

معرفت فرهنگ اجتماع

سال هفدهم، شماره دوم، پیاپی ۶۶، بهار ۱۴۰۵

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

بر اساس آیین نامه نشریات علمی مصوب ۱۳۹۸/۰۲/۰۱ 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 فرهنگ و بر اساس نامه شماره ۳۷۵۷۰۸ مورخ ۱۳۹۱/۷/۳۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزههای علمیه، از شماره ۳ حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول

حمید پارسانیا

سر دبیر

سیدحسین شرفالدین

مدیر اجرایی

علی آقامحمدی

صفحه آرا

یوسف آیت اللهی

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 (ع)

حسن خیری

دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی قم

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

سیدحسین شرفالدین

استاد گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

محمد فولادی‌وندا

دانشیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

مجید کافی

دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

نعمت‌الله کرم‌اللهی

دانشیار گروه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)

اکبر میرسپاه

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۳ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۱ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۴۳۳۳ - ۳۷۱۸۵

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

فروشگاه اینترنتی

http://eshop.iki.ac.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 دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۲۸۰۰،۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۱۱،۲۰۰،۰۰۰ 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 بر خوردار 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 <https://nashriyat.ir> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً 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 ترجمه‌شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشرشده، 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 تالیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

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

۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. **کلیدواژه‌ها:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. **مقدمه:** در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. **بدنه اصلی:** در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
۵. **نتیجه‌گیری:** نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۶. **فهرست منابع:** اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

- نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.
- نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
- آدرس‌دهی باید بین متنی باشد (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره 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

تبیین منطق کنش اجتماعی در چارچوب الگوی فعل ارادی انسان از منظر آیت‌الله جوادی آملی / ۷

کجه مجید مفید بجنوردی / قاسم ابراهیمی پور

کنشگران خط‌مشی در پرتو آیات قرآن کریم: تحلیل نقش‌ها، مسئولیت‌ها و الگوهای رفتاری / ۳۳

امیرحسین شاددل

تعاریف روش‌شناسی در علوم انسانی اسلامی و پرسش‌های مرتبط / ۵۹

غلامرضا پرهیزکار

بنیان‌های فلسفی تطور معنای علم اجتماعی مدرن / ۸۵

محمودخید سهیلی

فلسفه اجتماعی غدیر و ظرفیت‌های معاصر آن / ۱۰۵

نصراله آقاجانی

برساخت هویت فردی در پرتو سبب‌های غایت‌محور / ۱۲۵

محمدعلی محیطی اردکان / کجه محمدحسین حق‌جو



Explaining the Logic of Social Action within the Framework of the Model of Voluntary Human Action from the Perspective of Ayatollah Javadi Amoli

Majid Mofid Bojnourdi  / PhD student in Muslim social science, Baqir al-Olum University

3011367@gmail.com

Qasem Ebrahimpour / Associate Professor, Department of Sociology, Imam Khomeini Educational and Research Institute

ebrahimpour@iki.ac.ir

Received: 2025/12/11 - Accepted: 2026/02/02

Abstract

Social action is the primary subject matter of social science, and understanding the complex nature of contemporary society and actively engaging with it depends on its comprehension and analysis. One of the most significant issues concerning social action is explaining its logic—that is, providing a rational and acceptable explanation of the process and mechanism through which this phenomenon is formed and the involvement of various factors therein. This explanation aids in understanding the logic of the social world and its functioning at a time when Islamic society, in confronting the complex Western system, finds itself in a state of confusion regarding its own social action. Accordingly, the present study, employing an analytical-logical method, offers an explanation of the logic of social action based on the model of voluntary human action presented by Ayatollah Javadi Amoli, a sage and thinker who integrates reason and revelation. According to the research findings, social action, like voluntary action, comprises various levels—cognitive, dispositional, and conative—that occur in a sequential order and lead to the construction of the social world. On this basis, social action is formed on the foundation of a shared system of meaning; then, through the elaboration of that meaning and its exigencies in the social world—by shaping the preference system of social action, the system of socially constructed (i'tibārī) realities, and the material and technological dimensions of social action—it is realized, ultimately yielding consequences at both the individual and social levels. Each of these levels can serve as a subject for theoretical studies and social policy interventions aimed at influencing the process of social action.

Keywords: Social Action, Ayatollah Javadi Amoli, Social Theory, Logic of Social Action.

نوع مقاله: پژوهشی

تبیین منطق کنش اجتماعی در چارچوب الگوی فعل ارادی انسان از منظر آیت‌الله جوادی آملی

✉ مجید مفید بجنوردی  / دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم  3011367@gmail.com

قاسم ابراهیمی پور / دانشیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  ebrahimipour@iki.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۳

چکیده

کنش اجتماعی موضوع اصلی علم اجتماعی است که فهم ماهیت پیچیده جامعه معاصر و مواجهه فعالانه با آن، منوط به فهم و تحلیل آن است. از مهم‌ترین مسائل کنش اجتماعی، تبیین منطق کنش اجتماعی، یعنی تبیینی منطقی و قابل قبول از فرایند و سازوکار شکل‌گیری این پدیده و دخالت عوامل مختلف در آن است. این تبیین به فهم منطق جهان اجتماعی و عملکرد آن در وضعیتی که جامعه اسلامی در مواجهه با نظام پیچیده غربی در نوعی سردرگمی در کنش اجتماعی خویش به‌سر می‌برد، یاری می‌رساند. از این‌رو پژوهش حاضر با روش تحلیلی - منطقی بر اساس الگویی که آیت‌الله جوادی آملی، به‌عنوان حکیم و اندیشمندی جامع میان عقل و نقل از فعل ارادی انسان ارائه می‌کند، تبیینی از منطق کنش اجتماعی ارائه می‌کند. بر اساس یافته‌های پژوهش، کنش اجتماعی همچون فعل ارادی، از سطوح مختلف علمی، گرایشی و کنشی برخوردار است که به‌صورت مترتب بر هم واقع شده و به ساخت جهان اجتماعی می‌انجامد. کنش اجتماعی بر این اساس، بر مبنای نظام معنایی مشترک شکل گرفته و سپس با بسط معنا و الزامات آن در جهان اجتماعی، با شکل‌دهی نظام ترجیحات کنش اجتماعی، نظام اعتباریات اجتماعی، ابعاد مادی و فناوریانه کنش اجتماعی تحقق یافته و در پایان، پیامدهایی در سطح فردی و اجتماعی دارد. هریک از این سطوح می‌تواند موضوع مطالعات نظری و نیز سیاست‌گذاری‌های اجتماعی جهت مداخله در فرایند کنش اجتماعی باشد.

کلیدواژه‌ها: کنش اجتماعی، آیت‌الله جوادی آملی، نظریه اجتماعی، منطق کنش اجتماعی.

مقدمه

کنش اجتماعی هسته اصلی نظام اجتماعی و محل بازآفرینی جامعه است و علم اجتماعی، چه در معنای مدرن آن و چه به معنای اسلامی، برای هرگونه نظریه‌پردازی اجتماعی جهت فهم ماهیت پیچیده جامعه معاصر و مواجهه فعالانه با آن، پیش از هر چیز، نیازمند نظریه‌ای در تحلیل ابعاد مختلف کنش اجتماعی است. از مهم‌ترین مسائل کنش اجتماعی، تبیین منطق کنش اجتماعی است، یعنی تبیین فرایند و سازوکار شکل‌گیری از ابتدا تا وقوع این پدیده؛ به گونه‌ای که بتوان ارتباط آن با کنشگر و نیز سطح کلان ساختاری و چگونگی تأثیر متقابل این دو سطح با یکدیگر و دخالت و چگونگی دخالت عوامل مختلف همچون آگاهی و اراده کنشگر، عوامل زمینه‌ای و ساختاری و هر عامل دیگر را به صورت منطقی و قابل قبول توضیح داد. فهم منطق کنش اجتماعی ما را به فهم منطق جهان اجتماعی و عملکرد آن می‌رساند و این فهم در وضعیتی که جامعه اسلامی در مواجهه با نظام پیچیده غربی در نوعی سردرگمی در کنش اجتماعی خویش به سر می‌برد، هم برای مدیران و سیاست‌گذاران، هم برای عالمان و نخبگان که دغدغه هدایت کنش اجتماعی دارند و هم برای کنشگران و حتی عامه مردم جهت زیست انتخابی خود ضروری است. تبیین و توضیح این فرایند همچنین مبنای تحلیل جهان اجتماعی و پاسخ به مسائل مختلف علوم اجتماعی، همچون رابطه عاملیت / ساختار یا جامعه / فرد، تحلیل سطوح عینی - ذهنی جهان اجتماعی، تفکیک عوامل زیربنایی و بنیادین جهان اجتماعی از عوامل سطحی و روبنایی، تبیین علی کنش و پدیده‌های اجتماعی و... قرار می‌گیرد.

نظریات و نظریه‌پردازان مختلف، متناسب با مبانی و رویکردهای مختلف، تبیین‌های متفاوتی از منطق کنش اجتماعی ارائه کرده‌اند. ماکس وبر کنش اجتماعی را رفتار معطوف به دیگران و محفوف به نیت و انگیزه‌های ذهنی کنشگران می‌داند که باید با ارجاع به نظام فرهنگی کنشگر، مورد فهم تفسیری جامعه‌شناس قرار گیرد. پارسونز اراده انسانی را سرآغاز کنش اجتماعی می‌داند، اما در نهایت، کنش اجتماعی را تحت اجبار ساختارها و نظام کلان اجتماعی قرار می‌دهد که به مثابه ارگانیسمی زنده، خودسازگار و خارج از اراده کنشگر، کنش اجتماعی را جهت می‌دهد. نظریه مبادله هومنز، رفتار اجتماعی را تابع مکانیسم ناآگاهانه محرک - پاسخ و یک رابطه اگر - آنگاه محض و نظریه انتخاب عقلانی، آن را تابع فرایند شرطی شدن و پاداش و تنبیه می‌داند. مکتب کنش متقابل نمادین، کنش اجتماعی را به مثابه فرایندی از گفت‌وگو و مذاکره‌ای جمعی می‌داند که افراد در حین آن، با استفاده از نمادها و زبان، به ساختن معانی و شکل‌دهی جهان اجتماعی می‌پردازند. بوردیو نیز چگونگی حک‌شدگی و نهادینه شدن ساختار اجتماعی درون کنشگر و شکل‌گیری هم‌زمان ساختارهای درونی و بیرونی کنشگر را با مفهوم «عادت‌واره» تبیین می‌کند.

همه این نظریات در تلاش‌اند تا فرایند شکل‌گیری کنش اجتماعی و بسط آن تا سطح کلان ساختاری و پیوند میان این سطوح یا همان منطق کنش اجتماعی را توضیح دهند. توضیح منطق کنش اجتماعی می‌تواند بر اساس روش‌های صرفاً تجربی صورت بگیرد، اما به اعتقاد این پژوهش با توجه به بنیان‌های متافیزیکی جهان و کنش اجتماعی، روش تجربی نمی‌تواند تبیین مناسبی ارائه کند و شکست نظریات پوزیتیویستی در این مسیر نیز شاهدهی بر این مدعاست. بدین جهت، این پژوهش به دنبال بنیادی منطقی و متقن برای تبیین منطق کنش اجتماعی است که این بنیاد را در الگوی فعل ارادی می‌یابد؛ یعنی از آنجاکه کنش اجتماعی مبتنی بر فعل ارادی انسان شکل می‌گیرد، منطق شکل‌گیری و بسط آن را نیز می‌توان در منطق فعل ارادی یافت. بدین جهت، پژوهش حاضر تلاش دارد تا با استفاده از روش تحلیلی - عقلی، ابتدا تبیینی از الگوی کنش ارادی انسان به‌عنوان چارچوب مفهومی پژوهش ارائه و سپس این الگو را در تبیین منطق کنش اجتماعی به‌کار گیرد و مبنای تحلیل خود را نیز نظریات آیت‌الله جوادی آملی به‌عنوان اندیشمندی که با جمع حداکثری میان عقل و نقل، تحلیل جامعی از ساختار وجودی و عملکردی انسان ارائه کرده و هم تحلیل‌های مهمی از حیات اجتماعی ارائه می‌کند، قرار داده است. برای این منظور، سؤال اصلی پژوهش عبارت است از اینکه: «منطق کنش اجتماعی (فرایند شکل‌گیری و بسط آن تا سطح کلان ساختاری) از منظر آیت‌الله جوادی آملی چگونه قابل تبیین است؟»

پیشینه پژوهش

تبیین منطق کنش اجتماعی، موضوع اکثر نظریات جامعه‌شناختی و کنش اجتماعی بوده است، اما به‌طور مشخص، ریمون بودن در منطق کنش اجتماعی، در چارچوب فردگرایی روش‌شناختی و با تمرکز بر فهم دلایل ذهنی کنشگران به‌جای فرض عقلانیت کامل، تلاش دارد تا پدیده‌های پیچیده و کلان اجتماعی که گاهی غیرمنطقی یا پارادوکسیکال به نظر می‌رسند را حاصل تراکم و برهم‌کنش‌های اجتماعی ناخواسته مجموعه‌ای از کنش‌های به لحاظ فردی معنادار بداند که به نتایج کلان غیرمنتظره‌ای فراتر از نیت‌های اولیه کنشگران منجر می‌شود. این نظریه، منطق کنش اجتماعی را در چارچوب نگاه تجربه‌گرایانه به انسان و نفی ابعاد متافیزیکی آن تحلیل می‌کند و تأکید پژوهش حاضر بر پیوستگی ابعاد متافیزیکی و مادی هستی یگانه انسان و کنش او خواهد بود. در منابع داخلی، علی‌رغم فقدان منبع منطبق با عنوان پژوهش، آثار متعددی به تحلیل کنش اجتماعی از منظر آیت‌الله جوادی آملی پرداخته‌اند. استاد پارسا (۱۳۹۲) در جهان‌های اجتماعی متأثر از نظریات آیت‌الله جوادی آملی، به اجمالی از تبیین منطق کنش اجتماعی پرداخته که این پژوهش نیز ضمن بهره‌گیری از این اثر، به بسط و پیگیری بیشتر مباحث و برخی زیربناها و امتدادهای نظری آن در تحلیل کنش اجتماعی می‌پردازد. همچنین بهبهانی‌پور (۱۴۰۱) با نقد و بررسی نظریه کنش متقابل نمادین و ارائه نظریه بدیل با تأکید بر دیدگاه‌های

علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی، بینش‌های سودمندی در سطح تفسیر کنش متقابل نمادین ارائه می‌کند، اما به تحلیل سطح خرد پرداخته و به نقش و تعاملات دو سویه کنش اجتماعی و ساختارهای کلان و نقش برجسته انسانی که در پژوهش حاضر مورد تأکید است، نمی‌پردازد. همچنین خلیلی (۱۳۹۵) در بررسی عامل و ساخت در اندیشه اجتماعی آیت‌الله جوادی آملی، رویکرد تلفیقی و تأثیر متقابل ساخت و کنشگر بر یکدیگر را ثابت می‌کند، اما سهم بیشتری به نقش ساخت در کنش اجتماعی داده و در برخی موارد نیز عامل را فائق بر ساخت می‌داند. میرتاج‌الدینی (۱۳۹۸) نیز در تبیین نقش فرد در ساختارهای اجتماعی از دیدگاه قرآن (با تأکید بر تفسیر المیزان و تسنیم)، مدعی یک نظریه تلفیقی و اصالت فرد و جامعه است و انسان را واجد فطرت الهی، آگاه، مختار، مکلف و تصمیم‌گیرنده نهایی و حتی مأمور به تغییر ساختارها می‌داند. دو پژوهش یادشده، فرایندهای شکل‌گیری ساختار و تأثیر متقابل عاملیت و ساختار را در چارچوب یک مدل منطقی به‌طور مبسوط بحث نمی‌کنند، اما پژوهش حاضر در واقع، به توضیح این فرایند و چگونگی تأثیر متقابل عاملیت (کنشگر) و ساختارها از رهگذر کنش اجتماعی می‌پردازد.

حسینی (۱۳۹۹) برای صورت‌بندی نظریه فرهنگی آیت‌الله جوادی آملی، دوگانه فطرت / طبیعت ایشان را در تناظر با دوگانه غربی فرهنگ / طبیعت قرار داده و در امتداد دوگانه انسان محکم / انسان متشابه، دوگانه فرهنگ محکم / متشابه را با ویژگی‌هایی آنها مطرح می‌کند، اما در توضیح چگونگی شکل‌گیری دو فرهنگ دچار ضعف نظری است. مدل ارائه‌شده در پژوهش حاضر که در واقع، منطق بسط اجتماعی معناست، می‌تواند با رفع این خلأ، منطق عام شکل‌گیری دو فرهنگ محکم و متشابه را نیز توضیح دهد.

حسینی و موسوی (۱۳۹۷) در انسان‌کنش‌شناسی صدرایی، نظریات ملاصدرا را در حوزه انسان‌شناسی و کنش انسانی بر اساس فلسفه و حکمت عملی ایشان صورت‌بندی می‌کنند، اما علی‌رغم مباحث تفصیلی، بیشتر جنبه فلسفی و فلسفه اجتماعی داشته و دغدغه آن، نه تحلیل جامعه‌شناختی کنش اجتماعی، بلکه فراهم آوردن مبنایی عام برای علوم انسانی - اسلامی است؛ از این رو فاقد ادبیات جامعه‌شناختی قوی بوده و با رویکردی صرفاً فلسفی، بیشتر از ادبیات علوم روان‌شناختی - تربیتی بهره می‌برد. برخلاف پژوهش حاضر که بر اساس نگاه فلسفی - قرآنی - روایی آیت‌الله جوادی آملی و با نگاه جامعه‌شناختی به تحلیل کنش اجتماعی می‌پردازد و به‌طور خاص، ابعاد مختلف کنش اجتماعی به‌مثابه یک پدیده اجتماعی را تحلیل می‌کند.

همچنین نویسندگان پژوهش، بخشی از مباحث آیت‌الله جوادی آملی را در تفسیر کنش اجتماعی بر مبنای انسان‌شناسی صدرایی دنبال کرده و به‌صورت مجمل به نحوه شکل‌گیری انواع هویت‌های اجتماعی از رهگذر کنش اجتماعی را مطرح کرده‌اند. همچنین عبدی و مفید بجنوردی در تبیین هم‌کنشی

عاملیت و ساختار در تعیین بخشی به کنش اجتماعی بر مبنای حکمت‌صدرا، بخشی از مباحث حکمی دخیل در شکل‌گیری کنش اجتماعی و نقش عامل / ساختار در آن را مطرح کرده‌اند. پژوهش حاضر به نوعی تکمیل‌کننده و امتداد این دو پژوهش خواهد بود.

چارچوب تحلیلی؛ فرایند فعل ارادی انسان

منطق کنش اجتماعی در واقع، تابع منطق فعل ارادی انسان بوده و با همان الگو شکل گرفته و بسط می‌یابد، اما این الگو در فرایند کنش متقابل، پیچیدگی، شکل و اجزای مختلف و گسترده‌ای پیدا می‌کند. از نگاه آیت‌الله جوادی آملی، فعل ارادی حاصل ساختار وجودی انسان است که به دو بخش کلی علمی و عملی تقسیم می‌شود

۱. مبدأ علمی

فعل ارادی انسان در مرحله نخست، نیازمند علم است؛ چراکه انسان فاعلی علمی است که علم او در تدبیر و مدیریت آن دخیل است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۴، ص ۲۴۵). مرحله علمی، شامل آگاهی انسان از فعل و نتیجه آن (تصور) و تصدیق فایده‌مندی و ترجیح فعل و نتیجه می‌شود و بدون مرحله علمی، امکان تعلق شوق و اراده به فعل وجود ندارد. به عبارتی، انسان نخست فعل و نتیجه آن را تصور می‌کند؛ سپس فایده و نتیجه آن را ارزیابی کرده و در صورت تصدیق فایده‌مندی آن، شوق به نتیجه و فعل پیدا می‌کند. مبدأ علمی فعل ارادی بر اساس قوای ادراکی، به چهار دسته حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم می‌شود که هریک شوق و اراده متناسب با خود را پدید می‌آورند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۴، ص ۲۴۹-۲۵۰)؛ بنابراین ماهیت فعل ارادی، بستگی به علمی دارد که مبنای آن قرار می‌گیرد و منشأ کنش‌های متفاوتی می‌شود.

۲ و ۳. میل و اراده

میل و اراده دو مبدأ جداگانه فعل ارادی‌اند؛ یعنی در صورت تصدیق فایده‌مندی نتیجه و فعل، انسان میل به آن دو پیدا می‌کند و پس از حصول شوق، اراده انجام آن را می‌کند. آیت‌الله جوادی آملی در خصوص میل و اراده معتقدند که اولاً اراده کار عقل عملی و صرفاً در افعالی وجود دارد که عقل عملی دخالت دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۳۰)؛ بنابراین در افعال حیوانی که انسان صرفاً بر اساس ادراکات و انگیزش حیوانی بدون عقلانیت عملی انجام می‌دهد، اراده منتفی است و میل حیوانی حاکم است. در واقع، اراده عنصری مختص انسان و افعال عقلایی است؛ ثانیاً میل تابع علم است و انسان به چیزی می‌گراید که آن را بفهمد؛ بنابراین تمام گرایش‌ها طبق گزارشات علمی انسان شکل می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، الف، ص ۳۸) و به تبع، شوق نیز بر اساس اقسام علم، به حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم شده و برای شکل‌گیری شوق، باید فعل با یکی از این معیارها، مفید و سودمند تلقی شود. با این حال، علم علت تامه شکل‌گیری شوق نیست و علاوه بر تام بودن علم، باید زمینه پذیرش

آن نیز در قابل (انسان) فراهم باشد؛ بنابراین اگر علم ضعیف بود یا قابل علی‌رغم تام بودن علم به منفعت فعل، دچار ضعف بوده و دل در گرو امر دیگری داشت، میل شکل نمی‌گیرد؛ مانند انسانی که به دلیل حاکمیت شهوت و غضب علی‌رغم حکم عقل به منفعت فعل، به آن شوقی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ۴-ص ۲۴۷).

در واقع، ایشان میان «تصدیق علمی» که کار عقل نظری و عقد و گرهی میان موضوع و محمول است و «تصدیق عملی» که کار عقل عملی و متأخر از تصدیق علمی به‌مثابه گرهی میان نفس و تصدیق علمی، تفکیک قائل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۳، ص ۲۸۳). تصدیق عملی در واقع، همان ایمان و باور عملی است. کسی که فقط گره علمی می‌زند، اجازه نمی‌دهد این علم با جان پیوند بخورد و جان معتقد شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۳-۲۱۴)؛ بنابراین هر علم و جزئی لزوماً به عزم و اراده عملی منجر نمی‌شود و گویی ایشان میان علم و اراده، مقدمه دیگری با عنوان «ایمان و باور عملی» را نیز مطرح می‌کند.

اراده نیز همچون شوق، تابع نوع علم اوست. علوم کلی منجر به اراده کلی می‌شود. به‌عنوان مثال، علم به نافع بودن «علم»، سبب شوق و اراده کلی به حصول آن می‌شود، اما برای تحصیل آن و اعمال جزئی، نیاز به اراده‌های جزئی است که آن نیز نیازمند علوم جزئی خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ۴-ص ۲۴۶).

۴. اعتبار

آیت‌الله جوادی آملی به‌تبع علامه طباطبائی اعتباریات را به‌عنوان یکی از مبادی به فرایند فعل ارادی می‌افزاید و موجودات را به سه دسته ذیل تقسیم می‌کند:

۱. موجودات غیر نیازمند به تکامل (مجردات تام)؛
 ۲. موجودات نیازمند تکامل با سیستمی بی‌نیاز از اعتباریات و متکی بر امور حقیقی (پدیده‌های طبیعی)؛
 ۳. موجودات نیازمند تکامل که صرفاً با سیستم اعتباری عمل می‌کند (انسان).
- انسان جزو دسته سوم بوده و از سیستم وجودی و عملکردی اعتباری و نیازمند به اعتباریات برخوردار است که اعتبار برای تکامل وی، گریزناپذیر است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۰۰).
- علامه علاوه بر تصور و تصدیق فایده‌مندی فعل، مقدمه دیگری با عنوان اعتبار «وجوب» و «باید» را نیز لازم می‌داند که یک حکم انشایی و به این معناست که انسان ضرورت و وجوب تکوینی و عینی که در عالم طبیعت میان علل و معلولات طبیعی مشاهده می‌کند را میان خود و فعل اختیاری خویش اعتبار می‌کند (همان‌گونه که در اعتبارات شعری و ادبی، حد شیر واقعی را به انسان شجاع می‌دهد، و این اعتبار «باید» در هر فعل اختیاری صورت می‌گیرد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۷۲۰). طبق این ادعا، ما در هر فعل ارادی، علاوه بر تصور فعل و تصدیق مطلوبیت آن، مقدمه دیگری نیز داریم که فرمان به انجام فعل می‌دهد؛ بنابراین ممکن است علی‌رغم

طی سیر منطقی از مراحل فعل که قدما به نحو ضرورت علی بیان کرده‌اند، اعتبار «باید» صورت نگرفته و کنشگر علی‌رغم شوق، اراده نکند (سوزنچی، ۱۳۹۵، ص ۹۰).

اعتباریات بخش مهم و جدانشدنی از جهان انسانی است که در تحلیل مباحث کنش اجتماعی جایگاه بسیار مهمی دارد. آیت‌الله جوادی آملی «وجود» و «علم» را به دو بخش حقیقی و اعتباری تقسیم کرده (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۴-۲۱۵) و در خصوص اعتباریات نیز مباحث مهمی را مطرح می‌کند که در بحث از منطق کنش اجتماعی مطرح خواهیم کرد.

۵. عمل (کنش)

با طی مراحل یادشده، صدور فعل ارادی از انسان با اراده و اختیار او رخ می‌دهد و به اعتقاد آیت‌الله جوادی آملی، این عمل به مثابه یک «هستی»، رابطه‌ای تکوینی - نه قراردادی - و غیر قابل زوال با عامل (کنشگر) خود داشته و وجود خاص و پایدار عمل نیز از بین نرفتنی است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۹۰؛ ۱۳۸۴ الف، ص ۳۱۱).

اتحاد نفس با حقایق علمی و عملی

آیت‌الله جوادی آملی مبتنی بر مبانی فلسفی خود، علم را دارای حقیقتی مجرد و ثابت می‌داند که عالم با حرکت جوهری خود به این حقایق ثابت و نفس‌الامری می‌رسد و با این حقایق اتحاد وجودی پیدا کرده و علم جزو مقوم هویت (نه ماهیت) او می‌شود؛ بنابراین انسان علم را به چنگ نمی‌آورد، بلکه به محضر آن رسیده و به آن واصل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۰). بنابراین ادراکات و دریافت‌های علمی جزئی از وجود انسان می‌شود و هویت و مرتبه وجودی انسان، بستگی به میزان و جهت حرکت جوهری او در مراتب وجود و یافته‌های علمی نفس دارد. در قاعده اتحاد، محور اتحاد، مطلق علم بوده و اختصاصی به صورت‌های عقلی ندارد؛ یعنی هرگونه علمی، اعم از عقلی، حسی، خیالی و وهمی، مستلزم اتحاد نفس با صورت علمی متناسب با آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۷۲-۵۱۷).

آنچه درباره اتحاد انسان با علم بیان شد، درباره عمل نیز صادق است؛ یعنی اعمال انسان نیز حقایقی ثابت چون عدالت، تواضع، محبت، شجاعت، قبض و بسط، حسد و غبطه هستند که انسان با حرکت جوهری خود، به محضر آنها رسیده و با آنها اتحاد وجودی پیدا می‌کند و این حقایق به عنوان ملکات نفسانی در نفس عامل رسوخ کرده و عمل نیز جزو مقوم هویت او می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۸۵؛ ۱۳۸۸، ص ۱۶۰-۱۶۳).

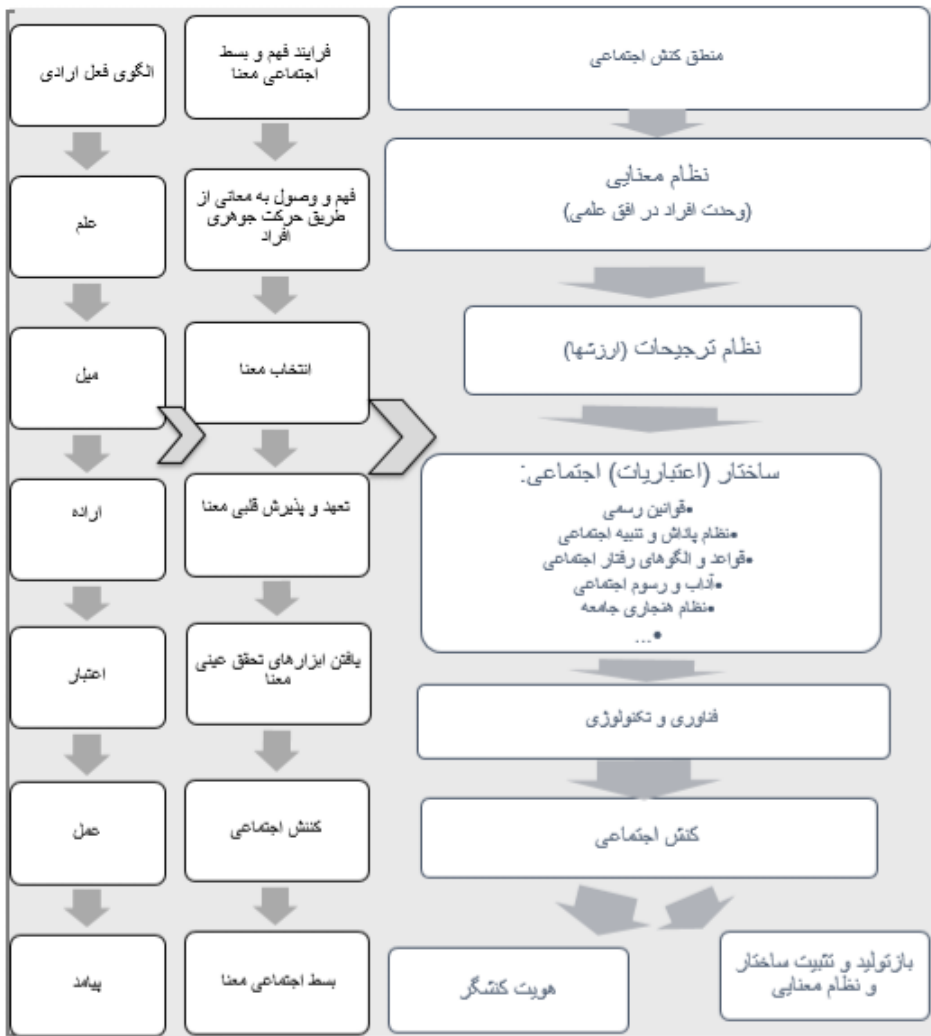
۶. پیامدهای کنش انسانی

عمل انسانی پس از تحقق، بسته به مقدماتی که کنشگر انتخاب کرده است، پیامدهای عدیده‌ای دارد که بالذات گریبان‌گیر عامل آن و بالعرض متوجه دیگران است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف،

ص ۲۵۰؛ ۱۳۸۷، ص ۵۴؛ ۱۳۸۴ الف، ص ۳۱۱)؛ همچنین عمل دارای سابقه و لاحقه معلول ده‌ها چیز و علت ده‌ها امر دیگر است، لذا تا قبل از وقوع، زمام آن در اختیار انسان است، اما وقتی محقق شد، انسان است که در اختیار و اسارت آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۷۶ و ۱۵۸-۱۵۹). بر اساس مبنای صدرایی آیت‌الله جوادی آملی، پیامد گریزناپذیر حرکت جوهری انسان و اتحاد نفس با صور علمی و حقایق عملی، شکل‌گیری سیرت و هویت درونی انسان است؛ یعنی انسان با انجام هرگونه عملی، نوعیت متمایزی می‌یابد و این صورت نوعیه که «شاکله» نیز نامیده می‌شود، منشأ اعمال و رفتارهای بعدی انسان واقع می‌شود؛ در نتیجه، علم و عمل توحیدی به شکل‌گیری سیرتی فرشته‌خو می‌انجامد؛ در مقابل، تمرکز قوای ادراکی انسان در مسیر دروغ، حيله و فریب دیگران، صورت نوعیه «شیطانی»، گرایش محض به امیال و شهوات، به سیرت «بهیمی» و تبعیت محض از قوه غضبیه نیز به سیرت «سبعی» می‌انجامد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۰۷). برخلاف فطرت که امری خدادادی، غیر قابل زوال و تغییر و مایل به حق و حقیقت است، شاکله امری اکتسابی و تدریجی، قابل اتصاف به حق و باطل و تبدیل‌پذیر و تغییرپذیر است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ ب، ص ۱۸۹-۱۹۰). بنابراین انسان دارای دو هویت خدادادی (فطرت) و اکتسابی (شاکله) است که یا سازگار با یکدیگرند یا انسان با عمل برخلاف اقتضای فطرت، صورت نوعیه‌ای متعارض با فطرت و دو هویت درونی متعارض در خود جمع می‌کند.

تبیین منطق کنش اجتماعی

الگوی صدور فعل ارادی انسان، مبنایی برای تبیین منطق کنش اجتماعی و چگونگی شکل‌گیری این پدیده از ابتدا تا انتها و ختم شدن آن به شکل‌گیری جهان اجتماعی با ابعاد خرد و کلان آن در اختیار ما می‌گذارد؛ منطقی که به ادعای پژوهش حاضر، در تمام جوامع و گروه‌های اجتماعی مشترک بوده و کنش اجتماعی بر اساس فرایندی واحد و الگویی جهان‌شمول شکل می‌گیرد. در این الگو، کنش اجتماعی همچون فعل ارادی انسان، از مراحل علمی، گرایشی و عملی برخوردار است که در هر مرحله، فرایندهای پیچیده‌ای وجود داشته و مجموع این مراحل، یک نظام کلی کنش اجتماعی را شکل می‌دهد که هریک از مراحل آن، به‌مثابه یک نظام جزئی، یعنی شبکه‌ای از روابط مرتبط با هم را تشکیل می‌دهند. به‌طور اجمالی، این الگو طبق شکل (۱)، شامل پنج مرحله نظام‌وار است که عبارت‌اند از: «نظام معنایی»، «نظام ترجیحات اجتماعی»، «نظام اعتباریات اجتماعی»، «ابعاد مادی و فناوری کنش اجتماعی» و «پیامدهای کنش اجتماعی».



شکل ۱: الگوی تحلیلی منطق کنش اجتماعی

۱. شکل‌گیری نظام معنایی (آگاهی و باورهای) مشترک

فعل ارادی بر اساس علم و آگاهی کنشگر شکل می‌گیرد. به همین صورت، کنش اجتماعی نیز در گام نخست، نیازمند آگاهی و علمی است که مشترک بین افراد است؛ یعنی افراد باید ابتدا از موضوعات بنیادی چون انسان، هستی، معرفت، حیات انسانی، اهداف مشترک و... آگاهی و فهم و تفسیر مشترکی پیدا کنند تا بتوان هدف کنش

اجتماعی را متناسب با آن تعریف کرد، بدون چنین آگاهی و علمی، کنش اجتماعی نیز امکان‌ناپذیر خواهد بود، اما این آگاهی مشترک چگونه شکل گرفته و در جامعه نهادینه می‌شود؟ طبق مباحث آیت‌الله جوادی آملی در خصوص اتحاد نفس با حقایق علمی، این آگاهی مشترک، به مثابه بنیاد کنش اجتماعی و هویت مشترک افراد، با حرکت جوهری افراد و اتحاد آنان با حقایق علمی حاصل شده و افراد متکثر را زیر چتر خود به وحدت می‌رساند؛ به این معنا که در مرحله نخست، نفس با حرکت جوهری خود به حقایق علمی واصل شده و با وجود نوری و ثابت علم متحد می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳-۷، ص ۵۳۳)؛ و در مرحله دوم، آن حقیقت علمی با تبدیل شدن به جزئی از هستی کنشگر، بدون آنکه جایگاه ثابت و نفس‌الامری خود را از دست دهد، به همراه عالم، وارد جهان انسانی، یعنی ساحت علمی (ذهن) و عملی عالم می‌شود و در مرحله سوم، این حقایق از طریق افراد انسانی، از گوشه ذهن و رفتار فرد خارج و وارد حیات مشترک انسان‌ها شده و هویتی بین‌الذهانی و عمومی پیدا می‌کنند (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۲۶). با این سازوکار، در واقع، افراد با کنش متقابل، ابتدا با حرکت جوهری، با حقایق علمی مشترکی اتحاد وجودی پیدا کرده و این حقایق، جزئی از وجود همه آنان می‌شود و سپس چون تمام آنان به فهم و ادراک حقیقت واحدی نائل شده‌اند، آن حقیقت، هویتی عمومی و اجتماعی پیدا کرده و جهان اجتماعی را در ساحت علمی فرامی‌گیرد.

برخی صاحب‌نظران معتقدند اتحاد افراد با حقیقت واحد، به دلیل اتحاد علم و عالم و معلوم، سبب وحدت همه آنان در آن حقیقت علمی می‌شود که به عنوان نقطه اتصال و وحدت و یگانگی افراد متکثر و در واقع، در حکم روح و جان واحد برای نفوس متعدد، صورت نوعیه جامعه را شکل می‌دهد و افراد به مثابه ماده آن، ذیل آن به وحدت می‌رسند و از این طریق، وجود حقیقی جامعه اثبات می‌شود (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۲۰). آیت‌الله جوادی آملی اثبات وجودی حقیقی و عینی برای جامعه جدای از وجود افراد را دشوار دانسته و در این خصوص ابراز تردید می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۹۸-۴۹۷)، اما در مباحث فلسفی خود، اشاراتی به امکان اتحاد افراد در حقیقت علمی واحد دارد؛ به این معنا که ادراک افراد مختلف از حقیقت عقلی واحد اگر به صورت ادراک «صرف‌الشیء» (آن حقیقت عاری از هرگونه ویژگی خاص و بدون لحاظ ویژگی‌ها و خصوصیات مصادیق مختلف آن و ویژگی‌های ادراک‌کننده) ادراک شود، تمام افرادی که آن حقیقت را ادراک کرده‌اند، با یکدیگر وحدت جمعی پیدا می‌کنند. به عنوان مثال، اگر فردی حقیقت انسانی «خود» را به طور مطلق و صرف ادراک کند، همان حقیقت انسانی را ادراک کرده است که دیگران از حقیقت انسانی خود ادراک کرده‌اند و تمام این افراد که حقیقت واحد بدون هیچ‌گونه تفاوتی را ادراک کرده‌اند، با یکدیگر اتحاد پیدا می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳-۹، ص ۳۸-۳۵). حال اگر انسان را نوع واحد بدانیم، تمام افراد انسانی، در ادراک حقیقت انسانی متحد خواهند بود،

اما اگر انسان را نوع متوسط بدانیم - که حق نیز همین است - فقط افرادی که «با علم و عمل خود نوع واحدی را تشکیل می‌دهند، با ادراک حقیقت خود، به وحدت جمعی نائل خواهند شد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳-۹، ص ۳۵-۳۸). با این بیان، افراد دارای سیرت و هویت‌های مختلف حیوانی، بهیمی، سبئی و انسانی هریک با هم‌نوع خود اتحاد جمعی یافته و هویت و فرهنگ مستقلی را شکل می‌دهند.

با پذیرش وحدت افراد ذیل حقیقت علمی واحد و مشترک، اساس نظام اجتماعی که امکان کنش اجتماعی را فراهم می‌سازد، وحدت معنایی افراد با یکدیگر و شکل‌گیری بنیاد معنایی مشترک خواهد بود. این بنیاد، به‌صورت شبکه‌ای، «نظامی از معانی» را شامل می‌شود؛ چراکه هر معنا و حقیقت علمی نسبتی مشخص با سایر معانی و حقایق دارد و به نفی و تضاد با برخی از معانی و تلائم و سازگاری با برخی دیگر می‌انجامد (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۳۶). به‌عنوان مثال، «توحید» به‌مثابه یک معنا و باور بنیادین، مستلزم شبکه‌ای از معانی و باورهای بنیادین دیگر همچون عدالت، حکمت، علم و دیگر صفات الهی بوده و با تحلیل منطقی و عقلی، به باورهایی چون نبوت، امامت، معاد، هدفمندی هستی، وجود عوالم و هستی‌های غیرمادی و... می‌انجامد و بدین ترتیب، شبکه و نظامی از معانی در تلازم با آن شکل می‌گیرد. معانی چون «الحاد» یا «شرک» نیز به همین صورت، نظامی از معانی متلازم با خود را ایجاد می‌کنند که می‌تواند مبنای کنش اجتماعی افرادی باشد که با آن اتحاد وجودی یافته‌اند؛ بنابراین کنش اجتماعی بر اساس یک «نظام معنایی مشترک» شکل می‌گیرد؛ شبکه‌ای از معانی منطقاً به هم پیوسته و معنادار که در تلازم با یکدیگر، کنش اجتماعی را معنا بخشیده و با تعیین مسیر کنش اجتماعی، به جهت‌دهی آن می‌پردازد.

بر اساس تبیین صورت گرفته، نظام معنایی کنش اجتماعی عامل وحدت‌بخش افراد خواهد بود. این الگو در مواجهه با نظریاتی چون همبستگی دور کیم که نظم اجتماعی در جوامع پیشین (سنتی) را بر اساس وجدان جمعی، باورها و ارزش‌های مشترک اخلاقی و در جوامع صنعتی را بر محور تقسیم کار توضیح می‌دهد (ریتزر، ۱۳۸۹، ص ۴۶ و ۴۹؛ اسکیدمور، ۱۳۸۵، ص ۱۷۵)، کارآمدتر است؛ چراکه رویکرد تجربه‌گرایانه دور کیم نمی‌تواند توضیح دهد که چگونه باورها و ارزش‌های مشترک به‌مثابه اموری ذهنی به نظم اجتماعی عینی می‌انجامند، اما بر اساس الگوی ارائه‌شده، باورهای مشترک بنیادین به‌مثابه حقایق علمی، با جوهره وجودی افراد پیوند خورده و وحدت اجتماعی از رهگذر اتحاد وجودی افراد در صورت علمی مشترک قابل توضیح است؛ ضمن آنکه طبق این الگو، محور وحدت افراد در هر دو نوع جامعه سنتی و صنعتی، نظام معنایی مشترک بوده و تقسیم کار نه یک عامل وحدت‌بخش، بلکه خود یکی از پدیده‌ها و الزامات نظام معنایی جدید حاکم بر جامعه صنعتی است و هم تقسیم کار و هم نظم جدید، هر دو ناشی از تغییر در نظام معنایی جامعه جدید غربی و معلول آن هستند.

۲. شکل‌گیری نظام ترجیحات اجتماعی

نظام ترجیحات مشترک، معادل مرحله میل و اراده در فرایند صدور فعل ارادی است که به مثابه شبکه‌ای از خواسته‌ها، امیال و گرایشات جمعی، ذیل نظام معنایی شکل می‌گیرد؛ یعنی هر نظام معنایی به تعریف اهداف، آرمان‌ها و افق و چشم‌اندازهای عملی مشترکی می‌پردازد که در قالب ارزش‌های عام اجتماعی چون عدالت، آزادی، استقلال، مقاومت، عقلانیت و... به سامان‌بخشی و هماهنگ‌سازی امیال و خواسته‌ها و اراده جمعی در چارچوبی مشخص انجامیده و خواست جمعی را در راستای تحقق آن اهداف و چشم‌اندازها انسجام می‌بخشد. به‌عنوان مثال، در چارچوب نظام معنایی تعریف و مصادیق و تصویر جامعه عادلانه و طرق و ابزارهای حصول آن نیز جهت حرکت جمعی به سمت آن تعیین می‌شود. به اعتقاد آیت‌الله جوادی آملی، انسان در حوزه محبت نیز همچون علم و عمل خود، با محبوب خود متحد می‌شود؛ یعنی اگر محبت چیزی با روح انسان عجین شود، با اتحاد آن با محبوب خود، پیوندی ناگسستنی میان‌شان برقرار می‌شود؛ در نتیجه، صورت نوعیه و صفت راسخ درونی او با همین علقه و اتحاد احساسی و محبتی شکل می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۵-۲۴۶). بنابراین تعلق قلبی و احساسی تمام افراد به حقیقت مشترکی چون «خدای یکتا»، آن حقیقت را محور وحدت افراد (مؤمنان و جامعه ایمانی) در بُعد احساسی و عاطفی قرار داده و کنش اجتماعی آنان حول آن شکل می‌گیرد؛ همچنان‌که عشق و علاقه به «دنیا»، ثروت، قدرت و حیات حیوانی، محور وحدت دنیاگرایان و منکران معاد خواهد بود. به همین لحاظ، مرحوم ابن مسکویه، تعاملات اجتماعی را بر مبنای انواع محبت، به سه دسته کنش مبتنی بر لذت (شهوات حیوانی)، مبتنی بر منفعت (سود مادی) و مبتنی بر خیر حقیقی تقسیم می‌کند (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۱۸۲). مولوی نیز به این نحو اتحاد گروه‌های مختلف اشاراتی دارد:

طبیات آید به‌سوی طیبین / للخبیثین الخبیثات است هین (مولوی، ۱۳۷۱، دفتر دوم، ص ۱۹۲)

مؤمنان معدود، لیک ایمان یکی / جسمشان معدود، لیکن جان یکی

جان گرگان و سگان از هم جداست / متحد جان‌های شیران خداست (مولوی، ۱۳۷۱، دفتر چهارم، ص ۵۷۴)

گرچه این اشعار ارتباطی به بحث اتحاد به نحو صدرایی نداشته و این بحث در زمان مولوی مطرح نبوده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳-۷، ص ۵۳۸-۵۳۷)، اما شاهد و مؤیدی بر اتحاد وجودی گروه‌ها و افراد متجانس در ابعاد انگیزشی و عملی و میل و کشش آنان به یکدیگر به دلیل اتحاد در اهداف و نظام ترجیحات مشترک می‌باشد. با این تفسیر، جهان اجتماعی متشکل از انواع گوناگون انسان با صورت‌های نوعیه انسانی، ملکی، حیوانی و... است و افراد ذیل هریک از انواع، در بُعد احساس و انگیزه نیز اتحاد وجودی پیدا می‌کنند که نتیجه آن، شکل‌گیری گروه‌های گوناگون با هویت‌های مختلف است.

نظام ترجیحات بر اساس ارائه تعریفی مشخص از ارزش‌های عام اجتماعی و «مطلوبیت‌ها» و «نامطلوبیت‌ها»، «خوبی‌ها» و «بدی‌ها»، تعیین می‌کند که چه میلی تا چه حد و مرزی، چگونه و با چه ابزار و روشی تحریک و ارضا یا کنترل شود و افراد در فرایند کنش اجتماعی، به دنبال چه خواسته‌ها و اهدافی را چگونه دنبال کنند. نظام ترجیحات همچنین به تحریک و جهت‌دهی شور و شوق، عواطف و احساسات جمعی در چارچوب ارزش‌ها و یکپارچه‌سازی عزم جمعی در راستای باورها و آرمان‌های مشترک می‌پردازد. همان‌گونه که میل و اراده تابع علم بوده و بدون آن شکل نمی‌گیرند (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۳۸)، نظام ترجیحات کنش اجتماعی نیز الزاماً ذیل نظام معنایی و در چارچوب آن شکل می‌گیرد؛ بنابراین انتخاب‌ها، ترجیحات و نظام اولویت‌بندی اجتماعی که بخشی از نظام ترجیحات است، بر اساس نظام معنایی و باورهای بنیادین جامعه شکل گرفته و جهت‌دهی می‌شوند.

این تحلیل از نظام ترجیحات از منظر آیت‌الله جوادی آملی نیز توان مواجهه و حتی نقد تبیین‌های نظریه‌پردازانی چون بوردیو از ماهیت و نحوه شکل‌گیری نظام ترجیحات را دارد. بوردیو همسانی افراد در ترجیحات و سبک زندگی را نه ناشی از ارزش‌ها و نظام معنایی مشترک، بلکه معلول شرایط طبقاتی و اجتماعی افراد می‌داند؛ یعنی شرایط وجودی (وضعیت اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی که جایگاه فرد را در نظام طبقه‌بندی اجتماعی مشخص می‌کند) به شکل‌دهی «عادت‌واره»ای در افراد می‌انجامد که منشأ نظامی از عملکردها و سلیقه‌های منطبق با شرایط بوده و نتیجه آن، شکل‌گیری سبک زندگی ویژه‌ای است که فرد را درون طبقه خود تعریف و از سایر طبقات متمایز می‌سازد، عادت‌واره‌های مشابه به سلايق، عملکردها و سبک زندگی‌های مشترک و شکل‌گیری طبقه‌ای سازگار با هم می‌انجامند. این نظام طبقه‌بندی‌کننده به تعیین راهبردها، اولویت‌بندی‌ها و انتخاب‌های افراد می‌پردازد؛ انتخاب‌هایی که معنا و ارزش خود را از موقعیت و جایگاه اجتماعی اخذ می‌کنند و با تغییر شرایط اجتماعی فرد، تغییر می‌یابند (Bourdieu, 1996, p. 187-192). بنابراین نه ارزش‌های ثابت و مبتنی بر نظام معنایی، بلکه وضعیت طبقاتی افراد است که بسته به سرمایه‌های مختلف آنان، انتخاب‌ها و ارزش‌های نمادین و تمایزبخش او از دیگران را تعیین می‌بخشد.

در چارچوب دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، گرچه ترجیحات و انتخاب افراد در جامعه مورد مطالعه بوردیو (جوامع غربی) تعیین‌یافته وضعیت اجتماعی آنان است، اما بوردیو توجه ندارد که این تعیین‌یافتگی، خود محصول نظام معنایی غربی است که بر اساس نگاهی مادی‌گرایانه، هویت، ارزش و اعتبار انسان را در «رابطه» با «دیگران» و هدف غایی او را تمایزبایی و تشخیص بر اساس ثروت، قدرت، منزلت، مصرف کالاها و سبک زندگی تعریف کرده و برای انسان وجودی ربطی میان افراد و طبقه‌بندی‌های اجتماعی قائل است که در صورت فقدان افراد و روابط، هویت و هستی خود را از دست می‌دهد؛ در نتیجه، افراد را به رقابت و کشمکش دائمی برای تمایزبخشی

خود از دیگران فرامی‌خواند. بنابراین در پس این نظام طبقه‌بندی‌کننده، باز هم یک نظام معنایی، کنش اجتماعی را تعریف و هدایت می‌کند و کنشگران نیز این تعیین‌یافتگی را که در واقع، همان نظام سلطه‌گری - سلطه‌پذیری است، پذیرفته‌اند؛ همچنان‌که بودریار معتقد است این نظام جایی برای اهداف فردی نگذاشته و تمام تولیدات و سازوکارهای اجتماعی را به‌عنوان نیاز خود ایجاد و به‌کار می‌گیرد و حتی خود را در پس نیازهای فردی پنهان داشته و آنها را بهانه خود قرار می‌دهد (Baudrillard, 1999, p. 65).

آیت‌الله جوادی آملی بر اساس نگرش توحیدی که تعریفی متفاوت از انسان و هستی دارد، وجود ربطی انسان را نه در روابط اجتماعی محض، بلکه در ارتباط فقیرانه و مستمر او با خدای متعال معنا کرده و اساساً هویت و نحوه وجود انسان را فقر محض و عین‌الربط بودن به خدای متعال می‌داند؛ یعنی وجود حرفی و ربطی و فقر انسان به خدا، عین هویت و وجود انسان بوده و انسان جز این، هویت مستقلی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۴؛ ۱۳۸۴ الف، ص ۲۹-۳۱؛ ۱۳۸۴ ب، ص ۸۸). بنابراین انسانی که در نظام معنایی حس‌گرا، وهم‌بنیاد و خیال‌محور غربی، فقیرانه به دنبال هویت و ارزش خود در میانه تعاملات اجتماعی، مصرف‌سرفانه و نمادین می‌گردد، صرفاً با فهم فقر وجودی خود به خدا آن را یافته و از سراب دنیوی طرفی نمی‌بندد؛ چراکه انسان متحرک و مسافری است که به سمت خدا صیورورت (کدح) دارد و سرانجام به ملاقات خدا می‌رسد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۸۰)؛ همچنان‌که «حرکت تا به دارالقرار نرسد، آرام نمی‌گیرد و حق سبحانه و تعالی دارالقرار حرکت است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۳، ص ۴۱۹).

بنابراین کنش اجتماعی چه در جهان اجتماعی غربی و چه جهان توحیدی، الزاماً مبتنی بر یک نظام ترجیحاتی است که آن نیز بر اساس نظام معنایی مخصوص به خود شکل گرفته است. با این بیان، بوردیو در قیاس با آیت‌الله جوادی آملی، هم خود، هم نظریه و هم جامعه مورد مطالعه‌اش حاصل نظام معنایی غربی است و خارج از آن توان تحلیل کنش اجتماعی را ندارد؛ درحالی‌که نظریه آیت‌الله جوادی آملی عمومیت داشته و هم خود و هم کنش اجتماعی غرب را تحلیل می‌کند.

۳. ساخت نظام اعتباریات اجتماعی

طبق دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، اعتباریات به‌عنوان مهم‌ترین عامل ربط‌دهنده میان مبدأ و منتهای انسان، جزئی جدایی‌ناپذیر از حیات انسانی بوده و بدون آن، نه حیات و کنش اجتماعی امکان‌پذیر است و نه تکامل حقیقی انسان (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۰۱). بدین لحاظ، پس از شکل‌گیری «نظام معنایی مشترک» و «نظام ترجیحات»، کنش اجتماعی الزاماً نیازمند نظام گسترده و درهم‌تنیده‌ای از اعتباریات اجتماعی (مابعدالاجتماع) است که برخلاف اعتباریات ماقبل‌الاجتماع که به دلیل فردی بودن،

پچیدگی کمتری دارد، بستر ساز کنش‌های دوسویه‌ای چون «ازدواج» و «سخن گفتن» بوده و به وجود فرد «دیگری» قوام می‌یابد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۵-۱۴۴).

اعتبارات؛ پیوند «عین / ذهن»، «تکوین / عمل» در وجود انسانی

اعتبارات اجتماعی، دو ویژگی مهم دارند:

۱. همچون یک میانجی یا فناوری، معانی و گزاره‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی انتزاعی (ذهنی) را به مفاهیم و گزاره‌هایی عینی و عملی تبدیل کرده و حلقه وصل میان نظام تکوین با عمل و نظام تشریع می‌شود. در واقع،

ما در همه لحظات زندگی هم، گزاره‌های حقیقی را به گزاره‌های اعتباری پیوند می‌دهیم و اعتباراتی را بر اساس آنچه از حقایق می‌دانیم و می‌یابیم، ایجاد می‌کنیم و به سادگی می‌گوییم این کار برای ما ضرر دارد و هر چه ضرر دارد، باید از آن اجتناب کرد؛ سپس حکم می‌کنیم که از این کار باید اجتناب کرد... (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳-۹، ص ۴۸۹).

بنابراین ارتباط میان عمل انسان با نظام تکوین و عینیت عملی با ذهنیت، به واسطه اعتباریات ممکن می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳-۹، ص ۴۸۹)؛ همان‌گونه که غایت اعتباریات نیز ایجاد تغییر در نظام تکوین از رهگذر سامان‌دهی عمل انسانی است؛

۲. اعتباریات یا پیوند میان تکوین و عمل (و عینیت با ذهنیت) در جان و نفس انسان (به‌وسیله عقل عملی) رخ می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۴۷۸، ۴۸۹ و ۴۹۴)، اما اعتباریات اجتماعی به‌مثابه نظامی از پیش موجود به کنشگر عرضه می‌شود و فرد در فرایند اعتبار، نقش برجسته‌ای ندارد؛ در نتیجه، این پیوند در جان او رخ نداده و در مواجهه با آنها احساس تصلب، شیئیت و بیگانگی می‌کند.

اعتبارات اجتماعی با پیوند میان تکوین و عمل و ذهنیت با عینیت، به تنظیم، سامان‌دهی و امکان‌کنش و نظم اجتماعی مبتنی بر نظام معنایی و ارزش‌ها و اهداف مشترک می‌پردازد که این تنظیم‌گری و تسهیل‌گری در سه عرصه رخ می‌دهد:

الف) ساخت‌های اجتماعی (هستی‌های اعتباری)

ساخت‌های اجتماعی (مانند دولت، خانواده، سازمان) هستی‌هایی اعتباری که ساخته ذهن افراد، مقطعی، موضعی بوده و غیر قابل اقامه برهان‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۴، ص ۵۴۱)، اما افراد آنها را به‌مثابه امور حقیقی دارای نقش، وظایف، اختیارات، قدرت، اراده و میل تلقی کرده و انتظارات متقابلی از آنها دارند. ساخت‌ها به نظم‌دهی و تعیین قلمرو و حدود مرزهای کنش اجتماعی در چارچوب مشخص می‌پردازند. بدین جهت، به تسهیل کنش‌های مشخص و جلوگیری از کنش‌های خارج از چارچوب می‌پردازند. به‌عنوان مثال،

زن و مرد در چارچوب ساخت «خانواده» رفتارها و تصرفاتی را نسبت به یکدیگر مجاز می‌دانند که پیش از ورود به محدوده این ساخت اعتباری برای آنان امکان‌پذیر نبود.

ب) قوانین و قواعد اجتماعی

بخش دیگر نظام اعتباریات اجتماعی، «بایدها و نبایدها» عملی است که به تنظیم کنش اجتماعی چندوجهی افراد حقیقی و حقوقی با یکدیگر پرداخته و از سطوح مختلفی از الزام‌آوری برخوردارند که در ادبیات فقهی، از جهات پنج‌گانه واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح برخوردارند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۹۰)، و در تحلیل جامعه‌شناختی، به سطوح مختلف قوانین رسمی، قواعد رفتار اجتماعی، هنجارهای اخلاقی، آداب و رسوم عرفی و... با پشتوانه و ضمانت اجرایی و منشأ اعتبار متفاوت تقسیم می‌شوند.

