوسفند می‌دید و تولید انسان را - از هر دو جنس - توسط زنان نادیده می‌گرفت.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد که فرزندکشی جاهلی و سقط جنین مدرن، هرچند در دو بستر زمانی کاملاً متفاوت رخ داده‌اند، اما از حیث انگیزه‌ها، به‌ویژه در بُعد اقتصادی و ترس از فقر و ترجیح جنسیتی، پیوندی عمیق دارند. قرآن این پندار باطل را که والدین روزی‌رسان فرزندان‌اند، به‌صراحت رد کرده است (ر.ک: اسراء: ۳۱)، و شاید همین اشتراک انسان‌ها در این انگیزه، موجب شده است که قرآن بر آن تأکید نماید.

علاوه بر این، باورهای جاهلی همچون نسبت دادن آفرینش دختران به شیطان یا بی‌ارزش دانستن جنس مؤنث، امروزه در پوشش‌هایی نو مانند «ترجیح جنسیتی» یا «حق مدیریت بدن» بازتولید می‌شوند؛ حال آنکه، قرآن دختر و

پسر را موهبت الهی معرفی کرده است (ر.ک: شوری: ۴۹) و حق سلب حیات از هر جاننداری را تنها در اختیار خداوند می‌داند (ر.ک: اسراء: ۳۳).

انگیزه‌های جاهلی و مدرن برای فرزندکشی و سقط جنین، در اصل بر یک سلسله باورهای خطا درباره نقش والدین، ارزش فرزند و جایگاه اجتماعی انسان استوار است. نقد این انگیزه‌ها بر پایه آیات و روایات، روشن می‌سازد که فرزند نعمت و امانتی بزرگ و الهی است و هیچ‌گونه انگیزه فرهنگی، اجتماعی یا اقتصادی نمی‌تواند مجوز قتل یا سقط او باشد. قرآن درباره دختر زنده‌به‌گور شده، با لحنی انکاری می‌پرسد: «بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ» (تکویر: ۹)، و همین استفهام، خطابي جاویدان به جامعه انسانی است که هرگونه توجیهی برای این عمل را باطل می‌سازد.

نقد انگیزه‌های فرزندکشی جاهلی و سقط جنین معاصر، نه تنها بر غنای مباحث قرآنی و روایی در حوزه خانواده می‌افزاید، بلکه می‌تواند در مقام عمل، بنیان‌های فکری اصلاح فرهنگ فرزندآوری و مقابله با بحران جمعیت در جامعه اسلامی امروز را استوار سازد.

وجه نوآوری این پژوهش، مشخصاً در به‌دست آوردن این نتیجه کلی است که سقط جنین کمابیش همان فرزندکشی جاهلی و با انگیزه‌هایی شبیه به آن است. با این تفاوت که ظاهر آن بسیار شکیل و جذاب و تکنیک‌های انجام آن فناورانه شده است. بنابراین دور از ذهن نیست اگر در قیامت کسانی که به این کار اقدام می‌کنند، محشور با پیشینیان جاهلی خود باشند.

منابع

قرآن کریم.

- ابن ابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ق). تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- اکوایران: تصویر اقتصاد ایران (۱۴۰۳). مصائب سقط جنین در ایران؛ از سقط در خانه با ۳۰ میلیون تا خطر مرگ. در: <https://ecoiran.com/176/68278>
- پابنده، ابوالقاسم (۱۳۸۲). نهج الفصاحه (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول ﷺ). تهران: دنیای دانش.
- چراغی کوتیانی، اسماعیل (۱۳۹۷). بحران خاموش: واکاوی جامعه‌شناختی علل فرهنگی اجتماعی کاهش باروری در ایران. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- چینی‌چیان، مریم و دیگران (۱۳۸۶). مطالعه کیفی دلایل انجام سقط جنین عمدی در ایران. پایش، ۶(۳)، ۲۱۹-۲۳۲.
- حسن‌زاده، عاطفه (۱۴۰۰). بررسی علل سقط جنین به‌عنوان تهدیدی بر امنیت اجتماعی (مطالعه میدانی: شهرستان قم). علوم انسانی و اسلامی در هزاره سوم. ۱۲(۱)، ۲۶۹-۲۷۸.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه. تهران: دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۰ق). محاضرات الأدباء و محاورات الشعراء و البلغاء. بیروت: شركة دار الأرقم بن أبی الأرقم.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. بیروت: دار الکتاب العربی.
- سقایی‌ریا، محمدجواد (۱۴۰۳). درآمدی بر فلسفه فرزندآوری در آیات و روایات. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی و دبیرخانه حمایت از طرح‌های پژوهشی.
- شربشی، احمد بن عبدالمؤمن (۱۴۲۷ق). شرح مقامات تحریری. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- شیخی، محمدتقی (۱۳۸۰). مبانی و مفاهیم جمعیت‌شناسی. تهران: انتشار.
- صادقیان کاخکی، غلامرضا (۱۳۹۴). کارکردهای افزایش جمعیت از منظر قرآن کریم و روایات. مشهد: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو.
- عطار نیشابوری، بهناز (۱۳۷۶). بررسی علل و انگیزه‌های سقط عمدی جنین در استان کردستان. رساله دکتری پزشکی. کردستان: دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی کردستان.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: هجرت.
- فرداد، طوبی (۱۴۰۲). فرزندکشی قبل از اسلام در جزیره العرب از منظر قرآن و متون تاریخی. حیل المتین، ۱۱(۴۲)، ۲۶-۴۹.
- فرزندکشی در آیین جاهلی: تفسیر قرآن مجید (۱۳۵۷). درس‌هایی از مکتب اسلام، ۱۸(۱۲)، ۷-۹.
- فرزندکشی (تفسیر) (۱۳۵۸). درس‌هایی از مکتب اسلام، ۱۹(۱)، ۱-۱۰.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). تفسیر القمی. قم: دار الکتاب.
- کاظمی، سودابه (۱۴۰۳). رئیس انجمن متخصصان زنان و زایمان: سالانه بیش از ۵۰۰ هزار سقط جنین در کشور رخ می‌دهد. خبرگزاری

جمهوری اسلامی. www.irna.ir/news/85700653.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). کافی. قم: دار الکتب الاسلامیه.

گاردنر، ویلیام (۱۳۸۶). جنگ علیه خانواده. برگردان، تلخیص و تدوین معصومه محمدی. قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.

گودرزی، فرامرز (۱۳۷۴). پزشکی قانونی. تهران: انیشتین.

مراغی، احمد مصطفی (بی تا). تفسیر المراغی. بیروت: دار الفکر.

معموری، علی و خوش‌سخن مظفر، زهرا (۱۳۸۹). بررسی تاریخی جایگاه زن در جاهلیت و قرآن با توجه به آیه ضرب. پژوهش‌نامه

علوم و معارف قرآن، ۱۱ (۶)، ۷۳-۹۴.

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

نصیری، محمد و زارعکار، حسین (۱۳۹۶). تحلیل جامعه‌شناختی مسئله زنده‌به‌گور کردن دختران در جزیره العرب عصر جاهلی.

پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، ۱۱ (۲۰)، ۲۲۷-۲۴۴.

Beumer, Wieke Y. et al. (2025). Motivations for Abortion or Continuation of an Unwanted Pregnancy: A Scoping Review of the Global Literature. *Perspectives on Sexual and Reproductive Health*, 57(1), 45-62.



Discourse Analysis of Modernity in Afghanistan: From Hegemony Formation to Paradigm Collapse

Amanullah Fasihi  / PhD in Sociology, University of Tehran

fasihi2219@gmail.com

Received: 2025/05/17 - Accepted: 2025/09/13

Abstract

This article analyzes the formation, expansion, and decline of the modernist discourse in Afghanistan from the early twentieth century to the 1970s. Utilizing a combined theoretical framework of discourse analysis, research programs, scientific revolutions, and hegemonic analysis, this study investigates the reasons for the failure of this project to establish an organic national order. The discourse of modernity, manifesting in various forms from constitutionalism to ethnic nationalism and the rule of law, sought institutionalization through actors such as state institutions, media, and political parties, yet ultimately faced rejection and collapse. This article argues that this failure stemmed from structural problems and weak agency, including: socio-cultural dissonance and superficial implementation of reforms; the imported and prescriptive nature of modernization; elite dependency, weak agency, and ineffectiveness; a lack of economic and technical infrastructure; an inability to forge a discursive link between religion and the exigencies of the modern world and human innovation; and its instrumental appropriation by a dominant ethnic hegemonic project. The findings indicate that the modernist discourse failed to construct a chain of national equivalence against a coherent religious counter-discourse and rival paradigms (leftist and Islamist), which were more successful in articulating popular grievances, ultimately leading to its paradigmatic collapse.

Keywords: discourse, modernism, Afghanistan, ethnicity and hegemony, discursive rejection, cultural dissonance, transition to modernity.

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل گفتمان تجدد در افغانستان: از تکوین هژمونی تا فروپاشی پارادایم

fasihi2219@gmail.com

امان‌الله فصیحی  / دکترای جامعه‌شناسی دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۷ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۲

چکیده

این مقاله به تحلیل چگونگی تکوین، گسترش و افول گفتمان تجددخواهی در افغانستان از اوایل قرن بیستم تا دهه ۱۳۵۰ می‌پردازد. این پژوهش با بهره‌گیری از چارچوب نظری ترکیبی شامل تحلیل گفتمان، برنامه‌های پژوهشی، انقلاب‌های علمی و تحلیل هژمونیک، به بررسی دلایل ناکامی این پروژه در ایجاد یک نظم ملی ارگانیک می‌پردازد. گفتمان تجدد که در صورت‌های مختلفی از مشروطه‌خواهی تا ناسیونالیسم قومی و حاکمیت قانون ظاهر شد و از طریق کارگزارانی چون نهادهای حاکمیتی، رسانه‌ها و احزاب سیاسی برای نهادینه‌سازی خود تلاش کرد، نهایتاً با طرد و فروپاشی مواجه شد. این مقاله استدلال می‌کند که این ناکامی ریشه در مشکلات ساختاری و ضعف عاملیت داشت که عبارت‌اند از: ناترازی فرهنگی - اجتماعی و سطحی‌نگری در اجرای اصلاحات، ماهیت وارداتی و دستوری بودن آن، وابستگی نخبگان و ضعف عاملیت و عملکرد آنان، فقدان زیرساخت‌های اقتصادی و فنی، عجز از ایجاد یک پیوند گفتمانی میان دیانت و الزامات دنیای جدید و نوآوری بشری و مصادره ابزاری آن توسط پروژه هژمونیک قومی مسلط. یافته‌ها نشان می‌دهد که گفتمان تجدد در برابر ضدگفتمان منسجم دینی و پارادایم‌های رقیب (چپ و اسلام‌گرا) که در مفصل‌بندی نارضایتی‌ها موفق‌تر بودند، توانست یک زنجیره هم‌ارزی ملی ایجاد کند و این امر نهایتاً به فروپاشی پارادایمی آن انجامید.

کلیدواژه‌ها: گفتمان، تجددخواهی، افغانستان، قومیت و هژمونی، طرد گفتمانی، ناهمخوانی فرهنگی، گذار به مدرنیته.

مقدمه

افغانستان در یک سده اخیر، به‌ویژه از آغاز قرن بیستم، عرصه تقابل گفتمان‌های متعددی بوده است که هریک با ادعای ارائه راهکاری برای خروج از بحران‌های ساختاری، در پی تثبیت هژمونی خود در سپهر سیاسی - اجتماعی این کشور بوده‌اند. در این میان، گفتمان تجدد به‌مثابه یکی از محوری‌ترین رویکردهای اصلاح‌طلبانه، با هدف نوسازی نهادهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ظهور یافت. با این حال، علی‌رغم تلاش‌های دوره‌ای برای تحقق این پروژه، گفتمان تجدد نه تنها نتوانست به ثبات سیاسی - اجتماعی بینجامد، بلکه در تقابل با گفتمان‌های سنتی و ایدئولوژیک (مانند مارکسیستی و اسلام‌گرایی) به حاشیه رانده شد.

