

معرفت فرهنگی اجتماعی

۵۵ فصل نامه علمی - پژوهشی

سال چهاردهم، شماره سوم، تابستان ۱۴۰۲ / قیمت: ۵۴۰۰۰ تومان ISSN: 2008-8582

- ✓ واکاوی تقریرهای موجود از دیدگاه جمعیتی اسلام و ارائه تقریری نو بر اساس آیات و روایات / ۷
محمدجواد سقایی بی‌ریا / حمید آریان
- ✓ روش‌شناسی بنیادین اندیشه اجتماعی شیخ مفید / ۲۵
حمید پارسانیا / محمدرضا قائمی‌نیک
- ✓ ارزیابی انتقادی رهیافت‌های مکتب‌کنش متقابل نمادین / ۴۷
عبدالحسن بهبهانی‌پور / سیدحسین شرف‌الدین
- ✓ بررسی پیامدهای تربیتی روش پژوهش تبارشناسی دینی از دیدگاه فوکو و نقد آن بر اساس دیدگاه علامه طباطبائی / ۶۵
حیدر اسماعیل‌پور
- ✓ نقد و بررسی نظریه سرمایه اجتماعی کلمن بر مبنای معیارهای سنجش معرفت اجتماعی / ۸۳
لیلا نصرالهی وسطی / محمدرضا جلیوند
- ✓ مبانی انسان‌شناسی سبک زندگی زن مدرن / ۹۹
فاطمه معصومی

معرفت فرهنگ اجتماع

سال چهاردهم، شماره سوم، پیاپی ۵۵، تابستان ۱۴۰۲



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۳۱/۵۷۰۸ مورخ ۱۳۹۱/۷/۳۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره ۳ حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول

حمید پارسانیا

سردبیر

سیدحسین شرف‌الدین

مدیر اجرایی

امیرحسین نیک‌پور

صفحه آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

Nashriyat.ir/SendArticle

شاپا الکترونیکی: ۸۳۰۸ - ۲۹۸۰

اعضای هیئت تحریریه

حسین بستان

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

کریم خانمحمدی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

حسن خیری

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدحسین شرف‌الدین

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد فولادی‌وندا

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مجید کافی

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

نعمت‌الله کرم‌اللهی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

اکبر میرسپاه

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

امام خمینی، طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۸۰ - مشترکان ۳۲۱۱۳۴۸۲ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

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

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

نمایه در:

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

اهداف و رویکرد نشریه معرفت فرهنگی اجتماعی

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

۱. معرفی بنیان‌های معرفتی جامعه‌شناسی اسلامی؛
۲. نظریه‌پردازی در تبیین واقعیت‌های اجتماعی تاریخی مبتنی بر مبانی معرفتی اسلام؛
۳. ارائه تبیین‌های جامعه‌شناختی از مسائل و آسیب‌های اجتماعی با رویکردهای اسلامی؛
۴. ارائه تفسیرها و تبیین‌های جامعه‌شناختی از آموزه‌های اجتماعی اسلام؛
۵. روش‌شناسی استنباط نظریه‌های جامعه‌شناختی از منابع اسلامی؛
۶. احیای میراث اجتماعی اندیشمندان مسلمان؛

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

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۵۴۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۲۱۶۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق تارنمای نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خوداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

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

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
 ۷. آدرس‌دهی باید بین‌متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، صفحه).

ج) یادآوری

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

واکاوی تقریرهای موجود از دیدگاه جمعیتی اسلام و ارائه تقریری نو براساس آیات و روایات / ۷

کلمه محمدجواد سقای بی‌ریا/ حمید آریان

روش‌شناسی بنیادین اندیشه اجتماعی شیخ مفید / ۲۵

حمید پارسانیا/ کلمه محمدرضا قائمی‌نیک

ارزیابی انتقادی رهیافت‌های مکتب‌کنش متقابل نمادین / ۴۷

کلمه عبدالحسن بهبهانی‌پور/ سیدحسین شرف‌الدین

بررسی پیامدهای تربیتی روش پژوهش تبارشناسی دینی از دیدگاه فوکو و نقد آن ... / ۶۵

حیدر اسماعیل‌پور

نقد و بررسی نظریه سرمایه اجتماعی کلمن بر مبنای معیارهای سنجش معرفت اجتماعی / ۸۳

لیلا نصرالهی وسطی/ کلمه محمدرضا جلیلود

مبانی انسان‌شناسی سبک زندگی زن مدرن / ۹۹

فاطمه معصومی

۱۲۲ / Abstracts

نوع مقاله: پژوهشی

واکاوی تقریرهای موجود از دیدگاه جمعیتی اسلام و ارائه تقریری نو بر اساس آیات و روایات

محمدجواد سقایی بی‌ریا/ دانش‌پژوه دکتری تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

mjbiria@iki.ac.ir

orcid.org/0000-0003-1761-1601

aryan@iki.ac.ir

حمید آریان/ دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۱ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۲۰

چکیده

درباره کمیت جمعیت، نظریات گوناگونی مطرح است؛ از جمله نظریه افزایش جمعیت، نظریه کاهش جمعیت، نظریه ثبات جمعیت و نظریه جمعیت مطلوب؛ اما دیدگاه جمعیتی اسلام، در میان دانشمندان دانش «جمعیت‌شناسی»، پیوسته افزایشی تلقی می‌شده است. از طرفی درباره نظر اسلام نسبت به این مسئله، تقریرهای گوناگونی وجود دارد، از جمله باروری حداکثری و جمعیت مطلوب؛ اما می‌توان فرزندآوری در حد توان را تقریری نو برای آن قلمداد کرد. هدف این پژوهش، واکاوی تقریرهای موجود از دیدگاه جمعیتی اسلام و اثبات تقریر برگزیده است. شوبه مطالعه این پژوهش، اسنادی و روش آن اجتهادی - تفسیری است. مهم‌ترین یافته این پژوهش، نشان می‌دهد که براساس تقریر برگزیده، برای هر خانواده مطلوب است که متناسب با وضعیت سلامت خود و با در نظر گرفتن دیگر تکالیفش، در حدی که می‌تواند به فرزندآوری مبادرت نماید تا سهم خود را از نیروی جمعیتی موردنیاز جامعه اسلامی تأمین نماید. این تقریر، علاوه بر دوری از اشکالات وارد بر تقریرهای «باروری حداکثری» و «جمعیت مطلوب»، با ادله‌ای مستحکم پشتیبانی می‌شود و دارای ویژگی‌ها و امتیازاتی است.

کلیدواژه‌ها: جمعیت، دیدگاه جمعیتی اسلام، باروری حداکثری، فرزندآوری در حد توان، جمعیت مطلوب، کمیت جمعیت، نظریه‌های جمعیتی.

موضوع جمعیت از دیرباز در محافل علمی، محل بحث و بررسی بوده است؛ اما به‌رغم تمامی تلاش‌ها، دانشمندان درباره مسئله کمیّت جمعیت به نظر واحدی دست نیازیده‌اند. گواه این ادعا، وجود نظریه‌های مختلف در این حوزه، اعم از افزایش، کاهش، ثبات و تناسب جمعیت است. از آنجاکه اسلام دین جامعی است، نمی‌توان پذیرفت که راجع به مسئله‌ای بدین اهمیت بی‌اعتنا بوده باشد. بر حسب برداشت اولیه از منابع اسلامی و مطابق با آنچه در بین عالمان اسلامی رایج است، نظر اسلام متمایل به افزایش جمعیت تلقی شده است. حتی ممکن است از منابع اسلامی چنین برداشت شود که زاد و ولد فراوان در اسلام بی‌هیچ حد و مرزی مطلوب است؛ اما آنچه این تلقی را با تردید مواجه می‌سازد، اختلاف‌نظرهایی است که در میان اندیشوران اسلامی در این باره به چشم می‌خورد (ر.ک: چراغی کوتیانی، ۱۳۹۷، ص ۳۴۴). به‌راستی، آیا اسلام یکی از نظریه‌های متداول جمعیتی را تأیید می‌کند یا در این مقوله، دیدگاهی ویژه دارد؟

بنا بر تقریر باروری حداکثری از دیدگاه جمعیتی اسلام، والدین حق هیچ‌گونه تدبیری در فرزندآوری خود را ندارند و باید به بیشترین میزان فرزندان حاصل از روابط طبیعی زناشویی خود تن دهند (ر.ک: حسینی طهرانی، ۱۴۳۱ق، ص ۴۱). در مقابل، تقریر جمعیت مطلوب از دیدگاه جمعیتی اسلام، بدان معناست که والدین حق اعمال نظر درباره فرزندآوری را دارند و ملاک آن کمبود منابع است؛ یعنی آنان می‌توانند در صورت کمبود منابع طبیعی و اقتصادی و فراهم نبودن شرایط فرهنگی از فرزندآوری خود بکاهند (ر.ک: مرادی، ۱۳۹۳، ص ۷۰۶). معنا و مفهوم تقریر فرزندآوری در حد توان، آن است که خانواده‌های واجد شرایط فرزندآوری، باید هریک در حد توان خود به فرزندآوری اقدام کنند. در این تقریر، جلوگیری از بارداری اجماً جایز است، ولی اگر فرزندآوری به حد افراط برسد که توضیح آن خواهد آمد، منع از فرزندآوری لازم می‌گردد. پس تقریر نخست، نسبت به افزایش فرزندآوری مطلق است و تقریرهای دوم و سوم، مقید هستند؛ اما قید در آنها متفاوت است؛ چراکه در تقریر دوم، محدودیت منابع و در تقریر سوم، رسیدن به حد افراط ملاک منع از فرزندآوری است.

هدف این پژوهش، واکاوی تقریرهای فوق از نظریه و دیدگاه افزایشی جمعیتی اسلام و بررسی ادله آنهاست تا از این رهگذر، بتوان تقریری نو از دیدگاه جمعیتی اسلام ارائه نمود.

سؤال اصلی این پژوهش چنین است: چه تقریرهایی از دیدگاه جمعیتی اسلام وجود دارد یا می‌توان پیشنهاد داد و کدامیک صحیح است؟

سؤال‌های فرعی آن نیز بدین قرارند: تقریر باروری حداکثری چیست و چه ادله‌ای دارد؟ تقریر جمعیت مطلوب چیست و ادله آن کدام است؟ و آیا می‌توان تقریر جدیدی با اتقان بیشتر ارائه داد؟ ادله و ویژگی‌های آن چیست؟

۱. پیشینه بحث

در جست‌وجوی پیشینه این پژوهش، هیچ اثر مستقل و تفصیلی مستند به آیات و روایات یافت نشد که دیدگاه

جمعیتی اسلام را در مسئله کمیت جمعیت با توجه به تقریرهای گوناگون آن بررسی کرده باشد. باین‌حال، پژوهش‌هایی مرتبط با مسئله یافت شدند که اجمالاً گزارش و ارزیابی می‌شوند:

کتاب *بحران خاموش: واکاوی جامعه‌شناختی علل فرهنگی - اجتماعی کاهش باروری در ایران* (چراغی کوتیانی، ۱۳۹۷)، بیشتر از طریق روایات، نظر اسلام را به ارزشمندی زادوولد فراوان متمایل دانسته، و عارض شدن عناوین ثانویه را موجب تغییر این حکم می‌داند.

پژوهش «جمعیت مطلوب و متناسب راه برون‌رفت از معضلات توسعه از چشم‌انداز نیروی انسانی» (عباسی دره‌بیدی و همکاران، ۱۳۹۵)، دیدگاه اسلام را نزدیک به نظریه تناسب جمعیت می‌داند.

تحقیق «جمعیت‌شناسی اسلامی» (مرادی، ۱۳۹۳)، صریحاً اسلام را حامی جمعیت مطلوب دانسته است. *رساله نکاحیه: کاهش جمعیت ضربه‌ای سهمگین بر بیکر مسلمین* (حسینی طهرانی، ۱۴۳۱ق)، گرایش به باروری حداکثری را به اسلام نسبت داده است.

مجمع مؤسسين رابطه العالم الاسلامی (۱۹۷۵/۱۳۵۴) در روزنامه *الأهرام* (۱۸ آوریل)، در کنار اعتقاد به افزایش بودن دیدگاه جمعیتی اسلام، هرگونه جلوگیری از بارداری را ممنوع دانسته که لازمه‌ای جز اعتقاد به باروری حداکثری ندارد.

در یک ارزیابی کلی، می‌توان گفت که هیچ‌کدام از این آثار، به نقد و بررسی ادله تقریرهای موجود از دیدگاه جمعیتی اسلام نپرداخته‌اند و در میان آنان، دست به داوری نزده‌اند. نیز بجز مورد چهارم (حسینی طهرانی)، هیچ‌یک از این پژوهش‌ها، در پی بیان دیدگاه قرآن و روایات در مسئله نیستند.

علاوه بر اهمیت ذاتی این مسئله برای پژوهش به جهت تأثیرات جدی مثبت یا منفی آن بر وضعیت زندگی فردی و اجتماعی افراد و جوامع اسلامی، فقدان آثار پژوهشی روشمند از منظر قرآن و روایات در این زمینه و نیز تشتت آرای موجود درباره چگونگی تقریر دیدگاه جمعیتی اسلام بر پایه آموزه‌های قرآنی و روایی، انجام این تحقیق را موجه می‌سازد.

پژوهش پیش‌رو در دو محور اساسی سامان یافته است: محور نخست، به توصیف و تحلیل تقریرهای گوناگون از دیدگاه جمعیتی اسلام به همراه بیان ادله آنها می‌پردازد و سپس هریک از آنها را بررسی و ارزیابی می‌کند. در محور دوم، تقریر برگزیده و مقبول خود را از دیدگاه جمعیتی اسلام به صورت مستدل ارائه خواهد داد.

۲. مفهوم‌شناسی

«تقریر» در لغت، به معنای بیان مطلب و اظهار... بیان کردن و شرح کردن آمده است. «تقریرات» نیز به معنای بیانات و توضیحات و اقوال و گفتار آمده است (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۶۸۷۷). مقصود از تقریر دیدگاه جمعیتی اسلام، آن است که به‌رغم پذیرش افزایشی بودن دیدگاه جمعیتی اسلام، اندیشمندان این دیدگاه را چگونه

شرح و تبیین نموده‌اند (باید دقت داشت که نظریه جمعیت مطلوب که یکی از چهار نظریه شاخص جمعیتی است با تقریر جمعیت مطلوب از دیدگاه افزایشی اسلام خلط نگردد).

«جمعیت» (population) در لغت، به معنای «گروه و مردم بسیار که در جایی گرد آیند و نیز به معنای سکنه یک ده، شهر، ایالت و کشور» آمده است (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۷۸۵۷). این واژه در دانش «جمعیت‌شناسی»، (Demography) به تجمعی از انسان‌ها اطلاق می‌شود که در منطقه‌ای مشخص (روستا، شهر، شهرستان، استان یا کشور) به صورت مستمر و غالباً به شکل مجموعه‌ای از خانوارها زندگی می‌کنند (ر.ک: تقوی، ۱۳۶۹، ص ۳؛ جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۱، ص ۲۶) و پایگاه سیاسی، شرایط ملی و قومی یکسانی دارند (ر.ک: پورعیسی چافجیری، ۱۳۹۵، ص ۱۷).

مقصود از «دیدگاه جمعیتی اسلام» در این پژوهش، حکم اولی آن درباره کمیت جمعیت است. در بررسی سندی روایات، به ارزیابی‌های تخصصی اسناد آنها در نرم‌افزار درایة‌النور نسخه ۱/۲ تولیدشده توسط مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) مراجعه و اعتماد و از ذکر اسناد خودداری شده است.

۳. توصیف و تحلیل تقریرهای موجود

۳-۱. باروری حداکثری

با صرف‌نظر از تقریر پیشنهادی، دو تقریر رایج از دیدگاه جمعیتی اسلام وجود دارد: نخست، «افزایش حداکثری جمعیت» (ر.ک: حسینی طهرانی، ۱۴۳۱ق، ص ۱۶۳-۱۹۶) و دیگری، «جمعیت مطلوب» (ر.ک: عباسی دره‌بیدی و همکاران، ۱۳۹۵) که با بیان مدعا و بررسی ادله هریک از آنها، در جهت برگزیدن یا رسیدن به تقریر صحیح تلاش خواهیم کرد. روشن است که پایه شکل‌گیری هریک از این تقریرها، باور به مطلوبیت افزایش جمعیت از دیدگاه اسلام است؛ بنابراین همه این تقریرها در چارچوب نظریه افزایشی اسلام شکل گرفته‌اند.

به‌طور کلی، هر کس به افزایش جمعیت از دیدگاه اسلام معتقد باشد و جلوگیری از باروری را ممنوع بداند، طرفدار این تقریر است. برای نمونه، مجمع مؤسسين رابطه العالم الإسلامی در ۱۸ آوریل ۱۹۷۵م (۲۹ فروردین ۱۳۵۴ش) در روزنامه *الأهرام*، قطعنامه‌ای را مبنی بر حرمت هرگونه جلوگیری از فرزندآوری صادر کردند. دلیل نخست آنان برای این حکم، ضررهای فراوان قرص‌های ضدبارداری برای مادر و فرزند حاصل از آن بارداری احتمالی بود. افزون بر آن، آنان برنامه کاهش جمعیت در کشورهای مسلمان را دارای منشأ استعماری و به منظور کاستن از قدرت مسلمانان می‌دانستند (ر.ک: مرادی، ۱۳۹۳، ص ۶۹۸).

در میان علمای شیعه، سیدمحمدحسین حسینی طهرانی از طرفداران این تقریر است. وی معتقد است که سلامت بدن و روان زن در زاییدن و شیردهی است و او باید یا باردار باشد و یا در حال شیردهی (ر.ک: حسینی طهرانی، ۱۴۳۱ق، ص ۴۱). ایشان در بیان تعلیلی معنوی برای این تقریر نگاشته است:

اما وقتی که [زنان] آبستن نیستند و شیر هم نمی‌دهند، این غذا [خون حیض] مصرفی ندارد و بنابراین از دهانه رحم خارج و دور ریخته می‌شود. یعنی زن به واسطه عدم حمل و عدم رضاع (آبستن نبودن و شیر ندادن) مقداری از قوای بدنی و جسمی خود را که خداوند به صورت خون درآورده است، هدر نموده و ضایع کرده است. فلذا از رحمت خدا دور است و خداوند در اینجا به وی اجازه عبادت و خشوع و خضوعی را که به واسطه نماز و روزه و طواف حاصل می‌شود، نداده است (همان، ص ۴۲).