ساختار اجتماعی

ساخت‌های اجتماعی و بایدها و نبایدهای عملی در پیوند با هم، نظام درهم‌پیچیده‌ای از اعتباریات را در سطوح خرد و کلان شکل می‌دهند که طبق ادبیات جامعه‌شناسی، می‌توان آن را «ساختار اجتماعی» نامید و کارکرد اصلی‌اش، تنظیم تعاملات و کنش افراد جهت تحقق اهداف مشترک ذیل نظام معنایی کنش اجتماعی است که این تنظیم‌گری مستلزم تسهیل برخی کنش‌ها و ممنوعیت برخی دیگر بوده و به تعبیر گیدنز، ساختار اجتماعی هم تسهیل‌گر (توانمندکننده کنشگر) و هم محدودیت‌زا (فشارآورنده به کنشگر) است (Giddens, 2007, p. 169-170). ساختار اجتماعی ویژگی‌هایی دارد:

۱. امری زمانمند بوده و همچون شاکله فردی که در نتیجه حرکت جوهری و سیر علمی - عملی زمانمند فرد شکل گرفته و منشأ رفتار و اعمال او می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ب، ص ۱۸۹)، ساختار اجتماعی نیز با کنش اجتماعی مستمر افراد بر اساس اعتباریات شکل یافته و منشأ و هدایت‌کننده کنش اجتماعی می‌شود.

۲. فرع بر نظام معنایی و از لوازم آن است؛ یعنی همان‌گونه که «بایدها و نبایدها» و احکام و گزاره‌های عملی (اعتبارات) از «هست‌ها» و گزاره‌های هستی‌شناختی اخذ می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۹۴)، ساختار اجتماعی نیز بر نظام معنایی و باورهای هستی‌شناختی مشترک استوار است. به عبارتی، صورت معنایی مشترک پس از حضور در جهان اجتماعی از طریق اتحاد افراد با آن، ساختار و روابطی را در مقام کثرت، ایجاد می‌کند که فرع بر حضور و از لوازم وجودی آن است (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱ و ۱۴۵). بدین لحاظ، ماهیت سازمان، مدرسه، خانواده و... و نقش‌ها و روابط افراد در این ساخت‌ها، بر اساس ماهیت نظام معنایی و الزامات آن تعریف می‌شود؛ چراکه اعتبارات معطوف به اهداف و ارزش‌های مشترک نظام معنایی هستند و همان‌گونه که هر نوع کنش و رفتاری، انسان را به هدف خود نمی‌تواند

برساند (پارسا، ۱۳۹۲، ص ۱۵۴)، هر ساختار و اعتباری نیز نمی‌تواند اهداف نظام معنایی و ترجیحات را محقق کند و باید برای تحقق این اهداف، الزاماً ذیل نظام معنایی تعریف شود.

۳. امری ارادی بوده و شکل‌گیری آن منوط به اراده و التزام افراد به لوازم عملی نظام معنایی و ارزشی مشترک است. به عبارتی، همان‌گونه که «تصدیق علمی» لزوماً به «تصدیق عملی» و پیوند میان نفس و جزم نظری، ختم نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۳، ص ۲۸۳)، شکل‌گیری ساختار اجتماعی نیز بدون اراده و کنش اجتماعی افراد منطبق بر نظام معنایی شکل نمی‌گیرد.

ج) زبان و نمادها

ساختار اجتماعی (ساخت‌ها و باید و نبایدها) به تسهیل و تنظیم بُعد عملی کنش اجتماعی، یعنی تعیین حدود مرز اراده و اختیار و سامان‌دهی امیال و طرق ارضای آن می‌پردازند، اما بخش دیگری از اعتباریات هستند که به تنظیم بُعد ذهنی و آگاهی کنش اجتماعی می‌پردازند؛ زبان و نمادها. «زبان» رکن اساسی کنش اجتماعی است. به تعبیر گیدنز، «قابلیت فهم متقابل اعمال و گفت‌وگو که در و از رهگذر زبان صورت می‌گیرد، شاید اساسی‌ترین شرط تعامل پایدار باشد...» (گیدنز، ۱۳۸۴، ص ۲۰۸). نام‌گذاری و دسته‌بندی واقعیت‌های پیچیده عینی - ذهنی اجتماعی از طریق زبان امکان‌پذیر است. به اعتقاد شوتس، افراد در فرایند «سنخ‌بندی»، اشیای جهان را بر اساس تشابهات‌شان در مقولات مختلف دسته‌بندی و «بافت‌های معنا» را به‌عنوان ذخیره معرفت و مبنای معنا بخشی خود به جهان پدید می‌آورند (کرایب و بنتون، ۱۳۸۸، ص ۱۲۶). این مسئله پیچیدگی کنش اجتماعی را دوچندان می‌کند؛ زیرا به این معناست که در جهان اجتماعی، هم دال (زبان) و هم مدلول (ساختار اجتماعی با تمام اجزایش)، امری اعتباری، معنایی و وابسته به ذهن کنشگران و پیوسته نیازمند فهم و تفسیر متقابل آنان است. یک ساختمان وقتی «مدرسه» نامیده شود، ساخت اجتماعی آموزشی - تربیتی را انعکاس می‌دهد، اما اگر «پادگان» یا «مجتمع مسکونی» نامیده شود، ساخت‌های اجتماعی‌ای با کارکرد و اهداف متفاوتی را حکایت می‌کند که نه تنها هستی و ماهیت آنها و اجزا و روابط درونی‌شان، بلکه نام‌گذاری آنها نیز اعتباری و نمادین است. افراد در جامعه نیز با نشانه‌های اعتباری چون «نوع پوشش»، «الفاظ و اصطلاحات»، «سبک آرایش مو و چهره»، «طرز راه رفتن»، «تُن و لحن صدا» و... که نشانگر تعلق آنان به گروه، طبقه و شغل خاصی هستند، امکان‌پذیر است تفکیک اعتبار و حقیقت

درهم‌تنیدگی کنش اجتماعی از نظامی از اعتباریات مختلف، گاهی سبب این پندار غلط شده که «معنا» نه تنها در سطح اعتباریات، بلکه در سطح نظام ترجیحات و نظام معنایی نیز اعتباری بوده و «ساخته» می‌شود. وینچ معتقد است جهان واقع، امری مستقل از زبان و مفاهیم ما نبوده و «تصور ما از آنچه به قلمرو واقعیت تعلق دارد،

در چهارچوب زبانی که به کار می‌بریم به ما عرضه می‌شود. مفاهیمی که ما داریم، قالب تجربه‌ای را که از جهان داریم، برای ما تعیین می‌کنند» (Winch, 1990, P. 13). این دیدگاه مبتنی بر نظریه «بازی‌های زبانی» ویتگنشتاین دوم است که برخلاف ویتگنشتاین اول که معتقد بود زبان در تناظر ساختاری با جهان بوده و «گزاره، تصویری از واقعیت است» (Wittgenstein, 1961, p. 401)، معتقد است «معنای هر واژه، عبارت از کاربرد آن در زبان است» (Wittgenstein, 1958, p. 43). وینچ با تعمیم این ایده به تمام جهان اجتماعی، کنش اجتماعی را فقط در چارچوب قواعد و اعتباریات عام اجتماعی، معنادار و امکان‌پذیر می‌داند. به اعتقاد نظریه‌پردازان کنش متقابل نمادین نیز معانی که در فرایند کنش متقابل ساخته می‌شوند، دنیای ما را می‌سازند و ما با معنا دادن به جهان خویش، آن را خلق می‌کنیم، این معانی تغییر می‌یابند و با تغییر آنها جهان تغییر می‌یابد (کرایب و بنتون، ۱۳۸۸، ص ۱۱۰). در واقع، این نظریه بر اساس پراگماتیسم، معتقد است «عمل» انسانی تعیین‌بخش واقعیت بوده و انسان به همان میزان و شکلی که برای عمل خود نیاز دارد، به تفسیر و تغییر واقعیت جهان می‌پردازد (ریتزر، ۱۳۹۳، ص ۲۶۹).

در مقابل این دیدگاه بر ساخت‌گرایانه، آیت‌الله جوادی آملی همچون فلسفه صدرايي - برخلاف نظریات یادشده که از زبان و اعتباریات به سمت فهم و تفسیر هستی حرکت کرده و حقیقت را منحصرأ در چارچوب جهان اعتباری و زبان «معنا» می‌کنند - از «هستی» و «وجود» به عنوان بدیهی‌ترین مفهوم فلسفی آغاز و به سمت فهم جهان اعتباری حرکت می‌کند؛ در نتیجه، ایشان تقسیم وجود به دو دسته «حقیقی» و «اعتباری» را یکی از مباحث نوظهور فلسفه اسلامی (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۴۳؛ ۱۳۸۹ الف، ص ۳۲۵) تلقی کرده و این دو را دارای احکامی کاملاً متفاوت می‌داند که هیچ‌یک قابل حمل بر دیگری نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۳؛ ۱۳۹۰؛ درحالی که نظریات کنش اجتماعی، میان این دو حوزه (وجود حقیقی و اعتباری) خلط کرده‌اند. به اعتقاد ایشان، وجود اعتباری، درجه‌ای - هرچند ضعیف - از وجود حقیقی و بخشی از تکوین بوده و عینیت و اصل وجود خارجی بودن، ذاتی آن است؛ چراکه منشأ حرکت‌ها و آثاری تکوینی در اذهان و اعیان است؛ بنابراین نمی‌تواند بی‌بهره از حقیقت و تکوین باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ص ۳۲۵). در واقع، وجود اعتباری است که طفیل وجود حقیقی بوده و هستی خود را از حقایق تکوینی می‌گیرد که انسان قبلاً آنها را یافته است. به عنوان مثال، اعتبار «باید» یا «وجوب فعل»، برگرفته از وجوب و ضرورت حقیقی میان اشیای خارجی است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۷۲۰)؛ بنابراین «اعتبار» به آن دلیل امکان دارد که واقعی‌تر از آن وجود دارد. زبان نیز دارای جنبه حکایتگری بوده و انعکاس حقایق است که در «آنجا» و خارج از حوزه زبان و اعتباریات وجود حقیقی دارند. با این بیان، معنا در سطح نظام معنایی و نظام ترجیحات برخلاف نظام اعتباریات، شامل حقایق نفس‌الامری است که انسان با حرکت جوهری خویش به آنها واصل شده و با آنها اتحاد وجودی یافته و مبنای کنش اجتماعی خویش قرار می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۰).

آیت‌الله جوادی آملی نمادها را نیز همچون وجود، به دو دسته حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند. «نماد اعتباری از قلمرو اعتبار معتبران تجاوز نمی‌کند و با اختلاف اعتبار دگرگون می‌شود، مانند زبان، پرچم، تابلو، و نماد حقیقی، همواره تابع واقع می‌شود - نه متبوع - نظیر نماد بودن چمن نسبت به آب و...» (جوادی آملی در: پارسانیا، ۱۳۷۳، مقدمه/ط). نماد حقیقی گاهی وصفی است؛ همچون دلالت چمن به آب که با پرمردگی چمن، از بین می‌رود و گاهی ذاتی است مانند آیه بودن موجودات عالم امکان برای حق متعال که دائمی است (جوادی آملی در: پارسانیا، ۱۳۷۳، مقدمه/ط). پس اولاً بسیاری از نمادها تکوینی و غیراعتباری است و اعتباریات انسانی نیز نه تنها تعیین‌بخش حقیقت و قلمرو هستی نیستند، بلکه با تمام پیچیدگی‌ها و قلمرو گسترده‌شان، خود بخش کوچکی از هستی تکوینی هستند.

(د) بُعد مادی کنش اجتماعی

تحقق کنش اجتماعی در جهان مادی، مستلزم ابزارها، فناوری‌ها و تکنولوژی‌های متناسبی است که این بخش نیز همچون نظام اعتباریات، بر اساس نظامی معنایی و نظام ترجیحات شکل گرفته و کنش اجتماعی همان‌گونه که نظام پیچیده‌ای از اعتباریات اجتماعی را معطوف به ارزش‌ها و اهداف تعریف‌شده در نظام ترجیحات، عینیت می‌بخشد، به تولید و کاربست فناوری‌ها، ابزارها و عناصر مادی که برای تحقق اهداف خود ضرورت دارد نیز در چارچوب نظام معنایی خود می‌پردازد که حاصلش، شکل‌گیری شبکه‌ای از فناوری‌ها و تکنولوژی‌های انسانی و ابعاد و عناصر مادی حیات و تمدن انسانی است که از شهرها و ساختمان‌ها، صنایع بزرگ، تکنولوژی‌های پیچیده گرفته تا ابزارهای خرد آشپزی، نویسندگی، وسایل ارتباط جمعی و... را دربر می‌گیرد.

آیت‌الله جوادی آملی برخلاف نگرش خنثی به تکنولوژی و فناوری، به شدت بر فرهنگی بودن تکنولوژی و دخالت مستقیم و غیرمستقیم نظام باورها و ارزش‌های اجتماعی در تولید و کاربست تکنولوژی تأکید دارد. بر همین اساس، جامعه غربی را دارای صنعتی بی‌هویت، فاقد وحدت حقیقی و دارای وحدت اعتباری و کثرت حقیقی و در نتیجه، فاقد نظام علی و ساختارمند توصیف می‌کند که به دلیل اشتغال به طبیعت و اتخاذ بینش صنعتی و ماشینی به جای بینش الهی، سبب محرومیت آن از شهود سنن الهی و ادراک وحدت هستی و غفلت و عدم تناسب با فطرت الهی شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۵۲-۵۳). بدین لحاظ، فرهنگی که انسان را به مثابه یک «شیء» یا «حیوان» تلقی کرده و جایگاهی بیش از این برای او در هستی قائل نباشد، حرمت و کرامت انسانی را نیز در تولید و به کارگیری تکنولوژی‌هایی چون تکنولوژی پزشکی لحاظ نکرده و تنها هدف او، رفع اختلالات و آسیب‌های بدنی بیمار است، اما نظام معنایی توحیدی که انسان را خلیفه الهی و صاحب مقام ویژه کرامت و روح الهی می‌داند، در تولید تکنولوژی‌ها نیز حریم این خلقت الهی را رعایت کرده و دغدغه اصلی او، تولید تکنولوژی‌هایی است که ضمن درمان و آسایش بیمار، به عفت، حیا، حریم و حرمت و کرامت انسانی او آسیبی وارد نکرده و این خلقت الهی را مورد توهین و تحقیر تکنولوژی قرار ندهد.

ر) پیامدهای کنش اجتماعی

کنش اجتماعی با طی فرایند ذکرشده - از نظام معنایی تا جهان مادی - و تحقق عینی، پیامدهای مختلفی نیز دارد که برخلاف مراحل پیشین، امری غیرارادی و تکوینی است؛ یعنی همان‌طور که زمام اعمال انسان قبل از تحقق، در اختیار اوست و وقتی محقق شد، انسان است که در اختیار آن و اسیر عمل خویش است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۷۶، ۱۵۸-۱۵۹)، پیامدهای کنش اجتماعی نیز ربط و پیوند تکوینی و علی با کنش اجتماعی داشته و با وقوع کنش اجتماعی، خارج از اراده کنشگران واقع می‌شوند. پیامدها همچنین تابع ماهیت نظام معنایی و الزامات آن هستند. اینکه کنش اجتماعی چه نوع پیامدی به دنبال دارد، بستگی به ماهیت نظام معنایی دارد. نظام معنایی عقلی - وحیانی به کنش اجتماعی و پیامدها و ثمرات شیرین و دلنشین می‌انجامد؛ چراکه منطبق با فطرت الهی انسان و ساختار نظام آفرینش است و نظام معنایی مادی‌گرایانه و باطل، در تضاد با فطرت و خلقت، جز تلخ‌کامی و ناخرسندی، پیامدی ندارد.

کنش اجتماعی پیامدهای فراوانی دارد، اما به‌طور کلی، به دو بخش فردی و اجتماعی قابل تقسیم است که اشاره می‌شود.

شکل‌گیری هویت کنشگران

کنش اجتماعی پیش از هر چیز، به شکل‌گیری هویت درونی کنشگران می‌انجامد. این امر طبق مباحث آیت‌الله جوادی آملی به‌صورت ذیل قابل تبیین است:

۱. هویت و شاکله درونی هر فرد با حرکت جوهری و اتحاد وی با علم و عمل خویش شکل می‌گیرد؛
 ۲. چون انسان دارای حیثیت اجتماعی بوده و بدون جامعه امکان حیات ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۰۰)، فرایند هویت‌یابی و اتحاد وی با حقایق علمی و عملی نیز در کنش متقابل اجتماعی رخ می‌دهد؛
 ۳. کنشگر در این فرایند، با سطوح مختلفی از معانی (نظام معنایی، ترجیحات، اعتباریات) مواجهه و با آنها اتحاد علمی و عملی می‌یابد؛
 ۴. سطوح معنایی کنش اجتماعی (نظام معنایی، نظام ترجیحات و نظام اعتباریات) به بخشی از وجود و هویت کنشگر تبدیل می‌شوند و این هویت در انطباق با نظام و ساختار اجتماعی شکل می‌گیرد.
- با این توصیف، افراد در فرایند کنش اجتماعی که در معرض آگاهی‌ها، باورها، ارزش‌ها و الگوهای کنش اجتماعی قرار گرفته و با سازوکارهای جامعه‌پذیری و درونی‌سازی، این معانی را پذیرفته و طبق آن عمل می‌کنند، در واقع، شاکله درونی خود را منطبق با معانی اجتماعی می‌سازند و هم‌زمان به‌صورت دیالکتیکی به شکل‌دهی نظام و ساختار اجتماعی و هویت درونی خود می‌پردازند؛ بنابراین هویت و شاکله افراد، نظام کنش اجتماعی درونی‌شده است.

مواجهه نظریه آیت‌الله جوادی آملی با «هیتاس» بوردیو

این دیالکتیک بین ساخت نظام و ساختارهای اجتماعی و هویت و شاکله درونی انسان، در قرابت با مفهوم «عادت‌واره» بوردیو قرار می‌گیرد که به تعبیر خودش:

یک جسم‌واره (پیکره) اجتماعی شده، یک جسم‌واره ساختاریافته است؛ جسم‌واره‌ای که ساختارهای ذاتی یک جهان یا یک بخش خاص از آن جهان - یعنی یک «میدان» - را در خود درونی ساخته و همین جسم‌واره است که هم ادراک ما از آن جهان و هم کنش ما در آن را ساخت می‌دهد

(Bourdieu, 1998, p. 81).

«هیتاس» ساختار ذهنی یا شناختی و مجموعه‌ای از شاکله‌های درونی شده افراد است که مردم با آن جهان اجتماعی را مشاهده کرده، می‌فهمند، احساس و ارزیابی می‌کنند. هیتاس هم جهان اجتماعی را ساختار می‌دهد و هم به وسیله آن ساختار می‌یابد، دیالکتیکی که شامل درونی شدن ساختارهای بیرونی و بیرونی شدن درون فرد است (ریتزر، ۱۳۸۹، ص ۳۱۴). «وقتی بازنمایی‌های (تعاریف) رسمی از انسان در یک فضای اجتماعی خاص، تبدیل به عادت‌واره شود، آنگاه آن تعاریف به اصل واقعی (مبنای هدایت‌کننده) کنش‌ها بدل می‌شوند» (Bourdieu, 1998, p. 87). به عبارتی، تعریف خاصی از انسان از طریق فرایندهای اجتماعی، درون افراد نهادینه و جزو شخصیت آنان می‌شود و سپس این عادت‌واره درونی، به هدایت کنش اجتماعی می‌پردازد.

این دو تقریر از شکل‌گیری هویت افراد در فرایند کنش اجتماعی نزدیک به هم هستند، با این تفاوت که نظریه بوردیو به دلیل خلأ پشتوانه‌های متافیزیکی و فلسفی، نمی‌تواند توضیح دهد که چرا و چگونه ساختارهای عینی و اجتماعی درون انسان نهادینه می‌شود و جهان اجتماعی چطور از درون افراد ساخته می‌شود، اما آیت‌الله جوادی آملی توضیح می‌دهد که جهان اجتماعی و شاکله درونی افراد به‌طور هم‌زمان از رهگذر حرکت جوهری و اتحاد آنان با حقایق علمی و عملی واحد بر بنیاد نظام معنایی شکل گرفته و به سطح نظام ترجیحات، اعتبارات و سطح مادی بسط می‌یابد. بدین طریق، جهان اجتماعی در سطوح مختلف معنایی، تبدیل به نه ماهیت، بلکه جزئی از وجود کنشگر شده و این دو در انطباق با یکدیگر شکل می‌گیرند. البته آیت‌الله جوادی آملی، اتحاد انسان با اعتبارات را نه اتحاد حقیقی، بلکه اتحادی اعتباری می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۴۳). به عبارتی، انسان با ساختارها، بایدها و نبایدها و نمادها اتحاد پیدا نمی‌کند، بلکه با علم و عمل خویش اتحاد پیدا می‌کند؛ بنابراین فرد نه با ساختارهای اجتماعی، بلکه با معرفت‌های اجتماعی و اعمالی که منطبق با ساختار و الگوهای اعتباری انجام می‌دهد، اتحاد حقیقی پیدا می‌کند.

تولید، بازتولید، تثبیت یا تغییر نظام و کنش اجتماعی

مهم‌ترین پیامد غیرفردی کنش اجتماعی، شکل‌دهی نظامات و خرده‌نظام‌هایی به هم مرتبط و مترتب، در چند سطح نظام معنایی، نظام ترجیحات، نظام اعتباریات با اجزای آن و فناوری‌ها و عناصر مادی جهان اجتماعی است. در واقع، افراد در فرایند کنش اجتماعی هم اهداف فردی و اجتماعی خود را دنبال می‌کنند، هم هویت درونی خود را شکل می‌دهند و هم در خارج از خود، جهانی انسانی را شکل می‌دهند که شامل فرایندی است که از اتصال وجودی با حقایق علمی و عملی مختلف و قرار دادن آنها در معرض علم و آگاهی دیگران و در نتیجه، طرح و بسط آنها در جهان آغاز و تا شکل‌دهی نظامات مختلف چندگانه ذکر شده و عینیت‌بخشی به ساختارها و عناصر ذهنی و نیز عناصر مادی جهان اجتماعی را دربر می‌گیرد که استمرار کنش اجتماعی بر اساس این نظامات، به تثبیت و بازتولید آن می‌انجامد. به همین صورت، منطق تغییر جهان اجتماعی نیز تابع منطق شکل‌گیری آن است؛ یعنی همان‌گونه که تثبیت یک نظام معنایی و الزامات ساختاری و عملی آن به مثابه یک ساختار و الگوهای پایدار رفتاری تعیین یافته، نیازمند فرایندی مستمر از کنش اجتماعی است، تغییر در ساختارها و نظامات اجتماعی نیز در صورتی امکان‌پذیر است که افراد با اتحاد علمی و عملی با حقایق مخالف با نظام معنایی حاکم، مسیر مخالفی در پیش گرفته و نظام معنایی جدیدی را با الزامات آن عملاً مستقر سازند.

کنش اجتماعی علاوه بر شکل‌دهی جهان اجتماعی و ساختارهای آن، متناسب با نظام معنایی خود، به شکل‌گیری انواع پدیده‌های اجتماعی چون عدالت و بی‌عدالتی، فقر، بحران هویت، خشونت، بحران‌های زیست‌محیطی، جنگ و... می‌انجامد که تمام آنچه زمیل «تراژدی فرهنگ» و وبر «قفس آهنین» و گیدنز «ارابه‌ی له‌کننده مدرنیته» و «ازجاکندگی» یا پستمن «تکنوپولی» و کاستلز «چاله‌های جامعه اطلاعاتی» می‌نامند، از پیامدهای ناخواسته کنش اجتماعی غرب است.

نتیجه‌گیری

کنش اجتماعی با گذر از فرایند یادشده با سازوکار حرکت جوهری و اتحاد علمی و عملی انسان، گام به گام از انتزاعی‌ترین و نظری‌ترین سطح، به تحقق عینی می‌رسد. در این فرایند، «معنا» از طریق انسان از آسمان وجودی خود به جهان اجتماعی پا نهاده و از مجرای عاملیت و اراده و کنش اجتماعی افراد، به شکل‌دهی نظام باورها و سپس نظام اعتباریات و ابزارهای مادی و تحقق کنش اجتماعی می‌پردازد. نظام اعتباریات که خود در آمیخته با سطحی از ذهنیت (معانی اعتباری، باید و نبایدها و معانی نمادین) و عینیت (جنبه مادی نمادها، قوانین، مقررات و ساخت‌های اجتماعی) است، نقش حلقه وصل میان سطح ذهنی (نظام معنایی و نظام ترجیحات) با سطح عینی و مادی کنش اجتماعی (ابزارها، تکنولوژی و فناوری و الگوهای عینی کنش) را بازی کرده و از این طریق،

همان‌گونه که به جهت‌دهی و نظام‌بخشی کنش اجتماعی در جهت اهداف و ارزش‌های نظام ترجیحات می‌پردازد، سطح مادی، فناوری و تکنولوژیک کنش اجتماعی را نیز جهت‌دهی و تنظیم می‌کند؛ بنابراین تکنولوژی و فناوری نیز تابع نظام اعتباریات و ساخت‌ها و باید و نبایدهای اجتماعی است که در قالب اخلاق، فقه و قوانین و مقررات عرضه می‌شود. با تحلیلی که تا کنون صورت گرفته است، کنش اجتماعی پدیده‌ای است دارای لایه‌های مختلفی معنایی که پژوهش مستقلی می‌طلبد.

منابع

- اسکیدمور، ویلیام (۱۳۸۵). تفکر نظری در جامعه‌شناسی. ترجمه جمعی از مترجمان. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بهبهانی‌پور، عبدالحسن (۱۴۰۱). نقد و بررسی نظریه کنش متقابل نمادین و ارائه نظریه بدیل با تأکید بر دیدگاه‌های علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی. پایان‌نامه دکتری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- پارسانیا، حمید (۱۳۷۳). نماد و اسطوره. قم: اسراء.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۲). جهان‌های اجتماعی. قم: کتاب فردا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ الف). حیات حقیقی انسان در قرآن. تحقیق: غلامعلی امین‌دین. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). تسنیم. تحقیق و تنظیم: حسین شفیعی. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). رحیق مختوم. تحقیق: حمید پارسانیا. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ الف). جامعه در قرآن. تحقیق: مصطفی خلیلی. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). صورت و سیرت انسان در قرآن. تحقیق: غلامعلی امین‌دین. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ب). زن در آینه جلال و جمال الهی. تحقیق و تنظیم: محمود لطیفی. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ ب). فطرت در قرآن. تحقیق: محمدرضا مصطفی‌پور. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). معاد در قرآن. تحقیق: علی زمانی قمشه‌ای. قم: اسراء.
- حسینی، حمیدرضا و موسوی، هادی (۱۳۹۷). انسان کنش‌شناسی صدرایی؛ ظرفیت‌شناسی مبانی انسان‌شناختی صدرالمآلهین برای علوم انسانی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حسینی، سیدعباس (۱۳۹۹). صورت‌بندی نظریه فرهنگی آیت‌الله جوادی آملی. پایان‌نامه دکتری. قم: دانشگاه باقرالعلوم (ع).
- خلیلی، محمد (۱۳۹۵). عامل و ساخت در اندیشه اجتماعی آیت‌الله جوادی آملی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. قم: دانشگاه باقرالعلوم (ع).
- ریتزر، جرج (۱۳۸۹). مبانی نظریه جامعه‌شناختی و ریشه‌های کلاسیک آن. ترجمه شهناز مسمی‌پرست. تهران: ثالث.
- ریتزر، جرج (۱۳۹۳). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی.
- سوزنجی، حسین (۱۳۹۵). نگاهی متفاوت به خاستگاه و ثمرات بحث اعتباریات علامه طباطبائی. صدا، ۵ (۱۹)، ۹۰-۹۴.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). اصول فلسفه رئالیسم. قم: بوستان کتاب.
- عبدی، حسن و مفید بجنوردی، مجید (۱۳۹۷). هم‌کنشی عاملیت و ساختار در تعیین بخشی به کنش اجتماعی بر مبنای حکمت صدرایی. معرفت فرهنگی اجتماعی، ۹ (۳۵)، ۵-۲۲.
- کرایب، یان و بنتون، تد (۱۳۸۸). نظریه اجتماعی مدرن؛ از پارسونز تا هابرماس. ترجمه عباس مخبر. تهران: آگه.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۴). مسائل محوری در نظریه اجتماعی؛ کنش، ساختار و تناقض در تحلیل اجتماعی. ترجمه محمد رضایی. تهران: سعاد.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۸۱). تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق. ترجمه علی اصغر حلبی. تهران: اساطیر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مجموعه آثار. تهران: صدرا.

مولوی، جلال‌الدین (۱۳۷۱). *مثنوی معنوی*. به سعی و اهتمام: رنولد الین نیکلسون. تهران: امیرکبیر.

میرتاج‌الدینی، زهرا (۱۳۹۸). نقش فرد در ساختارهای اجتماعی از دیدگاه قرآن (با تأکید بر تفسیر المیزان و تسنیم). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. قم: دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.

Bourdieu, Pierre (1996). *Distinction: a social critique of the judgement of taste*. translated by Richard Nice, 8th printing, Cambridge-Massachusetts, Harvard University.

Bourdieu, Pierre (1998). *Practical On the Theory Reason of Action*. Stanford, California; Stanford University Press, p81.

Baudrillard, Jean (1999). *The Consumer Society; Myths and Structures*. SAGE Publications.

Giddens, Anthony (2007). *The Constitution of Society*. Cambridge; Polity Press, 11th p.

Wittgenstein, Ludwig (1958). *Philosophical Investigations*. translated by G.E.M. Anscombe. New York: Macmillan.

Wittgenstein, Ludwig (1961). *Tractatus Logico-Philosophicus*. translated by D.F. Pears and B.F. McGuinness, introduced by Bertrand Russell, Routledge & Kegan Paul, London.

Winch, Peter (1990). *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. Second Edition. London: Routledge publisher.

Policy Actors in Light of the Holy Qur'an: An Analysis of Roles, Responsibilities, and Behavioral Patterns

Amirhossein Shaddel  / Official Researcher, National Defense University, Tehran, Iran

Received: 2025/12/07 - Accepted: 2026/02/02

a.h.shaddel@ut.ac.ir

Abstract

The present study aims to identify and analyze Qur'anic teachings related to the component of "policy actors." Utilizing the thematic research method in the Holy Qur'an, this study seeks to address the gap in the policy literature concerning the explanation of the epistemological underpinnings of policy actors. The research findings indicate that the Holy Qur'an presents a dynamic, multi-layered, and multi-faceted understanding of policy actors, wherein actors are considered free-willed individuals with varying degrees of understanding, intention, will, moral legitimacy, and capacity for influence. According to this approach, actors include not only official players but also a broad spectrum of supporters, reformers, elites, opponents, hypocrites, and hidden actors, with their roles being fluid and context-dependent. Furthermore, criteria such as existential disposition (shākileh), degree of commitment to values, alignment of speech and action, capacity to resist influence, interpretive authority, and the role of soft factors like patience (ṣabr) and trust in God (tawakkul) gain importance in evaluating policy activism. The results show that the Qur'anic verses, by emphasizing the ethical, epistemological, and normative dimensions of agency, provide a framework for explaining disruptions, deviations, and failures in policy. Overall, by presenting an Iranian-Islamic perspective, this research can contribute to the theoretical richness of public policy literature and the development of alternative analytical approaches in the study of policy actors.

Keywords: Holy Qur'an, Policy Actors, Public Policy, Thematic Research Method in the Holy Qur'an.

نوع مقاله: پژوهشی

کنشگران خطمشی در پرتو آیات قرآن کریم: تحلیل نقش‌ها، مسئولیت‌ها و الگوهای رفتاری

a.h.shaddel@ut.ac.ir

امیرحسین شاددل  / پژوهشگر رسمی دانشگاه عالی دفاع ملی، تهران، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۳

چکیده

پژوهش حاضر با هدف شناسایی و تحلیل آموزه‌های قرآنی مرتبط با مؤلفه «کنشگران خطمشی» انجام شده است. مطالعه حاضر با بهره‌گیری از روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم تلاش می‌کند تا در پرتو آیات قرآن کریم خلأ موجود در ادبیات خطمشی‌گذاری را در زمینه تبیین پشتوانه‌های معرفتی کنشگران خطمشی پوشش دهد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که قرآن کریم، فهمی پویا، چندلایه و چندسویه از کنشگران خطمشی ارائه می‌دهد که در آن، کنشگران افرادی مختار با مراتب متفاوتی از فهم، نیت، اراده، مشروعیت اخلاقی و ظرفیت اثرگذاری تلقی می‌شوند. بر اساس این رویکرد، کنشگران نه تنها شامل بازیگران رسمی، بلکه طیفی گسترده از حامیان، مصلحان، نخبگان، مخالفان، منافقان و کنشگران پنهان را دربر می‌گیرند و نقش‌های آنان، ماهیتی سیال و زمینه‌مند دارد. همچنین معیارهایی مانند شاکله وجودی، میزان تعهد به ارزش‌ها، هم‌راستایی گفتار و رفتار، قابلیت مقاومت در برابر نفوذ، مرجعیت تبیینی و نقش عوامل نرم همچون صبر و توکل، در ارزشیابی کنشگری خطمشی اهمیت می‌یابند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که آیات قرآن کریم با تأکید بر ابعاد اخلاقی، معرفتی و هنجاری کنشگری، امکان تبیین برای تحلیل اختلال‌ها، انحراف‌ها و شکست‌های خطمشی را فراهم می‌سازد. در مجموع، این پژوهش با ارائه دیدگاهی ایرانی - اسلامی می‌تواند به غنای نظری ادبیات خطمشی‌گذاری عمومی و توسعه رهیافت‌های تحلیلی جایگزین در مطالعه کنشگران خطمشی کمک کند.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، کنشگران خطمشی، خطمشی‌گذاری عمومی، روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم.

مقدمه

خطمشی‌گذاری، «چگونگی عمل» در «خط، سیر، فرایند، راه و خطوط کلی» است. خطمشی‌گذاری عمومی، فرایند سامان‌دهی کنش‌های جمعی در مسیر تحقق اهداف عمومی است که با تکیه بر قواعد و ارزش‌های حاکم، مسیرهای هدفمندی را برای هدایت جامعه به سوی عدالت، نظم و صلاح عمومی ترسیم می‌کند (شاددل، ۱۴۰۵).

در ادبیات رشته خطمشی‌گذاری عمومی، دیدگاه‌های نظری مختلفی مطرح شده است، مانند چارچوب ائتلاف مدافع، نظریه تحلیل نهادی، الگوی فرایندی، الگوی سیستمی و... که هریک با زاویه دید خود به موضوع خطمشی‌گذاری عمومی می‌نگرند. برخی از این دیدگاه‌های نظری برای جامعه اسلامی ایران مورد استفاده قرار گرفته‌اند. به همین خاطر، پژوهش‌های متعددی درصدد بودند تا کارآمدی دیدگاه‌های سنتی و غربی خطمشی‌گذاری عمومی را در حل مسائل مختلف و پیچیده جامعه ایران مورد بررسی و تحلیل قرار دهند.

ناکارآمدی بسیاری از خطمشی‌ها در عرصه عمل در جمهوری اسلامی ایران، متکی بر شواهدی تجربی و تحلیل‌های رسمی در حوزه‌های گوناگون خطمشی‌گذاری عمومی دیده می‌شود. برای نمونه، می‌توان به تعارض میان اسناد بالادستی و عملکرد اجرایی در ارتباط با سند چشم‌انداز ۲۰ ساله (۱۴۰۴) جمهوری اسلامی ایران اشاره کرد. این سند، اهدافی مانند «رتبه اول اقتصادی، علمی و فناوری در منطقه» را ترسیم کرده، اما طبق گزارش‌های مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی (۱۴۰۱)، در عمل بسیاری از شاخص‌های کلان (رشد اقتصادی، رفاه، اشتغال و بهره‌وری) از تحقق این اهداف فاصله دارند.

اکثر دیدگاه‌های نظری موجود در حوزه خطمشی‌گذاری عمومی، متکی بر مبانی سکولار، تجربه‌گرایانه و نفع‌محور هستند و کمتر به ظرفیت‌های موجود در نظام‌های دینی پرداخته‌اند. فیشر (۲۰۰۳) نیز اشاره داشته است که بیشتر دیدگاه‌های نظری این حوزه دانشی مبتنی بر عقلانیت ابزاری و ارزش‌های سکولار بوده و کمتر به ابعاد هنجاری پرداخته‌اند. از سوی دیگر، پیچیدگی روزافزون مسائل عمومی، گسترش فناوری‌های نوپدید و تحولات فرهنگی و اجتماعی، ضرورت بازاندیشی در مبانی نظری خطمشی‌گذاری عمومی و طراحی چارچوب‌های بومی‌سازی شده را بیشتر کرده است.

در جامعه‌ای مانند ایران که با میراثی فرهنگی، دینی و ساختار سیاسی مبتنی بر ارزش‌های اسلامی اداره می‌شود، پرداختن به مفهوم «خطمشی» تنها یک دغدغه علمی نیست، بلکه ضرورتی راهبردی برای تبیین چگونگی پیوند میان ارزش‌های بنیادین و تصمیمات اجرایی حکومت می‌باشد. در این میان، کشورهای مختلف متناسب با زمینه‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی خاص خود، ناگزیر از طراحی الگوها و سازوکارهایی بومی برای خطمشی‌گذاری اثربخش هستند. ایران نیز به‌عنوان کشوری با هویت اسلامی و پیشینه تمدنی شناخته

می‌شود، به همین خاطر نیازمند دیدگاه‌هایی است که با مبانی دینی، هنجارهای فرهنگی و ساختار نهادی آن هم‌راستا باشند (شاددل، ۱۴۰۵).

در چنین بستری، یکی از خلأهای مهم در ادبیات خطمشی‌گذاری عمومی، نبود چارچوبی منسجم برای تبیین جایگاه، نقش‌ها، ویژگی‌ها و تعامل‌های کنشگران خطمشی مبتنی بر آیات قرآن کریم بوده و این در حالی است که بسیاری از ضعف‌ها و مسائل خطمشی‌ها نیز، مربوط به عملکرد و جهت‌گیری‌های کنشگران در مراحل مختلف خطمشی‌گذاری می‌شود.

بنابراین پژوهش حاضر با هدف شناسایی و تحلیل مفاهیم قرآنی مرتبط با کنشگران خطمشی می‌کوشد تصویری نظام‌مند از انواع کنشگران، نقش‌ها، مسئولیت‌ها و الگوهای رفتاری آنان در خطمشی‌گذاری عمومی ارائه دهد تا در نهایت، با ارائه دیدگاهی ایرانی - اسلامی، به غنای نظری ادبیات خطمشی‌گذاری عمومی و توسعه رهیافت‌های تحلیلی جایگزین در مطالعات مربوط به کنشگران خطمشی کمک کند.

مبانی نظری و پیشینه‌شناسی تحقیق

۱. مدیریت دولتی

تعاریف مختلف و متنوعی از مدیریت دولتی ارائه شده است. شفریتز هیجده تعریف از مدیریت دولتی را از دیدگاه‌های مختلف مطرح می‌سازد و درعین‌حال هیچ‌کدام را جامع و مانع نمی‌داند (Schifritz & et al., 2009). عبارت «مدیریت دولتی» یا به عبارت دقیق‌تر «اداره امور عمومی»، کاربردی دوگانه دارد که هم بر یک حوزه پژوهش فکری و مطالعه نظام‌مند (به‌عنوان یک رشته و حوزه علمی) و هم بر یک فرایند یا فعالیت (به‌عنوان یک حوزه عملی) دلالت دارد که این کاربرست دوگانه خود نیازمند دقت بیشتر به هنگام بررسی این عبارت و تعاریف آن است (Waldo, 1987).

مدیریت دولتی را می‌توان همان مرحله اجرایی چرخه خطمشی‌گذاری عمومی محسوب کرد که وظیفه تحقق بخشیدن به خطمشی‌های عمومی کشور را برای تأمین منافع عموم مردم بر عهده دارد. در واقع، خطمشی‌گذاری عمومی و مدیریت دولتی، دو روی یک سکه‌اند؛ یک روی آن تصمیم می‌گیرد و روی دیگر، آن را تحقق می‌بخشد (Schifritz & et al., 2009).

بنابراین اجرای خطمشی‌های عمومی، محور حوزه مدیریت دولتی است و لزوم نگاه میان‌رشته‌ای در اجرای خطمشی‌های عمومی نیز نمایان است؛ زیرا خطمشی‌های عمومی در پاسخ به یک مسئله یا مشکل عمومی وضع می‌شوند و این مسائل و موضوعات جامعه از آنجاکه ناظر به نوع انسان می‌باشند، پیچیده، چندوجهی و مبتنی بر عقلانیت‌های مختلف‌اند که انبوهی از کنشگران و ذی‌نفعان با اهداف و سلايق گوناگون را دربر می‌گیرد (امامی و همکاران، ۱۳۹۱).

در چنین شرایطی، مدیریت دولتی با ایفای نقش هماهنگ‌کنندگی میان کنشگران، نهادهای و منابع مختلف، زمینه تحقق اثربخش خطمشی‌های عمومی را فراهم می‌کند. از این منظر، مدیریت دولتی نه صرفاً یک سازوکار اجرایی، بلکه عرصه کنش و تعامل کنشگرانی با سطوح متفاوتی از اختیار، عقلانیت و مسئولیت است که می‌توانند به موفقیت یا ناکامی خطمشی‌های عمومی منجر شوند. بر این اساس، تحلیل مدیریت دولتی بدون توجه به نقش، ویژگی‌ها و رفتار کنشگران آن، تحلیل کاملی نخواهد بود. افزون بر این، از آنجاکه مدیریت دولتی بدون اتکا به دیدگاه‌های نظری خطمشی‌گذاری عمومی، فاقد جهت‌گیری روشن در تصمیم‌گیری و اجراست، شناخت چپستی خطمشی عمومی، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر به‌شمار می‌آید.

۲. خطمشی عمومی

فهم چپستی و جوهره «خطمشی عمومی» به سهولت تشخیص مصادیق آن نیست (الوانی، ۱۳۹۲؛ Smith & Larimer, 2009). علی‌رغم چندین دهه بحث علمی و دانشگاهی در خصوص خطمشی عمومی و مفاهیم مرتبط با آنکه به شکل‌گیری ادبیاتی حجیم و گسترده در این حوزه منجر شده است، هنوز تعریف جامع و مانعی از این مفهوم که به توافق پژوهشگران علوم خطمشی رسیده باشد، ارائه نشده است (Birkland, 2011; Zittoun, 2014).

برخی مانند برکلند، هاوالت و همکاران، ضمن اشاره به تعدادی از تعریف‌های خطمشی عمومی، این تعریف‌ها را نقد و بررسی کرده‌اند، اما خود تعریف دقیق، کامل و همه‌جانبه‌ای از این مفهوم ارائه نداده‌اند و به تعریف‌های حداقلی که می‌توان گفت تعریف نبوده و فقط بیان برخی از ویژگی‌های مهم خطمشی عمومی هستند، اکتفا کرده‌اند. در گروهی دیگر می‌توان به توماس دای اشاره کرد. تعریف او یکی از قدیمی‌ترین و پرارجاع‌ترین تعریف‌های خطمشی عمومی است. او خطمشی عمومی را «هر آن چیزی» معرفی می‌کند «که دولت‌ها انتخاب می‌کنند انجام بدهند یا انجام ندهند». این تعریف بیان‌کننده چند نکته کلیدی است؛ از جمله اینکه ماهیت خطمشی عمومی «انتخاب» است؛ انتخاب اینکه دولت‌ها «چه کاری بکنند» و حتی انتخاب اینکه «چه کاری نکنند»؛ یعنی اقدام نکردن دولت‌ها نیز گویای نوعی خطمشی عمومی است. با این حال، اغلب افراد دیگری که به دنبال بیان تعریف‌های دقیق‌تر رفته‌اند، در نهایت به ارائه فهرستی فشرده از برخی مشخصه‌های خطمشی عمومی اکتفا کرده‌اند (شاددل، ۱۴۰۴).

اندیشمندان این حوزه علمی در ایران، خطمشی عمومی را نشان‌دهنده خطوط کلی در فعالیت‌ها و اقدامات بخش عمومی دانسته‌اند (الوانی، ۱۳۹۲؛ تسلیمی، ۱۳۹۲؛ گیوریان و ربیعی، ۱۳۸۱؛ قلی‌پور و غلامپور آهنگر، ۱۳۸۹)، و برخی از اندیشمندان خارجی معتقدند که خطمشی عمومی، انتخابی برای انجام دادن به‌مثابه یک

مسیر عمل (Dye, 2012) یا یک روند عملیاتی ہدفمند است کہ در طول زمان از سوی یک یا چند بازیگر برای حل یک مسئلہ یا رسیدن بہ ہدفی مشخص اتخاذ می‌شود (Anderson, 2015).

بنابراین خطامشی‌های عمومی، مسیرهای ہدفمندی هستند کہ با سامان‌دهی کنش‌های جمعی در پرتو قواعد و ارزش‌های حاکم، جامعہ را بہ سوی عدالت، نظم و صلاح عمومی ہدایت می‌کنند. این مسیرهای ہدفمند، محصول کنش آگاہانہ کنشگران مختلفی هستند کہ با ترجیحات، ارزش‌ها و عقلانیت‌های متفاوت، در شکل‌دهی بہ خطامشی عمومی نقش دارند.

۳. مؤلفہ‌های دیدگاہ‌های نظری خطامشی‌گذاری عمومی

تبیین خطامشی‌گذاری عمومی در قالب مجموعہ‌ای از چارچوب‌ها، نظریہ‌ها و الگوها صورت می‌گیرد کہ ہر یک در سطحی متفاوت از انتزاع، بہ توضیح پدیدہ خطامشی می‌پردازند. ساباتیہ (۱۳۹۶) در کتاب *نظریہ‌های فرایند خطامشی عمومی دیدگاہ‌های نظری مختلفی را در این حوزہ شناسایی و طبقہ‌بندی کردہ است*.

در سطح چارچوب‌ها، دیدگاہ‌هایی مانند «اتلاف مدافع» و «انتخاب عقلایی نہادی» قرار دارند کہ با فراہم کردن زبان مشترک مفہومی، امکان طرح پرسش‌های کلیدی و مقایسہ دیدگاہ‌ها را فراہم می‌کنند. بررسی این چارچوب‌ها نشان می‌دہد کہ مجموعہ‌ای از مؤلفہ‌های مفہومی مشترک، مبنای تحلیل و مقایسہ نظریہ‌های خطامشی‌گذاری را شکل می‌دہند. این مؤلفہ‌ها شامل ہدف، نگاہ بہ کنشگران، سطح تحلیل، فرایند خطامشی، منابع قدرت، نہادها و قواعد، مدت‌زمان تحلیل و عرصہ کنش هستند (شادل، ۱۴۰۴). چارچوب‌ها، بستر نظری لازم برای تبیین روابط علیّ میان متغیرها را فراہم می‌سازند.

در سطح «نظریہ‌ها»، دیدگاہ‌هایی مانند جریانات چندگانہ، تعادل گسستہ، شبکہ‌های خطامشی و ساخت اجتماعی و طرح خطامشی قرار می‌گیرند کہ با تمرکز بر روابط علیّ میان متغیرها، بہ تبیین فرایندهای خطامشی می‌پردازند (ساباتیہ، ۱۳۹۶). مؤلفہ‌های مشترک در این سطح، مشابہ چارچوب‌هاست، با این تفاوت کہ از درجہ انتزاع کمتری برخوردارند (شادل، ۱۴۰۴).

در سطح الگوها، بازنمایی سادہ‌شده از واقعیت برای تحلیل موقعیت‌های خاص ارائه می‌شود. الگوہایی مانند عقلایی، نہادی، سیستمی، مشارکتی، شواہدمحور و چابک، با تمرکز بر کاربرد و عمل، از انتزاع کمتری برخوردارند (Dye, 2012). مؤلفہ‌های مشترک این سطح شامل ہدف، نگاہ بہ کنشگران، مدت‌زمان تحلیل، کاربرد و عرصہ کنش است (شادل، ۱۴۰۴).

بہ‌طور کلی، چارچوب‌ها، نظریہ‌ها و الگوها ہر یک با رویکردی متمایز بہ مؤلفہ‌های مشترک خطامشی‌گذاری می‌پردازند و ہمین تفاوت، مبنای تحلیل تطبیقی آنها را شکل می‌دہد. برخی مؤلفہ‌ها، از جملہ «نگاہ بہ کنشگران»

در تمامی سطوح مفهومی حضور دارند و از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند؛ به گونه‌ای که می‌توانند مبنایی برای تحلیل و تطبیق مفاهیم قرآنی در حوزه خطمشی‌گذاری عمومی فراهم کنند (شاددل، ۱۴۰۴).

کنشگران خطمشی شامل افراد، گروه‌ها یا نهادهایی هستند که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم بر فرایند خطمشی عمومی اثر می‌گذارند یا از آن تأثیر می‌پذیرند و می‌توانند رسمی یا غیررسمی باشند (Parsons, 1995). مؤلفه «نگاه به کنشگران خطمشی» ناظر بر تبیین رفتار، ترجیحات، شیوه‌های تصمیم‌گیری و تأثیرپذیری آنان از محیط و ساختارهاست؛ امری که در دیدگاه‌های نظری مختلف، با رویکردهای متفاوتی مورد توجه قرار گرفته است (شاددل، ۱۴۰۴).

۴. مطالعات قرآنی و اسلامی با تمرکز بر کنشگران خطمشی

در حوزه مطالعات اسلامی، بحث خطمشی‌گذاری عمومی عمدتاً در پیوند با مفاهیمی چون قانون، حکومت و نظم اجتماعی طرح شده است. برای نمونه، علامه جوادی آملی با تأکید بر ضرورت قانون در حیات فردی و اجتماعی، جامعه را متشکل از مردم و حکومت دانسته و نقش انسان را به‌عنوان فاعل مختار در پذیرش، اجرای و تبعیت از قواعد اجتماعی برجسته می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷). این نگاه، هرچند به‌صورت مستقیم به مفهوم کنشگران خطمشی اشاره نمی‌کند، اما مبنای مهمی برای فهم عاملیت انسانی و نقش کنشگران در تحقق یا اختلال نظام خطمشی به‌شمار می‌آید.

بررسی پژوهش‌های پیشین نشان می‌دهد که در سال‌های اخیر تلاش‌هایی برای استخراج الگوها و مفاهیم خطمشی‌گذاری عمومی با رویکرد قرآنی و اسلامی صورت گرفته است. بخشی از این مطالعات، با تمرکز بر حوزه‌های فرهنگی و اجتماعی، به استخراج گزاره‌ها و اصول قرآنی مرتبط با خطمشی پرداخته‌اند؛ از جمله پژوهش کمالیان و همکاران (۱۳۹۷) که با روش تحلیل مضمون، چارچوبی برای خطمشی‌گذاری فرهنگی - اجتماعی مبتنی بر آیات قرآن ارائه کرده‌اند. باین‌حال، در این دسته از پژوهش‌ها، کنشگران خطمشی غالباً به‌صورت ضمنی و مفروض در نظر گرفته شده و نقش‌ها، ویژگی‌ها و الگوهای کنشگری آنان به‌طور مستقل تحلیل نشده است. گروه دیگری از مطالعات، بر مفاهیمی مانند تقوا، عدالت و توکل تمرکز کرده‌اند و این مفاهیم را به‌مثابه اصول راهبردی در فرایند خطمشی‌گذاری تبیین نموده‌اند (عطاران، ۱۳۹۵؛ دانش‌فرد، ۱۳۹۴؛ پورعزت، ۱۳۸۵). اگرچه این پژوهش‌ها به ابعاد ارزشی خطمشی توجه داشته‌اند، اما کمتر به این پرسش پرداخته‌اند که این ارزش‌ها چگونه در رفتار، تصمیم‌گیری و کنش کنشگران مختلف متجلی می‌شوند و چه نقشی در تمایز میان کنشگران اثرگذار، ناسازگار یا مخرب دارند.

همچنین برخی مطالعات با اتکا به منابعی مانند نهج‌البلاغه و سیره نبوی ﷺ، الگوهایی برای تدوین، اجرا

یا ارزشیابی خطمشی ارائه کرده‌اند (پورعزت و همکاران، ۱۳۹۴؛ آقداغی و همکاران، ۱۳۹۷؛ رضایی‌منش و همکاران، ۱۳۹۳). این پژوهش‌ها اگرچه به نقش رهبران دینی و مدیران اشاره دارند، اما اغلب فاقد تحلیل نظام‌مند از طیف متنوع کنشگران خطمشی شامل حامیان، مخالفان، نخبگان، گروه‌های ذی‌نفوذ و کنشگران پنهان و تعاملات میان آنان هستند. تحلیل کلی این پیشینه نشان می‌دهد که مطالعات قرآنی و اسلامی در حوزه خطمشی‌گذاری عمومی با چهار کاستی اصلی در حوزه کنشگران مواجه‌اند:

۱. فقدان تمرکز مستقل بر کنشگران خطمشی و بسنده کردن به اشاره‌های ضمنی یا نهادی؛
۲. پراکندگی مفهومی در تحلیل نقش‌ها و الگوهای کنشگری در مراحل مختلف خطمشی؛
۳. نبود چارچوب مفهومی منسجم برای طبقه‌بندی کنشگران و الگوهای رفتاری آنان؛
۴. استفاده موردی از آیات قرآن کریم بدون استخراج نظام‌مند مؤلفه‌های کنشگری.

در سطح بین‌المللی نیز، هرچند پژوهش‌هایی به پیوند دین و خطمشی‌گذاری عمومی پرداخته‌اند، مانند مطالعه عبدالغفار (۲۰۲۱) درباره فهم اسلامی خطمشی عمومی و پژوهش فکیه‌هودین (۲۰۲۳) درباره نقش فقه اسلامی در فرایندهای خطمشی‌گذاری، اما بیشتر این آثار نیز بر اصول کلی یا ساختارهای هنجاری تمرکز داشته و کمتر به تحلیل کنشگران به‌عنوان فاعلان اصلی خطمشی با ویژگی‌ها، نقش‌ها، مسئولیت‌ها و الگوهای رفتاری متمایز پرداخته‌اند.

بر این اساس، می‌توان گفت که علی‌رغم رشد مطالعات قرآنی و اسلامی در حوزه خطمشی‌گذاری عمومی، تحلیل کنشگران خطمشی در قرآن کریم همچنان با خلأ نظری و مفهومی مواجه است. پژوهش حاضر در پاسخ به این مسئله می‌کوشد در پرتو آیات قرآن کریم نقش‌ها، مسئولیت‌ها و الگوهای رفتاری کنشگران خطمشی را به‌صورت نظام‌مند مورد شناسایی و تحلیل قرار دهد.

روش‌شناسی تحقیق

رویکرد پژوهش حاضر، کیفی، تفسیری و استقرایی بوده که با هدف تبیین و تحلیل مؤلفه «کنشگران خطمشی» و توسعه یک الگوی مفهومی مبتنی بر آیات قرآن کریم در حوزه خطمشی‌گذاری عمومی انجام شده است. روش‌شناسی پژوهش از سه بخش مکمل تشکیل شده است:

۱. تحلیل مفهومی نظام‌مند؛
۲. فراترکیب دیدگاه‌های نظری خطمشی‌گذاری عمومی؛
۳. روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم.

الف) تحلیل مفهومی نظام‌مند

روش تحلیل مفهومی نظام‌مند، یکی از رویکردهای کیفی در پژوهش‌های نظری است که برای بررسی دقیق، مقایسه‌ای و ساختارمند یک مفهوم در متون علمی به کار می‌رود. این روش تلاش می‌کند با شناسایی مؤلفه‌های مشترک و تمایزبخش تعاریف مختلف، به یک درک جامع و روشن از مفهوم مورد نظر برسد (Walker & Avant, 2019). تحلیل مفهومی نظام‌مند، با هدف روشن‌سازی چستی خطمشی عمومی، شناسایی مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن و ارائه مبانی نظری برای تبیین جایگاه و نقش کنشگران در مراحل مختلف فرایند خطمشی انجام شد. این مرحله شامل گام‌های ذیل بود:

۱. تعیین پرسش پژوهش: کنشگران خطمشی در تعاریف و دیدگاه‌های مختلف خطمشی‌گذاری عمومی چگونه صورت‌بندی و چه نقشی در فرایند خطمشی برای آنان قائل شده‌اند؟
۲. جست‌وجوی منابع: پایگاه‌های علمی، مقالات، کتب و سایر اسناد علمی حوزه خطمشی عمومی بررسی شد.
۳. استخراج تعاریف: شناسایی تعاریف خطمشی و خطمشی‌گذاری و استخراج گزاره‌هایی که به نقش، مسئولیت و الگوی رفتاری کنشگران اشاره دارند.
۴. شناسه‌گذاری مفاهیم: مفاهیمی مانند اختیار، الگوهای رفتاری، منابع قدرت، نقش‌ها و مسئولیت‌های کنشگران در تعاریف مختلف استخراج شد.
۵. دسته‌بندی مفاهیم: گزاره‌های موجود در تعاریف ارائه‌شده توسط اندیشمندان مختلف دسته‌بندی شد.
۶. استنتاج تعریف و نهایی‌سازی آن: خطمشی‌گذاری به مثابه فرایندی کنشگرمحور که در آن، خطمشی نه صرفاً یک سند یا تصمیم، بلکه حاصل کنش، تعامل و تصمیم‌گیری کنشگران در بسترهای نهادی و اجتماعی است، تبیین شد.
۷. ارزیابی اعتبار: یافته‌های مفهومی با تعاریف پراچا و دیدگاه‌های برجسته در ادبیات کلاسیک و معاصر خطمشی‌گذاری عمومی تطبیق داده شد.