بنابراین پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که: «گفتمان تجدد در افغانستان چگونه تکوین یافت و چه عوامل ساختاری و گفتمانی به طردشگی آن در فرایند جامعه‌سازی انجامید؟»

هدف این مقاله، تحلیل فرایندهای شکل‌گیری، گسترش و افول این گفتمان با تکیه بر نظریه تحلیل گفتمان و بررسی تأثیر متقابل عوامل داخلی و خارجی بر ناکامی آن است. این پژوهش از این جهت حائز اهمیت است که شکاف میان آرمان‌های تجددخواهانه و واقعیت‌های جامعه افغانستان، به‌عنوان الگویی برای درک چالش‌های مشابه در جوامع چندپاره شرقی قابل تعمیم است.

در خصوص پیشینه این پژوهش هم باید توجه نمود که پژوهش‌های پیشین عمدتاً از چند منظر به این موضوع پرداخته‌اند: گروهی با رویکردی تاریخی به فرایند تجددگرایی و جریان‌های اصلی آن پرداخته‌اند (زکی، ۱۳۸۶)؛ گروهی دیگر بر «جدال سنت و مدرنیته در افغانستان» (زائری، ۱۳۹۰) و پیامدهای امنیتی این نزاع تمرکز کرده‌اند (رحیمی و اسلامی، ۱۴۰۴)؛ دسته سوم با رویکردهای نظری‌تر به بحران هویت از منظر تحلیل گفتمان (بیانی، ۱۳۹۱)، سکولاریزاسیون معرفتی (فصیحی، ۱۳۹۸) و نسبت «بازسازی تمدن اسلامی با مدرنیته» (حسینی و دیگران، ۱۳۹۸) نگرسته‌اند. درحالی‌که این آثار ابعاد مهمی از موضوع را روشن ساخته‌اند، اما پژوهش حاضر به‌طور مشخص بر تحلیل تکوین، سازوکارها و دلایل طرد خود گفتمان تجدد به‌عنوان یک پدیده مستقل و محوری تمرکز دارد.

۱. مبانی نظری تحقیق

این پژوهش با هدف تحلیل تحولات گفتمانی در افغانستان، از یک چارچوب نظری ترکیبی بهره می‌گیرد. چارچوب نظری و روشی اصلی مقاله مبتنی بر تحلیل گفتمان لاکلا و موفه است و با مفاهیم برگرفته از نظریه برنامه‌های پژوهشی لاکاتوش، نظریه انقلاب‌های علمی کوهن و تفسیری خاص از مفهوم روح مطلق هگل (در ارتباط با قومیت) تکمیل می‌شود. این تلفیق نظری، به نویسنده اجازه می‌دهد تا تعاملات گفتمانی، مقاومت‌های ساختاری و نقش قومیت در شکل‌دهی به پروژه‌های مدرنیزاسیون را فراتر از نمودهای ظاهری تحلیل و بررسی نماید.

۱-۱. تحلیل گفتمان لاکلا و موفه: سازوکارهای معناسازی و هژمونی

در چارچوب نظری لاکلا و موفه، گفتمان صرفاً ابزاری بی طرف برای بازنمایی واقعیت نیست، بلکه به عنوان فرایندی سیاسی و معنایی لحاظ می شود که از طریق دال های محوری مانند «دموکراسی» یا «تجدد» و دال های پیرامونی متنوع، به دنبال برساخت نظم اجتماعی جدید است. گفتمان ها در تلاش اند تا با تثبیت دال محوری خود به عنوان امر جهانی، هژمونی نمادین ایجاد کنند. باین حال، این هژمونی از ثبات و پایداری دایمی برخوردار نیست؛ زیرا گفتمان های رقیب با ارائه دال های متضاد، مرزهای آنتاگونیسم یا غیریت سازی را شکل می دهند. فرایند طرد گفتمانی نیز زمانی رخ می دهد که گفتمان غالب، دال ها یا گروه های خاصی را از حوزه مشروعیت عمومی حذف کند (ر.ک: تاجیک، ۱۳۷۹؛ سلطانی، ۱۳۸۳).

۱-۲. نظریه برنامه های پژوهشی لاکاتوش: هسته سخت و کمربند محافظ

طبق نظریه لاکاتوش، هر برنامه پژوهشی از یک هسته سخت و یک کمربند محافظ تشکیل می شود. در این مقاله، گفتمان تجدد در افغانستان به مثابه یک برنامه پژوهشی در نظر گرفته می شود که دال محوری آن مثل نقش هسته سخت و دال های پیرامونی نقش کمربند محافظ را ایفا می کنند. انعطاف پذیری یک گفتمان در بازتعریف کمربند محافظ خود، تعیین کننده توانایی آن در مقابله با ناهنجاری های گفتمانی است. زمانی که کمربند محافظ نتواند از هسته سخت در برابر چالش ها دفاع کند، گفتمان با بحران مواجه شده و جایگزینی آن توسط گفتمان های رقیب تسهیل می شود (ر.ک: چالمرز، ۱۳۸۴، ص ۹۴).

۱-۳. نظریه انقلاب های علمی کوهن: بحران پارادایم و تغییر گفتمانی

کوهن با معرفی مفهوم پارادایم، دگردیسی علمی را محصول جایگزینی پارادایم های قدیمی با پارادایم های جدید می داند. در این پژوهش، گفتمان غالب در افغانستان به عنوان یک پارادایم اجتماعی - فرهنگی صورت نمایی می شود که مانند دوره های ثبات علم عادی، چارچوب های هنجاری جامعه را تعیین می کند. با ظهور ناهنجاری ها مانند شکاف دولت - ملت، تضاد اجتماعی یا بحران هویت، پارادایم موجود با بحران مشروعیت مواجه شده و در این وضعیت طی یک انقلاب گفتمانی، گفتمان جدید جایگزین گفتمان قدیم می شود. این چارچوب توضیح می دهد که چرا گفتمان تجدد در افغانستان، پس از مواجهه با ناهنجاری های ساختاری مانند مداخلات خارجی و مقاومت اقشار مختلف و از جمله کارگزاران دین، جای خود را به گفتمان های مارکسیستی یا اسلام گرایی داد (ر.ک: چالمرز، ۱۳۸۴، ص ۱۰۷).

۱-۴. تفسیر هگلی از قومیت: روح مطلق و پویایی های تاریخی

با الهام از مفهوم روح مطلق هگل که در فرایند دیالکتیکی تاریخ به سوی خودآگاهی پیش می رود (ر.ک: دادجو، ۱۳۸۳)، این پژوهش پروژه هژمونیک قومی مسلط را به عنوان یک نیروی تاریخی - فرهنگی در افغانستان تحلیل می کند.

برخلاف نظریات ذات‌انگارانه، در این تفسیر، قومیت یک جوهر ایستا و جامد نیست، بلکه یک فرایند پویا و سیال است که در تعامل با گفتمان‌های فکری و فرهنگی، همواره در حال بازنمایی استراتژی‌های بقا و هژمونی خود است. بر این اساس، گفتمان تجدد درحقیقت به‌مثابه یک کمر بند محافظ گفتمانی برای منطق گفتمانی قدرت قومی در یک مقطع تاریخی نسبتاً طولانی لحاظ می‌شود. این گفتمان با ایجاد تغییر در دال‌های پیرامونی خود از نوسازی آمرانه تا همکاری با قدرت‌های خارجی، تلاش کرده است تا هسته سخت هویت قومی خود را حفظ کند.

۱-۵. چارچوب تحلیلی تلفیقی: پیوند نظریه و واقعیت

این مقاله با ترکیب چارچوب‌های فوق، به دنبال ارائه یک تحلیل چندلایه از فرایند تکوین، گسترش و نهایتاً طرد گفتمان تجدد در افغانستان است. این چارچوب تلفیقی استدلال می‌کند که سرنوشت این گفتمان، نتیجه تعامل پیچیده مجموعه‌ای از عوامل ساختاری و عاملیتی در کل دوره مورد بررسی بوده است:

۱. تحلیل ناهمخوانی پارادایمی و مقاومت‌های ساختاری: از همان ابتدا، دال‌های محوری تجدد به دلیل ماهیت وارداتی و دستوری، با ساختار فرهنگی - دینی و اجتماعی افغانستان در یک وضعیت آنتاگونیستی قرار داشتند. این چارچوب به ما اجازه می‌دهد تا بفهمیم که چگونه این ناهمخوانی بنیادین، هم چالش‌های دوره گسترش و هم دلایل نهایی فروپاشی را تبیین می‌کند.

۲. تحلیل مصادره ابزاری و منطق قدرت قومی: پروژه هژمونیک قومی مسلط، در تمام مراحل، تجدد را نه به‌عنوان هدف، بلکه به‌مثابه ابزاری برای بازتولید و حفظ قدرت خود به‌کار گرفت. این چارچوب به تحلیل این موضوع می‌پردازد که چگونه این مصادره ابزاری، مانع از تبدیل شدن تجدد به یک پروژه ملی ارگانیک شد.

۳. تحلیل شکنندگی در برابر ناهنجاری‌های بیرونی: پروژه تجدد به دلیل ضعف‌های درونی و فقدان زیرساخت‌ها، همواره در برابر ناهنجاری‌های بیرونی، به‌ویژه مداخلات خارجی و نفوذ ایدئولوژی‌های رقیب، شکننده و آسیب‌پذیر بود. این چارچوب به بررسی این نکته می‌پردازد که چگونه این ناهنجاری‌ها به‌صورت مداوم «کمر بند محافظ» گفتمان را تضعیف کرده و زمینه را برای بحران نهایی آن فراهم آوردند.

این تحلیل نشان می‌دهد که گفتمان‌های فکری در افغانستان، بدون ایجاد تغییر در هسته سخت قدرت و در غیاب زیرساخت‌های لازم، در تعامل پیچیده با ساختار قومی و تاریخی، همواره در حال بازسازی استراتژی‌های خود برای بقا هستند. به بیان دقیق‌تر، در چارچوب این مقاله، یک بحران پارادایمی (به تعبیر کوهن) زمانی رخ می‌دهد که کمر بند محافظ یک گفتمان (به تعبیر لاکاتوش) در جذب ناهنجاری‌ها ناکام می‌ماند. این ناهنجاری‌های حل‌نشده، به نقاط آنتاگونیسم بنیادین (به تعبیر لاکلا و موف) تبدیل می‌شوند که میدان را برای ظهور یک گفتمان رقیب و وقوع یک انقلاب گفتمانی باز می‌کنند.