۱-۱-۳. ادله تقریر اول

۱-۱-۳. دلیل نفی ضرر

روایت موقف از امام باقر^ع را می‌توان مستند حکم افراد بالا دانست. در این روایت، آمده است که سمره^{بن جندب} در خانه مردی از اهالی مدینه، نخلی داشت و برای سرکشی به آن گاهویی‌گاه و بدون اجازه وارد خانه او می‌شد. صاحب‌خانه به سمره پیشنهاد خرید نخلس را داد، ولی او نپذیرفت و به رفتار خود ادامه داد. از این‌رو مرد شکایت خود را نزد پیامبر خدا^ص برد. ایشان فرمودند: «نخل را از ریشه درآور و نزد او افکن، چراکه [در اسلام] هیچ ضرری نیست» (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۰، ص ۴۵۷). مقصود از نفی ضرر در اسلام، آن است که هیچ حکم ضرری، در آن وضع نشده است (ر.ک: خوئی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۵۷۷).

به اعتقاد قائلان به این تقریر، استفاده از قرص‌های جلوگیری از حاملگی، ضررهای فراوانی برای مادر و جنین دارد، پس در اسلام حکم جواز استفاده از چنین قرص‌هایی تشریح نشده است؛ چون چنین حکمی ضرری است. در نتیجه نباید از این قرص‌ها استفاده نمود و باید به هر میزان فرزند به‌وجودآمده از روابط طبیعی زناشویی تن داد. نتیجه این سخن، قائل شدن به تقریر باروری حداکثری است.

۱-۱-۲. دلیل نفی سبیل

دلیل دوم بر لزوم اجتناب از هر نوع جلوگیری از فرزندآوری را به منظور ناکام گذاشتن نقشه‌های دشمنان می‌توان در اطلاق آیه «... وَ لَنْ يُجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء: ۱۴۱) جست‌وجو نمود که بنا بر این آیه، هر نوع تسلطی از طرف کافران بر جامعه مؤمنان نفی شده است. یکی از انواع تسلط کافران بر جامعه اسلامی، تن دادن مسلمانان به سیاست‌های استعماری کاهش جمعیت است که به مرور امت اسلام را در موضع ضعف نسبت به دشمنان قرار می‌دهد.

۱-۱-۳. بررسی ادله تقریر اول

استدلال نخست این تقریر، آن است که به خاطر ضررهای جبران‌ناپذیر قرص‌های ضدبارداری، نباید از فرزندآوری جلوگیری کرد؛ اما دلیل ایشان اخص از مدعاست؛ چراکه گرچه قاعده لاضرر جاری است و جواز استفاده از چنین قرص‌هایی وجود ندارد، ولی تنها راه جلوگیری از بارداری، استفاده از قرص‌های ضدبارداری نیست، بلکه راه‌های

مختلف دیگری برای جلوگیری از بارداری وجود دارد که ضرر قرص‌های ضدبارداری را ندارد. برای نمونه، یکی از راه‌های جلوگیری از بارداری که در عصر نبوی و دوران اهل‌بیت^{علیهم‌السلام} نیز رایج بوده و از معصومان^{علیهم‌السلام} درباره آن استفتا شده و حکم به جواز آن شده، «عزل» یا جماع منقطع است.

«عزل» در لغت، به معنای دور ساختن چیزی است و «عَزَلَ الرَّجُلُ عَنِ الْمَرَأَةِ» یعنی فرزند او را نمی‌خواهد (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۵۳). یکی از موارد کاربرد این واژه در فقه، آن است که مرد هنگام آمیزش جنسی، نطفه خود را از رحم زن دور سازد و در خارج از آن بریزد (ر.ک: مشکینی، بی‌تا، ص ۳۷۴). در کتاب‌های روایی، بابتی به نام «عزل» منعقد گردیده و روایاتی بر جواز آن صادر شده است؛ مانند روایت صحیحی که در آن محمدبن مسلم از امام صادق^{علیه‌السلام} در مورد حکم این عمل می‌پرسد و حضرت چنین پاسخ می‌فرماید: «دَاكَ إِلَى الرَّجُلِ يَصْرِفُهُ حَيْثُ شَاءَ» (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۱، ص ۱۵۴). گرچه برخی از روایات از عزل نهی کرده‌اند، اما فقها و حدیث‌شناسان آنها را بر کراهت حمل نموده‌اند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰، ص ۳۱۴، پانویس دوم).

بنابراین پس از اثبات اجمالی جواز عزل، به‌عنوان یکی از روش‌های پیشگیری از بارداری، می‌توان گفت که تحدید نسل کمابیش جایز است و همین مقدار برای از کار انداختن دلیل نخست این تقریر کافی است؛ چراکه دیگر لازم نیست والدین در تمام روابط خود به سمت باروری حرکت کنند. اگر عزل جایز باشد، دیگر شیوه‌های جلوگیری که مستلزم فعل حرامی نباشند نیز طبیعتاً جایز خواهند بود؛ چون ملاک آنها با عزل واحد است.

در رساله‌های عملی مراجع عظام تقلید نیز آمده است جلوگیری از بارداری اگر مستلزم نگاه و لمس اجنبی و نازایی دائمی نباشد و با اجازه شوهر صورت گیرد، شرعاً اشکال ندارد (ر.ک: بنی‌هاشمی خمینی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۹۳۰؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۱، ص ۲۷۷).

اما در مورد دلیل دوم، یعنی نفی سلطه کافران از جامعه اسلامی، باید گفت که این دلیل نیز ملازمه‌ای با باروری حداکثری ندارد؛ زیرا ممکن است حتی در صورت باروری حداکثری، جامعه مسلمانان همچنان زیر سلطه کافران باشد یا بدون عمل به باروری حداکثری، از یوغ سلطه آنان آزاد باشد. پس رابطه بین دلیل نفی سلطه و لزوم باروری حداکثری، عموم و خصوص من‌وجه است و نمی‌توان از قاعده نفی سلطه کافران لزوماً جایز نبودن تحدید نسل و لزوم باروری حداکثری را استفاده کرد.

اما سخن نگارنده *رساله نکاحیه* که خداوند دستگاه باروری و پرورش فرزند را در زنان برای آن قرار داده است که دائماً زادوولد کنند و اگر زن پیوسته نزاید و شیردهی نکند، نعمتی را هدر داده است و به همین خاطر از رحمت خدا دور شده است و نمی‌تواند در ایام عادت ماهیانه‌اش عبادت‌های خاصی را انجام دهد، مدعایی بی‌دلیل است و خوب بود ایشان مستند خود را از آیات یا روایات بر این مدعا بیان می‌کرد. بله، اگر زنی از طریق بارداری و شیردهی مداوم، پیوسته موفق به انجام عبادات شود، می‌توان گفت که کمال بیشتری نسبت به زنی که چنین نیست کسب می‌کند و به خداوند نزدیک‌تر می‌شود؛ اما با این بیان، هرگز نمی‌توان تقریر نخست را اثبات کرد؛ چراکه راه‌های دیگری نیز برای تقرب بیشتر زن به خداوند وجود دارد.

در یک ارزیابی کلی، گرچه براساس این تقریر، با بسیج حداکثر قوای باروری در جامعه، امکان دستیابی به بالاترین نرخ رشد جمعیت متصور است، اما این تقریر با دو پیامد نتیجه عکس می‌دهد:

پیامد اول: از آنجاکه در این تقریر، حدی برای جلوگیری از فرزندآوری پیش‌بینی نشده است، می‌توان تصور کرد که پس از مدتی، بخشی از افراد جامعه به دلیل مشکلات جسمی، روانی و اقتصادی ناشی از آن، از فرزندآوری دلزده شده و چه‌بسا به سمت کاهش مولید روی آورند؛

پیامد دوم: در صورت پذیرش و عملی‌سازی این تلقی و تقریر در جامعه، منابع جامعه به سرعت و بدون امکان برنامه‌ریزی از بین خواهند رفت و این امر موجب کم‌رنگ شدن انگیزه فرزندآوری و فرزندپروری خواهد شد و ممکن است از این جهت نیز کاهش مولید را در پی داشته باشد.

۲-۳. جمعیت مطلوب

برخی جمعیت‌شناسان، نظریه «تناسب جمعیت» یا «جمعیت مطلوب» را به معنای ایجاد بهترین وضعیت تعادل ممکن بین منابع طبیعی، اقتصادی و فرهنگی از یک سو و تعداد نفوس یک کشور از سویی دیگر، تعریف نموده‌اند که شرایط زندگی انسانی و قابل‌پسند را برای مردم آن کشور مهیا سازد. از این رو تعداد جمعیت مطلوب از کشوری تا کشور دیگر متفاوت است (ر.ک: کلانتری، بی‌تا، ص ۱۰۱). براساس این نظریه، ملاک افزایش یا کاهش جمعیت، کفایت یا عدم کفایت منابع طبیعی، اقتصادی و در نظر گرفتن شرایط فرهنگی است و بنا بر این دیدگاه، اصل اولی در مورد جمعیت وجود ندارد.

برخی محققان مسلمان نیز احتمالاً متأثر از نظریه فوق‌الذکر، نظر اسلام را نزدیک به جمعیت مطلوب یا عین آن می‌دانند که در ادامه به بیان تلقی‌های آنان می‌پردازیم.

عباسی دره‌بیدی و همکاران، دیدگاه جمعیتی اسلام را نه عیناً همان جمعیت مطلوب بلکه نزدیک به آن دانسته و نگاشته‌اند:

دین اسلام نیز با افزایش جمعیت موافق است... ولی گفته شده است که منظور از تراکم و افزایش جمعیت در دین اسلام، افزایش هم از نظر کمی و هم کیفی موردنظر است؛ یعنی مفهومی نزدیک به همان جمعیت متناسب و مطلوب؛ چون گفته شده که در دین اسلام گرچه به تکثیر مولید توصیه و ترغیب شده است، اما شواهد فراوان حاکی از آن است که تنها تکثیر عددی منظور نیست. فزونی کمی و کیفی هر دو باید مورد لحاظ قرار گیرد (عباسی دره‌بیدی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۱۱۵۸).

اما مرادی با لحنی صریح نگاشته است:

آنچه از دیدگاه اسلام برمی‌آید، می‌توان گفت که اسلام طرفدار حد متناسب جمعیت است و در قرآن، کتاب آسمانی مسلمانان، دو دسته آیات در زمینه ازدواج و زادوولد و باروری وجود دارد: دسته اول، آیاتی هستند که به طور ضمنی جلوگیری از حاملگی را جایز دانسته‌اند؛ دسته دوم، آیاتی هستند که موافق تشکیل خانواده و افزایش مولید است (مرادی، ۱۳۹۳، ص ۷۰۶).

۱-۲-۳. ادله تقریر دوم

گرچه قائلان و مدافعان این تقریر، صریحاً دلایلی قرآنی یا روایی برای تأیید این تلقی از دیدگاه جمعیتی اسلام مطرح نساخته‌اند، ولی می‌توان برخی مطالب را که ممکن است به آنها استناد شود، چنین بیان کرد:

۱-۲-۳. مصرف منابع بر حسب میزان کفایت

ممکن است این گروه در برابر قائلان به تقریر افزایش حداکثری جمعیت یا تقریر برگزیده که به کفایت رزق الهی برای همه ساکنان زمین اعتقاد دارند، به این آیه استناد جویند: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (حجر: ۲۱)؛ و خزائن همه چیز، تنها نزد ماست؛ ولی ما جز به اندازه معین آن را نازل نمی‌کنیم. به اعتقاد صاحبان این تقریر، گرچه خزائن الهی بی‌پایان است، ولی با توجه به فعل مضارع منفی «ما نُزِّلُهُ» خداوند یک‌باره همه آن را نازل نمی‌کند. پس انسان باید در مصرف منابع خدادادی با درایت عمل کند. درایت در فرزندآوری، به آن است که انسان در صورت کفایت منابع طبیعی و اقتصادی و همراهی شرایط فرهنگی، به سمت افزایش باروری برود و در صورت عدم وجود این شرایط، فرزندآوری را کاهش دهد یا متوقف سازد و این همان تقریر جمعیت مطلوب است.

۱-۲-۳. مدبّر بودن خداوند

خداوند خود (به‌عنوان سرسلسله علل عالم هستی) امور آفریدگانش را تدبیر می‌کند: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ...» (یونس: ۳)؛ پروردگار شما، خداوندی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز [شش دوران] آفرید؛ سپس، بر تخت (قدرت) قرار گرفت، و به تدبیر کار (جهان) پرداخت... در آیه «فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا» (نازعات: ۵)، تدبیر امور دنیا به فرشتگان کارگزار عالم یا چهار فرشته خاص، یعنی جبرئیل، میکائیل، عزرائیل و اسرافیل موکول شده است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۸۰).

«تدبیر» در لغت به‌معنای نگریستن در پایان کارها [به منظور تصمیم‌گیری درست] است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۳؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۲۴). بنابراین والدین در سطح خرد و دولت‌مردان در سطح کلان، باید در کارهای خود از این روش الهی پیروی کنند و همه امور زندگی فردی و اجتماعی - از جمله فرزندآوری - را به‌گونه‌ای سامان بخشند که با در نظر گرفتن عواقب امور و ارائه مناسب‌ترین برنامه‌ریزی‌ها و پیش‌بینی برای آنها، پایانی خوش را رقم زنند؛ یعنی هم نسل انسان رشد کند و هم منابع طبیعی و اقتصادی از بین نروند.

۱-۲-۳. انتظار بی‌نیازی برای ازدواج

خداوند پس از فرمان عام مبنی بر اقدام برای به ازدواج درآوردن مردان و زنان بی‌همسر جامعه، می‌فرماید: «وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ...» (نور: ۳۳)؛ و کسانی که امکانی برای ازدواج نمی‌یابند، باید پاکدامنی پیشه کنند تا خداوند از فضل خود آنان را بی‌نیاز گرداند... این آیه حاکی از آن است که

استحباب ازدواج و به تبع آن فرزندآوری - بنا بر دیدگاه مشهور - برای فقرا تخصیص خورده است. بنابراین قرآن کریم نیز در رفتن به سمت افزایش فرزندآوری به وجود منابع توجه و آن را مقید به این شرط کرده است.

۱-۲-۳. بررسی ادله احتمالی تقریر دوم

نخست، باید گفت که بنا بر قاعده منطقی، در تقسیم، مقسم‌ها نباید تداخل داشته باشند؛ پس تقسیم یک مقوله به چند قسم، حاکی از آن است که آن اقسام با یکدیگر قابل جمع نیستند (ر.ک: مظفر، بی‌تا، ص ۱۰۸)؛ از این رو نمی‌توان پذیرفت که دیدگاه اولی اسلام، در عین حال که افزایشی است، منطبق با جمعیت مطلوب نیز باشد. این نقد خصوصاً بر سخن کسانی وارد است که دیدگاه اسلام را عیناً همان جمعیت مطلوب دانسته‌اند.

اما اینکه خداوند روزی خود را بر اساس اندازه‌گیری خاصی نازل می‌کند، بدین معنا نیست که او روزی را ناکافی می‌دهد و انسان‌ها باید خود را با کم او سازگار کنند، بلکه او هر قدر که مخلوق بیافریند، روزی هریک از آنها از جمله انسان را تکویناً می‌دهد و به انسان‌ها در طول این روزی‌رسانی، دستور می‌دهد که به حق یکدیگر تجاوز نکنند. پس اندازه‌گیری خداوند بین آفرینش و روزی اوست که هر دو امری تکوینی هستند؛ نه بین روزی او (امری تکوینی) و لزوم تدبیر ما (امری تشریحی).

دلیل روشن بر این مدعا، آیات متعددی است که خداوند روزی هر جنیده‌ای را می‌دهد: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا...» (هود: ۶). در روایت صحیحی از امام کاظم^ع نیز آمده است: «إِنَّمَا تَنْزِلُ الْمَعُونَةَ عَلَى الْقَوْمِ عَلَى قَدْرِ مَوْتِهِمْ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۲، ص ۳۳۸)؛ روزی مردم، تنها به اندازه خرج آنان نازل می‌شود. فرزندان نیز، قطعاً یکی از موارد خرجی بندگان خدا هستند که خداوند روزی آنان را طبق آنان خواهد داد.

تدبیر آفریدگان توسط خداوند یا فرشتگان الهی، نمی‌تواند دلیل بر آن باشد که افزایش جمعیت را باید با کفایت منابع تنظیم نمود؛ زیرا آیات و روایاتی که مسلمانان را به فرزندآوری فراوان ترغیب می‌کنند، خود بیان‌کننده بخشی از تدبیر جمعیتی خداوند هستند. به دیگر سخن، جمعیت مطلوب در صورتی مورد تأیید خواهد بود که تقریر متقن‌تری از نظر و دیدگاه اسلام برای برنامه جمعیتی نتوان ارائه کرد و حال آنکه چنین تقریری وجود دارد که با عنوان تقریر سوم خواهد آمد.

اما این سخن که قطعاً اسلام به عنوان کامل‌ترین دین، تنها به کمیت نسل مسلمانان توجه نکرده و تربیت و پرورش فرزندان را تا شکل‌گیری انسان‌هایی صالح در نظر داشته است، به اعتقاد ما سخن درستی است، ولی تلقی جمعیت مطلوب از آن قابل برداشت نیست.

توضیح آنکه آیات فراوانی در قرآن بر کیفیت جمعیت دلالت می‌کنند. برای نمونه، قرآن کریم برخی از دعاهای شایستگان را چنین نقل کرده است: «وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي» (احقاف: ۱۵)؛ ... و فرزندان مرا صالح گردان ... در آیه‌ای دیگر، آمده است: «رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا» (فرقان: ۷۴). معلوم است که فرزندان، در صورتی نورچشم و مایه خوشحالی والدین مؤمن و الگوی دیگر مؤمنان می‌گردند که خود شایسته

باشند. آیات دیگری، نقل می‌کنند که لقمان حکیم و یعقوب نبی در آموزش عقاید به فرزند (ر.ک: لقمان: ۱۳) و نهادینه ساختن آنها در او (ر.ک: بقره: ۱۳۳) تلاش می‌کردند. همچنین احادیث حاکی از مباحثات رسول خدا ﷺ در روز قیامت به کثرت مسلمانان برای ترغیب به فرزندآوری فراوان با قید فرزندپوری صحیح و داشتن فرزندان صالح است؛ تا فرزندان نیز مسلمان عامل بار بیایند و مورد مباحثات ایشان قرار گیرند (برای نمونه، ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۰، ص ۵۹۴، ح ۲).