ب) فراترکیب

روش فراترکیب به صورت خاص برای تلفیق و ترکیب یافته‌های کیفی از مطالعات مختلف طراحی شده و با رویکردی تفسیرگرایانه سعی می‌کند مفاهیم موجود را بسط دهد یا بازسازی کند. روش فراترکیب، ترکیب تفسیرات نتایج داده‌های اصلی مطالعات گذشته است (Zimmer, 2006). در این پژوهش، از روش فراترکیب برای تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های نظری خطمشی‌گذاری عمومی با تمرکز بر نحوه صورت‌بندی کنشگران خطمشی

استفادہ شد. فرایند فراترکیب، بہ صورت نظام‌مند و تحلیلی و در مراحل ذیل انجام گرفت:

۱. تعیین پرسش پژوهش: کنشگران خطامشی در دیدگاه‌های نظری خطامشی‌گذاری عمومی چگونه تعریف، دستہ‌بندی و تحلیل شدہ‌اند و چہ مؤلفہ‌هایی برای تبیین نقش و مسئولیت آنان برجستہ شدہ است؟
۲. جست‌وجو و گردآوری مطالعات اولیہ: مراجعہ بہ پایگاہ‌های علمی فارسی و لاتین با معیارهایی مانند «تمرکز بر دیدگاه‌های نظری»، «نوع دادہ» و «اعتبار».
۳. ارزیابی کیفیت مطالعات: ارزیابی با تمرکز بر روایی مفہومی، انسجام درونی و کفایت نظری و بر اساس معیارهای رایج در مطالعات نظری کیفی انجام شد.
۴. نہایی‌سازی دادہ‌ها: در نہایت ۱۴ دیدگاہ نظری شناختہ‌شدہ و شاخص کہ در ادبیات کلاسیک و معاصر خطامشی‌گذاری عمومی بیشترین ارجاع و کاربرد تحلیلی را داشتند، انتخاب شدند کہ قابلیت تحلیل تطبیقی مؤلفہ کنشگران را دارا بودند.
۵. تحلیل و ادغام: مؤلفہ‌های استخراج‌شدہ از ہر دیدگاہ نظری با روش کدگذاری باز و مقایسہ مستمر تحلیل شدند. حاصل این مرحلہ، استخراج نہ مؤلفہ اصلی شامل ہدف، نگاہ بہ کنشگران، عرصہ کنش، سطح تحلیل، مدت زمان تحلیل، نگاہ بہ فرایند خطامشی، کاربرد، نہادہا و قواعد و منابع قدرت است. در میان این مؤلفہ‌ها، مؤلفہ «کنشگران خطامشی» بہ عنوان یکی از کانون‌های تحلیلی اصلی این پژوهش، مبنای تمرکز در مرحلہ تحلیل قرآنی قرار گرفت (برای تحلیل دقیق‌تر این مؤلفہ‌ها در سطوح چارچوب، نظریہ و الگو رجوع کنید بہ شاددل و ہمکاران (۱۴۰۳) کہ این سطوح را مورد مقایسہ قرار دادہ است).
- نتایج این مرحلہ نشان داد کہ ہرچند دیدگاہ‌های نظری خطامشی‌گذاری عمومی از حیث سطح انتزاع و تمرکز تحلیلی متفاوت‌اند، اما ہمگی بہ گونه‌ای مستقیم یا غیرمستقیم، کنشگران را بہ عنوان عناصر محوری در شکل‌گیری، تداوم، تغییر یا شکست خطامشی‌ها در نظر می‌گیرند. بر این اساس، مؤلفہ «کنشگران خطامشی» بہ عنوان محور اتصال و مقایسہ دیدگاہ‌های نظری، مبنای تمرکز در مرحلہ بعدی پژوهش قرار گرفت.
- پ) روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم**

قرآن کریم در افادہٗ تعلیم عالیہٗ خود طریقہٗ مخصوص بہ خود را دارد. قرآن در بیانات خود روشی را اتخاذ کردہ است جدا از روش‌های معمول کہ انسان‌ها در مقام محاورہ اتخاذ می‌کنند. قرآن اصطلاحات مخصوص خود را دارد کہ باید شناختہ شود تا دستیابی بہ حقایق عالیہٗ آن امکان‌پذیر شود و آن، زبان ویژہٗ خود را بہ کار انداختہ و ضرورت دارد کہ آن زبان شناختہ شود. راہ و روشی کہ عقلا در مقام محاورہ و تفہیم و تفہم مقاصد خود پیش می‌گیرند، صرفاً در ترجمہٗ الفاظ و عبارات واردہ در قرآن بہ کار می‌رود، ولی برای رسیدن بہ حقایق عالیہ راہی

دیگر جدا از طریق معمولی باید پیمود (لسانی فشارکی، ۱۳۷۹).

با توجه به هدف این پژوهش که شناسایی و تحلیل مفاهیم قرآنی مرتبط با کنشگران خطمشی، نقش‌ها، مسئولیت‌ها و الگوهای رفتاری آنان است، از روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم استفاده شد. این روش، امکان آن را فراهم می‌سازد که آیات قرآن کریم نه به صورت پراکنده، بلکه در قالب یک نظام معنایی منسجم و با تمرکز بر الگوهای کنش و عاملیت انسانی و نهادهای مورد تحلیل قرار گیرند. روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم در چهار مرحله اصلی انجام می‌شود: مرحله مقدماتی، مرحله مفهومیابی، مرحله گسترش یا فشرده‌سازی تحقیق موضوعی و مرحله تدوین و تألیف. اقدامات انجام‌شده روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم در این پژوهش به شرح ذیل است:

۱. مرحله مقدماتی: صورت‌بندی مسئله کنشگران مبتنی بر قرآن کریم

در مرحله مقدماتی، انتخاب عنوان تحقیق هم‌زمان با تعیین سؤال و هدف اصلی پژوهش آغاز شد. سؤال محوری در این مرحله عبارت بود از: «کنشگران در پرتو آیات قرآن کریم چگونه تعریف می‌شوند و چه نقش‌ها، الگوهای رفتاری و سطوح مسئولیتی در مسیر شکل‌گیری و هدایت خطمشی‌ها دارند».

در ادامه، تعریف خطمشی در ادبیات علمی و نتایج حاصل از تحلیل مفهومی و فراترکیب دیدگاه‌های نظری خطمشی‌گذاری عمومی مورد توجه قرار گرفت. با توجه به بررسی‌های انجام‌شده، گزاره‌های اصلی مرتبط با مفهوم خطمشی استخراج و در نهایت، پنج مفهوم «راه»، «خط»، «سیر»، «فرایند» و «خطوط کلی» به عنوان معادل‌های مفهوم خطمشی در این پژوهش تثبیت شدند. این مفاهیم مبنای ورود به تحلیل قرآنی با تمرکز بر کنشگران خطمشی قرار گرفتند.

از آنجا که مفهوم «خطمشی» و معادل‌های آن به صورت مستقیم در قرآن کریم به کار نرفته‌اند، این مفاهیم در دسته موضوعاتی قرار می‌گیرند که باید از بیرون به قرآن عرضه شوند؛ از این رو کشف و اعتبارسنجی معادل‌های قرآنی مرتبط با مسیر، جهت و هدایت کنش انسانی، نیازمند بهره‌گیری از منابع تفسیری، روایی و لغوی بود. برای شناسایی معادل‌های قرآنی مفاهیم مرتبط با خطمشی، اقدامات مختلفی انجام شد:

– مراجعه به کتاب *المفردات فی غریب القرآن*: راغب اصفهانی (۱۴۱۶ق) مفاهیم «راه» و «سیر» را با واژگانی چون «صراط»، «سبیل» و «طریق» مرتبط می‌داند و بر نزدیکی معنایی آنها در قرآن تأکید می‌کند.

– بررسی احادیث: در روایات نبوی ﷺ، «صراط» به عنوان راهی معرفی می‌شود که تحقق عدالت و هدایت کنش انسانی از طریق آن امکان‌پذیر است (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۶۲).

– رجوع به تفاسیر: مفسران قرآن کریم، از جمله شیخ مفید، «صراط» را به معنای طریق و راه دانسته‌اند و

آن را ناظر به مسیر هدایت و عمل انسان معرفی کرده‌اند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۰۸).

بر این اساس، مفاهیم «صراط»، «سبیل» و «طریق» و هم‌خانواده‌های مرتبط با آنها، به‌عنوان معادل‌های قرآنی «خطمشی» در این پژوهش انتخاب شدند؛ مفاهیمی که مستقیماً با جهت‌گیری کنشگران، نوع کنش و پیامدهای آن در ارتباط‌اند.

برای استخراج آیات مرتبط، با مراجعه به *المعجم المفهرس*، تمامی آیاتی که واژگان «صراط»، «سبیل» و «طریق» و هم‌خانواده‌های آنها در آن آیات به‌کار رفته بود، شناسایی شد. فهرست اولیه شامل ۲۰۴ آیه بود. با توجه به اهمیت سیاق در فهم دلالت‌های کنشی آیات، دامنهٔ تحلیل به سیاق‌های قرآنی گسترش یافت. قرآن کریم بر اساس تعلیم پیامبر اکرم ﷺ به ۵۵۵ واحد موضوعی (رکوعات قرآنی) تقسیم می‌شود که هریک حداقل محدودهٔ سیاق آیات را مشخص می‌کنند (لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱۳۹۱). با لحاظ سیاق‌ها، تعداد آیات مورد بررسی به ۱۶۳۸ آیه افزایش یافت.

۲. مرحلهٔ مفهوم‌یابی: استخراج الگوهای کنشگران

در مرحلهٔ مفهوم‌یابی، آیات اصلی و سیاق‌های آنها با قرائت و تلاوت مکرر، مورد تدبر قرار گرفت. تمرکز تحلیل در این مرحله، نه صرفاً بر مفهوم مسیر، بلکه بر شناسایی کنشگران، نقش‌ها، سطوح مسئولیت، شیوه‌های مداخله، اطاعت، انحراف، اصلاح و هدایت مجدد در بستر این مسیرها بود. برای تعمیق تحلیل، از تفسیر *المیزان* نیز استفاده شد تا دلالت‌های کنشی و نهادی آیات قرآن کریم با دقت بیشتری استخراج شوند.

۳. مرحلهٔ تدوین و تألیف: پیوند مفاهیم قرآنی و کنشگران خطمشی

در مرحلهٔ نهایی، مفاهیم استخراج‌شده به‌صورت سراسری بازنگری و ذیل چارچوب مفهومی حاصل از فراترکیب دیدگاه‌های نظری خطمشی‌گذاری عمومی سامان‌دهی شدند. در این مرحله، مفاهیم قرآنی به‌گونه‌ای تنظیم شدند که امکان مقایسه و تحلیل آنها در قالب مؤلفهٔ «کنشگران خطمشی» فراهم شود. در مجموع، روش تحقیق موضوعی قرآن کریم در این پژوهش، با رویکردی تدبیری، سیاق‌محور و کنشگرمحور، بستر مناسبی برای استخراج و تحلیل نظام‌مند مفاهیم قرآنی مرتبط با کنشگران خطمشی و الگوهای رفتاری آنان فراهم کرده است.

ت) اعتبار و اعتمادپذیری داده‌ها

ارزیابی کیفیت داده‌ها و اطمینان از دقت تحلیل، از معیارهای استاندارد پژوهش کیفی شامل موارد ذیل استفاده شد:

۱. قابلیت اعتبار: بازبینی مداوم کدها، استفاده از منابع قرآن کریم و تفسیر *المیزان* و ارجاع تحلیل‌ها به متخصصان خطمشی و علوم قرآنی.

۲. قابلیت انتقال: ارائه توصیف شفاف از گام‌ها و چارچوب مفهومی پژوهش برای امکان استفاده در تحقیقات مشابه.

۳. اتکاپذیری: ثبت و مستندسازی کامل مراحل انتخاب آیات، کدگذاری و استخراج مفاهیم.

۴. تأییدپذیری: استناد تمامی دسته‌بندی‌ها به متن آیات و تفاسیر و پرهیز از برداشت‌های شخصی.

یافته‌ها و تجزیه و تحلیل داده‌ها

در ادبیات خطمشی‌گذاری عمومی، «کنشگران خطمشی»، مجموعه‌ای از نیروهای متنوع هستند که با منافع متفاوت، منابع قدرت متنوع و راهبردهای گوناگون در خطمشی‌گذاری درگیرند. «نگاه به کنشگران» به تبیین رفتار کنشگران خطمشی اشاره دارد. کنشگران برای شناسایی مسئله، الگوهای مختلفی از عقلانیت را به کار می‌گیرند و در نهایت گزینه مشخصی را انتخاب می‌کنند (Simon, 1997). کنشگران با انتخاب یک گزینه، تلاش می‌کنند به جهان خود معنا بخشند. در ادامه، نگاه به کنشگران خطمشی در آیات قرآن کریم بررسی می‌شود.

۱. فرازمانی و فرامکانی بودن

در خطمشی‌گذاری تمرکز بر ویژگی‌ها و عملکردها، مهم‌تر از تمرکز صرف بر نام‌ها و جایگاه‌های رسمی است (Peters & Pierre, 2006). علامه طباطبائی در تفسیر آیه شش سورة حمد می‌فرماید:

اگر می‌بینیم که در شأن نزول آیات، روایاتی آمده که مثلاً می‌گویند: فلان آیه بعد از فلان جریان نازل شد یا فلان آیات درباره فلان شخص یا فلان واقعه نازل شده، باری نباید حکم آیه را مخصوص آن واقعه و آن شخص بدانیم؛ چون اگر این‌طور فکر کنیم، باید بعد از انقضای آن واقعه یا مرگ آن شخص، حکم آیه قرآن نیز ساقط شود و حال آنکه حکم آیه مطلق است و وقتی برای حکم نامبرده تعلیل می‌آورد، علت آن را مطلق ذکر می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق).

۲. هم‌راستایی ارزش و کنش

در بسیاری از نظام‌های خطمشی، مسئله‌ای به نام «جدایی میان بیان و عمل خطمشی‌ها» وجود دارد؛ یعنی چیزی در اسناد رسمی گفته می‌شود، اما در عمل، افراد و نهادها، رفتار دیگری دارند (Fischer & Forester, 1993). امر به عدالت، نه تنها در گفتار کنشگران خطمشی وجود دارد، بلکه در رفتار آنان نیز مشاهده می‌شود: «وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (نحل: ۷۶)؛ و خدا مثل دو مرد را بیان می‌کند که یکی لال است و توان هیچ چیز ندارد و بار دوش مولای خود است، هر جا که او را بفرستد هیچ فایده‌ای حاصل نمی‌کند. آیا این مرد با آن کس که مردم را به عدل فرمان می‌دهد و خود بر راه راست می‌رود برابر است؟ خداوند متعال انتظار دارد که ارزش‌های مورد ادعا با کنش‌های واقعی، هم‌راستا باشند (آیات دیگری بر این نکته دلالت دارند، مانند آیه ۷۵ سورة آل عمران و آیات ۱۵ و ۱۶ سورة مائده).

۳. مقاومت گروه‌های ذی‌نفوذ

گروه‌های ذی‌نفوذ ممکن است به دلیل منافع خاص خود در تلاش باشند تا از توسعه و گسترش خطمشی‌ها جلوگیری کنند. کفار مکه به وضوح از گسترش ایمان و پذیرش پیام رسول خدا ﷺ جلوگیری می‌کردند: «الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلُّ أَعْمَالَهُمْ» (قتال: ۱)؛ خدا اعمال کسانی را که کافر شدند و مردم را از راه خدا باز داشتند باطل ساخته است. علامه طباطبائی می‌فرماید:

کلمه «صد» که مصدر فعل «صدوا» است، به اعراض از راه خدا، یعنی اسلام تفسیر شده. مراد از جمله «الَّذِينَ كَفَرُوا» کفار مکه و سایر کفاری است که از ایشان پیروی می‌کنند و این کفار بودند که مردم را از ایمان آوردن به رسول خدا ﷺ منع کرده و ایشان را وسوسه می‌نمودند و نیز از زیارت مسجدالحرام جلوگیری می‌کردند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق).

آیات دیگری نیز به این نکته دلالت دارند، مانند آیه ۹ سوره حج.

۴. انتخاب‌گری مطابق شاکله

در تحلیل خطمشی، مجریان زمانی به‌عنوان کنشگران واقعی و اثرگذار تلقی می‌شوند که دارای اختیار در قضاوت و تصمیم‌گیری باشند (Hill & Hupe, 2009). از منظر قرآن کریم، اختیار و اراده‌مندی انسان مبتنی بر ویژگی‌های شخصیتی، تربیتی و فرهنگی او عمل می‌کند: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا» (بنی‌اسرائیل: ۸۴)؛ بگو: هرکس به طریقه خویش عمل می‌کند و پروردگار تو بهتر می‌داند که کدام یک به هدایت نزدیک‌تر است. در المیزان ذیل این آیه آمده است: «آیه کریمه عمل انسان را مرتب بر شاکله او دانسته؛ به این معنا که عمل هرچه باشد مناسب با اخلاق آدمی است» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق).

۵. مواجهه با تغییر

کنشگران در هر جامعه‌ای در مواجهه با خطمشی‌های جدید مواضعی کاملاً متفاوت دارند. آنهایی که لجاجت می‌ورزند، مسیر خطمشی را کند یا منحرف می‌کنند، و آنهایی که بصیرت داشته و ظرفیت پیش‌برندگی دارند. قرآن کریم واکنش‌های مختلف کنشگران را به چگونگی پیمودن راه تشبیه کرده است: «أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (ملک: ۲۲)؛ آیا آن کس که نگوینار بر روی افتاده راه می‌رود، هدایت یافته‌تر است یا آن که بر پای ایستاده و بر راه راست می‌رود؟ این آیه مبنایی برای شناخت نقش‌ها، قدرت‌ها و گرایش‌های کنشگران است و به‌طور خاص، تفاوت مواضع آنان (از لجاجت تا بصیرت) و اثرگذاری‌شان بر روند پیشرفت یا انحراف خطمشی را بیان می‌کند (آیات دیگری نیز به این نکته دلالت دارند، مانند آیات ۶ و ۷ سوره صف، آیه ۳۰ سوره نجم، آیه ۴ سوره قتال، آیه ۲۳ سوره صافات و آیه ۷ سوره ابراهیم).

۶. کنشگری منافقانه

«خراب کاران خطمشی»، «کنشگران با دستور کار پنهان» و «هم‌نویان ابزاری» در ادبیات خطمشی، در دسته کنشگرانی محسوب می‌شوند که خود را همسو با خطمشی‌های حاکم جلوه می‌دهند، اما در عمل اهدافی دیگر را دنبال می‌کنند (Béland & Cox, 2016). منافقین با فریب دادن از طریق سوگند خوردن و ظاهرسازی، در پی دستیابی به اهداف خود هستند: «اتَّخِذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (منافقون: ۲)؛ از سوگندهای خود سپری ساختند و از راه خدا بازداشتند و به حقیقت، آنچه می‌کنند ناپسند است. علامه طباطبائی ذیل این آیه اشاره می‌کند: «منافقین عامه مردم را از راه دین برگرداندند؛ درحالی که خود را در پشت سپر سوگندهای دروغینشان حفظ کردند» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق).

۷. الگوسازی راهبردی

از منظر نظریه‌های خطمشی، به‌ویژه در نظریه‌های هنجاری یا روایت‌محور، کنشگران کسانی‌اند که با داستان‌سازی، الگوسازی و وفاداری به مأموریت‌ها، از خطمشی‌های ارزشی دفاع می‌کنند. این کنشگران را می‌توان شامل «کنشگران متعهد و هنجاری»، «کنشگران پیشران گفتمان» یا «کنشگران بسیج‌کننده» دانست (Fischer, 2003). کنشگران در یاری دین خدا باید به‌گونه‌ای عمل کنند که به این کار شناخته شوند: «تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ...» (صف: ۱۱ و ۱۴)؛ به خدا و پیامبرش ایمان بیاورید و در راه خدا با مال و جان خویش جهاد کنید، و این برای شما بهتر است، اگر دانا باشید... ای کسانی که ایمان آورده‌اید، یاوران خدا باشید، همچنان که عیسی‌بن‌مریم علیه السلام به حواریان گفت: چه کسانی یاوران من در راه خدایند؟ حواریان گفتند: ما یاوران خدا هستیم... مفهوم «انصارالله» در گفتمان خطمشی‌گذاری، نشان‌دهنده رهروان حامی و متعهد به خطمشی‌های اصولی و ارزشی است (آیات دیگری بر این نکته دلالت دارند، مانند آیه ۴ سوره صف، آیه ۱۵ سوره حجرات، آیه ۶۱ سوره زخرف، آیه ۳۵ سوره مائده و آیه ۲۹ سوره انسان).

۸. مرجعیت تبیینی

در خطمشی‌گذاری ممکن است «کنشگران مزاحم یا معارض» یا «کنشگران بازدارنده» در یک ساختار نهادی، با فشارهای بیرونی یا منافع درونی، در مسیر تصمیم‌گیری صحیح اخلاص ایجاد کنند (Stone, 2002). کنشگرانی که بتوانند کانال ارتباطی با منبع مشروعیت ایجاد کنند، نقش نهادی بی‌بدیلی خواهند داشت. خداوند متعال می‌فرماید که اگر در فهم آیات دچار مشکل شدید، به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رجوع کنید: «وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (آل عمران: ۱۰۱)؛ چگونه کافر

می‌شوید درحالی‌که آیات خدا بر شما خوانده می‌شود و رسول او در میان شماست؟ و هرکه به خدا تمسک جوید به راه راست هدایت شده است. پیامبر اکرم ﷺ یک کنشگر اصلی با قابلیت مرجعیت تبیینی و حل بحران تفسیری است. ایشان اگر افکار عمومی یا حتی سایر کنشگران نهادی (مثل اصحاب، نهادهای دینی نوپا یا تازه‌مسلمانان) در درک خط‌مشی‌ها دچار ابهام یا شبهه می‌شدند، گره‌گشایی می‌کردند و از اثرگذاری کنشگران ناسازگار در فرایند خط‌مشی‌جولوگیری می‌کردند (آیات دیگری بر این نکته دلالت دارند، مانند آیه ۶ سوره سبا).

۹. جایگاه‌های گفتمانی متفاوت

برخی کنشگران در خط‌مشی‌گذاری دارای جایگاه معرفتی و گفتمانی و برخی دیگر، دارای نقش هدایتگری و اجرایی هستند. توانمندی‌ها، دانش و مهارت‌های کنشگران، در تعیین نقش‌ها و جایگاه‌های آنان و تعامل‌شان با مخاطبان اثرگذار است. ابراهیم علیه السلام به پدر خود توجه می‌دهد که من علمی به این مسئله دارم که تو نداری و باید مرا پیروی کنی تا به راه مستقیم هدایت کنم: «يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا» (مریم: ۴۳)؛ ای پدر، مرا دانشی داده‌اند که به تو نداده‌اند، پس از من پیروی کن تا تو را به راه راست هدایت کنم. در تفسیر این آیه در *المیزان* نیز ذکر شده که:

مراد از هدایت به معنای راه نشان دادن است، نه به راه رساندن؛ چون شأن پیامبر این نیست که امت خود را به راه برساند، بلکه شأن او تنها راه نشان دادن است و به راه رساندن شأن امام است که ابراهیم علیه السلام در آن روزها به چنین مقامی نرسیده بود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق).

۱۰. مخاطب‌شناسی هوشمند

کنشگران باید فعالانه شیوه‌های ارتباطی اثرگذار برای ابلاغ خط‌مشی‌ها و دعوت مخاطبان را طراحی کنند. نوع ارتباط (دعوت، اقناع، ابلاغ، الزام، گفت‌وگو و...) بر اساس موقعیت و مخاطب تنظیم می‌شود تا بالاترین اثر را ایجاد کند. خداوند متعال می‌خواهد پیامبر اکرم ﷺ به‌عنوان یک دعوت‌کننده تعامل خود را با توجه به موقعیت طراحی کند: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (نحل: ۱۲۵)؛ مردم را با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت بخوان و با بهترین شیوه با آنان مجادله کن؛ زیرا پروردگار تو به کسانی که از راه او منحرف شده‌اند، آگاه‌تر است و هدایت‌یافتگان را بهتر می‌شناسد. علامه طباطبائی ذیل این آیه می‌فرماید:

حکمت، موعظه و مجادله، مربوط به طرز سخن گفتن است، رسول گرامی مأمور شده که به یکی از این سه طریق دعوت کند که هر یک برای دعوت، طریقی مخصوص است. تشخیص موارد استفاده این سه، به عهده خود دعوت‌کننده است، هر کدام حُسن اثر بیشتری داشت آن را باید به کار بندد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق).

۱۱. توکل به مثابه محور کنش

کنشگران مقتدر و مشروع، نه تنها در اقدامات خود «حُسن نیت» دارند، بلکه برای «مداخلهٔ اثربخش» نیز توانمند هستند. رهروان خطمشی‌های قرآنی، بر اساس اعتمادی که به منبع هدایت دارند، التزام خود را در نظر و عمل نشان می‌دهند. اعتماد به منبع هدایت همان توکل است و صبر جلوهٔ عملی آن خواهد بود: «وَمَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَى مَا آذَيْنُمُونَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ» (ابراهیم: ۱۲)؛ چرا بر خدا توکل نکنیم و حال آنکه او راه ما را به ما بنمود؟ و ما بر آزاری که به ما می‌رسانید صبر خواهیم کرد و توکل‌کنندگان بر خدا توکل کنند. این آیه، صبر در برابر آزار را فرع بر توکل دانسته است. کنشگران خطمشی‌های الهی، وقتی از درون به توکل متعهد شدند، از بیرون نیز به صبر مسلح می‌شوند.

۱۲. دوگانهٔ اصلاح و فساد

کنشگران خطمشی همیشه در معرض فشارهای مختلف سیاسی، اجتماعی و... هستند که این موضوع می‌تواند آنان را در معرض فساد قرار دهد. جلوگیری از بروز فساد، مسئولیت تمامی سطوح مدیریتی است. بیش از همه بر عهدهٔ مدیر و رهبر سازمان و در مراحل بعدی متوجه جانشین، قائم‌مقام، معاونان و مدیران ارشد خواهد بود. حضرت موسی علیه السلام برادرش هارون علیه السلام را امر به اصلاح و اجتناب از پیروی روش اهل فساد در غیاب خود می‌کند: «وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِئَةٍ مِيقَاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ» (اعراف: ۱۴۲)؛ سی شب با موسی وعده نهادیم و ده شب دیگر بر آن افزودیم تا وعدهٔ پروردگارش چهل شب کامل شد و موسی به برادرش هارون گفت: بر قوم من جانشین من باش و راه صلاح پیش گیر و به طریق مفسدان مرو. نهی موسی علیه السلام به هارون علیه السلام از پیروی اهل فساد، نه نهی اخلاقی، بلکه یک نهی مدیریتی است. علامه طباطبائی در تفسیر این آیه ذکر می‌کند: «مقصود آن حضرت از این کلام، نهی هارون از کفر و معصیت نبوده، بلکه مقصودش این بوده که در ادارهٔ امور مردم به آرای مفسدین گوش ندهد و مادامی که موسی علیه السلام غائب است از آنان پیروی ننماید» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق).

۱۳. مصون از نفوذ

میزان نفوذ خطمشی‌های حق‌نما به نوع کنشگران وابسته است. برخی کنشگران ویژگی‌هایی دارند که می‌تواند آنان را از تحت تأثیر خطمشی‌های انحرافی قرار گرفتن مصون دارد. این افراد تحت تأثیر فشار یا اقناع کنشگران مخرب قرار نمی‌گیرند؛ زیرا معیارهای تصمیم‌گیری‌شان به جای مصلحت و منافع شخصی مبتنی بر خواست و رضایت خداوند است: «قَالَ فِيمَا أُغْوِيَنِي لِأَفْعِدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ * ثُمَّ لَا تَجِدُ لَتَيْهِمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ» (اعراف: ۱۶-۱۷)؛ گفت: حال که مرا نومید ساخته‌ای، من

ہم ایشان را از راه راست تو منحرف می‌کنم، آنگاہ از پیش و از پس و از چپ و راست بر آنها می‌تازم و بیشتریشان را شکرگزار نخواہی یافت. در این صورت، حتی شیطان نیز بہ عنوان یک دشمن اصلی دارای حوزہ نفوذ محدود خواہد بود و قابلیت تسلط بر کنشگران شاکر را نخواہد داشت.

۱۴. عقل جمعی و پیروی از اکثریت

کنشگران خطمشی بر اساس مبنای معرفتی‌شان قابل دستہ بندی هستند. مبنای معرفتی در تبعیت پذیری کنشگران اثرگذار است؛ برخی اہل علم و یقین بودہ و مبنای تصمیم گیری آنان وحی الہی است. این کنشگران واجد مشروعیت در خطمشی هستند؛ اما برخی دیگر، از ظن و تخمین پیروی می‌کنند و مبنای تصمیم گیری‌شان عرف، حدس و نظر اکثریت است کہ این موضوع زمینہ را برای گمراہی‌شان فراہم می‌کند: «وَإِنْ تُطِغْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضِلُّوْكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ × إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (انعام: ۱۱۶-۱۱۷)؛ اگر از اکثریتی کہ در این سرزمین اند پیروی کنی، تو را از راه خدا گمراہ سازند؛ زیرا جز از پی گمان نمی‌روند و جز بہ دروغ سخن نمی‌گویند. پروردگار تو بہ کسانی کہ از راه وی دور می‌گردند آگاہ تر است و ہدایت یافتگان را بہتر می‌شناسد. در تحلیل کنشگران باید دانست کہ مقبولیت اجتماعی جایگزین مشروعیت معرفتی نمی‌شود (آیات دیگری بر این نکته دلالت دارند، مانند آیہ ۱۴۲ سورہ بقرہ).

۱۵. زمینہ سازی رشد

مجریان نہ تنها ابزار اجرای خطمشی‌اند، بلکہ خود نیز در فرایند اجرا رشد می‌کنند. چنین نگاہی، مجری را بہ عنوان یک کنشگر فعال و تحول پذیر در نظر می‌گیرد کہ در بستر خطمشی تأثیر می‌پذیرد و اثر می‌گذارد. بنابراین خطمشی و رشد مجریان آن، ارتباط نزدیک و تنگاتنگی با یکدیگر دارد: «... إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا × يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا» (جن: ۱-۲)؛ ... ما قرآنی شگفت شنیدیم، بہ راه راست ہدایت می‌کند، پس ما بدان ایمان آوردیم و ہرگز کسی را شریک پروردگارمان نمی‌سازیم. در المیزان ذیل آیہ ۱۱ سورہ جن آمدہ:

در مجمع البیان گفتہ: در زمانی کہ رسول خدا ﷺ مشغول نماز صبح بود، طایفہ‌ای از جن صوت قرآن را از آن جناب شنیدند، بدون درنگ نزد قوم خود برگشتند و گفتند: ما قرآنی شگفت شنیدیم کہ بہ سوی رشد ہدایت می‌کند... (طباطبایی، ۱۴۱۷ق).



نمودار ۱: الگوی مفهومی پژوهش

از آیات قرآن کریم برداشت می‌شود که کنشگران خطمشی، مجموعه‌ای از نیروهای متنوعی هستند که با منافع متفاوت، منابع قدرت متنوع و راهبردهای گوناگون در خطمشی‌گذاری درگیرند. این کنشگران نقش‌های مختلفی بر عهده دارند، مانند خطمشی‌گذار اصلی (مقامات عالی‌رتبه)، خطمشی‌گذاران (تبیین‌کنندگان خطمشی‌های اصلی)، رهبران خطمشی‌گذار (تبیین‌کنندگان و مجریان خطمشی‌های اصلی)، رهبران و مدیران (مدیران راهبردی، میانی و عملیاتی)، کارکنان (مجریان مستقیم خطمشی‌ها)، مردم (رأی‌دهندگان و مصرف‌کنندگان خطمشی‌ها)، حامیان (گروه‌های مدنی، گروهی از ذی‌نفعان و سازمان‌های غیردولتی)، احزاب (گروه‌های ذی‌نفع با دیدگاه‌ها و منافع متفاوت)، شوراها و نهادها (اتاق‌های فکر و مراکز تصمیم‌سازی فعال)، نخبگان (نخبگان علمی و مشاوران تخصصی)، گروه‌های ذی‌نفوذ و فشار (لابی‌ها، انجمن‌ها و گروه‌های فشار غیررسمی)، مخالفان (رقیبان، گروه‌های مدنی معترض و مخالفان فکری) و خراب‌کاران (مخالفان پنهان). این نکته قابل ذکر است که برخی کنشگران هم‌زمان می‌توانند نقش‌های متفاوتی بر عهده داشته باشند.

جدول ۱: انواع کنشگران در بیان قرآن کریم

ردیف	کنشگران	نقش‌ها و کنش‌ها	تطبیق با ادبیات خط‌مشی
۱	خط‌مشی‌گذار اصلی	طراحی و تدوین خط‌مشی‌ها برای دستیابی به اهداف	مقامات عالی‌رتبه‌ای که مسئولیت تعیین جهت کلی خط‌مشی‌ها را بر عهده دارند.
۲	رهبران خط‌مشی‌گذار	نشر خط‌مشی‌های اصلی، پیاده‌سازی و تحقیق‌بخشی آنها	مجریانی که وظیفه اجرایی کردن خط‌مشی‌های مصوب را بر عهده دارند و در این راستا اقدام به تصویب شیوه‌نامه‌ها و دستورالعمل‌های داخلی می‌کنند.
۳	خط‌مشی‌گذاران	تبیین و نشر خط‌مشی‌های اصلی	مجریانی که وظیفه تبیین و ابلاغ خط‌مشی‌های مصوب را بر عهده دارند.
۴	رهبران و مدیران	کنشگران یاری‌دهنده به خط‌مشی‌گذاران برای انجام مأموریت‌های تعیین‌شده	مدیران راهبردی، میانی عملیاتی که مسئول اجرای خط‌مشی‌ها هستند.
۵	کارکنان	پذیرش و اجرای خط‌مشی‌ها یا عدم تبعیت از آنها در سازمان	کارکنان دولتی به‌عنوان مجریان مستقیم خط‌مشی‌ها در سازمان‌ها عمل می‌کنند.
۶	انتخاب‌گران (مردم)	پذیرش و اجرای خط‌مشی‌ها یا عدم تبعیت از آنها	مردم به‌عنوان رأی‌دهندگان یا مصرف‌کنندگان خط‌مشی‌ها عمل می‌کنند.
۷	حامیان	پذیرش و حمایت از خط‌مشی‌ها و اجرای آنها	حامیان عمومی و سازمانی مانند گروه‌های مدنی، گروهی از ذی‌نفعان و سازمان‌های غیردولتی می‌شوند که در راستای پیشبرد خط‌مشی‌ها فعالیت دارند.
۸	احزاب	گروه‌های ذی‌نفع یک ساختار نهادی با هدف و منفعت مشخص	نقش‌آفرینی برخی گروه‌های ذی‌نفع با دیدگاه‌ها و منافع متفاوت.
۹	شوراها و نهادها	گروه‌های اثرگذار بر خط‌مشی‌ها با منافع و مصلحت مشخص	اتاق‌های فکر یا مراکز تصمیم‌سازی فعال در فرایند خط‌مشی‌گذاری عمومی
۱۰	نخبگان	کنشگران پیرو علم، یقین و بصیرت	نخبگان علمی که با ارائه مشاوره به کیفیت خط‌مشی‌گذاری کمک می‌کنند.

۱۱	گروه‌های ذی نفوذ و فشار	گروه‌های پیرو ظن و تخمین و القاکنندگان خطمشی‌های حق‌نما	لابی‌ها، انجمن‌ها و گروه‌های فشار که به صورت غیررسمی در فرایند خطمشی‌گذاری نقش دارند.
۱۲	مخالقان	گروه‌های ناسازگار و مخالف خطمشی‌ها	رقیبان، گروه‌های مدنی معترض و مخالفان فکری
۱۳	خرابکاران	پنهان‌سازی مخالفت با خطمشی‌ها و آسیب زدن	مخالقان پنهان که در سازمان‌ها با اقدامات منفعانه یا فعالانه به خطمشی‌ها ضربه می‌زنند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تبیین «نقش‌ها، مسئولیت‌ها و الگوهای رفتاری کنشگران خطمشی در پرتو آیات قرآن کریم» انجام شد. یافته‌های تحقیق نشان داد که قرآن کریم فهمی پویا، چندلایه و چندسویه از کنشگران ارائه می‌دهد که زمینه‌ای غنی برای تحلیل نقش‌آفرینی آنان در طراحی، اجرا و ارزشیابی خطمشی‌ها فراهم می‌سازد. مفاهیم قرآنی، کنشگران خطمشی را افرادی مختار با دسته‌بندی‌های متنوع و دارای مراتب متفاوتی از فهم، نیت، اراده، ظرفیت اثرگذاری و جایگاه‌های گفتمانی می‌داند؛ برداشتی که امکان تحلیل کنشگری فراتر از محدودیت‌های زمانی و مکانی را فراهم می‌آورد (بر اساس مضامین سوره‌های مریم، ملک، بنی‌اسرائیل و جن) برخلاف رویکردهای تقلیل‌گرایانه رایج که کنشگران را عمدتاً در قالب نقش‌های رسمی و ساختارهای نهادی تحلیل می‌کنند، قرآن کریم بر ویژگی‌های درونی، شاکله وجودی، جهت‌گیری‌های معرفتی و اخلاقی و میزان هم‌راستایی ارزش و کنش تأکید دارد. نتایج تحلیل آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که کنشگران خطمشی در نگاه قرآن کریم، نه تنها بر اساس موقعیت نهادی، بلکه بر مبنای نوع مواجهه با تغییر، شیوه کنشگری (آشکار یا پنهان)، توان روایت‌سازی و دعوت، پایداری بر مأموریت‌های محوله، درجه مصونیت از نفوذ و مبنای معرفتی تصمیم‌گیری قابل تمایز و ارزشیابی هستند (مضامین سوره‌های اعراف و قاتل).

یافته‌های تحقیق در تحلیل پدیده‌هایی مانند نقش مرجعیت تبیینی، کنشگری منافقانه، مقاومت گروه‌های ذی نفوذ و دوگانه اصلاح و فساد، ظرفیت تبیینی بالایی برای توضیح اختلال‌ها، انحراف‌ها و شکست‌های خطمشی در اجرا فراهم می‌کنند؛ ظرفیتی که در بسیاری از دیدگاه‌های نظری خطمشی‌گذاری عمومی به صورت یکپارچه مورد توجه قرار نگرفته است.

کنشگران خطمشی در قرآن کریم طیفی گسترده از نقش‌ها را دربر می‌گیرند؛ از خطمشی‌گذار اصلی و رهبران خطمشی‌گذار تا مدیران، مجریان، مردم، نخبگان، گروه‌های ذی نفوذ، مخالفان و کنشگران مخرب پنهان. در

این نگاه، کنشگران صرفاً افراد دارای نقش‌های رسمی نیستند، بلکه شامل حامیان، مصلحان، مخالفان، منافقان، مفسدان و سایر کنشگران اثرگذار اجتماعی نیز می‌شوند (مضامین سوره منافقون). نکته کلیدی، ماهیت سیال نقش‌ها بوده که موجب می‌شود یک کنشگر بتواند هم‌زمان واجد چند نقش متفاوت شود.

آیات قرآن کریم بر نقش عوامل نرم و غیرمادی مانند صبر، توکل و پیروی از مرجعیت تبیینی، معرفتی و دینی در کنش‌های خطمشی تأکید دارند (مضامین سوره‌های انعام، ابراهیم و آل عمران). بنابراین در نگاه قرآن کریم کنشگری خطمشی حاصل ترکیبی از مشروعیت اخلاقی، توان اثرگذاری و میزان هم‌راستایی میان ارزش‌ها، گفتار و رفتار است (مضامین سوره‌های صف و نحل).

یافته‌های پژوهش حاضر می‌تواند مبنایی برای توسعه چارچوب‌های بومی خطمشی‌گذاری عمومی در ایران و غنی‌سازی دیدگاه‌های نظری موجود در حوزه خطمشی‌گذاری عمومی با تکیه بر منابع قرآنی و اسلامی قرار گیرد؛ زیرا الگوی مفهومی استخراج‌شده از این پژوهش، ضمن برخورداری از انسجام درونی و اتکای تفسیری معتبر، قابلیت آن را دارد که به‌عنوان دیدگاهی ایرانی - اسلامی برای تحلیل کنشگران خطمشی مورد استفاده قرار گیرد. بر اساس یافته‌های پژوهش، پیشنهادهای مختلفی قابل طرح است:

- در تحلیل کنشگران خطمشی، علاوه بر موقعیت نهادی و منابع قدرت، شاخص‌هایی مانند مشروعیت اخلاقی، انسجام گفتار و رفتار، میزان تعهد ارزشی و قابلیت مقاومت در برابر نفوذ نیز باید مورد توجه قرار گیرد - بر اساس قرآن کریم روایت‌سازی معتبر، دعوت اقناعی و مرجعیت معرفتی از ابعاد مهم کنشگری‌اند؛ بنابراین لازم است که طراحی خطمشی‌ها با توجه به ابعاد گفتمانی و اقناعی انجام شود.

- یافته‌ها حاکی از آن است که عواملی مانند صبر، توکل و پایداری کنشگران در شرایط عدم قطعیت، بحران یا تعارض منافع، نقش کلیدی در تداوم و اثربخشی خطمشی ایفا کنند که این موضوع، ضرورت توجه به عوامل نرم در مدیریت فرایند خطمشی را نشان می‌دهد.

منابع

قرآن کریم.

- آقداغی، میثم، خنیفر، حسین، دانایی‌فرد، حسن و دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۹۷). واکاوی و فهم اصول اسلامی خطمشی‌گذاری فرهنگی مبتنی بر سیره حکومتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله. مدیریت اسلامی، ۲۶(۱)، ۱۴۵-۱۰۷.
- الوانی، سیدمهدی (۱۳۹۲). تصمیم‌گیری و تعیین خطمشی دولتی. تهران: سمت.
- امامی، سیدمجتبی، ذوالفقارزاده، محمدمهدی و خصاف مفرد، حسین (۱۳۹۱). آموزش میان‌رشته‌ای مدیریت دولتی در ایران: الزامات برنامه‌ریزی درسی. مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ۴(۴)، ۱۴۳-۱۰۷.
- پورعزت، علی‌اصغر (۱۳۸۵). طراحی و تبیین سیستم خطمشی‌گذاری حق‌مدار برای تحقق عدالت اجتماعی بر اساس نهج‌البلاغه. دانشور رفتار، ۱۳(۱۷)، ۵۶-۳۱.
- پورعزت، علی‌اصغر، کیانی، پاکنوش و پورعزت، زینب (۱۳۹۴). خطمشی‌گذاری مالی در حکمرانی متعالی از منظر نهج‌البلاغه. النهج، ۱۴(۴۶)، ۷۴-۵۱.
- تسلیمی، محمدسعید (۱۳۹۲). تحلیل فرایندی خطمشی‌گذاری و تصمیم‌گیری. تهران: سمت.
- جواد آملی، عبدالله (۱۳۸۷). تفسیر موضوعی قرآن کریم: جامعه در قرآن. قم: اسراء.
- دانش‌فرد، کرم‌الله، ادیب‌زاده، مریم و ابراهیمی، رقیه (۱۳۹۴). بررسی ابعاد خطمشی‌گذاری عمومی از دیدگاه اسلام با محوریت توکل و مشورت در سطوح فردی و سازمانی. اسلام و پژوهش‌های مدیریتی، ۱، ۸۳-۹۷.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم.
- رضایی‌منش، بهروز، عبدالحمید، مهدی، پورعزت، علی‌اصغر و شریف‌زاده، فتاح (۱۳۹۳). الگوی ارزشیابی خطمشی‌های عمومی در پرتو معرفت علوی. راهبرد فرهنگ، ۷(۲۸)، ۱۲۳-۱۵۲.
- ساباتیه، پل. ای. (۱۳۹۶). نظریه‌های فرایند خطمشی عمومی. ترجمه حسن دانایی‌فرد. تهران: صفار.
- شاددل، امیرحسین (۱۴۰۴). شناسایی آموزه‌های قرآنی اثرگذار در طراحی الگوی خطمشی‌گذاری عمومی (مبتنی بر کلیدواژه‌های صراط، سبیل و طریق و هم‌خانواده‌های مرتبط با آنها). رساله دکتری. دانشگاه جامع امام حسین علیه السلام.
- شاددل، امیرحسین (۱۴۰۵). شناسایی و تحلیل آموزه‌های قرآنی فرایند خطمشی: پیوستگی، تحول و منطق مرحله‌ای. محیط‌شناسی راهبردی، ۱۰(۳۴).
- شاددل، امیرحسین، بابایی طالاتیه، محمدباقر و رضایی، سیدعابد (۱۴۰۳). راهبردهای ساده‌سازی خطمشی‌گذاری عمومی: بررسی چارچوب‌ها، نظریه‌ها و الگوها. راهبرد فرهنگ، ۷(۶۶)، ۹۵-۱۲۵.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). الإحتجاج علی أهل اللجاج. مشهد: مرتضی.
- عطاران، جواد، الوانی، سیدمهدی، زارعی‌متین، حسن، امیری، علی‌نقی و راد، علی (۱۳۹۵). تبیین تقوا به عنوان معیار سنجش در خطمشی‌گذاری فرهنگی در پرتو آیات قرآن کریم. پژوهش‌های مدیریت عمومی، ۹(۳۳)، ۳۳-۵.

قلی‌پور، رحمت‌الہ و غلام‌پور آہنگر، ابراہیم (۱۳۸۹). فرایند سیاست‌گذاری عمومی در ایران. تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.

کمالیان، سید یوسف، عبدالحسین زاده، محمد و عبدالحمید، مهدی (۱۳۹۷). الگوی مفہومی خطمشی‌های فراگیر نظام فرهنگی اجتماعی مبتنی بر قرآن کریم. فرهنگ در دانشگاه اسلامی، ۸(۳)، ۳۳۷-۳۶۴.

گیوریان، حسن و ربیعی مندجین، محمد رضا (۱۳۸۱). تصمیم‌گیری و تعیین خطمشی دولتی. تهران: یکان. لسانی فشارکی، محمدعلی و همکاران (۱۳۷۹). گزارش‌نہایی طرح پژوهشی آموزش زبان قرآن. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

لسانی فشارکی، محمدعلی و مرادی زنجانی، حسین (۱۳۹۱). روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم. قم: بوستان کتاب. مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی (۱۴۰۱). ارزیابی میزان تحقق اهداف سند چشم‌انداز بیست‌سالہ جمہوری اسلامی ایران (۱۴۰۹). تهران: دفتر مطالعات کلان‌بخش عمومی، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). تصحیح الاعتقاد. قم: کنگرہ شیخ مفید.

Abdelgafar, Basma (2021). Understanding Public Policy in Islam: Institutionalizing Unity, Purposefulness, Collective Decision-Making and Rectification. *Journal of Contemporary Maqasid Studies*, 1(1), 97-122.

Anderson, J. E. (2015). *Public Policy Making*, 8th Edition, Cengage Learning.

Béland, D. & Cox, R. H. (2016). Ideas as Coalition Magnets: Coalition Building, Policy Entrepreneurs, and Power Relations. *Journal of European Public Policy*, 23(3), 428-445.

Birkland, T. A. (2011). *An introduction to the Policy Process. Theories, concepts, and models of public policy making*. 3rd ed. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe.

Dye, Thomas, R. (2012). *Understanding public policy* (14th ed.). Pear son Publication.

Fakihudin, R. (2023). Formulation of Public Policy Based on Islamic Legal Studies as a Solution in the Contemporary Era. *Contemporary Issues on Interfaith Law and Society*, 2(2), 145-166.

Fischer, F. (2003). *Reframing Public Policy: Discursive politics and deliberative practices*. Oxford: Oxford University Press.

Fischer, F. & Forester, J. (Eds.). (1993). *The Argumentative Turn in Policy Analysis and Planning*. Duke University Press.

Hill, M. J & Hupe, P. L. (2009). *Implementing Public Policy: An Introduction to the Study of Operational Governance* (2nd ed.). SAGE Publications.

Parsons, D. W. (1995). *Public Policy: An Introduction to the Theory and Practice of*

Policy Analysis. Aldershot, UK, Brookfield, Vt., US: Edward Elgar.

Peters, G. & Pierre, J. (2006). *Governance, Politics and the State*. Macmillan.

Shafritz, J. M., Russell, E. W. & Borick, C. P. (2009). *Introducing Public Administration (6th ed.)*. New York: Pearson Longman.

Simon, Herbert, A. (1997). *Administrative Behavior* (4th ed.). Free Press.

Smith, B. K & Larimer, W. C. (2009). *The Public Policy Theory Primer*, Boulder: Westview Press.

Stone, D. (2002). *Policy paradox: The Art of Political Decision Making* (Revised ed.). W.W. Norton & Company.

Walker, L.O. & Avant, K.C. (2019). *Strategies for Theory Construction in Nursing* (6th ed.). Pearson.

Waldo, D. (1987). *What is Public Administration?* In J. M. Shafritz & A. C. Hyde (Eds.), *Classics of public administration* (2nd ed., p. 229-423). Homewood: Dorsey Press.

Zimmer, L. (2006). Qualitative Meta-Synthesis: a Question of Dialoguing with Texts. *Journal of Advanced Nursing*. 53(3), 311-318.

Zittoun, Ph. (2014). *The Political Process of Policymaking: A Pragmatic Approach to Public Policy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan (Studies in the political economy of public policy).

Definitions of Methodology in the Islamic Humanities and Related Questions

Gholamreza Parhizkar  / Associate Professor, Department of Sociology, Imam Khomeini Educational and Research Institute
parhizkar@iki.ac.ir

Received: 2026/01/05 - Accepted: 2026/05/05

Abstract

One of the problems with the term "methodology" is the diversity of its interpretations and the lack of clarity regarding its intended meaning. This problem is observable in the humanities and, consequently, in the Islamic humanities, with one of its consequences being the lack of proper scholarly communication. Aiming to develop the literature on methodology in the Islamic humanities, this research seeks to identify various and sometimes imprecise definitions of methodology in relevant books and articles, as well as to examine the implications of these definitions, particularly the methodological questions that are or can be raised in accordance with each definition. For this purpose, the qualitative content analysis method was employed, and ten pre-identified definitions of methodology in the humanities were considered as categories for classifying and identifying definitions in the Islamic humanities. The research results identified six definitions of methodology in this field of study: paradigmatic methodology, epistemology-based methodology, methodology of general methodological approaches, theory-based methodology, thinker-specific methodology, and methodology of applied methods. In addition, corresponding to each definition, the relevant methodological questions were identified and proposed.

Keywords: Humanities, Islamic Humanities, Paradigm, Philosophy of Science, Theory, Method, Methodology.

نوع مقاله: پژوهشی

تعاریف روش‌شناسی در علوم انسانی اسلامی و پرسش‌های مرتبط*

parhizkar@iki.ac.ir

غلامرضا پرهیزکار  / دانشیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۱۵

چکیده

یکی از معضلات اصطلاح روش‌شناسی، تنوع برداشت از آن و نامصرح بودن مقصود از آن است. این مشکل در علوم انسانی و به تبع آن در علوم انسانی اسلامی قابل مشاهده است و از جمله تبعات آن، عدم مفاهمه درست علمی است. این تحقیق با هدف توسعه ادبیات روش‌شناسی در علوم انسانی اسلامی، به دنبال شناسایی تعاریف گوناگون و بعضاً نامصرح از روش‌شناسی در کتب و مقالات مرتبط و همچنین بررسی لوازم این تعاریف، به‌ویژه بررسی پرسش‌های روش‌شناسانه‌ای است که متناسب با هر تعریف مطرح شده یا قابلیت طرح دارد. برای این کار از روش تحلیل محتوای کیفی استفاده شد و ده تعریف از قبل شناسایی شده برای روش‌شناسی در علوم انسانی، به‌عنوان مقولاتی برای دسته‌بندی و شناسایی تعاریف در علوم انسانی اسلامی در نظر گرفته شد. نتایج تحقیق، شناسایی شش تعریف از روش‌شناسی در این حوزه از علوم است که عبارت‌اند از: روش‌شناسی پارادایمی، روش‌شناسی معرفت، روش‌شناسی رویکردهای عام روشی، روش‌شناسی نظریه، روش‌شناسی متفکر و روش‌شناسی روش‌های کاربردی. افزون بر آن به تناسب هر تعریف، پرسش‌های روش‌شناسانه مرتبط با هر کدام شناسایی و مطرح گردید.

کلیدواژه‌ها: علوم انسانی، علوم انسانی اسلامی، پارادایم، فلسفه علم، نظریه، روش، روش‌شناسی.

مقدمه

پیش‌تر در مقاله «تعاریف گوناگون روش‌شناسی در علوم انسانی و نسبت آنها با روش» (پرهیزکار، ۱۴۰۲)، با لحاظ ابهامات و کاربردهای نابجا و همچنین تلقی‌ها و تعاریف مختلف از روش‌شناسی، تلاش شد با کنار نهادن برخی کاربردهای لفظی نابجا، تعاریف گوناگون مفهومی روش‌شناسی، شناسایی، از هم تفکیک و معنا و لوازم هر کدام بررسی و دلالت‌های هریک در روش تعیین گردد. در آنجا ده معنا برای روش‌شناسی شناسایی شد که عبارت‌اند از: ۱. روش‌شناسی به معنای شناخت پارادایم فکری که به روند تحقیق جهت می‌دهد؛ ۲. روش‌شناسی به معنای فلسفه علم از آن جهت که روش معتبر تولید علم را بیان می‌کند؛ ۳. فلسفه علوم انسانی که در نهایت به روش‌شناسی روش ختم می‌شود و به معنای شناخت دلایل اعتباربخش رویکردهای عام روشی کمی و کیفی است؛ ۴. معرفت‌شناسی از آن جهت که اصول کلی معرفت‌شناسانه حاکم بر علم را مشخص می‌سازد؛ ۵. اصول انضمامی‌تر (از چشم‌انداز نظری و معرفت‌شناسی) که مستقیماً بر روش اثر می‌گذارد؛ ۶. روش‌شناسی نظریه یا شناخت شیوه تولید نظریه معتبر؛ ۷. روش‌شناسی متفکران یا شناخت نظریه یا روش یک متفکر خاص؛ ۸. بررسی فرایند تحقیق؛ ۹. بررسی هریک از روش‌های خاص کاربردی؛ ۱۰. بررسی روش به کار رفته در یک تحقیق خاص.

اما از آنجا که فعالان حوزه علوم انسانی اسلامی، متأثر از مباحث مطرح در روش‌شناسی و فلسفه علم مدرن یا ناظر به آنها، به تلقی‌هایی از روش‌شناسی در علوم انسانی اسلامی رسیده و آن را پرورش داده‌اند، این نوشتار با معیار قرار دادن معانی شناسایی‌شده در مقاله پیشین، به این مسئله می‌پردازد که در علوم انسانی اسلامی چه تعاریفی از روش‌شناسی شکل گرفته یا می‌تواند شکل بگیرد. افزون بر آن به ارزیابی این معانی گوناگون از روش‌شناسی در علوم انسانی اسلامی می‌پردازد و از جمله پرسش‌های روش‌شناسانه قابل طرح در ذیل هر معنا بیان می‌گردد و از این طریق، تمایزات تعاریف هرچه بیشتر روشن و زمینه برای توجه به پرسش‌های متفاوت و متناسب با هر تعریف فراهم می‌شود. علاوه بر آن، زمینه مقایسه و اولویت‌بندی تعاریف گوناگون روش‌شناسی و پرسش‌های مطرح در ذیل هریک با توجه به نیازهای علمی در حوزه علوم انسانی اسلامی فراهم می‌آید. از نظر پیشینه، تحقیقی که به صورت نگاه درجه دوم، مفهوم روش‌شناسی در علوم انسانی اسلامی را موضوع بررسی خود قرار داده باشد، یافت نشد. تحقیقاتی نیز که به روش‌شناسی در علوم انسانی اسلامی به صورت نگاه درجه یک پرداخته و شناسایی شدند، موضوع بررسی این نوشتار قرار گرفتند و در متن از آنها یاد شده است.

روش پژوهش

نگارش نوشتار حاضر مبتنی بر روش تحلیل محتوای کیفی صورت پذیرفته است. به این ترتیب که اولاً جامعه

آماری تحقیق، مجموعه متون اعم از کتب و مقالات مربوط به علوم انسانی اسلامی است که در آن به روش‌شناسی این علوم پرداخته شده است. به دلیل محدودیت آثار، به نمونه‌گیری نیازی نبود و مجموع آثار مطالعه شد؛ ثانیاً تعاریف ده‌گانه‌شناسی‌شده مذکور، ده مقوله برای تحقیق جدید لحاظ و مبنای مراجعه به کتب و مقالات مرتبط قرار گرفت. این مقولات در واقع، مقولات پیشینی است که در حکم چارچوب مفهومی این تحقیق است و محتواهای به‌دست‌آمده در آنها ریخته و قالب گرفت و در عمل نیز به ایجاد مقولات جدید نیاز نشد؛ ثالثاً واحد مطالعه به اقتضای نحوه پرداختن به بحث در این منابع، «مضمون» و نه مثلاً کلمه، جمله یا پاراگراف در نظر گرفته شد و در نهایت واحدهای مطالعه در ذیل مقوله‌ها طبقه‌بندی گردید و در مجموع از بین ده تعریف پیشین در علوم انسانی اسلامی، هفت تعریف دارای مصداق در علوم انسانی اسلامی، شناسایی و با لحاظ ویژگی‌های هریک پرسش‌های روش‌شناسانه مرتبط با هر کدام مطرح گردید. در ادامه تعاریف و پرسش‌های متناسب با آنها خواهد آمد.