۲. سرآغاز و زمینه‌های شکل‌گیری گفتمان تجدد در افغانستان

گفتمان تجدد به‌عنوان نخستین صورت‌بندی فکری در افغانستان معاصر، به دوران امیر حبیب‌الله بازمی‌گردد؛ درحالی‌که اقدامات حاکمان پیشین بیشتر ماهیت ابزاری و صوری داشت (روا، ۱۳۶۹، ص ۳۲). تکوین این گفتمان ریشه در دو دسته از زمینه‌ها داشت:

نخست، زمینه‌های سوژکتیو که از یک گسست گفتمانی نشئت می‌گرفت. فروبستگی گفتمان استبدادی عبدالرحمان که با تفسیر قبیله‌ای از دین آمیخته بود (عبدالرحمان، ۱۳۸۷، ص ۴۵۶، ۳۶۷، ۳۵۱ و ۲۹۹)، به دلیل فقدان مشروعیت، پارادایم پیشین را به زوال کشاند. این خلأ، گفتمان لیبرال - تجددگرایی را به‌عنوان یگانه الگوی معتبر برای خروج از بحران بر ساخت (طرزی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۷). کنشگرانی چون محمود طرزی با تشخیص شکاف ساختاری میان افغانستان و جهان مدرن، گذار به تجدد را صورت‌بندی کردند و نهادهایی چون لیسه حبیبیه و نشریه سراج‌الخبار به ابزارهای اصلی اشاعه این پارادایم بدل شدند (غبار، ۱۳۶۸، ص ۸۳۵)؛

دوم، زمینه‌های اژکتیو که در تقاطع استبداد داخلی و هژمونی خارجی شکل گرفت. روشنفکران آن دوره با بازنمایی نظم حاکم به‌مثابه یک بحران ساختاری عمیق و «قیانوس فلاکت» (غبار، ۱۳۶۸، ص ۷۱۴-۷۱۵، ۸۳۵)، ضرورت گذار به الگوی بدیل را به گفتمان مسلط تبدیل کردند. هم‌زمان، استعمار بریتانیا با نمایش مظاهر تمدن مدرن و ترویج دال‌هایی چون «عصری‌سازی» (فرهنگ، ۱۳۹۴، ص ۴۴۵ و ۴۵۹)، این گرایش را تشدید کرد. بااین‌حال، اقدامات امیر مانند استخدام معلمان هندی (کاتب، ۱۳۹۵، ج ۴، ص ۳۰۳)، نشانگر یک پارادوکس و شالوده‌شکنی گفتمانی بود که عبارت است از: پذیرش ابزارهای مدرنیته بدون دگرگونی در ساختار استبدادی. این ناهمگونی، زمینه را برای شکست بعدی پروژه نوسازی فراهم آورد.

۳. دال‌های گفتمان تجدد و لیبرالیسم

گفتمان تجدد با خوانش لیبرالیستی در افغانستان، حول «نوگرایی به سبک غربی» به‌مثابه دال مرکزی شکل گرفت که از طریق کنشگری روشنفکران به‌مثابه سوژه‌های گفتمانی بازتولید می‌شد (غبار، ۱۳۶۸، ص ۶۱۶). این سوژه‌ها با اتخاذ استراتژی‌های گفتمانی متفاوت، به سه گروه متمایز تقسیم‌پذیرند:

۱. **روشنفکران دربارمحور:** این گروه که در پیوند ارگانیک با ساختار قدرت قرار داشتند، با تکیه بر منطق نوسازی تدریجی، اصلاحات درون پارادایمی و بهره‌گیری از سازوکارهای تکنوکراتیک بیرونی را به‌مثابه تنها مسیر مولد مشروعیت مدرنیزاسیون مدلل می‌کردند. گفتمان آنان بر تغییر از بالا با حفظ هژمونی نهاد سلطنت متمرکز بود (غبار، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۱۶)؛

۲. **کنشگران جمعیت سری ملی:** این حلقه گفتمانی که حول محور نهاد آموزشی لیسه / دبیرستان حبیبیه گرد هم آمده بودند، با طرد رادیکال پارادایم حاکم، خواهان بر ساخت نظم دموکراتیک ملی مبتنی بر گسست ایستیمیک از

سنت بود. استراتژی آنان مبتنی بر جایگزینی تمامیت‌خواهانه گفتمان مسلط با الگویی بدیل و خودبنیاد تعریف می‌شد (غبار، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۱۷)؛

۳. روشنفکران پراکنده: این دسته فاقد انسجام نهادی یا برنامه عمل مشخص بودند، اما در کلیت، گرایش به سوژگی مدرن و مفصل‌بندی‌های فردی از تجدد را در گفتمان خود بازتاب می‌دادند (غبار، ۱۳۶۸، ص ۶۱۷).

دال‌های پیرامونی این گفتمان که در قالب زنجیره هم‌ارزی حول دال مرکزی مفصل‌بندی می‌شدند، عبارت‌اند از: علم‌گرایی، هندسی اجتماعی مدرن، حکمرانی قانون‌مدار، ناسیونالیسم توسعه‌محور، استعمارستیزی، پان‌اسلامیسم اصلاح‌گرا و بازتعریف جایگاه جنسیتی. این دال‌ها با ایجاد شبکه معنایی یکپارچه، بازنمایی گفتمان تجدد را به‌مثابه پروژه‌ای هژمونیک برای گذار از جامعه پیشامدرن به جامعه مدرن تثبیت می‌کردند.

۴. خرده‌گفتمان‌های گفتمان تجددگرایی

گفتمان اصلی تجددگرایی در افغانستان، از چندین خرده‌گفتمان مهم و تأثیرگذار تشکیل شده است که در فرایند تاریخ این کشور، یکی جایگزین دیگری شده و به ظاهر مسیرهای مختلفی را پیموده است، اما درحقیقت یک هدف را دنبال نموده است:

۴-۱. مشروطه‌خواهی اول: تلاش برای مفصل‌بندی دین و مدرنیته

نخستین جلوه و تجلی گفتمان نوگرایی سیاسی در زمان امیر حبیب‌الله و در قالب «مشروطه‌خواهی اول» ظهور کرد. منابع معرفتی یا ایپستمیک این گفتمان عبارت‌اند از: باورهای اسلامی و ملی اصیل افغانستانی، افکار آزادی‌خواهانه نهضت آزادی هند به رهبری گاندی و نهرو و نهضت مشروطه‌خواهی ترکان عثمانی به رهبری مصطفی کمال پاشا و جوانان ترک (حبیبی، ۱۳۷۲، ص ۶۵۶۳؛ تنویر، ۱۳۷۸، ص ۵۱-۵۲).

کارکرد گفتمانی مطبوعات فراملی نظیر «اختر استانبول» و «حبل‌المتین کلکته» در بازتولید آگاهی جمعی و اعمال نفوذ بر ساختارهای قدرت حاکم و نخبگان سیاسی افغانستان در این برهه قابل تأمل است (تنویر، ۱۳۷۸، ص ۵۱-۵۲). حضور سوژه‌های دینی ازجمله مولوی واصف قندهاری در صفوف پیشگامان این جریان، بیانگر فرایند مفصل‌بندی دال‌های مرکزی گفتمان دینی با دال مشروطه‌خواهی و مشروعیت‌سازی این گفتمان از طریق بازنمایی آن در چارچوب نشانه‌شناسی اسلامی بود (غبار، ۱۳۶۸، ص ۷۱۶-۷۱۷؛ حبیبی، ۱۳۷۲، ص ۲۴). این تقابل گفتمانی، بازتابی از نزاع بر سر هژمونی معنایی در میدان سیاسی - اجتماعی عصر مشروطه است.

اطاعت از اصول اسلام، مشروطه ساختن حکومت تحت نظر نمایندگان مردم، تأمین حاکمیت ملی و بر ساخت نظم مبتنی بر قانون، اصلاح جامعه از طریق اصلاح ذهن و آگاهی، تعمیم معارف و مطبوعات آزاد، تأسیس مجلس شورای ملی از طریق انتخابات آزاد، تحصیل استقلال سیاسی کامل، تأمین اصول مساوات و عدالت اجتماعی و بسط

مبانی مدنیت جدید، دال‌های اساسی مشروطه‌خواهان اول را تشکیل می‌داد (حبیبی، ۱۳۷۲، ص ۵۸-۵۹).

اما امیر حبیب‌الله به زودی با این گفتمان در غیریت قرار گرفت و مدعی شد که: «دیگر هر چیز را از اصول جدید قبول داریم، الا مشروطه» (حبیبی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۲). سردار عبدالقدوس خان نیز، با «میکروب» خطاب کردن مشروطه‌خواهان از علمای قندهار خواستار تکفیر آنها شد. علمای قندهار نیز اظهار کردند که نظام مشروطه نامشروع است و در غیریت کامل با شریعت اسلام قرار دارد (آهنگ، ۱۳۹۹، ص ۱۸۲). سرکوب فیزیکی، زندانی و تبعید حاملان آن، باعث شد که این گفتمان از فضای عمومی طرد شود، اما در حاشیه گفتمان مسلط خود را حفظ کرد و پس از یک وقفه، مجدداً حالت هژمونیک پیدا کرد (غبار، ۱۳۶۸، ص ۷۵۵).

۴-۲. تجددگرایی یا مشروطه‌خواهی دوم: چالش‌های هژمونی گفتمانی و مقاومت سنتی

در دوره امیر امان‌الله، گفتمان تجدد با حمایت افرادی چون محمود طرزی و ابزارهای گفتمانی مانند «سراج الاخبار» تلاش کرد تا از فضای بیناگفتمانی خارج شده و به نظام نمادین مسلط تبدیل شود (تنویر، ۱۳۷۸، ص ۵۹-۶۰). این گفتمان با هدف گذار از عقب‌ماندگی، دال‌های کلیدی متعددی را مفصل‌بندی کرد که عبارت‌اند از: تلاش برای جمع بین علم مدرن و دین از طریق بازتفسیر متون دینی (طرزی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۷-۲۱۱، ۳۷۸-۳۹۱ و ۱۴۹)، جایگزینی «امت» با دال مدرن «ملت» در مفهوم ناسیونالیسم (گریگوریان، ۱۳۸۸، ص ۲۱۸-۲۲۰)، ترویج نوگرایی جنسیتی و سبک زندگی غربی با به چالش کشیدن دال‌های ارزشی سنتی از طریق نشریاتی چون «ارشاد النسوان» (طرزی، ۱۳۸۷، ص ۴۰۶-۴۲۰؛ نوید، ۱۳۸۸، ص ۱۷۰؛ تنویر، ۱۳۷۸، ص ۷۸؛ مجددی، بی‌تا، ص ۲۴۹؛ فرخی، ۱۳۷۱، ص ۴۴۹-۴۵۰ و ۴۸۱؛ گریگوریان، ۱۳۸۸، ص ۳۲۱).

همچنین این گفتمان به دنبال شریعت‌زدایی و انتقال دال محوری حاکمیت از شریعت به قانون بود (غبار، ۱۳۶۸، ص ۸۳۵؛ نوید، ۱۳۸۸، ص ۸۹ و ۹۶؛ گریگوریان، ۱۳۸۸، ص ۳۲۴). دال استقلال‌خواهی نیز در این گفتمان با ناسیونالیسم و پان‌اسلامیسم ضد استعماری مفصل‌بندی شد (امان‌الله، ۱۳۸۷، ص ۱۶۵، ۱۷۷ و ۱۷۹؛ فرهنگ، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۴۶۵). اقدامات رادیکال امان‌الله در جهت سکولاریزاسیون و افسون‌زدایی از دین (نوید، ۱۳۸۸، ص ۱۷۰) و چالش مستقیم با سالوده‌های دینی و فرهنگ سنتی، منجر به مخالفت شدید از سوی علمای دینی و نیروهای سنتی شد که موقعیت‌شان را در تهدید می‌دیدند (نوید، ۱۳۸۸، ص ۱۶۱ و ۱۲۵).

این مخالفت تعیین‌کننده، نهایتاً به طرد گفتمان تجدد امان‌الله و هژمونی مجدد ناسیونالیسم قومی مفصل‌بندی‌شده با استبداد دینی انجامید (مجددی، بی‌تا، ص ۵۴ و ۵۷) و نشان داد که تلاش برای ایجاد هژمونی بدون توجه به بستر اجتماعی و قدرت گفتمان‌های رقیب، می‌تواند به شکست منجر شود. در مواجهه با این مقاومت ساختاری، انتخاب استراتژیک امان‌الله مبنی بر تسریع اصلاحات به‌جای تلاش برای ایجاد یک اجماع تدریجی، یک خطای محاسباتی تعیین‌کننده بود که شکنندگی کمر بند محافظ گفتمان او را آشکار ساخت.