همچنین تعبیر اضافه‌ای که در برخی از روایات آمده است، مبنی بر اینکه پیامبر ﷺ در روز قیامت حتی به جنین‌های سقطشده مسلمانان نیز مباحثات می‌کند، حاکی از آن است که ابتدا تأکید بر کمیت است؛ و در مرحله بعد، باید روی کیفیت فرزندان کار شود (برای نمونه، ر.ک: همان، ص ۵۹۶، ح ۱). اما با همه اینها، از این بیانات استفاده نمی‌شود که کیفیت، کمیت را محدود می‌سازد. درواقع، والدین، دو تکلیف دارند: نخست، فرزندآوری و دیگری، تلاش در تربیت دینی آنان.

بنا بر نظر برخی دانشمندان، حتی تربیت والدین در حد اقتضاست؛ نه علت تامه (مظاهری، ۱۳۷۸، ص ۳۱)؛ یعنی آنان نباید توقع داشته باشند که همه فرزندانشان آن‌گونه شوند که می‌خواهند، بلکه اختیار فرزند در این میان نقشی اساسی دارد؛ بنابراین توجه به کیفیت، به‌هیچ‌روی با تحدید نسل به نفع جمعیت مطلوب تلازم ندارد.

مدافعان تقریر دوم و برخی دیگر از جمعیت‌شناسان، در پی آن‌اند که فرزندان زیاد، امکان تربیت صحیح آنها را سلب می‌کند. این درحالی است که والدین صاحب یک یا دو فرزند، گاه در تربیت فرزندان خویش با سختی‌های بیشتری مواجه‌اند؛ چراکه اشتغال به کار خارج از منزل و تنها بودن در تربیت فرزند، این وظیفه را سخت‌تر می‌سازد. اما شواهد نشان می‌دهد که خانواده‌های دارای فرزندان بیشتر، راحت‌تر می‌توانند فرزندان خود را تربیت کنند؛ زیرا علاوه بر کسب تجربه بیشتر تربیتی در اثر تربیت فرزندان متعدد، فرزندان بزرگ‌تر نیز والدین را در این مهم یاری می‌رسانند (ر.ک: عباسی ولدی، ۱۳۹۷، ص ۵۵؛ همو، ۱۳۹۲، ص ۲۰۹ به بعد).

باین‌حال، دقت تعبیر عباسی دره‌بیدی و همکاران، سزاوار تقدیر است؛ چراکه ایشان دیدگاه اسلام را نزدیک به جمعیت مطلوب دانسته‌اند؛ نه منطبق بر آن؛ چراکه توجه به کیفیت در کنار کمیت، دقیقاً مطابق با معنای اصطلاحی جمعیت مطلوب نیست، بلکه اگر به چنین مفهومی، جمعیت مطلوب اطلاق شود، نوعی توسعه دادن در معنای اصطلاحی جمعیت مطلوب است.

درباره سخن مرادی که صریحاً اسلام را مدافع جمعیت متناسب دانسته است، باید گفت که وجه جمع قطعی بین آیات مشوق زادوولد و آیاتی مثل آیه شیردهی دوساله به کودک شیرخوار (ر.ک: بقره: ۲۳۳)، جمعیت متناسب نیست و هیچ مناقاتی با این ندارد که مادر به هریک از فرزندان خود دو سال شیر دهد، ولی فرزندان فراوانی نیز داشته باشد. اثبات ادعای ایشان براساس آیات که قیود زیادی دارد، نیازمند قرائن بیشتری است که مفقود است. علاوه بر آن، آیاتی در قرآن کریم وجود دارد که با مهم‌ترین قید نظریه جمعیت مطلوب، یعنی کفاف منابع اقتصادی، آشکارا منافات دارند (برای مثال، آل عمران: ۱۵۱).

درباره این تقریر، علاوه بر اشکالات یادشده، توجه به چند نکته ضروری است:

نخست آنکه در دیدگاه کلان قرآن کریم به جمعیت، از آنجاکه شرایط خاص مکلفان لحاظ نمی‌گردد، سخن گفتن از جمعیت مطلوب نادرست است؛ زیرا جمعیت مطلوب ناگزیر باید به شرایط مخاطبان ناظر باشد. بنابراین باید دید که آیات قرآن کریم از بین سه احتمال باقیمانده - یعنی ایستایی، کاهش و افزایش جمعیت - کدام را تأیید می‌کند. دست‌کم با توجه به آیاتی که والدین را از کشتن فرزندان به خاطر ترس از فقر نهی می‌کنند (ر.ک: مانند آل عمران: ۱۵۱؛ اسراء: ۳۱)، قطعاً گزینه ایستایی و کاهش جمعیت مردود است؛ چراکه چنین فرمانی منجر به افزایش جمعیت می‌شود. درنهایت، آنچه باقی می‌ماند، این است که قرآن کریم در سطح کلان، فرزندآوری در حد توان را توصیه می‌کند.

نکته دوم آنکه مفهوم جمعیت مطلوب، ذاتاً مشتمل بر کاهش جمعیت نیز هست. حال آنکه دیدگاه اسلام همواره افزایشی بوده است. بنابراین این پرسش همچنان بی‌پاسخ می‌ماند که اگر اسلام دیدگاه افزایشی دارد، چگونه می‌تواند، به‌عنوان بخشی از حکم اولی خود، به کاهش جمعیت نیز توصیه کند.

اگرچه تقریر جمعیت مطلوب، چشمی به منابع دارد و چشمی به افزایش جمعیت؛ از این‌رو در ظاهر چنین به نظر می‌رسد که بنابر آن، هم منابع حفظ می‌شود و هم افزایش جمعیت با نرخی معتدل‌تر از تقریر نخست حاصل می‌شود؛ اما مشکل این تقریر، آن است که در دل آن، به کاهش جمعیت نیز توصیه می‌شود؛ یعنی ذات این تقریر آن است که اگر منابع کم باشد، جامعه به کاهش جمعیت توصیه می‌شود. حال آنکه، متون اسلامی نسبت به در نظر گرفتن منابع برای فرزندآوری، اطلاق دارد و حتی در شرایط فقر نیز مسلمانان را به افزایش جمعیت توصیه می‌کند. این را می‌توان از آیاتی استفاده نمود که روزی فرزند را تضمین کرده است (ر.ک: مانند انعام: ۱۵۱؛ اسراء: ۳۱). شیخ حرعاملی نیز بابتی را برای برخی روایات با عنوان «باب استحباب طلب الولد مع الفقر والغنی و القوه و الضعف» گشوده است که فرزندآوری را حتی در صورت فقر و ناداری مطلوب می‌داند (ر.ک: حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۲۶۰). البته تضمین روزی فرزندان از جانب خداوند در دل طبیعت، هرگز به معنای عدم لزوم تلاش برای کسب روزی توسط سرپرستان آنان یا عدم ضرورت برنامه‌ریزی دولت‌ها برای ایجاد کسب‌وکار برای افراد جامعه نیست.

۴. توصیف و تحلیل تقریر برگزیده: فرزندآوری در حد توان

پس از بیان دو تقریر گذشته از دیدگاه جمعیتی اسلام و شرح ایرادات وارد بر آنها، نوبت بدان رسیده است که به توضیح و شرح تقریر برگزیده به همراه ادله و ویژگی‌های آن بپردازیم. «فرزندآوری در حد توان» یا «افزایش جمعیت در حد توان» که از طرف خانواده‌ها از طریق فرزندآوری محقق می‌گردد، عنوان پیشنهادی این پژوهش برای تقریر برگزیده است.

این تقریر کاملاً با دیدگاه افزایشی اسلام (ر.ک: کتابی، ۱۳۷۷، ص ۳۶؛ چراغی کوتیانی، ۱۳۹۷، ص ۳۵۹)

متناسب است و به هر خانواده مسلمان اجازه می‌دهد تا با توجه به شرایط خود، اعم از سلامت و اشتغال به تکالیف دیگر، به فرزندآوری اقدام نماید. در این صورت، برخی والدین در این زمینه هیچ مسئولیتی ندارند؛ چون شرایط فیزیکی و فراغت از دیگر تکالیف مهم‌تر را دارا نیستند. برخی به قدر متوسط می‌توانند فرزندآوری کنند و برخی دیگر، در حد فراوان. نام این تقریر بدین سبب از «فرزندآوری فراوان» به عنوان فعلی تغییر یافته است که شامل همه اصناف والدین باشد.

ممکن است به نظر آید که این تقریر و تقریر نخست همسو هستند، اما واقعیت چیز دیگری است؛ چراکه در تقریر نخست، همگان به باروری حداکثری توصیه می‌شوند، ولی در این تقریر، هر کس به قدر توان خود به باروری ترغیب می‌شود.

عمل به این تقریر، نرخ نسبتاً بالایی در باروری کل را نتیجه می‌دهد؛ اما از این میزان نرخ باروری نباید وحشت به دل راه داد؛ زیرا حتی مالتوس که حامی نظریه کاهش جمعیت بود، تا شش فرزند را برای هر خانواده عادی می‌دانست (ر.ک: کتابی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۰). توماس مور، از طرف‌داران جمعیت متناسب نیز در کتاب *آرمانشهر* خود نگاشته است: «هیچ خانواری کمتر از ده یا بیش از شانزده فرد رشید ندارد. شمار بچه‌ها محدود نیست، اما با انتقال بچه‌های یک خانوار پر بچه به خانوار کم‌بچه، شمار آنها را به آسانی زیر نظر دارند» (همان، ص ۳۴۳).

۴-۱. ادله تقریر برگزیده

۴-۱-۱. لزوم آمادگی جمعیتی

آیه ۶۰ سوره «انفال»، یکی از مهم‌ترین آیات جمعیتی قرآن کریم است که می‌توان آن را از «عُرُر» آیات این حوزه به‌شمار آورد؛ چراکه تنها آیه‌ای است که در آن با بیانی فراگیر به تأمین نیروی جمعیتی در هر زمان و مکان، فرمان صادر شده است؛ آنجا که می‌فرماید:

«وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِيَ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ وَ آخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَ مَا تَنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفِّ إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ لَا تَظْلُمُونَ»؛ هر نیرویی در قدرت دارید، برای مقابله با آنها [دشمنان]، آماده سازید! و (همچنین) اسب‌های ورزیده (برای میدان نبرد) تا به وسیله آن، دشمن خدا و دشمن خویش را بترسانید! و (همچنین) گروه دیگری غیر از اینها را که شما نمی‌شناسید و خدا آنها را می‌شناسد! و هر چه در راه خدا (و تقویت بنیه دفاعی اسلام) انفاق کنید، به طور کامل به شما بازگردانده می‌شود و به شما ستم نخواهد شد!

در بیانی کلی، «قوة» در این آیه، شامل هر نوع نیرویی است که موجب هراس دشمنان داخلی و خارجی از مسلمانان می‌گردد (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۴۷۱؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۰۱/۰۳؛ رشیدرضا، ۱۹۹۰، ج ۱۰، ص ۵۴). یکی از مصادیق این قدرت، نیروی ناشی از جمعیت جوان و پر شمار است که پیشران جامعه در عرصه‌های گوناگون هستند (ر.ک: حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۰۱/۰۳). هرگونه فعالیت در جامعه، خواه نظامی باشد

یا سیاسی یا اقتصادی، پیش از همه چیز نیازمند جمعیت و به معنای دقیق‌تر، نیازمند نیروی انسانی است. حتی اگر بگوییم که این آیه اختصاص به شرایط جنگ دارد، امروزه، در مفهوم جنگ توسعه داده شده است و شامل جنگ جمعیتی نیز می‌شود.

فرمان الهی به مسلمانان برای فراهم آوردن نیرو - به هر اندازه که ممکن باشد - و تعلیل آن به لزوم هراس افکندن در دل دشمنان، نشان می‌دهد که این آیه تخصیص و تقییدبردار نیست و در همه شرایط و زمان‌ها باید چنین موازنه‌ای بین شمار قوای جامعه اسلامی و دشمنان از جمله در نیروی انسانی و نفرات وجود داشته باشد. به منظور آشکار شدن دلالت جمعیتی این آیه بر مدعا، اهمّ واژگان آن نیازمند توضیح هستند:

أَعِدُّوا: فعل امر از باب افعال، به معنای آماده ساختن و تهیه دیدن [از پیش] است (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۹)؛ به گونه‌ای که انسان هنگام رویارویی با مشکل سردرگم و درمانده نشود. می‌توان تعلیل آیه را قرینه بر عدم جواز ترک آمادگی دانست؛ زیرا لزوم آمادگی را معطوف به غایت ترس افکندن در دل دشمنان می‌داند.

استطاعت: تعبیر «مَا اسْتَطَعْتُمْ» تنها در دو آیه قرآن کریم آمده است؛ یکی در آیه حاضر و دیگری در آیه «فَأَقْظُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ...» (تغابن: ۱۶). معنای این تعبیر، آن است که مأموریت موردنظر را تا جایی که در توان شما باشد (مَبْلَغُ اسْتَطَاعَتِكُمْ)، انجام دهید (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۰۸). پس، این دو آیه، به طور ضمنی دلالت دارند که مکلفان بر امتثال این دو تکلیف، قدرت دارند و باید تا جایی که ممکن است آن را امتثال نمایند.

مِنْ قُوَّةٍ: این عبارت، دربردارنده «مِنْ» بیانیه از مفعول محذوف «مَا اسْتَطَعْتُمْ» است. یعنی آنچه مقدور شماست از هر نیرویی آماده سازید. استعمال «قُوَّة» مجازی است، یعنی نیرو در موجب و سبب نیرو به کار رفته است (ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۸، ص ۳۲۰). این عبارت، مطلق است و به قرینه ابزار که بعداً ذکر شده است، بر هر نوع نیروی از جمله جمعیت انسانی دلالت دارد؛ نه فقط بر نیروی نظامی؛ چراکه هر ابزاری نیازمند نیرویی است که آن را به کار بندد و بیان ابزار جنگی از باب نمونه است.

اشاره به اسبان ورزیده جنگی در این آیه، همان‌گونه که در علم اصول فقه بیان شده است (ر.ک: مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۴۲) موجب انصراف آن به مسائل نظامی نمی‌شود و اطلاق آیه را بر هم نمی‌زند. حتی اگر مقصود آیه اختصاص بخشی از نیروی جامعه به مسائل نظامی باشد، پیش‌از آن، باید دلالت بر افزایش جمعیت داشته باشد که نیروی موردنیاز نظامی تأمین شود. پس، اگر تأکید شود که آیه بر مسائل نظامی دلالت دارد، جمله «تُرْهَبُونَ بِعَدُوِّ اللَّهِ وَعَدُوِّكُمْ» علت حکم است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۱۱۶) و بنا بر قاعده «الْعَلَّةُ تُعَمِّمُ وَتُخَصِّصُ»، آن را تعمیم داده، هر کار رعب‌آور دیگر در مقابل دشمنان را دربر می‌گیرد که بهترین و بالاترین آنها، افزایش جمعیت جامعه اسلامی است.

مصدق «عَدُوُّ اللَّهِ وَعَدُوُّكُمْ» (دشمن خدا و دشمن شما) مشخص است؛ یعنی کفار و مشرکان مکه. اما «دشمنانی که شما از آنها آگاهی ندارید»، چه کسانی هستند؟ علامه طباطبائی، بر آن است که مصداق این دشمنان - بنا بر اطلاق آیه - بر دو گروه منطبق است: نخست، منافقان که در میان صفوف مسلمانان پنهان هستند و

دیگری، کافرانی که مسلمانان هنوز با آنان مواجه نشده‌اند (ر.ک: همان). بنا بر همان اطلاق نسبت به دشمنان نامعلوم، می‌توان ادعا کرد که آنان نیز بر دو گروه‌اند: نخست، کفاری مانند روم و قوای قیصر که شاید علی‌رغم وجودشان در آن زمان، هنوز به‌طور روشن با جامعه اسلامی دشمنی نکرده بودند و دیگر، نسل‌های بعدی همین دشمنان موجود، یعنی کفار مکه. در این صورت، مسلمانان باید برای مقابله با نسل‌های آینده دشمنانشان نیز از پیش آمادگی داشته باشند و این جز از راه تکثیر نسل در حد توان که مورد آیه ۶۰ سوره «انفال» است، حاصل نمی‌گردد.

۲-۱-۴. سیره معصومان ❀ در فرزندآوری

بنا بر نقل، برای پیامبر اکرم ❀ از خدیجه ❀ شش فرزند متولد شد (ر.ک: حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۹). سیره غالب امامان معصوم ❀ نیز بر فرزندآوری پرشمار بوده است که از ملاحظه تعداد فرزندان مجموع آنان، نتیجه‌ای همسو با فرزندآوری در حد توان حاصل می‌شود.

شیخ مفید، تعداد فرزندان امامان ❀ را ذیل بیان شرح‌حال هریک، چنین نقل کرده است (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲۱): امیرمؤمنان علی ❀ ۲۷ فرزند؛ امام حسن ❀ ۱۵ فرزند؛ امام حسین ❀ شش فرزند؛ امام سجاد ❀ ۱۵ فرزند؛ امام باقر ❀ هفت فرزند؛ امام صادق ❀ ده فرزند؛ امام کاظم ❀ ۳۷ فرزند؛ امام رضا ❀ یک فرزند (در برخی منابع، برای ایشان تا شش فرزند نام برده‌اند؛ ر.ک: اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۲۶۷)؛ امام جواد ❀ چهار فرزند؛ امام هادی ❀ پنج فرزند؛ امام عسکری ❀ یک فرزند. بنابراین، میانگین فرزندان پیامبر و ائمه ❀ حدود ۱۰ فرزند بوده است.

پس از آیه ۶۰ سوره «انفال»، سیره معصومان ❀ را می‌توان یکی از بهترین ادله ثابت‌کننده تقریر برگزیده به‌حساب آورد؛ چراکه با اینکه ائمه ❀ همگی نور واحد، معصوم و میرا از خطا هستند، باین‌حال برخی از آنان تنها یک فرزند و برخی دیگر فرزندان بسیاری داشته‌اند. این تفاوت در تعداد فرزند درباره این نورهای الهی، چگونه توجیه می‌شود؟ با توجه به اینکه قرآن کریم و روایات قطعاً توجه به منابع طبیعی و اقتصادی را در فرزندآوری نفی کرده‌اند (ر.ک: انعام: ۱۵۱؛ اسراء: ۳۱؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۲۶۰)، نمی‌توان این تفاوت را به کمبود یا وفور منابع طبیعی و اقتصادی نسبت داد. باین‌حال، تأمل در حال امامانی که فرزندان کمتری داشته‌اند، احتمال بنای بر فرزندآوری حداکثری را کم‌رنگ می‌کند. پس می‌توان اطمینان یافت که اختلاف در تعداد فرزندان امامان ❀ حاکی از آن است که آنان در سبک فرزندآوری، حد توان خویش را مدنظر قرار داده‌اند که از جمله شرایط آن در نظر گرفتن سلامت والدین (ر.ک: بقره: ۲۳۳) و تکالیف متراحم با فرزندآوری (ر.ک: منافقون: ۹) است. البته منکر آن نیستیم که نهایتاً خداوند است که به هر میزان بخواهد به هر انسان فرزند هدیه می‌دهد (ر.ک: شوری: ۴۹).