روش‌شناسی: پارادایم

برخی همچون نیومن و لاتر، روش‌شناسی در علوم انسانی را در ذیل پارادایم معنا کرده‌اند و آن را اصول نظری یا پارادایمی دانسته‌اند که بر نحوه انجام تحقیق اثرگذار است (حسنی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۳۰). در همین راستا، و در علوم انسانی اسلامی، ایمان و کلاته ساداتی روش‌شناسی را با رویکرد پارادایمی مطرح می‌کنند، اما به‌جای آنکه تأثیر آن را در روش دنبال کنند، در هویت‌بخشی به علم و توصیف ویژگی‌های کلی آن پی‌جویی می‌کنند. آنها روش‌شناسی را «فرایند تولید و توسعه معرفت می‌دانند که ریشه در مفاهیم هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی هر حوزه پارادایمی دارد» (ایمان و کلاته ساداتی، ۱۳۹۹، ص ۴۶۳)، و معتقدند فهم واقعیت در پارادایم‌های مختلف، متفاوت صورت می‌گیرد (ایمان و کلاته ساداتی، ۱۳۹۹، ص ۵۹۹)، و به همین دلیل در اثر مورد استناد، به دنبال زمینه‌سازی برای فهم واقعیت در چارچوب پارادایم اسلامی هستند و می‌خواهند این کار را از طریق بررسی انتقادی انواع مبانی در پارادایم‌های مدرن (اثباتی، تفسیری و انتقادی) و تبیین مبانی در پارادایم اسلامی انجام دهند. در کل، تلاش می‌کنند بر اساس نگاه اندیشمندان مسلمان، توضیح دهند که چگونه نگاه متفاوت اسلام به هستی یا معرفت یا انسان مستلزم تولید علوم انسانی متفاوتی غیر از علوم متداول است و اینکه چگونه این مبانی متفاوت، روش رجوع به واقعیت را به‌گونه‌ای دیگر تمهید می‌کند.

درباره این نگاه به روش‌شناسی در علوم انسانی اسلامی توجه به چند نکته حائز اهمیت است:

۱. در این نگاه، روش‌شناسی به معنای مطالعه انواع مبانی سازنده علم در چارچوب یک پارادایم است. این نگاه می‌تواند به‌صورت انتقادی نسبت به مبانی علم مدرن انجام شود یا درصدد توضیح مبانی برگرفته از نظام معرفتی اسلام باشد که در ایجاد علوم انسانی اسلامی نقش‌آفرین است. چنین رویکردی نه لزوماً با عنوان روش‌شناسی یا

بهره‌گیری از اصطلاح پارادایم، مورد پذیرش و عمل بسیاری قرار گرفته است. از این منظر، پرسش‌های عام قابل طرح در این تلقی از روش‌شناسی از این نوع‌اند: مبانی هستی‌شناسی علوم انسانی کدام‌اند و چه دلالت‌هایی در این علوم دارند؟ مبانی هستی‌شناسی اسلامی کدام‌اند؟ چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی با مبانی هستی‌شناسی علوم انسانی مدرن دارند؟ در صورت التزام به مبانی هستی‌شناسی اسلامی، چه دلالت‌هایی در علوم انسانی بر جای می‌گذارد؟ آیا دلالت‌ها و آثار به حدی است که بتوان از ایجاد علوم انسانی اسلامی سخن گفت؟

این نوع پرسش‌ها در خصوص دیگر انواع مبانی همچون مبانی معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، ارزش‌شناختی و... نیز مطرح است.

بنابراین مزیت این معنا از روش‌شناسی در علوم انسانی اسلامی، تعیین هویت کلی این علوم و تمییز آن از علوم مدرن است، اما به شناسایی تأثیرات نگاه پارادایمی یا مبنای‌گرا در روش و اتخاذ مواضع روشی نمی‌انجامد. درباره تأثیر نگاه پارادایمی یا مبنای‌گرا در روش در پایان بحث سخن خواهیم گفت.

۲. با فرض پذیرش رویکرد پارادایمی در علوم انسانی اسلامی، بجاست پارادایم اسلامی علم را در مقابل پارادایم کلان مدرن که شامل سه بخش تبیینی، تفسیری و انتقادی است قرار دهیم، نه آنکه مطابق با نظر برخی، این سه را سه پارادایم و پارادایم اسلامی را پارادایم چهارم و در عرض آنها لحاظ کنیم؛ زیرا این تقسیم‌بندی چهارگانه می‌تواند به عدم فهم درست ابعاد مسئله بیانجامد. توضیح آنکه در پارادایم اسلامی علم از یک‌سو، برخی ویژگی‌های این سه پارادایم قابل مشاهده است. برای مثال، به‌صورت توأم، وجود قانون در سنت‌های الهی، پذیرش معنا برای جهان و زندگی انسانی و نیز انتقاد نسبت به زندگی و تلاش برای اصلاح آن در پارادایم اسلامی وجود دارد؛ از سوی دیگر، سه پارادایم مذکور با وجود اختلافات مهم، در برخی امور مشترک‌اند و اتفاقاً همین مشترکات محل افتراقشان از پارادایم اسلامی علم است. برای مثال، جمله این علوم، در سکولار بودن یا اهتمام به امر محسوس و عوامل علیّ مادی مشترک‌اند و دقیقاً همین موارد وجه اصلی اختلافشان با علوم انسانی اسلامی است. البته این سخن بدان معنا نیست که مثلاً در تجربه‌گرایی، معناگرایی یا نقد، کاملاً یکسان و شبیه هم‌اند، آنجا نیز اختلافات جدی است.

۳. ایمان و کلاته ساداتی در بخشی از کتاب خود و شاید با نوعی چرخش و فاصله گرفتن از داوری درباره ماهیت پارادایمیک علم و بیان ویژگی‌های خاص علم، به پرسش‌هایی می‌پردازند که خروجی آن در روش و نه در ماهیت کلی علم ظاهر می‌شود و این برخلاف باورشان در تفکیک روش‌شناسی از روش است. آنان معتقدند روش ابزاری است که می‌تواند جدا از مفاهیم بنیادین هر حوزه علمی یا پارادایمی، در همه پارادایم‌ها مورد استفاده قرار گیرد (ایمان و کلاته ساداتی، ۱۳۹۹، ص ۴۶۳). با این حال، در این پرسش‌های روش‌شناسانه، در حال تعیین وضعیت روش علم هستند. به این

نوع از پرسش‌ها در جایگاه خود، یعنی در بخش مربوط به روش‌شناسی رویکردهای عام روشی می‌پردازیم.

۴. چنین نگاهی به روش‌شناسی؛ یعنی بررسی انتقادی مبانی علوم انسانی مدرن و تدوین مبانی اسلامی علوم انسانی در مراحل تولید علم اسلامی، در سند علوم انسانی اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) (۱۴۰۱) مدنظر قرار گرفته است، لکن با این تفاوت که در این سند، توجه به مبانی علوم در ذیل بحث ترابط علوم و تأثیر فلسفه و برخی علوم دیگر در ایجاد مبانی و مفروضات برای علوم انسانی دنبال شده و از منظر پارادایمی به بحث نپرداخته‌اند، بلکه احتمالاً عامدانه از آن پرهیز کرده‌اند. مفروض نگاه پارادایمی، وجود یک چشم‌انداز مشترک برای نگاه به واقعیت و تولید علم در بین جامعه علمی است؛ چشم‌اندازی که تعیین‌بخش مفاهیم اساسی، موضوعات و مسائل علم، شیوه‌های پاسخگویی به مسائل و... است (ایمان و کلاته ساداتی، ۱۳۹۹، ص ۴۵۲). امتیاز چنین زاویه دیدی آن است که توجه دانشوران را به عمل کردن علم در چارچوب یک پارادایم جلب می‌کند و با توجه به تاریخی بودن پارادایم‌ها، بستر نقد علم، از جمله علم مدرن را از طریق تحولات پارادایمیک فراهم می‌آورد، لکن مشکل پارادایم کوهنی، نسبیت، تاریخی و قیاس‌ناپذیری آن است که به تبع آن علم را از اعتبار می‌اندازد و به یک امر نسبی و تاریخی تبدیل می‌کند. البته معتقدین به علوم انسانی اسلامی که از اصطلاح پارادایم استفاده می‌کنند، تلاش کرده‌اند به شیوه‌هایی از جمله افزودن برخی مفاهیم و تغییر تعریف پارادایم این اشکالات را برطرف سازند (علیپور و حسنی، ۱۳۹۰، ص ۱۱، ۲۵، ۲۶ و ۳۸-۳۵). باین‌حال، مسئله ترابط علوم و وابستگی علوم انسانی تجربی به مبانی و مفروضات غیرتجربی، از شیوه‌های مناسب برای ورود به حوزه مبانی علوم است.

۵. همه این توضیحات ناظر به نوع نگاه ایمان و کلاته ساداتی بود که پارادایم را تعیین‌بخش ماهیت کلی علم می‌دانستند، اما طبق دو تعریف نیومن و لاتر که متمایل‌اند اثر ویژگی‌های پارادایمی را در روش انجام تحقیق دنبال کنند (حسنی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۳۰)، فضای متفاوت‌تر و کاربردی‌تری در علوم انسانی اسلامی قابل گشودن است. چنین برداشتی از روش‌شناسی، مورد توجه سیدسعید زاهد زاهدانی قرار گرفته است. ایشان در مقاله روش‌شناسی خود، تعریف کراسول را که همین مضمون را می‌رساند، مبنای خود قرار داده است: «روش‌شناسی شاخه‌ای از مباحث فلسفی است که مبانی، محدوده و جهت‌دهی طراحی یا استفاده از روش‌های تحقیق را معین می‌کند» (زاهد زاهدانی، ۱۴۰۱، ص ۳۴).

در صورتی که اثرات نگاه پارادایمی را بخواهیم در روش دنبال کنیم، این پرسش‌ها قابل طرح‌اند: آیا پایبندی به مبانی انسان‌شناسی اسلامی، بر نحوه انجام تحقیق و روش‌های انجام آن تأثیر متفاوتی خواهد گذاشت؟ اگر آری، چه تغییراتی در روش تحقیق به دنبال می‌آورد. همین‌گونه پرسش را درباره مبانی هستی‌شناسی، مبانی معرفت‌شناسی و... می‌توان مطرح کرد. برای نمونه در بحث از هستی‌شناسی یا انسان‌شناسی پذیرش ظاهر و

باطن برای این عالم به چه معناست و در صورت پذیرش باطن برای این عالم آیا چنین باطنی برای انسان و جهان اجتماعی او نیز وجود دارد؟ و مثلاً آیا کنش‌های انسانی و جامعه در ورای ظاهر آن باطنی دارد و اگر آری، چگونه و با چه نوع روشی می‌توان آن را شناخت؟ برای نمونه، مطابق بیان قرآنی، کنش اجتماعی غیبت کردن، مانند خوردن گوشت برادر مرده است (حجرات: ۴۹). آیا این بیان، حاکی از واقعیتی دربارهٔ این کنش اجتماعی نیست؟ آیا چنین پشت پرده و باطنی برای همهٔ کنش‌های انسانی وجود دارد؟ اگر آری، صرف‌نظر از چرایی و ماهیت و آثار این باطن، در اینجا این پرسش مهم است که چگونه و با چه روشی می‌توان آن را شناخت؟ آیا روش‌های معناکاوانهٔ علوم انسانی برای این نوع مطالعات کفایت می‌کند؟ مثال دیگر اهتمام ویژهٔ اسلام به نیت انسان در کنش‌هاست که از جمله روایت مشهور «إنما الأعمال بالنیات» (ابن‌حیون، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۴) بر آن دلالت دارد. نمونهٔ دیگر، مسئله‌های اخلاقی مورد اهتمام اسلام همچون اخلاص، ریا، عجب، غرور، نفاق و... است که به حواس درونی بازگشت دارند. پرسش این است که این امور و این موضوعات که اجتماعی هستند، اما مورد غفلت در جامعه‌شناسی موجود، به لحاظ روش، چگونه در علوم انسانی اسلامی یا علوم اجتماعی اسلامی قابل مطالعهٔ تجربی هستند؟ آیا روش‌های تفسیری موجود پاسخگوی این نیاز است؟ مثال دیگر اهتمام اسلام به کمال و سعادت و به تبع آن اهتمام به تغییر است؛ به‌طوری‌که نباید دو روز یک فرد مثل هم باشد (دیلمی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۸۷). این نوع مباحث افزون بر نیاز به نظریهٔ «شدن» و نظریهٔ «انتقادی» که بحثش جداست، نیازمند روش‌های متناسب برای شناخت وضعیت شدن‌ها و روش‌های انتقادی و مقایسه‌ای برای فهم تفاوت‌های گذشته و حال است؛ روش‌هایی که در عین اهتمام به نتیجه و شناخت آن، به شناخت فرایندهای شدن بپردازد و حرکت‌ها و توقف‌ها، عقب‌رفت‌ها و پیش‌رفت‌ها و... را نشان دهد. در کل می‌توان چنین پرسش‌هایی را مطرح کرد: روش شناخت تغییرات و شدن‌های انسانی با لحاظ سیر نزول و صعود انسان چیست؟ روش انتقادی یا روش مقایسه‌ای متناسب برای شناخت تحولات فرد و جامعه در رسیدن به سعادت کدام است و با روش‌های انتقادی و مقایسه‌ای موجود چه تفاوت‌های محتملی دارد؟

روش‌شناسی: معرفت‌شناسی

در علوم انسانی، برخی روش‌شناسی را به معنای بازتاب‌های مباحث معرفت‌شناسانه در تولید علم می‌دانند و در واقع این بخش از مباحث فلسفهٔ علم را به‌عنوان روش‌شناسی معرفی می‌کنند.

در علوم انسانی اسلامی، چنین دیدگاهی را در آثار علامه مصباح یزدی می‌توان یافت. ایشان با توجه به طرح چهار نوع ابزار شناخت حصولی در معرفت‌شناسی که عبارت‌اند از: عقل، حس، تجربه و نقل، روش‌های شناخت را عقلی، حسی، تجربی و نقلی در نظر می‌گیرد و معتقد است: «معرفت‌شناسی و روش‌شناسی به بحث

از شرایط، قلمرو و میزان اعتبار هریک از این روش‌ها می‌پردازند» (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۰، ص ۲۱۳). از این عبارت کوتاه، چنین برمی‌آید که روش‌شناسی و معرفت‌شناسی مترادف در نظر گرفته شده است. این نحوه ورود، یک نوع معرفت‌شناسی یا روش‌شناسی عام است که پیش از ورود به هر نوع علم خاص و روش‌های خاص در هر علم، ضرورت طرح دارد و در چارچوب آن، روش‌های عام شناخت ارزیابی می‌شوند. به بیان دیگر، پرسش‌های معرفت‌شناسی بنیادینی که مبنای علوم انسانی اسلامی است، مورد بحث قرار می‌گیرند؛ پرسش‌هایی مانند روش‌های شناخت کدام‌اند؟ آیا روش وحیانی معتبر است و می‌تواند در کنار روش عقلی و تجربی مورد استفاده قرار گیرد؟ نسبت این روش‌ها با هم چگونه است؟

در همین چارچوب در کتاب *مبانی علوم انسانی اسلامی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی* یازده مبنای روش‌شناسانه ذکر شده که برای آشنایی با نوع مباحث و پرسش‌های روش‌شناسانه قابل طرح در این تعریف از روش‌شناسی، این مبانی یازده‌گانه ذکر می‌گردد:

۱. ماهیت مسائل علوم، تعیین‌کننده روش آنها هستند؛
۲. روش عقلی موجب یقین می‌شود و قلمرو آن، علوم مربوط به امور غیرمادی است؛
۳. همه علوم به روش عقلی نیاز دارند؛
۴. روش تجربی نوعی روش قیاسی است که مقدمات آن از حس و تجربه به‌دست می‌آید و قلمرو آن، مطالعه و اثبات مسائل مربوط به محسوسات است؛
۵. روش تجربی، به‌ویژه در علوم انسانی یقین‌آور نیست؛
۶. روش تجربی به کشف علل اعدادی می‌پردازد؛ مثلاً در جامعه‌شناسی به‌صرف پیدایش دین در جامعه به تحولات آن می‌پردازد و به علل فاعلی حقیقی که چه کسی دین را نازل کرده و علل غایی دین که هدف از آن چیست، نمی‌پردازد؛
۷. معارف وحیانی می‌توانند در نظریه‌پردازی‌های علمی به‌عنوان اصول موضوعه در علوم دیگر به‌کار روند، همان‌طور که ریاضی در علوم تجربی به‌کار گرفته می‌شود؛
۸. استناد به نقل (وحی) یکی از روش‌های دستیابی به معرفت است. این ویژگی وقتی مهم می‌شود که به برخی محدودیت‌های عقل و تجربه در دستیابی به معرفت آگاهی یابیم و بدانیم که وحی می‌تواند مکمل آنها و در مواردی مصحح‌شان باشد؛
۹. رعایت اصول روش نقلی در استناد به وحی از جمله توجه به دو جهت سند و دلالت، لازمه چنین مطالعاتی است
۱۰. با رعایت شرایط عقلی و عقلایی، روش نقلی می‌تواند معرفت یقینی تولید کند؛

۱۱. در شرایط خاص، فهم‌های متفاوت از یک متن ممکن و مقبول است (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۰، ص ۲۱۴-۲۲۵). این‌گونه پرسش‌های عام که فارغ از هریک از علوم طبیعی و انسانی قابلیت طرح دارد، در رابطه علم و دین و برخی مواضع دیگر از آنها گفت‌وگو می‌شود. از جمله کتاب‌هایی که بر اساس چنین برداشتی از روش‌شناسی به نگارش درآمده، کتاب *مبانی روان‌شناسی اسلامی* است. منظور نویسندگان این اثر از روش‌شناسی، شناخت روش‌های عقلی، نقلی و تجربی است. در همین راستا برخی مبانی روش‌شناسی را مطرح و تلاش می‌کنند این مبانی را با یک نگاه درون دینی موجه سازند؛ به‌طوری که تأیید دین را به همراه داشته و علی‌القاعده بتوان از آنها در روش تحقیق روان‌شناسی اسلامی استفاده کرد. مبانی روش‌شناسی مطرح‌شده در این کتاب عبارت‌اند از:

۱. تابعیت روش از سنخ و ماهیت موضوع؛
 ۲. تنوع یا تکثرگرایی در روش؛
 ۳. قابل اعتماد بودن روش تجربی؛
 ۴. حاکمیت و قضاوت‌گری قوه عقل در تمام روش‌ها؛
 ۵. پذیرش روش نقلی برای شناخت واقعیت‌های فراحسی و فراعقلی؛
 ۶. ارزش‌مداری در انتخاب روش‌ها و تکنیک‌ها (ناروئی نصرتی و دیگران، ۱۴۰۲، ص ۴۰۴-۴۲۲).
- اما درباره این برداشت از روش‌شناسی در علوم انسانی اسلامی که با معرفت‌شناسی عام نسبت پیدا می‌کند، دو نکته شایسته توجه است:

اول، نوع پرسش‌های روش‌شناسانه‌ای است که در این سطح مطرح می‌شوند. معمولاً در بین قائلین به علوم انسانی اسلامی، پاسخ‌هایی دریافت کرده و در کلیت خود مورد توافق آنهاست؛ هرچند قائلین به علوم مدرن به دلایل علمی یا ایدئولوژیک با این پاسخ‌ها یا حتی این‌گونه پرسش‌ها سر ستیز دارند؛ مثلاً یک پرسش مهم آن است که آیا باید به تکثرگرایی روشی قائل شد و روش‌های عقلی، تجربی و نقلی را پذیرفت و متناسب با ماهیت موضوع یا تنوع وجوه موضوع، روش یا روش‌های متناسب را برگزید و یا مثلاً مطابق رویکرد پوزیتیویستی علم را به روش تجربی منحصر ساخت و دیگر روش‌ها را غیرعلمی دانست و کنار زد؟ پرسش دیگر می‌تواند این باشد که با پذیرش تکثر روش‌شناختی، اگر یافته‌های دو نوع روش تجربی و نقلی در تعارض با هم قرار گرفت چه باید کرد و با چه معیاری به حل تعارض اقدام کرد؟ (برای نمونه رک: ساجدی، ۱۳۸۰)؛

دوم، این نوع نگاه به روش‌شناسی با اینکه بنیادهای اعتبار علم را می‌سازد و در جای خود حائز اهمیت فراوان است، اما پژوهشگر را بیشتر به سمت مبانی بعیده در علوم مختلف سوق می‌دهد و از مبانی نزدیک به مستقیماً در روش بازتاب دارد، دور می‌سازد. پرداختن به مبانی قریبه و نزدیک به روش‌های کاربردی از ضرورت‌های

کار علمی است. برای مثال اصل پذیرش وحی به‌عنوان یک منبع شناخت در کنار تجربه و عقل مهم است، اما مهم‌تر تعیین سازوکار و جایگاه کاربرد وحی در کنار تجربه و عقل است. برای مثال آیا شناخت‌های نقلی، در انتخاب مسئله تحقیق یا تعیین نظامات اخلاقی پژوهش مؤثر است؟ آیا پذیرش وحی در تعیین مبانی انسان‌شناسی نقش آفرین است؛ به‌طوری‌که مثلاً انسان کنشگر را انسانی فطری بدانیم و در چارچوب آن، از نظریاتی در تحقیق استفاده کنیم که به چنین مبانی متعهد بوده است؟ یا آنکه آیا مجازیم در مقام فرضیه‌سازی، وحی را الهام‌بخش یا تعیین‌بخش فرضیات بدانیم؟ آیا چنین است که وحی در محتوای علم مداخله‌ای ندارد، اما می‌تواند مؤید یافته‌های تجربی باشد و در صورت عدم تأیید، در نهایت می‌تواند برای علم تجربی پرسش‌های جدیدی مطرح سازد؟ پرسش دیگر مربوط به مقام سیاست‌گذاری و تجویز است. آیا وحی می‌تواند نظام ارزشی سیاست‌گذار را معین سازد؛ به‌طوری‌که این نظام ارزشی نوع سیاست‌گذاری‌ها را جهت‌دهی و تعیین‌بخشی کند. به‌طور خلاصه یک پرسش مهم در این بخش تعیین جایگاه وحی و سازوکار کاربرد آن در تحقیقات علوم انسانی اسلامی در کنار دیگر منابع شناخت است. چنین پرسش‌هایی مهم است. باین حال، به نظر می‌رسد این‌گونه پرسش‌ها نیز با وجود برخی اختلاف‌نظرها که در هر کار علمی معمول است، پاسخ‌هایی دریافت کرده‌اند و مشکل بی‌راه‌حل یا پرسش بی‌پاسخ نیستند. بر این اساس، پرسش‌های مهمی نیستند که در اولویت بررسی باشند.

روش‌شناسی: فلسفه علوم انسانی (بررسی رویکردهای عام روش کمی و کیفی)

روش‌شناسی در چارچوب فلسفه علوم انسانی، به معنای شناخت روش معتبر تولید علوم انسانی است و از نخستین پرسش‌های این حوزه آن بوده که آیا همان روش‌های مطرح در علوم طبیعی را می‌توان در علوم انسانی به کار برد؟ پاسخ مثبت یا منفی به این سؤال به دو رویکرد نظری تبیینی و تفسیری انجامید و در ادامه رویکرد انتقادی نیز در کنار آن دو و در پیوند با آنها رشد کرد و در کل این رویکردها به دو روش کلی کمی و کیفی ختم گردید. به‌طور خلاصه، در اینجا شاهد پیوند زنجیره‌ای فلسفه علوم انسانی، رویکردهای نظری، روش‌شناسی و روش هستیم.

مباحث روش‌شناسانه‌ای که در این حوزه مطرح‌اند، ناظر به سه رویکرد تبیینی، تفسیری و انتقادی شکل گرفته‌اند. و در هرکدام از این رویکردها با دو نوع پرسش روش‌شناسانه مواجهیم: الف) پرسش‌هایی که درباره ماهیت یا ویژگی‌های تبیین، تفسیر یا انتقاد مطرح‌اند و لوازم هر یک را بررسی می‌کنند. برای مثال تبیین چیست؟ آیا در علوم انسانی می‌توان تبیین داشت؟ این پرسش‌ها ناظر به ماهیت یک علم یا پارادایم است؛ ب) پرسش‌هایی که با وضوح بیشتری به روش نزدیک می‌شوند. برای مثال پرسش از انواع تبیین یا ویژگی‌های تبیین علی یا ساختاری و شرط اعتبار آنها، یا مسئله تعمیم در تحقیقات انسانی از این نوع‌اند. در کل این نوع پرسش‌ها ناظر به تعیین تکلیف روش‌های کمی یا کیفی هستند که خروجی رویکرد، تبیینی، تفسیری و انتقادی است. بر این

اساس، می‌توان گفت این نوع روش‌شناسی به واقع روش‌شناسی روش یا روش‌شناسی رویکردهای عام روشی است. ناگفته نماند که رویکرد انتقادی، بسیاری اوقات در ذیل رویکرد تفسیری قرار می‌گیرد و از همین رو به لحاظ روشی در کنار رویکردهای کمی و کیفی با رویکرد سومی در عرض این دو مواجه نیستیم. با این توضیحات می‌توان سراغ روش‌شناسی در علوم انسانی اسلامی رفت.

در این معنا از روش‌شناسی در علوم انسانی اسلامی، به‌ویژه وقتی با رویکرد تهذیبی به مواجهه با علوم انسانی مدرن می‌پردازند، توجهات به پرسش‌های پیشین جلب می‌شود، لکن در این نوع آثار قرار است چنین پرسش‌هایی در چارچوب فلسفه اسلامی و دیگر رویکردهای نظری اسلامی مرتبط، بازخوانی و پاسخ‌هایی متناسب با آن دریافت شود. هدف یا خروجی این مطالعات نیز گاه تعیین هویت یا ویژگی‌های علوم انسانی اسلامی به مثابه یک رویکرد تبیینی، تفسیری یا انتقادی است. در این زمینه، حمید پارسانیا، البته نه در ذیل عنوان روش‌شناسی، بلکه در توضیح جامعه‌شناسی عقلی و وحیانی، ضمن نقد رویکردهای تبیینی، تفسیری و انتقادی می‌گوید: «در رویکرد اسلامی به علوم انسانی، هر سه امر تبیین، تفسیر و انتقاد را با هویت متفاوت از علم مدرن، در کنار هم موجود و قابل جمع است» (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۲۵۵-۲۵۷ و ۲۸۷-۲۸۹).

گاه نیز تعیین ویژگی‌های روشی این علوم مدنظر است. از جمله آثاری که چنین ورودی به روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی داشته است، کتاب *روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی* اثر احمدحسین شریفی (۱۳۹۵) است. ایشان با عطف توجه به رویکردهای نظری حاکم بر علوم انسانی، مسائل مطرح در این حوزه که عموماً در ذیل فلسفه علوم انسانی مطرح می‌شود را همان مسائل روش‌شناسی می‌داند و لکن به دنبال تعیین جایگاه آنها در علوم انسانی اسلامی است. از نظر شریفی، مهم‌ترین مسائل روش‌شناسی شامل چنین پرسش‌هایی می‌شود: آیا در روش تحقیق باید به دنبال علل کنش بود یا در جست‌وجوی فهم دلایل و درک معانی آن؟ آیا در علم عینیت ممکن است؟ آیا پژوهشگر می‌تواند خود را از پیش‌فرض‌ها و نظام معنایی و هنجاری حاکم بر ذهن خود برهاند؟ آیا پیش‌بینی کنش‌های انسانی ممکن است؟ آیا در علوم انسانی به قانون برای کشف رفتار می‌رسیم یا علوم بخشی، موضعی و موردی است؟ آیا روش در علوم انسانی با علوم طبیعی متفاوت است؟ (شریفی، ۱۳۹۵، ص ۳۴). ایشان در فصل‌بندی کتاب، متأثر از فلسفه و منطق در جهان اسلام، در مسائل خود، اندکی از پرسش‌های روش‌شناسانه پیشین فاصله می‌گیرد و به بررسی این روش‌ها می‌پردازد: روش تعریف، روش توصیف، روش تبیین، روش استدلال و انواع آن، روش تفسیر، روش پیش‌بینی و روش ارزیابی.

چنان که گذشت ایمان و کلاته ساداتی نیز برخی پرسش‌های روش‌شناسانه را مطرح می‌کنند که مناسب این بخش از نوشتار و نه نگاه پارادیمی ایشان به روش‌شناسی است. ایمان و کلاته ساداتی پرسش‌های ذیل را که بعضاً هم‌پوشانی نیز دارند، پرسش‌های اساسی روش‌شناسانه در مسیر تولید دانش علمی می‌دانند و تلاش

می‌کنند از منظر اسلامی نیز پاسخ‌هایی به این پرسش‌ها ارائه دهند:

۱. اصالت با فرایند است یا نتیجه (انتقادی‌ها به فرایندهای مثلاً تاریخی و اثباتی‌ها به نتیجه اصالت می‌دهند)؛
 ۲. اصالت با حقیقت (واقعیت) است یا صدق (رویکرد اثباتی اصالت را به واقعیت خارجی می‌دهد و تفسیری‌ها و انتقادی‌ها اصالت را بیشتر به صدق می‌دهند و از این جهت انسانی‌تر هستند)؛ ۳. اصالت با ابزار تحقیق است یا عمل محقق؛ ۴. اصالت با نظریه علمی محقق است یا نظریه عرفی فرد مورد مطالعه؛ ۵. اصالت با تحلیل و علت‌یابی است یا تفسیر؛ ۶. اصالت با رفتار است یا کنش؛ ۷. اصالت با بازخوردهای محیطی است یا بازتاب و تفسیر محیط؛ ۸. مراحل تولید دانش علمی، خطی است یا غیرخطی؛ ۹. مشاهده منظم است یا فعال؛ ۱۰. در پی آزمون نظریه هستیم یا نظریه‌پردازی؛ ۱۱. رویکرد از قبل تعیین شده است یا ظهور یابنده است؛ ۱۲. رویکرد جزء‌گرایانه است (تحقیقات کمی) یا کل‌گرایانه (تحقیقات کیفی) (ایمان و کلاته ساداتی، ۱۳۹۹، ص ۶۰۴-۶۰۰) در کل، درباره این تلقی از روش‌شناسی در علوم انسانی اسلامی توجه به چند نکته حائز اهمیت است:

۱. نقطه آغاز آن، برخی پرسش‌های روش‌شناسانه است که در علوم انسانی با محور قرار گرفتن سه رویکرد نظری اثباتی، تفسیری و انتقادی و خروجی عام روشی آن، یعنی روش‌های کمی و کیفی شکل گرفته است. این پرسش‌ها از مهم‌ترین پرسش‌های روش‌شناسی در علوم انسانی است و مناقشات نظری درباره آنها همچنان جاری و زنده است. از آنجاکه فعالان در حوزه علوم انسانی اسلامی، نه منطقاً می‌توانند از تجارب بشری غفلت کنند و نه می‌توانند باب گفت‌وگوی علمی را با صاحبان علم مدرن ببندند، لازم است به این نوع پرسش‌ها اهتمام داشته و به تناسب رویکرد اسلامی خود به آنها پاسخ دهند.

۲. این پرسش‌ها، پرسش‌های بنیادین علم در دنیای معاصر است و نباید انتظار داشت به راحتی پاسخ‌های درخور خود را بیابند و بحث فیصله یابد؛ چنان‌که این پرسش‌ها و پاسخ‌های آنها، زاینده پرسش‌های جدید خواهند بود. چنین روندی در مواجهه با این نوع پرسش‌ها در علوم انسانی اسلامی نیز طبیعی و مورد انتظار است.

۳. برخی از این پرسش‌ها، چه‌بسا ماهیت صرفاً عقلی یا تجربی دارند، و صرف‌نظر از رویکرد اسلامی باید مسیر خود را طی کنند و مناقشات پیرامون آن را در همان ادبیات علمی موجود دنبال کرد و البته نتایج یا موضعی که در آن باره اتخاذ می‌کنیم را در علوم انسانی اسلامی نیز به کار ببریم؛ مثلاً این پرسش که تعمیم را در سطح جامعه آماری و میزان مشخصی از اطمینان می‌توان انجام داد یا می‌توان به قانونی در سطح گسترده‌تر از جامعه آماری رسید، با دلایل آماری و منطقی قابلیت پاسخ دارد و ارتباطی با اسلام پیدا نمی‌کند.

۴. خروجی این نوع مطالعه، حتماً در برخی موارد با خروجی علوم انسانی متفاوت می‌شود و فضاهای جدیدی برای گفت‌وگو گشوده می‌شود. برای مثال، بحث از امکان دستیابی به قانون و تعمیم یا الزام به پذیرش روایت‌های

فردی و مطالعات تفریدی، ریشه در اموری چون تمایزات علوم طبیعی و انسانی، مسئله استقراء، نقش پژوهشگر و ذهنیت او در فهم دارد، اما با پذیرش وحی با عنوان یک روش شناخت در کنار دیگر روش‌ها، زاویه جدید دیگری فراوری بحث گشوده می‌شود که خداوند از طریق سنت‌ها یا قوانینی که در آن تبدیل و تغییر راه ندارد (فتح: ۲۳)، جهان طبیعت و جهان انسانی را اداره می‌کند؛ مثلاً صلۀ رحم و ارتباطات فامیلی باعث ازدیاد عمر و افزایش تعداد می‌شود (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۹۷). در اینجا با فرض اینکه مناقشات مربوط به تعمیم و تفرید، مسیر مستقل خود را صرف‌نظر از مبانی معرفت‌شناسی اسلامی طی کند، این نوع داده‌های مربوط به سن الهی، فضای جدیدی در حوزه علوم انسانی اسلامی برای بحث تعمیم و قانون خواهند گشود.

مثال دیگر مبحث توحید است و اینکه همه این عالم که موضوع شناخت علوم گوناگون قرار می‌گیرد، مخلوق خدا و مظهر اسما و صفات الهی است، و از سویی منشأ همه دانش‌ها خداست و همه علوم بشری ریشه در علم الهی، بلکه بخش بسیار کوچکی از علم الهی است. بنابراین هم ماهیت ابژه‌ها و موضوعات علوم بشری الهی است و هم ماهیت و منشأ همه علوم الهی است؛ از این رو سخن گفتن از علوم سکولار و فارغ از ارزش‌ها و جهت‌گیری‌های الهی سخنی نارواست. این مبنا، تأثیرات متفاوتی در روش خواهد گذاشت و لزوم اختراع یا اهتمام به روش‌هایی را به دنبال دارد که نسبت ارزش و دانش را می‌پذیرد و می‌تواند وجه الهی پدیده‌ها را در زیست جهان انسانی آشکار سازد.

روش‌شناسی: بررسی روش آزمون و تولید نظریه

در علوم انسانی برخی منظورشان از روش‌شناسی، روش‌شناسی نظریه است؛ یعنی نظریه را موضوع مطالعه روش‌شناسانه قرار می‌دهند. روش‌شناسی نظریه به دو گونه انجام می‌شود: یا به بررسی و اعتبارسنجی روش آزمون یا تولید نظریه می‌پردازند و یا به بررسی تأثیر مبانی در محتوای نظریه. به گونه دوم نیز به دو شکل می‌توان نگریست: شکل اول بررسی تأثیر مبانی بر محتوای نظریه علمی به معنای عام. در این صورت بحث در تأثیر مبانی بر محتوای علم به صورت عام و بیان ویژگی‌های علم است. چنین برداشتی همان نگاه پارادایمی یا فلسفه علمی به علم خواهد بود که از آن بحث شد؛ اما شکل دوم آن است که تأثیر مبانی بر نظریه خاص یک متفکر را بررسی کنیم. این شکل را در ادامه و در روش‌شناسی متفکر دنبال می‌کنیم.

باقی می‌ماند گونه اول که روش‌شناسی را به معنای بررسی اعتبار روش آزمون و تولید نظریه می‌داند. این معنا در حوزه علوم انسانی اسلامی مورد توجه قرار گرفته است، از جمله در کتاب *مبانی فلسفی و روش‌شناسی اقتصاد* اثر محمدجواد توکلی (۱۳۹۸) می‌توان آن را مشاهده کرد. ایشان به تبعیت از برخی اقتصاددانان می‌گویند:

روش‌شناسی اقتصاد، گاه در مفهومی عام و متناظر با کلیه مباحث درجه دوم فلسفه اقتصاد به کار می‌رود، اما در مفهوم متعارفش تنها به بخشی از مطالعات فلسفه اقتصاد نظر دارد. در این اصطلاح روش‌شناسی اقتصاد به تبیین و ارزیابی روش نظریه‌پردازی در اقتصاد می‌پردازد (توکلی، ۱۳۹۸، ص ۲۴۴).

ایشان نکتهٔ اساسی در تمایز مکاتب روش‌شناختی در اقتصاد را مرتبط با ملاک اعتبار نظریات می‌داند و این پرسش را مطرح می‌کند که اقتصاددانان برای دریافت صحت نظریات اقتصادی خود چه فرایندی را باید طی کنند؟ آیا باید به دنبال اثبات، تأیید یا ابطال آن باشند و یا در پی بهبود قدرت تبیینی نظریه‌ها یا افزایش قدرت پیش‌بینی یا افزایش قدرت اقناع نظریه‌های اقتصادی؟ بر این اساس در مسئلهٔ اعتبار نظریه‌ها و در روش‌شناسی به این معنا، پرسش‌های اساسی از اثبات‌گرایی، تأیید‌گرایی، ابطال‌گرایی، پارادایم‌گرایی، ابزارگرایی (یا کارکردگرایی؛ یعنی اهتمام به مفید بودن نتایج یا پیش‌بینی‌های نظریه‌ها، به‌جای بحث از بررسی واقعیت‌نمایی آنها) و خطابه‌گرایی (شکل‌گیری علم در محیط اجتماعی عالمان و در یک فضای گفت‌وگویی و اعتبارسنجی نظریه‌ها از طریق اقناع جامعهٔ علمی و سیاستمداران نسبت به محتوای آن) خواهد بود (توکلی، ۱۳۹۸، ص ۲۴۹-۲۶۶).

توکلی در بخش علوم انسانی اسلامی، با محور قرار دادن دیدگاه شهید صدر در تفکیک بین مکتب اقتصادی اسلام و علم اقتصاد اسلامی و متأثر از شهید صدر، عرصهٔ حضور نقل و تجربه را از یکدیگر تفکیک و نقل را مربوط به مکتب اقتصادی اسلام و تجربه را مربوط به علم اقتصاد اسلامی دانسته است. در این صورت اعتبار نظریه در بخش نخست با معیارهای اعتبارسنجی دینی و در بخش دوم با معیارهای اعتبارسنجی علمی محک می‌خورد و پرسش‌های پیچیده‌ای که در عرصهٔ حضور هم‌زمان نقل، عقل و تجربه مطرح می‌شود، بی‌نیاز از بررسی می‌شوند. بر این اساس در روش‌شناسی مکتب اقتصادی اسلام سه روش ذیل مطرح شده است:

الف) روش استنباط: روش استنباط همان روش متعارف استنباط فقهی است که در آن با مراجعه به قرآن و روایات معصومین (علیهم‌السلام) و سیرهٔ ایشان به استخراج آموزه‌های اقتصادی اسلامی پرداخته می‌شود؛

ب) روش کشفی غیرمستقیم: در آن حرکت از روبنا، یعنی احکام فقهی برای دستیابی به زیربنا، یعنی گزاره‌های اساسی مکتب اقتصادی اسلامی صورت می‌گیرد. برای نمونه، با استفاده از احکام اقتصادی مرتبط با روابط کارگری و کارفرمایی، بهره‌برداری از منابع طبیعی و مانند آن، می‌توان اصل منشئیت کار و نیاز برای استحقاق در نظام توزیع اسلامی را استنباط کرد؛

ج) روش کشفی مستقیم: یعنی به‌جای استنتاج نظریات مکتب اقتصادی از احکام فقهی و فتاوا، این نظریات مستقیماً از آیات قرآن و روایات معصومین (علیهم‌السلام) استخراج شوند (توکلی، ۱۳۹۸، ص ۳۰۰-۳۱۷).

اما در روش‌شناسی علم اقتصاد اسلامی، روش‌های استقراء، قیاس و فرضیه‌ای قیاسی مطرح شده است. توکلی در مکتب اقتصادی اسلام و مطابق با تعریف برگزیده از روش‌شناسی، به دلایل حجیت و اعتبار روش که راه تولید گزاره یا نظریهٔ معتبر را می‌گشاید، پرداخته، اما در علم اقتصاد اسلامی، به اعتبار نظریهٔ حاصل از این روش‌ها نپرداخته است. گویا همان استدلال‌های تجربی و عقلی که در روش‌شناسی‌های متدوال جاری

است، در اینجا نیز باید دنبال شود. با این حال، به نسبت این روش‌ها با مکتب و علم اقتصاد اسلامی توجه شده است. مطابق با متن و طبق نظر شهید صدر، در شرايطی که مکتب اقتصادی اسلامی در خارج حاکم و شاهد تحقق عملی اقتصاد اسلامی باشد، استفاده از روش استقرا برای مشاهده اقتصاد واقعی اسلامی و رسیدن به علم اقتصادی اسلامی ممکن می‌شود، اما روش قیاسی که مبتنی بر برخی مفروضات به استدلال‌های عقلی و نتیجه‌گیری‌های جدید است، پیش از اسلامی شدن اقتصاد نیز قابل استفاده است؛ زیرا می‌توان از مفروضات مکتب اقتصاد اسلامی به نتایجی درباره اقتصاد واقعی رسید و حتی می‌توان اقتصادهای غیراسلامی را نیز تبیین علمی کرد و مثلاً درباره بانک ربوی نظر داد، لکن نقص آن فاصله از واقعیت و احتمال عدم تطبیق بر واقعیت بیرونی است و راه‌حل آن روش سوم، یعنی فرضیه‌ای قیاسی است که در چارچوب آن فرضیاتی که به صورت قیاسی ساخته شده‌اند بر خارج تطبیق داده شوند و از این طریق موارد عدم تطبیق فرضیات شناسایی و اصلاح گردند (توکلی، ۱۳۹۸، ص ۳۱۹-۳۲۲).

یک ابهام در دسته‌بندی توکلی آن است که گاه بین روش و روش‌شناسی خلط شده و دقیقاً روشن نیست بحث از استقرا و قیاس، بحث از روش‌شناسی است یا بحث از روش. ایشان در بخش روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی، به جای پایبندی به همان مکاتب اثباتی، تأییدی و... که در روش‌شناسی اقتصاد مطرح کرده بودند، به توضیح استقرا، قیاس پرداخته‌اند که پیش از آن از آنها در ذیل روش سخن گفته بود.

در کل، در علوم انسانی اسلامی همچون دیگر علوم، با لحاظ ضرورت رسیدن به نظریه معتبر، روش دستیابی به نظریه معتبر اهمیتی ویژه دارد و با لحاظ اینکه در این علوم، منابع شناخت واقعیت، صرفاً تجربه یا تجربه و عقل نیست، بلکه در کنار این دو، نقل نیز نقش‌آفرین، بلکه بخش تمایزبخش و هویت‌ساز آن است، می‌توان از جایگاه این سه منبع و مدل‌های ترکیب آنها برای تولید علم و شناخت معتبر پرسش کرد و در بحث نظریه مشخصاً از اعتبار نظریه، با فرض حضور نقل در هریک از مکاتب اثبات‌گرایی، تأییدگرایی، ابطال‌گرایی و... پرسش کرد؛ مثلاً با فرض پذیرش عقلی تأییدگرایی یا ابطال‌گرایی، به این پرسش پاسخ داد که حضور نقل در نظریه چه تأثیری بر نحوه پذیرش اعتبار نظریه حاصل از آن دارد و تأیید یا ابطال چگونه ممکن می‌شود. پرسش‌های روش‌شناسی جزئی‌تری نیز در هریک قابل پیگیری است. برای نمونه با فرض پذیرش ابطال‌گرایی، با اعتبارهای پیشینی و دینی نقل‌های به کار رفته، در هنگام ابطال یا عدم ابطال نظریه در علوم انسانی اسلامی چه نوع مواجهه‌ای باید داشت یا آیا مضامین نقلی را می‌توان ابطال تجربی کرد؟

اما با پذیرش مبنای شهید صدر و تفکیک بین مکتب و علم، چنان‌که گذشت پرسش‌های روش‌شناسانه نسبتاً متفاوت‌تری مطرح می‌شود؛ زیرا دو حوزه نقل و تجربه، به تفکیک در دو بخش مکتب و علم بررسی

می‌شوند و پرسش‌های روش‌شناسی در بخش مکتب، به‌طور برجسته به روش کشفی اختصاص می‌یابد و در بخش علم، از استقرا، قیاس و فرضیه‌ای قیاسی پرسش می‌شود. ناگفته نماند که روش قیاسی را می‌توان در میانه مکتب و علم قرار داد؛ زیرا می‌توان با قیاس در مکتب به نظریه رسید و خروجی آن را در علم به مثابه نظریه یا چارچوب نظری به کار بست.

بحث از اعتبار نظریه را فارغ از مباحث پیشین (اعم از روش‌های اعتبار نظریه در فلسفه علم مانند تأییدگرایی و... یا نظریه شهید صدر) می‌توان از منظر رویکردهای مختلف مطرح در علوم انسانی اسلامی دنبال کرد و مطابق با آنها، به شناسایی پرسش‌های روش‌شناسانه پرداخت و احتمالاً به پرسش‌های تازه‌تری نائل آمد؛ مثلاً در رویکرد تهذیبی چنان که گذشت پرسش از اعتبار هریک از مکاتب اثباتی، تأییدی و... در هنگام حضور نقل قابل طرح است. در همین راستا و با لحاظ خطابه‌گرایی، می‌توان چنین پرسشی را مطرح ساخت که اگر متفکران مسلمان یا عالمان اسلامی نسبت به پذیرش یک نظریه قانع شوند، آیا می‌شود از نوعی اجماع سخن گفت و آن نظریه را به دلیل اجماع حاصل بر آن اسلامی و معتبر نامید؟ ضیاء‌الدین سردار در مدل پیچیده خود، با نام ورد سیستم، با وجود آنکه مراجعه به قرآن و سنت را در قلب مدل خود قرار می‌دهد، اما در نهایت از معیار اجماع متفکران مسلمان برای پذیرش نظریه سخن می‌گوید (Sardar, 1987, p. 169).

همچنین در ذیل رویکرد احیای میراث علمی، می‌توان از مسئله اعتبار نظریه در نزد اندیشندان اسلامی همچون فارابی، ابن مسکویه و... پرسش کرد و به شناسایی روش‌های اعتبار علم و نظریه در نزد آنها و بازخوانی آن در شرایط علمی امروز پرداخت؛ چنان که در ذیل رویکرد استنباطی پرسش‌های البته ساده‌تری مطرح است؛ زیرا در آنجا قرار است به صرف بررسی متون دینی به نظریه رسید و قرار نیست، نسبت آن با یافته‌های علوم انسانی یا واقعیت خارجی مشخص گردد. مباحث شهید صدر را در ذیل این رویکرد می‌توان دنبال کرد. نظر شهید صدر درباره فقه نظریه که در مقابل فقه‌الاحکام قرار می‌گیرد، مصداقی برای همین سخن است. شهید صدر در صدد است تا از طریق بررسی احکام فقهی به یک نظریه فقهی برسد، نه آنکه حکم مکلف را درباره یک قضیه خاص مشخص سازد. در اینجا اعتبار نظریه به اعتبار اجتهادی روش کشفی برمی‌گردد. شهید صدر در روش تفسیر موضوعی با لحاظ افزودن این نکته مهم که موضوع یا مسئله مورد مطالعه را از واقعیت یا نظریه‌های معاصر دریافت می‌کنیم و آنگاه به دنبال پاسخ قرآنی بدان خواهیم بود، بین نظریه اکتشافی خود از قرآن و واقعیت یا نظریه معاصر پیوند برقرار می‌سازد.

روش‌شناسی: بررسی نظریه یا روش متفکر

از جمله معانی روش‌شناسی، روش‌شناسی متفکر است که در آن به مطالعه نظریه یا آثار یک متفکر و یا مطالعه روشی که در سیر علمی بدان پایبند بوده می‌پردازند. روش‌شناسی به معنای بررسی نظریه یا دیدگاه نظری یک

متفکر، چندسالی است که در تحقیقات طرفداران علوم انسانی اسلامی در قم و در ذیل عنوان روش‌شناسی بنیادین رایج شده است. این دیدگاه در ذیل اصطلاح روش‌شناسی کوچک و توصیفی قرار می‌گیرد که از بحث درباره علم به معنای عام یا روش‌شناسی بزرگ و تجویزی فاصله می‌گیرد و نظریه یا روش یک متفکر خاص را موضوع مطالعه قرار می‌دهد. البته این دیدگاه به دلیل اهتمام به مبانی معرفتی و همچنین غیرمعرفتی مؤثر بر تولید نظریه متفکر، هم‌زمان به دو رویکرد «نظری» و «تاریخی» مطرح در فلسفه علم اهتمام نشان داده است و با لحاظ توجه به زمینه‌های غیرمعرفتی می‌توان آن را در ذیل جامعه‌شناسی معرفت جای داد.

دیدگاه شاخصی که در این زمینه و در علوم انسانی اسلامی مطرح و به آن اقبال زیادی صورت گرفته، دیدگاه حمید پارسانیا با عنوان «روش‌شناسی بنیادین» است. «روش‌شناسی بنیادین شیوه شکل‌گیری نظریات علمی را دنبال می‌کند. هر نظریه برای شکل‌گیری و تکوین تاریخی خود از برخی مبانی معرفتی و نیز زمینه‌های غیرمعرفتی بهره می‌برد» (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۷). روش‌شناسی بنیادین به بررسی نحوه شکل‌گیری نظریه مبتنی بر مبانی معرفتی و غیرمعرفتی می‌پردازد. برای مثال روش‌شناسی کارل مارکس، یعنی بررسی نحوه شکل‌گیری نظریه مارکس متأثر از مجموعه‌ای از مبانی معرفتی (اعم از هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و...) و همچنین متأثر از زمینه‌های غیرمعرفتی مانند شرایط سرمایه‌داری، نیروهای کار و... در اینجا و مطابق با روش‌شناسی بنیادین، در بررسی مبانی معرفتی به مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و... توجه می‌شود، اما در برخی تحقیقات روش‌شناسانه به جای مطالعه این مبانی، به صورت انضمامی‌تر به بررسی اندیشه‌های شخصیت‌های اثرگذار بر متفکر می‌پردازند؛ مثلاً تأثیر اندیشه‌های هگل، فوئرباخ و... را بر مارکس بررسی می‌کنند. پر واضح است که بررسی تأثیر اندیشه یک متفکر بر متفکر دیگر، از جنس مباحث فلسفه علمی در معنای رایج آن در گذشته نیست. در برداشت اول نیز که به بررسی مبانی می‌پردازد و مورد تأکید روش‌شناسی بنیادین است، همچنان مبانی یک نظریه خاص مدنظر است، نه مبانی یک علم؛ بنابراین باز هم در زمره تعاریفی از روش‌شناسی که به فلسفه علم به معنای رایج در گذشته می‌پردازد، قرار نمی‌گیرد.

اما معنای دوم روش‌شناسی متفکر، یعنی بررسی روشی که متفکر در مطالعات خود و برای تولید نظریات، به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه از آنها بهره جسته است. نمونه آن مقاله «ده گام اصلی روش‌شناختی در تحلیل تبارشناسانه فرهنگ؛ با اتکا به آرای میشل فوکو» (کچویان و زائری، ۱۳۸۸) است که مراحل انجام یک تحقیق تبارشناسانه را از آثار فوکو استخراج و آن را توضیح می‌دهد؛ همچنین به برخی تکنیک‌های مورد استفاده فوکو می‌پردازد. مثال‌های دیگری که به علوم اسلامی یا علوم انسانی اسلامی مرتبط می‌شود، مقالات متعددی است که با عنوان روش‌شناسی علامه طباطبائی در پایگاه‌های علمی قابل

دریافت است و در متن این مقالات به شناسایی و توضیح روش تفسیری علامه طباطبائی یا جزئی از این روش مانند شیوه بهره‌گیری از قیاس و... پرداخته‌اند.

درباره آنچه در ذیل روش‌شناسی نظریه‌متفکر که با عنوان روش‌شناسی بنیادین مطرح شده، توجه به این امر مهم است که ورود به عرصه بررسی اندیشه‌های متفکران غربی امری که امروزه در قم تحقیقات زیادی را به خود اختصاص داده، به یک تعبیر، ورود به یک بازی عالمانه یا به یک کارگاه شناخت نظریه و نظریه‌پردازی است. این ممارست، مسیری روشن برای درک نظریه، حتی نظریه‌سازی در اختیار پژوهشگر می‌گذارد؛ چنان‌که این نوع مطالعه که هم‌زمان به مبانی معرفتی و غیرمعرفتی می‌پردازد، زمینه فهم نحوه مداخله نظریه در مشاهده و تعیین نقش پژوهشگر در پژوهش به‌عنوان دو پرسش مهم روش‌شناسانه را فراهم می‌سازد. بنابراین چنین مطالعاتی در جای خود مغتنم و مفید است، اما پرسش مهم ارتباط آن با علوم انسانی اسلامی و در اولویت قرار گرفتن آن در نزد پژوهشگران این عرصه است. البته روش‌شناسی بنیادین، زمینه شناسایی و نقد پیش‌فرض‌های نظریه‌های معاصر را که معمولاً تفاوت‌های جدی با پیش‌فرض‌های اسلامی دارند فراهم می‌کند؛ مثلاً نوع نگاه متفاوت به انسان را آشکار می‌سازد. از سویی همین روش را می‌توان برای بررسی اندیشه متفکران مسلمان به‌کار برد. این کار اگر برای شناخت نحوه تولید نظریه اسلامی در نزد آنان صورت گیرد، مغتنم و ضروری است، به‌ویژه که برخی از آنان و در سابقه تمدن اسلامی و در ذیل مسائل بومی جهان اسلام به دنبال پاسخ اسلامی به مسائل بوده‌اند. بررسی این آثار به فهم نحوه نظریه‌پردازی اسلامی و نحوه پاسخ اسلامی به مسائل کمک خواهد کرد. در این میان گروهی از معاصرین در مواجهه با دنیای مدرن یا علوم مدرن به دنبال ارائه پاسخ اسلامی به مسائل یا پاسخ اسلامی به نحوه تولید علم اسلامی بودند. روش‌شناسی آثار این متفکران نیز در حوزه مطالعات علوم انسانی اسلامی مغتنم و راهگشاست. یک نمونه از این نوع مطالعه، کتاب *روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان* اثر محمدتقی ایمان و احمد کلاته ساداتی (۱۳۹۹) است. برخی مطالعات روش‌شناسانه نیز به مطالعه نظرات نواندیشان یا دگراندیشان جهان اسلام، مانند محمد العابد الجابری یا محمد ارکون پرداخته‌اند (ر.ک: پارسایان و دیگران، ۱۴۰۰). ماهیت این نظرات شبیه نظرات غربی است و روش‌شناسی بنیادی، مجال شناخت، نقد و گفت‌وگو درباره آنها را می‌گشاید.

اما با وجود همه مزیت‌های روش‌شناسی بنیادین، همیشه زمینه مقایسه بین روش‌شناسی بنیادین که به دور علوم انسانی اسلامی می‌چرخد با روش‌هایی مانند روش تفسیر موضوعی و روش کشفی شهید صدر که در درون علوم انسانی اسلامی غور می‌کند و به استخراج و تولید محتوا در این علوم می‌پردازد، وجود دارد. مقایسه این روش‌ها و تعیین یا ارزیابی میزان تخصیص منابع انسانی و غیرانسانی به آنها را در سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی باید دنبال کرد.

روش‌شناسی: بررسی روش‌های کاربردی

از برخی موارد کاربرد اصطلاح روش‌شناسی می‌توان چنین برداشت کرد که منظور از روش‌شناسی بررسی روش‌های خاصی است که در تحقیقات اجتماعی به کار می‌روند، اما در عمل، این معنا به ندرت مدنظر قرار گرفته است، لکن این بی‌توجهی به معنای بی‌فایده‌گی این نوع نگاه نیست و البته این نوع مباحث را در کتاب‌های روش تحقیقی و در ذیل معرفی و نقد روش‌های کاربردی می‌توان کمابیش مشاهده کرد.

اما در حوزه علوم انسانی اسلامی، این معنا از روش‌شناسی هرچند عملاً مورد غفلت و بی‌توجهی است، اما نیازمند اهتمام ویژه است. از جمله دلایل اهمیت این معنا، اولاً لزوم اهتمام به اصلاح روش‌های موجود یا ایجاد روش‌های کاربردی جدید و متناسب با شاکله علوم انسانی اسلامی در حال نضج است. بی‌تردید علوم نوپدید بدون روش، امکان تحقق ندارند؛ و ثانیاً بسیاری از محققان، دین را ابژه علوم انسانی می‌سازند و از روش‌های متداول همچون تحلیل محتوا و تحلیل مضمون و حتی روش‌هایی مانند پدیدارشناسی و تحلیل گفتمان که مبتنی بر فلسفه‌هایی خاص شکل گرفته‌اند، برای مطالعه متون اسلامی استفاده می‌کنند. این امر به‌ویژه در هنگام استفاده از روش‌هایی مانند تحلیل گفتمان و... سبب برخی ناهمگونی‌ها و تناقضات معرفتی یا عدم درک درست از دین و تحریف و تغییر آن می‌شود. برخی ممکن است چنین مطالعاتی را در ذیل پیوند علوم انسانی و علوم اسلامی قرار دهند و یا حتی ممکن است خروجی آن را نوعی علوم انسانی اسلامی بنامند. بر این اساس، در روش‌شناسی به معنای بررسی روش‌های کاربردی، یک مسئله روش‌شناسانه مهم، بررسی انتقادی آثار و دلالت‌های کاربردی روش‌های کاربردی علوم انسانی در مطالعه علوم اسلامی است. این نوع پرسش را درباره هریک از روش‌های کاربردی و متداول می‌توان مطرح کرد. برای نمونه کاربردی روش تحلیل گفتمان در مطالعات اسلامی چه آثار و دلالت‌هایی در حوزه علوم اسلامی به دنبال دارد؟ و در چه شرایطی احتمالاً امکان بهره‌گیری از این روش در علوم اسلامی فراهم است؟ این پرسش‌ها می‌تواند به بررسی تحقیقات انجام‌شده نیز کشیده شود، مانند آنکه تحقیقات اسلامی صورت‌گرفته با روش تحلیل گفتمان چه ویژگی‌ها و پیامدهایی داشته است.