۴-۳. ناسیونالیسم قومی: هژمونی، تقابل و دگردیسی

در دوره نادرشاه (۱۳۰۸-۱۳۲۰)، گفتمان ناسیونالیسم هژمونیک با محوریت دال مرکزی «نجات ملی» مفصل‌بندی شد که در پیوند با بحران دوره حبیب‌الله کلکانی، نادرشاه را به‌مثابه «منجی» بر ساخت (آهنگ، ۱۳۹۹، ص ۲۳۷). این گفتمان بر یک سه‌گانه هویتی استوار بود که نژاد پشتون را به‌عنوان دال برتر، ساختار قبیله‌ای را به‌مثابه بازتولید استبداد و اسلام حنفی را به‌عنوان ابزار دیگری‌سازی شیعیان به هم پیوند می‌داد (آهنگ، ۱۳۹۹، ص ۲۴۲ و ۳۴۲). برای تحکیم این هژمونی، از استراتژی‌های گفتمانی مشخصی استفاده شد؛ از جمله «تاریخ‌سازی» با تثبیت روایتی پشتون‌محور و «زبان‌پردازی» از طریق تضعیف زبان فارسی و جایگزینی آن با پشتو (فرهنگ، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۶۱). این گفتمان همچنین با تأثیرپذیری از نازیسم آلمان و اقتباس از سه‌گانه «نژاد برتر، دیکتاتوری و اتحاد با سرمایه‌داران»، عناصر خارجی را در ساختار داخلی خود مفصل‌بندی کرد (آهنگ، ۱۳۹۹، ص ۳۵۵-۳۵۶).

با این حال، این هژمونی با مقاومت‌ها و تضادهایی نیز روبه‌رو بود. درحالی‌که گفتمان نادری با تمرکز بر دشمن داخلی (غیرپشتون‌ها)، عملاً از تقابل با استعمار غرب اجتناب می‌کرد (آهنگ، ۱۳۹۹، ص ۲۳۷)، با ضدگفتمان‌هایی مانند «توران‌نسیسم» شمال که به امپراتوری‌های ترک‌تبار ارجاع می‌داد، مواجه بود (آهنگ، ۱۳۹۹، ص ۲۷۲). همچنین ظهور گفتمان‌های رقیب اسلامی منطقه‌ای، کارکرد اسلام حنفی را به‌عنوان یک ابزار هژمونیک تضعیف کرد (آهنگ، ۱۳۹۹، ص ۲۴۴). پیامدهای اصلی این ساختار گفتمانی، تعمیق شکاف‌های هویتی و قومی، انزوای فرهنگی غیرپشتون‌ها و در نهایت، بازتولید استبداد از طریق پیوند ناسیونالیسم با ساختار الیگارشی قبیله‌ای و فئودالی بود (فرهنگ، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۶۴).

۴-۴. مشروطه سوم: شکنندگی گفتمان دموکراسی و مصادره آن

در دوره صدارت شاه محمود (۱۳۲۵-۱۳۳۲)، میدان گفتمانی افغانستان با ظهور رقابت میان گفتمان‌های چپ، فاشیسم و دموکراسی، شاهد یک گشایش نسبی بود که به «عصر دموکراسی» شهرت یافت (آهنگ، ۱۳۹۹، ص ۳۳ و ۲۷۴). اما این وضعیت به دلیل عواملی چون افراط‌گرایی نیروهای نوظهور، مقاومت ساختارهای سنتی و کم‌تجربگی کارگزاران، پایدار نماند (آهنگ، ۱۳۹۹، ص ۳۰۸-۳۰۹). با صدارت داوودخان (۱۳۳۲-۱۳۴۲)، این روند معکوس شد و فاشیسم قومی مجدداً هژمونی یافت. گفتمان داوود با مصادره گفتمانی دموکراسی و مفصل‌بندی آن با دال‌هایی چون دموکراسی اسلامی، پشتونستان و اقتصاد رهبری‌شده، اقدامات استبدادی خود را توجیه کرد (آهنگ، ۱۳۹۹، ص ۳۱۰-۳۱۱).

در این چارچوب، دال پشتونستان به‌مثابه ناموس افغانستان به یک نقطه کانونی در سیاست خارجی تبدیل شد و اقتصاد دولتی هدایت‌شده نیز قرائتی از مارکسیسم اقتصادی را ترویج داد. این استراتژی، به‌ویژه با برجسته کردن این دو دال، گفتمان او را به گفتمان چپ مارکسیستی پیوند زد و بستر را برای نفوذ آینده آن فراهم ساخت (آهنگ، ۱۳۹۹، ص ۳۱۱-۳۱۲).

ص ۳۲۲ و ۳۳۰). این دوره، شکندگی پروژه دموکراسی و آسیب‌پذیری آن را در برابر گفتمان‌های رقیب آشکار ساخت؛ گفتمان‌هایی که با مفصل‌بندی متفاوتی از دال‌های سیاسی و اقتصادی عمل می‌کردند.

۴-۵. حاکمیت قانون اساسی: نهادینه‌سازی تجدد و اوج تعارضات گفتمانی

در پی ناکارآمدی گفتمان ناسیونالیسم داوود در پاسخ به نیازهای اجتماعی و فرهنگی و همچنین تحولات منطقه‌ای و جهانی دهه ۱۳۳۰، میدان گفتمانی در افغانستان آماده ظهور گفتمان‌های فکری و فرهنگی جدیدی شد. گفتمان‌هایی که هرکدام مدعی ساختن راه‌حل‌های اجتماعی و فرهنگی جدید بودند. ظاهرشاه در اوایل دهه ۱۳۴۰ شمسی در یک لحظه گذار گفتمانی، عزم کرد که کمربندهای امنیتی ساختار قدرت را از نو مفصل‌بندی نماید تا برای حفظ هسته‌ای مرکزی، فرصت دیگر در پارادایم مسلط ایجاد کند. او این کار را با تکمیل فرایند مشروطه‌خواهی در قالب تدوین قانون اساسی جدید و پاسخ به آمادگی‌های اجتماعی و سیاسی جامعه انجام داد (فیض‌زاد، ۱۳۶۸، ص ۳۳۶-۳۳۷).

فاصله ۱۳۴۲-۱۳۵۲ شمسی که به «دهه قانون اساسی» موسوم است، به مقطعی تبدیل شد که در آن مدرنیزاسیون به یک گفتمان هژمونیک و غالب ارتقا یافت و آگاهی جمعی و روابط اجتماعی را نیز شکل داد. این قانون اساسی به‌مثابه یک متن نمادین محوری، نظم هنجاری جدیدی را مفصل‌بندی کرد که بر اصول دموکراسی و حاکمیت قانون تأکید داشت. ابتنای قانون اساسی ۱۳۴۲ بر گفتمان حقوقی مدرن، باعث شد که از جهت نظری و گفتمانی جایگاه دال شریعت از فضای عمومی به عرصه خصوصی طرد شود؛ از این‌رو این قانون از نظر برخی تجددگرایان به‌عنوان «نمادی از آشتی سنت و مدرنیته» (آهنگ، ۱۳۹۹، ص ۳۷۰-۳۷۱) و «بهترین قانون اساسی در کشورهای اسلامی» شناخته شده که ارزش‌های فرهنگی بومی و تجدد را ترکیب کرده است (دوپری، ۱۳۷۹، ص ۴۹). دال‌های پیرامونی به‌مثابه کمربندهای محافظ سلطنت، شامل تحدید اختیارات نمادین شاه و خانواده، تمرکززدایی کارکردی نهادی (تفکیک قوا) و پذیرش حاکمیت ملی (تمرکززدایی دموکراتیک) به‌مثابه منبع مشروعیت بودند. پذیرش آزادی بیان و مطبوعات و حمایت از تأسیس و آزادی احزاب، به‌معنای گشودن میدان گفتمانی برای گردش آزادانه معنا و ابراز هویت‌ها و روایت‌های گوناگون بود (فرهنگ، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۷۵۹). تصویب قانون مطبوعات و برگزاری انتخابات شورای ملی، فرایند تجدد را تثبیت کرد و با معرفی خواست مردم و حاکمیت ملی به‌عنوان منبع اصلی قدرت، یک جابه‌جایی نمادین در منبع سرمایه سیاسی ایجاد شد. ظاهرشاه با این تغییرات، درصدد مهندسی افکار جمعی در راستای پایان سلطه انحصاری گفتمان ناسیونالیسم قومی و فراهم کردن فضا برای ظهور و پذیرش تکثر فرهنگی و اجتماعی و به تعبیر دیگر تشکیل یک روح ملی از ترکیب روح‌های قومی مختلف بود.

این گشایش در میدان گفتمانی، امکان تحقق و عینیت یافتن گفتمان‌های رقیب در قالب تشکل‌های اجتماعی - سیاسی را فراهم آورد. در پی این وضعیت سه گفتمان اصلی در این مقطع برای تصاحب فضای نمادین جامعه با یکدیگر به رقابت جدی پرداختند: ۱. گفتمان دموکراسی‌خواهی یا آزادی‌خواهی که ارزش‌ها و هنجارهای تجددگرایی

غربی را بازنمایی می‌کرد؛ ۲. گفتمان برابری طلبی سوسیالیستی (لیننیستی و مائوئیستی) که روایتی مبتنی بر مبارزه طبقاتی و تحول اجتماعی بنیادین را مفصل‌بندی می‌نمود؛ ۳. گفتمان اسلام‌گرایی که با تأثیرپذیری از جریان‌های منطقه‌ای مانند اخوان المسلمین و پیشگامان انقلاب اسلامی ایران (کشکی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۴-۱۸۲)، خواهان احیای نقش «دال اسلام» در مرکز نظم اجتماعی و سیاسی بود.

منازعات عمیق سه گفتمان فوق بر سر واحد بنیادی نظم اجتماعی به چندپارگی در سرمایه نمادین جامعه منتهی شد که در نهایت در قالب تضاد فیزیکی و خشونت‌های خونین تجسد یافت. نه‌تنها بی‌ثباتی سیاسی آن زمان پیامد این ستیزها بود، بلکه زمینه‌ساز بحرانی عام و فراگیری شد که تا هنوز راه‌حل منطقی و کارآمد برای برون‌رفت از آن شناسایی نشده است.

۵. راهکارهای نهادینه‌سازی گفتمان تجددخواهی

کارگزاران گفتمان تجدد برای نهادینه‌سازی آن از ابزارها و کانون‌های فرهنگ‌ساز نوینی بهره بردند که عبارت‌اند از: **الف) نهادهای علمی:** نهادهای آموزشی مدرن مانند لیسه حبیبیه و بعدها دانشگاه کابل و مراکز آموزشی نو تأسیس دیگر، به کانون اصلی تولید و ترویج گفتمان تجدد و پرورش ارزش‌های مدرن تبدیل شدند (فصیحی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۲). این مراکز در شکل‌گیری گفتمان بیداری زنان نیز نقش مستقیم داشتند (فرهنگ، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۸۹). هم‌زمان، دولت با تأسیس نهادهای دینی مدرن مانند دانشکده شرعیات، تلاش کرد گفتمان سنتی را مهار و تعدیل کند. این فرایند منجر به یک جابه‌جایی رادیکال در میدان معرفتی شد؛ گفتمان معرفتی مدرنی که با مرجعیت علم غربی، هژمونی را از گفتمان سنتی - دینی ستاند و به یک دویارگی عمیق در نظم نمادین جامعه دامن زد (فصیحی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۲)؛

ب) رسانه‌ها و نهادهای دولتی: رسانه‌هایی چون مطبوعات، رادیو و سینما به ابزارهای اصلی دولت برای ترویج دال‌های تجدد مانند سبک زندگی مدرن و ارزش‌های سکولار تبدیل شدند که این امر به مقاومت فرهنگی در جامعه سنتی انجامید (تنویر، ۱۳۷۸، ص ۱۲۸-۱۸۲؛ سالنامه افغانستان، ۱۳۵۲، ص ۲۰۱). در این میان، نهادهای دولتی به‌ویژه دربار، وزارت معارف و وزارت اطلاعات و فرهنگ، قدرتمندترین دستگاه‌های گفتمانی برای پیشبرد هژمونیک‌سازی پروژه تجددگرایی بودند (غبار، ۱۳۶۸، ص ۷۸۹ و ۷۹۲). این نهادها ضمن ترویج فرهنگ مدرن، با تحکیم گفتمان ناسیونالیستی قومی نیز همراه بودند. در مقابل، به دلیل حاکمیت اقتدارگرا، نهادهای مدنی که پتانسیل مفصل‌بندی گفتمان‌های رقیب را داشتند، سرکوب شده و فرصت رشد به آنها داده نشد (فرهنگ، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۰۶ به بعد)؛

ج) تشکله‌ها و احزاب سیاسی: اگرچه در زمان شاه محمود زمینه شکل‌گیری تشکله‌ها و احزاب سیاسی فراهم شده بود، ولی تنها در دوره قانون اساسی بود که زمینه برای فعالیت احزاب و جریان‌های سیاسی در قالب گفتمان‌های رقیب (محافظه‌کار، لیبرال، چپ و اسلام‌گرایی) فراهم شد. هرچند این احزاب و جریان‌های سیاسی، دارای افکار

متفاوتی بودند، اما غیر از جریان اسلام‌گرایی، قریب به اتفاق آنها در چارچوب یک نظام مدرن فعالیت کرده و به نهادهای سازی ارزش‌های جامعه سکولار یاری رساندند (کشکی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۴-۱۸۲).