۲-۲. ویژگی‌ها و امتیازات تقریر برگزیده

۲-۱-۴. سازگاری بیشتر با فطرت انسان

این تقریر، بر تکرر فرزندآوری «در حد توان» تکیه دارد و توان هر فرد، مطابق با نحوه آفرینش و شرایط زندگی اوست؛ لذا می‌توان ادعا کرد که این تقریر نسبت به دو تقریر دیگر، مطابق با فطرت و در هماهنگی بیشتر با نوع

آفرینش انسان است. اما دو تقریر دیگر، با الزام تکلیفی که گاه در توان فرد نیست یا الزام کاهش جمعیت که سرکوب‌کننده میل فرزنددوستی است، در مواردی خلاف فطرت هستند. در اثر فطری بودن این تقریر، امکان تطبیق آن با هریک از افراد جامعه با هر توان در فرزندآوری وجود دارد.

۲-۲. اعتدال در باروری

تقریر فرزندآوری در حد توان، نسبت به دو تقریر دیگر میانه و معتدل است؛ یعنی نه مانند جانب کاهش تقریر جمعیت مطلوب، در صورت کمبود منابع که احتمال رخ دادن آن بیش از وفور منابع است، نسل بشر را در معرض خطر انقراض قرار می‌دهد و نه فرزندآوری حداکثری را ترویج می‌کند که گاه افراطی و بی‌ضابطه به نظر می‌رسد. از آنجاکه برخی والدین به دلیل بیماری یا تراحم فرزندآوری با تکالیف مهم‌تر، ممکن است هیچ فرزندی نداشته یا توان حداکثری آنها داشتن فرزندان اندکی باشد که طبیعتاً موجب پایین آمدن نرخ باروری کل جمعیت می‌شود، ولی چون برخی دیگر که از سلامت و فراغ و وسع بیشتری برخوردارند، نسبت به آنان فرزندان بیشتری دارند، این مشکل برطرف می‌شود. در نتیجه جبرانگری این تقریر، نرخ باروری را در حدی بالاتر از نرخ جایگزینی، ولی در حد متوسط نگاه می‌دارد که جز در شرایط نادر رو به کاستی نمی‌گذارد.

۲-۳. افراط در فرزندآوری

برخلاف تقریر باروری حداکثری، سخن گفتن از فرزندآوری در حد توان، بدان معنا نیست که این عمل هیچ حدی ندارد، بلکه می‌توان برای آن، یک حد در نظر گرفت و آن «افراط» است؛ یعنی اگر فرزندآوری به حد افراط برسد، دیگر مطلوب خداوند نیست. همان‌گونه که هر کار دیگری به صورت افراطی مطلوب نیست، بلکه مذموم است. در نتیجه، فرزندآوری در حد توان یعنی به کار بستن تمام ظرفیت هر خانواده برای فرزندآوری با توجه به قید دوری از افراط. منظور از افراط در فرزندآوری، آن میزانی است که به سلامت والدین ضرر جدی برساند یا آنها را از وظایف فردی و اجتماعی مهم‌تر بازدارد. تشخیص این حد در فرزندآوری و عبور نکردن از آن بر عهده والدین است.

۲-۴. مطلوبیت کفایی فرزندآوری در حد توان

حکم فرزندآوری برای واجدان شرایط آن چیست؟ غالب صاحب‌نظران، فرزندآوری را مستحب یا مستحب مؤکد دانسته‌اند (برای نمونه، ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۵۱؛ عرب، ۱۳۹۲، ص ۱۳ و ۹؛ موسوی، ۱۳۹۷). اما براساس تقریر برگزیده، فرزندآوری وظیفه‌ای مستمر بر عهده مؤمنان است. دست‌کم تأمین نیازهای جامعه از طریق فرزندآوری، دارای مطلوبیت کفایی است. برخی از دانشمندان اسلامی نیز بر این برداشت صحه گذارده‌اند (ر.ک: سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۵۴۳؛ ابوزهره، بی‌تا، ج ۶ ص ۳۱۷۴؛ دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۸ ص ۷۸).

یکی از لوازم فقهی مطلوب کفایی بودن فرزندآوری در حد توان، آن است که اگر دولتی مردم جامعه‌اش را از این کار منع نماید، نمی‌توان به راحتی گفت که دیگر تکلیفی متوجه مردم نیست؛ چراکه این تکلیف امری ملی

نیست، تا با منع دولت از بین برود، بلکه مرتبط با حفظ کیان اسلام است. پس هر خانواده‌ای که می‌تواند به منظور انجام این وظیفه الهی، همراه با حفظ دین خود به کشوری که منعی از این کار ندارد مهاجرت کند، لازم است به این کار مبادرت ورزد؛ مگر اینکه این مهاجرت مستلزم عسر و حرج باشد که در این صورت لزوم چنین فرزندآوری منتفی می‌گردد (ر.ک: حج: ۷۸) و می‌توان گفت که در این صورت، توان مردم بر فرزندآوری محدود می‌شود.

نتیجه‌گیری

از میان چهار نظریه شاخص جمعیتی (یعنی افزایش، کاهش، ثبات و تناسب جمعیت) دیدگاه جمعیتی اسلام به افزایش گرایش دارد؛ بااین‌حال، نحوه شرح و توضیح دیدگاه جمعیتی اسلام متحد نیست؛ چراکه دو تقریر مختلف باروری حداکثری و جمعیت مطلوب وجود دارند و تقریر سوم فرزندآوری در حد توان نیز قابل طرح است. در باروری حداکثری عموم جامعه بدون هیچ شرطی به فرزندآوری فراوان توصیه می‌شوند؛ حال آنکه در تقریر دوم، وجود منابع طبیعی و اقتصادی، ملاک افزایش جمعیت تلقی می‌شوند. کسانی که افزایشی بودن جمعیت را به‌عنوان دیدگاه اسلام پذیرفته‌اند و در کنار آن، هرگونه جلوگیری از بارداری را ممنوع می‌دانند، قهراً تقریر باروری حداکثری را قابل دفاع می‌دانند؛ اما آنان که جلوگیری از بارداری را اجمالاً جایز می‌دانند، تقریر سوم را نتیجه می‌گیرند.

باروری حداکثری ممکن است ابتدا نرخ رشد جمعیت را بالا ببرد، ولی در ادامه، با افراط افراد در فرزندآوری و دل‌زدگی از آن و مصرف بی‌رویه منابع، نتیجه‌ای عکس خواهد داد؛ چراکه اگر خود والدین هم بخواهند، دولت‌ها به آنها اجازه نخواهند داد این رویه را ادامه دهند. در تقریر فرزندآوری در حد توان، هریک از خانواده‌ها بنا بر استطاعت خود در حوزه سلامت و تزامم تکالیف مهم‌تر با فرزندآوری (هر قدر که بتواند) به این عمل اقدام می‌کند. این تقریر، نه افراط است و نه تفریط، بلکه به‌معنای حقیقی، تقریر میانه جمعیتی است. میانه بودن این تقریر، ناشی از موافقت آن با فطرت و توان انسان است.

از آنجاکه توان افراد به صورت طبیعی توزیع شده است، خانواده‌های پرفرزند، نقصان خانواده‌های کم‌فرزند را جبران کرده و نرخ رشد باروری متوسطی (نسبت به دو تقریر قبل) به دست می‌آید که به‌ندرت رو به کاستی می‌نهد. در تقریر سوم، تکثیر نسل، محدود به حد افراط است و لذا فرزندآوری افراطی - یعنی مصداقی که موجب ضرر جدی به والدین یا مانع از انجام وظایف مهم‌تر فردی و اجتماعی باشد - مطلوب نیست. حکم افزایش جمعیت از دیدگاه اسلام، سه سطح کلان، متوسط و خرد دارد. در سطح کلان، همیشه جهت‌گیری با افزایش است. در دو سطح متوسط و خرد، برای برون‌رفت از معضل اجتماعی یا فردی، حکم ثانوی تشریح می‌شود. بنا بر تقریر سوم، فرزندآوری در حد توان، یک واجب و وظیفه کفایی است که از جانب خداوند بر عهده خانواده‌ها نهاده شده است. لزوم این عمل، برای آن است که در جامعه از حالت ترک جمعی فرزندآوری خودداری شود. حتی اگر دولتی مانع از فرزندآوری در حد توان خانواده‌ها باشد و آنان بتوانند با حفظ دین خود و برای انجام این کار به کشور دیگری که منعی ندارد مهاجرت کنند، مطلوب است که چنین کنند.

منابع

- ابن فارس، احمد بن، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمدهارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابوزهره، محمد، بی‌تا، *التفاسیر*، بیروت، دار الفکر.
- اربلی، محمد بن عیسی، ۱۳۸۱ق، *کشف الغمّه*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تبریز، بنی‌هاشمی.
- بنی‌هاشمی خمینی، سیدمحمدحسن (تهیه و تنظیم)، ۱۳۸۳، *توضیح المسائل مراجع*، چ یازدهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- پورعیسی چاقچیری، حمید، ۱۳۹۵، *جمعیت طوبی*، قم، میراث ماندگار.
- تقوی، نعمت‌الله، ۱۳۶۹، *مبانی جمعیت‌شناسختی*، تبریز، نیما.
- جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۱، *درس‌نامه مفاهیم و ابعاد جمعیت*، زیر نظر علی ابوترابی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- چراغی کوتیانی، اسماعیل، ۱۳۹۷، *بحران خاموش: واکاوی جامعه‌شناسختی علل فرهنگی - اجتماعی کاهش باروری در ایران*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- حرعاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه*، قم، مؤسسه آل‌البت علیهم السلام.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، ۱۴۳۱ق، *رساله نکاحیه: کاهش جمعیت ضربه‌ای سهمگین بر بیکر مسلمین*، مشهد، مؤسسه ترجمه و نشر دوره علوم و معارف اسلام.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، ۱۳۹۹/۰۱/۰۳، «سخنرانی نوزوی خطاب به ملت ایران»، در: Khamenei.ir
- _____، ۱۳۸۱، *رساله احویة الاستفتاءات*، ترجمه احمد رضا حسینی، چ دوم، تهران، الهدی.
- حمیری، عبدالله بن جعفر، ۱۴۱۳ق، *قرب الاسناد*، تحقیق مؤسسه آل‌البت علیهم السلام، قم، مؤسسه آل‌البت علیهم السلام.
- خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۷ق، *الهدایة فی الأصول*، بی‌جا، مؤسسه صاحب‌الامر علیه السلام.
- دروزه، محمدعزت، ۱۳۸۳ق، *التفسیر الحدیث*، چ دوم، قاهره، دار احیاء الکتب العربی.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، *لغت‌نامه دهخدا*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- رشیدرضا، محمد، ۱۹۹۰م، *تفسیر القرآن الحکیم الشہیر بتفسیر المنار*، بی‌جا، الیهیة المصریة العامة للکتاب.
- سیدقطب، ۱۴۱۲ق، *فی ظلال القرآن*، چ هفدهم، قاهره، دار الشروق.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- عباسی دره‌بیدی، احمد و همکاران، ۱۳۹۵، «جمعیت مطلوب و متناسب راه‌برون‌رفت از معضلات توسعه از چشم‌انداز نیروی انسانی»، در: *مجموعه کامل آثار و مقالات برگزیده نهمین کنگره پیشگامان پیشرفت*، تهران، مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت.
- عباسی ولدی، محسن، ۱۳۹۲، *ایران! جوان بمان!*، چ نهم، قم، جامعه‌الزهراء.
- _____، ۱۳۹۷، *جوجه‌های رنگی و بچه‌های فرنگی، مشکلات پیش‌روی تربیت در دنیای امروز*، چ دهم، قم، آیین فطرت.
- عرب، هادی (تهیه و تنظیم)، ۱۳۹۲، *تغییرات جمعیتی و نقش آن در تحولات مختلف جامعه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.
- کتابی، احمد، ۱۳۷۷، *درآمدی بر اندیشه‌ها و نظریه‌های جمعیت‌شناسی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- کلانتری، صمد، بی‌تا، *مبانی جمعیت‌شناسی*، اصفهان، مانی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۲۹ق، *الکافی*، قم، دار الحدیث.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مرادی، گلرادی، ۱۳۹۳، «جمعیت‌شناسی اسلامی»، در: *اولین کنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه دینی*، قم، مرکز راهبردی مهندسی فرهنگی شورای فرهنگی عمومی استان بوشهر.

مشکینی، میرزا علی، بی تا، *مصطلحات الفقہ*، قم، الہادی.

مظاہری، حسین، ۱۳۷۸، *تربیت فرزند از نظر اسلام*، چ سوم، قم، روحانی.

مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۲ق، *اصول الفقہ*، قم، مؤسسۃ النشر الاسلامی.

—، بی تا، *المنطق*، قم، دار العلم.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق، *الارشاد فی معرفۃ حجج اللہ علی العباد*، قم، کنگرہ شیخ مفید.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۱ق، *الامثل فی تفسیر کتاب اللہ المنزل*، قم، مدرسہ امام علی بن ابی طالب علیہ السلام.

موسوی، سید حسن، ۱۳۹۷، «وجوب فرزندآوری از دریچہ فقہ» *پژوہش های فقہی تا اجتہاد*، سال دوم، ش ۳، ص ۱۰۱-۱۳۵.

نوع مقاله: پژوهشی

روش‌شناسی بنیادین اندیشه اجتماعی شیخ مفید

h.parsania@ut.ac.ir

حمید پارسانیا/ دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

محمد رضا قائمی‌نیک / استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

ghaeminik@razavi.ac.ir

 orcid.org/0000-0001-7181-5782

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۱ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۱

چکیده

براساس طبقه‌بندی علوم ابونصر فارابی، علم مدنی (اجتماعی) مسلمین شامل دو علم کلام و فقه است و می‌توان مدعی شد که اندیشه مدنی (اجتماعی)، عمدتاً توسط فقها - متکلمین رقم خورده است. در این دوره تاریخی حداقل سه کلان‌مسئله غیبت کبرای امام دوازدهم شیعیان، ترجمه علوم یونانی و تأثیرات آن در محیط بغداد و حکومت سیاسی آل‌بویه سهم مهمی در تحولات آن دارند. شیخ مفید، به عنوان فقیه - متکلم بزرگ شیعی و بنیانگذار مکتب کلامی - فقهی بغداد، نقش مهمی در تحولات مدنی و اجتماعی شیعیان در این دوره حساس تاریخ تشیع داشته است. در این مقاله کوشیده‌ایم با اتکا بر این مقدمه و با بهره‌گیری از روش‌شناسی بنیادین، مبادی معرفتی و غیرمعرفتی مؤثر بر شکل‌گیری اندیشه اجتماعی (مدنی) شیخ مفید احصا و صورت‌بندی شود. در این صورت‌بندی، به تأثیرات مکتب قم (شیخ صدوق و شیخ کلینی) به عنوان مبادی معرفتی شیخ مفید و صورت‌بندی جدید شیخ مفید از این مبادی معرفتی با نظر به شرایط تاریخی - اجتماعی خاص خود اشاره شده است. در پایان به ضرورت تحقیق درباره اندیشه اجتماعی دیگر فقها - متکلمان شیعی قبل و بعد از شیخ مفید نیز اشاره کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: شیخ مفید، علم مدنی، غیبت کبری، علوم یونانی، فارابی، آل‌بویه.

در صورت‌بندی و ارائه هر اندیشه اجتماعی، به دلیل پیوندی که با مبانی معرفتی از یک سو و تحولات تاریخی - اجتماعی از سوی دیگر دارد، باید هم به مبانی معرفتی آن اندیشه توجه داشت و هم آن اندیشه را از حیث ارتباط با زمینه‌های اجتماعی و تاریخی توضیح داد. از حیث معرفتی، می‌توان به طبقه‌بندی علوم در هر دوره‌ای مراجعه کرد. فی‌المثل برای فهم مبانی معرفتی جامعه‌شناسی مدرن به عنوان یکی از اشکال اندیشه اجتماعی، مراجعه به طبقه‌بندی علوم آگوست کنت راهگشاست (ر.ک: آرون، ۱۳۸۲، ص ۹۰) و یا برای درک جایگاه سیاست یا اقتصاد در تمدن یونانی، می‌توان به طبقه‌بندی ارسطو از فلسفه نظری و عملی نگریست (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۷۳، ص ۳۱۹). از این منظر از حیث معرفتی، یکی از راه‌های فهم اندیشه اجتماعی در تمدن اسلامی سده‌های دوم به بعد، مراجعه به طبقه‌بندی علوم رایج در این دوره است که توسط *فارابی* برای ما به یادگار مانده است. در نظر *فارابی*، علم مدنی، ذیل حکمت عملی قرار می‌گیرد و فقه و کلام در ذیل علم مدنی‌اند که از حیث عقل و وحی با هم تفاوت دارند. علم مدنی «اساساً علم اندیشه‌ها و سنت‌های وحی شده یا شریعت الهی است که در مرتبه فلسفه یا علم الهی درک می‌شود و علم فقه و کلام، دو علم با اندیشه‌ها و سنت‌های یکسان هستند که در مرتبه دین فهمیده می‌شوند» (بکار، ۱۳۸۹، ص ۱۸۲). در این میان، «کلام که تابع دین است نیز فقط امور اقلی را درک نموده، آنها را فقط با روش‌ها، نقل‌ها و گفتارهای اقلی تصحیح می‌کند؛ به‌ویژه زمانی که الگوهای حق را بر مبنای حق بودن آنها تصحیح کند» (*فارابی*، ۱۳۹۴، ص ۱۱۶)؛ این وجه اقلی کلام، در کنار وجه تجویزی و انتقادی فقه می‌نشیند و در کنار یکدیگر، مجموعه‌ای منسجم از علم مدنی را فراهم می‌آورند.

اما از حیث زمینه‌های تاریخی - اجتماعی نیز *فارابی* در *سیاست‌المدنیة و الملّة*، اداره مدینه فاضله را پس از رئیس مدینه که همان نبی و پیامبر است، بر عهده روسای مماثل و پس از آنها بر عهده فقها قرار می‌دهد (*فارابی*، ۱۳۸۹، ص ۲۰۳؛ همو، ۱۹۹۱، ص ۵۰). براساس این دیدگاه می‌توان مدعی شد، حداقل براساس دیدگاه *فارابی* و توضیحی که او از زمینه‌های تاریخی - اجتماعی مدینه فاضله و حتی مدینه‌های غیرفاضله ارائه می‌دهد، اندیشه مدنی یا اجتماعی این دوره که دوره غیبت کبری امام معصوم نزد شیعیان است و *فارابی* آن را با عنوان دوره نبود «رؤسای مماثل» بیان می‌کند، عمدتاً توسط فقها - متکلمان صورت‌بندی و اجرا می‌شود.