این پرسش‌ها را می‌توان در حوزه کاربرد روش‌های علوم انسانی در علوم اسلامی مطرح کرد؛ چنان‌که آنها را می‌توان در حوزه علوم انسانی اسلامی مطرح ساخت. برای مثال، آیا در علوم انسانی اسلامی مجاز به استفاده از روش‌های کاربردی متداول مانند مقایسه تاریخی، گراند تئوری یا تحلیل گفتمان هستیم؟ پیامدهای استفاده از این روش‌ها در علوم انسانی اسلامی چیست؟ آیا این روش‌ها از حیث میزان تناسب با علوم انسانی اسلامی با هم متفاوت نیستند؟ به‌طوری‌که برخی را بتوان در این علوم به کار بست و برخی را نتوان به کار بست. اگر کاربردی آنها در این علوم نیازمند برخی جرح و تعدیل‌هاست، این جرح و تعدیل‌ها کدام‌اند؟ این‌گونه پرسش‌ها

را برای یکایک روش‌های کاربردی علوم انسانی می‌توان مطرح ساخت. بنابراین در این حوزه، حجم وسیعی از پرسش‌های روش‌شناسانه خواهیم داشت که البته - در حد اطلاع - هیچ‌کدام نیز پاسخی دریافت نکرده‌اند.

یک نوع دیگر از پرسش‌های روش‌شناسانه در بررسی روش‌های کاربردی، پرسش از روش‌هایی مانند روش کشفی یا روش تفسیر موضوعی شهید صدر، روش‌شناسی بنیادین پارسانیا، مدل ورد سیستم ضیاءالدین سردار و روش اجتهادی تجربی حسین بستان (بستان، ۱۳۹۲) است که امروزه در علوم انسانی اسلامی مطرح شده و به کار برده می‌شود.

از سویی، متفکران مسلمان در سابقه تمدنی اسلام عملاً در انجام تحقیقات خود روش‌هایی را به کار برده‌اند که می‌توان به بررسی و ارزیابی آن روش‌ها پرداخت. برای نمونه روش ابن‌خلدون در مطالعه تحولات تاریخی و اجتماعی چیست؟ ارزیابی امروزین ما از این روش چیست؟ از این روش با چه شرایطی می‌توان در تحقیقات امروزین استفاده کرد؟ این نوع مطالعه افزون بر دسته‌بندی در روش‌های کاربردی، در ذیل روش‌شناسی روش متفکر هم قرار می‌گیرد، لکن هدف از آن استخراج روش کاربردی برای کاربست امروزین آن است.

یک نوع مطالعه دیگر در روش‌های کاربردی، شناسایی، توضیح و تنقیح روش‌های کاربردی است که بعضاً صراحتاً یا ضمناً در ذیل مباحث روش‌شناسی در علوم انسانی اسلامی یا فلسفه علوم انسانی اسلامی مطرح شده‌اند. در برخی موارد با وجود آنکه مباحث به صورت نظری درباره تولید علم یا نظریه در علوم انسانی اسلامی است، به صورت مستقیم یا ضمنی در حال عرضه روش کاربردی نیز هستند. نمونه طرح مستقیم آن، مدل ورد سیستم ضیاءالدین سردار در کتاب *آینده تملن اسلامی* است (سردار، ۱۹۸۷، ص ۱۶۹-۱۷۱)، و نمونه ضمنی و غیرمستقیم آن، کار نقیب العطاس در زبان‌شناسی است. نقیب العطاس در نظریه اسلامی‌سازی خود، بر پالایش و اسلامی‌سازی زبان تأکید دارد. ایشان در مقاله نخست خود از کتاب *درآمدی بر جهان‌شناسی اسلامی*، درباره مفهوم آموزش و پرورش به معناشناسی دو واژه تربیت و تأدیب می‌پردازد و تفاوت این دو و جایگزینی واژه تربیت غربی به جای ادب اسلامی را توضیح می‌دهد. این بررسی را می‌توان یک نمونه برای مطالعه روش‌شناسانه او محسوب داشت که چگونه با زبان‌شناسی و توجه به حوزه معنایی می‌توان به زدودن یک مفهوم غربی و وارد کردن یک مفهوم اسلامی پرداخت و عمل تهذیب را انجام داد (نقیب العطاس، ۱۳۷۴، ص ۳۲-۵۷). حال، می‌توان در این باره تحقیق کرد که با توجه به مباحث نظری و نمونه کار ایشان درباره تربیت و ادب، چگونه می‌توان به روش کاربردی برای پالایش و اسلامی‌سازی زبان رسید؟

به طور خلاصه در این تلقی از روش‌شناسی، شش نوع پرسش قابل طرح‌اند:

۱. پرسش از امکان، چگونگی و آثار کاربرد هریک از روش‌های کاربردی علوم انسانی در علوم اسلامی مثل

تفسیر یا فقه. این نوع پرسش به تعداد هریک از روش‌های کاربردی علوم انسانی قابل تکثیر است؛

۲. پرسش از امکان و چگونگی و آثار کاربرد هریک از روش‌های کاربردی علوم انسانی در علوم انسانی اسلامی. این نوع پرسش نیز به تعداد روش‌های کاربردی و به تعداد علم‌های مطرح در علوم انسانی اسلامی قابل تکثیر است؛

۳. شناسایی و تنقیح روش‌های کاربردی که به‌طور ضمنی و حتی صریح در آثار متفکران در عرصه علوم انسانی اسلامی مطرح شده‌اند، اما در عمل از آنها استفاده نشده است؛

۴. پرسش از روش‌های به‌کار رفته از سوی متفکران مسلمان در سابقه تمدنی اسلامی و ویژگی‌های آن روش‌ها، برای آماده‌سازی آنها جهت کاربست در علوم انسانی اسلامی؛

۵. یک نوع پرسش یا یک مجال دیگر برای تأمل که بیشتر نیازمند نوآوری روشی است، جست‌وجو و تأمل در مباحث روش‌شناسانه و فلسفه علمی مطرح در علوم انسانی اسلامی با هدف شناسایی یا الهام و استخراج روش‌های کاربردی است. روش زبان‌شناسانه نقیب العطاس نمونه آن است؛

۶. پرسش از اموری چون واقع‌نمایی، اعتبار، اسلامیت، قابلیت اجرا، کارآمدی و... در هریک از روش‌های کاربردی مطرح‌شده برای علوم انسانی اسلامی.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، برای شناسایی تعاریف روش‌شناسی در علوم انسانی اسلامی، تعاریف ده‌گانه از روش‌شناسی در علوم انسانی مبنای عمل قرار گرفت. در نتیجه، مشخص گردید که شش تعریف از این تعاریف ده‌گانه، در علوم انسانی اسلامی نیز مورد توجه قرار گرفته، لکن به اقتضای این نوع خاص از علوم بازخوانی شده‌اند. تعاریف شش‌گانه شناسایی‌شده عبارت‌اند از: روش‌شناسی علم یا روش‌شناسی پارادایمی، روش‌شناسی معرفت، روش‌شناسی رویکردهای عام روشی کمی و کیفی، روش‌شناسی نظریه، روش‌شناسی متفکر و روش‌شناسی روش‌های کاربردی در ادامه، مقاله به بررسی پرسش‌های روش‌شناسانه‌ای پرداخت که به تناسب هر تعریف مطرح شده بود یا قابلیت طرح داشت. در این میان، برخی پرسش‌ها کمابیش پاسخ‌هایی دریافت کرده‌اند و تعداد بیشتری یا درباره‌شان بحثی در نگرفته یا پاسخی درخور نگرفته‌اند. دستاورد این نوشتار را در دو سطح می‌توان مطرح ساخت: الف) توجه دادن به دسته‌ها یا زاویه دیدهای متنوعی که در روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی شکل گرفته یا می‌تواند شکل بگیرد؛ ب) پرداختن به نوع چالش‌ها و پرسش‌هایی که در هریک از این زاویه دیدها و دسته‌بندی‌ها قابل طرح است. این تعاریف و پرسش‌های برآمده از آن، بیشتر در روش تحقیق بازتاب دارند؛ هرچند نقطه عزیمت بحث از آنها نه روش، بلکه فلسفه علم باشد و تعداد کمتری نیز به ویژگی‌ها یا ماهیت علم یا یک نظریه خاص می‌پردازند و به حوزه روش مستقیماً نگذاشته‌اند.

جدول ۱: انواع معانی روش‌شناسی در علوم انسانی اسلامی

معانی روش‌شناسی در علوم انسانی اسلامی	معادل روش‌شناسی	معنا	نقطه تمرکز	نمونه پرسش‌های آن
۱	پارادایم	بررسی انتقادی مبانی علوم انسانی مدرن و تدوین مبانی اسلامی علوم انسانی در راستای تعیین هویت کلی علم	تعیین هویت کلی این علوم و تمییز آن از علوم مدرن	پایبندی به انواع مبانی اسلامی و لوازم آن، چه پیامدهای هویتی برای علوم انسانی اسلامی درست می‌کند و وجه تمایز این علوم از علوم متداول چیست
	پارادایم	بررسی انتقادی مبانی علوم انسانی مدرن و تدوین مبانی اسلامی علوم انسانی در راستای تعیین اثرات آن بر روش	شناسایی دلالت‌های مبانی در روش علم	پایبندی به انواع مبانی اسلامی و لوازم آن، همچون قائل شدن به باطن برای کنش اجتماعی بر نحوه انجام تحقیق و روش‌های انجام آنچه تأثیری می‌گذارد و مقتضی چه نوع روشی است
۲	فلسفه علوم انسانی	در علوم انسانی اسلامی، ناظر به رویکردهای نظری تبیینی، تفسیری و انتقادی چه رویکردهای نظری قابلیت طرح دارد	رویکردهای عام نظری و روشی	الف) پرسش‌های ناظر به هویت علوم انسانی اسلامی، مانند تبیین، تفسیر و انتقاد در این نوع علوم چگونه است؟ آیا با علوم متعارف متفاوت است؟ ب) پرسش‌های ناظر به روش تحقیق در این نوع علوم، مانند با وجود سنت‌های قطعی الهی، تعمیم و تفرید چه وضعیتی پیدا می‌کند؟
		در علوم انسانی اسلامی، ناظر به رویکردهای عام روشی کمی و کیفی، چه رویکردهای روشی قابلیت طرح دارد		
۳	معرفت‌شناسی	به بحث از شرایط، قلمرو و میزان اعتبار هریک از روش‌های، عقلی، تجربی و نقلی می‌پردازد	اعتبارسنجی روش‌های عام	هریک از روش‌های تجربی، عقلی و نقلی موارد کاربرد آن کجاست و به چه میزان معتبر است؟ نسبت عقل، تجربه و نقل با یکدیگر چگونه است؟

۴	نظریه‌سنجی	بررسی و اعتبارسنجی روش آزمون یا تولید نظریه	راه معتبر برای دستبایی به نظریه	روش استنباطی یا کشفی چگونه نظریه معتبر می‌سازد؟ روش‌های استقراء قیاس و فرضی قیاسی چطور نظریه معتبر می‌سازند؟ روش‌هایی مانند تأییدگرایی، در صورت حضور نقل، چطور عمل می‌کنند و می‌توانند به نظریه معتبر بیانجامند؟
۵	شناخت متفکر	مطالعه نظریه یک متفکر و یا مطالعه روشی که در سیر علمی بدان پایبند بوده است	شناخت نظریه یا روش یک متفکر خاص	مبانی معرفتی و غیرمعرفتی متفکران غربی، روشنفکران مسلمان و متفکران اسلامی در تولید نظریه چه بوده و این مبانی چگونه به نظریه ختم شده است؟ فرایند و مراحل روشی که یک متفکر به‌صورت خودآگاه یا ناخودآگاه در هنگام پژوهش طی کرده چه بوده است؟
۶	بررسی روش‌های کاربردی	بررسی فرایند و ویژگی‌های انواع روش‌های کاربردی قابل استفاده در علوم انسانی اسلامی	نگاه درجه دوم به روش‌های کاربردی	آیا می‌توان از روش‌های کاربردی علوم انسانی در علوم اسلامی یا انسانی اسلامی استفاده کرد؟ با چه شرایطی؟ آثار آن چیست؟ روش‌های کاربردی که برای علوم انسانی اسلامی مطرح شده‌اند، چه ویژگی‌هایی دارند؟ وضعیت آنها از حیث واقع‌نمایی، اعتبار، کارآمدی و اسلامیت چگونه است؟ روش‌های به‌کار رفته از سوی متفکران مسلمان در سابقه تمدنی اسلامی چیست؟ ویژگی‌های آنها چیست؟ با چه شرایطی می‌توان آنها را در علوم انسانی اسلامی به‌کار بست؟ در ضمن مباحث فلسفه علوم انسانی اسلامی و روش‌شناسانه سده اخیر، چه روش کاربردی احتمالی قابل شناسایی است؟

منابع

قرآن کریم.

ابن حیون، نعمان بن محمد (۱۳۸۳ق). *دعائم الإسلام*. قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.

ایمان، محمدتقی و کلاته ساداتی، احمد (۱۳۹۹). *روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

بستان، حسین (۱۳۹۲). *گامی به سوی علم دینی (۲): روش بهره‌گیری از متون دینی در علوم اجتماعی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

بلیکی، نورمن (۱۳۹۳). *پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی*. ترجمه، تدوین، مقدمه و تعلیقات: سیدحمیدرضا حسنی، محمدتقی ایمان و سیدمسعود حامدی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

پارسا، حمید (۱۳۹۱). *جهان‌های اجتماعی*. قم: کتاب فردا.

پارسا، حمید (۱۳۹۲). *نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی*. راهبرد فرهنگ، ۶(۲۳)، ۲۸۷.

پارسا، حمید، رجبی، مهدی، آقاجانی، نصرالله، بیگی ملک‌آباد، مهدی، ابراهیمی‌پور، قاسم و طاهری کل‌کشوندی، مسلم (۱۴۰۰). *روش‌شناسی بنیادین اندیشمندان معاصر جهان اسلام*. قم: مرکز اسلامی للدراسات الاستراتيجية (وابسته به عتبة مقدسة عباسیه).

پرهیزکار، غلامرضا (۱۴۰۲). *تعاریف گوناگون روش‌شناسی در علوم انسانی و نسبت آنها با روش*. تحقیقات بنیادین علوم انسانی، ۴۲(۴)، ۱۱-۴۲.

توکلی، محمدجواد (۱۳۹۸). *مبانی فلسفی و روش‌شناسی اقتصاد*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

جمعی از نویسندگان (۱۴۰۰). *مبانی علوم انسانی اسلامی از دیدگاه آیت‌الله مصباح‌یزدی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

زاهد زاهدانی، سیدسعید (۱۴۰۱). *روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی با رویکرد اسلامی (معرفی یک الگوی مطالعه)*. تحقیقات بنیادین علوم انسانی، ۱(۱)، ۳۳-۴۶.

حسینی، سیدحمیدرضا، ایمان، محمدتقی و حامدی، سیدمسعود (۱۳۹۳). «مقدمه» در: *پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی*، نورمن بلیکی. ترجمه، تدوین، مقدمه و تعلیقات: سیدحمیدرضا حسنی، محمدتقی ایمان و سیدمسعود حامدی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

دیلمی، حسن بن محمد (۱۳۷۱). *إرشاد القلوب*. قم: الشریف الرضی.

ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۰). *روش‌های حل تعارض علم و دین*. معرفت، ۵۱، ۱۷-۳۰.

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام (۱۴۰۱). *سند علوم انسانی اسلامی مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام*.

طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). *الاحتجاج*. مشهد: المرتضی.

علیپور، مهدی و حسنی، سیدحمیدرضا (۱۳۹۰). *پارادایم اجتهادی دانش دینی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

شریفی، احمدحسین (۱۳۹۵). روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی. تهران: آفتاب توسعه.

کچویان، حسین و زائری، قاسم (۱۳۸۸). ده گام اصلی روش‌شناختی در تحلیل تبارشناسانه فرهنگ؛ با اتکا به آرای میشل فوکو.

راهبرد فرهنگ، ۲(۷)، ۳۰-۳۰.

ناروئی نصرتی، بشیری، ابوالقاسم، احمدی، محمدرضا و میردريکوندی، رحيم (۱۴۰۲). مبانی روان‌شناسی اسلامی. قم: مؤسسه

آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

نقیب العطاس، سیدمحمد (۱۳۷۴). درآمدی بر جهان‌شناسی اسلامی. گروه مترجمان. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

Sardar, Ziauddin (1987). The Future of Muslim Civilization. *Mansell Publishing Limited*. London and New York: Pelanduk Publications

The Philosophical Foundations of the Evolution of the Meaning of Modern Social Science

Mohammad Vahid Soheili  / Assistant Professor, Department of Western Studies, Institute for Islamic Culture and Thought
soheiliv1367@gmail.com

Received: 2025/11/29 - **Accepted:** 2026/05/02

Abstract

The transformation in the meaning of social science in the modern era represents one of the most significant epistemological and existential shifts in the history of Western thought. This transformation goes beyond a mere change in scientific terminology; it constitutes a new formulation of the relationship between the human being and the social world. Relying on a dialectical framework between the existential forms of modern humans and the forms of social knowledge, this article examines the evolution and foundations of the meaning of social science within four fundamental traditions: moral sciences, spiritual sciences, cultural sciences, and positivist social science. The research method is a foundational critical methodology, based on a critical reading of texts pertaining to the nature of social science in modern intellectual traditions. The findings indicate that each of these traditions presents a distinct image of the human being, society, and the possibility of social knowledge. The fundamental implication of this evolution is the crisis of self-understanding in the social sciences concerning meaning, value, and calculability. As a proposal, it seems that the critical reconstruction of the social sciences requires a dialectical re-reading of these four traditions.

Keywords: Modern Social Science, Moral Sciences, Human Sciences, Cultural Sciences.

نوع مقاله: پژوهشی

بنیان‌های فلسفی تطور معنای علم اجتماعی مدرن

soheiliv1367@gmail.com

محمود حیدر سبیلی  / استادیار گروه غرب‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۱۲

چکیده

تحول معنای علم اجتماعی در دوره مدرن از مهم‌ترین دگرگونی‌های معرفتی و وجودی در تاریخ اندیشه غرب به‌شمار می‌رود. این دگرگونی فراتر از تغییر در اصطلاح علمی، صورت‌بندی تازه‌ای از نسبت انسان با جهان اجتماعی است. این مقاله با اتکا به چارچوبی دیالکتیکی میان صورت‌های وجودی انسان مدرن و صور معرفت اجتماعی، تطور و بنیان‌های معنای علم اجتماعی را در چهار سنت اساسی، یعنی علوم اخلاقی، علوم روحی، علوم فرهنگی و علوم اجتماعی پوزیتیویستی بررسی می‌کند. روش پژوهش، روش‌شناسی بنیادین انتقادی است و بر خوانش انتقادی متون مرتبط با ماهیت علم اجتماعی در سنت‌های فکری مدرن مبتنی است. یافته‌ها نشان می‌دهد که هریک از این سنت‌ها تصویری متمایز از انسان، جامعه و امکان معرفت اجتماعی ارائه کرده‌اند. دلالت بنیادین این تطور، بحران خودفهمی علوم اجتماعی در نسبت با معنا، ارزش و محاسبه است. در مقام پیشنهاد نیز به نظر می‌رسد که بازسازی انتقادی علوم اجتماعی نیازمند بازخوانی دیالکتیکی این چهار سنت است.

کلیدواژه‌ها: علم اجتماعی مدرن، علوم اخلاقی، علوم انسانی، علوم فرهنگی.

مقدمه

تحول معنای «علم اجتماعی» در دوره مدرن را می‌توان یکی از عمیق‌ترین دگرگونی‌های معرفتی و وجودی در تاریخ تفکر غرب دانست؛ دگرگونی‌ای که هم‌زمان، به بازتعریف انسان، جامعه و خود علم انجامیده است. آنچه در اینجا از علم اجتماعی مورد نظر است، علم اجتماعی به‌مثابه کل است که به حوزه امور مربوط به انسان و جهان اجتماعی می‌پردازد (بکهاوس و فونتین، ۱۴۰۲، ص ۳۱). این منظر مطالعاتی حوزه‌ای و نوپدید است و ذیل جامعه‌شناسی تاریخی علوم اجتماعی قرار می‌گیرد. ظهور تاریخی علوم اجتماعی تحلیل متون و بینامتنیت و همچنین زمینه‌های اجتماعی آنها را در تمام مقیاس‌های تحلیل جدی می‌گیرد (فاسین و اشتاینمتر، ۱۴۰۴، ص ۳۳-۳۵).

بررسی این مسئله مستلزم فهم رابطه‌ای دیالکتیکی میان عوامل وجودی و معرفتی است. سیر تحول معنای علم اجتماعی به معنای توجه به روابط خطی زمانی میان مفاهیم گوناگون ناظر به علم اجتماعی نیست، بلکه محصول تعامل متقابل میان چگونگی بودن انسان در جهان مدرن و چگونگی دانستن او درباره جهان اجتماعی است. بنابراین هرچند می‌توان نوعی تقدم و تأخر زمانی را میان این مفاهیم و جریان‌های فکری یافت، اما سخن از تطور معنای علم اجتماعی تنها نگاهی توصیفی به روند طرح و شیوع استعمال یک مفهوم نیست؛ از این‌رو روش تاریخ مفاهیم تحلیل در زمان و هم‌زمان را درهم می‌آمیزد (کوزلک و گومبرشت، ۱۴۰۳، ص ۶۱). مسئله این مقاله از جهتی شبیه به کاری است که راینهارت کوزلک در کتاب *سترگ مفاهیم پایه در تاریخ: فرهنگ لغت تاریخی زبان سیاسی و اجتماعی در آلمان* (*Basic Concepts in History: A Historical Dictionary of Political and Social Language in Germany*) است که بخش‌های منتخب آن با عنوان *تاریخ مفاهیم و مفاهیم بنیادین* به زبان فارسی به چاپ رسیده است. کوزلک در این اثر نیروی تاریخی مفاهیم بنیادین را از طریق معانی متداوم و پایدار آنها از ریشه‌هایشان تا تغییر و چرخش‌هایی که در سرتاسر دوره فرایندهای مدرن رخ داده ترسیم می‌نماید (کوزلک، ۱۴۰۳، ص ۴۴). به بیان دیگر، هر دگرگونی در صورت‌بندی وجودی انسان مدرن، افق‌های تازه‌ای برای شناخت اجتماعی گشوده و درعین‌حال، صورت‌های جدید معرفت اجتماعی نیز به بازسازی نحوه بودن انسان در جهان انجامیده‌اند. این پیوند دوسویه بدین معناست که معرفت اجتماعی نه صرفاً بازتاب وضعیت تاریخی و اجتماعی است، بلکه خود عاملی در تکوین آن نیز است.

تحولات ساختاری مدرنیته همچون ظهور دولت - ملت‌ها، انقلاب صنعتی، رشد فردیت و عرفی شدن نهادهای زندگی نوعی گسست در نحوه بودن انسان در اجتماع پدید آوردند که به تولد صورتی جدیدی از علم اجتماعی منجر شد (لالمان، ۱۳۹۹، ص ۵۰). انسان مدرن در جهانی زیست که روابط آن از بنیادهای سنتی و قدسی جدا شده و به روابط کارکردی و عقلانی بدل گردید. از سوی دیگر، همین دگرگونی وجودی، صورت‌های تازه‌ای از خودآگاهی پدید آورد که در آن، انسان نه صرفاً کنشگری اخلاقی، بلکه سوژه‌ای شناختی تلقی شد؛

موجودی کہ می‌تواند جامعہ را همچون موضوعی عینی مطالعہ کند. بدین سان، تحول در بنیان‌های وجودی انسان، امکان زایش نوعی دانش جدید را فراہم کرد کہ جامعہ را نہ بہ منزلهٔ عرصۂ معنا و فضیلت، بلکہ بہ مثابۂ نظامی از روابط علی و قانونمند می‌نگرد (Elder, 2010, p. 12).

رابطۂ علم اجتماعی و فرهنگ دوسویہ و دیالکتیکی است. ہر علم اجتماعی در موضوع مطالعۂ خود، یعنی جامعہ و آگاہی اجتماعی تأثیر گذار است و می‌تواند سبب تثبیت یا تزلزل آن شود (پارسانیا، ۱۴۰۰، ص ۷۲-۷۳). در جہان مدرن نیز شکل گیری علم اجتماعی مدرن، بہ نوبۂ خود در تثبیت و بازتولید وضعیت وجودی غرب مدرن نقش داشته است. توضیح آنکہ علم اجتماعی، با عینی سازی جامعہ و قابل مشاہدہ ساختن کنش انسانی، نوعی شیءوارگی تازہ در خودآگاہی انسان مدرن پدید آورد. انسان می‌کوشد خود را همچون دیگری ببیند تا از رہگذر شناخت خویش، بر خویشتن سلطہ یابد. در نتیجہ، علم اجتماعی ہم بازتاب مدرنیته است و ہم یکی از سازوکارهای تحقق آن. این رابطۂ دوسویہ میان دانستن و بودن، ہستۂ اصلی تحول در معنای علم اجتماعی را شکل می‌دہد. بر ہمین اساس چارچوب مفہومی این پژوهش بر این ایڈہ استوار است کہ تطور معنای علم اجتماعی تنها در صورتی قابل فہم است کہ تاریخ اندیشہ و فلسفۂ علم در بستر مدرنیته بہ صورت یک کل پیوستہ دیدہ شوند. پیدایش علم اجتماعی مدرن، صرفاً ظہور یک رشتۂ جدید نبود، بلکہ نتیجۂ دگرگونی‌های عمیق در نحوۂ فہم انسان از خود، جامعہ و علم بود. علوم اجتماعی در ضمن تعامل تاریخی میان فلسفہ، اخلاق، سیاست و علم نوین شکل گرفتند و از همان آغاز تحت تأثیر تحولی قرار داشتند کہ مدرنیته در تعریف عقلانیت، تجربہ و سوژگی ایجاد کرد.

معرفت و علم از ابعاد، سطوح و لایہ‌های مختلفی برخوردار است و ہر بخشی از آگاہی کہ در یکی از ابعاد، سطوح و یا لایہ‌های معرفت قرار می‌گیرد، تعینی از تعینات معرفت و علم بہ شمار می‌رود (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۱۳۷). یکی از عوامل تعین بخش معرفت‌های پیشین و بنیادین ہستند. توضیح آنکہ اثرگذاری و اثرپذیری بخش‌های مختلف معرفت در معرفت علمی یکسان نیست. ابعاد مختلف معرفت کہ در عرض یکدیگر و سطوح مختلف معرفت کہ در طول یکدیگر قرار دارند، بر ہم اثر می‌گذارند. سطوح و لایہ‌های عمیق تر معرفت کہ نحوۂ نگاہ انسان بہ ہستی، انسان و معرفت را شکل می‌دہند، در سطوحی نظیر اندیشۂ اجتماعی و سیاسی تأثیر گذارند (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۱۴۰-۱۴۱). این لایہ‌های مختلف معرفت نیز بیشترین اثر را از نحوۂ ہستی و وجود عالم و شناسا می‌پذیرند و از سنخ مباحث وجودشناختی معرفت است (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۱۳۸). از این منظر همان طور کہ انسان موجودی دارای ابعاد جسمانی و در لایہ‌هایی از ہویت خود زمانی و مکانی است، علم نیز بہ تبعیت از این انسان عالم ہمین خصوصیت را داراست (پارسانیا، ۱۴۰۲، ص ۲۵۳-۲۵۴)؛ یعنی تحلیل وجودشناختی انسان بہ عنوان علم و علم انتزاعی و آگوئستیک نیست و در دنیای مادی بہ وجود می‌آید؛ در نتیجہ، از زمان - مکان و

به تبع آن از تاریخ - جغرافیا انفکاک‌ناپذیر است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۵ و ۱۴۰). مدرنیته به مثابه یک کل پیوسته دلالت بر همین موقعیت تاریخی - جغرافیایی دارد.

از آنچه گذشت نتیجه می‌شود که پیوند میان تاریخ اندیشه و فلسفه علم رابطه‌ای صرفاً بیرونی نیست. تغییر در ساختارهای وجودی انسان مدرن از فردیت‌یابی تا عقلانی شدن جهان اجتماعی، افق‌های معرفتی تازه‌ای برای شناخت جامعه پدید آورد و در جهت معکوس، تعریف تازه‌ای از علم و تجربه، شیوه‌های بودن و فهمیدن انسان در جهان اجتماعی را بازآفرینی می‌کند. به بیان دیگر، علم اجتماعی نه صرفاً واکنشی به شرایط تاریخی، و نه صرفاً محصول نظریه‌پردازی فلسفی است، بلکه نتیجه تعامل متقابل این دو حوزه است که در بستر مدرنیته یکدیگر را شکل داده و از هم تأثیر پذیرفته‌اند (Heilbron & et al, 1998, p. 27-28).

بر این اساس، معنای علم اجتماعی مدرن را باید در چارچوب روابط دوسویه و دیالکتیکی علم و بنیاین‌های آن با فرهنگ تبیین کرد. چنین چارچوبی امکان می‌دهد تا تطور معنای علم اجتماعی نه صرفاً به منزلهٔ تکوین یک رشته، بلکه به عنوان بازتاب تحول در خودآگاهی مدرن بررسی شود و در نتیجه، بنیانی برای بازسازی انتقادی علوم اجتماعی در عصر حاضر فراهم آید. روش مناسب با این پژوهش، روش‌شناسی بنیادین انتقادی است. توضیح آنکه فرآیندی را که یک نظریه طی می‌کند از عوامل مختلف معرفتی و غیرمعرفتی متأثر است. منظور از عوامل غیرمعرفتی، مواردی همچون انگیزه‌های شخصی و فردی و عوامل تاریخی و اجتماعی است. پس هر نظریهٔ اجتماعی در بستری از زمینه‌های تاریخی و اجتماعی به وقوع می‌پیوندد؛ هرچند خود دانشمند به آنها توجه تفصیلی نداشته باشد (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۰-۱۲) روش‌شناسی بنیادین امکان توجه به این پیوند دیالکتیکی، بدون درافتادن در ورطهٔ نسبیت‌های معرفتی که بسیاری از نظریات جامعه‌شناسی معرفت و جامعه‌شناسی تاریخی علوم اجتماعی به آن گرفتارند را از نظر بنیادین و از نقطه نظر انتقادی فراهم می‌آورد. در مقام گردآوری مفاد پژوهش نیز از روش کتابخانه‌ای استفاده شده است.

ضرورت این پژوهش نیز از همین توجه به خاصیت تحولی علم اجتماعی ناشی می‌شود. صورت‌بندی‌های پوزیتیویستی از اشکال کلاسیک تا اشکال پیچیده‌تر معاصر، بخش مهمی از ظرفیت‌های معنایی، ارزشی و تفسیری فهم جهان انسانی را به حاشیه رانده و غلبهٔ رویکردهای تجربی، سنجشی و قانون‌محور سبب شده است تا افق علم اجتماعی به الگوهای تبیین کمی محدود شود؛ در نتیجه، نقش معنا، تجربهٔ زیسته، سوژگی و غایت‌مندی در مطالعهٔ کنش انسانی کم‌رنگ گردد. این در حالی است که علم اجتماعی در سرآغازهای خود واجد چنین محدودیت‌هایی نبود و در اشکال متنوعی در سنت جدید غرب تکوین یافت. اشکالی که هریک در بستر بخشی از کلیت تاریخی و معرفتی مدرنیته شکل گرفتند و حامل صورت‌های متفاوتی از نسبت میان انسان، جامعه و معرفت بودند.

ہریک از این صورت‌ها از علوم اخلاقی تا علوم روحی و فرہنگی، بخشی از ظرفیت‌های معنایی و تفسیری فہم جامعہ را حفظ می‌کردند و در کلیت سنت فکری مدرن بہ نوعی با یکدیگر در تعامل و تکامل دیالکتیکی قرار داشتند، اما با تثبیت پوزیتیویسم و توسعہٗ نهادہای علمی جدید در نیمہٗ قرن نوزدہم تا نیمہٗ نخست قرن بیستم، بخشی از این میراث معرفتی بہ حاشیہ رفت (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۲۴). بنابراین بازشناسی این مفہیم فراموش شدہ و احیای جایگاہ آنہا در تحلیل اجتماعی، نہ یک پروژہٗ صرفاً تاریخی، بلکہ ضرورتی معرفت‌شناختی برای بازسازی بنیادین علوم اجتماعی است. پژوهش حاضر می‌کوشد نشان دہد کہ بازگشت انتقادی بہ سیر تطور معنای علم اجتماعی و فہم ریشہ‌های ہستی‌شناختی و معرفتی آن، چگونہ می‌تواند افقی نو برای بازاندیشی در روش، موضوع و غایت علوم اجتماعی در جہان معاصر بگشاید.

علوم اخلاقی: سرآغاز

مفہوم علوم اخلاقی معادل (Moral Science) است. علوم اخلاقی در سنت فکری غرب از حیث دامنہ و کارکرد با واژہٗ اخلاق (Ethics) تفاوت بنیادین دارد. اصطلاح علوم اخلاقی بہ‌ویژہ از دورہٗ تجربہ‌گرایی اسکاتلندی بہ بعد، بہ دانشی اطلاق شد کہ هدف آن نہ صدور احکام ہنجاری، بلکہ فہم تجربی و تحلیلی طبیعت انسان، عواطف، انگیزش‌ها و سازوکارہای اجتماعی رفتار انسانی بود. ہیوم بہ دنبال بنیان‌گذاری علم اخلاقی همچون علمی دربارہٗ طبیعت انسان است، نہ تدوین باید و نبایدهای اخلاقی (مروارید و حق، ۱۳۸۸، ص ۱۹۱). از سوی دیگر، آدام در نظریہٗ احساسات اخلاقی نشان می‌دہد کہ علوم اخلاقی از تحلیل ہنجاری فراتر می‌روند و بہ بررسی سازوکارہای درونی ہمدلی، قضاوت اخلاقی و تجربہٗ مشترک انسانی می‌پردازند (قائم نیک، ۱۴۰۴، ص ۱۹۰-۱۹۱). دغدغہٗ دورکیم نیز آن‌گونہ کہ در مقدمہٗ کتاب تقسیم کار بیان می‌کند و برخلاف دیدگاہی کہ بہ رویکردهای کمی‌نگر و محاسباتی ذیل علوم اجتماعی پوزیتیویستی نزدیک می‌شود، تبیین واقعیت‌های زندگی اخلاقی بر مبنای علوم پوزیتیویستی است. او معتقد است واقعیت‌های اخلاقی پدیدہ‌هایی مانند دیگر پدیدہ‌ها ہستند، پس مشاہدہٗ این خصلت‌ها، توصیف آنہا، طبقہ‌بندی و بیرون کشیدن قوانین تبیین‌کنندہٗ آنہا باید امکان‌پذیر باشد. بہ ہمین دلیل در نہایت هدف خود را تکوین علم اخلاق معرفی می‌کند (دورکیم، ۱۳۹۵، ص ۳۹). تفاوت علوم اخلاقی و طبیعی در این سنت بہ دوگانہٗ طبیعت و ذہن بازمی‌گردد. بہ این ترتیب کہ علوم اخلاقی ناظر بہ قوانین ذہن و روح است و علوم طبیعی مربوط بہ قوانین مادہ است (تامس، ۱۳۷۹، ص ۹۶).

تعبیر اخلاق برای این دستہ از علوم از این جہت است کہ امر اخلاقی، حقیقتی است کہ تکوین آن وابستہ بہ ارادہ انسان است، ارادہ ملازم با ویژگی اختیار است و اختیار با ایدہٗ خیر مطلق یا بنیان اخلاق مرتبط است. توضیح آنکہ از آغاز پیدایش فلسفہ، پرسش از خیر مطلق یا همان بنیاد اخلاق، مسئلہٗ اصلی مباحث نظری محسوب می‌شدہ

است. توضیح همین حقیقت نیز منجر به شکل‌گیری فرقه‌ها و مکاتب شده است (میل، ۱۳۸۸، ص ۴۵). در واقع فلسفه اخلاق به دنبال تعیین مبنای اخلاق است. بنابراین اخلاق هنجاری تنها جزئی از علوم اخلاقی است و به لحاظ تحلیلی نیز بیان نتایج مطالعات تجربی در باب کنش انسانی به زبان هنجارهای باید - نبایدی است.

جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) اولین کسی است که تلاش نموده تا به صورت تفصیلی و جامع همچون بیکن منطق ویژه علوم اخلاقی را تدوین نماید (فروند، ۱۳۹۳، ص ۶۱-۶۲). میل مبنای اخلاق را فایده‌گرایی می‌داند. فایده‌گرایی مسلکی است که فایده یا اصل بیشترین خوشی یا خرسندی و ذات لذت (happiness) را به عنوان مبنای اخلاقیات می‌پذیرد. به بیان دیگر، معیار درستی یا نادرستی هر عمل وابسته به میزان تأثیر در افزایش خوشبختی و لذت و نبودن رنج و محرومیت است. آن گونه که از جان راولز نقل شده فایده‌گرایی در ابتدا بیشتر ایده‌ای برای اداره اجتماع و برنامه‌ریزی برای آن بود (میل، ۱۳۸۸، ص ۲۴). در این معنا شاخه‌های خاص علوم اخلاقی، الگوهای تحقق این غایت هستند.

میل از منظر روش‌شناختی معتقد است که منطق علوم اخلاقی به لحاظ صوری و فرم باید از منطق علوم طبیعی پیروی کند، اما از حیث آنچه موضوع یا ماده استنتاج را تشکیل می‌دهد، فرآیندهای استنتاج تجربی در این دو حوزه کلان دانشی - به تبع تفاوت موضوعاتشان - متفاوت خواهد بود (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۳، ص ۹۶-۹۷). از حیث ماده استدلال، میل گزاره‌ای را که بتواند میان وضعیت اکنون، گذشته و آینده نسبت ضروری برقرار سازد را شخصیت جمعی انسان یا اتولوژی می‌نامد (وینچ، ۱۳۷۲، ص ۹۸-۹۹). اتولوژی خود با ارجاع به اصول ثابت طبیعت انسانی یا ذهن موجه می‌شود (Jahoda, 2017, p. 127-128). علم متناظر با این اصول ثابت طبیعت انسان و ذهن که میل آن را قواعد عام ذهن می‌نامد، همان روان‌شناسی است (Jahoda, 2017, p. 127-128).

دسترسی به اتولوژی و ارجاع آن به روان‌شناسی با چه اصولی انجام می‌شود؟ میل با التفات به پویایی جامعه برخلاف پدیده‌های تجربی، آزمایش را ناممکن می‌داند و از این رو به سراغ الگویی جدید می‌رود. وی بر اساس ایده کنتی تقسیم مطالعه اجتماعی به ایستا و پویا، معتقد است که مطالعه امر ایستا متوقف بر شناخت وجه پویای امر اجتماعی است. بنابراین اتولوژی هر قومی را باید در تاریخ جست‌وجو کرد و آن را روش تاریخی یا قیاسی معکوس می‌نامد. تلاقی اصل ترقی که میل از کنت به ارث برده در کنار قواعد عام ذهن، امکان درکی تاریخی را به نحو صحیح و عقلانی از قوانین جوامع فراهم می‌آورد. مسئله اصلی جامعه‌شناسی عمومی این است که این اتولوژی جوامع را از تاریخ برگیرد و نشان دهد که از قوانین مشتق شده از قوانین طبیعت بشری و قواعد عام ذهن است. بنابراین دقیق‌ترین و نادرست‌ترین تعمیم‌ها از سیر تاریخ، هر دو ممکن است (Robson & et al, 1976, p. 1110-1111).

بنابراین از نظر میل، علوم اخلاقی بر علمی میانجی به نام اتولوژی مبتنا دارند و اتولوژی نیز بر روان‌شناسی مبتنی است؛ در نتیجه، تمام دانش‌ها به روان‌شناسی ارجاع می‌یابند. در این فرض روان‌شناسی تجربی به جای متافیزیک و علم‌النفس فلسفی نشسته است و از طریق میانجی به علوم اخلاقی منتهی می‌شود. غایت علوم اخلاقی نیز منفعت یا لذت است. همچنین به لحاظ منطق صوری نیز علوم اخلاقی در نهایت باید اعتبار خود را از روش‌های تجربی و استقرایی کسب کنند، و البته روش این علوم تجربی به معنای آزمایشگاهی و آماری نیست و بر نوعی تاریخت دلالیت دارد. این تاریخ به نحو تاریخ تکنیکه و انحصاری همچون سنت وبری فهم نمی‌شود (اسکاچپل، ۱۳۸۸، ص ۵۰۰-۵۰۶)، بلکه درکی پوزیتیویستی از تاریخ است که بر مبنای زمان ریاضی خطی تبیین می‌گردد.

دیلتای و علوم انسانی

ویلهم دیلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۱) نقطه عطف مهمی در تاریخ تحول معنای علم اجتماعی است. ایده وی در کتاب *تشکل جهان‌های تاریخی* متأثر از گفت‌وگویی انتقادی و بنیادین با ایده جان استوارت میل در باب علوم اخلاقی است. دیلتای تلاش کرد تا چارچوبی نظام‌مند برای علوم انسانی یا روحی در برابر الگوی مسلط علوم طبیعی ارائه کند و نشان دهد که فهم جهان انسانی بر تجربه زیسته، معنا و تاریخ تکیه دارد، نه صرفاً بر مشاهده و قانونمندی تجربی (Dilthey, 1989, p. 60-88).

دیلتای به دنبال آن بود که از شأن علوم انسانی در برابر علوم طبیعی دفاع کند و بر همین اساس، دغدغه اصلی خود را بر نشان دادن تمایز ماهیت دسته‌ای از دانش‌های ناظر به انسان در مقابل علوم طبیعی قرار داد. وی متعلق به سنت آلمانی است. در سنت آلمانی ایدئالیسم رویکرد مسلط است. در آلمان به جای تشکیل یک حوزه مستقل جامعه‌شناسی، تا مدت‌ها بسیاری از متفکرین آلمانی می‌خواستند مسائل اجتماعی را در افق فلسفه و فلسفه تاریخ مورد مطالعه قرار دهند (نراقی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۵-۱۳۶). سنت فکری آلمانی برخلاف سنت فرانسوی و انگلیسی که به عمل توجه می‌کنند، به وجه نظام‌مندی و صورت‌بندی مفهومی امور در قالب نظام دانش اهمیت می‌دهد. وی فرزند یک کشیش مسیحی است که در دانشگاه هایدلبرگ الهیات خواند و در آنجا با سنت ایدئالیسم آلمانی از طریق برخی از اساتید خود آشنا شد. وی در ادامه سنت آلمانی موقعیت خود را تصور می‌کند و به دنبال بسط و امتداد ایده کانت است؛ زیرا دستاورد نهایی کانت در تحلیل او از معرفت علوم طبیعی و فیزیک نیوتنی و ریاضی نهفته است و پرسش بعدی این است که آیا معرفت‌شناسی تاریخ که خود کانت آن را به‌دست نداد در درون چارچوب مفاهیم او ممکن است؟ (دیلتای، ۱۳۹۲، ص ۱۹۲).

ایده اصلی زندگی فکری او به‌منظور ارائه طرحی نظام‌مند برای علوم مربوط به انسان بدون در نظر گرفتن بررسی‌های انتقادی که وی با مواضع مختلف فلسفی تاریخی و معاصر انجام داد، قابل درک نیست. این اختلافات

گاهی به صورت آشکار خود را نمایان ساخته و در برخی موارد صورتی ناپیدا دارد. محصول تمام این گفت‌وگوهای پیدا و پنهان، شکل‌گیری و تکوین کتاب نقد عقل تاریخی و البته دیگر آثار او در این زمینه است. البته دیلتهای مبدع اصطلاح علوم انسانی نیست و حتی گاهی تلاش کرد تا اصطلاحی دیگر همچون «علوم اخلاقی - سیاسی» یا «علوم ناظر به جهان عملی» را به کار ببرد؛ هرچند در مجموع اصطلاح علوم انسانی در کارهای فکری او بیشتر به کار گرفته شده است (شجاعی جوشقانی، ۱۳۹۶، ص ۲۷-۲۸).

مسئله اصلی دیلتهای نحوه‌ای از درون‌نگری در شناخت امر انسانی است. مفهوم مناسب برای توضیح این درون‌نگری در دستگاه مفهومی دیلتهای، تجربه زیسته است. تجربه زیسته و فهم هر نوع تعبیری از تجربه‌های زیسته بنیاد هر حکمی و هر مفهومی و هر شناختی است که وجه تمایز علوم انسانی است (دیلتهای، ۱۳۹۱، ص ۱۴۹). تجربه زیسته شرط متقدم برای شناخت جهان روح بشر است. این مفهوم در پیوند با انسان، زندگی در مرکز و محور اندیشه‌ها و دستگاه اندیشه دیلتهای قرار دارد. بر این اساس او با زندگی آغاز می‌کند و در پروراندن مفاهیم باز به زندگی می‌رسد. این فرآیند و چرخه زندگی در بازه زمان محدود است، بلکه فرآیندی درونی است که شبکه‌ای محدود از پیوستاری از زندگی تا مرگ است.

پیوستار زندگی با مفهوم زمان گره می‌خورد، اما همان‌گونه که اشاره شد، زندگی و تجربه زیسته را به مثابه امری درونی می‌فهمد و از این‌رو زمان در تحلیل او، زمان ریاضیاتی و به تبع خطی نیست، بلکه زمان به مثابه استمراری که زمان حال را به گذشته و آینده می‌پیوندد تجربه می‌شود و ویژگی سیر زندگی ما نسبت‌ها و روابط بی‌پایان بین چنین آینده و حال و گذشته‌ای است. در نتیجه، زندگی با لحظه اکنون پیوند می‌یابد و البته این اکنون گسسته از گذشته و آینده نیست. در این مبنا علوم انسانی، شناخت و توضیح زندگی و لحظه اکنونی است که نسبتی پیوستاری به گذشته و آینده دارد و بر این اساس موضوع علوم انسانی نه یک ذهن منزوی، بلکه شبکه‌ای از معانی تاریخی است که در ساختارهای اجتماعی و فرهنگی رسوب یافته و قابل بازسازی است. بنابراین زندگی انسانی واقعیتی صرفاً زیستی نیست، بلکه تاریخی و معنایی است. انسان جهان را از رهگذر ساختارهای معنایی و تفسیری تجربه می‌کند و همین ساختارهاست که موضوع علوم روحی می‌شود. علوم روحی یا به تعبیری شایع‌تر علوم انسانی در مقام صورت‌های عینی‌یافته زندگی انسانی بررسی می‌کنند. روش این علوم، بازسازی همدلانه و تفسیری این عینیت‌هاست. پژوهشگر باید از طریق متون، نهادها، آثار فرهنگی و اسناد تاریخی، معنایی را که در آنها عینیت یافته است، دوباره به سطح فهم درونی بیاورد.

بر اساس چنین پیش‌زمینه‌ای، دیلتهای تمایز روش‌شناختی میان «تبیین» و «تفهم» (Verstehen) را صورت‌بندی کرد. تبیین، روش علوم طبیعی و مبتنی بر کشف قوانین علی است. در مقابل، تفهم روشی است که از سرشت زندگی

انسانی مشتق می‌شود و هدف آن بازسازی نیت، معنا، تجربه زیسته و زمینه تاریخی کنش است (نوری و ریخته‌گران، ۱۳۹۱، ص ۱۱۳-۱۱۴). این تمایز تنها روشی نیست، بلکه بیانگر تفاوت وجودی واقعیت طبیعی و واقعیت انسانی است. اگر زندگی و تجربه زیسته انسانی همواره واجد ساختارهای معنایی است و فهم آن نیازمند ورود به افق معناست، آنگاه علوم انسانی باید به بازسازی ساختارهای عینی‌شده زندگی در مقام روش متکی باشد.

بنابراین ديلتای در مسیر تکوین بازتعریف «عینیت» در علوم انسانی است. او برخلاف پاره‌ای برداشت‌ها از نسبی‌گرایی دفاع نمی‌کند، بلکه نشان می‌دهد که علوم انسانی نیز می‌توانند عینی باشند. با این تفاوت که عینیت در این حوزه نه از قوانین عام، بلکه از تعیین‌یافتگی زندگی انسانی در قالب نهادها، سنت‌ها و صورت‌های فرهنگی ناشی می‌شود (Dilthey, 2002, p. 103-108). بدین ترتیب، عینیت علوم انسانی نوعی عینیت تفسیری یا عینیت تاریخی است که در آن فهم پژوهشگر با ساختارهای عینی شکل‌گرفته در تاریخ پیوند برقرار می‌کند. تمایز ديلتای میان مقولات صوری کانت و مقولات واقعی خود او همین نکته را تکمیل می‌کند؛ زیرا نشان می‌دهد که ساختار فهم انسانی بر شبکه‌ای از معانی و تجارب تاریخی استوار است (Dilthey, 2002, p. 214). در چنین چارچوبی، غایت علوم انسانی بازسازی و فهم جهان زندگی انسانی است. موضوع اصلی این علوم نه رفتار بیرونی، بلکه سازمان معنایی زندگی انسانی است. این سازمان معنایی خود را در تاریخ، فرهنگ، نهادها و میراث بشری آشکار می‌کند. ديلتای در تشکیل جهان تاریخی تأکید می‌کند که انسان تنها در بستر این کلیت تاریخی معنا می‌یابد و علوم انسانی نیز باید همین کلیت را موضوع شناخت قرار دهند (ديلتای، ۱۳۹۱، ص ۱۱۶-۱۱۷). ديلتای از این منظر، حلقه واسطی میان سنت علوم اخلاقی و پیدایش جامعه‌شناسی تفسیری است. همان اصولی که پیش‌تر در علوم اخلاقی به‌صورت تأکید بر فضیلت، غایت و تجربه درونی حضور داشت، اکنون در قالب مفاهیمی چون فهم، تجربه زیسته، عینیت‌یافتگی زندگی و ساختار معنایی تاریخ بازسازی می‌شود. ریکرت این خط را با تمایز میان واقعیت‌های طبیعی و تاریخی ادامه می‌دهد و بر نقش ارزش‌ها در انتخاب و سازمان‌دهی موضوعات تاریخی تأکید می‌کند. از نظر ریکرت هر آنچه فرد باشد، فرد تاریخی به‌حساب نمی‌آید و ذیل علوم فرهنگی قرار نمی‌گیرد. آنچه افراد تاریخی را متمایز می‌کند، وابسته بودن آنها به ارزش است. ویژگی افراد تاریخی تفکیک‌ناپذیری است (Rickert, 1902, p. 345). ویژگی که تفکیک‌ناپذیری فرد تاریخی را موجه می‌نماید، ارزشی است که در مسیر فرآیند معنابخشی به آن پیوست شده است (همان). از منظر وبر جامعه‌شناسی علمی که هدفش فهم تفسیری رفتار اجتماعی برای دستیابی به تبیین علل، مسیر و آثار این رفتار است که توأمان تاریخی و تطبیقی است و تحلیلی از تمدن‌های اصلی جهان، تکامل و تطور متفاوت آنها در خلال زمان ارائه می‌دهد (ایچ لسناف، ۱۳۷۸، ص ۱۶-۱۹). بر این اساس علوم انسانی و روحی ديلتای، ترجمان روش‌شناختی

همان شهود بنیادین علوم اخلاقی است که جهان انسانی را تنها از درون افق معنا و ارزش می‌توان فهمید. دامنه این دیدگاه به سنت تحلیلی علوم اجتماعی نیز سرریز شده است؛ به‌گونه‌ای که نقدهای متأخر به پوزیتیویسم در فلسفه علوم انسانی، به‌ویژه در آثار هیلاری پاتنم، در سطحی دیگر ادامه همان مسئله‌ای است که ديلتای طرح کرده بود. پاتنم در نقد ثنویت واقعیت و ارزش معتقد است که طرف‌داران این دوگانگی به‌واسطه بیرون راندن ارزش‌ها از قلمروی واقعیت‌ها، اجازه درک وابستگی و درهم‌بافتگی آن دو را نمی‌دهند؛ درحالی‌که مفاهیم ارزشی در عرصه علم قابل چشم‌پوشی نیستند و از سویی نیز این ارزش‌ها عاطفی، احساسی، شخصی و نسبی نیز نیستند (Putnam, 2002, p. 21).

هرچند طرح پاتنم ایده خود را به فلسفه پراگماتیستی ویلیام جیمز منتسب می‌کند (پاتنم، ۱۳۹۵، ص ۲۵)، اما این ایده حتماً ریشه‌هایی در امکان‌های علوم روحی و انسانی ديلتای خواهد داشت؛ زیرا ديلتای این علوم را نه یک حلقه حاشیه‌ای، بلکه یکی از ستون‌های اصلی در فهم تطور معنای علم اجتماعی مدرن تعریف کرد؛ ستونی که بر پایه آن می‌توان نشان داد چرا پروژه‌های کاملاً پوزیتیویستی در علم اجتماعی، ناگزیر بخشی از واقعیت انسانی را حذف و سرکوب می‌کنند.

در مجموع، ديلتای با مفهوم علوم روحی، طرحی بدیل برای علم اجتماعی عرضه می‌کند که موضوع آن کنش معنادار و روش آن فهم تفسیری و افق آن جهان زندگی تاریخی انسان است. این بخش نشان می‌دهد که چگونه معنای علم اجتماعی در مدرنیته، از ریشه‌های اخلاقی خود فاصله نمی‌گیرد، بلکه این ریشه‌ها در قالب مفاهیم روش‌شناختی و معرفت‌شناختی تازه‌ای بازسازی می‌شوند. به تعبیر دیگر، علوم روحی ديلتای را می‌توان یکی از مهم‌ترین حلقه‌های میانی میان علوم اخلاقی و علوم فرهنگی دانست که زمینه را برای فهم دیالکتیک میان معنا، ارزش و تبیین در تاریخ علم اجتماعی مدرن ناقص فراهم می‌آورد.

سهم ديلتای و ایده علوم روحی و انسانی در تحول معنای علم اجتماعی را در سه سطح می‌توان ارزیابی کرد: نخست، او برای علوم انسانی بنیانی مستقل ایجاد کرد که بر سرشت تاریخی و معنایی زندگی انسانی استوار است؛ دوم، در مقام روش، بر فهم تفسیری، تحلیل تاریخی و بازسازی معانی عینیت‌یافته تکیه کرد؛ سوم، غایت علوم انسانی را بازشناسی و بازسازی جهان زندگی انسانی دانست و بدین ترتیب مبنایی برای نوعی علم اجتماعی فراهم کرد که نه بر تقلید از علوم طبیعی، بلکه بر فهم کنش معنادار استوار است. بدین ترتیب، ديلتای حلقه واسط میان علوم اخلاقی و علوم فرهنگی در سنت مدرن به‌شمار می‌آید و با صورت‌بندی مفاهیم روش‌شناختی و معرفت‌شناختی تازه، مسیر جدیدی را برای تکوین علم اجتماعی بنیان می‌گذارد.

علوم فرہنگی و سنت نئوکانتی آلمان

علوم فرہنگی اصطلاحی مرکزی در سنت نئوکانتی آلمانی است کہ نخستین بار در آثار ویلہلم ویندلہاند و ہاینریش ریکرت صورتی منسجم یافت (Kinzel, 2021, p. 582). تکوین این اصطلاح پاسخی مستقیم بہ بحران روش‌شناختی قرن نوزدہم بود؛ دورہ‌ای کہ در آن علوم طبیعی مدعی جہان‌شمولی روش خود بودند و می‌کوشیدند مطالعہ جامعہ، تاریخ و کنش انسانی را نیز در چارچوب قانونمندی و تبیین علیّ جذب کنند. ویندلہاند این مسئلہ را با تمایز میان روش تفریدی و تعمیمی مطرح کرد. رہیافت تکنگاری یا تفریدی با پدیدہ‌ہای منفرد سروکار دارد؛ درحالی‌کہ روش‌ہای تعمیمی در پی تدوین گزارہ‌ہای عام یا قوانین و یا نوموس یونانی است. ویندلہاند و ریکرت روش تاریخ تکنیہ و تفردی در تاریخ و علوم ہمگن آن از رہیافت‌ہایی کہ اقتصاد و جامعہ را از مقولہ علوم طبیعی می‌دانستند، جدا می‌کردند (آوتویت و باتامور، ۱۳۹۲، ص ۶۸۵).

البتہ در بخش اعظم قرن بیستم، رہیافت تفریدی بہ‌واسطہ نفوذ پوزیتیویسم و ساختارگرایی تا حدی از اعتبار ساقط شد؛ ہرچند کہ در پژوهش‌ہای میدانی قوم‌نگارانہ همچنان رواج داشت و در مباحث روش‌شناسی علوم اجتماعی نیز تحت عنوان روش مطالعہ موردی بہ رسمیت شناختہ می‌شد (آوتویت و باتامور، ۱۳۹۲، ص ۶۸۵). بہ ہر روی، نتیجہ این رہیافت آن است کہ تمایز علوم نہ بہ موضوع، بلکہ بہ روش و غایت آنہا وابستہ است. بدین ترتیب دوگانہ مشہور علوم قانون‌محور (Naturwissenschaften) و علوم فردی یا فرہنگی (Kulturwissenschaften) بنیان نہادہ شد.

سنت نوکانتی در فلسفہ آلمان، محصول عوامل مختلفی است. از ملی‌گرایی آلمانی کہ بہ کانت محوریت ویژہ‌ای می‌بخشد تا سنت رمانتیک و تاریخ‌گرایی در کنار زمینہ‌ہای فلسفی همچون نارضایتی از فلسفہ اروپایی و افراط‌ہای عقلانی در فلسفہ ہگلی و چالش‌ہای نہاد علم و دانشگاه بہ‌واسطہ بحران جایگاہ فلسفہ در دانشگاه‌ہای اروپایی و بہ‌طور خاص آلمان، زمینہ‌ہای گوناگون شکل‌گیری سنت نوکانتی هستند (باقریان و ہمکاران، ۱۳۹۷، ص ۱۰۰-۱۰۱). سنت نوکانتی بہ دو مکتب ماربورگ و بادن تقسیم می‌شود. وجہ اشتراک این دو در تلاش برای دفاع، تفسیر و بازخوانی انتقادی فلسفہ کانت است.