۶. طردشدگی گفتمان: ریشه‌های ساختاری ناکامی پارادایم تجدد

در این قسمت، به بررسی عواملی پرداخته می‌شود که از منظر نظریه انقلاب علمی توماس کوهن، به طردشدگی و فروبستگی گفتمان تجدد در فضای سیاسی و اجتماعی افغانستان انجامید و کارایی و قابلیت دسترسی آن را محدود ساخت. از این منظر، گفتمان تجدد را می‌توان به‌مثابه یک پارادایم برای فهم و حل مسائل افغانستان معاصر تلقی کرد که ناکامی آن در حل مسائل بنیادین جامعه، منجر به بحران و نهایتاً جایگزینی آن شد. این عوامل، ریشه‌های عمیقی در ساختار اجتماعی، فرهنگی و سیاسی افغانستان و نحوه عمل عاملان داشته‌اند.

۱-۶. ناترازی فرهنگی و اجتماعی و سطحی‌نگری در اجرا

نخستین عامل، ناهمخوانی ذاتی گفتمان تجدد با بافت اجتماعی - فرهنگی افغانستان و سطحی‌نگری کارگزاران آن در اجرای اصلاحات بود. نوگرایی رادیکال و شتاب‌زده، به‌ویژه توسط امان‌الله، با تمرکز بر تغییرات ظاهری و سبک زندگی، بدون توجه به زیرساخت‌های فرهنگی و اجتماعی، به یک آنتاگونیسم شدید با گفتمان دینی و سنتی منجر شد. این سطحی‌نگری در نگاه روشنفکران برجسته آن عصر نیز مشهود بود. محمود طرزی با نقد تمرکز بر ظواهر، چنین استدلال می‌کرد که تعریف مسلمانی بر اساس «سرپوشی و تن‌پوشی و پاپوشی» باعث شده است که اسلام از «بسی چیزهای اصلی محروم» بماند (طرزی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۰). همان‌گونه که قبلاً بیان شد، طرزی تلاش داشت که بیان دین و تجدد، تحت عنوان جمع بین علم و دین و ناسیونالیسم و دین، همزیستی ایجاد نماید، اما هم درک او از مقولات مدرن چون مدرنیته، علم مدرن و ناسیونالیسم سطحی و صوری بود و هم از دین. عمق جوهر و ماهیت هر دو مغفول مانده بود.

این ظاهرگرایی در اصلاحات اجتماعی، به‌ویژه در مسئله زنان، به اوج خود رسید. ملکه ثریا با این بیان که: «اگر نظریات حاکم موجوده درباره حجاب زنان بدون تغییر باقی بماند، نه تنها برای ملت افغان، بلکه برای هیچ ملت اسلامی امکانات ترقی میسر نخواهد شد» (نوید، ۱۳۸۸، ص ۱۷۰)، بر یک تغییر سریع و از بالا به پایین تأکید می‌کرد. امان‌الله‌خان نیز پس از بازگشت از سفر اروپایی و شروع اصلاحات صوری اجتماعی گسترده از بالا به پایین، با تأکید بر اینکه «بزرگ‌ترین راز توسعه کشور ما دور انداختن عقاید و عنعنات کهنه و فرسوده» است (گریگوریان، ۱۳۸۸، ص ۳۲۱)، نشان داد که درک عمیقی از پیوند این سنت‌ها با وجدان جمعی و نظم نمادین هویت جامعه و مبانی نظری و ماهیت تجدد، وجود ندارد. این رویکرد، مسئله‌ای عمیقاً تمدنی و فرهنگی را به یک مانع ساده تقلیل می‌داد که به مقاومت شدید اجتماعی منجر شد.

این ناترازی فرهنگی و اجتماعی به حدی بود که پس از سقوط امان‌الله، جانشینان او برای کسب مشروعیت، به سرعت دست به یک عقب‌گرد کامل زدند. نادرشاه با لغو اصلاحات اجتماعی، بستن مدارس دخترانه و فراخواندن دانشجویان دختر از خارج، عملاً به بازتولید همان نظامی پرداخت که تجدد امانی قصد برهم زدن آن را داشت (گریگوریان، ۱۳۸۸، ص ۳۶۶). این امر نشان می‌دهد که کمربند محافظ گفتمان تجدد تا چه حد در برابر مسائل فرهنگی شکننده بود. این سطحی‌نگری در دورهٔ صدارت هاشم‌خان نیز تداوم یافت؛ جایی که دستگاه حکومتی با وجود ظواهر مدرن، به «مجمعهٔ رعب و وحشت» تبدیل شده بود و با ایجاد یک فضای اختناق نفس‌گیر، هرگونه تفکر نو و انتقادی را سرکوب می‌کرد (فرهنگ، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۷۱۰). این دوگانگی میان صورت مدرن و سیرت استبدادی و مغایر با لایه‌های عمیق جامعه، ثابت می‌کند که تجدد نتوانسته بود از یک پروژهٔ ظاهری فراتر رفته و به یک فرهنگ سیاسی و اجتماعی ریشه‌دار تبدیل شود.

گفتمان ناسیونالیسم نیز، به‌مثابهٔ یک خرده‌گفتمان تجدد، از منظر دیگر با واقعیت عینی جامعه در تضاد بود؛ زیرا بخش بزرگی از جامعه، به‌ویژه گروه‌های قومی غیرپشتون، خود را همسو با این گفتمان فراگیر و پشتون‌محور نمی‌دیدند و آن را نوعی حذف هویتی تلقی می‌کردند. مسئلهٔ فقدان هویت ملی متناسب با فرهنگ و تنوعات جامعهٔ افغانستان، نه‌تنها به‌مثابهٔ یک ناهنجاری ساختاری توسط پارادایم تجدد حل نشد، بلکه شدت یافت. گفتمان تجددخواهی در صورت دموکراتیک آن، اگرچه تحولات مثبتی در حوزهٔ آزادی‌ها داشت، اما در عمل با تغییرات بنیادین فرهنگی نظیر آموزش زنان و توسعهٔ علم جدید همراه بود که با نظام ارزشی و باورهای فرهنگی عمیقاً ریشه‌دار جامعهٔ سنتی افغانستان همخوانی نداشت و به‌عنوان تهدیدی برای هویت دینی و سنتی تلقی می‌شد.

از سوی دیگر، همین گفتمان، به‌نحوی عصبیت قومی را در جامعه بازتولید و دامن زده بود؛ برای مثال، تحصیل در رشته‌های حقوق و علوم سیاسی در دانشگاه کابل برای هزاره‌ها ممنوع بود. این تبعیض، نشان‌دهندهٔ ناتوانی پارادایم تجدد در تحقق یکی از دال‌های محوری خود، یعنی آزادی و عدالت بود و خود به‌مثابهٔ مسئلهٔ بنیادی اخلاقی و اجتماعی حل‌ناشده باقی ماند. این موارد نشان می‌دهد که گفتمان تجدد در افغانستان، به‌طور ارگانیک با ساختارهای بومی عجین نشده بود. این عدم ریشه‌داری ارگانیک، قدرت حل مسائل آن را در بافت محلی کاهش می‌داد. روح حاکم بر آن (حاکمیت قومی یا استبدادی) تغییر نکرده بود و صرفاً جابه‌جایی در دال‌های پیرامونی یا کمربندهای امنیتی صورت گرفته بود که نشان از یک تنظیم سطحی گفتمانی به‌جای تحول عمیق زیربنایی و ساختاری داشت (طنین، ۱۳۸۴، ص ۱۶۲).

۲-۶. ماهیت وارداتی و دستوری بودن تجدد

گفتمان تجدد در افغانستان، نتیجهٔ بلوغ درونی جامعه نبود، بلکه ماهیتی وارداتی و دستوری داشت که از بالا به پایین تحمیل می‌شد. به بیان فنی، میان دال (مفاهیم مدرن) و مدلول (واقعیت اجتماعی) فاصله‌ای عمیق وجود داشت. از

تأسیس لیسه حبیبیه تا قانون اساسی عصر ظاهرشاه، الگوهای تجدد عمدتاً از منابع خارجی اقتباس شده بودند. امان‌الله‌خان پس از مشاهده پیشرفت‌های اروپا و اصلاحات ترکیه و ایران، تلاش کرد تا همان الگو را بر جامعه افغانستان تطبیق دهد و مهم‌ترین عرصه این الگوبرداری، تلاش برای جایگزینی شریعت با قانون و دادگاه‌های عصری بود. او هرچند در ابتدا تلاش کرد با بیان اینکه «راه بهتری از شریعت اسلام نیافتیم»، اصلاحات خود را در چارچوب گفتمان اسلام توجیه کند (نوید، ۱۳۸۸، ص ۸۹)، اما در عمل، با تفکیک میان «قوانین روحی» و «قوانین مرتبط با جسم انسان» (نوید، ۱۳۸۸، ص ۹۶)، راه را برای تجدد حقوقی باز کرد.

نظام‌نامه‌های متعدد این دوره، از جمله قانون جزا، قانون اساسی و قانون ازدواج، از سه منبع تغذیه می‌شدند: شریعت اسلامی، عرف افغانی و قوانین کشور فرانسه (مجددی، بی‌تا، ص ۱۱۱). این التقاط، در عمل به حاشیه رانده شدن شریعت و غلبه عقلانیت ابزاری منجر شد. این روند در قانون اساسی ۱۳۴۲ نیز که با کمک مستقیم مشاوران فرانسوی تهیه شده بود، ادامه یافت و به گفته مولتمن، تلاشی برای «آشتی دادن عنعنات افغانی - اسلامی و دیدگاه‌های مدرن غربی» بود که بیشتر در فرهنگ سیاسی فرانسه ریشه داشت (آهنگ، ۱۳۹۹، ص ۳۷۰-۳۷۱). این قوانین وارداتی به‌مثابه دال‌های شناور عمل می‌کردند که فاقد مدلول ریشه‌دار در بافت اجتماعی افغانستان بودند. این گسست عمیق، باعث شد پارادایم تجدد همواره به‌عنوان یک دیگری بیگانه و فاقد اصالت تلقی شود.