دوره تاریخی حیات شیخ مفید که این مقاله بدان می‌پردازد، دست‌کم واجد سه ویژگی هم‌زمانی با حکومت آل بویه در بغداد (و ری)، تجربه ترجمه علوم یونانی و شکل‌گیری مباحثات عقلی در محیط بغداد و در نهایت، آغاز غیبت کبری امام دوازدهم شیعیان و دشواری‌های خاصی است که فقیه - متکلمان شیعی برای اداره امور شیعیان در پیش‌روی داشته‌اند. در این مقاله با نظر به این مقدمه، سعی کرده‌ایم با بهره‌گیری از روش‌شناسی بنیادین، اندیشه مدنی (اجتماعی) مهم‌ترین فقیه - متکلمین این دوره یعنی شیخ مفید را با نظر به شرایط سه‌گانه مذکور صورت‌بندی کنیم.

با نظر به مقدمه مذکور، پرسش‌های این مقاله عبارت‌اند از:

- زمینه‌های تاریخی - اجتماعی معرفتی مؤثر بر اندیشه اجتماعی شیخ مفید چه تأثیری بر اندیشه او داشته‌اند؟
- زمینه‌های تاریخی - اجتماعی غیرمعرفتی مؤثر بر اندیشه اجتماعی شیخ مفید چه تأثیر بر اندیشه او داشته‌اند؟
- اندیشه اجتماعی (مدنی) شیخ مفید در کلام و فقه، در پاسخ به مسائل زمانه‌اش، چگونه صورت‌بندی می‌شود؟

۱. پیشینه بحث

اغلب آثاری که درباره شیخ مفید در زبان فارسی منتشر شده‌اند، با نگاه فقهی یا کلامی به اندیشه او توجه نشان داده‌اند. مقاله «شیخ مفید و نوسازی فقه شیعه» (استرآبادی، ۱۳۷۷)، عمدتاً اندیشه فقهی و نه زمینه‌های اجتماعی شیخ مفید را بررسی کرده است.

مقالات متعدد کنگره جهانی هزاره شیخ مفید که در سال ۱۳۷۲ برگزار شده، نیز هرچند وجوه مختلف اندیشه او را بررسی کرده‌اند، اما هیچ‌کدام نکوشیده‌اند تا با بررسی زمینه‌های اجتماعی - تاریخی مؤثر بر تفکر او، نظریه اجتماعی او را صورت‌بندی کنند.

کتاب *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید* (مک‌درموت، ۱۳۷۴)، توضیحی مبسوط درباره اندیشه‌های کلامی شیخ مفید ارائه داده و آن را با اندیشه‌های کلامی سیدمرتضی علم‌الهدی و قاضی عبدالجبار معتزلی مقایسه کرده است. این کتاب از جهت کامل و جامع بودن، بهترین اثر در زبان فارسی تا زمان نگارش این مقاله است، اما اولاً منحصر به اندیشه‌های کلامی شیخ مفید باقی مانده و توجهی به آثار فقهی و دیگر آثار او نداشته و ثانیاً متمرکز بر اندیشه اجتماعی او نیست و آنها را در بستر تاریخی - اجتماعی خودش مورد تحقیق قرار نداده است.

نزدیک‌ترین اثر به موضوع این مقاله، کتاب *اندیشه سیاسی شیخ مفید و ابوالصلاح حلبی* (خالقی، ۱۳۸۸) است که نویسنده سعی کرده تا اندیشه سیاسی این دو فقیه شیعی را صورت‌بندی کند، اما از حیث روش‌شناسی تأثیر متقابل زمینه‌های اجتماعی - تاریخی شیخ مفید بر اندیشه او و همچنین جایگاه فقه و کلام به‌مثابه علم مدنی را مورد توجه قرار نداده است.

۲. روش‌شناسی بنیادین

«مجموعه مبانی و اصول موضوعه‌ای که نظریه علمی براساس آن شکل می‌گیرد، چارچوب و مسیری را برای تکوین علم پدید می‌آورد که از آن با عنوان روش‌شناسی بنیادین یاد می‌شود» (پارسانیا، ۱۳۹۲).

براساس این روش‌شناسی:

هر نظریه برای شکل‌گیری و تکوین تاریخی خود از برخی مبانی معرفتی و نیز زمینه‌های غیرمعرفتی بهره می‌برد. مبانی معرفتی با آنکه با شیوه‌های منطقی در تکوین تاریخی نظریات دخیل‌اند، ارتباطات

منطقی نفس‌الامری نیز با نظریه دارند. اما مبادی وجودی معرفتی و غیرمعرفتی عواملی هستند که در حوزه فرهنگ حضور به هم رسانده و به همین دلیل شناخت ارتباط این عوامل با نظریات علمی به منزله شناخت رابطه نظریه با فرهنگ است (همان).

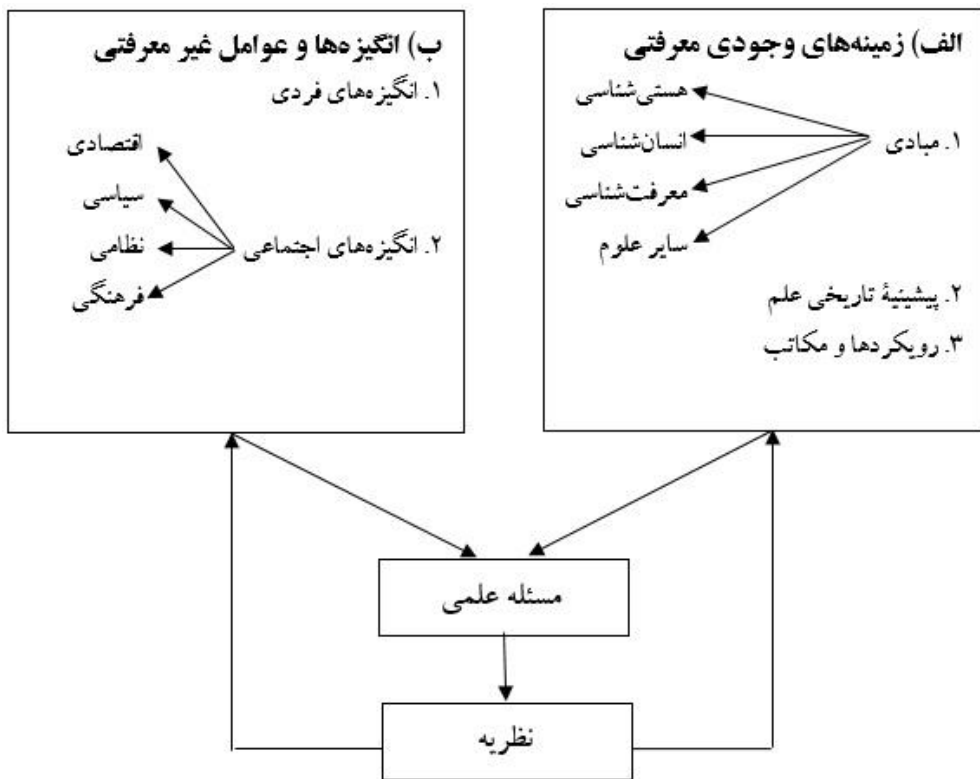
توجه روش‌شناسی بنیادین به حقایق نفس‌الامری کاملاً با مبانی فلسفی فارابی، به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی (ر.ک: داوری اردکانی، ۱۳۷۵) سازگار است و در توضیح او درباره نحوه اتصال حکیم یا نبی و پیامبر با عقل فعال تناسب دارد (فارابی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۲۵). براساس این روش‌شناسی، در تکوین و شکل‌گیری یک اندیشه یا نظریه، باید به سه حوزه یا جهان توجه شود: جهان نخست، ابعاد منطقی و معرفتی اندیشه است. هر اندیشه‌ای، «نخست به لحاظ نفس‌الامر خود، با برخی تصورات و تصدیقات آغازین همراه است، این تصورات و تصدیقات اگر بدیهی یا بالضروره راست نباشند، به عنوان اصل موضوعی یا مصادره که در دانشی دیگر برای متعلم اثبات شده است، لحاظ می‌شود» (پارسانیا، ۱۳۹۲).

جهان دوم که همان جهان ذهن یا عقل انسانی است، ابعاد وجودی اجتماعی هر اندیشه است که خود به دو بخش زمینه‌های وجودی معرفتی و زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی تقسیم می‌شود. در این حوزه، تأثیر خود عالم از زمینه‌های اجتماعی تشریح می‌شود؛ زیرا «عمیق‌ترین لایه‌های فرهنگی و اجتماعی، لایه‌هایی است که عهده‌دار تفسیر انسان و جهان است» (همان). درمقابل، زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی، زمینه‌هایی هستند که می‌توانند فعالیت علمی عالم را در جهتی خاص رونق بخشند یا افول دهند. برای مثال، «در فرهنگ‌هایی که حقایق علمی با صرف نظر از معرفت و آگاهی فردی و اجتماعی به رسمیت شناخته می‌شوند و تأملات عقلی و دریافت‌های شهودی و وحیانی نسبت به آن حقایق در بین عالمان و نخبگان علمی آنان حضور زنده دارند، تأثیر زمینه‌های معرفتی در آنها فعال‌تر است. به بیان دیگر عوامل غیرمعرفتی تحت تأثیر زمینه‌های معرفتی در جهت تکوین نظریه‌های علمی فعال می‌شوند» (همان).

اما جهان سوم، جهان مربوط به پس از شکل‌گیری نظریه یا اندیشه و مقام تحقق آن در قلمرو جامعه و فرهنگ است. «یک نظریه، پس از شکل‌گیری در تعامل با محیط معرفتی و اجتماعی خود قرار می‌گیرد و خود به همراه آثاری که به دنبال می‌آورد، به زمینه‌های وجودی معرفتی و غیرمعرفتی تاریخی ملحق می‌شود و بدین ترتیب، می‌تواند مسائل علمی جدیدی را ایجاد کند و یا آنکه امکان نظریات علمی نوینی را پدید آورد» (پارسانیا، ۱۳۹۲). «ورود نظریه علمی از فرهنگ مولد به فرهنگ مصرف‌کننده، می‌تواند دو صورت داشته باشد: مصرف و مواجهه فعال و مواجهه و مصرف منفعل» (همان). در الگوی مواجهه فعال که نمونه آن، مواجهه فرهنگ اسلامی سده‌های نخستین با تمدن یونانی است، «فرهنگ مصرف‌کننده در انتخاب نظریه، قدرت‌گزینش داشته و نظریه‌های را برای حل مسائل داخلی خود یا حتی مسائلی که در اثر ارتباط با فرهنگ دیگر برای آن پیش آمده است، با لحاظ زمینه‌های معرفتی و انگیزه‌ها و عوامل

غیرمعرفتی خود انتخاب می‌کند. در این حال نظریه به هنگام انتقال توسط مصرف‌کننده بازخوانی و در صورت لزوم بازسازی می‌شود» (همان).

آخرین مرحله از شکل‌گیری یک نظریه براساس روش‌شناسی بنیادین، مرحله حل مسئله براساس مراحل سه‌گانه قبلی است. تنها وقوع تغییرات در حوزه مبانی معرفتی و غیرمعرفتی مؤثر بر عالم یا در اینجا شیخ مفید، منجر به شکل‌گیری یک نظریه جدید یا دیدگاه فقهی بدیع نمی‌شود، بلکه «مسئله» نیز به تبع تغییرات مبانی معرفتی یا غیرمعرفتی و اجتماعی شکل می‌گیرد؛ بنابراین مسئله می‌تواند در قلمرو مبانی معرفتی سربرآورد و به عنوان مسئله معرفتی مورد بحث قرار گیرد و می‌تواند مسئله‌ای اجتماعی باشد و در یک نظریه علمی اجتماعی مطرح گردد. «مسئله علمی، پدیده‌ای است که در شرایط مختلف تاریخی، تحت تأثیر عوامل معرفتی و غیرمعرفتی پدید می‌آید و مسئله پدیده‌ای است که بر اثر ناسازگاری در درون یک مجموعه فرهنگی به‌وجود می‌آید و به همین دلیل امری نسبی و تاریخی است» (پارسائیا، ۱۳۹۲). بنابراین مسئله علمی در علم اجتماعی می‌تواند منشأ اجتماعی یا معرفتی داشته باشد.



۳. زمینه‌های تاریخی - اجتماعی معرفتی

مطابق روش‌شناسی بنیادین نخست به زمینه‌های تاریخی - اجتماعی معرفتی پرداخته می‌شود. یکی از دلایل اینکه ابو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان الحارثی البغدادی (۳۳۶-۴۱۳ق) ملقب به «ابن‌معلم»، توسط استادش، علی بن عیسی رمانی، به «مفید» متصف شد، توانایی او در مناظرات و مجادلات کلامی با جریان‌ها و اندیشه‌های کلامی - فقهی دیگر بود. از منظر روش‌شناسی بنیادین، زمینه‌های تاریخی - اجتماعی معرفتی مؤثر بر اندیشه اجتماعی شیخ مفید را می‌توان در دو زمینه کلامی و فقهی اهل سنت و اندیشه‌های معرفتی شیعی تا پیش از شیخ مفید پیگیری کرد.

۳-۱. اندیشه‌های فقهی

۳-۱-۱. فقه شافعی: تدوین اصول فقه اهل سنت

به لحاظ تاریخی این نکته مورد اجماع است که اهل سنت به دلیل عدم اعتقاد به استمرار مفسران وحی در عصر بعد از پیامبر اسلام ﷺ و تقریباً بعد از وفات ایشان دست به اجتهاد زده‌اند و شیعیان به دلیل حضور معصومان شیعی تا زمان غیبت کبریا، کمتر و در سطحی محدودتر وارد عرصه اجتهاد شدند (گرجی، ۱۳۹۲، ص ۴۸؛ فیرجی، ۱۳۹۳، ص ۳۳۱). به همین دلیل جریان‌های فقهی اهل سنت و دوران اوج آنها، به لحاظ زمانی مقدم بر فقه شیعی است.

پس از دوره صحابه کبار (حدوداً تا پایان قرن اول هجری) و پس از آن عصر تابعین (گرجی، ۱۳۹۲، ص ۶۱)، دوره سوم که معمولاً از اوایل قرن دوم هجری تا نیمه چهارم هجری را شامل می‌شود، دوره رهبران مذاهب اربعه است. پس از مالک بن انس (م ۱۷۹ق)، محمد بن ادریس شافعی (م ۲۰۴ق) فقه اهل سنت را به سمت اجتهاد عقلانی کشاند، اما این روند در ادامه با احمد بن حنبل و داوود اصفهانی به افراط در ظاهرگرایی و تکیه صرف بر حدیث و آرای صحابه کشیده شد (حسینی، ۱۳۹۴، ص ۳۶۵). مطابق نظر مادلونگ، گسترش مذهب شافعی در ایران و عراق در سده‌های سه و چهار قمری که تقریباً قبل از اوج‌گیری قدرت آل بویه در بغداد و شکل‌گیری گفت‌وگوهای کلامی شیعی و با به‌حاشیه‌راندن مذهب حنفی آغاز می‌شود (مادلونگ، ۱۳۷۷، ص ۵۳-۵۴)، دوره بنیان‌گذاری علم «اصول فقه» اهل سنت است (گرجی، ۱۳۹۲، ص ۸۴؛ فیرجی، ۱۳۹۳، ص ۳۳۱).

دو منبع اجماع و قیاس، به معنایی که در منظومه فکری شافعی دارند، دستگاه فقهی او را هم از گذشتگان و هم از فقهای امامیه متمایز می‌سازد. حجیت اجماع در نظر امامیه، منوط به کاشفیتش از قول معصوم است (گرجی، ۱۳۹۲، ص ۷۹-۶۸)، در حالی که در نظر شافعی، اجماع صحابه، براساس آیه ۱۱۵ سوره «نساء»، معتبر است (شافعی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۳۹).

۳-۱-۲. فقه حنبلی، آخرین ردپای پویایی در فقه اهل سنت

ابو عبدالله احمد بن حنبل شیبانی مروزی (۱۶۴-۲۴۱ق)، هرچند پیش از شیخ مفید می‌زیسته، اما حضور او در بغداد

اسباب تعامل یا تقابل‌هایی میان پیروان او یعنی حنابله با شیعیان و شیخ مفید و شاگردانش را فراهم آورد. ویژگی متمایز فقه حنبلی، دوری از عقل و تأکید فراوان بر ظاهر آیات قرآن و احادیثی است که از پیامبر ﷺ و صحابه رسیده است. عناصر فقهی/احمدین حنبلی شبیه دیگر ائمه اهل سنت است، اما معنایی که او از آنها مراد می‌کند، بیش از دیگران فقه را به سوی ظاهرگرایی محض و دوری از تعقل کشاند (بارانی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۷؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸، ص ۲۸) و بنابراین علم اصول فقه به تدریج رو به افول نهاد (بارانی، ۱۳۹۲، ص ۲۲۵).

حنبلی‌ها در دوره متوکل عباسی، قدرت فراوانی یافتند و اوضاع زمانه حداقل تا ظهور دولت شیعی آل بویه در بغداد، بر وفق مراد ظاهرگرایی آنها بود (محمود، ۱۴۰۶ق، ص ۱۵۱). در میان علمای مختلف حنبلی، ابومحمد حسن بن علی بن خلف معروف به «بربهاری» (۲۳۳-۳۲۹ق) و ابن ابی‌یعلی (معروف به ابن الفراء) (۴۵۱-۵۲۶ق) بیشترین تأثیر را در دوره شیخ مفید بر محیط بغداد گذاشته و بعضاً اسباب تراحمات اجتماعی مخصوصاً بر سر برگزاری مراسمات محرم و عزاداری‌های شیعی را فراهم آوردند (بارانی، ۱۳۹۲، ص ۶۰)؛ تا آنجا که به نظر بروکلمان، حنابله را باید خطری جدی برای «قانون، صلح، آرامش و نظم بغداد» بدانیم (بروکلمان، ۱۳۴۶، ص ۱۷۵).