علوم فرہنگی در سنت نئوکانتی بر این فرض استوارند کہ واقعیت انسانی در قالب پدیدہ‌ہای منفرد، یگانہ و واجد ارزش تحقق می‌یابد، لذا ہدف علوم فرہنگی نہ کشف قوانین علیّ، بلکہ فہم و توصیف رویدادہای معنادار جہان انسانی، نظیر دین، ہنر، اقتصاد، سیاست، تاریخ و نہادہای اجتماعی است. در واقع، ریکرت با تکیہ بر انتخاب ارزش‌محور نقدی بنیادین از پوزیتیویسم و رویکردہای طبیعت‌گرایانہ ارائه نمود. این بدان معناست کہ پژوهشگر از میان بی‌نهایت رویداد تاریخی، آن موارد را برمی‌گزیند کہ دارای

اهمیت فرهنگی هستند. بدین ترتیب، ارزش‌ها نه عامل سوگیری، بلکه شرط امکان علم فرهنگی‌اند؛ زیرا بدون ارزش‌گذاری، هیچ رویدادی موضوع علم نمی‌شود. نقطه تمایز بنیادی تفاوت علوم فرهنگی با علوم اخلاقی را باید در سطح غایت و بنیان‌های فلسفی جست‌وجو کرد. علوم اخلاقی بر محور کنش اخلاقی، غایت‌مندی و قواعد ناظر به رفتار صحیح شکل گرفتند. غایت علوم اخلاقی فهم سرشت کنش اخلاقی و بنیان‌های فضیلت انسانی بود. در مقابل، علوم فرهنگی در پی تحلیل عینیت‌یافتگی فرهنگ هستند. به بیان دیگر، صورت‌هایی از زندگی جمعی که در قالب نهادها، قواعد، معانی و آثار فرهنگی تثبیت شده‌اند. علوم فرهنگی در امتداد علم تاریخ و فلسفه تاریخ قرار می‌گیرند (مرادی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۳).

تفاوت علوم فرهنگی با علوم انسانی ديلتای بنیادین است. ديلتای نقطه آغاز علوم انسانی را «زندگی» و تجربه زیسته می‌داندست و معتقد بود روش این علوم مبتنی بر «فهم» و بازسازی نیت کنشگر است. علوم انسانی در اندیشه او به سوژگی، تجربه درونی و عینیت‌یافتگی روح در تاریخ وابسته‌اند (دیلتای، ۱۳۹۲، ص ۱۹۲)، اما علوم فرهنگی در سنت ویندلاند – ریکرت از زندگی فردی آغاز نمی‌کنند، بلکه از «عینیت‌های ارزشی‌شده» شروع می‌کنند؛ یعنی پدیدارهایی که به دلیل نقشی که در تحقق ارزش‌های فرهنگی دارند موضوع علم قرار می‌گیرند. به همین دلیل ریکرت تأکید می‌کند که علوم فرهنگی علم تکنیک‌هاست؛ یگانه‌هایی که تنها از رهگذر پیوند با ارزش، اهمیت می‌یابند (ریکرت، ۱۳۸۹، ص ۵۲-۵۴). بنابراین اگر در ديلتای تجربه زیسته و جهان زندگی بنیان اصلی است، در علوم فرهنگی ارجاع به ارزش و انتخاب ارزش‌محور بنیان روش‌شناختی را تشکیل می‌دهد. بنیان‌های علوم فرهنگی را می‌توان در سه محور اصلی جمع‌بندی کرد: نخست، محور هستی‌شناختی که بر اساس آن فرهنگ قلمرویی مستقل و غیر قابل تقلیل به طبیعت است. فرهنگ مجموعه‌ای از پدیدارهای معنادار و تاریخی است که بدون ارجاع به ارزش‌ها قابل تعریف نیست؛ دوم، بنیان معرفت‌شناختی که نشان می‌دهد علوم فرهنگی به جای قانونمندی، به ارتباط درونی و معنا توجه می‌کنند؛ بنابراین روش مناسب آنها نه تبیین علی، بلکه تحلیل تاریخی – تفسیری است؛ سوم، بنیان ارزش‌شناختی که بر اهمیت گزینش رویدادهای فرهنگی تأکید می‌کند و معرفت فرهنگی را وابسته به پیوند میان واقعیت و ارزش می‌داند.

دلالتهای روش‌شناختی علوم فرهنگی از همین بنیان‌ها ناشی می‌شود. روش علوم فرهنگی، تحلیل تاریخی – تفسیری است؛ روشی که از قوانین کلی پرهیز می‌کند و به دنبال فهم پدیدارهای منفرد در شبکه‌ای از معانی و ارزش‌هاست. در این دستگاه، «فهم» به معنای ديلتایی آن حضور دارد، اما نه از طریق بازسازی تجربه زیسته، بلکه از طریق بازسازی اهمیت فرهنگی پدیدار. به همین دلیل وبر که تحت تأثیر مستقیم ریکرت بود، جامعه‌شناسی را علمی تعریف کرد که به فهم تفسیری کنش معنادار می‌پردازد و هدف آن تبیین علی پیامدهای تاریخی کنش است و این

پیوند میان ارزش، معنا و تبیین تاریخی کاملاً ادامه سنت علوم فرهنگی است (تنهایی، ۱۳۷۹، ص ۲۷۰-۲۶۹).
 غایت علوم فرهنگی فهم و توضیح صورت‌هایی از زندگی انسانی است که درون ساختارهای ارزشی و تاریخی تثبیت شده‌اند. این غایت نه اخلاقی است و نه تجربه‌گرایانه، بلکه فرهنگی است. علوم فرهنگی می‌کوشند نشان دهند چگونه ارزش‌ها در تاریخ متعین می‌شوند، چگونه نهادهای اجتماعی بر اساس ارزش‌ها شکل می‌گیرند، و چگونه فرهنگ به‌مثابه کلتی معنادار قابل فهم و تحلیل است. از همین رو غایت علوم فرهنگی بازسازی منطق درونی فرهنگ است.

در مجموع، علوم فرهنگی مرحله‌ای میانی در تطور معنای علم اجتماعی مدرن‌اند. از سویی از علوم اخلاقی فاصله گرفته و از تحلیل کنش اخلاقی عبور می‌کنند؛ از سوی دیگر از علوم انسانی دیلتای فاصله می‌گیرند و از تجربه زیسته به عینیت‌های ارزشی شده حرکت می‌کنند و در نهایت زمینه را برای ظهور جامعه‌شناسی تفسیری و تاریخ‌گرایی ارزش‌مدار فراهم می‌سازند.

علوم اجتماعی و محاسباتی شدن

اصطلاح علوم اجتماعی در تاریخ اندیشه مدرن در بستر پروژه پوزیتیویستی علم مدرن شکل گرفت؛ پروژه‌ای که هدف اصلی آن بیرون بردن فهم جهان انسانی از قلمرو معنا، ارزش و تجربه تاریخی و وارد کردن آن به قلمرو مشاهده، اندازه‌گیری و قانونمندی بود. این مفهوم هنگامی پدیدار شد که امر اجتماعی به‌عنوان پدیده‌ای قابل اندازه‌گیری، قابل پیش‌بینی و تابع قوانین فهم شد. از همین‌جا، علم اجتماعی در معنای مدرنش از علم اخلاق، علم معنا و علم فرهنگ جدا شد و در ردیف علوم طبیعی قرار گرفت. این گذار، نه اتفاقی و نه صرفاً نظری بود، بلکه نتیجه مجموعه‌ای از تحولات معرفت‌شناختی، تاریخی و تکنولوژیک بود که در سنت تجربه‌گرایی انگلیسی، در آمارگرایی قرن نوزدهم و سپس در پوزیتیویسم فرانسوی رسوب کرد.

بستر نخست این تحول را باید در سنت انگلیسی جست‌وجو کرد؛ سنتی که از آغاز، به‌جای تأمل در معنا و ارزش، به مشاهده، تجربه و صورت‌بندی قوانین قابل تکرار میل داشت. سنت تجربه‌گرایی این تصور را در انسان مدرن تثبیت کرد که جهان انسانی را نیز می‌توان همچون جهان طبیعی مطالعه کرد. در نیمه نخست قرن نوزدهم جریان آمارگرایی که ریشه اصلی آن در سنت انگلیسی و سپس در فرانسه گسترش یافت، گام دیگری در جهت کمی‌سازی جهان اجتماعی بود. آمارگرایان تحت تأثیر آدولف کتله، ریاضی‌دان بلژیکی، به دنبال کشف قوانین احتمالات در رفتار انسانی بودند و باور داشتند که می‌توان از طریق گردآوری انبوه داده‌ها، الگوهای ثابت رفتار را استخراج کرد (نراقی، ۱۳۸۸، ص ۸۴). کتله مفهوم انسان میانگین را مطرح کرد (لالمان، ۱۳۹۹، ص ۸۷). انسان میانگین عاری از فردیت، عاری از معنا و عاری از تاریخ است. چنین انسانی نه تجربه زیسته دارد، نه نیت، نه

غایت، نه ارزش، بلکه یک نقطه آماری است. این مفهوم، یکی از نخستین نشانه‌های گسست علوم اجتماعی از سنت معنایی و تاریخی بود و مبنای تبدیل سوژه انسانی به واحد داده را فراهم آورد.

از منظر آمارگرایی جهان اجتماعی جهان کمیت‌هاست. از اینجا به بعد، مفاهیمی چون هنجار، انحراف، رفتار، نظم و بی‌نظمی، نه در نسبت با معنا، بلکه در نسبت با میانگین‌ها و انحراف معیار تعریف شدند، حتی دورکیم با وجود مخالفت جدی با تقلیل‌علیت به همبستگی به‌طور گسترده از روش‌های آماری بهره گرفت و آمار را ابزاری برای تبدیل امر اجتماعی به شیئی می‌دانست؛ به‌گونه‌ای که تبیین یک همبستگی آماری عبارت است از وارد کردن متغیرهای کمکی به‌گونه‌ای که امکان طراحی سازوکار علی وجود داشته باشد (مردیها، ۱۳۸۲، ص ۷۸). بنابراین نخستین بنیان ترم علوم اجتماعی در این تصور ریشه داشت که امر اجتماعی قابل عددی‌سازی و تبدیل شدن به داده است.

در سنت فرانسوی آگوست کنت پروژه فیزیک اجتماعی که بعدتر به جامعه‌شناسی یا سوسیولوژی تغییر یافت را بنا نهاد. کنت نخستین کسی بود که صراحتاً ادعا کرد جامعه تابع قوانینی مشابه طبیعت است و علم اجتماعی باید این قوانین را کشف کند (ریتزر، ۱۳۸۱، ص ۲۰). از منظر روش پوزیتیویستی او، علم اجتماعی همان علم قوانین، پیش‌بینی و کنترل جوامع است. هدف علم اجتماعی نه فهم معنای کنش انسانی، بلکه پیش‌بینی روندها و مدیریت نظم اجتماعی بود. این رویکرد، نقطه آغاز تثبیت علوم اجتماعی در معنای پوزیتیویستی است. در این بنیان، علم اجتماعی دانشی پوزیتیویستی است که موضوع آن رفتار جمعی و واحد تحلیل آن نظام علی - کارکردی خواهد بود.

اما پوزیتیویسم کنت و سنت قانون‌گرایانه او تنها بخشی از بنیان این اصطلاح را شکل دادند. در این رویکرد به امر اجتماعی با تأکید بر شیئی‌ت امر اجتماعی، جامعه را واقعیتی مستقل و عینی تلقی کرد که باید همچون شیء مطالعه شود. این جمله مشهور که باید امر اجتماعی را همچون شیء بررسی کرد، بیانی آشکار از طبیعت‌گرایی در علوم اجتماعی بود. بر اساس این دیدگاه جامعه نه میدان معنا، نه قلمرو ارزش، نه عرصه تجربه زیسته، بلکه واقعیتی بیرونی و الزام‌آور بود که باید قوانین آن را کشف کرد. بنابراین علوم اجتماعی به معنای دقیق کلمه جامعه را پدیده‌ای طبیعی، قانونمند، قابل تبیین و قابل پیش‌بینی می‌داند و روش آن مبتنی بر مشاهده، طبقه‌بندی، اندازه‌گیری و سنجش است؛ از این‌رو جامعه از قلمرو اخلاق و معنا خارج و در قلمرو قانونمندی در معنای قانون طبیعی قرار می‌گیرد.

این نقطه شکاف میان علوم اجتماعی و علوم روحی دلتای را آشکار می‌کند. دلتای بر آن بود که ما طبیعت را تبیین می‌کنیم، اما زندگی را می‌فهمیم، اما علوم اجتماعی در معنای پوزیتیویستی‌اش دقیقاً عکس این مسیر

را در رابطه با زندگی پیمود و معتقد به این شد که زندگی را نیز همانند طبیعت تبیین می‌کنیم.

از منظر معرفت‌شناختی علوم اجتماعی پوزیتویستی بر اساس سه ایده شکل گرفت: نخست، تبدیل امر اجتماعی به داده؛ دوم، فهم نهادها و رفتارهای انسانی ذیل روابط علی مکانیکی؛ و سوم، جدا کردن ارزش‌ها از واقعیت. این سه ایده ترکیب شدند و منطق علوم اجتماعی را ساختند.

بنیان‌های هستی‌شناختی علوم اجتماعی نیز همین طبیعت‌گرایی را تقویت کردند. امر اجتماعی، در این نگاه، نه در نسبت با سوژگی انسانی، بلکه در نسبت با نظام‌های بیرونی، قوانین نهادی و ساختارهای عینی تعریف شد. این بنیان هستی‌شناختی با بنیان معرفت‌شناختی متناظر است. توضیح آنکه اگر جامعه پدیده‌ای از جنس طبیعت باشد، معرفت آن نیز باید طبیعی، تجربی و مبتنی بر مشاهده باشد. همین منطق است که اندیشمندان اجتماعی مختلفی همانند کنت، اسپنسر و دورکیم را در مسیر مشترک تبیین به‌جای فهم قرار می‌دهد.

این بنیان‌ها در قرن نوزدهم تثبیت شدند و در قرن بیستم گسترش یافتند، اما در قرن ۲۱ با ظهور فناوری دیجیتال، وارد مرحله‌ای پیچیده‌تر شدند. علوم اجتماعی محاسباتی، در بنیادهای خود، نه از سنت معناگرا یا تفسیری، بلکه از سنت پوزیتویستی تغذیه می‌کنند (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۳، ص ۱۵۸-۱۶۰). در این دیدگاه، داده محور اصلی تحلیل اجتماعی است و امر اجتماعی نه مجموعه‌ای از معانی، بلکه مجموعه‌ای از نقاط عددی، روابط شبکه‌ای و الگوهای محاسباتی است؛ در نتیجه، پدیده اجتماعی را ذاتاً باید کم منفصل یا عدد دانست (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۳، ص ۱۵۸-۱۶۰). در اینجا داده نه ابزاری برای فهم واقعیت، بلکه خود واقعیت است. بنابراین اگر کنت به دنبال قوانین علی در جامعه بود، علوم اجتماعی محاسباتی به دنبال «الگوهای محاسباتی» است. این الگوها از دل انبوه داده‌ها استخراج می‌شوند و هدف آنها پیش‌بینی رفتار جمعی است.

علوم اجتماعی در مرحله محاسباتی‌اش، تکامل‌یافته‌ترین شکل همان طبیعت‌گرایی اولیه است. اگر سنت پوزیتویستی، جامعه را همچون طبیعت می‌دید، علوم اجتماعی محاسباتی جامعه را همچون نظام پیچیده دینامیک مطالعه می‌کند که با نظریه‌های پیچیدگی و مدل‌های شبکه‌ای و الگوریتم‌های هوش مصنوعی فهم می‌شود (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۳، ۱۵۹). ماهیت تجربه انسانی، در این نگاه رفتاری و غیرمعنایی است. رفتار به معنایی که می‌توان آن را در قالب داده‌های دیجیتال ضبط کرد، طبقه‌بندی کرد، پیش‌بینی کرد و شبیه‌سازی کرد.

به این ترتیب، هسته اصلی علوم اجتماعی در تمام مراحل تاریخی خود از آمارگری تا پوزیتویسم و از دورکیم تا محاسباتی شدن یکسان و عبارت از طبیعت‌گرایی، قانونمندی، کمی‌سازی و مدیریت پذیرسازی انسان است. دلالت‌های این مفهوم از اصطلاح علوم اجتماعی بسیار عمیق‌اند: نخست، در سطح هستی‌شناختی، انسان از فاعل معنابخش به متغیر قابل پیش‌بینی تبدیل می‌شود؛ دوم، در سطح معرفت‌شناختی، فهم به مشاهده، معنا به

داده و تجربه به الگو تبدیل می‌شود؛ سوم، در سطح روش‌شناختی، روش علمی نه گفت‌وگو با معنا، بلکه استخراج قانون و الگوست؛ چهارم، در سطح غایت‌شناختی، علم اجتماعی بدل به ابزاری برای پیش‌بینی، کنترل و مدیریت جامعه می‌شود؛ پنجم، در سطح تمدنی، علم اجتماعی در خدمت تثبیت نظم مدرن قرار می‌گیرد؛ نظمی که فلسفه آن را ممکن ساخت و علم اجتماعی آن را بازتولید می‌کند.

نتیجه‌گیری

این پژوهش بر پایه چارچوبی تحلیلی و عقلانی، تعامل میان صورت‌های وجودی انسان مدرن و صورت‌های معرفتی برآمده از مدرنیته را محور قرار می‌دهد. پایه این تحلیل، این است که تحول معنای علم اجتماعی فراتر از دگرگونی‌های صرفاً مفهومی است و به بازترسیم نسبت انسان با جهان اجتماعی می‌انجامد. کشاکش میان علوم اخلاقی، علوم روحی، علوم فرهنگی و علوم اجتماعی پوزیتیویستی و محاسباتی برآمده از افقی تازه برای فهم واقعیت انسانی است و نوعی صورت‌بندی متمایز از چپستی جامعه، امکان معرفت و غایت علم پدید می‌آورد. به همین دلیل، فهم وضعیت کنونی علوم اجتماعی تنها در صورتی ممکن است که به بنیان‌های سازنده ماهیت علم اجتماعی دقت کند.

تحلیل تطور تاریخی نشان داد که علوم اخلاقی ترکیبی از عینیت تجربی و دغدغه اخلاقی را حمل می‌کردند و بر طبیعت انسان و غایت سامان جمعی استوار بودند. علوم روحی دیلتای، با محوریت تجربه زیسته و زندگی تاریخی، بر امکان فهم جهان انسانی در افق معنا و تاریخ تأکید گذاشتند و در برابر تبیین طبیعی ایستادند. علوم فرهنگی در سنت نئوکانتی، واقعیت انسانی را در پیوند با نظم ارزش‌ها و اهمیت فرهنگی پدیده‌ها صورت‌بندی کردند و منطق انتخاب موضوع را به‌عنوان فرآیندی ارزشی برجسته ساختند. در مقابل، علوم اجتماعی پوزیتیویستی و شکل محاسباتی کنونی آنها با جدا کردن عنصر تجربی نهفته در سنت‌های یادشده از بافتار اخلاقی، معنایی و تاریخی‌شان، جامعه را همچون واقعیتی قانونمند، اندازه‌پذیر و مستقل از افق‌های درونی کنشگران تعریف کردند. این چرخش معرفتی موجب شد که معنا، ارزش و تاریخ به‌جای آنکه مبنای تبیین باشند، به متغیرهایی ثانویه در مدل‌های تجربی تبدیل شوند.

بررسی تمایزهای هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و غایت‌شناختی نیز نشان داد که این چهار سنت، جهان انسانی را در سطوح کاملاً متفاوتی صورت‌بندی می‌کنند. در علوم اخلاقی، انسان فاعلی ارادی و حامل خیر است؛ در علوم روحی، موجودی تاریخی و زیسته؛ در علوم فرهنگی، حامل و خالق ارزش‌های عینیت‌یافته؛ و در علوم اجتماعی پوزیتیویستی و محاسباتی، واحدی در شبکه‌ای از روابط علی، نهادی و داده‌محور. همین تفاوت در سطح وجودشناختی، در روش‌شناسی نیز بازتاب می‌یابد. از تجربه‌گرایی تاریخی و غایت‌مند در علوم اخلاقی تا

تفهم در علوم روحی، از تحلیل ارزش‌محور در علوم فرهنگی تا مشاهده، سنجش و مدل‌سازی در علوم اجتماعی محاسباتی، از حیث غایت نیز چهار مسیر متمایز پدیدار می‌شود. این الگوی مقایسه‌ای روشن می‌سازد که علم اجتماعی در معنای مدرن آن، نه امتداد طبیعی سنت‌های معناگرا، بلکه برآمده از صورت‌بندی خاصی از عقلانیت مدرن است که عنصر تجربی را برجسته و سایر ابعاد را به حاشیه منتقل کرده است.

بر پایه این تحلیل، بحران کنونی علوم اجتماعی را باید بحران خودفهمی آن دانست؛ از این‌رو بازسازی انتقادی علوم اجتماعی مستلزم بازخوانی دیالکتیکی این چهار سنت است. پرسش‌نهایی که این پژوهش پیش روی آینده می‌گذارد، این است که علم اجتماعی چگونه می‌تواند در عین بهره‌گیری از ظرفیت‌های داده‌محور و محاسباتی، نسبت خود را با معنا، ارزش و غایت انسانی بازتعریف کند؛ پرسشی که پاسخ آن می‌تواند مسیر بازسازی علوم اجتماعی در جهان معاصر را تعیین کند.

منابع

- اوتویت، ویلیام و باتامور، تام (۱۳۹۲). *فرهنگ علوم اجتماعی قرن بیستم*. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: نشر نی.
- اسکاچپل، تدا (۱۳۸۸). *بینش و روش در جامعه‌شناسی تاریخی*. ترجمه سیدهاشم آفاجرى. تهران: مرکز.
- ایچ لسناف، مایکل (۱۳۷۸). *فیلسوفان سیاسی قرن بیستم*. ترجمه خاشیار دیهیمی. تهران: کوچک.
- باقریان، سیدمهدی و معین‌زاده، مهدی و چاوشی، محمدتقی (۱۳۹۷). امکان علم انسانی «عمومی» براساس مفهوم «فردی» از نظر فیلسوفان نوکانتی (مکتب بادن). *حکمت / اسراء*. ۱۰(۱). ۹۷-۱۲۳.
- بکه‌هاوس، راجر ای و فونتین، فیلیپ (۱۴۰۲). *تاریخ علوم اجتماعی پس از ۱۹۴۵*. ترجمه رضا تسلیمی طهرانی. تهران: روزگار نو.
- پاتنم، هیلاری (۱۳۹۵). *پراگماتیسم: پرسشی گشوده*. ترجمه محمد اصغری. تهران: ققنوس.
- پارسانیا، حمید (۱۴۰۰). *جهان‌های اجتماعی*. قم: کتاب فردا.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۰). *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*. قم: کتاب فردا.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۲). *نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی*. راهبرد فرهنگ. ۶(۲۳)، ۲۸-۷.
- پارسانیا، حمید (۱۴۰۲). *بیست پرسش درباره علم دینی*. تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی، اجتماعی و تمدنی.
- تامس، ویلیام (۱۳۷۹). *جان استوارت میل*. ترجمه فاطمه زیباکلام و شیوا نورپناه. بندرعباس: دانشگاه هرمزگان.
- تنهایی، حسین ابوالحسن (۱۳۷۹). *درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی*. گناباد: مرن‌دیز و نی‌نگار.
- دورکیم، امیل (۱۳۹۵). *تقسیم کار اجتماعی*. ترجمه حسن حبیبی. تهران: قلم.
- دیلتای، ویلهلم (۱۳۹۲). *به فهم درآوردن جهان انسانی*. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: ققنوس.
- دیلتای، ویلهلم (۱۳۹۱). *دانش هرمنوتیک و مطالعه تاریخ*. ترجمه منوچهر ریتزر، جورج (۱۳۸۱). *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی.
- شجاعی جوشقانی، مالک (۱۳۹۶). *مقدمه‌ای بر فلسفه علوم انسانی؛ دیلتای و علوم انسانی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- طالب‌زاده، سیدحمید و شجاعی جوشقانی، مالک (۱۳۹۲). *دیلتای و بنیادگذاری علوم انسانی*. *روش‌شناسی علوم انسانی*، ۱۹(۷۷)، ۹۲-۶۵.
- فاسین، دیدیه و اشتاینمتر، جورج (۱۴۰۴). *علوم اجتماعی در آینه انتقادی: مطالعاتی در تولید دانش*. ترجمه سلیمان میرزائی راجعونی. تهران: وانیبا.
- فروند، ژولین (۱۳۹۳). *نظریه‌های مربوط به علوم انسانی*. ترجمه علی محمد کاردان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قائم‌نیک، محمدرضا (۱۴۰۴). تأملی در ارتباط فلسفه اخلاق و اقتصاد آدام اسمیت: بحثی در مبانی اقتصاد اسلامی. *آموزه‌های اقتصاد اسلامی*، ۲(۱)، ۱۷۹-۲۰۹. doi: 10. 30513/ied. 2025. 6306. 1232
- کوزلک، راینهارت و گومبرشت، هانس الیش (۱۴۰۳). *تاریخ مفاهیم و مفاهیم بنیادین (نظریه و روش)*. ترجمه بهنام جودی. تهران: قصیده‌سرا.
- لالمان، میشل (۱۳۹۹). *تاریخ اندیشه‌های جامعه‌شناسی*. ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر. تهران: هرمس.

- جمعی از نویسندگان (۱۴۰۳). تأملات عصر دیجیتال: درآمدی بر مطالعات بنیادین فضای مجازی. قم: شناخت.
- مرادی، محمدعلی (۱۳۹۸). بنیادهای فلسفی علم فرهنگ. تهران: علمی و فرهنگی.
- مردیها، مرتضی (۱۳۸۲). فضیلت عدم قطعیت در علم شناخت اجتماعی. تهران: طرح نو.
- مروارید، هاشم و حقی، علی (۱۳۸۸). مقایسه تفسیر شکاکانه با تفسیر طبیعت‌گرایانه از فلسفه هیوم. مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، ۱(۴)، ۱۷۷-۲۰۲.
- میل، جان استوارت (۱۳۸۸). فایده‌گرایی. ترجمه مرتضی مردیها. تهران: نشر نی.
- نراقی، احسان (۱۳۸۸). علوم اجتماعی و سیر تکوینی آن. تهران: فروزان.
- نوری، روح‌الله و ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۹۱). نقش ویلهلم دیلتای در پایه‌گذاری علوم انسانی و دفاع از عینیت آن. غرب‌شناسی بنیادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۳(۱)، ۱۰۹-۱۲۶.
- وینچ، پیتر (۱۳۷۲). ایله علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه. ترجمه زیر نظر سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها. تهران: سمت
- Elder-Vass, Dave (2010). *The Causal Power of Social Structures: Emergence, Structure and Agency*. Cambridge University Press.
- Dilthey, Wilhelm (2002). *Selected Works, The Formation of the Historical World in the Human Sciences*, R. A. Makkreel and F. Rodi (eds.), Vol. 3, Princeton.
- Dilthey, Wilhelm.(1989) *Introduction to the Human Sciences*, (Selected Works Vol. 1): Princeton University Press.
- Jahoda, G. (2017). Mill versus Durkheim on the Methods. *Athens Journal of Social Sciences*, 4(2), 123-136.
- <https://doi.org/10.30958/ajss.4-2-1>
- Heilbron, J., Magnusson, L. & Wittrock, B. (1998). *The rise of the social sciences and the formation of modernity: 1750-1850*. Springer.
- Kinzel, K. (2021). Historical thought in German neo-Kantianism. *British Journal for the History of Philosophy*, 29(4), 579-589. <https://doi.org/10.1080/09608788.2021.1932411>.
- Putnam, Hilary (2002). *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rickert, H. (1902). *The limits of concept formation in natural science: A logical introduction to the historical sciences in in The Neo-Kantian Reader*. chapter22, edited by Sebastian Luft, Routledge.
- Robson. J. M. & et al (1976). *Collected Works of John Stuart Mill*, Toronto & London.

The Social Philosophy of Ghadir and Its Contemporary Capacities

Nasrollah Aghajani  / Associate Professor, Department of Social Sciences, Baqir al-Olum University
Received: 2025/11/24 - Accepted: 2026/02/09 nasraqajani@gmail.com

Abstract

The social philosophy of Ghadir offers a rational and philosophical approach to the social dimensions of the event of Ghadir, considering authoritative Qur'anic verses and narrations (aḥādīth) and analyzing the causality of this event in relation to social life. Analyzing the nature and how of Ghadir's contemporary social capacities can reveal its immense social and civilizational potential in solving the problems of the Islamic world and confronting the modern world. Despite its importance, such a perspective has rarely been highlighted. From this viewpoint, Ghadir possesses six symbolic facets: 1. The day of despair for the unbelievers regarding the religion of Muslims; 2. The day of security from unbelievers; 3. The day of exclusive fear of God; 4. The day of the perfection of religion (ikmāl al-dīn); 5. The day of the completion of divine favor (itmām al-ni'mah); 6. The day of the realization of the religion approved by God. With these six symbolic facets, Ghadir can have immense capacities for our contemporary life, including the determination of guidance and salvation for the Islamic ummah and a source of their power and victory, delineating the element that sanctifies society, reproducing the profound walāyah-based relationship between the ummah and the Imam and among the ummah themselves, reproducing Shi'a identity, outlining the historical line of "divine walāyah and enmity," linking pilgrimage (hajj) and walāyah, guiding the ummah to the peak of true unity, determining pure Islamic culture, fostering socialization, and strengthening social capital. The method of this article is an analytical re-reading of the relevant Qur'anic verses and narrations, as well as the views of Islamic thinkers on the subject.

Keywords: Amīr al-Mu'minīn 'Alī (AS), Ghadir, Capacities of the Feast of Ghadir, Social Philosophy, Symbolic Day.

نوع مقاله: پژوهشی

فلسفه اجتماعی غدیر و ظرفیت‌های معاصر آن

nasraajani@gmail.com

نصراله آقاجانی / دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقر العلوم ع

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۳ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۰

چکیده

فلسفه اجتماعی غدیر نگرشی عقلی و فلسفی به ابعاد اجتماعی غدیر با نظر به آیات و روایات معتبر و تحلیل چرایی حادثه غدیر با توجه به پیوند آن با حیات اجتماعی دارد. تحلیل چستی و چگونگی ظرفیت‌های اجتماعی معاصر غدیر می‌تواند توانایی عظیم اجتماعی و تمدنی آن را در حل مسائل جهان اسلام و در مواجهه با جهان مدرن نمایان سازد. چنین نگاهی علی‌رغم اهمیت آن، کمتر برجسته شده است. با این نگاه، غدیر دارای شش وجه نمادین است: ۱. روز یأس کفار از دین مسلمین؛ ۲. روز امنیت از کفار؛ ۳. روز انحصار ترس از خدا؛ ۴. روز اکمال دین؛ ۵. روز اتمام نعمت؛ ۶. روز تحقق دین مرضی خدا. با این وجوه شش‌گانه نمادین، غدیر می‌تواند ظرفیت‌های عظیمی برای حیات معاصر ما داشته باشد؛ ظرفیت‌هایی از قبیل تعیین هدایت و نجات امت اسلامی و منبع قدرت و نصرت آنها، ترسیم عامل قدسیت جامعه، بازتولید رابطه عمیق ولایی امت با امام و امت با یکدیگر، بازتولید هویت شیعه، ترسیم خط تاریخی «ولایت و عداوت خدا»، پیوند حج و ولایت، رساننده امت به اوج وحدت حقیقی، تعیین فرهنگ ناب اسلامی، جامعه‌پذیری و تقویت سرمایه‌های اجتماعی. روش این مقاله، بازخوانی تحلیلی آیات و روایات مربوطه و نیز دیدگاه اندیشمندان اسلامی در این باره است.

کلیدواژه‌ها: امیرالمؤمنین علی ع، غدیر، ظرفیت‌های عید غدیر، فلسفه اجتماعی، روز نمادین.

مقدمه

فلسفه اجتماعی غدیر، یعنی نگرشی عقلی و فلسفی به ابعاد اجتماعی غدیر، تأملی در چرایی اجتماعی پیدایش غدیر و آثار و پیامدهایی که در طول ۱۵ قرن از حیات اسلام تعقیب شده است. فلسفه اجتماعی غدیر، با نظر به آیات و روایات معتبر، تحلیل چرایی حادثه غدیر را از پیوند آن با حیات اجتماعی و بنیان‌های آن دنبال می‌کند. غدیر در متن یک حرکت اجتماعی بزرگ، یعنی اولین و آخرین حج پیامبر ﷺ با جمعیتی انبوه برآمده از فراخوان قبلی پیامبر ﷺ، و در بین کاروان‌های حج‌گزاری که تازه از آن فراغت یافته و در میانه حرارت سوزان آفتاب؛ درحالی که به‌سوی موطن خود در حرکت بوده‌اند، اتفاق افتاد. در مکانی به نام غدیر خم که به‌عنوان مفترق للطرق یاد می‌شد، یعنی مسافران مناطق مختلف از اینجا مسیر خود را جدا می‌کردند (مفید، ۱۴۱۳ق الف، ج ۱، ص ۱۷۵). فراخوان این جمعیت انبوه، نمی‌تواند تنها معطوف به آموزش مناسک حج باشد، بلکه بیش از آن، کاشف هدفی بزرگ ناظر به سرنوشت آینده امت اسلامی در همیشه تاریخ است، یعنی موضوع تعیین امامت و ولایت امیرالمؤمنین علی (ع). از این جهت بررسی فلسفه اجتماعی غدیر و ابعاد آن از اهمیت زیادی برخوردار است. از آیات قرآن به‌ویژه آیه ۳ مائده چنین استفاده می‌شود که مهم‌ترین فلسفه غدیر، فلسفه سیاسی و اجتماعی آن است. ابعاد مختلف فلسفه سیاسی و اجتماعی غدیر را می‌توان در اهداف و ظرفیت‌های سیاسی اجتماعی آن دنبال کرد، به‌ویژه چیستی و چگونگی ظرفیت‌های اجتماعی معاصر آن می‌تواند توانایی عظیم اجتماعی و تمدنی غدیر را در حل مسائل جهان اسلام و در مواجهه با جهان کفر و شرک نمایان سازد. روش این مقاله، بازخوانی تحلیلی آیات و روایات مربوطه و نیز دیدگاه اندیشمندان اسلامی در این باره است. درباره غدیر در طول تاریخ تمدن اسلامی آثار بسیار فراوانی نگاشته شده است و در لابالای این آثار به ابعاد سیاسی و اجتماعی آن هم توجه شده است. در این مقاله تلاش می‌شود با بهره‌گیری از مفاهیم اجتماعی و برجسته‌سازی آنها، بر غنای ادبیات موجود افزوده شود؛ هرچند با همین عنوان، مقاله یا کتابی کمتر یافت می‌شود.

۱. غدیر تعیین‌بخش هدایت و نجات امت اسلامی

جامعه و حیات اجتماعی انسان‌ها مملو از عوامل بازدارنده از سعادت و کمال آنهاست و انسان در رسیدن به کمال خود، نه به خود رها شده است و نه بدون مرشد و راهبر الهی می‌تواند این راه را طی کند. انبیا برای همین مقصود آمده‌اند و کتاب انبیا، کتاب هدایت به این غایت قصوی است. نزول قرآن کریم و رسالت و امامت رسول خدا ﷺ برای انجام این مهم بوده است: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل: ۳۶). همه ادله عقلی و نقلی ضرورت وحی و نبوت و استمرار امامت و ولایت معصوم بر جامعه، بیانگر این حقیقت تاریخی است که جامعه انسانی بدون راهبر الهی و معصوم نمی‌تواند به مقصد کمال و سعادت خود برسد.

مهم‌ترین خطری که امت اسلامی را بعد از رحلت پیامبر اسلام ﷺ تهدید می‌کرد، بازگشت به کفر و ضلالت جاهلی بود، لذا پیامبر عظیم‌الشان اسلام ﷺ برای نجات از این خطر مهم، تمسک به کتاب خدا و عترت و اهل‌بیت ﷺ خویش را سفارش فرمود، یعنی فلسفه اصلی عترت پیامبر ﷺ همان فلسفه نزول کتاب خداست. همان طوری که تمسک به کتاب‌الله طریق نجات از ضلالت و مانع بازگشت به کفر است، تمسک به عترت پیامبر ﷺ هم سبب نجات از گمراهی و بازدارنده از کفر است.

غدير تعين تمسك به عترت در كنار تمسك به قرآن برای حفظ امت اسلامی از گمراهی و ضلالت است؛ امر مهمی که پیامبر بارها بر آن تأکید ورزیدند. در یکی از فرازهای خطبه جامع حضرت رسول ﷺ در حجة‌الوداع و در صحرای عرفات چنین آمده است فرمود: «لا ترجعوا بعدی كفارا مضلين يملك بعضكم رقاب بعض انى قد خلفت فيكم ما ان تمسكنم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتى اهل بيتى» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۳۴). هرچند پیامبر ﷺ از نخستین روزهای بعثت تا آخر عمر مبارک خویش بر وصایت و جانشینی امیرالمؤمنین علی ﷺ تأکید ورزیدند، ولی پیامبر ﷺ هیچ روزی مانند روز غدير با مخاطبانی فراگیر و جمعیتی کثیر مواجه نشده بود. هرچند در عدد جمعیت غدير نقل‌های متعددی وجود دارد، ولی در نقل معتبری از امام باقر ﷺ عدد هفتاد هزار نفر آمده است (ر.ک: یآوری سرتختی و امامی، ۱۳۸۹ و ۱۳۹۰). این جمعیت انبوه بهترین موقعیت مناسب برای ابلاغ مهم‌ترین رسالت پیامبر ﷺ به صورتی عینی و تجسم‌یافته بود. برافراشتن دستان امیرالمؤمنین علی ﷺ در مقابل دیدگان این جمعیت انبوه، به انضمام تبریک‌ها و بیعت و عهدی که بستند و اشعاری که سرودند، همگی اموری عینی و بیرونی است که بر ابعاد تجسمی و تعینی پیام غدير در امر هدایت امت اسلامی می‌افزاید. پیامبر ﷺ می‌توانست تنها با کلام خود امامت و ولایت حضرت امیر ﷺ را در غدير اعلام نماید، ولی این بار بر فرازی بلند، دستان علی ﷺ را بالا برد تا تعیین امام و ولّی امت اسلامی بعد از خود را به‌صورت عینی و تجسمی نشان دهد و آنگاه اعلام فرماید: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاً فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ اللَّهُمَّ وَالِ مِنْ وَالَاهُ وَعَادِ مِنْ عَادَاهُ، وَأُنْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ، وَاخْذُلْ مَنْ خَذَلَهُ»؛ هر که من مولا و فرمانروای اویم علی مولاى اوست، خدایا دوست بدار آن کس که او را دوست دارد، و دشمن دار آن کس که او را دشمن دارد. (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۵۷۴؛ مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۸).

بزرگداشت و بازگشت به غدير و تمسك به آن، علاوه بر ظرفیتی که در جهان تشیع برای اجتماع حول محور امیرالمؤمنین ﷺ دارد، در سطح امت اسلامی هم ظرفیت مضاعف دیگری به دنبال دارد. مهم‌ترین ظرفیت معاصر آن در سطح امت اسلامی را باید خروج از ظلمت جهان مادی و مدرنیته دانست. اصل واقعه غدير و دلالت آن بر بخشی از مضمون متعالی آن مورد اتفاق همه امت اسلامی است. امروزه بدون آنکه زمینه اختلاف و تفرق مذهبی را در جهان اسلام فراهم کنیم، باید غدير را در مواجهه با دشمنان اسلام و دنیای مادی غرب برجسته

نماییم و اینکه پیامبر ﷺ برای مصونیت امت اسلامی از ضلالت و گمراهی مدرن که بدترین گمراهی معاصر است، دستان امیرالمؤمنین علی علیه السلام را بلند کرده است، یعنی راه اوست، چراغ اوست و تمرکز باید بر اندیشه نورانی او شکل گیرد. غدیر در کنار نهج‌البلاغه علی علیه السلام و سیره علوی در مواجهه با دنیای استکباری معاصر و اندیشه دین‌ستیزانه مدرنیته، کشتی نجاتی است که می‌تواند امت اسلامی را به ساحل هدایت رهنمون باشد.

۲. «الیوم» روز نمادین و برجسته غدیر

غدیر غیر از اینکه در تاریخ امت اسلامی، روز برجسته و نمادین است و مطابق روایات معصومین علیهم السلام بزرگ‌ترین عید اسلامی است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۸۹)، نحوه طرح آن در قرآن کریم هم به گونه‌ای است که توجه‌ها را به خود جلب می‌کند؛ یعنی اولاً در ذیل آیه‌ای که مربوط به محرماتی است، از قبیل مردار، خون، گوشت خوک، آنچه که با نام غیر خدا کشته شده باشد و...، اما در ادامه آیه و در سیاقی غیرمربوط، با کلمه قابل توجه «الیوم»، مضمون مهمی را آشکار می‌سازد که با جملات قبل و نیز با آخر آیه تناسبی ندارد؛ ثانیاً دوبار کلمه «الیوم» تکرار می‌شود و با اینکه کلمه یوم از جهت ادبی ظرف است و ظاهراً متعلق به فعل «یَئْسَ» می‌باشد، ولی بر آن مقدم شد و این تقدیم برای دلالت نمودن بر تفخیم و تعظیم شأن این روز است؛ زیرا مشتمل بر خیر بسیار بزرگ و پرمفعتی است که همان یأس کفار از دین مؤمنین می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۷۷)، و همه اینها سبب برجسته‌سازی بخشی از این آیه می‌شود. به تعبیر علامه طباطبائی آیه از جهت محل حلوش و نیز از جهت دلالتش، امری عجیبی است؛ زیرا صدر آیه عبارت است از: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمُتَرَدِّيَّةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذُكِّيتُمْ وَمَا ذَبَحَ عَلَى النَّصَبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَ فِسْقٌ» و ذیل آیه عبارت است از جمله: «فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (مائده: ۳)، و با ملاحظه این صدر و ذیل، مشاهده خواهیم کرد که هیچ ارتباطی با جمله «الیوم» یَئْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» ندارد، بلکه عباراتی معترضه است که در وسط این آیه قرار گرفته است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۶۷). به نظر می‌رسد این چینش غیر از آنکه جلوی هر نوع سوءاستفاده دستان پلید اهل تحریف را از حذف یا تغییر آیه می‌گیرد، سبب برجستگی آیه و جلب توجهات اهل دقت شده است و اینکه مطلب از چه قرار است. حال به بررسی وجوه مختلف روز نمادین غدیر خواهیم پرداخت.

۲-۱. شش وجه نمادین روز عید غدیر «الیوم»

آیه محل بحث با کلمه «الیوم» به روز غدیر اشاره دارد، و مفسرین شیعه مطابق قرائن داخلی آیه، قرائن تاریخی و نیز بسیاری از روایات گفته‌اند که مقصود روز غدیر است، و این اخبار اگر متواتر نباشد دست‌کم مستفیض

می‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۲۶۷-۲۷۸). چه اینکه بسیاری از علمای اهل سنت هم قائل به همین قول هستند و مرحوم علامه امینی بسیاری از این روایات را از اهل سنت نقل کرده است (امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۵۸-۴۴۷). در هر صورت شش وجه معنایی به هم مربوط برای روز نمادین غدیر در این بخش از آیه ۳ سورة مائده برجسته شده است: «الْيَوْمَ يَسِّرُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا». این شش وجه معنایی عبارت‌اند از: ۱. روز یأس کفار از دین مسلمین؛ ۲. روز امنیت از کفار؛ ۳. روز انحصار ترس از خدا؛ ۴. روز اکمال دین؛ ۵. روز اتمام نعمت؛ ۶. روز تحقق دین مرضی خدا.

۱-۲. پیوند امور شش‌گانه فوق در موضوع واحد

این امور شش‌گانه مورد توجه مفسرین قرار گرفت و به‌صورت مبسوطی در کتب تفسیری بررسی کرده‌اند. با دقت در این بخش از آیات روشن می‌شود که همه این مقولات شش‌گانه به هم مربوط است. علامه طباطبائی در این باره می‌گوید:

این دو جمله «الْيَوْمَ يَسِّرُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ» و جمله «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» علاوه بر وحدت سیاق، مضمون متقارن و مرتبیطی دارند؛ زیرا بین یأس کفار از دین مسلمین و بین اکمال دین مسلمین ارتباط قریبی وجود دارد؛ به‌طوری‌که از ترکیب آنها مضمون واحد و مرتبیطی شکل می‌گیرد که همه فقراتش را به هم مرتبط و متصل می‌کند و اینکه مقصود از «الْيَوْمَ» که دوبار تکرار شد، یک روز معین است که در آن هم یأس کفار اتفاق افتاد و هم اکمال دین (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۶۸).

این وجوه شش‌گانه معنایی در روز نمادین غدیر، هریک دارای عظمتی از معناست و لذا جمع این معنایی در یک نقطه مرکزی غدیر و با نصب امیرالمؤمنین (علیه السلام) عظمتی به آن می‌بخشد که در یک مقیاس بشری، جز با نبوت با چیزی قابل قیاس نیست.

۲-۱-۲. نصب ولایت، امنیت از کفار و ترس از خدا

اینکه فرمود: «الْيَوْمَ يَسِّرُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ» تعبیر شریفه «فَلَا تَخْشَوْهُمْ» به قرینه «یأس کفار از آسیب رساندن به دین اسلام»، شاید اشاره به این باشد که با نصب ولایت، از کفار برای دین‌تان نهراسید، آنگاه تعبیر شریفه «وَاخْشَوْنِ» نظر به این داشته باشد که هرچند با نصب ولایت از ناحیه دشمن به دین شما آسیبی نخواهد رسید، ولی از ناحیه خود شما ممکن است به دین آسیب برسد، لذا فرمود: «وَاخْشَوْنِ»؛ برای دین‌تان از خدا بترسید؛ یعنی مبدا شما با عمل نکردن به دین، به‌ویژه در موضوع ولایت، به دین آسیب برسانید. لذا برخی از مفسرین گفته‌اند که قرینه وحدت سیاق اقتضا می‌کند که موضوع ترس از خدا و ترس از کفار باید یک چیز باشد که همان زوال دین است؛ یعنی نگران زوال دین به‌دست کفار نباشید، بلکه ممکن است

دین با تبعیت شما از هوای نفس و به‌دست خود شما از بین برود، لذا از خدا بترسید (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۴۳). غدیر سبب یأس کفار از آسیب رساندن به دین اسلام شد، ولی در صورت کفران نعمت و عدم تمسک به ولایت و امامت، دشمن طمع کرده و مجدد بازمی‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۹). تعبیر «فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ» تحذیری برای مؤمنین است و آنها را برحذر می‌دارد از اینکه مبدا درباره موضوع اصلی این آیه شریفه، یعنی ابلاغ ولایت امیرالمؤمنین علی علیه السلام کوتاهی نمایند و کفر ورزند، بلکه باید از خدا بترسند. مرحوم طباطبائی در این باره می‌گویند: «آیات مربوط به ولایت در قرآن، با این تحذیر و وعیدی که در این آیه آمده ارتباط تامی دارد. خداوند در هیچ جای قرآن مؤمنین را تحذیر از نفس خود نفرمود، مگر در باب ولایت "وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسُهُ" (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۷۹).

مطابق آیه شریفه، امنیت از خطر کفار در آسیب‌رسانی به دین، در سایه‌سار امامت غدیریه (فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ) است و این پیام اصلی غدیر می‌باشد. علامه طباطبائی در این باره تبیین قرآنی خوبی ارائه کرده است. او می‌گوید:

مطابق برخی آیات قرآن کریم مهم‌ترین آرزوی کفار در بازگشت مسلمین از اسلام و دست برداشتن از آن بوده است: «وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضْلَوْنَكُمْ» (آل عمران: ۶۹)، «وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا» (بقره: ۱۰۹) و یا فرمود: «يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» (صف: ۹)، لذا مهم‌ترین هم و غم کفار و مشرکین این بود که از طریق ایجاد فتنه بین مؤمنین و سرایت نفاق بین آنها و اشاعه شبهات و خرافات، شجره طیبه دین را فاسد ساخته از ریشه برکنند. آخرین امیدشان در زوال دین این بود که فکر می‌کردند دین مثل حکومت و سلطنت است که لباس نبوت به تن کرده و با موت پیامبر صلی الله علیه و آله دین او هم از بین می‌رود؛ همان طوری که با مرگ سلاطین، اثری از حکومت و سلطنت‌شان باقی نماند، لذا گفتند پیامبر صلی الله علیه و آله ابتر است، ولی قرآن فرمود: «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» (کوثر: ۳)، ولی وقتی که خداوند متعال برای این دین کسی را نصب کرد که جای پیامبر صلی الله علیه و آله بنشیند تا دین را حفظ و تدبیر نماید و راهنمای امت به این دین باشد، در چنین حالتی کفار مشاهده کردند که دین از مرحله قیام به‌وسیله حامل شخصی خارج شد و به مرحله قیام به‌وسیله حامل نوعی ارتقا، و از صفت حدوث به صفت بقا تحول یافت، در نتیجه به کمال خود رسید و نعمت الهی به تمامیت رسید، اینجا بود که تمام یأس کفار ظاهر شد (طباطبائی، ج ۵، ص ۱۷۴-۱۷۶).

این فلسفه سیاسی اجتماعی بزرگ غدیر است. در روز غدیر مسلمانان باید ببینند که نسبت دین‌شان با دشمنان اسلام چیست؟ آیا دشمن از دین‌شان و از تدین و تعهدشان به اسلام مأیوس است؟ اگر چنین نیست باید بدانند که فلسفه اجتماعی غدیر جایگاه خود را در امت اسلامی از دست داده است. امت اسلامی امروزه در معرض خطر دشمنان اسلام می‌باشد و تنها راه دفع این خطر بازگشت به غدیر است. بازگشت به غدیر به معنی بازگشت به امامت نبوی و علوی و امامت امام برحق، عادل و دین‌شناس برای تحقق دین در میان امت اسلامی است. نقطه مرکزی خطر،

از دست دادن این سنگر امن امت اسلامی است که سال‌ها بلکه قرن‌هاست که ملت‌های مسلمان این سنگر امن را از دست داده‌اند. غدیر ظرفیت احیای امت اسلامی و مصونیت‌بخشی به همهٔ کیان اسلامی را در خود دارد. بنابراین آیهٔ شریفه، یعنی از «الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ» تا آخر این جمله: «وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» اعلام می‌دارد که بعد از حادثهٔ غدیر، دین مسلمین از جهت کفار در امنیت است و هیچ خطری متوجه آن نخواهد شد و هیچ بطلان و فسادى به آن راه نمی‌یابد، مگر از ناحیهٔ خود مسلمین؛ به این معنا که اگر آنها به این نعمت تام الهی کفر بورزند و این دین کامل مرضی را از خود دور نمایند، در این صورت خداوند این نعمت را از آنها سلب کرده و به نقيمت تبدیل می‌کند و لباس جوع و خوف بر آنها می‌پوشاند همان‌طور که چنین شد (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۷۹).

۲-۲. غدیر روز نمادین امامت

در ادامهٔ آیهٔ شریفه این جمله نورانی آمده است: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده: ۳). در دلالت این بخش از آیهٔ شریفه بر امامت و ولایت امیرالمؤمنین علی (ع) مفسرین شیعه مفصل بحث کرده‌اند. سه تعبیر «اکمال دین»، «اتمام نعمت» و «رضایت خدا به دین اسلام» از کلیدی‌ترین مفاهیم این بخش از آیه و کاملاً مرتبط با یکدیگرند. اکمال دین و اتمام نعمت مهم‌ترین فلسفهٔ اجتماعی غدیر است.

تفسیر المیزان مطالب مفصل و متقنی را در ذیل این آیه بیان کرده‌اند که اجمال آن چنین است: اکمال و اتمام معنایی متقارب و نزدیکی به هم دارند. تعبیر «کمال الشئ»، یعنی غرض شئ محقق شود، ولی تعبیر «تمام الشئ» یعنی به متناهی‌ش برسد؛ به‌طوری‌که به چیزی خارج از خود نیازمند نباشد. اگر چیزی دارای آثاری باشد، این آثار به دوگونه است: گاه وقتی که همهٔ اجزای شئ فراهم شود، آنگاه این آثار مترتب می‌شود؛ به‌طوری‌که اگر جزئی یا شرطی را فاقد باشد این آثار نخواهد بود، مثل صوم که اگر امساک در تمام روز محقق باشد، صوم صدق می‌کند، لذا در اینجا تعبیر اتمام آمده است: «ثُمَّ أَمَمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» (بقره: ۱۸۷)؛ گاهی هم اثر بر شئ مترتب می‌شود بدون اینکه مشروط به تحقق همهٔ اجزا و شرائط باشد، بلکه به هر میزانی که اجزا محقق بود به همان اندازه هم اثر مترتب می‌شود و اگر جمیع اجزا محقق شود، آنگاه همهٔ اثر مطلوب مترتب خواهد شد، مثل «فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ» (بقره: ۱۹۶) یا فرمود: «وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ» (بقره: ۱۸۵). مقصود از دین در آیهٔ محل بحث، مجموعه معارف و احکام شریعت است و مقصود از نعمت یک امر معنوی است که به‌وسیلهٔ آن دین از نقصان به تمامیت خود می‌رسد و اثر متوقع آن با این نعمت محقق می‌شود. نعمت واقعی هر نوع تصرفی از انسان است که سبب سلوک به‌سوی قرب الهی و کسب رضای الهی باشد، در غیر این صورت به نقيمت تبدیل می‌شود. لذا صرف‌نظر از این جهت، اشیا نه نعمت‌اند و نه نقيمت و تنها

وقتی نعمت شمرده می‌شوند که مشتمل بر روح عبودیت باشند و در این صورت تحت عنوان «ولایة‌الله» قرار می‌گیرد. «ولایة‌الله»، یعنی تدبیر ربوبی نسبت به شئون عبد. در واقع نعمت حقیقی همان ولایت الهی است. قهراً یک شیء وقتی نعمت است که مشتمل بر این ولایت باشد. با این تحلیل باید گفت که اسلام به‌مثابه مجموعه‌ای از آنچه که خدا نازل کرد، عنوان «دین» را دارد و از جهت اینکه مشتمل بر ولایة‌الله، ولایة‌الرسول و اولیای امر بعد از رسول است، «نعمت» محسوب می‌شود. ولایت الهی به معنای تدبیر الهی دین نسبت به امور عباد، به تمامیت نمی‌رسد، مگر با ولایت رسول خدا ﷺ؛ همچنین ولایت رسول هم به تمامیت نمی‌رسد، مگر به ولایت «اولوالأمر» بعد از رسول، یعنی تدبیر امور دینی امت تنها با اذن الهی است، لذا فرمود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) و «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵). پس پیام آیه ۳ سورة مائده این است که خداوند می‌فرماید امروز که روز یأس کفار از دین‌تان است، من با واجب نمودن ولایت، دین شما را تکمیل کردم و نیز با این حکم (یعنی تدبیر الهی امور دینی امت از مجرای ولایت) نعمت را بر شما تمام نمودم؛ زیرا تا قبل از این، ولایة‌الله و ولایة‌الرسول وجود داشت، ولی بعد از این، رسول خدا ﷺ از میان شما خواهد رفت و باید فردی دیگر جای او بنشیند تا تدبیر الهی دین را ادامه دهد. حال که دین خدا کامل و نعمت ولایت تمام شد، چنین دینی، یعنی اسلام با این خصوصیت ولایت را خدا برای امت اسلامی پسندیده است: «وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا». در واقع، این بخش از آیه شریفه ۳ سورة مائده، از مصادیق آیه ۵۵ سورة نور است که وعده الهی در آن منجز و محقق شده است: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۷۹-۱۸۲). با توجه به نزول سورة نور قبل از سورة مائده، و با توجه به جمله «رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» در آیه مورد بحث با محوریت ولایت علی (ع)، چنین نتیجه می‌گیریم که اسلام در صورتی بر روی زمین مستحکم و ریشه‌دار خواهد شد و خدا وعده استقرار و استحکامش را داده که با «ولایت» همراه باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۲۶۸).

از جمله قرائن تاریخی مربوط به دلالت آیه شریفه بر ولایت و امامت امیرالمؤمنین علی (ع)، قصه جابر بن نصر است که به‌صورت اعتراضی به پیامبر ﷺ گفت: ای محمد ما را به شهادت بر توحید و رسالت خودت، و به نماز، روزه، حج و زکات دستور دادی و ما قبول کردیم و به آن راضی نشدی، بلکه دست پسر عمویت را هم بالا بردی و او را بر ما برتری دادی، آیا این دستور از توسل یا از خدا؟ پیامبر ﷺ فرمود: قسم به خدایی که غیر او خدایی نیست، این دستور از خداست. جابر بن نصر درحالی که پشت کرد و به‌سوی اثاثیه خود می‌رفت، گفت: خدایا اگر

آنچه را که محمد ﷺ درباره علی ﷺ می‌گوید از طرف توسست و به امر توسست، سنگی از آسمان بر من فرود آید و مرا عذاب کند. هنوز سخنانش به پایان نرسیده بود که از آسمان سنگی بر او فرود آمد و او را به هلاکت رساند، و خدا در حق او فرمود: «سأل سائلٌ بعذابٍ واقع...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۷، ص ۱۶۲).

اثبات غدیر، اثبات امامت ائمه ﷺ است و انکار غدیر، انکار کل امامت آنهاست، لذا برجستگی غدیر به‌عنوان بزرگ‌ترین عید اسلامی و آداب و سنن این روز که در روایات آمده است، جملگی معطوف به همین حقیقت است تا سرچشمه ولایت ائمه گم نشود، بلکه با اصرار بر آداب و مستحبات این روز و بیان فضائل آن، هر سال این عهد زنده می‌شود تا اصل امامت اهل‌بیت ﷺ و خاستگاه آن در میان امت اسلامی و به‌ویژه جامعه شیعی برای همیشه تاریخ ماندگار باشد.