۳-۶. وابستگی نخبگان، منفعت‌گرایی و ضعف عملکردی کارگزاران

وابستگی گفتمانی نخبگان به قدرتهای خارجی، یکی دیگر از دلایل ساختاری ناکامی تجدد در ایجاد یک پروژه ملی فراگیر بود. این پدیده که ریشه‌های آن به دوره مشروطه بازمی‌گردد (غبار، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۷۰۰-۷۰۳)، در دوره‌های بعد به شکل عمیق‌تری میدان گفتمانی افغانستان را صورت‌بندی کرد. در دوره نادرشاه، این وابستگی از طریق مفصل‌بندی گفتمان ناسیونالیسم قومی با ایدئولوژی نازیسم آلمان عینیت یافت و به تثبیت دال‌هایی چون «نژاد پاک آرین» و «قوم شریف آریایی» در تاریخ‌نگاری رسمی انجامید (فرهنگ، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۶۵). این روند با گرایش داوودخان به بلوک شرق ادامه یافت و فضایی را برای هژمونی یافتن گفتمان چپ مارکسیستی فراهم ساخت (آهنگ، ۱۳۹۹، ص ۳۳۲ و ۳۳۰).

این وابستگی در دهه قانون اساسی به اوج خود رسید؛ جایی که تقریباً تمام جریان‌های سیاسی اصلی، به‌مثابه بازنمایی گفتمان‌های بیرونی عمل می‌کردند و فاقد ریشه‌های ارگانیک در بافت اجتماعی افغانستان بودند. از چپ‌های مارکسیست (حزب دموکراتیک خلق و شعله جاوید) تا اسلام‌گرایان (جوانان مسلمان متأثر از اخوان المسلمین)، هریک تلاش داشتند تا یک الگوی وارداتی را بر جامعه تحمیل کنند (کشکی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۴-۱۸۲). این امر نشان می‌دهد که نخبگان به‌جای تولید یک گفتمان بومی و ملی، به کارگزاران بازتولید گفتمان‌های خارجی تبدیل شده بودند که خود یکی از دلایل اصلی ناکامی در ایجاد یک زنجیره هم‌ارزی ملی فراگیر بود.

این وابستگی، با منفعت‌طلبی نخبگان، تعارضات شدید ایدئولوژیک و ضعف عملکردی کارگزاران همراه بود. همان‌طور که جریده روزگار در سال ۱۳۵۰ وضعیت را «سف‌انگیز» توصیف می‌کند، جامعه درگیر «کشمکش میان گروه‌های افراط و تفریط» و «سستی و بی‌انضباطی در ارکان دولت» بود و نخبگان در «ناز و نعمت چور و چپاول»، خطرات ناشی از این وضعیت را نادیده گرفته بودند (به نقل از: آهنگ، ۱۳۹۹، ص ۴۰۴-۴۰۵). این بی‌ثباتی و ضعف عملکردی در بی‌تجربگی اداری کارگزاران نیز مشهود بود؛ چنان‌که بین سال‌های ۱۳۴۲-۱۳۵۲، شش نخست‌وزیر تغییر کرد که هر کدام به دلیل وابستگی جناحی یا ناتوانی در ایجاد ثبات، ناکام ماندند (کشکی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۲).

این تعارضات با خصوصیات شخصیتی شاه (ر.ک: آهنگ، ۱۳۹۹، ص ۴۰۵-۴۱۵) و تقابل گفتمانی میان نیروهای اقتدارگرا و ناسیونالیست قومی به سرکردگی داوودخان و چپی‌ها به اوج خود رسید. ضعف رهبری سیاسی در مدیریت جامعه و مواجهه قومی با مسائل و اختلافات درونی کارگزاران حاکمیت، نهایتاً منجر به کودتای داوودخان با شعار جمهوریت شد که با کمک جناح پرچم حزب خلق، گفتمان حاکم را به شکل خشونت‌آمیز طرد کرد (ر.ک: آهنگ، ۱۳۹۹، ص ۴۱۵). بیانیه داوودخان پس از کودتا و تلاش او برای مفصل‌بندی «جمهوریت» با «روحیه حقیقی اسلام» (آهنگ، ۱۳۹۹، ص ۴۱۸)، خود نشان از تداوم بحران مشروعیت و تلاشی دیگر برای ارائه یک پارادایم بدیل بود که آن نیز در عمل به فروبستگی فضا و تسریع هژمونی گفتمان چپ مارکسیستی انجامید. این کودتا نه تنها محصول تعارضات گفتمانی، بلکه نتیجه بلندپروازی شخصی و محاسبه نادرست خود داوودخان از نیروهای سیاسی بود که با این اقدام آزاد می‌ساخت؛ عاملیتی که در نهایت خود او را نیز قربانی کرد.

۴-۶. فقدان فرهنگ اجتماعی، اقتصادی و فنی تجددگرا

اساساً پروژه تجدد در افغانستان، بحرانی فراتر از سیاست یا فرهنگ بود. این پروژه فاقد زیرساخت‌های لازم برای تحقق بود. تجدد غربی بر بستر یک فرهنگ اجتماعی خاص مبتنی بر فردگرایی، عقلانیت ابزاری و کمیت‌گرایی، یک ساختار اقتصادی مبتنی بر سرمایه‌داری صنعتی و یک بنیان فنی استوار بر تکنولوژی رشد کرده بود؛ پیش‌شرط‌هایی که هیچ‌کدام در جامعه افغانستان فراهم نبود.

از منظر اقتصادی، جامعه بر پایه یک نظام تولید پیشاسرمایه‌داری و زراعتی استوار بود که در آن، مفاهیمی چون توسعه ملی یا بازار آزاد به مثابه دال‌های محوری تجدد، برای توده‌های مردم فاقد مدلول عینی و ملموس بود. دولت توان تأمین نیازهای خود و بودجه توسعه‌ای را نداشت و این ضعف ساختاری، افغانستان را به میدان منازعه اقتصادی شرق و غرب تبدیل کرد. سیاست خارجی، مانند شعار پشتونستان داوود، مستقیماً بر منابع مالی کشور تأثیر می‌گذاشت و روگردانی بلوک غرب از وی، او را مجبور کرد تا برای عملی ساختن برنامه‌های توسعه‌ای خود کاملاً به بلوک شرق روی بیاورد (کشکی، ۱۳۸۴، ص ۳؛ دریح، ۱۳۷۹، ص ۳۳۸)، اما این وابستگی نیز چالش‌برانگیز بود؛ زیرا کمک‌های شوروی بیش از آنکه بر اساس نیازهای واقعی اقتصاد افغانستان باشد، اهداف استراتژیک مسکو را دنبال می‌کرد.

پروژه‌هایی مانند کانال ننگرهار با هزینه هنگفت بازدهی اقتصادی ناچیزی داشتند (کشکی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۶) و استخراج گاز طبیعی نیز با شرایطی نابرابر و بدون کنترل دقیق افغانستان بر میزان صادرات صورت می‌گرفت (کشکی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۰). شکستگی این اقتصاد زراعتی در قحطی ویرانگر سال‌های ۱۳۵۰-۱۳۵۱ که به مرگ صدها هزار نفر انجامید، ضعف بنیادین زیرساخت‌های کشور را آشکار ساخت (عظیمی، ۱۳۷۸، ص ۵۸؛ هایمن، ۱۳۷۷، ص ۸۵). علاوه بر این، طبقه متوسط شهری که در غرب موتور محرکه تغییرات بود، در افغانستان اگر نگوییم اصلاً وجود نداشت، ولی بسیار نحیف، کوچک و وابسته به دولت باقی ماند و هرگز نتوانست به یک کنشگر مستقل اجتماعی برای پیشبرد پروژه تجدید تبدیل شود.

از بعد اجتماعی و فرهنگی، ساختار جامعه بر همبستگی‌های ارگانیک و پیشامدرن استوار بود. وفاداری به قوم، قبیله و منطقه، به مراتب قدرتمندتر از وفاداری به مفهوم انتزاعی «ملت - دولت» بود. چنان‌که قبلاً نیز بیان شد قوانین مدرن در برابر قدرت هنجاری عرف و ساختارهای سنتی قدرت، کارایی محدودی داشتند؛ چنان‌که داوود دال پشتونستان را به‌عنوان دال اساسی گفتمان خود برگزیده بود. فرهنگ عمومی که بر جمع‌گرایی، تقدیرگرایی و حرمت سنت بنا شده بود، در تضاد بنیادین با ارزش‌های تجدید مانند فردگرایی، ایده پیشرفت و نقد سنت قرار داشت و این آنتاگونیسم، پذیرش پارادایم جدید را دشوار می‌ساخت.

در نهایت، از نظر فنی و علمی، جامعه با کمبود شدید نیروی متخصص برای اداره یک بوروکراسی مدرن، صنعت یا نظام آموزشی جدید مواجه بود. وابستگی به متخصصان خارجی و مخصوصاً وابستگی به شوروی (کشکی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۶) و نگاه ابزاری به تکنولوژی، مانع از شکل‌گیری روحیه تحقیق و نوآوری شد که زیربنای علمی تجدید است. افغانستان همان‌گونه که از نظر اقتصادی به شوروی وابسته شده بود، از نظر نظامی نیز به آنها متکی شده بود. محصلان نظامی در آکادمی‌های شوروی علاوه بر فراگیری علوم نظامی، به فراگیری مضامین سیاسی مانند مبانی فلسفه مارکسیسم، لنینیسم و جهان‌بینی علمی نیز می‌پرداختند (عظیمی، ۱۳۷۸، ص ۶۴). در چنین شرایطی، تجدید نه یک فرایند درونی و ارگانیک، بلکه پروژه‌ای معلق و بدون ریشه باقی ماند.

۷. بازخوانی گفتمان تجدید از منظر گفتمان دینی

مقاومت در برابر گفتمان تجدید، صرفاً یک واکنش سیاسی یا حاصل تعصب سنت‌گرایانه نبود، بلکه ریشه در یک آنتاگونیسم معرفتی بنیادین میان دو نظم نمادین داشت: نظم مبتنی بر شریعت و نظم مبتنی بر قانون وضعی. فتوای علمای قندهار در رد مشروطیت، به روشنی منطق درونی این ضدگفتمان دینی را به نمایش می‌گذازد. از منظر آنان، تنها شکل مشروع حکمرانی، «خلافت» است که غایت آن «استواری دین» بوده و هر نظام دیگری که «اساس آنها بر غیر ناموس الهی و قانون محکم آسمانی باشد»، ذاتاً فاقد مشروعیت و «مردود العقل و شرع» است (آهنگ، ۱۳۹۹، ص ۱۸۲).

البته باید به این نکته توجه کرد که گفتمان مشروطه‌خواهی در افغانستان یکپارچه و یکدست نبود، بلکه در درون

خود حاوی تنوع بود که کمتر به آن توجه شده است. در میان مشروطه‌خواهان، سوژه‌هایی حضور داشتند که دال «مشروطه» را نه در زنجیره هم‌ارزی با مدل‌های غربی، بلکه در پیوند با گفتمان فکری و فلسفی اسلامی مفصل‌بندی می‌کردند. فیض‌محمد کاتب هزاره، نمونه برجسته این جریان بود که اگرچه در کلیت در داخل گفتمان مشروطه‌خواهی قرار داشت، اما دال محوری گفتمان او با دیگر مشروطه‌خواهان متفاوت بود و ریشه در سنت فکری متفکران مسلمان داشت. این امر نشان می‌دهد که میدان گفتمانی مشروطه، خود عرصه رقابت برای تثبیت معناهای متکثر از یک دال مرکزی بوده است (کاتب، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۴۷؛ ۱۳۶۷).