۳-۲. جریان‌های کلامی

۳-۲-۱. معتزله: منزلی بین دو منزل

معتزله، با اعتزال واصل بن عطا از مجلس حسن بصری در اوایل قرن دوم هجری به دنبال پرسشی درباره عدل و توحید آغاز شد (ابن‌المرتضی، بی‌تا، ص ۱۹؛ سبحانی، ۱۳۷۴). عباسیان از منصور تا مأمون، از معتزلیان حمایت می‌کردند و در اغلب مناصب علمی و سیاسی به کارشان می‌گرفتند (احمدیان، ۱۳۹۱، ص ۹۳). آنها پس از دوره متوکل، کوشیدند تا در پرتو نزدیکی با شیعیان قدرت‌یافته در عصر آل بویه به میدان مباحث اعتقادی بازگردند و لذا تعامل جدی آنان با شیعیان امامیه آغاز شد (بارانی، ۱۳۹۲، ص ۹۵). با این حال کمی قبل از آنکه موقعیت سیاسی شیعیان، مخصوصاً با ظهور آل بویه در قرن چهارم اسباب گرایش معتزلیان به امامیه شود، با ظهور بشرین معمر (م ۲۱۰ق) و مخصوصاً بعد از مأمون عباسی، نوع خاصی از اعتزال که علوی‌الرأی بودند شکل گرفت (جعفریان، ۱۳۸۶، ص ۲۸۳).

پس از بشرین معمر که در تغییر سرنوشت معتزلیان سهیم بود و ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جایی (۳۰۳-۳۲۵) که در عصر غیبت صغرای امام دوازدهم شیعیان بوده و بر شکل‌گیری مذهب اشعری تأثیرگذار بوده، در میان چهره‌های معتزلی، ابوالحسن عبدالجبار بن احمد همدانی اسدآبادی «مشهور به قاضی عبدالجبار» (۳۲۵-۴۱۵ق) و صاحب‌بن عباد (۲۱۸-۳۷۳ق)، از مهم‌ترین چهره‌های معتزلی در دوره شیخ مفید محسوب می‌شوند. قاضی، استاد بی‌واسطه شیخ مفید و سیدمرتضی علم‌الهدی بوده و آنها در نقد عقاید معتزلی استادشان آثار فراوانی دارند.

صاحب‌بن عباد طالقانی (۳۲۶-۳۸۵) نیز از معتزلیان سده چهارم بود که هم به جهت مناصب سیاسی وزارت و هم به لحاظ مباحث علمی، آنچنان تأثیرگذار بود که شیخ مفید کتابی در رد او با عنوان *النقض علی ابن عباد* نوشت و سیدمرتضی علم‌الهدی نیز چون عقاید او را نزدیک به امامیه می‌دانست کتابی با عنوان *الانصاف فی الرد علی ابن عباد* مرقوم کرد (بارانی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۱). صاحب‌بن عباد را شاید بتوان حلقه وصل امامیه و معتزله دانست.

۲-۲. اشاعره: تعبد محض در برابر نص

با طرح پرسش *ابوالحسن اشعری از ابوعلی جبایی معتزلی* در قرن سوم هجری و قانع‌نشدنش از پاسخ استاد درباره عدل الهی، اندیشه اشعری در قرن سوم هجری شکل گرفت، آنگاه که او اعلام کرد (فاخوری، ۱۳۸۶، ص ۱۵۲-۱۵۳؛ سبحانی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۹). اشعری درباره توحید، یک‌سره به احادیث اهل سنت و جماعت تکیه کرد و به هیچ‌روی مطالب مخالف احادیث در این باره را نپذیرفت (بارانی، ۱۳۹۲، ص ۳۰۶). او برای دوری از شرک و بیان توحید، نظریه کسب را جایگزین نظریه معتزلی کرد که براساس آن، افعال انسان مخلوق خود انسان بوده است (حسینی، ۱۳۹۱، ص ۱۹۰). به نظر می‌رسد عمده مخالفت اشعری با معتزله در دو محور بود: نخست، در توحید و موضوعاتی مانند خلق قرآن و مشاهده خدا و دوم، عدل خدا و موضوعاتی چون اختیار انسان و خیر و شر. گرچه آنان در مواردی، مثل شفاعت پیامبر و صفات خدا نیز اختلاف داشتند (بارانی، ۱۳۹۲، ص ۳۱۳).

در میان علمای اشعری، *قاضی ابوبکر باقلانی* (م ۴۰۳ق)، مهم‌ترین طرف مناظره شیخ مفید از جمله در بحثی درباره اجتهاد مبتنی بر احکام ظنی قرار می‌گیرد (مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ج ۱، ص ۱۴-۱۶). اشاعره به دلیل وجود دشمنی سرسخت همچون معتزله جز در مواردی مختصر با امامیه تقابلی پیدا نکردند. اما برخلاف ظاهر، اختلافات اساسی آنها درباره نصوص به‌یادگار مانده از صدر اسلام همچنان باقی بود. برخلاف معتزلیان که توسط امامیه بارها و بارها و اغلب به شیوه‌ای عقلانی نقد شدند تا نسبت عقاید آنها با امامیه مکشوف شود، اشاعره در لایه‌های پنهان ماندند و با انتقال به شرق ایران (نیومن، ۱۳۸۴، ص ۸۴) و تأثیر بر *سلطان محمود غزنوی*، مهم‌ترین ضربات را بر پیکره آل‌بویه در بغداد وارد ساختند (بارانی، ۱۳۹۲، ص ۳۰۱؛ حجتی، ۱۳۹۳، ص ۲۴۶).

۳-۲. فقه و کلام امامیه تا قبل از شیخ مفید

هرچند سنت منع حدیث در خلافت اموی، با *عمر بن العزیز* تعدیل شد، اما با سربرآوردن خلفای عباسی، شیعیان مخصوصاً در عراق گرفتار محدودیت‌های متعددی بودند. در مقابل، بعد از مهاجرت خاندان اشعریان عرب به قم، این شهر از سده اول هجری، محلی برای شیعیان بود تا بتوانند به‌دور از تهدید خلافت عباسی، فرهنگ شیعی را ترویج کنند (نیومن، ۱۳۸۴، ص ۹۳). در فاصله مهاجرت خاندان اشعری تا تدوین *الکافی* مرحوم *کلینی*، در شهر قم حدود ۸۸۰ اثر در تفسیر و علوم قرآن، فقه، کلام، سیره و تاریخ، اخلاق، رجال و انساب، ادب و شعر، فن حدیث‌شناسی، جغرافیا و کیهان‌شناسی، علوم غریبه، طب و دیگر موضوعات از منقولات ائمه شیعی تألیف شده و بسیاری از آثار

دیگر در طول زمان مفقود شده‌اند (جباری، ۱۳۸۴، ص ۲۱۱-۲۶۳). از این میان، *المحاسن* / *احمد بن محمد بن برقی* (م ۲۷۴/۲۸۰ق) و *بصائر الدرجات فی العلوم آل محمد و ما خصصهم الله به* از *محمد بن حسن بن فروخ صفار قمی* که هر دو قبل از قرن چهارم تألیف شده و نویسندگان آنها هر دو از موالی قم بوده‌اند، به لحاظ تأثیر بر کتاب *الکافی* کلینی جایگاه ویژه‌ای دارند (نیومن، ۱۳۸۴، ص ۲۸). با این حال نماینده مکتب حدیثی قم و صاحب دومین کتاب از کتب اربعه شیعی، *من لایحضره الفقیه*، *ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی ابن بابویه قمی*، شیخ *صلوق* (۳۰۶-۳۸۱ق) است. بنابراین در این دوره، دو کتاب از کتب اربعه شیعی شکل می‌گیرد که هر دو نه لزوماً به درخواست حاکم یا پادشاه، بلکه به درخواست شیعیان امامیه مناطقی نظیر بلخ و ماوراءالنهر تألیف شده‌اند (حسن‌زاده شانه‌چی، ۱۳۸۶، ص ۳۱۳؛ کلینی، ۱۴۳۰ق، ص ۹-۱۰).

کلینی منابع و مأخذ اصلی *الکافی* را در ری (پایتخت دوم آل بویه) و بیش از آن از محدثان قمی جمع‌آوری کرد (درایتی، ۱۳۸۷، ص ۶۲)، اما در ثلث آخر پایانی حیاتش (حدود بیست‌سال) در محله شیعه‌نشین کرخ بغداد ساکن شد و *الکافی* را تدوین و تبویب کرد (نیومن، ۱۳۸۴، ص ۹۳؛ درایتی، ۱۳۷۸، ص ۱۵). شیخین کلینی و *صلوق* به‌رغم اختلاف در روشی که با علمای امامیه بغداد پیدا کردند، اما به‌منزله پلی محسوب می‌شدند که در عصر غیبت صفراء محصول تلاش چندسده‌ای محدثان قم را به بغداد منتقل کردند. وقوع این انتقال و پذیرش احادیث توسط بغدادیان، به‌خوبی نشان می‌دهد که احادیث شیعی که در قم توسط محدثان جمع‌آوری شده بود، در به‌کارگیری عقل آنچنان اعتدالی داشتند که عقل‌گرایان و متکلمان بغدادی به نفی آن نپرداختند (سبحانی، ۱۳۷۴). تعامل این دو شاخه معرفتی با یکدیگر سبب شکل‌گیری اندیشه اجتماعی این دوره گردید.

۴. زمینه‌های تاریخی - اجتماعی غیر معرفتی

عوامل و زمینه‌های مؤثر بر اندیشه اجتماعی شیخ مفید، بی‌تردید بی‌شمارند، اما در این مقاله به سه زمینه و عامل سیاسی (حکومت آل بویه در بغداد)، فرهنگی (محیط عقل‌گرای بغداد که تحت تأثیر ترجمه علوم یونانی قرار داشت) و تاریخی (درون‌دینی (غیبت کبرای امام دوازدهم شیعیان) اشاره خواهیم کرد.

۴-۱. بغداد، مسجد برائا و محافل کلامی شیخ مفید

مناظرات مشهور شیخ مفید در محافل علمی، هرچند مورد حمایت اغلب امرای آل بویه در بغداد قرار می‌گرفت (حجتی، ۱۳۹۳، ص ۳۸۱) اما بیش از همه آنها *عضدالدوله* (۳۶۷-۳۷۲ق)، مقتدرترین امیر بویهی، به شیخ توجه داشت و «مسجد برائا» در بغداد، محفل فرهنگی فعالیت‌های او بود. با این حال ساختار قدرت در دوره آل بویه صرفاً معطوف به حمایت از شیعیان نبود و آنها پس از فتح بغداد، به پذیرش منصب «امیرالامرای» که از دوره خلیفه *الراضی عباسی* (۳۲۲-۳۲۹ق) شکل گرفته بود، رضایت دادند و آن را ثبات بخشیدند، تا هم از وجاهت خلیفه عباسی

در نزد رعایای خود بهره ببرند و هم در مقابل خطر حمله سامانیان اهل سنت که در شرق بودند، در امان بمانند (متز، ۱۳۶۲، ص ۲۹؛ فدایی عراقی، ۱۳۸۳، ص ۵۲؛ کرم، ۱۳۷۵، ص ۸۰؛ اسعدی، ۱۳۹۱، ص ۳۳). در نتیجه محیط بغداد گاه‌وبیگاه میدان منازعاتی در بین سال‌های ۳۶۴ تا ۴۱۵ هجری شده بود که شیخ مفید برای پایان یافتن قائله، توسط امرای آل‌بویه مجبور به ترک بغداد شد و بعد از آن، با احترام بازگشت (خالقی، ۱۳۸۸، ص ۲۸-۲۷؛ کرم، ۱۳۷۵، ص ۱۱۲؛ حجتی، ۱۳۹۳، ص ۵۵۲).

۲-۴. عقل‌گرایی بغداد: شبکی ترجمه علوم یونانی، خاندان نوبختی و معتزلیان

شهر بغداد، بلافاصله پس از استقرار عباسیان متولد شد (۱۴۵ق/۷۸۶م) و از همان ابتدای تأسیس توسط منصور عباسی، با پیش‌گویی ابوسهل نوبختی منجم درباره سرنوشت مبارک بغداد برای منصور، خاندان نوبختی در بخش‌های مختلف ادبی و اداری دربار عباسی حضور داشتند (اقبال، ۱۳۱۱، ص ۱). مأمون عباسی پس از بازگشت از طوس و نشستن بر تخت بغداد (۲۰۴ ق) سمت‌وسوی ترجمه‌های «بیت‌الحکمه» (۲۱۵ق) را که از پدرش به ارث رسیده بود به سمت ترجمه متون عقلانی یونانی و عمدتاً متون مکتب نوفاطونی رایج در اسکندریه به زبان عربی برد. به دنبال این نهضت ترجمه، از یک‌سو تلاش متفکرانی نظیر فارابی و تحول در فلسفه یونانی، منجر به تأسیس فلسفه اسلامی گردید که طبقه‌بندی علوم فارابی نیز به تبع آن شکل گرفت و از سوی دیگر، با گشایش پای معتزلیان به مناصب اداری و درباری، فضای بغداد را معتزلی کرد (اولیری، ۱۳۷۴، ص ۲۵۳؛ احمدیان، ۱۳۹۱، ص ۹۴). دوره متوکل عباسی و همراهی او با حنبلیان نیز تغییر چندی در پیوند عباسیان با معتزله ایجاد نکرد و با تلاش‌های سیاسی و فکری افرادی نظیر ابوعلی جبایی (درایتی، ۱۳۷۸، ص ۲۹) و نیز پسرش، ابوهاشم (۳۲۱ق) و قاضی عبدالجبار، بغداد مجدداً رنگ‌وبوی معتزلی گرفت (مک‌درموت، ۱۳۷۴، ص ۸۷). در این میان ابوسهل اسماعیل بن علی نوبختی (۲۳۷-۳۱۱) همراه با حسن بن موسی نوبختی (۳۰۰ق) پس از متوکل عباسی (۲۴۷ق) با تأکید بر عقایدی همچون صفات خدا و عدالت او و اختیار انسان میان معتزلیان و امامیه نزدیکی برقرار کردند (نیومن، ۱۳۸۴، ص ۶۷). با این حال بنونوبخت در کنار این عقاید مشترک درباره توحید و عدل، به نقد دیدگاه معتزلیان درباره امامت پرداختند و از این طریق به توضیح و بسط عقاید امامیه درباره مهم‌ترین مسئله زمانه و عصرشان، یعنی غیبت امام دوازدهم توجه نشان دادند تا در ذیل آن، مفهوم امامت و عصمت از خطا و لغزش آنان را در جامعه بسط و گسترش دهند. افزون بر تألیف آثاری در عقاید امامیه که تا به امروز مورد ارجاع علمای شیعه است نظیر فرق الشیعه حسن بن موسی و الیاقوت از ابواسحاق ابراهیم نوبختی (که البته در قرن ششم هجری بوده)، نیابت حسین بن روح نوبختی (۳۳۶ق) از امام دوازدهم شیعیان در عصر غیبت صغرا مهم‌ترین دلایل توفیق آنان در بسط و گسترش عقاید امامیه بوده است (نیومن، ۱۳۸۴، ص ۶۷). هرچند چنان‌که در ادامه اشاره خواهد شد، شیخ مفید نقدهایی به عقاید نوبختیان نیز داشته است.

۳-۴. کلان مسئله غیبت امام دوازدهم: پاسخی عقلانی به مسئله حیرت

در عصر غیبت صغرا که هم‌زمان با تاریخ تولد و وفات شیخ کلینی نیز هست (۲۶۰-۳۲۹ق)، فرقه‌هایی همچون اسماعیلیه، فطحیه و واقفیه وجود داشتند که مدت‌ها قبل از امامیه مدعی امام غائب شده بودند و اکنون امامیه در همان شرایط قرار گرفته بودند. این شرایط جدید، نوعی انتقال از یک «نظم اجتماعی ماقبل غیبت» به نظم اجتماعی بکلی متفاوت مابعد غیبت بوده است. در دوره وعده داده‌شده طولانی حیرت‌افزای غیبت امام معصوم که با تمهیدات دوره غیبت صغرا آغاز شد، شیعیان دو نیاز اساسی داشتند: اول تعیین تکالیف تجویزی و انتقادی فردی و اجتماعی دینی بود که در قالب احکام فقهی بیان می‌شد و دوم، اندیشه‌های اعتقادی و کلامی که وظیفه «اقناع» و «معنابخشی» به این نظم اجتماعی جدید شیعیان امامیه را بر عهده می‌گرفت. در این دوره، یکی از وظایفی که علمای امامیه بر خود مفروض داشتند، تلاش برای رفع حیرت از شیعیان بوده است؛ چنان‌که ابن بابویه قمی (م ۳۲۹ق) (پدر شیخ صدوق) در مقدمه *الامامة و التبصرة من الحيرة* همچون بسیاری از آثار دیگر می‌کوشد تا «پرده از این حیرت بردارد و اندوه را برطرف سازد و درباره عدد امامان خبر دهد و «وحشت» طول دوران غیبت را به انس تبدیل کند» (ابن بابویه، بی‌تا، ص ۹). کتاب‌هایی که در این دوره در این باره مکتوب شده‌اند معمولاً با عناوینی نظیر *الغیبة یا الغیبة و کشف الحيرة* منتشر می‌شد. مشابه گفتار ابن بابویه را شیخ صدوق در مقدمه کتاب *کمال الدین و تمام النعمه* دارد (همان). کتاب‌های *الغیبة* از ابو عبدالله محمد بن ابراهیم بن جعفر کاتب معروف به ابن ابی زینب نعمانی (م ۳۶۰ق)، *الفصول العشره* شیخ مفید به طور تخصصی و کتاب‌های *الارشاد* شیخ مفید، *کفایة الاثر علی بن محمد خزاز قمی* در قرن چهارم، *المناقب ابن شهر آشوب مازندرانی و الخرائج و الجرائح قطب الدین راوندی* (م ۵۷۳ق) به طور پراکنده‌تر، نمونه‌هایی از این آثارند (حسن‌زاده شانه‌چی، ۱۳۸۶، ص ۱۶-۲۲).

با این حال این تلاش در محیط عقل‌گرایی بغداد با بن‌مایه استدلال‌های عقلی، توسط شیخ مفید و شاگردانش، نظیر سیدمرتضی علم‌الهدی، سید رضی، شیخ طوسی، نجاشی، سلار، محقق کراچکی و ابویعلی جعفری ادامه یافت تا آنها در مدت یک قرن، امامیه را در معرض توسعه عقلی نیرومند و سریعی قرار دهند (مک‌درموت، ۱۳۷۴، ص ۵).