۳-۲. ابعاد از مفاد آیه ولایت

بنابراین غدیر تجلی این حقیقت است که بدون امامت امام‌حی در میان امت اسلامی، دین و شریعت جامه عمل نمی‌پوشد و سیاست اسلامی در خارج محقق نخواهد شد و این مساوی با عدم انجام رسالت پیامبر ﷺ است، لذا فرمود: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (مائده: ۶۷).

مفاد این آیه شریفه چند مطلب را نشان می‌دهد:

۱. امامت امت اسلامی تنها از ناحیه خداوند متعال تعیین می‌شود: «بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ». مطابق روایات، مضمون ابلاغ یا مفاد «مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ»، چیزی جز ولایت علی ﷺ نیست (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۴۴)؛
۲. ابلاغ فرد تعیین‌شده برای امامت امت اسلامی، حتماً از سوی پیامبر ﷺ انجام می‌شود نه فرد یا گروه دیگر، لذا خداوند به پیامبرش فرمود: «بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ»؛
۳. ابلاغ این پیام، امر عادی و معمولی همانند ابلاغ سایر احکام شریعت نبود، بلکه آن‌قدر اهمیت داشت که اگر پیامبر ﷺ آن را نمی‌رساند، اصل رسالت را انجام نداده بود: «وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ»، لذا در روایت آمده: «وَلَمْ يُنَادِ بِشَيْءٍ مَا نُودِيَ بِالْوَلَايَةِ يَوْمَ الْغَدِيرِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۱)؛
۴. ابلاغ این پیام زمینه‌هایی از خطر را برای پیامبر ﷺ ایجاد می‌کرد، لذا حضرت نگران بود، ولی خدا وعده حفظ آن حضرت از این خطرات را داد: «وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ». مطابق بعض روایات این خوف پیامبر ﷺ، خوف از ارتداد امت بود: «فَلَمَّا آتَاهُ ذَلِكَ مِنَ اللَّهِ ضَاقَ بِذَلِكَ صَدْرُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَتَخَوَّفَ أَنْ يَرْتَدُّوا عَنْ دِينِهِمْ وَأَنْ يُكَذِّبُوهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۸۹)؛

۵. نکته آخر اینکه ذیل آیه شریفه، یعنی جمله «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ»، اشعار به این دارد که

مضمون این آیه به قدری مهم است که مردم را به دو دسته مؤمنین و کافرین تقسیم می‌کند و لذا فرمود کافرین بهره‌ای از هدایت الهی نخواهند داشت.

۳. غدیر منبع قدرت و نصرت امت اسلامی

یکی از ابعاد اجتماعی غدیر، خاستگاه آن برای به دست آوردن مجد و عظمت، قدرت و نصرت امت اسلامی است؛ امری که جوامع اسلامی آن را از دست داده‌اند و به‌ویژه در دوره معاصر تحت قیمومیت قدرت‌های استعماری غرب قرار گرفته‌اند. این جنبه از غدیر را در دعای حضرت رسول ﷺ بعد از معرفی و نصب امیرالمؤمنین علی می‌توان پیدا کرد. «اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ، وَأَنْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ، وَأَخْذُلْ مَنْ خَذَلَهُ». امیرالمؤمنین علی محور نصرت و خذلان الهی است، هرکس او را یاری کند مورد نصرت الهی است و هرکس با او دشمنی ورزد، مورد خذلان الهی است. این دعا در دو سطح فردی و اجتماعی و حتی تمدنی و تاریخی رخ نشان می‌دهد. ملت منصور ملتی است که با محوریت پیام غدیر، ناصر این پیام باشد و ملت مخذول ملتی است که دشمن آن باشد. امروزه دنیای اسلام باید خود را از ذیل اسارت و بردگی حکام وابسته به قدرت‌های شیطانی برهاند؛ قدرت‌هایی که استقلال، عزت، هویت و اصالت امت بزرگ اسلامی را ذیل فرهنگ و سیاست منحط خود به نابودی کشانده‌اند و از اسلام چیزی جز مناره مسجد و نماز و روزه باقی نگذاشته‌اند. خاستگاه این ذلت تاریخی و تمدنی، مفقود شدن غدیر و مشمول شدن به نفرین حضرت رسول ﷺ بوده است و راه خروج از آن، بازگشت به پیام غدیر و تمسک به ذیل دولت غدیر است.

۴. امامت غدیری عامل قدسیت جامعه

جامعه نبوی با وجود نبی ﷺ به قداست و نزاهت می‌رسد و در روز غدیر استمرار این قدسیت جامعه تحت ولایت امیرالمؤمنین علی رقم خورد. تعیین و نصب حضرت امیر با امر الهی و توسط پیامبر ﷺ، تجلی پیامد حقیقت ولایت به ساحت اجتماعی بود و اگر این نصب هم انجام نمی‌شد، از آن حقیقت متعالی ولایت، ذره‌ای کاسته نمی‌شد. ولایت حقیقی که مربوط به مقام وجودی حضرت امیر ﷺ در بارگاه ربوبی است، با نصب پیامبر ﷺ امتداد اجتماعی پیدا کرد و فلسفه این امتداد را باید در قدسی شدن جامعه جست‌وجو نمود، لذا آنها «قَادَةُ الْأُمَمِ» و «سَاسَةُ الْعِبَادِ» و «أَرْكَانُ الْإِبْلَادِ» هستند. وقتی جامعه با کسی پیوند بخورد که: «مَوْضِعُ الرِّسَالَةِ، وَمُخْتَلَفُ الْمَلَائِكَةِ، وَمَهْبِطُ الْوَحْيِ، وَمَعْدِنُ الرَّحْمَةِ، وَخَزَانُ الْعِلْمِ، وَمُنْتَهَى الْجِلْمِ، وَأَصُولُ الْكَرَمِ» (مفاتیح‌الجنان، زیارت جامعه کبیره، ص ۹۰۱) باشد و امر جامعه به او سپرده شود. بدیهی است که جامعه مالا مال از قداست، معرفت، رحمت و کرامت‌های اخلاقی می‌شود و این یعنی قدسی شدن جامعه در ذیل غدیر و امامت. امروز هم تنها راه خروج از بن‌بست‌های ظلمانی زیست سکولار، بازگشت حیات جمعی به حقیقت غدیر است. فرازهای مختلف زیارت جامعه کبیره به این حقیقت اشاره دارد: «مَنْ أَتَاكُمْ نَجَا، وَمَنْ لَمْ يَأْتِكُمْ هَلَكَ»، «ضَلَّ مَنْ فَارَقَكُمْ، وَفَازَ مَنْ تَمَسَّكَ بِكُمْ، وَأَمِنْ مَنْ لَجَأَ إِلَيْكُمْ».

۵. غدیر بازتولید رابطه عمیق ولایی امت با امام و امت با یکدیگر

واقعۀ غدیر بُعد اجتماعی مهم دیگری را هم بازنمایی می‌کند و آن رابطه عمیق وجودی بین امام و امت و یا ولی و مولی علیهم است. پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله در این لحظات مهم و مورد توجه این جمعیت عظیم، نخست نوع رابطه خود با امت را ترسیم کرد و از آنها اقرار گرفت: «أَلَسْتُ أَوْلَىٰ بِكُمْ مِنْكُمْ بِأَنْفُسِكُمْ فَقَالُوا اللَّهُمَّ بَلَىٰ» (مفید، ۱۴۱۳ الف، ج ۱، ص ۱۷۶)؛ آیا من از جان شما به شما سزاوارتر و شایسته‌تر نیستم؟ گفتند آری. این تعبیر پیامبر صلی الله علیه و آله در بیان نسبت خود با امت اسلامی، بهترین تعبیری است که می‌تواند عمق رابطه امام با امت را نشان دهد. پیامبر صلی الله علیه و آله مولای امت اسلامی است و مولی تقدم بر جان مسلمین دارد و پیامبر صلی الله علیه و آله همین رابطه را برای امیرالمؤمنین علی علیه السلام در نسبتش با امت اسلامی ترسیم فرمود: «هرکس ولایت پیامبر بر خود و امت اسلامی را پذیرفت، باید ولایت علی علیه السلام را بپذیرد». ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام استمرار ولایت پیامبر صلی الله علیه و آله و همان مفاد را دارد. جوامع اسلامی هر قدر به ولایت امیرالمؤمنین علی علیه السلام نزدیک شوند، به ولایت پیامبر صلی الله علیه و آله می‌رسند. نوع رابطه امام و امت در جامعۀ ولایی از این سنخ است و این در ادبیات معاصر علوم اجتماعی و سیاسی غرب قابل فهم نیست. امروزه در فضای ادبیات سیاسی اجتماعی جهان اسلام، ولایت باید در چنین چهارچوبی بازخوانی شود تا در راستای پیام غدیر قرار گیرد. این رویکرد، وحدت اجتماعی حول امام را به اوج خود می‌رساند و حاصل این وحدت، اعتلا و ارتقای شخصیت امت و عزت نفس آنها در ذیل شخصیت الهی امام است و قهرأ دستاوردهای اجتماعی و فرهنگی فراوانی به دنبال دارد. به علاوه برخی از سنن اسلامی در روز عید غدیر تجلی‌بخش همین وحدت اجتماعی حول ولایت و تعمیق این رابطه ولایی و اخوت ایمانی در بین مؤمنین با یکدیگر است. از جمله آنها این است که مؤمنین صلۀ ارحام انجام دهند، به دیدار یکدیگر روند، مصافحه کنند، به یکدیگر هدیه دهند، در وقت ملاقات این ذکر را بخوانند: «الحمد لله الذی جعلنا من المتمسکین بولایة امیرالمؤمنین والائمة سلام الله علیهم» (مفاتیح الجنان، اعمال عید روز غدیر، ص ۴۶۴). این پیوندجویی اجتماعی در ذیل ولایت غدیری، شرط لازم برای تعاملات اجتماعی معطوف به رستگاری است.

۶. غدیر ترسیم خط تاریخی ممتد با محوریت علی علیه السلام

پیامبر صلی الله علیه و آله با بالا بردن دست حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام و تعیین او در مقابل دیدگان جمعیت انبوه مسلمین به منصب ولایت، با یک جمله دعایی، یک خط تاریخی ممتدی را با محوریت علی علیه السلام برای ابدیت ترسیم نمودند و آن درخواست ولایت الهی برای کسانی که ذیل ولایت علی علیه السلام باشند و درخواست عداوت الهی برای افرادی که با علی علیه السلام دشمنی کنند: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْ مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ». پیامبر صلی الله علیه و آله سه بار این جمله را تکرار فرمود کرد و آنگاه برای تثبیت آن فرمود: «حاضران به غائبان اطلاع دهند»، یعنی برای

همیشه در تاریخ تثبیت شود: «أَمَرَهُمْ أَنْ يُبْلَغَ الشَّاهِدُ الْغَائِبُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۱). واقعه غدیر تصمیمی برای یک بار و برای یک جمعیت و یک شهر نبود، بلکه خط ولایت و عداوت الهی را به پهنای همه تاریخ و در ذیل ولایت با علی (ع) و عداوت با علی (ع) ترسیم نمود. این دعای پیامبر (ص) که «اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ»، کل جامعه و تاریخ امت اسلامی را با محوریت «علی (ع)» به دو گروه تقسیم نمود: گروهی که ولایت امیرالمؤمنین (ع) را پذیرفتند و گروهی که در جبهه عداوت با امیرالمؤمنین علی (ع) قرار گرفتند. اگر خدا ولایت فرد و امتی را داشته باشد، به خودش نزدیک می‌کند و همه صفات الهی را در او می‌نشانند و اگر فرد و امتی به غضب و عداوت الهی گرفتار شود، او را از ساحت الهیه دور کرده، به خودشان می‌سپارد و حیاتشان مورد دستبرد شیطان می‌شود. بنابراین غدیر ترسیم یک خط تاریخی برای ابدیت بشری است. سعادت و شقاوت جامعه امروز ما و امت اسلامی، در نوع نسبتی است که با این خط تاریخی ابدی برقرار می‌کند، یعنی ولایت و برائت. امروزه جامعه اسلامی ما و جوامع شیعی با محوریت ولایت علی (ع) و نیز همه شیفتگان آن حضرت در دنیای اسلام و بلکه همه ارادتمندانش در جهان بشری، می‌توانند علی (ع) را کانون هم‌گرایی خود قرار دهند و در برابر فضیلت‌گریزان و عدالت‌ستیزان جهانی، جبهه واحدی تشکیل دهند که شدت و قربایت آنها به یکدیگر به میزان شدت و قربایت آنها به ولایت امیرالمؤمنین (ع) وابسته است.

۷. غدیر پیوند حج و ولایت و ارتقا از وحدت کنشی به وحدت حقیقی

غدیر یعنی حرکت مسلمین از اقصی نقاط عالم برای انجام حج و آنگاه رسیدن به چشمه‌سار ولایت. این حقیقتی است که پیوند نزدیک امت اسلامی را با غدیر و ولایت از رهگذر مناسک حج تأمین می‌کند. حج واجب بین‌المللی اسلام است که در آن همه اقوام و قبائل از امت اسلامی در سراسر جهان به مکان واحد برای انجام عملی واحد رهسپار می‌شوند. این تکثرات قومی و جغرافیایی که در ذیل کعبه و مناسک حج به وحدت کنشی و عملی می‌رسد، باید در ذیل امامت و ولایت غدیری، از وحدت کنشی به وحدت حقیقی در روح امت اسلامی نائل شود. همین حقیقت است که در بیانات معصومین (ع) و سفارشات آنها در توصیف حج حقیقی، مورد توجه تام قرار گرفته است که «تَمَامُ الْحَجِّ لِقَاءُ الْإِمَامِ» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۶۲)، و نیز امام باقر (ع) فرموده است: «إِنَّمَا أَمْرُ النَّاسِ أَنْ يَأْتُوا هَذِهِ الْأَحْجَارَ فَيَطْلُفُوا بِهَا ثُمَّ يَأْتُوا فَيُخْبِرُونَ بِوَلَايَتِهِمْ وَيَعْرِضُوا عَلَيْنَا نَصْرَهُمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۶، ص ۳۷۴).

حج به‌مثابه واجب بین‌المللی امت اسلامی، بخش زیادی از تکثرات فرهنگی را ذیل وحدت مناسکی اعمال حج، به مراحل از وحدت ارزشی و هویتی امت اسلامی نزدیک می‌کند، ولی این تمام کار نیست. مادامی که دو عنصر مهم هویتی در ذیل ولایت غدیریه اتفاق نیافتد، حج به هدف خود نرسیده است. این دو عنصر مهم را این جمله امام (ع) بیان فرموده است: «ثُمَّ يَأْتُوا فَيُخْبِرُونَ بِوَلَايَتِهِمْ وَيَعْرِضُوا عَلَيْنَا نَصْرَهُمْ». عنصر نخست اظهار ولایت

اهل بیت علیهم‌السلام است که نوعی تجدید بیعت با امام علیه‌السلام محسوب می‌شود؛ عنصر دوم اعلام آمادگی برای نصرت اهل بیت علیهم‌السلام برای تحقق اسلام می‌باشد و این ارتباط وثیقی با آیه شریفه «الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده: ۳) دارد. در غدیر با نصب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بیعت مؤمنین با حضرت علی علیه‌السلام انجام شد و این بیعت مستلزم نصرت بود تا معانی شش‌گانه این آیه شریفه جامه تحقق بیوشد. امروز هم به میزانی که حج ظرفیت خود را در فعلیت بخشیدن به دو عنصر ارادت و ولایت نسبت به ساحت اهل بیت علیهم‌السلام، به‌ویژه حضرت ولی عصر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الکامل و آمادگی برای نصرت آنها جهت حل مشکلات دنیای اسلام به کار بگیرد، به همان میزان به وحدت هویتی امت اسلامی ذیل ولی امر محقق می‌شود که این بالاترین نوع از وحدت امت اسلامی است.

۸. غدیر بنیان مهدویت

جایگاه و نسبت غدیر برای وجود مبارک حضرت ولی عصر امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الکامل، همانند نسبت و جایگاه سوره قدر برای آن حضرت است. همان طوری که تنزل ملائکه و روح از سوی خدا به‌سوی اولیای معصوم الهی همه ساله تکرار می‌شود و شمول آن، ناظر به امام معصوم هر عصری است، غدیر هم ناظر به اصل ولایت و امامت معصوم در هر عصری می‌باشد. با انتصاب علی علیه‌السلام و آثار شش‌گانه مترتب بر آن، این انتصاب و آثار برای هر امام معصومی در هر عصری مصداق دارد و مصداق امروز آن وجود مقدس امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الکامل است، لذا در خطبه غدیریّه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به ائمه علیهم‌السلام از نسل امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام و لقب امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الکامل تصریح شده است:

مَعَاشِرَ النَّاسِ آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا
مَعَاشِرَ النَّاسِ النُّورُ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي مَسْلُوكٍ ثُمَّ فِي عَلِيٍّ ثُمَّ فِي النَّسْلِ مِنْهُ إِلَى الْقَائِمِ الْمَهْدِيِّ الَّذِي
يَأْخُذُ بِحَقِّ اللَّهِ وَبِكُلِّ حَقٍّ هُوَ لَنَا (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۷، ص ۲۱۱)؛

هان مردمان! به خدا و رسول و نور همراهش ایمان آورید پیش از آنکه چهره‌ها را تباه و بازگونه کنیم یا چونان اصحاب روز شنبه [یهودیانی که بر خدا نیرنگ آوردند] رانده شوید. مردمان! نور از سوی خداوند عز و جل در جان من، سپس در جان علی بن ابی طالب، آنگاه در نسل او تا قائم مهدی - که حق خدا و ما را می‌ستانند - جای گرفته.

موعودگرایی در بسیاری از ادیان الهی آمده است. در اسلام هم به هر دو قرائت شیعی و سنی، موعودگرایی وجود دارد و از جهت اجتماعی بهترین و فراگیرترین زمانی که می‌توان این ظرفیت غدیر را محقق کرد، ایام حج است که از همه دنیای اسلام عده‌ای حضور می‌یابند. موعودگرایی در مراسم حج یکی از نقاط عطفی که ظرفیت غدیر را در ضمن حج به ظهور می‌رساند؛ مع‌الوصف تحقق زمینه آن در شرائط کنونی به صعوبت ممکن است.

۹. غدیر تعین فرهنگ ناب اسلامی

یکی از ابعاد مهم فلسفه اجتماعی غدیر، نسبت غدیر در بازتولید و تعمیق فرهنگ اصیل اسلامی با همهٔ باورها، ارزش‌ها و هنجارهایش است. مهم‌ترین بخش این تعین، مربوط به حوزهٔ باورهای اسلامی است که در صفحات گذشته به موضوع امامت و ولایت اشاره کردیم. بخش دیگر مربوط به ارزش‌ها و نیز چگونگی سلوک ما در کنش‌گری اجتماعی است. بخش دیگر از این تعین بخشی در حوزهٔ آداب و سنن این روز یا مستحبات رفتاری این روز است که سبب تقویت فرهنگ اسلامی می‌شود. به عنوان نمونه، یکی از مستحبات روز عید غدیر خواندن زیارت امین‌الله است که مضامین بسیار متعالی در ابعاد اعتقادی و عملی دارد. خواندن این مضامین در روز غدیر، همان تعمیق بخشی به همهٔ ابعاد فرهنگ ناب اسلامی است؛ از موضوع امامت و ویژگی‌های برجستهٔ اجتماعی آن، از قبیل امین خدا در زمین، حجت خدا بر عباد، بالاترین رتبهٔ مجاهد در راه خدا، عامل به کتاب خدا و تابع سنن پیامبر: «السَّلامُ عَلَيْكَ يَا أَمِينَ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ، وَحُجَّتُهُ عَلَى عِبَادِهِ، السَّلامُ عَلَيْكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَشْهَدُ أَنَّكَ جَاهَدْتَ فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ، وَعَمِلْتَ بِكِتَابِهِ، وَأَتَّبَعْتَ سُنَنَ نَبِيِّهِ ﷺ» (مفاتیح الجنان، زیارت امین‌الله، ص ۵۷۵)، تا درخواست گرایش‌ها اخلاقی متعالی برای خود، مانند:

اللَّهُمَّ فَاجْعَلْ نَفْسِي مَطْمَئِنَّةً بِقَدْرِكَ، رَاضِيَةً بِقَضَائِكَ، مُوَلَّعَةً بِذِكْرِكَ وَدُعَائِكَ، مُحِبَّةً لِمَصْفُوعَةِ أَوْلِيَائِكَ، مَحْبُوبَةً فِي أَرْضِكَ وَسَمَائِكَ، صَابِرَةً عَلَى نَزُولِ بَلَائِكَ، شَاكِرَةً لِفَوَاضِلِ نِعَمَائِكَ، ذَاكِرَةً لِسَوَابِغِ آلَائِكَ، مُشْتَاقَةً إِلَى فَرَحَةِ لِقَائِكَ، مُتَزَوِّدَةً لِلتَّقْوَى لِيَوْمِ جَزَائِكَ، مُسْتَنَّةً بِسُنَنِ أَوْلِيَائِكَ، مُفَارِقَةً لِأَخْلَاقِ أَعْدَائِكَ، مُشْغُولَةً عَنِ الدُّنْيَا بِحَمْدِكَ وَتَنَائِكَ (مفاتیح الجنان، زیارت امین‌الله، ص ۵۷۵).

درخواست این ارزش‌های بسیار متعالی در عید غدیر، این روز را روز تجلی فرهنگ ناب اسلامی قرار می‌دهد، به‌ویژه محبت اولیا، درخواست زاد و توشهٔ تقوی، سلوک بر سنن اولیا و پرهیز از اخلاق اعدا، به راستی ارزش‌های ناب اسلامی را در وجدان جمعی و روح تک‌تک مؤمنین زنده می‌کند. امروز در گوناگونی فرهنگ‌ها و به‌ویژه در تهاجم فرهنگ پست مادی غرب به دنیای اسلام و در کشمکش امیال و گرایش‌ها، غدیر چشمهٔ جوشانی برای حیات نوین اسلامی در جامعه است. این ظرفیت را باید برجسته کرد و حرکت جمعی جامعه را معطوف به این فلسفهٔ غدیر نمود.

۱۰. برترین عید و جشن امت اسلامی

مطابق مضمون برخی از روایات معصومین علیهم‌السلام، غدیر به‌مثابهٔ بزرگ‌ترین عید اسلامی است. از پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چنین نقل شده است:

یوم غدیر خُمُ أَفْضَلُ أَعْيَادِ أُمَّتِي، وَهُوَ الْيَوْمُ الَّذِي أَمَرَنِي اللَّهُ تَعَالَى ذَكَرَهُ بِنَصْبِ أَخِي عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَمًا لِأُمَّتِي يَهْتَدُونَ بِهِ مِنْ بَعْدِي، وَهُوَ الْيَوْمُ الَّذِي أَكْمَلَ اللَّهُ فِيهِ الدِّينَ، وَأَتَمَّ عَلَى أُمَّتِي فِيهِ النِّعْمَةَ، وَرَضَى لَهُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا (امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۵۲۸)؛

روز غدیر خم برترین عیدهای امت من است، و آن روزی است که خدای متعال به من دستور داد که برادرم علی بن ابی طالب را همچون نشانه‌ای برای امتم نصب کنم، تا پس از من به وسیله او هدایت شوند، و آن روزی است که خداوند دین را در آن کامل نمود و بر امتم نعمت را تمام کرد و اسلام را به عنوان دین برای آنان پسندید.

عید غدیر را باید جشنی مربوط به امت اسلامی و در گستره کل امت دید. این جشن اسلامی با همه اعمال عبادی و سرور و شادی، حس محبت و یکدلی را در امت اسلامی ایجاد می‌کند و همان طوری که گفته شد این ظرفیت بزرگی برای وحدت امت اسلامی است. غدیر نماد جشن و شادمانی معقول و آرمانی امت اسلامی است و این شادمانی در چهارچوب اعمال این روز تجلی می‌یابد؛ یعنی صیام، صلوات، سرور، اطعام‌دهی، صلۀ ارحام، پیوند با برادران دینی، امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) هم در عید غدیر که مقارن با روز جمعه بود، در خطبه خود بعد از بیان جایگاه عید غدیر چنین فرمود:

خداوند شما را مشمول رحمت خود فرماید. هنگام بازگشت از این مجلس بر اهل بیت و عیالات خود توسعه دهید و به برادران خود نیکی کنید و خدا عز و جل را سپاسگزاری نمایید که شما را به این موهبت موفق فرموده و خود را به اتفاق و اجتماع وادارید تا خداوند جذابی‌های شما را جمع فرماید، و به طور متقابل با یکدیگر نیکی کنید تا خدای الفت و مهربانی‌های شما را با یکدیگر پیوسته و ثابت گرداند و نعمت‌های الهی را به یکدیگر هدیه نماید به پاس اینکه ثواب و پاداش اعمال شما را در این روز چند برابر اعیاد دیگر قبل و بعد آن قرار داده، و این فضیلت را اختصاص به مثل امروز داده، و نیکی در این روز مال شما را پر بهره می‌کند و بر عمر شما می‌افزاید، و مهربانی‌های متقابل شما در این روز موجب رحمت و عطف‌ت خداوند به شما می‌شود و برای برادران و اهل خانه خود از آنچه خداوند به شما تفضل فرموده تا بتوانید مهیا سازید و تا آنجا که استطاعت دارید ببخشید و تا برای شما امکان دارد در این کار بکوشید و با یکدیگر با چهره‌های گشاده و شادمانی روبه‌رو شوید (امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۵۲۹).

از کتب تاریخ استفاده می‌شود که امت اسلامی در شرق و غرب از گذشته دور، در عید بودن آن متفق‌اند و مصریان و مغربیان و عراقیان، به جایگاه آن اعتنا و اهتمام داشته‌اند و روز غدیر نزد آنان به عنوان روزی مشخص برای نماز، دعا، خطبه و مدیحه‌سرایی مشهور بوده است، و نام‌گذاری این روز به عید، مورد اتفاق بوده است (ابن خلکان، بی تا، ج ۱، ص ۶۰ و ج ۲، ص ۲۳۳).

۱۱. عید غدیر و ظرفیت جامعه‌پذیری و بازتولید هویت شیعه

جشن و سرور جمعی روز عید غدیر، به عنوان بزرگ‌ترین و مهم‌ترین عید اسلامی، یک شور و نشاط جمعی را در ضمن اعمال این روز به نمایش می‌گذارد که خروجی آن اشاعه، تثبیت، و تعمیق ولایت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)

و بازتولید اجتماعی هویت شیعه است. غدیر ظرفیت خوبی برای جامعه‌پذیری فرهنگ امامت، به‌ویژه برای نوجوانان و جوانان دارد. مرحوم علامه امینی صاحب‌الغدیر می‌گوید:

از جمله اموری که به‌منظور ثبات و نشر داستان غدیر و جاودان ماندن خاطره آن و تحقق مفاد آن مورد توجه و اهتمام بوده، عید گرفتن این روز تاریخی است که همه‌ساله در روز و شب آن مجامع و محافلی تشکیل شود و مراسم بندگی خدا و ابراز خشوع به درگاه احدیت اجرا گردد و سیره نیکی و بخشش و بذل و جود بریه و توجه به حال ناتوانان و مستمندان و توسعه به زندگی خانواده‌ها و عائله‌ها و در بر کردن لباس‌های نو و زیبا با آرایش، پیروی و مورد عمل قرار گیرد. اجرای این تشریفات و تظاهرات در میان مردم سبب جلب توجه عموم طبقات به طرف یک وضع نوین و منظره جالب شده و این وضع بی‌خبران را وامی‌دارد به تفحص و پرسش علل و موجبات آن و منجر می‌شود به تجسس از روایت آن و دانایان به بیان روایات متواتره مشتمل بر این امر خطیر پرداخته و گویندگان و سرایندگان به ایراد خطابه و انشای قصاید و منظومات می‌پردازند و بدین وسائل رشته روایت غدیر خم و اسناد آن به یکدیگر متصل و پیوسته گشته و در میان هر قوم و گروه و در هر عصر و زمان این خبر تکرار و این داستان به زبان‌ها جاری و طرق متصله آن در اذهان محفوظ و پایدار می‌گردد (امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۵۰۳).

همچنین غدیر نماد مشارکت جمعی در تجلی مهم‌ترین عامل هویتی شیعه است. در روز عید غدیر مؤمنین که به هم می‌رسند، می‌گویند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَنَا مِنَ الْمُتَمَسِّكِينَ بِوَلَايَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَالْأَئِمَّةِ (ع)»، و نیز این دعا را می‌خوانند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَكْرَمَنَا بِهَذَا الْيَوْمِ وَجَعَلَنَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ بِعَهْدِهِ إِلَيْنَا وَمِيثَاقِهِ الَّذِي وَاتَّقْنَا بِهِ مِنْ وَلَايَةِ وَلَاةِ أَمْرِهِ وَالْقَوَامِ بِقِسْطِهِ، وَلَمْ يَجْعَلْنَا مِنَ الْجَا حِدِينَ وَالْمُكْذِبِينَ يَوْمَ الدِّينِ» (مفاتیح‌الجنان، اعمال عید روز غدیر، ص ۴۶۴).

۱۲. غدیر تقویت سرمایه‌های اجتماعی

با دقت در تعاریف مفهومی مختلفی که از سرمایه اجتماعی شده است، می‌توان گفت سرمایه اجتماعی آن، قدرت، تمکن و توانمندی یک ملت و جامعه بر داشته‌های اجتماعی خویش است که او را برای رسیدن به اهداف خود توانمند می‌سازد، لذا مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی جوامع به‌حسب نوع داشته‌های قدرت‌آفرین و نوع اهداف متفاوت است. در یک جامعه اسلامی سرمایه‌های اجتماعی آن، اموری است که او را برای رسیدن به اهداف اجتماعی متعالی اسلام مساعدت می‌کند؛ به‌گونه‌ای که تسهیل‌کننده آن می‌باشد. برخی شاخص‌هایی نظیر مشارکت عمومی در حوزه‌های مختلف، روابط عمیق و گسترده بین افراد، سطح اعتماد بین افراد و... را از مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی دانسته‌اند (ردادی، ۱۳۸۹، ص ۴۴-۵۶). با نظر به جامعه اسلامی می‌توان گفت که مهم‌ترین سرمایه اجتماعی عبارت‌اند از: باورهای اعتقادی و ارزش‌های اخلاقی، انسجام اجتماعی، دولت اسلامی، الگوهای فرهنگی (معصومین ع) و بزرگان دینی و ملی، مشارکت و تعاون اجتماعی در حوزه‌های مختلف، اعتماد عمومی و اعتماد بین دولت - ملت، گروه‌های مؤثر علمی، فرهنگی، سیاسی اسلامی و... عید غدیر هم خود یک سرمایه اجتماعی فرهنگی و سیاسی برای جامعه ماست و هم سرمایه‌ساز و تأثیرگذار در دیگر

مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی است. اولاً خود یک سرمایه اجتماعی است برای اینکه مردم جامعه ما به این «داشته فرهنگی» افتخارآمیز با چشم یک ارزش الهی، مقدس و مبارک نگاه می‌کنند. این سرمایه فرهنگی، اهمیت جوهری و بنیادین برای جامعه ما دارد. جامعه اسلامی خود را در ذیل این سرمایه بازخوانی می‌کند. در ایام غدیر، همه ساله، مراکز مذهبی از مساجد، حسینیه‌ها و هیئت مذهبی و حتی خیابان‌ها به کانون‌های اصلی برگزاری جشن و حضور میلیونی مردم، ظهور انواع متنوع فعالیت‌های فرهنگی و اهدای شیرینی و هدایا تبدیل می‌شود و افراد و گروه‌های مختلف مردم با هر سن، جنس و موقعیت اجتماعی در این برنامه‌ها مشارکت دارند. این همدلی و نشاط جمعی، و این پویایی و تحرک اجتماعی معنادار در ذیل مفهوم عید غدیر، یک سرمایه فرهنگی ارزشمندی است و خود عامل مهمی در جامعه‌پذیری و انتقال فرهنگ و ارزش‌های غدیری به کودکان و نوجوانان و تثبیت آن در بزرگسالان خواهد بود؛ ثانیاً عید غدیر دیگر سرمایه‌های اجتماعی را هم تقویت می‌کند که به‌عنوان آثار و پیامدهای اجتماعی آن است. افزایش مهر و محبت به اهل بیت (علیهم‌السلام)، به‌ویژه امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) که از مهم‌ترین سرمایه اجتماعی جامعه ماست، از طریق عید غدیر تقویت می‌شود؛ همچنین افزایش مهر و محبت و دوستی مؤمنین با یکدیگر از دیگر آثار مهم آن است. به تعبیر آیت‌الله شاه‌آبادی استاد امام خمینی (علیه‌السلام)، توسعه اجتماعات مذهبی برای ارتباط و دوستی متدینین با یکدیگر به‌منزله خیط اخوت است که رابطه عرضی مؤمنین با یکدیگر را فراهم می‌کند (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص ۵۳-۵۴). افزایش تعامل و همکاری در خیرات و انفاقات و نیز افزایش هم‌گرایی و انسجام اجتماعی، افزایش امید به سعادت اخروی و بهره‌گیری از عنایات امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) و کاهش غم و اندوه و کاهلی حاصل از زندگی دنیوی، جملگی از سرمایه‌های اجتماعی مهمی هستند که از شعائر و مناسک مذهبی به‌ویژه عید غدیر برمی‌خیزد.

نتیجه‌گیری

غدیر یکی از بزرگ‌ترین نماد امت اسلامی در تعیین‌بخشی به هویت این امت است و در کنار حج که پرچم و نماد جهانی اسلام است، قرار گرفت. ابعاد مختلف سیاسی و اجتماعی غدیر ظرفیت‌های بالای آن در بهره‌گیری از آن برای حل مسائل جهان اسلام و در مواجهه با جهان مدرن مادی‌گرای غرب معاصر را نشان می‌دهد. غدیر در هر زمانه و عصری پیام هدایت و نجات امت اسلامی را به گوش مسلمین می‌رساند و امروز نجات از غول ظلمت‌بار غرب در ذیل غدیر ممکن است. ابعاد شش‌گانه معنایی از روز نمادین غدیر، نشان از گستردگی دلالت آن و ابعاد معنایی آن دارد. امروزه پاسخ به این سؤالات که در چه صورت کفار از دین مسلمین مأیوس می‌شوند و مسلمین در امنیت قرار می‌گیرند و دین مرضی الهی در جهان محقق خواهد شد و راه تحقق آن چیست؟ پاسخ به آنها تنها با مراجعه به پیام‌های غدیر ممکن است که در آیه شریفه ۳ سوره مائده آمده است. با تمسک به غدیر می‌توان به منبع قدرت و نصرت امت اسلامی رسید و فرهنگ ناب اسلامی را در جامعه تعین بخشید، یعنی جامعه قدسی را ذیل ولایت امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) و اولاد معصومین (علیهم‌السلام) او درست کرد.

منابع

قرآن کریم.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۳). تحف العقول. قم: جامعه مدرسین.

ابن خلکان، ابوالعباس شمس‌الدین احمد (بی‌تا). وفیات الاعیان. به نقل از: علی‌اصغر رضوانی (۱۳۸۶). غدیرشناسی و پاسخ به شبهات. قم: مسجد مقدس جمکران.

امینی، عبدالحسین (۱۴۱۶ق). الغدير فی الكتاب و السنه و الأدب. قم: مرکز الغدير للدراسات الإسلامیه.

جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۷). ظهور ولایت در صحنه غدیر (برگرفته از آثار آیت‌الله جوادى آملی). قم: اسراء.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البيت. ﷺ

ردادی، محسن (۱۳۸۹). منابع قدرت نرم و سرمایه اجتماعی در اسلام. تهران: دانشگاه امام صادق ﷺ.

شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۶). شذرات المعارف. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

صدوق، محمدبن علی (۱۳۷۶). الأمالی. تهران: کتابچی.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۸). عیون اخبار الرضا ﷺ. تهران: جهان.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.

قمی، شیخ‌عباس (۱۳۷۵). مفاتیح‌الجنان. تهران: قدیانی.

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

مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق الف). الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد. قم: مؤسسه آل بیت ﷺ.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق ب). الأمالی. قم: کنگره شیخ مفید.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

یاوری سرتختی، محمدجواد و امامی، مرتضی (۱۳۸۹ و ۱۳۹۰). بررسی و تحلیل روایات جمعیت غدیر خم. تاریخ فرهنگ و

تمدن اسلامی، ۱ و ۲، ۱۴۵-۱۶۸.

The Construction of Personal Identity through Teleological Cinema

Mohammad Ali Mohiti Ardakan / Associate Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute
mohiti@iki.ac.ir

 **Mohammad Hossein Haghighi**  / MA Student in Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute
khalilallahmanebrahim@gmail.com

Received: 2025/10/22 - **Accepted:** 2026/01/11

Abstract

The objective mechanism of the influence of "religious art" from the axiological perspective of "divine proximity (qurb)" on the construction of personal identity, as a neglected link, constitutes the focal point of this inquiry. Using an analytical-descriptive method, this research seeks to answer the question: How does teleological cinema shape the identity of the audience across various dimensions? The findings indicate that cinematic works aligned with the goal of divine proximity affect personal identity through two distinct yet synergistic pathways: ١. At the conscious level, through processes of identification and the reinforcement of critical faculty; ٢. At the unconscious level, through meaningful imagery that gradually directs the intellectual system and lifestyle of the audience. This study concludes that attending to these dual mechanisms not only completes the theory of religious art but also provides an effective strategy for directing cinematic productions toward the development of the audience's character and the building of a virtuous society.

Keywords: Construction of Personal Identity, Teleological Cinema, Divine Proximity (Qurb), Committed Cinema.

نوع مقاله: ترویجی

برساخت هویت فردی در پرتو سینمای غایت‌محور*

mohiti@iki.ac.ir

محمدعلی محیطی اردکان / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدحسین حق جو  / دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

khalilrahmanebrahim@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۳۰ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۱

چکیده

سازوکار عینی تأثیر «هنر دینی» از نگاه ارزش‌شناسانه «قرب الهی» در برساخت هویت فردی به‌عنوان یک حلقه مغفول، کانون توجه است. این پژوهش با روش تحلیلی - توصیفی در پی پاسخ به این پرسش است که سینمای غایت‌محور چگونه هویت مخاطب را در ساحت‌های مختلف شکل می‌دهد. یافته‌ها نشان می‌دهد آثار سینمایی همسو با غایت قرب الهی، از دو مسیر مجزا و هم‌افزا بر هویت فرد اثر می‌گذارند: ۱. در سطح خودآگاه از طریق فرآیندهای هم‌ذات‌پنداری و تقویت قوه نقادی؛ ۲. در سطح ناخودآگاه از طریق تصویرسازی‌های معنادار که به‌تدریج منظومه فکری و سبک زندگی مخاطب را جهت‌دهی می‌کنند. این مطالعه نتیجه می‌گیرد که توجه به این مکانیزم‌های دوگانه، نه‌تنها نظریه هنر دینی را تکمیل می‌کند، بلکه راهبرد مؤثری برای جهت‌دهی به تولیدات سینمایی در راستای بالندگی شخصیت مخاطب و ساختن جامعه‌ای فاضله خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: برساخت هویت فردی، سینمای غایت‌محور، قرب الهی، سینمای متعهد.

مقدمه

غایت‌جویی برای سینما از منظر طیف‌های متعدد درگیر با هنرهای نمایشی شاید امری بی‌پهلو به نظر برسد؛ چراکه عمده‌تاً بسامد بالای سخنان این افراد در دیدگاه «سینما صرفاً برای سرگرمی است نه چیز دیگر» بارها شنیده می‌شود (Quigley, 1947, p. 65-69)، تا آنجا که برخی آن را نقطه قوت سینما دانسته‌اند (رهاط و تمام، ۲۰۲۰؛ Vorderer & Bryant, 2006, p. 23)، اما حقیقت این است که نفس انسان برای حرکت به سوی کمال مطلق آفریده شده و هر آنچه او را از این مسیر منحرف کند، به‌صورت مستقیم به تخریب ساحات وجودی او می‌پردازد. امروزه کمتر کسی منکر تأثیر انکارناپذیر رسانه‌ها، به‌ویژه هنرهای نمایشی، در برساخت هویت فردی و اجتماعی است. با این حال، اکثر تولیدات سینمایی معاصر، با غفلت از این غایت اصیل، نه تنها انسان را در مسیر کمال یاری نمی‌کنند، بلکه با ارائه تصاویری مخدوش از حقیقت زندگی، بحران‌های متعدد هویتی برای او ایجاد می‌کنند.

این پژوهش با وقوف بر این خلأ، در پی اثبات این امر است که سینمای غایت‌محور مبتنی بر نظریه قرب الهی در حوزه ارزش‌ها - که غایت هنر را در نسبت با کمال نهایی انسان، یعنی قرب الهی تعریف می‌کند - (مصباح، ۱۳۹۸ ب، ص ۳۴۳-۳۵۰)، نه تنها شایسته تولید است، بلکه تنها راهکار برون‌رفت از این بحران هویتی است.

در حوزه پژوهش‌های پیشین، آثاری چند به مبانی نظری هنرهای نمایشی پرداخته‌اند. برای مثال، مقاله «تحلیل مواجهه مخاطب با اثر هنری با تأکید بر مبانی حکمت متعالیه» (حکمت‌مهر، ۱۳۹۹)، بیشتر بر فرایند ادراکی مخاطب متمرکز است تا ابعاد هویت‌ساز اثر هنری. پژوهش فراشاهی‌نژاد (۱۳۹۸) نیز با رویکردی تاریخ‌محور در جست‌وجوی پارادایم قدسی در هنر معاصر ایران است. همچنین در امکان تحقق نظریه هنر سنت‌گرا در سینما (خسروی دینارعالی و نقاش‌زاده، ۱۴۰۳) گرانیگاه بحث، به دور از نحوه تأثیر در برساخت هویتی مخاطب است در میان این پژوهش‌ها، توجه به نسبت دین با پدیده‌های هنری با توجه به دیدگاه قرب الهی در حوزه ارزش‌های اخلاقی اهمیت دارد. پژوهش‌های نویسندگانی چون تاجیک و حسینی قلعه‌بهمن (۱۳۹۱)، جلالیان صدائتی (۱۴۰۱) و تاجیک و سربخشی (۱۳۹۸)، به تبیین نظریه هنر از دیدگاه علامه مصباح رحمته‌الله پرداخته‌اند. حاصل این پژوهش‌ها آن است که هنر باید در پی ایجاد نسبتی با کمال مطلوب انسان، یعنی قرب الهی باشد. قابلیت سینما در تصویرسازی معنادار و تجربه هم‌ذات‌پندارانه و موارد دیگر، این رسانه را ابزار اصلی کاربست این نظریه می‌سازد. در فیلم محمد رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم (مجیدی، ۱۳۹۴) به‌صورت تطبیقی شاهد اثرگذاری عمیق فرم و محتوا به‌صورت توأمان برای انتقال پیام رحمت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هستیم که حاصل آن تأثیر و اقبال مخاطب به‌سوی فردی است که او را به کمال حقیقی انسانی رهنمون می‌سازد.

نوآوری این نوشتار، تبیین مکانیسم‌های دقیق این تأثیرگذاری (در دو سطح خودآگاه و ناخودآگاه) است که چگونه چنین آثاری می‌توانند مسیر فطری طلب کمال را در مخاطب هموار کرده و هویت او را در جهت غایت حقیقی‌اش برسانند. این پژوهش درصدد است نشان دهد سینمای غایت‌محور، دست‌کم به نحو علت ناقصه و غیرمستقیم، تأثیری چشمگیر در شکل‌گیری هویت افراد داشته و می‌تواند در نیل به کمال آنها نقش ایفا کنند.

۱. مفهوم‌شناسی

در راستای ایجاد فهم مشترک و پرهیز از هرگونه ابهام مفهومی، این بخش به تبیین دقیق مهم‌ترین مفاهیم به‌کار رفته در این پژوهش می‌پردازد. درک روشن از این اصطلاحات، سنگ بنای تحلیل‌های بعدی خواهد بود.

۱-۱. نگاه و جهان‌بینی

جهان‌بینی «یک سلسله بینش‌های کلی هماهنگ دربارهٔ جهان و انسان، و به‌طور کلی دربارهٔ هستی» است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ الف، ص ۳۲). این بینش‌های سازوار، چگونگی مواجهه انسان با وجود و جایگاه او در جهان را مشخص می‌سازد. در این پژوهش، «نگاه» به‌عنوان تجلی عینی و عملی این جهان‌بینی در عرصهٔ تولید اثر هنری فهمیده می‌شود. به بیان دیگر، نگاه یک فیلم‌ساز، دریچه‌ای است که از طریق آن، جهان‌بینی خود را به تصویر می‌کشد و در انتخاب مضامین، پرداخت شخصیت‌ها، فضاسازی و حتی در جزئیات فنی اثرش متجلی می‌سازد.

۱-۲. غایت‌محوری

«غایت» در لغت به معنای نهایت، پایان و مقصد نهایی هر چیز است (ابن‌فارس، ۱۳۹۹ ق، ج ۴، ص ۴۰۰). علامه مصباح یزدی رحمته‌الله در تعریف غایت می‌گوید: «تصمیم بر انجام دادن کار، متوقف بر شوقی است که اصالتاً به نتیجهٔ کار و بالتبع به خود آن تعلق می‌گیرد... و چون نتیجهٔ کار مطلوب بالاصاله است... آن را «غایت» می‌نامند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ج ۲، ص ۱۳۲). این تمایزگذاری دقیق، غایت را به‌عنوان هدف نهایی و مطلوب بالذات فعل مشخص می‌کند. در این پژوهش، «غایت‌محوری» به رویکردی اطلاق می‌شود که در آن، تولید اثر هنری نه امری تصادفی یا صرفاً معطوف به اهداف میانی، بلکه فعلی آگاهانه و جهت‌دار به‌سوی غایتی متعالی است. این غایت در چارچوب نظری این مقاله، همان «کمال نهایی انسان» یا «قرب الهی» است که بر اساس دیدگاه علامه مصباح یزدی رحمته‌الله غایت حقیقی حیات انسانی شمرده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۳).

۱-۳. سینما

تعریف «هنر» و به‌تبع آن «سینما» همواره از مباحث چالش‌برانگیز بوده است (وکیلی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۳۰۶). در سنت فکری حکمای پیشین مسلمان، اگرچه تعریف مستقلاً به سبک امروزی از هنر یافت نمی‌شود، اما می‌توان از میان آثار آنان، دریافتی خاص از هنر را استنباط کرد. برای نمونه، فارابی هنر را به فعالیت خلاقانه

و عقلانی به غایت ایجاد زیبایی و کمال و به‌عنوان ابزاری برای تحقق فضیلت و اخلاق در جامعه معرفی کرده است (جلالیان و کشاورز افشار، ۱۳۹۶، ص ۲۰-۲۱). از نگاه علامه مصباح یزدی رحمته‌الله آنچه در تعریف هنر از همه مهم‌تر است، غایت فعل هنری است: «هنر هرگونه تعریف شود و از هر نوعی باشد، نعمتی از نعمت‌های خداست که می‌توان برای رسیدن به کمال از آن استفاده کرد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۳).

سینما به‌عنوان «هنر هفتم» (Canudo, 1923, p. 3-4)، افزون بر حیثیت هنری، واجد کارکرد رسانه‌ای و صنعتی است و به دلیل ماهیت چندحسی خود - ترکیب تصویر، صدا، روایت و عاطفه - از توان بالایی در تأثیرگذاری بر ادراک، احساس و نگرش مخاطب برخوردار است (Bordwell & Thompson, 2010, p. 2-6, 69-75). از همین‌رو متفکران اسلامی نیز بر ظرفیت آموزشی و تربیتی سینما تأکید کرده‌اند؛ چنان‌که امام خمینی رحمته‌الله سینما را «دستگاه آموزشی» می‌دانند که در صورت جهت‌دهی صحیح می‌تواند در خدمت تعالی انسان قرار گیرد (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۴۱۲).

مطالعات نظری در حوزه رسانه و سینما نشان می‌دهد که آثار سینمایی، علاوه بر کارکردهای زیبایی‌شناختی، می‌توانند در شکل‌دهی به نگرش‌های اجتماعی و حتی کنش‌های سیاسی مخاطبان نقش ایفا کنند (Nichols, 2017, p. 1-4, 16-18). در این چارچوب، نمونه‌های معاصر نشان می‌دهد که برخی آثار سینمایی، فراتر از تأثیرات احساسی کوتاه‌مدت، واجد پیامدهای اجتماعی قابل توجهی بوده‌اند. برای مثال، بازتاب‌های اجتماعی فیلم جوکر (Phillips, 2019, Joker) در برخی کشورها - از جمله گزارش‌هایی درباره واکنش‌های اعتراضی در عراق - به‌عنوان یک شاهد تجربی، مؤید ظرفیت سینما در برانگیختن واکنش‌های جمعی و اجتماعی است (مشرق نیوز، ۱۳۹۸؛ عبداللهی، ۱۳۹۸).

۴-۱. هویت فردی

هویت فردی از مفاهیم محوری در روان‌شناسی و علوم اجتماعی است. هویت، حس خود فرد است که از مجموعه‌ای از ویژگی‌های جسمی، روانی، بین‌فردی، وابستگی‌ها و نقش‌های اجتماعی شکل می‌گیرد و شامل حس تداوم فرد در طول زمان است (American Psychological Association, 2018, n.p.). و «برساخت» بر فرآیندی فعال، پویا و تدریجی دلالت دارد که در آن هویت، امری ثابت و از پیش تعیین‌شده نیست، بلکه در بستر تعامل فرد با محیط، فرهنگ، رسانه و به‌ویژه آثار هنری، دائماً در حال شکل‌گیری، بازتعریف و تحول است (Berger & Luckmann, 1966, p. 110-122). این دیدگاه با دریافت اسلامی از هویت انسان نیز همخوانی دارد. هویت فردی می‌تواند با اراده انسان در مسیری الهی و در جهت کمال حقیقی «ساخته» شود (مصباح یزدی، ۱۴۰۱، ص ۱۰۹-۱۱۴).

۱-۵. فرم و محتوا

در تحلیل آثار سینمایی، تمایز بین «فرم» و «محتوا» از مفاهیم بنیادین به‌شمار می‌رود. «فرم» به ساختار و شیوهٔ ارائهٔ اثر اشاره دارد. این مفهوم شامل تمامی عناصر بصری و صوتی فیلم از قبیل فن‌های فیلم‌برداری، زوایای دوربین، تدوین، صدا، نورپردازی، طراحی صحنه و میزانشن می‌گردد. بوردول و تامپسون فرم سینمایی را «نحوهٔ سازماندهی عناصر بصری و صوتی در یک فیلم» تعریف می‌کنند. در مقابل، «محتوا» به «چه چیزی» فیلم اشاره دارد؛ یعنی به موضوع، داستان، شخصیت‌ها، دیالوگ‌ها و مضامین و پیام‌های اصلی که اثر قصد انتقال آن را دارد. این دو مفهوم، اگرچه قابل تمایز هستند، اما در عمل رابطه‌ای دیالکتیکی و متقابل با یکدیگر دارند (Bordwell & Thompson, 2010, p. 56). انتخاب فرم مناسب می‌تواند به تقویت و انتقال هرچه مؤثرتر محتوا بینجامد و در مقابل، محتوای قوی می‌تواند نیاز به فرم خاصی را ایجاد کند. در این پژوهش، اگرچه تأکید اصلی بر «محتوا»ی غایت‌محور است، - یعنی محتوایی که مخاطب را به‌سوی کمال حقیقی رهنمون می‌سازد - اما «فرم» نیز به‌عنوان ابزار ضروری و تعیین‌کننده در کارآمدی این انتقال، از اهمیت بالایی برخوردار است. با تشریح این مفاهیم پنج‌گانه، چارچوب تصویری لازم برای واکاوی مسئلهٔ اصلی پژوهش - یعنی چگونگی تأثیر سینمای غایت‌محور بر بساخت هویت فردی - فراهم آمده است. این مفاهیم همچون حلقه‌های به هم پیوسته‌ای هستند که در ادامهٔ پژوهش، شبکهٔ معنایی منسجمی را تشکیل خواهند داد.

۲. تبیین پیش‌فرض‌ها

پس از تبیین مفاهیم پایه، اکنون به بررسی پیش‌فرض‌های بنیادین این پژوهش می‌پردازیم. این پیش‌فرض‌ها به‌عنوان مبانی تصدیقی، چارچوب تحلیلی مقاله را شکل می‌دهند. این بخش با هدف پاسخ به ابهامات متعارف و هموارسازی مسیر تحلیل اصلی تنظیم شده است.

۲-۱. سلسله‌مراتب غایات: جلوگیری از خلط سطوح مختلف هدف‌گذاری

برخی ممکن است غایت‌محوری را صرفاً معطوف به هدف نهایی بدانند، حال آنکه دستیابی به غایت نهایی بدون توجه به غایات میانی و ابتدایی ناممکن است. همان‌گونه که در سفر، رسیدن به مقصد نهایی نیازمند طی کردن مسیرهای میانی است، در تولید اثر هنری نیز غایت نهایی، یعنی «قرب الهی» تنها از طریق برنامه‌ریزی دقیق برای غایات میانی محقق می‌شود. ارزش اهداف متوسط نیز وابسته به ارزش هدف نهایی است (مصباح یزدی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۶). این بدان معناست که اثر سینمایی می‌تواند هم‌زمان اهداف دنیوی مانند ایجاد سرگرمی سالم یا انتقال دانش را دنبال کند، مشروط بر آنکه این اهداف میانی، مسیر را برای هدف نهایی هموار سازند. بدین‌سان، تمام تلاش برای به‌کارگیری فن‌های مختلف در رسانهٔ سینما و تلویزیون بایستی همسو و همگام با

این غایت حکیمانه قرب الهی تعریف شود. برای نمونه، سریال یوسف پیامبر (ع) (سلحشور، ۱۳۸۷) با استفاده از تدوین دقیق، مدیریت زمان‌بندی صحنه‌ها و بهره‌گیری از ژانرهای متنوع سینمایی، تلاش کرده است اهداف ابتدایی و میانی خود را محقق سازد، از جمله ایجاد سرگرمی سالم و انتقال صحیح تاریخ. هم‌زمان، این اثر در پی همراه کردن مخاطب با نگاه یک نبی الهی بوده است تا استعداد نفوس انسان‌ها در مسیر قرب الهی فعال شود. حرکت عوامل تولید، چه آگاهانه و چه غیرآگاهانه، دست‌کم در جهت فراهم‌سازی چنین استعدادهایی گام برداشته است و نشان‌دهنده اهمیت هماهنگی فن و غایت‌محوری در تولید آثار هویت‌ساز است.

۲-۲. غیرمشروط بودن غایت‌محوری به مضامین ظاهری: تفکیک صورت از محتوا

غایت‌محوری در اثر هنری لزوماً به معنای حضور مستقیم و صریح مضامین دینی در ظاهر اثر نیست. ممکن است اثری سینمایی، بدون بهره‌گیری از شخصیت‌ها یا موقعیت‌های آشکار دینی، مخاطب را به تأملی عمیق درباره حقیقت وجود، معنای زندگی و نسبت انسان با هستی فراخواند و از رهگذر خودشناسی، زمینه‌ای برای خداشناسی فراهم سازد. در مقابل، آثاری با ظاهر دینی نیز ممکن است، به دلیل ناسازگاری فرم یا محتوای آنها با غایت حقیقی انسان، نه‌تنها به این هدف نزدیک نشوند، بلکه مخاطب را از مسیر کمال دور سازند؛ از این‌رو معیار نهایی در ارزیابی غایت‌محورانه اثر هنری، نه تظاهر به دینی بودن، بلکه نحوه و جهت تأثیر وجودی آن بر مخاطب است (Nasr, 1987, p. 3-6).

پرسش از چرایی تقدم «تأثیر وجودی» بر «ظاهر دینی» به فهم کارکرد دین بازمی‌گردد. دین در جوهر خود، ناظر به رشد، تعالی و هدایت انسان به سوی قرب الهی است؛ از این‌رو اثر هنری مؤثر آن است که استعداد فهم و عمل دینی را در مخاطب برانگیزد، نه آنکه صرفاً به بازنمایی نمادهای دینی بسنده کند. در این چارچوب، تحقق اثرگذاری علی‌هنر در برساخت هویت و وجود مخاطب، مستلزم دو شرط اساسی است: وجود مقتضی و فقدان مانع. اثری که تنها واجد ظاهر دینی است، در صورت فقدان پیام متناسب و شیوه ارائه صحیح، مقتضی لازم برای چنین اثرگذاری‌ای را فراهم نمی‌کند، بلکه در برخی موارد، ظاهر بدون محتوا خود به مانعی در مسیر هدایت تبدیل می‌شود؛ از این‌رو آثاری که با بهره‌گیری از صورت و روایت دینی، اما با محتوایی ناسازگار با غایت انسان تولید می‌شوند، می‌توانند تأثیری معکوس بر مخاطب برجای گذارند و حتی در برساخت هویت دینی او اختلال ایجاد کنند. برای مثال، در برخی بازنمایی‌های سینمایی از زندگی پیامبران الهی، چنانچه شخصیت پیامبر با منطق عقل‌خودبنیاد مدرن و ارزش‌های مدرنیته تفسیر شود، نتیجه نه تقویت الگوی سلوک الهی، بلکه تقلیل پیام وحیانی به پروژه‌ای انسان‌محور خواهد بود؛ امری که با غایت نهایی انسان، یعنی قرب الهی همسو نیست (مشکی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۳-۱۳۶).

۲-۳. تأثیرپذیری فرم از غایت نهایی: پاسخ به شبهه بی‌تأثیری صورت

پیش‌فرض سوم به رابطه فرم و غایت می‌پردازد. اگرچه تأثیر فرم به پای محتوا نمی‌رسد، اما این به معنای بی‌تأثیری آن نیست. اتفاقاً انتخاب نوع میزانشن، نوع به تصویر کشیدن ایده در دید کلی مخاطب و روح حاکم در فضای فیلم‌برداری در صحنه، و حتی مکان فیلم‌برداری یا انواع فن تدوین مرئی یا نامرئی می‌تواند در نوع تأثر مخاطب از محتوای ارائه‌شده نقش داشته باشد (نعمت‌بخش آبکنار و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۲۰۱). پس موفق عمل کردن در زمینه فرم به نسبت غایت نهایی نیز ارزش خاص خود را دارد؛ هرچند بالتبع و ثانوی باشد.