چنان‌که نقل شد تقابل آشتی‌ناپذیر علما با تجدد در دوره امان‌الله به اوج خود رسید. نظام قانون‌گذاری سکولار او با مخالفت شدید کارگزاران گفتمان دینی مواجه شد. گروهی از علما در اعتراض به او نوشتند: «ما به این وسیله به مقابل تصامیم دولت شما در رابطه با صدور نظام‌نامه جدید که مخالف با شریعت اسلامی است، اعتراض می‌کنیم» (نوید، ۱۳۸۸، ص ۱۶۱). این ضدیت، در کنش ملاعبدالله به شکلی نمادین تجلی یافت. او «با نظام‌نامه در یک دست و قرآن در دست دیگر»، قبایل را دعوت می‌کرد که میان «کلام خداوند و قانون ساخته دولت» یکی را انتخاب کنند (نوید، ۱۳۸۸، ص ۱۲۵). این استراتژی گفتمانی، اصلاحات قانونی را نه یک امر سیاسی، بلکه یک انتخاب اعتقادی بازنمایی می‌کرد و آن را به‌مثابه تلاشی برای به غلامی کشاندن پسران و غربی‌سازی دختران صورت‌بندی می‌نمود (نوید، ۱۳۸۸، ص ۱۲۵).

برنامه‌های اصلاحی امیر امان‌الله، آنتاگونیسم با گفتمان دینی را به تقابل فیزیکی کشاند و قیام مسلحانه علمای مخالف را به رهبری حبیب‌الله کلکانی در پی داشت. این قیام نهایتاً به فروپاشی نظام امانی در سال ۱۹۲۹ و به قدرت رسیدن کلکانی منجر شد (مجددی، بی‌تا، ص ۵۴). کلکانی پس از کسب قدرت، گفتمان خود را در غیریت کامل با گفتمان تجدد امانی صورت‌بندی کرد و قیام خود را چنین مشروعیت بخشید: «من بی‌دینی و لاتی‌گری امان‌الله را دیده، کمر خدمت به دین... بسته، ملک و ملت را از چنگ کفر و لاتی‌گری نجات دادم» (مجددی، بی‌تا، ص ۵۷). این بیانیه، نمونه روشنی از برساختن یک ضدگفتمان دینی است که در آن، تجدد به‌مثابه «کفر» و حاکمیت جدید به‌مثابه «نجات دین» بازنمایی می‌شود.

حاکمان بعدی نیز تلاش کردند برای تأمین مقبولیت خود از «دال اسلام» استفاده کنند. چنان‌که بیان شد نادرشاه با معرفی خود به‌عنوان «منجی اسلام»، نوعی بنیادگرایی دینی دولتی را ترویج داد و داوودخان نیز در دوره‌های مختلف برای تحکیم قدرت خود، گفتمان اسلام را برجسته می‌کرد و قبلاً ذکر شد که دال دموکراسی اسلامی یکی از دال‌های مهم در گفتمان داوود بود.

نکته قابل تأمل اینکه گفتمان سنتی - دینی نیز در مواجهه با تجدد، با یک بحران معرفتی مشابه مواجه بود. کارگزاران این گفتمان، فاقد فهم عمیقی از منطق درونی پارادایم مدرنیته بودند و آن را نه به‌مثابه یک نظم نمادین

جدید، بلکه در حد مجموعه‌ای از دال‌های پیرامونی و ظاهری مانند نحوه پوشش یا تعلیم دختران تقلیل می‌دادند. این تقلیل‌گرایی سبب شد که مواجهه آنها با تجدد، بیش از آنکه یک پروژه ضد هژمونیک منسجم باشد، یک آنتاگونیسم عاطفی و واکنشی باقی بماند.

علاوه بر این، این گفتمان در ارائه یک برنامه ایجابی یا بازتفسیر کارآمد از اسلام که بتواند میان دستاوردهای فنی بشر و پیامدهای فرهنگی تجدد تفکیک قائل شود، ناتوان بود. این ضعف در مفصل‌بندی، به مقاومت کلی در برابر هر نوع نوآوری منجر شد و امکان هرگونه دیالوگ یا پیوند گفتمانی با دال‌های تجدد را مسدود ساخت.

اما هم‌زمان، این تقابل‌ها زمینه را برای تکوین یک گفتمان اسلام‌گرایی سیاسی فراهم ساخت. ریشه‌های این جریان که از همان دوره امان‌الله شکل گرفته بود، به تدریج به موازات گسترش نوگرایی و در کنار گفتمان‌های رقیب رشد کرد. یکی از مصادیق بارز این خرده‌گفتمان، روایت‌سازی سیداسماعیل بلخی است که در قالب‌های مجتمع فرهنگی اسلامی، اتحاد سری / حزب ارشاد و سازمان جوانان اسلام فعالیت می‌کرد. بلخی یکی از جدی‌ترین مبارزین ضد تفکر غربی، ناسیونالیست قومی و عدالت‌خواه، در عصر صدارت هاشم‌خان و صدارت شاه محمود معرفی شده است؛ به‌نحوی که برخی، گفتمان‌های اسلام‌گرایی را متأثر از اندیشه‌های ایشان می‌داند. دال‌های گفتمانی بلخی شاید در ظاهر با دیگران مشترک باشد، ولی از حیث معنا متفاوت است؛ چنان‌که مقصودش از جمهوریت، جمهوریت شرق است (دولت‌آبادی، ۱۳۷۱، ص ۴۰۴).

این روند در دهه چهل و پس از گشایش فضای سیاسی، به اوج خود رسید و جریان‌های اسلام‌گرا اعم از شیعه و سنی با قدرت وارد میدان گفتمانی شدند و اندیشه اسلام سیاسی را به‌عنوان یک پارادایم بدیل در برابر دو گفتمان مسلط تجدد و چپ مطرح کردند. در مقابل دو گفتمان دیگر، گفتمان اسلام‌گرایی با ارائه دال محوری «بازگشت به اصالت اسلامی»، پاسخی به بحران هویت و ازخودبیگانگی فرهنگی ناشی از تجدد وارداتی ارائه داد، اما در عمل گفتمان چپ با تکیه بر کشورهای بیرونی بر فضای افغانستان مسلط شد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با تکیه بر چارچوب‌های نظری ترکیبی و شواهد برآمده از تحلیل گفتمان تجدد در افغانستان، فروپاشی «گفتمان هژمونیک تجدد» در دهه ۱۳۵۰ شمسی، نتیجه تعامل پیچیده عوامل درونی و بیرونی است که در چهار سطح تحلیلی قابل ارزیابی است:

۱. **سطح گفتمانی (لاکلا و موف):** گفتمان تجدد در دوره‌های مختلف تلاش کرد حول «دال‌های محوری» (چون مشروطه‌خواهی، دموکراسی‌خواهی و حاکمیت قانون اساسی) هژمونی یابد، ولی در دوره مشروطه اول و دوم، تلاش برای مفصل‌بندی دال‌های تجدد با دال‌های دینی و سنتی صورت گرفت. هرچند نفس روند تجددخواهی در این دوره فضایی برای بروز و بیان هویت‌های تحت ستم ایجاد کرده بود، اما ماهیت رادیکال برخی از این

مفصل‌بندی‌ها منجر به منازعات شدید گفتمانی با گفتمان سنتی - دینی شد. این اصلاحات رادیکال، بهانه‌ای به‌دست پروژه هژمونیک‌سازی قومی داد تا نه صرفاً در برابر آن مفصل‌بندی‌ها، بلکه در برابر کل روند تجددگرایی مقاومت کنند. در دههٔ قانون اساسی، هرچند گفتمان مسلط (سلطنت مشروطه) بر دال‌های محوری دموکراسی و حاکمیت قانون استوار بود و میدان گفتمانی را گشود، اما این گشایش به عینیت یافتن و رقابت ستیزآلود گفتمان‌های رقیب (لیبرال، چپ و اسلام‌گرا) انجامید. باین‌حال، این فضای نسبی ایجادشده دوام نیاورد و داوودخان با انجام کودتایی علیه این روند، نظامی مبتنی بر ناسیونالیسم قومی را حاکم ساخت. گفتمان تجدد در کل، در ایجاد زنجیرهٔ هم‌ارزی ملی فراگیر با خرده‌گفتمان‌های سنتی و دینی و همچنین مدیریت تکثر گفتمانی و تبدیل منازعه به رقابت سالم ناکام ماند. این ناتوانی در مفصل‌بندی هژمونیک، انسجام درونی گفتمان را تضعیف و آن را مستعد «فروپاشی» ساخت؛

۲. سطح پارادایمی (کوهن): از منظر دیگر، تجدد به‌مثابهٔ یک «پارادایم اجتماعی - فرهنگی» برای فهم و حل مسائل افغانستان نیز مطرح است، اما این پارادایم نتوانست به «پارادایم مسلط» با «علم عادی» باثبات تبدیل شود. این پارادایم با شکاف‌های ساختاری عمیقی نظیر شکاف دولت - ملت و بحران هویت ملی مواجه بود که از پارادایم قبیله‌ای - استبدادی پیشین به ارث برده بود. مهم‌تر اینکه، تجدد در حل مسائل بنیادی چون عدالت قومی، مشروعیت دینی نظام سیاسی و توزیع قدرت و ثروت ناکام ماند و حتی نابسامانی‌های جدیدی مانند تعارض فرهنگی - دینی و چندپارگی سیاسی ایجاد کرد. مقاومت‌های فرهنگی و اسلامی و نزاع شدید میان گفتمان‌های نوظهور در دههٔ ۱۳۴۰ شمسی، به‌مثابهٔ نابسامانی‌های عمده‌ای عمل کردند که پارادایم تجدد نتوانست آنها را درون چارچوب خود تبیین یا حل کند. این بحران پارادایمی و ناتوانی در حل مسئله، زمینه را برای انقلاب گفتمانی و جابه‌جایی تجدد با پارادایم‌های چون چپ‌گرایی و اسلام‌گرایی به‌عنوان رقیب فراهم کرد که تقاسیر و راه‌حل‌های متفاوتی برای بحران ارائه می‌دادند؛

۳. سطح قومیت (هژمونیک): پروژه هژمونیک قومی مسلط، به‌مثابهٔ نیروی دیالکتیکی غالب در تاریخ افغانستان،

از گفتمان تجدد، نه‌تنها به‌مثابهٔ فرصتی برای سنتز و خلق روح ملی فراگیر استفاده نکرد، بلکه به‌مثابهٔ ابزاری برای بازنمایی هژمونیک خود و حفظ هستهٔ سخت هویت قومی بهره برد. این مصادرهٔ گفتمانی از طریق دستگاه‌های دولتی و ابزارهای گفتمانی مشخصی چون «تاریخ‌سازی» و «زبان‌پردازی» صورت گرفت. گفتمان تجدد در این فرآیند تبدیل به کمر بند محافظی برای ساختار قدرت قومی شد. این ابزاری شدن و پیوند ارگانیک نیافتن تجدد با کلیت جامعه، شکاف‌های اجتماعی و هویتی را عمق بخشید و استعداد تجدد برای تبدیل شدن به گفتمان ملی فراگیر و کسب مشروعیت ملی گسترده را از بین برد؛

۴. سطح برنامه پژوهشی (لاکاتوش): هستهٔ سخت گفتمان تجدد شامل نوسازی نهادهای سیاسی، قانون‌گذاری مدرن و ساختارهای دولتی به‌تئهای توانایی حل مسائل بنیادین افغانستان را نداشت. برنامهٔ پژوهشی تجدد، نیازمند کمر بند محافظی قوی شامل اصلاحات فرهنگی - اجتماعی، ترویج ارزش‌های نوین از طریق رسانه‌ها

و آموزش بود تا بتواند ناهنجاری‌ها را جذب و دفع کند. با این حال، کمربند محافظ به دلیل ماهیت تهاجمی و عدم انعطاف در برابر مقاومت شدید اسلامی و فرهنگی و ناتوانی در ارائه برنامه اجباری یا رهیافت اثباتی مؤثر برای حل این تعارضات، دستخوش بحران و انحطاط شد. سرکوب نهادهای مدنی و انحصارگرایی گفتمانی توسط دولت نیز، توانایی برنامه پژوهشی تجدد در توسعه کمربند حفاظتی متنوع و تاب‌آور را محدود کرد. این ضعف در کمربند محافظ، هسته سخت را آسیب‌پذیر ساخت و زمینه را برای پیشرفت برنامه‌های پژوهشی رقیب (مارکسیستی و اسلام‌گرا) فراهم آورد و نهایتاً منجر به جایگزینی تجدد به عنوان برنامه پژوهشی مسلط شدند.