۵. اندیشه اجتماعی شیخ مفید در گفت‌وگو با دیگر اندیشه‌ها و جریان‌های فکری

اشاره شد که براساس طبقه‌بندی علوم فارابی، علم مدنی شامل دو علم کلام و فقه بوده و بنابراین برای صورت‌بندی اندیشه اجتماعی شیخ مفید، علاوه بر بررسی زمینه‌های تاریخی - اجتماعی، به مبانی معرفتی او در دو علم کلام و فقه پرداخت. مروری بر محتوای مهم‌ترین آثار شیخ مفید نشان می‌دهد که او در شرایطی قرار داشته که کلام و فقه شیعی را در گفت‌وگو و مناظره با دیگر اندیشه‌های رایج در این دوره صورت‌بندی

می‌کرده است. شایان ذکر است که نجاشی عناوین آثار شیخ در «رد معتزله» را چنین آورده که بعضی از آنها ابواب مختلف آثار اوست: *الرد علی الجاحظ العثمانيه، النقض المروانيه، نقض فضيله المعتزله، النقض علی علی بن عیسی الرمانی، الموضوع فی الوعید، نقض الخمسة عشرة مسئلة علی البلخی، الامامة علی جعفر بن حرب، الکلام علی الجبانی فی المعدم، النقض علی الواسطی، نقض کتاب الاصم فی الامامة، الرد علی الجبانی فی التفسیر، الرد علی ابن الرئید فی الامامة، الرد علی ابن الاخشید فی الامامة، عمد مختصرة علی المعتزلة فی الوعید، الرد علی ابن عباد فی الامامة، النقض علی ابی عبدالله بصری فی تفضیل الملائكة علی الانبياء، جواب الکرمانی فی فضل النبی علی سائر الانبياء، الرد علی النصیبی فی الامامة* (ر.ک: جعفریان، ۱۳۸۶، ص ۴۳۷). در این بخش، براساس مبانی معرفتی شیخ مفید که در میانه دیدگاه معتزله و اهل حدیث قم است، دیدگاه‌های او در فقه و کلام را صورت‌بندی خواهیم نمود. به اجمال باید متذکر شد که شیخ مفید به عنوان یکی از مخالفان «اخذ» کلام شیعی از معتزله (مفید، ۱۴۰۱۳ق - ط، ص ۴۱)، دایره عقل را به سمعیات (نصوص) امام شیعی نیز مقید می‌داند، اما معتزله صرفاً آن را مقید به قرآن و نصوص رسیده از پیامبر می‌دانند. در مقابل، در بیان تمایزش با شیعیان اهل حدیث قم در کاربرد عقل، متذکر می‌شود که شیخ صدوق، و «اصحاب حدیث، لاغر و فریه و درست و نادرست احادیث را نقل کرده‌اند و به آن نپرداخته‌اند که دانسته‌های حقیقی خود را نقل کنند. آنان اصحاب نظر و اهل بازرسی و اندیشیدن و تمایز گذاردن میان درست و نادرست در آنچه روایت می‌کنند، نیستند. به همین جهت اخبار ایشان مختلف و مخلوط است و بازشناختن درست از نادرست آن، جز از طریق نظر کردن در اصول و متکی شدن به نظر و استدلالی که سبب رسیدن به علم بر درستی منقول است میسر نمی‌شود (مفید، ۱۴۱۳ق - ح، ص ۷۴).

۱-۵. عقاید و موضوعات کلامی

۱-۱-۵. توحید و خداشناسی

شیخ مفید، قائل به استدلالی بودن خداشناسی است و از این جهت از اصحاب‌المعارف (که قائل به بدیهی بودن خداشناسی بودند) و اصحاب‌التقلید (که هیچ‌راهی استدلالی برای خدا قائل نبودند)، متمایز بوده و یکی از «اصحاب‌النظر» است که قائل به اکتسابی بودن معرفت‌الله هستند (مفید، ۱۴۱۳ق - ک، ص ۶۱؛ فدایی عراقی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۴)؛ اما شیوه استدلال او در خداشناسی متکی بر تقید عقل به وحی (سمع) است (مک‌درموت، ۱۳۷۴، ص ۹۱).

۲-۱-۵. عدل الهی

همه اصحاب معتزله، جز نظام معتزلی و مجبره در اعتقاد شیخ مفید به «عدل» الهی با او شریک‌اند و از این جهت با شیخ مفید، اهل حدیث و مرجئه و زیدیه مخالفتی ندارند. در این اعتقاد مشترک «خدای جلّ

جلاله بر خلاف عدل، توانا است، به همان‌گونه که بر عدل توانا است، ولی او ستم و ظلم و کار بد نمی‌کند» (مفید، ۱۴۱۳ق - ک، ص ۵۶).

۳-۱-۵. نبوت

طبیعی است که به‌حسب اعتقاد به اسلام، میان اعتقاد معتزله و دیگر فرق اسلامی با اعتقاد امامیه به اصل نبوت تمایز آشکاری وجود نداشته باشد و محل اختلاف، بر سر تفسیر ضرورت ارسال نبی از جانب خداوند است. معتزلیانی نظیر قاضی عبدالجبار ضرورت نبی را با تکیه بر رابطه‌ای میان تکلیف و عدالت توجیه می‌کنند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ص ۳۸۰). اما شیخ مفید از ابتدا شناخت تکالیف الهی را که برعهده انسان نهاده شده، به ضرورت ارسال پیامبر از جانب خداوند براساس قاعده سرنوشت‌ساز «لطف» گره می‌زند (مفید، ۱۴۱۳ق - ک، ص ۴۴-۴۵).

۴-۱-۵. امامت

راه شیخ مفید با بهره‌گیری از قاعده لطف به عنوان قاعده مشترک میان نبوت و امامت از معتزله که تکالیف الهی و ارسال نبی را مقتضای عدالت خداوند می‌دانند، جدا می‌شود. اما اگر از منظر فارابی که در محیط فکری بغداد بوده، به کلام به عنوان علم مدنی جهان اسلام بنگریم، این قاعده مخصوصاً با نظر به ضرورت اثبات امامت در دوره غیبت کبرا و تلاش برای رفع حیرت تاریخی - اجتماعی شیعیان، ناگزیر تبعات بسیار گسترده‌ای در قلمرو حیات اجتماعی به دنبال خواهد داشت که آنها را در چهار پیامد طبقه‌بندی کرده‌ایم؛ چه آنکه در نظر فارابی، کلام، علم اقطاع امت است و یکی از مهم‌ترین مسائل نیازمند اقطاع در این دوره غیبت امام معصوم علیه السلام است.

یک. تبیین ظرفیت تکالیف شرعی و آموزه‌های شفاعت، توبه و عصمت در تعریف و بازسازی منزلت اجتماعی

شیخ مفید، از یک‌سو تکالیف شرعی و حقوق ملازم با آنها را که تأثیر اجتماعی بسیار مهمی بر زندگی شیعیان دارند، براساس قاعده لطف تبیین می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق - ل، ص ۱۰۴-۱۰۵) و از سوی دیگر، ضرورت نبوت و امامت و از همه مهم‌تر، ویژگی‌هایی نظیر عصمت آنها را که مطابق تفکر شیعی، عامل انسجام اجتماعی هستند، براساس همین قاعده توضیح می‌دهد. امام و رهبر جامعه، اگر گناه و خطا کند، خودش نیازمند رئیس و امام است تا او را از غفلت‌هایش متنبه سازد و اگر مرتکب خطا و نیازمند امر به معروف باشد، منزلتش در بین مردم از بین می‌رود و اگر معصوم نباشد، دیگر حافظ شرع نخواهد بود و ممکن است در شرع دخل و تصرف کند (مفید، ۱۴۱۳ق - س، ص ۴۵)؛ بنابراین عصمت که از الطاف الهی است، برخلاف دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی منحصر به پیامبر نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۲۰، بخش اول، ص ۸۵) و شامل امامان شیعی نیز می‌شود.

به‌علاوه برخلاف معضله‌ای که باعث اعتزال واصل بن عطاء و شکل‌گیری معتزله درباره رابطه عدل و سرنوشت گناهان کبیره شد، شیخ مفید با نظر به قاعده لطف، قبول توبه از جانب حضرت حق را منافی عدالت خداوند نمی‌داند

(مفید، ۱۴۱۳ق - ک، ص ۴۸-۴۹). برخلاف عقاید معتزله که براساس اصل «وعد و وعید» مرتکب گناه کبیره را در صورت عدم توبه، مستحق خلود در آتش می‌دانند و اگر غیر از این باشد آن را خروج از عدالت الهی می‌پندارند (مفید، ۱۴۱۳ق - و، ص ۶۴-۶۸)، شیخ مفید براساس قاعده لطف معتقد است که شفاعت پیامبر، امامان و حتی اولیای الهی غیرمعصوم نیز در روز رستاخیز می‌تواند اسباب رهایی «مؤمنین» از خلود در آتش جهنم شود (مفید، ۱۴۱۳ق - و، ص ۴۷). روشن است که چنین دیدگاهی چه تبعات اجتماعی گسترده‌ای در احیای گناهکاران و مطرودین اجتماعی در جهان دینی خواهد داشت.

دو. نیاز به معصوم در عصر غیبت به‌منابه عامل عدل و نظم اجتماعی

در کنار تلاش‌های نقلی محدثان قمی در رفع حیرت از شیعیان در عصر غیبت، شیخ مفید متذکر می‌شود که «امامیه بر این امر اتفاق دارند که واجب است که در هر زمانی، امامی به عنوان حجت خدای عزوجل بر بندگان مکلفش وجود داشته باشد تا با وجود او مصلحت در دین صورت تمام پیدا کند. معتزله برخلاف این اجتماع کرده‌اند و روا می‌دانند که زمان‌های زیادی از وجود امام تهی باشد» (مفید، ۱۴۱۳ق - ک، ص ۳۹). او با اشاره به آیه ۵۹ سوره «نساء» «أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»، معرفت به امام را لازمه اطاعت از او می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق - د، ص ۲۸) و با آیه ۷۱ سوره «اسراء» «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَ لَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا» احتجاج می‌کند که اگر در هر عصری امامی نباشد و امکان شناخت و اطاعت از او ممکن نباشد، پس تکلیفی از جانب خدا به انسان وضع شده که در وسع او نیست و این مخالف با عدل الهی است (مفید، ۱۴۱۳ق - د، ص ۲۸). این دلایل متکی بر دو عنصر اساسی است. اول، اصل مُنزلی است که براساس آن، انسان باید قانون و شریعت را از طریق وحی بداند و از آن اطاعت کند و عنصر دیگر، اشاره به این دارد که قانون و شریعت را نمی‌توان بدون حضور امام شناخت و از آن اطاعت کرد. شیخ مفید در اینجا نیز در مقابل *عبدالجبار معتزلی* بار دیگر بر تقید عقل به سمع (وحی) تأکید می‌کند و برخلاف معتزله، دایره آن را نیز محدود به قرآن و نص رسیده از پیامبر نمی‌کند. پیوندی که شیخ مفید میان تکلیف خارج از وسع به واسطه نبود امام و عدل برقرار می‌سازد، دلالت اجتماعی نیز دارد؛ عدل به معنای قرار گرفتن امور در جایگاهشان (سید رضی، ۱۳۸۰، ص ۴۳۷)، بر نظم اجتماعی دلالت می‌کند و این به معنای آن است که اقتضای عدل الهی و نظم اجتماعی، حضور امام در هر زمانی به عنوان حجت خداوند بر بندگانش است.

سه. مبانی غیرمادی علم اجتماعی، اقتضاء وضعیت شیعیان در عصر غیبت

بهره مهم دیگری که شیخ مفید از قاعده لطف می‌برد، توضیح چگونگی شناخت امام در عصر غیبت است. از نظر شیخ مفید، «برای این نوع علم و شناخت، نیازی به مشاهده [وجود فیزیکی امام] نیست، بلکه صرف علم به دانستن حضور امام در جهان (عالم) به معنای شناخت اوست» (مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ج ۱، ص ۱۲). فایده این نوع شناخت

نیز آن است که «شناخت حقیقی ما از وجود امام، جایگاه امامت، عصمت و کمال او سزاوار پاداش است. انتظار برای ظهور امام خود یک عمل عبادی است که کیفر را دور می‌کند و خود به انجام رساندن تکلیفی است که خدا ما را بدان ملزم کرده است... معرفت به خدا نیز که اصل همه فرائض و تکالیف است، مانند معرفت به امام، عظیم‌تر از آن است که با حس ادراک شود» (مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ج ۱۲، ص ۱۳-۱). با این فرض، یکی از تکالیف شیعیان در عصر غیبت، اعتقاد به شناختی فراحسی از امور این عالم است، زیرا اساساً شناخت امام غایب، به عنوان کانون نظم اجتماعی شیعیان، شناختی حسی و پدیداری نیست و با انحصار منابع شناخت به شناخت حسی و انکار شناخت‌های فراحسی، شناخت امام متوقف و دچار انسداد می‌شود. این تکلیف، بنا بر قاعده لطف، ناشی از کرم و جود الهی است که به انسان‌ها عطا شده است. اگر شناخت امام معصوم به عنوان نقطه کانونی نظم اجتماعی شیعیان، منحصر به شناخت فیزیکی می‌شد، با آغاز دوره غیبت کبری، نظم اجتماعی شیعیان دچار فروپاشی می‌گردید، زیرا شیعیان به‌طور عام دیگر با ابزارهای حسی معمول نمی‌توانستند کانون اجتماع خویش را درک کنند.

چهار. قاعده لطف و پایایی مصلحت عمومی و اجتماعی

در نظر قاضی عبدالجبار، «هنگامی که خدا انجام عملی را بر بنده‌اش تکلیف قرار می‌دهد، هیچ چیز اصلاح از آن را نمی‌توان انتخاب کرد. چون چنین چیزی به عنوان سودمندترین امر برای بنده در قلمرو تکلیف توصیف شده، خود دلیل بر آن است که هیچ چیز برتر از آن نیست و آن بر همه چیز برتری دارد» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۳، ص ۲۱۲). این «اصل صلح» که در نگاه معتزلی، براساس عدل الهی و وعد و وعید تعریف می‌شود، منجر به اعتراض ابوالحسن اشعری به معتزله و جدایی او از آنها شد (سبحانی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۱). اما شیخ مفید برخلاف معتزله، مخصوصاً معتزله بصره، قاعده لطف را با مفهوم عموم‌الصلاح (یا مصلحت عمومی) و برقراری تعادل میان کفر و ایمان و خیر و شر عالم پیوند می‌زند (مک‌درموت، ۱۳۷۴، ص ۱۰۱) و علاوه بر آنکه تفکر امامیه را از معتزله متمایز کرده و آن را برتر می‌شمارد، نوعی شناخت نسبت به امور فرافردی به‌دست می‌دهد. اگر قول شاخت را بپذیریم که معتزله مفهوم «اصلح» را از تمدن یونانی در جریان نهضت ترجمه اخذ کرده‌اند (شاخت، ۱۹۵۳، ص ۲۹). آنگاه تصرف شیخ مفید در این مفهوم، کاملاً با روش‌شناسی بنیادین و مواجهه فعال فرهنگی در جهان سوم سازگار است (پارسائیا، ۱۳۹۲). شیخ مفید، با تصرف در این مفهوم، غیبت و ظهور امام را وابسته به ایمان شیعیان به او می‌داند. این ایمان که در نبود و غیبت امام بیشتر است، لطفی از جانب خداست. غیبت امام از منظر معتقدان به او، اسباب دشواری بیشتری را در شناخت امام زمان (که تکلیف الهی است) فراهم می‌کند، اما به دلیل همین دشواری، ثواب و اجر بیشتری به شیعیان می‌رسد. درواقع لطف الهی اقتضا می‌کند که با غیبت امام دوازدهم، اجر و ثواب بیشتری به بندگانش برسد (مفید، ۱۴۱۳ق - ن، ص ۱۱۴). پرسشی که در اینجا به ذهن می‌رسد و سیدمرتضی علم‌الهدی در حضور شیخ مفید مطرح کرد، این است که با این مفروضات، چه لزومی دارد که امام دوازدهم ظهور کند و این

توفیق و لطف الهی افزون‌تر، از شیعیان گرفته شود؟ پاسخ شیخ مفید براساس اصل «تعادل» میان کفر و ایمان که علم بدان جز در حیطه علم الهی نیست، چنین است:

شک نیست که در آن هنگام که خدا از روی رفتار پیروان امام پیش‌بینی کند که اگر غیبت امام بیش از آنچه طول کشید است ادامه یابد و امام ظاهر نشود، این پیروان به گناهکاری خواهند پرداخت و شایسته کیفری خواهند شد که چندین بار بیش از پاداشی است که با انتظار به دست می‌آورند و این پاداش جبران آن کیفر را نمی‌کند، امام را از پرده غیب بیرون خواهد آورد. دور کردن کیفر از ایشان سودمندتر و ممتازتر از پاداشی است که ممکن بود در وضع پیش‌تر بهره آنان شود (مفید، ۱۴۱۳ق - ن، ص ۸۲).

تفسیر شیخ مفید از مفهوم اصلح، مخصوصاً در گفت‌وگو با معتزله، باب ایده‌ای کاملاً اجتماعی از شیخ مفید با عنوان عموم‌الصلاح را باز می‌کند؛ وجه دیگر این مسئله این است:

خدا می‌تواند به این نکته علم داشته باشد که بسیاری از دشمنان امام در عصر غیبت، به‌هنگام ظهور او ایمان آورند و با مشاهده او حقیقت را بپذیرد و به فرمان او گردن نهند؛ و از طرف دیگر، اگر در آن زمان ظهور نکنند، آنان در کفر خود باقی بمانند و با افزایش شبهه، طغیان‌شان افزوده شود. پس بنا بر حکمت الهی، ضرورت دارد که خدا امام را برای «صلاح عموم» آشکار کند. اگر از آن پس خدا ادامه غیبت امام را جایز بداند، صلاح [کلی] را محدود کرده و از بسیاری از افراد، لطفی را که برای ترک کفر و بی‌ایمانی به آن نیاز داشته‌اند دریغ داشته است. ولی بنا بر مذهب (عقیده) ما نسبت به اصلح، برای خدا ممکن نیست که صلاح [کلی] را محدود کند. و نیز ممکن نیست که خدا به عنوان تفضلی نسبت به یکی از آفریدگانش، سودی را که او دارد افزایش دهد، در صورتی که با همین عمل از اظهار لطف نسبت به «جمع» [کثیری] دریغ ورزد... شایسته‌تر [برای خدا] آن است که به یاری یک شخص برخیزد تا وی خود را از آنچه ممکن است مایه عذاب ابدی او شود جدا کند، تا اینکه [به شخص دیگری] تفضلی عنایت کند که تنها سبب افزایش پاداش و ثواب او می‌شود. چه درست همان‌گونه که خدا نباید برای یک نفر کاری کند که به او سودی برسد و در عین حال مانع رسیدن او به سودی چند برابر شود، همین‌گونه هم نباید در حق یک نفر تفضلی کند که مانع رسیدن شخص دیگری به سودی شود که ارزش آن چند برابر آن تفضل و لطف خداست؛ و هنگامی که خدا فضل خود را از شخص اول دریغ دارد، او را به وسوسه کار بدکردن نینداخته است» (مفید، ۱۴۱۳ق - ن، ص ۱۱۷).