با ارائه اطلاعات، مفاهیم و ایده‌های جدید در یک اثر سینمایی، مخاطب این امکان را می‌یابد که درک عمیق‌تری از خود و جهان پیرامونش پیدا کند و تأثیر محتوایی آن بر دانایی مخاطب غیر قابل انکار است. از سوی دیگر، فرم اثر نیز با تجربه دریافت اثر توسط مخاطب مرتبط است. همان‌گونه که در نگاه متعالی اسلام و سیره علمای مسلمان تأکید شده است، اخلاق و آداب تعلم، یعنی نحوه دریافت و شیوه یادگیری، تأثیر انکارناپذیری بر فرآیند یادگیری دارد و این نکته در کتاب‌های مستقلى مانند *آداب‌المعلمین* از خواجه نصیرالدین طوسی و شهید ثانی نیز منعکس شده است (طوسی، بی‌تا؛ شهید ثانی، ۱۴۰۹ق). بنابراین فرم هنری در سینما، به معنای نحوه ارائه و شیوه تجربه اثر توسط مخاطب، با آداب اخلاقی یادگیری و تجربه تأثیرگذار بر مخاطب، دارای ترابط مستقیم است.

مطالب فوق نشانگر تأثیر فرم در نوع یادگیری محتواست و سینما تلاشی در جهت بالندگی فرم برای بیان محتوا است که با مدنظر قرار دادن غایت حقیقی بشر و ملاحظه آن در مناسبات و فرم می‌تواند محتوای متناسب با غایت بشر را در بهترین شکل رسانه تصویری ارائه کند.

این سه پیش‌فرض، نقشه راه تحلیل ما در بخش‌های بعدی خواهد بود و از افتادن به دام شبهات متعارف جلوگیری می‌کند. پذیرش آنها شرط لازم برای فهم درست از نسبت سینمای غایت‌محور و برساخت هویت فردی است.

۳. ضرورت هماهنگی مبانی نظری با کنش عملی در پرتو واقع‌گرایی

بر اساس اصل انسجام منطقی، تعیین غایت، مستلزم حرکت در مسیری است که با آن غایت همسویی دارد. هرگونه انحراف از این مسیر، نه‌تنها نقض غرض محسوب می‌شود، بلکه نشان از ناپایداری در مبانی فکری فاعل دارد. در واقع، حضور هماهنگ و نظام‌مند مبانی فکری در عرصه‌های عملی - از جمله در حوزه هنر - شاخصی برای سنجش عقلانیت عمل به‌شمار می‌رود.

۳-۱. تحلیل تأثیرات آثار هنری ناسازگار با غایت مطلوب بر فرآیند هویت‌یابی

انسان فطرتاً به‌سوی کمال مطلوب خویش گرایش دارد و شناخت آن، شرط لازم برای حرکت فطری به‌سوی

کمال است (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۷۳). این گرایش فطری، به هنرمند مسئولیتی دوچندان می‌دهد؛ آثار او نه تنها باید جذاب و تکنیکی باشند، بلکه باید با غایت انسان هماهنگ باشند تا فرآیند هویت‌یابی مخاطب را در مسیر رشد و تعالی هدایت کنند. غایت در اثر هنری، نقشی ساختاری دارد؛ یعنی تمامی اجزای اثر، اعم از فرم و محتوا، باید در خدمت تحقق آن باشند. اثر ناسازگار با غایت انسانی، حتی اگر از نظر فنی و بصری برجسته باشد، نمی‌تواند انگیزه رشد و خودآگاهی را فراهم کند و در مواردی ممکن است گرایش‌های ناسازگار با فطرت انسان را تقویت نماید. به بیان فلسفی، غایت، معیار جهت‌دهنده حرکت علی اثر است. فقدان آن، همانند فقدان محور در سازه‌ای پیچیده، کل ساختار اثر را از کارکرد اصلی‌اش تهی می‌سازد و بر هویت فرد اثر منفی می‌گذارد. شواهد تجربی نیز نشان می‌دهند که نمایش بی‌ضابطه هنجارشکنی در آثار سینمایی می‌تواند رفتارهای مشابه در سطح جامعه تقویت کند (Wood & Wong, 1991, p. 380).

۳-۲. کارکردهای آثار هنری همسو با غایت متعالی در شکل‌گیری هویت

آثار هنری همسو با غایت متعالی، در سه سطح کارکردی ایفای نقش می‌کنند:

الف) در سطح فردی، هویت پایدار انسانی نقش اساسی در رشد و تعالی انسان دارد. انسانی که هویت او بر اساس مبانی مستحکم شکل گرفته باشد، مسیر تکامل خود را با ثبات و اطمینان بیشتری طی می‌کند. هویت مستحکم، بنیان تمام ارزش‌ها و سرمایه‌های انسانی است و انسان خود را از طریق آن تعریف می‌کند. طبیعی است که اگر این هویت با جهت‌دهی صحیح در مسیر کمال هدایت شود، زمینه تحقق اهداف عالی و کمال نهایی و میزان شتاب آن فراهم خواهد شد (مصباح یزدی، بی‌تا).

یک مصداق عینی از سینما که این تحلیل را نشان می‌دهد، فیلم «بچه‌های آسمان» (مجیدی، ۱۳۹۴) است که شخصیت اصلی، علی، با انتخاب‌های آگاهانه و تلاش مستمر در شرایط دشوار، هویت خود را شکل می‌دهد و مسیر رشد اخلاقی و معنوی خود را طی می‌کند. این اثر نشان می‌دهد که اعمال آزادانه و آگاهانه در مواجهه با محدودیت‌ها و چالش‌های زندگی، زمینه تحقق کمال انسانی و رشد وجودی را فراهم می‌آورد و ارتباط مستقیمی با مفهوم غایت‌محوری و هدایت هویت به سوی تعالی دارد؛

ب) در سطح اجتماعی، چنین آثار سینمایی قادرند به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های اثرگذار در تقویت سرمایه‌های معنوی و انسجام‌بخش جامعه ایفای نقش کنند. در بستر رسانه‌ای معاصر که با تکرار اطلاعات، سرعت انتقال پیام و آشفتگی گفتمانی همراه است، این آثار می‌توانند به‌منزله «سازوکارهای پالایش فکری» عمل کرده و به بازتولید روایت‌های هویت‌بخش و وحدت‌آفرین کمک نمایند. سینما قادر است از طریق بازنمایی روایت‌های تاریخی معتبر و دراماتیزه کردن تجارب جمعی، سازوکار احیای هویت ملی را فعال سازد. فیلم «یتیم‌خانه ایران»

(طالبی، ۱۳۹۵) با ارائه بازنمایی مستند - دراماتیک از وقایع دوره قحطی بزرگ و نقش گروه‌های مقاومت محلی، بر اهمیت اتحاد جمعی و تبعات واگرایی اجتماعی تأکید می‌کند. فیلم مذکور به‌طور مؤثری نشان می‌دهد که چگونه فقدان انسجام اجتماعی می‌تواند به فروپاشی اجتماعی منجر شود و در مقابل، هم‌افزایی کنش جمعی - نظیر تلاش‌های نهضت جنگل - زمینه مقاومت و حفظ کیان ملی را فراهم می‌آورد؛

ج) در سطح فرهنگی - تمدنی، آثار هنری غایت‌محور، به بازتولید ارزش‌های اصیل فرهنگی می‌پردازند و در فضای بحران‌زده، نقش آفریننده امید و تحرک هستند. در این زمینه، سینما می‌تواند با تولید آثار مبتنی بر واقعیت و کمال حقیقی انسان در سیر تربیتی بشر نقش مهمی ایفا کند. به‌عنوان نمونه، کودکان می‌توانند از طریق الگوی فوت و پهلوانی در پویانمایی پهلوانان (زرین‌آبادی، ۱۳۸۶-۱۴۰۴) با ارزش‌های انسانی واقعی و مطلوب آشنا شوند و این ارزش‌ها در قالبی زیبا ارائه گردند. همچنین تولید آثار سینمایی فاخر مانند فیلم محمد رسول‌الله ﷺ (مجیدی، ۱۳۹۴) می‌تواند الگوی واقعی وحدت بین ادیان و حتی بشریت را نمایش دهد که حول واقعی‌ترین وجود عالم، یعنی خداوند شکل می‌گیرد. این آثار به‌طور ضمنی نظام مالی مبتنی بر مدرنیته را نقد می‌کنند؛ نظامی که ارزش اجتماعی افراد را به میزان تولید اقتصادی آنها محدود می‌کند و ارتباط انسانی را به کمیت پولی تنزل می‌دهد.

۴. تبیین چگونگی تأثیر آثار هنری در برساخت هویت فردی

۴-۱. تأثیر اثر هنری بر مخاطب از زاویه خودآگاه

۴-۱-۱. از جهت همدلی و هم‌ذات‌پنداری مخاطب با شخصیت‌ها یا فضای داستان

یک اثر هنری توانایی ارائه داستان، خرده مضامین و شخصیت‌هایی را دارد که مخاطب همدلانه با آنها هم‌ذات‌پنداری می‌کند. به اعتقاد برخی، هنر می‌تواند به ما کمک کند تا خود را درک کنیم و به شناخت عمیق‌تری از خود برسیم (Schopenhauer, 1966, p. 370). به تعبیری دیگر، آثار هنری می‌توانند به مخاطب این امکان را بدهند که به بررسی و تحلیل خود بپردازد و در نتیجه، هویت خود را شکل دهد (Bordwell & Thompson, 2010, p. 78). به اعتقاد علامه مصباح، نمادها و الگوهای موجود در آثار هنری توانایی تحول روحيات و خرده خلق‌های مرتبط با سبک زندگی انسان را دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳).

قدر مسلم آن است که یکی از بنیادی‌ترین ساحت‌های اثرگذاری آثار هنری در شکل‌گیری هویت فردی مخاطب، بعد هشیار و خودآگاه اوست (Dewey, 1934, p. 80-90). هر اثر هنری، هر اندازه که از حیث محتوا و فرم توانمندتر باشد و بتواند میان مخاطب و مقصد نهایی و غایت‌الغایات او پیوندی عمیق‌تر ایجاد کند، واجد ارزش والاتری خواهد بود؛ زیرا مخاطب در مواجهه با چنین اثری با نگاهی همدلانه به تحسین و بزرگداشت آن می‌پردازد و در

پاسخ به میل درونی خویش برای ستایش کمال نهفته در آن، به نحوی هم‌ذات‌پندارانه در تمنای دستیابی به تصویری مشابه در زیست فردی خود برمی‌آید. اثر هنری برخوردار از چنین ظرفیت‌هایی قادر است مخاطب را به نیاز حقیقی‌اش رهنمون سازد و در مقام پاسخ‌دهی، الگویی کارآمد، اصیل و قابل اقتباس در اختیار او قرار دهد. در همین راستا، یکی از برجسته‌ترین و تأثیرگذارترین سکانس‌های مختارنامه (میرباقری، ۱۳۸۹) صحنه پیوستن زهیربن‌قین بجلی، شخصیتی فضیلت‌مند، به اباعبدالله‌الحسین علیه السلام است. این صحنه نشان می‌دهد که زهیر با وجود برخورداری از امکانات مادی گسترده، با دل بریدن از رفاه دنیوی، سعادت را در همراهی و نصرت امامی می‌جوید که کلام و کردار او از جانب پروردگار تأیید و تضمین شده است. این پیوستگی و تبری از دشمنان او بخشی از «هویت شیعی» به‌شمار می‌آید (ابراهیم‌نژاد، ۱۳۹۳، ص ۱۹)، حتی اگر مخاطب از قابلیت کامل هم‌ذات‌پنداری نیز برخوردار نباشد، دست‌کم با پرسشی بنیادین روبه‌رو می‌شود که چرا زهیر با وجود بهره‌مندی از امکانات مادی فراوان، آگاهانه آنها را رها کرده و خود را به میدان شمشیر و نیزه می‌سپارد؟ همین پرسش، به‌مثابه نقطه آغاز یک چالش فکری، در برساخت هویت مخاطب نقشی بنیادین ایفا می‌کند و او را به تأملی وجودی فرامی‌خواند.

ارسطو نیز با نظریه تراژدی و مفهوم کاتارسیس، نشان می‌دهد که تجربه عاطفی عمیق و هم‌ذات‌پنداری با شخصیت‌های هنری می‌تواند به پاک‌سازی احساسات و تعادل روانی مخاطب منجر شود و درنتیجه، رشد و آگاهی او را تقویت کند (Aristotle, Poetics, 323-335 BCE, VI).

۴-۱-۲. از جهت نگاه منفی، تقبیح و ذم کردن مخاطب نسبت به شخصیت‌ها و فضای داستان

نگاه منفی به شخصیت‌ها و فضای داستان، از دو جنبه اساسی قابل توجه است: نخست، ترغیب مخاطب به فاصله‌گیری از مدل‌های شخصیتی نامتناسب و مغایر با اهداف والای انسانی؛ و دوم، تقویت قوه نقد منطقی او (Doe, 2020, p. 130). قوه نقد منطقی، لازمه حیات فردی و اجتماعی هر انسان است و فقدان آن، مانع پیشرفت و تکامل شخصیتی می‌شود. آثار هنری می‌توانند این قوه را تقویت کنند و به‌مرور مخاطب را در تشخیص رفتارها و دیدگاه‌هایی که با غایت انسانی سازگار نیستند، توانمند سازند. باین‌حال، شدت و کیفیت تأثیرگذاری این فرآیند، تابع زمینه‌های فردی، فرهنگی و اجتماعی مخاطبان است.

شخصیت منفی مشهور داستان ارباب حلقه‌ها (Jackson, 2001-2003)، سائورون، نمونه‌ای برجسته از این رویکرد است. سه‌گانه ارباب حلقه‌ها (Tolkien, 1954-1955) هرچند از جنبه‌های مختلف قابل نقد است، اما در نمایش شخصیت منفی و برجسته‌سازی تضاد میان قدرت، علم، زیبایی ظاهری و خودخواهی شایان توجه عمل کرده است. سائورون نماینده انسانی سرکش است که خود را مالک بی‌حدوحصر دیگر موجودات می‌پندارد؛

درحالی‌که این ادعاها بی‌پشتوانه و مغایر با حقیقت وجودی انسان‌اند که حقیقت انسان چیزی به غیر از عین ربط و نیاز و حاجت در محضر پروردگارش نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۵). به تعبیر نصر (نصر، ۱۳۸۷، ص ۱۲) این استعاره به‌وضوح بیانگر بشر مدرن است که با تکیه بر عقل، علم، قدرت و زیبایی‌ظاهری، خود را مالک مطلق دیگر مخلوقات می‌داند، بدون آنکه حقیقت وابستگی وجودی خویش به خالق را دریابد.

تنفر مخاطب از این شخصیت، ناشی از تأمل در اعمال و انگیزه‌های اوست و می‌تواند در ساحت نفس انسانی تأثیرگذار باشد. این فرآیند، ضمن تقویت قوه نقد، به مخاطب امکان می‌دهد رفتارها و دیدگاه‌هایی که با غایات حقیقی انسانی سازگار نیستند، بازشناسد و فاصله‌گیری اخلاقی و شناختی از آنها را تجربه کند. اگرچه این اثر نیز کامل نیست و نقاط ضعف خود را دارد، اما تمرکز تحلیل حاضر بر بررسی جنبه تقبیح و نقد شخصیت منفی و نقش آن در توسعه قوه نقادانه مخاطب و به تبع رشد شخصیتی او می‌باشد.

۴-۲. تأثیر اثر هنری بر مخاطب از زاویه ناخودآگاه

۴-۲-۱. تأثیر اثر هنری بر ناخودآگاه روان انسان و پی‌ریزی شخصیت او

در یک نگاه تمرکزگرایانه بر ناخودآگاه انسان، آثار هنری قادرند از طریق تحریک احساسات و عواطف، تأثیر شگرفی بر ساختار ناخودآگاه فرد داشته باشند. آموزه‌های دینی همواره انسان را به احتیاط و رواداری نسبت به تأثیرات محیطی در مملکت وجود خود فرامی‌خوانند و از سوی دیگر، وی را به بهره‌گیری از محرک‌ها و علل رشددهنده دعوت می‌کنند تا مسیر دستیابی به کمال حقیقی و قرب الهی هموار گردد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۴۰). لازم به تأکید است که این فطرت الهی نه مختص پیامبران یا اولیاست و نه استثنایی، بلکه تمامی انسان‌ها از آن برخوردارند و این بخش لطیف و تأثیرپذیر وجود در برابر محرک‌های مختلف واکنش نشان می‌دهد و می‌تواند مسیر کمال یا نقصان انسانی را شکل دهد (روم: ۳۰؛ مطففین: ۱۴؛ اعراف: ۱۷۶؛ حجرات: ۱۲؛ زلزال: ۹-۷؛ نجم: ۳۹-۴۰؛ نساء: ۱۰؛ رعد: ۱۱).

نتایج طبیعی و قهری این نگاه نشان می‌دهد که همان‌گونه که گستره روح انسان فراتر از آن چیزی است که در نظریه ناخودآگاه قابل مشاهده است، کیفیت و کمیت تأثیر نیز افزایش می‌یابد و نوع توجه و رواداری انسان نسبت به ساحات متعدد روح او متفاوت خواهد بود.

در این بخش، با توجه به اشتراک این دو نگاه نسبت به حقیقت انسان، روشن می‌شود که اثر هنری در شکل‌گیری و برساخت هویت افراد از طریق تأثیر در ناخودآگاه یا روح مخاطب نقش دارد. اگر سوگیری اثر هنری در فرم و محتوا در جهت مطلوب حقیقی انسان باشد، از منظر فراهم‌آوری زمینه سعادت مخاطب موفق عمل می‌کند و در غیر این صورت، متضاد با غایت انسانی خواهد بود. تأثیر آن در رسانه تصویر به شیوه روایتگری

نویسنده بازمی‌گردد. نویسنده می‌تواند با ارائه تمام زوایای ممکن داستان و گنجاندن مفاهیم کلیدی در ساختار اولیه روایت، حتی بدون ذکر مستقیم در دیالوگ یا مونولوگ، اثر آن را در بخش‌های غیر قابل دسترس روح مخاطب اعمال کند.

برای نمونه، بررسی ژانرهای مختلف سینمایی نشان می‌دهد که برخی ژانرها، به‌ویژه ژانر اسلشر (Slasher)، اثرات مخرب عمیقی بر روح و روان مخاطب دارند. ژانر اسلشر، زیرشاخه‌ای از سینمای وحشت است که بر تعقیب و قتل خشونت‌آمیز قربانیان توسط قاتل غالباً نقاب‌دار یا روان‌پریش متمرکز است و تنش روایی آن از فرایند شکار و بقا شکل می‌گیرد (Hutchings, 2009, p. 192-228).

۲-۲-۴. نقش اثر هنری در شکل‌گیری تصویر مطابق با غایت حقیقی فرد و بسامد آن در بر ساخت هویت فردی
فرآیند هم‌ذات‌پنداری آگاهانه می‌تواند به شکل‌گیری تصاویری از هویت فردی که با غایت حقیقی افراد هم‌راستا باشند، کمک قابل توجهی کند که معمولاً شامل ارزش‌ها، آرمان‌ها و اهدافی هستند که فرد در پی دسترسی به آنهاست. بر پایه نگاه دینی نیز، ارتباط انسان با طبیعت که برترین گونه اثر هنری است، موجب لذت، کامیابی و شادی درونی و در شکل‌گیری هویت فردی انسان تأثیرگذار است (رک: آل عمران: ۱۶۴؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۳۷؛ مجلسی، ۱۳۶۱، ج ۱۰، ص ۳۶۸).

انسان با در معرض تأثیر قرار دادن خود در مرحله‌ای از سرسپردگی کامل بدون قیدوشرط قرار می‌گیرد. برخلاف رابطه گوینده و شنونده که انسان را به‌طور محدود در دایره بیانات سخنران قرار می‌دهد، در هنر هفتم شاهد تداومی معانی زنجیره‌وار از یک نظام فکری هستیم که گاه در یک قاب و یک فریم از قاب‌ها و لحظات متعدد یک فیلم توانایی تأثیرگذاری بر انبوه تصویرسازی‌های ذهنی مخاطبان خود را دارد. هرگاه اثر هنری ناظر به آن غایت حقیقی افراد ساخته شود تأثیر بسزایی در بر ساخت هویت فردی برای رسیدن به آن دارد؛ به‌گونه‌ای که تصویرسازی‌های ذهن مخاطب نسبت به پدیده‌های زندگی یا به‌عبارت دیگر، تصویرسازی معنای زندگی در ذهن مخاطب مقدمه قوی می‌شود تا آن‌گونه که شایسته کمال حقیقی یک انسان است راه زندگی خود را بییماید. البته این بیان هرگز بدان معنا نیست که با تماشای یک یا چند اثر هنری لزوماً مسیر زندگی یک فرد تغییر کند، بلکه منظور آن است که تأثیرگذاری اثر هنری در شکل‌گیری تصویری از معنای زندگی در ذهن مخاطب امری محتوم است و به همان میزان، تأثیر مخاطب نیز امری ناگزیر است؛ هرچند تأثیر مزبور به‌حسب تفاوت بهره هوشی و دانشی مخاطبان متفاوت است.

شایان توجه است که با آنکه کانون توجه این بررسی، واکاوی سازوکارهای اساسی اثرگذاری است، عینیت‌یابی این تأثیرات، به زمینه‌های وجودی مخاطب و شرایط اجتماعی او وابسته است. این تأثیرات ناخودآگاه، در تعامل

پویا با دریافت‌های خودآگاه قرار می‌گیرد و در قالب چرخه‌ای پیچیده، به‌عنوان یکی از شاخص‌های هویت فردی نقش ایفا می‌کند. برای نمونه، تصویرسازی‌های ناخودآگاه ناشی از اثر هنری، می‌تواند زمینه‌ساز بازاندیشی آگاهانه در مخاطب گردد. نمونه‌ای بارز از اثرگذاری هنر بر شکل‌گیری هویت و نگرش مخاطب را می‌توان در سکناس‌های منتخب مجموعه مختارنامه مشاهده کرد (میرباقری، ۱۳۸۹). در یکی از این سکناس‌ها، روایت زندگی وهب‌بن عبدالله، یکی از شهدای کربلا، به تصویر کشیده می‌شود؛ شخصیتی که با وجود داشتن پیشینه دینی غیراسلامی، در پاسخ به دعوت پسر پیامبر اسلام ﷺ، از امنیت و آسایش شخصی خود صرف‌نظر کرده و در معرض یاری‌رسانی و جان‌فشانی در راه حق قرار می‌گیرد. این روایت، با ویژگی‌های دست‌اول و اصیل خود، الگویی از رشد و تعالی انسانی ارائه می‌دهد که در تضاد مستقیم با تصاویری است که رسانه‌های پست‌مدرن غالباً از دین اسلام ارائه می‌کنند و آن را به خشونت و سلطه‌گری تقلیل می‌دهند (عیسی‌زاده و شرف‌الدین، ۱۳۹۷، ص ۱۵۱).

تحلیل روانی مخاطب در مواجهه با این روایت نشان می‌دهد که فرد نه‌تنها تفاوت میان اسلام ناب و نسخه‌های تحریف‌شده آن را بازشناسی می‌کند، بلکه به نوعی بازاندیشی در باورها و ارزش‌های خود نیز سوق داده می‌شود. سرعت و سیر تحول شخصیت وهب‌بن عبدالله که شامل رشد فضایل اخلاقی نظیر شجاعت، وفاداری و فداکاری است، به‌صورت مستقیم بر انگیزه‌ها و تمایلات روانی مخاطب تأثیر می‌گذارد. این تأثیر، به‌ویژه در حوزه تصمیم‌گیری‌های اخلاقی و انتخاب مسیر زندگی، می‌تواند نقش تعیین‌کننده‌ای داشته باشد؛ چراکه مخاطب با مشاهده فرآیند شکل‌گیری فضیلت و تعالی انسانی، الگوهایی عینی از کمال عملی و اخلاقی در اختیار می‌یابد که قابل تعمیم به زندگی شخصی اوست.

۳-۴. تأثیر تدریج و هم‌پوشانی آثار هنری در فرایند رشد شخصیتی افراد

رشد شخصیتی و برساخت هویتی پدیده‌ای نیست که دفعتاً و اتفاقی رخ دهد، بلکه در یک سیر پیچیده و معمولاً طولانی با اختلاف آرا در مبدأ رشد و مقصد آن و کیفیت تحصیل آن برای هر فرد در شرایط خاص رخ می‌دهد (تناگوی محرر و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۱).

جان کلام اریکسون در کلان نظریه خویش در کتاب خود هویت: جوانی و بحران (Identity: Youth and Crisis)، پس از اشاره به مراحل مختلف رشد آن است که هر مرحله می‌تواند تحت تأثیر تجربیات و تأثیرات محیطی قرار گیرد (Erikson, 1968, 91-142, 142-208). همچنین با نگاه هاروی، آثار هنری می‌توانند به‌عنوان بخشی از تجربیات محیطی عمل کنند و به تدریج بر رشد شخصیت فرد تأثیر بگذارند، تا آنجا که هنر می‌تواند به‌عنوان ابزاری برای بازتولید هویت‌های اجتماعی و فرهنگی عمل کند (Harvey, 2000, p. 223). همچنین با در نظر گرفتن نظریه متعالی اسلام در این زمینه که انسان به‌عنوان اشرف مخلوقات دارای حقیقتی موسوم به روح

است که دربرگیرندهٔ ساحات متعدد و پیچیده بسیاری است (اسراء: ۸۵؛ طباطبائی، ۱۳۹۲ق، ج ۱۳، ص ۱۹۷-۱۹۹)، می‌توان بیان کرد که هرکدام از این ساحات در جای خود با نسبتی مشخص متأثر از محیط و پیرامون خود هستند. اگرچه نظریه‌ای که رشد را صرفاً به محیط و بستر رشد فردی محدود می‌کند، خالی از اشکال نیست، اما در میان چارچوب‌های نظری موجود، توافق کلی بر این است که آثار هنری، تأثیری تدریجی در بر ساخت هویت فردی دارند.

مقصود از تأثیر تدریجی آن است که در هر مرحلهٔ رشد فردی، میزان مشخصی از تأثیر ساحات مرتبط با هنر مؤثر به‌خصوص قابل ملاحظه است. از سوی دیگر، هنر هفتم و سینما در صورتی می‌تواند در این زمینه توفیق داشته باشد که در یک نگاه هم‌پوشاننده، صنایع مختلف هنری نظیر اشعار، موسیقی، هنرهای نمایشی و صنعت بازی‌های رایانه‌ای همه در خدمت جهان‌بینی واحد باشند. در این صورت است که در یک سیر منظم برنامه‌ریزی شده و هم‌پوشاننده، جهانی برای مخاطبان و مشتریان این عرصه فراهم می‌شود که تابع نگاه جهان‌بینی متحدکنندهٔ محصولات تولیدی هنری شاخه‌های فوق است.

سینما نیز به‌عنوان یکی از شاخه‌های اصلی هنر از این اصل مستثنا نیست و خادم سرسپرده و وفاداری برای یارگیری افراد در جهت خواست و نظر تهیه‌کنندگان اصلی است که شرکت‌های فیلم‌سازی و عوامل تولید سینمایی نیز به‌مثابهٔ مهره‌هایی برای پیشروی و فراوری جهان‌بینی مورد نظر است. فرآیندهای بررسی‌شده، در قالب شبکه‌ای به‌هم‌پیوسته عمل می‌کنند که در آن خودآگاه و ناخودآگاه در تعامل پویا، و فرد و جامعه در رابطه‌ای دیالکتیکی قرار دارند. این نظام‌مند بودن تأثیرگذاری است که هنر را به ابزاری توانمند در بر ساخت هویت تبدیل می‌کند. در نهایت قابل ذکر است که شدت و جهت این تأثیرات، وابسته به متغیرهای فردی و زمینه‌ای است؛ اگرچه تحلیل حاضر عمدتاً بر اصل عملکردها متمرکز است.

۵. اثر غایت‌مند هنری و بر ساخت هویت فردی نسبت به غایت منظور

در نهایت نسبت به یک تقسیم‌بندی مطرح در ساحات اصلی وجود انسان، یعنی ابعاد بینشی و انگیزشی می‌توان تأثیر محصول متناسب با غایت مطلوب انسان را به شرح ذیل تحلیل کرد.

۵-۱. اثر غایت‌مند هنری و بر ساخت هویت فردی در بعد دانشی

با ارائهٔ اطلاعات، مفاهیم و ایده‌های جدید در یک اثر سینمایی، برای مخاطب این امکان فراهم می‌شود که درک عمیق‌تری از خود و جهان پیرامونش پیدا کند، و از جهت محتوا تأثیر دانشی مخاطب غیر قابل انکار است محصولات هنری با ارائهٔ مضامین و پیام‌های عمیق، به مخاطب این امکان را می‌دهند که به بررسی و تحلیل ارزش‌ها و باورهای خود پرداخته و پس از بازنگری آن در تولید باورها و ارزش‌ها

از سویی و تخریب باورها و ارزش‌ها پیشین از سوی دیگر پیردازد. البته تدریجاً محصولات هنری همسان توانایی اثرگذاری دارند؛ هرچند روحيات و خلییات افراد مختلف در نوع تأثیر مورد اهتمام است. بنیان نظریه «Kohlberg» در کتاب فلسفه رشد اخلاقی: مراحل اخلاقی و مفهوم عدالت (*The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*) نیز در مراحل رشد اخلاقی بر همین نکته استوار است که افراد در طول زمان و با تجربیات مختلف، نگرش‌ها و ارزش‌های خود را شکل می‌دهند.

اهم تأثیرگذاری محصولات هنری در این بخش، در ایجاد بینش کلی اثرگذاری بر نوع باورها و ارزش‌ها و یا خرده نظرات قرار می‌گیرد و از طرفی اکثر اهتمام دین نیز در همین مورد است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۹). مقصود نوع تعاملات و تجربیاتی است که انسان در محیط پیرامون خود از آنها تأثیر گرفته و موجب بازسازی، پرداخت یا نقد منظومه فکری انسان می‌گردد.

با توجه به قطعی بودن تأثیرگذاری سینما در نوع بینش‌های خرد و کلان مخاطبین فارغ از نحوه و میزان تأثیر که به تفاوت افراد مختلف متفاوت است، می‌توان این‌گونه بیان کرد که اگر اثری مطابق با غایت حقیقی انسان و کمال‌نهایی او در فرم و محتوا به‌صورت متعهدانه ساخته شد، در بر ساخت هویتی انسان در بخش بعد بینشی او توانایی تأثیر غیر قابل انکاری دارد که موجب می‌شود انسان را در راه وصول به آن غایت‌نهایی خود امداد و نصرت کند و به همان میزان انسان را از درگیر شدن با نامسئله‌ها برهاند.

فارغ از اینکه سینما می‌تواند به‌عنوان یک عامل مهم در تعاملات اجتماعی در افزونه‌های دانشی انسان نقش جدی ایفا کند یا خیر، قطعاً در مدل انتقال دانش می‌تواند با برگزیدن راه متناسب با کمال حقیقی انسان موفق عمل کرده و در اینجا نیز مؤثر واقع شود.

نمونه‌ای برجسته از تعامل میان هنر و دانش در سینما را می‌توان در آثار کریستوفر نولان (Nolan, C.) مشاهده کرد. آثار او، با بهره‌گیری هم‌زمان از نظریات علمی و فلسفی، جهان‌هایی نظام‌وارم‌ای خلق می‌کنند که در آنها مفاهیم پیچیده معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و فلسفه اخلاق به شکل بصری و تجربی قابل مشاهده و تحلیل هستند.

در Memento (2000)، نولان فرآیندهای حافظه کوتاه‌مدت و اثرات آن بر شکل‌گیری هویت و شناخت فردی را به تصویر می‌کشد. فیلم با استفاده از ساختار غیرخطی روایت، مخاطب را به تجربه‌ای شبه‌معرفت‌شناسانه فرامی‌خواند؛ جایی که رابطه میان خاطره، تصمیم‌گیری و درک خود فرد به شکل مستقیم قابل تحلیل است. این اثر، نشان می‌دهد که چگونه ابزارهای سینمایی می‌توانند پیچیدگی‌های روان‌شناسی انسانی و تأثیر حافظه بر رفتار و شناخت را به فرم تصویری و تجربی منتقل کنند. The Prestige (2006) نیز با تمرکز بر رقابت،

اعتبار و حیثیت شخصیت‌ها، بحث‌های اخلاقی و فلسفی در حوزه مسئولیت، فداکاری و عدالت را مورد واکاوی قرار می‌دهد. فیلم با ارائه روایت موازی و نمایش تبعات اخلاقی تصمیمات انسانی، امکان تجربه مستقیم و تحلیلی پیامدهای رفتارهای اخلاقی و غیراخلاقی را برای مخاطب فراهم می‌آورد و زمینه بازاندیشی ارزش‌ها و نظام‌های اعتقادی فرد را تقویت می‌کند. در Inception (2010)، نولان با تحلیل فرآیند تلقین و لایه‌های پیچیده ذهن انسان، به بررسی هستی‌شناسی و رابطه میان واقعیت و تصور ذهنی می‌پردازد. فیلم نشان می‌دهد که چگونه ذهن انسان می‌تواند با تجربه‌های نوین و ترکیب لایه‌های مختلف آگاهی و ناخودآگاه، معنا و شناخت خود و جهان پیرامون را بازآفرینی کند. Interstellar (2014) نیز به تبیین اصول فیزیکی جهان میان‌ستاره‌ای و رابطه میان زمان، فضا و زندگی انسانی می‌پردازد. نولان با تلفیق نظریات علمی و روایت سینمایی، مخاطب را به تجربه‌ای شناختی و فلسفی فرامی‌خواند که درک پیچیدگی‌های جهان و جایگاه انسان در آن را تقویت می‌کند. علاوه بر این، Dunkirk (2017) با تمرکز بر کنش‌ها و تصمیم‌گیری‌های انسانی در بستر جنگ جهانی دوم، ابعاد اخلاقی و روان‌شناختی رفتار انسان را در شرایط بحرانی بازنمایی می‌کند. سرانجام، Tenet (2020) به یکی از پیچیده‌ترین مفاهیم فلسفی و فیزیکی، یعنی زمان می‌پردازد و با ترکیب دانش علمی و روایت سینمایی، امکان درک تجربی و تحلیلی مفاهیم انتزاعی زمان و اثر آن بر کنش و تصمیم‌گیری انسان را فراهم می‌آورد. حال اگر عوامل تولید در جهت نگاه واقع‌گرایانه و مطابق با غایت حقیقی انسان چنین آثاری را تولید کنند، در نوع جهت‌دهی دانش نیز می‌توانند آن را به‌گونه‌ای در نهاد مخاطب قرار دهند که او را در جهت نیل به غایت حقیقی خود که قرب الهی است، یاری نماید.

۵-۲. اثر غایت‌مند هنری و برساخت هویت فردی در بعد انگیزشی

این آثار می‌توانند به مخاطب انگیزه دهند تا به توسعه مهارت‌های خود پرداخته و با جهت‌دهی صحیح آن به تقویت توانایی‌ها و مهارت‌ها خود بپردازد تا در سیر رشد خود و در راه رسیدن به کمال نهایی خود محکم گام بردارد. انسان‌ها با امید و انگیزه، توانایی پیشبرد اهداف خود را دارند و هنر متعهد از این جهت می‌تواند نقش شگرفی در انگیزه‌بخشی برای انسان ایفا کند. برخلاف اثر هنری که غایت خود را در سایه تاریک سرگرمی گم کرده و با تسری این نگاه به مخاطبان، دل‌زدگی نسبت به معنای حقیقی زندگی و فرار از مشکلات به‌سوی پناهگاه نایمن فیلم به‌منظور برون‌ریزی عقده‌های روزانه را به دنبال دارد. غایت اشتباه نه تنها به یافتن گم‌شده حقیقی انسان و نیازهای حقیقی او کمک نمی‌کند، بلکه خود، بحران‌زاست و اگر هم در برون‌ریزی عقده‌های روزانه موفق عمل کند، خود در تولید عقده‌های جدید نقش گرفته و نامسئله‌هایی را تولید می‌کند که فارغ از سطح آسیب آن به مسیر کمال نهایی انسان، مولد درگیری‌ها و انگیزه‌هایی در درون آدمی می‌شود که نسبت وثیقی با واقع ندارند.

در میان نمونه‌های معاصر هنر متعهد، مستند «حدیث سرو» را می‌توان یکی از تجلیات هنر معناگرا دانست (حدیث سرو، ۱۳۸۵/۱۴۰۰، [مستند]، کارگردان: گلین، سامان و توانا)؛ هنری که غایت آن، همگام با سنت فکری و تربیتی اسلام، هدایت انسان به‌سوی فهم دقیق‌تر از جایگاه وجودی خود، شناخت مسیر تعالی و تنظیم غایات زندگی بر محور قرب الهی است. این اثر با گزینش شخصیت‌هایی که سیر «سلوک الی الله» را در دل زندگی روزمره پیموده‌اند، می‌کوشد فرایند رشد معنوی انسان را از سطح نظری و تعلیمی به قلمرو زیست جهان عینی و قابل مشاهده منتقل سازد و انگیزه‌بخشی بی‌بدیلی را برای او فراهم آورد.

در سطح هویتی، چنین اثری با ارائه الگوهای واقعی و قابل اقتدا، نقش مهمی در تحریک انگیزه معنوی، تقویت اراده خودسازی و تصحیح غایات زندگی ایفا می‌کند. هنر متعهد در این سطح، به‌جای آنکه مخاطب را در حصار سرگرمی‌های زودگذر و معناگریز نگه دارد، او را با امکان‌های حقیقی وجودی‌اش مواجه می‌سازد و زمینه‌ای برای تکوین «هویت ایمانی» فراهم می‌آورد. این نوع هنر، برخلاف هنر سرگرمی‌محور که نتیجه آن دل‌زدگی از معنای زندگی و تشدید مسائل کاذب است، موجب می‌شود مخاطب مسیر صحیح مواجهه با دشواری‌ها را دریابد و از افتادن در دام «نامسئله‌ها» مصون بماند. این اثر نشان می‌دهد که هنر در صورتی که غایت آن هدایت انسان به‌سوی کمال باشد، قادر است به یکی از ابزارهای اصلی بازآفرینی هویت، تصحیح جهت زندگی و بیدارسازی استعدادهای الهی انسان تبدیل شود.

نتیجه‌گیری

بر پایه یافته‌های این پژوهش، سینما در بستری تدریجی و با هم‌پوشانی با دیگر رسانه‌ها در بر ساخت هویت فردی نقش معنادار و مؤثری دارد. در این مسیر، کودک از راه پویانمایی، نوجوان با بهره‌گیری از انیمه، موسیقی و بازی‌های رایانه‌ای، و جوان از رهگذر سینما و فضای مجازی متعالی، در معرض تأثیر این آثار قرار می‌گیرد. هرگاه این تولیدات - به‌ویژه آثار سینمایی - با فطرت انسان همسو و بر پایه غایت‌نهایی او - که کمال و قرب الهی است - ساخته شده باشند، هویت مخاطب را به سمت این غایت سامان می‌دهند و میل و حرکت او را در این مسیر برمی‌انگیزند. این فرآیند پیوسته، شبکه‌ای درهم‌تنیده از تأثیرات خودآگاه و ناخودآگاه پدید می‌آورد.

این پژوهش نشان داد که سینما به دلیل ترکیب خاص عناصر بصری، شنیداری و روایی، در مقایسه با سایر شاخه‌های هنری، از کارآمدترین ابزارها برای کاربست نظریه هنر دینی مبتنی بر قرب الهی است. توانایی سینما در استفاده از فن‌هایی چون میزانشن‌های نمادین، تدوین هدفمند و طراحی صدای سوپراکتیو و استخدام آنها در جهت ارائه محتوا به بهترین شکل ممکن، این رسانه را قادر می‌سازد تا در شکل‌گیری تصویر صحیح از سلسله‌مراتب غایات (ابتدایی، میانی و نهایی) ارائه کند؛ به‌طوری‌که اثر صرفاً در حد یک ادعای هنری کلی باقی نماند، بلکه به یک استدلال تصویری محکم در جهت تأثیر مثبت برای مخاطب تبدیل شود.

نتایج این واکاوی نظری بر مبنای مبانی فلسفی و کلامی اسلامی، ابعاد نفوذ سینمای غایت‌محور بر ساختار هویت فردی را در ساحت‌های بینشی و گرایشی تأیید می‌کند. در ساحت بینشی خودآگاه، مخاطب با شخصیت‌های فضیلت‌مند پیوند می‌یابد و از الگوهای ناسالم فاصله می‌گیرد. در این سطح، سینمای غایت‌محور، با فعال‌سازی قوه نقادانه، به مخاطب در بازشناسی ارزش‌های متضاد و تقویت نظام ارزشی خود کمک می‌کند. در ساحت بینشی ناخودآگاه، اثر هنری در ژرفای روان نفوذ کرده و انگاره‌های بنیادین ذهن را دگرگون می‌سازد.

با بررسی نقش فرم و محتوا در سینما می‌توان به این نتیجه دست یافت که سینما در برخی موارد به‌مثابه موتور پیشران انتقال اطلاعات، ابزار خود را برای «ایجاد بینش کلی» به‌کار می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که مخاطب با مشاهده جهان‌های نظام‌واره (مانند آثار نولان) یا روایت‌های تاریخی مستند، مبانی هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه خود را به‌صورت تجربی و تصویری بازبینی کرده و در مواردی در جهت تثبیت یا تشکیک زوایای نگاه خود از آن بهره می‌جوید.

در عرصه گرایشی نیز، اثر هنری استعدادها را جهت‌دهی کرده و به کمال می‌رساند. این جهت‌دهی، از طریق خلق الگوهای عینی و قابل اقتدا (مانند روایت وهب و زهیر بن قین در مختارنامه)، به‌جای ارائه الگوهای آرمانی انتزاعی، انگیزه حرکت و مجاهدت عملی را در مسیر قرب الهی در درون مخاطب فعال می‌کند. بدین‌سان:

۱. آثار سینمایی ناسازگار با غایت مطلوب انسان، با ایجاد تناقض در درون مخاطب در فرآیند هویت‌یابی، او را از حرکت به‌سوی کمال غایی خود باز می‌دارند.

۲. آثار سینمایی همسو با غایت متعالی در شکل‌گیری صحیح هویت افراد نقش جدی و بسزایی دارند. برای مثال، هویت اجتماعی سالم مقتضی عرق ملی و دفاع از وطن در برابر نیرو متجاوز است که سینما می‌تواند در شکل‌گیری چنین بعدی از خرده شخصیت افراد موفق عمل کند.

۳. سینما از راه ایجاد فضایی برای همدلی و هم‌ذات‌پنداری مخاطب با شخصیت‌ها یا فضای داستان و همچنین از جهت عنصر برانگیختن تقبیح مخاطب نسبت به شخصیت‌ها و فضای داستان، می‌تواند از زاویه خودآگاه بر مخاطب خود تأثیر جدی و عمیق داشته باشد.

۴. سینما می‌تواند با تأثیرگذاری بر ناخودآگاه روان انسان و شکل دادن تصویر مطابق با غایت حقیقی فرد، از زاویه ناهشیار و ناپیدای روح مخاطب تأثیر شگرفی در او ایجاد کند.

۵. اثر حقیقی سینما زمانی چند برابر می‌شود که هم‌عرض با دیگر آثار هم‌پوشان و رسانه‌ها بتواند تأثیر تدریجی خود را در مخاطبان افزایش دهد.

۶. سینما می‌تواند با درگیر کردن ابعاد مختلف وجود انسان اعم از گرایشی، دانشی و... در برساخت شخصیتی مخاطب در یک سیر تدریجی نقش مهمی را ایفا کند.

در نهایت، این پژوهش بر این اصل تأکید می‌کند که تأثیرگذاری سینما در برساخت هویت فردی، نه یک پدیده اتفاقی، بلکه یک فرآیند نظام‌مند و غایتمند است که در آن بنیان‌های کلامی و فن‌های سینمایی در تعامل پویا و دیالکتیکی قرار دارند. سینمای غایت‌محور که یکی از جلوه‌های هنر غایت‌محور است، راهبرد مؤثری برای جهت‌دهی به تولیدات سینمایی در راستای بالندگی شخصیت مخاطب و ساختن جامعه‌ای فاضله خواهد بود و قابلیت‌های منحصر به فرد سینما را به عنوان یک «ابزار تربیتی - هویتی» که بر مبانی مستحکم فلسفی و کلامی استوار است، تثبیت می‌کند.

منابع

قرآن کریم.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲). *الخصال*. مصحح: علی‌اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.

ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۳۹۹ق). *معجم مقاییس اللغة*. محقق / مصحح: محمد هارون عبدالسلام. قم: دار الفکر.

خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۹). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

تاجیک، علیرضا و حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر (۱۳۹۱). هنر و زیبایی در اندیشه آیت‌الله مصباح یزدی. *معرفت فلسفی*، ۱۰(۱)،

۱۶۸-۱۹۷.

تاجیک، علیرضا و سربخشی، محمد (۱۳۹۱). هنر دینی و هنرمند متعهد در اندیشه آیت‌الله مصباح یزدی. *معرفت فرهنگی*

/ اجتماعی، ۳(۱)، ۲۸۵.

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق). *غررالحکم و دررالکلم*. محقق / مصحح: سیدمهدی رجائی. قم: دار الکتب اسلامی

ثناگوی محرر، غلامرضا، اوکاتی، علیرضا، گلوی، علیرضا و آصف مهر، علی (۱۳۹۶). نظریه‌های شخصیت و الگوهای مربوط

به رشد روانی و اجتماعی افراد. *کنفرانس ملی پژوهش‌های نوین ایران و جهان در روان‌شناسی، علوم تربیتی و مطالعات*

/ اجتماعی. شیراز.

جلالیان صدقاتی، محمدرضا (۱۴۰۱). هنر مطلوب از دیدگاه محمدتقی مصباح یزدی. *مطالعات میان‌رشته‌ای هنر و علوم انسانی*،

۱(۲)، ۵۲-۵۱.

جلالیان، سمیه و کشاورز افشار، مهدی (۱۳۹۶). ماهیت و غایت هنر در اندیشه ابونصر فارابی و ابوحامد محمد غزالی. *نامه*

هنرهای تجسمی و کاربردی، ۱۰(۱۹)، ۲۲-۵.

حکمت‌مهر، محمدمهدی (۱۳۹۹). تحلیل مواجهه مخاطب با اثر هنری با تأکید بر مبانی حکمت متعالیه. *پژوهش‌های مابعدالطبیعی*

دوره جدید. ۱(۱)، ۲۳۹-۲۱۳.

خسروی دینارعالی، مهدی و نقاش‌زاده، مسعود (۱۴۰۳). مطالعه امکان تحقق نظریه هنر سنت‌گرا در سینما با تأکید بر آرا

سیدحسین نصر. *مطالعات عالی هنر*. ۴(۴)، ۷۴-۵۹.

شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۴۰۹ق). *منیه المرید فی آداب المفید و المستفید*. تحقیق: رضا مختاری. قم: مکتب الاعلام

الاسلامی.

شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۲ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (بی‌تا). *آداب المتعلمین*. تحقیق: سیدمحمدرضا حسینی جلالی. اصفهان: مؤسسه تحقیقات

و نشر معارف اهل البيت علیهم السلام.

فراشاهی‌نژاد، یاسر (۱۳۹۸). نگاهی به پارادایم قدسی در فلسفه ادبیات و هنر معاصر ایران. *ادبیات و پژوهش‌های میان‌رشته‌ای*،

۲، ۱۷۷-۲۰۶.

فردوسی‌زاده، محمدحسن، پوررضاییان، مهدی، افشاری، مرتضی و اسفندیاری، شهاب (۱۳۹۸). نقدی بر نظریه سینمای دینی بررسی آرای مکتوب نظریه‌پردازان مسلمان و مسیحی ۱۳۷۰-۳۹۰۱. پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم/انسانی، ۵(پیاپی ۶۹)، ۲۰-۱.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. محقق / مصحح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الإسلامیه مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.

مامت، دیوید و طاهر، محمدرضا (میزبان). (۲۰۲۰، ۱۵ ژانویه). مسترکلاس دیوید مامت: آموزش درام نویسی [پادکست]. شنوتو.

قسمت ۵-۱ <https://shenoto.com/channel/podcast/Madonak.podcast>

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). ملاک هنر مطلوب، ارائه اثر بر اساس باورها و ارزش‌های صحیح است، نه هوای نفس و خوشایند مردم. قم: دیدار با جمعی از هنرجویان. <https://mesbahyazdi.ir/node/5364/>

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). آموزش فلسفه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶). خودشناسی برای خودسازی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸الف). آموزش عقاید ۱. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸ب). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. تحقیق و نگارش: احمدحسین شریفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۱). به سوی او. تحقیق و ویرایش: محمدمهدی نادری قمی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۴). قرآن‌شناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن). تحقیق و نگارش: غلامعلی عزیزی کیا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).

مصباح یزدی، محمدتقی (بی‌تا). مبانی و اصول تعلیم و تربیت <https://mesbahyazdi.ir/node/824/>

مشکی، مهدی (۱۳۹۳). درآمدی بر مبانی و فرایند شکل‌گیری مدرنیته. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).

نعمت‌بخش آبکنار، فرزین، علیقلی، منصوره، صفرزاده، حسین و نوربخش، سیدکامران (۱۴۰۱). تأثیر سینما و مکان‌های نمایش فیلم در بهبود بازار سینمای هنری و ارتقای فضاهای فرهنگی شهری در تهران (مورد مطالعه: منطقه ۶). تحقیقات کاربردی علوم جغرافیایی، ۲۲(۶۷)، ۱۸۹-۲۰۳.

وکیلی بالادزایی، علی، صمدی، هادی و حسینی، مالک (۱۳۹۸). زیبایی‌شناسی تکاملی از منظر استیون دیویس. شناخت (پژوهش‌نامه علوم/انسانی)، ۱۲(۸۰/۱)، ۳۰۸-۲۸۳.

ابراهیم‌نژاد، محمدرضا (۱۳۹۳). بررسی تولی و تبری در اسلام و مذهب‌پرست آن در امت اسلامی. سراج منیر، ۱۶(۱۶)، ۱۵۰-۱۳۱.

نصر، سیدحسین (۱۳۸۷). انسان و طبیعت (بحران معنوی انسان متجدد). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

عیسی‌زاده، عباس و شرف‌الدین، سیدحسین (۱۳۹۷). اسلام‌هراسی در رسانه‌های تصویری غرب. مطالعات رسانه‌ای، ۱۳(۱)، ۶۷-۵۱.

مشرق نیوز (۱۳۹۸). تازه‌ترین نمادسازی امریکا برای عملیات‌های خرابکارانه / «جوکر» در اغتشاشات عراق چه می‌کند؟

<https://www.mashreghnews.ir/news/1016651/>

عبداللہی، علی (۱۳۹۸). نگاهی به حوادث تلخ عراق / جوکرسم در خدمت امپریالیسم. تسنیم.

<https://www.tasnimnews.com/fa/news/1398/09/23/2160090/>

ساقی، سیدابوالفضل (۱۳۹۶). نقد تاریخی فیلم Exodus: Gods and Kings [یادداشت]. اندیشکدهٔ اریحا. bjes.ir/tag

مجیدی، مجید (کارگردان) (۱۳۹۴). محمد رسول‌الله ﷺ [فیلم]. مؤسسهٔ سینمایی نور تابان.

سلحشور، فرج‌الله (کارگردان) (۱۳۸۷). یوسف پیامبر ﷺ [سریال تلویزیونی]. سیمافیلم.

طالبی، ابوالقاسم (کارگردان) (۱۳۹۵). یتیم‌خانهٔ ایران [فیلم]. فیلم‌ایران.

میرباقری، داوود (کارگردان) (۱۳۸۹-۱۳۹۰). مختارنامه [مجموعه تلویزیونی]. سیمافیلم.

مجیدی، مجید (کارگردان) (۱۳۷۵). بچه‌های آسمان [فیلم سینمایی]. ایران: مرکز فیلم‌سازی سوره.

زرین‌آبادی، سیاوش (کارگردان) (۱۳۸۶-۱۴۰۴). پهلوانان [پویانمایی تلویزیونی]. مرکز پویانمایی صبا.

گلبن، سامان و توانا (کارگردان) (۱۳۸۵/۱۴۰۰). حدیث سرو [مستند]. معاونت سیما.

Bordwell, D. & Thompson, K. (2010). *Film art: An introduction*. McGraw-Hill.

Digitized by the Internet Archive in 2021 with funding from Kahle/Austin Foundation:

<https://archive.org/details/filmartintroduc0000bord/page/2/mode/2up?q=MC+CRAW&view=theater>.

Vorderer, P. & Bryant, J. (2006). *Playing Video Games: Motives, Responses, and*

Consequences. Lawrence Erlbaum Associates. Digitized by the Internet Archive.

<https://archive.org/details/playingvideogame0000unse>.

Nichols, B. (2017). *Introduction to Documentary* (3rd ed.). Indiana University Press.

Digitized by the Internet Archive. <https://archive.org/details/introductiontodh00nich>.

Aristotle. (335BC). *Poetics* (S. H. Butcher, Trans.) (1912). London, UK: Macmillan

and Co. Retrieved from Project Gutenberg (2008): <https://www.gutenberg.org/files/1974/1974-h/1974-h.htm>.

Nasr, S. H. (1987). *Islamic Art and Spirituality*. Albany, NY, USA: State University of New York Press.

Canudo, R. (1923). *Manifeste du Septième art*. La gazette des sept arts, (10). Retrieved

from: <http://www.cineressources.net/ressource.php?collection=PERIODIQUES&pk=352#>.

Doe, J. (2020). The role of character development in film: A critical analysis. *Journal of Film Studies*, 15(2), 123-145.

Erikson, E. H. (1968). *Identity: youth and crisis*. New York: NY, United States: W.

- W. Norton & Company. Digitized by the Internet Archive. <https://archive.org/details/identityyouthcrisi00erik>
- Harvey, D. (2000). *Spaces of hope*. Berkeley: University of California Press. Retrieved from: <https://archive.org/details/spacesofhope0000harv>.
- Bryant, J., Roskos-Ewoldsen, D. R. & Cantor, J. (Eds.). (2003). *Communication and emotion: Essays in honor of Dolf Zillmann*. Routledge. (Original work published in New York, USA & London, UK)
- Kohlberg, L. (1981). *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*. New York: Harper & Row.
- Quigley, M. (1947). Importance of the Entertainment Film. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 254 (1), 65-69.
- Schopenhauer, A. (1966). *The world as will and representation* (Vol. 2). Dover Publications. (Original work published 1818). Retrieved from: <https://archive.org/details/worldaswillrepre02scho/page/n1/mode/2up?q=digiti>.
- Wood, W., Wong, F. & Chachere, J. (1991). Effects of media violence on viewers' aggression in unconstrained social interaction. *Psychological Bulletin*, 109(3), 371-383.
- Berger, P. L. & Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, NY, United States: Anchor Books.
- American Psychological Association (2018). Identity. APA Dictionary of Psychology. Retrieved December. <https://dictionary.apa.org/identity>.
- Dewey, J. (1934). *Art as Experience*. New York, NY, United States: Minton, Balch & Company. Digitized version available at Archive.org: [https://archive.org/stream/deweyjohnartasanexperience/DEWEY John%2C Art as an Experience" _djvu.txtInternet Archive](https://archive.org/stream/deweyjohnartasanexperience/DEWEY%20John%2C%20Art%20as%20an%20Experience/_djvu.txtInternetArchive).
- Hutchings, P. (2009). *The Horror Film*. Essex: Pearson Education. p. 192-228.
- Tolkien, J. R. R. (1954-1955). *The Lord of the Rings* (3 vols.). George Allen & Unwin.
- Jackson, P. (Director) (2001-2003). *The Lord of the Rings* [Film series]. New Line Cinema; WingNut Films.
- Phillips, T. (Director) (2019). *Joker* [Film]. Warner Bros. Pictures.
- Scott, R. (Director) (2014). *Exodus: Gods and Kings* [Film]. 20th Century Fox.

Nolan, C. *Memento* [Film] (2000). Newmarket Films / Syncopy.

Nolan, C. *The Prestige* [Film] (2006). Newmarket Films / Syncopy.

Nolan, C. *Inception* [Film] (2010). Legendary Pictures / Syncopy.

Nolan, C. *Interstellar* [Film] (2014). Warner Bros. / Legendary Pictures / Syncopy / Lynda Obst Productions.

Nolan, C. *Dunkirk* [Film] (2017). Warner Bros. Pictures / Syncopy / RatPac-Dune Entertainment.

Nolan, C. *Tenet* [Film] (2020). Warner Bros. Pictures / Syncopy.

Table of Contents

Explaining the Logic of Social Action within the Framework of the Model of Voluntary Human Action from the Perspective of Ayatollah Javadi Amoli / 7

✍ Majid Mofid Bojnourdi / Qasem Ebrahimpour

Policy Actors in Light of the Holy Qur'an: An Analysis of Roles, Responsibilities, and Behavioral Patterns / 33

Amirhossein Shaddel

Definitions of Methodology in the Islamic Humanities and Related Questions / 59

Gholamreza Parhizkar

The Philosophical Foundations of the Evolution of the Meaning of Modern Social Science / 85

Mohammad Vahid Soheili

The Social Philosophy of Ghadir and Its Contemporary Capacities / 105

Nasrollah Aghajani

The Construction of Personal Identity through Teleological Cinema / 125

Mohammad Ali Mohiti Ardakan / ✍ Mohammad Hossein Haghjou

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Farhangī Ejtemaii

An Academic Semiannual on Political Inquiry

Vol.17, No.2

Spring 2026

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

Editor in Chief: *Hamid Pārsaniyā*

Editor: *Syyed Hosein Sharaf-Al-dīn*

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-dīn:** *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