بر اساس تحلیل گفتمانی متن مقاله، یافته‌های کلیدی پژوهش عبارت‌اند از:

۱. ناهمگونی ساختاری و آنتاگونیسم فرهنگی - دینی: گفتمان تجدد در افغانستان، به‌ویژه در دوره‌های رادیکال مانند امان‌الله، با تکیه بر دال محوری و دال‌های پیرامونی وارداتی تلاش کرد نظام معنایی و نمادین جامعه را بازتعریف کند. این امر در دستگاه‌های گفتمانی دولتی (دربار) و رسانه‌ها به‌وضوح دیده می‌شود که به ترویج سبک زندگی غربی می‌پرداختند. با این حال، این دال‌ها و تمرین‌های مفصل‌بندی با هسته سخت هویت دینی - قومی و وجدان جمعی جامعه افغانستان در غیریت رادیکال و عدم انطباق پارادایمی قرار داشتند. این ناهمخوانی، منجر به آنتاگونیسم شدید گفتمانی با گفتمان فرهنگی - دینی و مقاومت گسترده شد که نشان‌دهنده ناتوانی کمربند محافظ گفتمان تجدد در جذب این ناهنجاری‌ها بود.

۲. قومیت به مثابه نیروی دیالکتیکی و ابزار هژمونی: تجددگرایان قوم پشتون به مثابه نیروی دیالکتیکی مسلط در ساختار قدرت، گفتمان تجدد را نه به مثابه غایت، بلکه ابزاری برای بازنمایی هژمونیک خود و تثبیت هسته سخت هویت قومی به کار گرفت. این مصادره گفتمانی در دستگاه‌های گفتمانی دولتی از طریق استراتژی‌های گفتمانی مشخصی چون تاریخ‌سازی پشتون‌محور و زبان‌پردازی عینیت یافت. این ابزاری شدن تجدد، از ایجاد زنجیره هم‌ارزی ملی فراگیر میان اقوام جلوگیری کرده و شکاف‌های اجتماعی و هویتی را تعمیق بخشید که خود ناهنجاری مهمی در مسیر ایجاد یک «پارادایم ملی» بر مبنای تجدد بود و به آنتاگونیسم قومی دامن زد.

۳. مداخلات خارجی و تضعیف کمربند محافظ: میدان گفتمانی افغانستان تحت تأثیر مستمر مداخلات قدرت‌های خارجی و گفتمان‌های بیرونی قرار داشت. در حالی که ارتباط با کشورهای غربی منبعی برای دال‌های تجدد بود، ورود ایدئولوژی‌ها و برنامه‌های پژوهشی رقیب به مثابه ناهنجاری‌های بیرونی عمل کرد. این نابسامانی‌ها، کمربند محافظ گفتمان تجدد را تضعیف نمود و با ارائه پارادایم‌ها و برنامه‌های اجباری بدیل برای حل مسائل افغانستان، زمینه را برای بحران پارادایمی و انحطاط برنامه پژوهشی تجدد فراهم ساخت.

۴. شکست در مهندسی هژمونی ملی و مدیریت تکثر گفتمانی: علی‌رغم تلاش برای نهادینه‌سازی تجدد از طریق قانون اساسی و انتخابات (دهه قانون اساسی)، گفتمان تجدد نتوانست اجماع ملی پایداری حول دال‌های

مدرنیته ایجاد کند. گشایش میدان گفتمانی در این دوره، منجر به عینیت یافتن گفتمان‌های رقیب در قالب احزاب و تشکله‌ها شد. ناتوانی در مدیریت این تکرر گفتمانی و تبدیل غیریت‌ها به ستیز و هم‌آوردی، همراه با منافع متضاد نخبگان و ضعف رهبری، به چندپارگی سیاسی و تضاد فیزیکی انجامید. سرکوب نهادهای مدنی و انحصارگرایی گفتمانی توسط دولت‌های اقتدارگرا، توانایی تجدد در توسعه کمربند حفاظتی انعطاف‌پذیر و دفاع مؤثر از هسته سخت خود در برابر آنتاگونیسم‌های داخلی را محدود کرد و نهایتاً به فروپاشی نظم و طرد گفتمان تجددخواهی انجامید.

منابع

- آهنگ، محمدحسین (۱۳۹۹). تاریخ معاصر افغانستان: از امیر حبیب‌الله‌خان تا سقوط جمهوری دموکراتیک. کابل: امیری.
- امان‌الله (۱۳۸۷). خاطرات شاه امان‌الله‌خان. به کوشش: عبدالحی حبیبی. کابل: تاریخی افغانستان.
- بیانی، حسین‌داد (۱۳۹۱). رویکردهای سنت‌گرا و تجدیدگرا در مورد هویت در افغانستان. پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی. تهران: دانشگاه تهران.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۹). گفتمان و تحلیل گفتمانی. تهران: فرهنگ گفتمان.
- تنویر، محمداکرم (۱۳۷۸). مطبوعات افغانستان از آغاز تا امروز. کابل: وزارت اطلاعات و فرهنگ.
- چالمرز، آلن ف. (۱۳۸۴). چیستی علم. ترجمه سعید زیبا کلام. تهران: سمت.
- حبیبی، عبدالحی (۱۳۷۲). جنبش مشروطیت در افغانستان. کابل: انجمن تاریخ افغانستان.
- حسینی، سیدمحمد و دیگران (۱۳۹۸). بازسازی تمدن اسلامی در افغانستان و نسبت آن با مدرنیته. پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی. جامعه المصطفی العالمیه.
- دادجو، ابراهیم (۱۳۸۳). مبانی: تاریخیت در اندیشه هگل. راهبرد. ۱۳(۳)، ۱۵۵-۱۶۷.
- دریج، امین‌الله (۱۳۷۹). افغانستان در قرن بیستم. کابل: انجمن نشراتی دانش.
- دوپری، لوئیس (۱۳۷۹). افغانستان تاریخ و جغرافیا. ترجمه جعفر رسولی. قم: حوزه علمیه.
- دولت‌آبادی، بصیراحمد (۱۳۷۱). شناسنامه احزاب و جریان‌های سیاسی افغانستان. قم: فرانشر.
- رحیمی، مختار و اسلامی، محسن (۱۴۰۴). برآیند امنیتی نزاع سنت و مدرنیسم در افغانستان. رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، ۱۷(۱)، ۴۷-۳۳.
- روا، اولیویه (۱۳۶۹). افغانستان: اسلام و نوگرایی سیاسی. ترجمه ابوالحسن سروقد. تهران: آگاه.
- زکی، عبدالله (۱۳۸۶). فرایند تجدیدگرایی در افغانستان. پایان‌نامه کارشناسی ارشد فقه و معارف اسلامی. قم: جامعه المصطفی العالمیه.
- زائری، اسدالله (۱۳۹۰). جدال سنت و مدرنیته در افغانستان. وبلاگ/ <https://zayeri.blogfa.com/post/>.
- سالنامه افغانستان (۱۳۵۱ و ۱۳۵۲). کابل: ریاست نشریات، وزارت اطلاعات و فرهنگ.
- سعادت، عوض‌علی (۱۳۹۶). تاریخ تحولات سیاسی افغانستان معاصر. کابل: بنیاد اندیشه.
- عبدالرحمان (۱۳۸۷). تاج‌التواریخ. کابل: میوند.
- سلطانی، سیدعلی‌اصغر (۱۳۸۳). قدرت، گفتمان و زبان. تهران: نشر نی.
- طرزی، محمود (۱۳۸۷). مجموعه مقالات طرزی. گردآورنده: عبدالغفور روان‌فرهادی. کابل: انستیتوت دیپلوماسی وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی افغانستان.
- طنین، ظاهر (۱۳۸۴). افغانستان در قرن بیستم. تهران: عرفان.
- عظیمی، محمدنبی (۱۳۷۸). اردو و سیاست. کابل: میوند.
- غبار، میرغلام محمد (۱۳۶۸). افغانستان در مسیر تاریخ. تهران: جمهوری.
- فصیحی، امان‌الله (۱۳۹۸). مدرنیته و سکولاریزاسیون معرفتی در افغانستان. مجموعه مقالات چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی. تهران: آفتاب توسعه.
- فصیحی، امان‌الله (۱۳۹۳). دیانت و سکولاریزاسیون در افغانستان. رساله دکتری جامعه‌شناسی. تهران: دانشگاه تهران.
- فرخی، محمدیوسف (۱۳۷۱). تاریخ سیاسی افغانستان. تهران: عرفان.

- فرهنگ، میرمحمدصدیق (۱۳۷۱). *افغانستان در پنج قرن اخیر*. پشاور: میوند.
- فرهنگ، میرمحمدصدیق (۱۳۹۴). *افغانستان در پنج قرن اخیر*. کابل: اسماعیلیان.
- فرهنگ، میرمحمدصدیق (۱۳۸۰). *افغانستان در پنج قرن اخیر*. تهران: عرفان.
- فیض‌زاد، عبدالرحمن (۱۳۶۸). *قانون اساسی افغانستان و تحولات سیاسی*. کابل: وزارت عدلیه.
- کاتب، فیض محمد (۱۳۹۵). *سراج التواریخ*. کابل: امیری.
- کاتب، فیض محمد (۱۳۶۷). *زاممداری و سیاست کشورداری*. جلد ۱، ۴۵ و ۴۶، ۵۵-۴۵.
- کاتب، فیض محمد (۱۳۹۱). *سراج التواریخ*. تهران: عرفان.
- کشکی، عبدالرحمن (۱۳۸۴). *جوانان مسلمان و تحولات سیاسی افغانستان*. کابل: شعاع.
- گریگوریان، وارثان (۱۳۸۸). *ظهور افغانستان نوین*. ترجمه علی عالمی کرمانی. تهران: عرفان.
- مجددی، محمدصدیق (بی‌تا). *قیام حبیب‌الله کلکانی و سقوط امان‌الله خان*. کابل: تاریخی افغانستان.
- نوید، سیدمسعود (۱۳۸۸). *امان‌الله خان و نوسازی در افغانستان*. کابل: امیری.
- هایمن، آنتونی (۱۳۷۱). نقش ابرقدرت‌ها در افغانستان. مجموعه مقالات دومین سمینار *افغانستان*. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت خارجه.

Table of Contents

The Evolution of Social Jurisprudence in the Contemporary Era: From Conceptual Formation to Distinct Approaches / 7

✎ *Alireza Jamali / Nasrullah Aghajani*

An Investigation into the Causes and Consequences of the Scholars' Purificatory Approach to Music and Cinema / 29

Mohammad Reza Anvari / ✎ Seyyed Hadi Alavian

Explicating the Distinctive Components of Acting in Ta'zīyeh as an Iranian Performative Art and Cinema / 53

Amir Abedinpour / ✎ Hasan Bolkhari Qohi / Yaqoub Azhend

Evaluating the Content of First-Year Secondary Social Studies Curriculum Based on Social Reconstruction Indicators / 73

Mahdi Vahed / ✎ Seifollah Fazlollahie Qomshi / Saeed Mazboohi

A Critical Analysis of the Motivations for Infanticide in the Pre-Islamic Era and Modern Abortion Based on Qur'anic Verses and Narrations / 95

✎ *Mohammad Javad Saqqay-i Biria / Ismail Cheraghi Koutiani*

Discourse Analysis of Modernity in Afghanistan: From Hegemony Formation to Paradigm Collapse / 115

Amanullah Fasihi

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: +982532113474

Fax: +982532934483

www.iki.ac.ir

www.nashriyat.ir