همان‌طور که مک‌درموت در تحلیل این فقره طولانی اما مهم می‌گوید، دیدگاه شیخ مفید درباره اصلح اولاً سبب تعادلی در میان فرد و امت (جامعه) و افزایش پاداش افراد در مقابل رهانیدن دیگر افراد از عذاب ابدی شده است و ثانیاً «مبنایی استدلالی برای ادامه غیبت، هر اندازه که طول بکشد و برای رساندن آن به نهایت در آن هنگام که غیبت پایان پذیرفته، به دست آورده است» (مک‌درموت، ۱۳۷۴، ص ۱۷۱). این توجیه بدیع در توجیه عنصر امامت در عصر غیبت، سبب پویایی هرگونه تأمل درباره خیر و صلاح امور فرافردی و عمومی و به بیان دیگر، هرگونه «اندیشه اجتماعی» است. شیخ مفید با برقراری رابطه میان لطف فردی و لطف جمعی، لطف جمعی را از طریق

مفهوم عموم‌الصلاح مقدم می‌دارد و از این طریق، نوعی نظریه‌پردازی بدیع اجتماعی انجام می‌دهد. اگر این نظریه‌پردازی اجتماعی شیخ مفید را در نسبت با حیرتی که شیعیان به واسطه آغاز غیبت کبرا بدان گرفتار شده بودند، مدنظر قرار دهیم، از منظر روش‌شناسی بنیادین این نظریه توانسته است در عین تصرف در معنای مفهوم اصلح و بازتفسیر آن براساس مبادی معرفتی خودش، یکی از مسائل بغرنج شیعیان در این دوره که افراد دیگری نظیر پدر شیخ صدوق در مقدمه *الامامة و التبصرة من الحيرة* نیز به آن پرداخته بود، یعنی غیبت امام دوازدهم را با بیانی برهانی و استدلالی صورت‌بندی کند.

به عقیده شیخ مفید، نیاز اجتماع به فردی که دستورات و تکالیف دینی را مقرر بدارد و اجراء نماید و ضامن مصلحت عمومی باشد، در غیبت امام دوازدهم از میان نمی‌رود، زیرا این خود برخلاف قاعده لطف است. به‌علاوه چنانچه پیشتر اشاره شد به عقیده شیخ مفید همه شیعیان به‌منظور تحقق صلاح عامه نسبت به تبیین و ترویج تکالیفی که از امام معصوم رسیده مسئول‌اند، همان‌طور که «گسترش دعوت پیامبران همواره به‌وسیله پیروان و مؤمنین به آنها بوده است» (مفید، ۱۳۷۸، ص ۷۷). از این‌رو تا زمانی که عده‌ای از پیروان آن امام، به‌قدر وسع و با رعایت شرط صلاح عمومی و غلبه نیافتن باطل بر حق، اقدام به اجراء حدود و تکالیف رسیده از امام می‌نمایند، می‌توان در اموری نظیر اجرای حدود و احکام، جهاد با دشمنان و تبیین مسیر شاخت درست و انجام تکالیف دینی به نمایندگان و نواب آنها مراجعه کرد (همان؛ مفید، ۱۴۱۳ق - ز، ص ۱۰۵). شیخ مفید با این معنا از مصلحت عمومی و پیوندش با قاعده لطف، عملاً مسئله غیبت امام معصوم (عج) را از حالت فردی خارج ساخته و آن را تبدیل به یک امر ناظر به ساختار و نظم اجتماعی نموده است، زیرا پایان غیبت و ظهور امام وابسته به یک مصلحت عام در میان شیعیان است. بنابراین بهره‌چهارمی که شیخ مفید از قاعده لطف می‌برد، باب اجتهاد را برای علمای امامیه در تشخیص و استنباط احکام فقهی و عقیدتی در عصر غیبت می‌گشاید. در ادامه پس از اشاره‌ای مختصر به روش‌شناسی اجتهاد او، به نظریه فقهی اجتماعی - سیاسی منبعت از آن، یعنی نظریه سلطان‌الفقها اشاره خواهیم کرد.

۲-۵. اندیشه‌های فقهی - اصولی: نظریه سیاسی - اجتماعی شیخ مفید

۱-۲-۵. روش‌شناسی خاص شیخ مفید

شیخ مفید به لحاظ روش‌شناسی اجتهاد سعی کرده است در میانه اهل قیاس و اجتهاد مبتنی بر ظن و گمان بیابد. از یک‌سو افرادی نظیر *ابوعلی بن‌الجیند/سکافی* که «از قیاس پست بهره‌گرفته و آنچه را که از امامان منقول است با آنچه به رأی خود گفته درهم آمیخته است» (مفید، ۱۴۱۳ق - ح، ص ۷۳) و از سوی دیگر، افرادی همچون *باقلانی/اشعری* بودند که اجتهادشان، منجر به غلبه ظن در اجتهاد می‌شود (مفید، ۱۴۱۳ق - ن، ص ۸۵). در میانه این دو دیدگاه، نظر مختار شیخ مفید به این شرح است:

امامیه اخباری در شرایح دارند که حزب حق درباره بعضی از آنها اتفاق کلمه دارند و درباره بعضی دیگر اختلاف است. وظیفه فرد خردمند صاحب تدبیر آن است که هرچه را مورد اتفاق همگان است، همان طور که امام صادق علیه السلام گفته‌اند بپذیرد و درباره آنچه مورد اختلاف است تا زمانی که برهان قطعی برای یکی از دو طرف پیدا نکرده است درنگ کند. اینگونه احادیث را باید به کسی که از او داناتر است، ارجاع کند اما نباید به قیاسی از او که مستند به دلیل و برهان نباشد، قانع شود (مفید، ۱۴۱۳ق - ح، ص ۷۴).

او در نهایت، متذکر می‌شود که اگر مراد مخاطبان و قائلان به قیاس فقهی، این معنای از قیاس یا اجتهاد عقلی در استنباط احکام باشد، اختلاف او مخالفانش تنها بر سر لفظ است (مفید، ۱۴۱۳ق - ن، ص ۸۳).

در موضوع اجماع کاشف از قول معصوم نیز شیخ مفید، اجماع را بیش از آنکه از روش‌های اجتهاد محسوب کند، ابزاری برای تعیین صدق احادیث، مخصوصاً تأیید خبر واحد می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق - ک، ص ۱۲۲؛ مک‌درموت، ۱۳۷۴، ص ۲۸۲ و ۴۰۶). با این حال اجماع در نظر شیخ مفید از این نظر که کاشف از قول معصوم است، با اجماع اهل سنت متفاوت است. هیچ اجماعی بدون قول امام ممکن نیست؛ زیرا «او در میان امت از همه بلندقدرتر است و در نیکی‌ها و گفتارها و کردارهای نیکو بر همه برتری دارد» (مفید، ۱۴۱۳ق - ک، ص ۱۲۱؛ همو، ۱۴۱۳ق - ه، ص ۴۵). موضع‌گیری شیخ مفید درباره قیاس فقهی، اهمیت و تأثیر زیادی بر اندیشه اجتماعی او و به‌کارگیری عقل در استنباط احکام درباره امور و حوادث جدید دارد.

۲-۲-۵. تقریر نظریه سلطان‌الفقها

پس از ذکر روش‌شناسی فقهی - اصولی شیخ مفید، اشاره به مهم‌ترین نظریه فقهی اجتماعی - سیاسی او، یعنی نظریه سلطان‌الفقها می‌تواند ثمره این روش‌شناسی را نشان دهد. شیخ مفید مفهوم «سلطان» را اولاً ذیل باب «ذکر طرف من الدلائل علی إمامة القائم بالحق محمدبن الحسن علیه السلام» که مربوط به امام دوازدهم شیعیان است، به کار می‌برد:

مکلفان همواره نیازمند سیاست سلطانی هستند تا آنان را به اصلاح رهنمون گردیده و از فساد و تباهی دور سازد... و دلیل‌های عقلی و نقلی ثابت کرده که چنین کسی باید معصوم از لغزش‌ها باشد؛ زیرا او از امام بی‌نیاز است، و همین معنی بدون شک مقتضی عصمت است، و چنین کسی که دارای این اوصاف است باید به وسیله نص معین گردد، یا معجزه از او به‌ظهور رسد که از دیگران جدا و ممتاز گردد (مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۳۴۲).

این معنا از سلطان که از اندیشه شاهی یا سلطانی رایج در ایران متمایز است، در نظر شیخ مفید با مصلحت عمومی پیوند می‌خورد (مفید، ۱۴۱۳ق - ز، ص ۱۱۳). اما از آنجاکه شیخ مفید متفکر زمانه غیبت امام زمان (عج) است، متذکر می‌شود که اختیارات سلطان از جانب امامان معصوم به فقهای شیعه تفویض می‌شود:

اقامه حدود بر عهده سلطان اسلام است که منصوب از جانب خدا است که همان ائمه از آل رسول‌اند و هر آن کسی از امراء و حکام که از این طریق منصوب شود و نظارت بر اقامه این حدود به فقهای شیعه امامیه واگذار شده است (مفید، ۱۳۴۱ق - ی، ص ۸۱۰).

این نظریه که شباهت‌های فراوانی با نظریه ولایت فقیه دارد، اگر نتواند به جهت شرایط زمانه و حکومت سلطان جائز استقرار یابد، ناگزیر بایستی به عنصر تقیه توسل جوید و یا «تعامل با سلطان جور تنها به شرط آن است که این تعامل به ضرر مؤمنان و ارتکاب به معاصی نباشد» (مفید، ۱۳۴۱ق - ی، ص ۵۵۷). این دیدگاه که توسط شاگرد شیخ مفید، سیدمرتضی علم‌الهدی در رساله «فی‌العمل مع السلطان» بسط می‌یابد، همکاری با سلطان جائز را در حقیقت منوط به رعایت عموم‌الصلاح کرده است. در مجموع در آثار شیخ مفید می‌توان هفت شرط را برای همکاری با سلطان جائز برشمرد: اجازه امام زمان (عج)، اجبار به پذیرش از سوی سلطان و پرداخت خس در آمد آن، علم به احکام دین و قدرت انجام امور محوله، اقبال و اجبار به ورود در عمل سلطان از سوی سلطان، به نیت کمک به مؤمنان و در امان داشتن آنها از شرور ناشی از سلطان، منع ضرر برای مؤمنان و عدم استلزام این همکاری به گناه و معصیت (خالقی، ۱۳۸۸، ص ۴۹). این نظریه، مبنای اولیه‌ای در کلام شیعی برای نظریه ولایت فقیه و نحوه بسط ید او برای حضور در قلمرو حکومت و سیاست است.

نتیجه‌گیری

چنان‌که در مقدمه اشاره شد، فهم اندیشه اجتماعی در هر دوره تاریخی یا تمدنی، می‌تواند بر مبنای طبقه‌بندی علوم در آن حیطة تمدنی بیان شود. از این منظر توجه به توضیح *فارابی* به عنوان احصاء‌کننده علوم و ارائه طبقه‌بندی‌ای از آنها مخصوصاً از حیث ارتباطی که علم مدنی با سیاست و اداره مدینه دارد، اهمیت می‌یابد. با التفاتی که *فارابی* نسبت به جایگاه کلام و فقه در ذیل علم مدنی طرح کرده و نیز توضیحی که درباره نقش فقه و متکلمان در دوره غیبت کبرا نسبت به اداره مدینه و جامعه داده است، می‌توان به این نتیجه رسید که فقه - متکلمان، متکفل اداره حیات مدنی و اجتماعی بوده‌اند و اندیشه‌های کلامی و فقهی آنها را بایستی در ارتباط با حیات مدنی و اجتماعی این دوره توضیح داد. به تعبیر دیگر، حیات مدنی و اجتماعی در دوره غیبت کبرای امام معصوم (عج) که در تعبیر *فارابی*، دوره نبود روسای مماثل است، زمینه تاریخی - اجتماعی خاصی است که در آن، فقه و متکلمان به حل مسائل اجتماعی و توضیح آنها می‌پردازند. بنابراین تفسیر اندیشه اجتماعی شیخ مفید در پرتو زمینه‌های تاریخی آن، با بصیرتی ممکن می‌شود که *فارابی* از طبقه‌بندی علوم و نیز وضعیت سیاست و اداره مدینه اسلامی ارائه می‌دهد. بایستی متذکر شد که از این منظر همان‌طور که در مقدمه مقاله نیز اشاره شد، فهم جامعه‌شناسی مدرن نیز در پیوند با طبقه‌بندی علوم *آگوست کنت* ممکن می‌شود. کنت، جامعه‌شناسی را در ضمن توضیح تحولات ذهن بشر در دوره‌های الهیاتی و متافیزیکی و در نهایت، دوره اثباتی و همچنین در ضمن طبقه‌بندی علوم اثباتی بیان می‌کند. از

این منظر همان‌طور که ریمون آرون نیز تأکید دارد، کنت جامعه‌شناسی را علم وحدت تاریخ ذهن بشر می‌داند که با توضیح مراحل تاریخی از جمله تحولات مربوط به دوره علوم اثباتی بیان می‌کند. جامعه‌شناسی کنت در پی تکمیل ذهن بشری از دوره الهیاتی و متافیزیکی به دوره اثباتی و در این دوره نیز از خلال تکمیل زیست‌شناسی به عنوان نزدیک‌ترین علم به جامعه‌شناسی و کامل‌ترین علم قبل از آن شکل می‌گیرد (آرون، ۱۳۸۲، ص ۹۰-۹۷). این توضیح فارغ از صحت و سقم، نشان‌دهنده آن است که اندیشه اجتماعی را باید در ضمن تحولات معرفتی و نیز تحولات تاریخی - اجتماعی درک و فهم کرد.

ضرورت توجه به زمینه‌های تاریخی - اجتماعی در توضیح اندیشه اجتماعی شیخ مفید که با نگاه فارابی صورت گرفت، به لحاظ روشی با روش‌شناسی بنیادین سازگار است؛ زیرا اساساً این روش‌شناسی با تکیه بر مبانی برگرفته از حکمت اسلامی صورت‌بندی شده که فارابی مؤسس آن محسوب می‌شود. شیخ مفید از یک‌سو به مبادی اصلی کلام و فقه شیعی که عمدتاً تحت تأثیر آثار فقها و متکلمان قم از جمله شیخ صدوق است، مقید و پایبند می‌ماند و از سوی دیگر با تعامل انتقادی که با جریان‌های فقهی شافعی و حنبلی و کلامی معتزلی و اشاعره در محیط بغداد دارد، سعی دارد نسبت به روش و سبک علمای قم و مخصوصاً ناظر به کلان‌مسئله‌هایی نظیر رویکرد عقلانی ناشی از ترجمه علوم یونانی و مسائل خاص شیعیان در عصر غیبت امام دوازدهم دست به اجتهاد در کلام و فقه بزند. با این‌حال همان‌طور که اشاره شد، این اجتهاد، اسلوبی دقیق و متعبد به متن دارد و در میانه جریان‌های فوق، راه اعتدال در پیش گرفته است.

فارغ از تذکر فارابی به جایگاه فقه و کلام به عنوان دانش‌های مربوط به علم مدنی، شیخ مفید براساس مبانی اعتقادی خود، اندیشه‌های اجتماعی را نیز مطرح ساخته است. پیوستگی میان اعتقادات و اسلوب فقهی با اندیشه‌های اجتماعی نظیر عموم‌الصلاح یا نظریه سلطان‌الفقها در شیخ مفید به‌خوبی نشان می‌دهد که اندیشه اجتماعی، گسسته از مبانی کلامی و اعتقادی نیست و روش‌شناسی بنیادین برخلاف روش‌های تحقیق علوم اجتماعی غربی نظیر تحلیل گفتمان یا پدیدارشناسی می‌تواند این پیوستگی را تبیین نماید. این نوع نگاه به اندیشه متفکران مسلمان می‌تواند در ادامه در میان دیگر فقها - متکلمان شیعی نیز پیگیری شود از این منظر، به احیا و بازخوانی اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان که نقش مهمی در تمدن اسلامی گذشته داشته است، بینجامد.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۸۰، ترجمه محمد دشتی، قم، اسوه.
- آرون، ریمون، ۱۳۸۲، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، علمی و فرهنگی.
- ابن المرتضی، احمدبن یحیی، بی‌تا، *طبقات المعتزله*، تحقیق سوسدیلد - فلز، بیروت، دار المکتبه الحیاة.
- ابن بابویه، علی بن حسین، بی‌تا، *الامامة والتبصرة من الحبره*، چ چهارم، قم، مؤسسه آل‌البت ع.
- احمدیان، عبدالله، ۱۳۹۱، *سیر تحلیلی کلام اهل سنت از حسن بصری تا ابوالحسن اشعری*، چ چهارم، تهران، احسان.
- استرآبادی، محمدفاضل، ۱۳۷۷، «شیخ مفید و نوسازی فقه شیعه»، *فقه و مبانی حقوق*، ش ۱۷ و ۱۸، ص ۲۸۱-۳۱۸.
- اسعدی، مرتضی، ۱۳۹۱، *سیدمرتضی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- اقبال، عباس، ۱۳۱۱، *خاندان نوبختی*، تهران، کتابخانه طهوری.
- اولیری، دلپسی، ۱۳۷۴، *انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی*، ترجمه احمدآرام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- بارانی، محمدرضا، ۱۳۹۲، *بررسی تاریخی تعامل فکری و سیاسی امامیه با فرقه‌های حنابله، معتزله و اشاعره در عصر آل‌بویه در بغداد*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بکار، عثمان، ۱۳۸۹، *طبقه‌بندی علوم نزد حکمای مسلمان*، ترجمه جواد قاسمی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- یروکلمان، کارل، ۱۳۴۶، *تاریخ ملل و دول اسلامی*، ترجمه هادی جزایری، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۹۲، «نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی»، *راهبرد فرهنگ*، ش ۲۳، ص ۲۸۷.
- جباری، محمدرضا، ۱۳۸۴، *مکتب حدیثی قم*، قم، زائر.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ۱۳۶۸، *تاریخ معتزله*، تهران، گنج دانش.
- جعفریان، رسول، ۱۳۸۶، *تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن هفتم هجری*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی.
- حجتی، صادق، ۱۳۹۳، *تاریخ تمدن و فرهنگ ایران در عصر آل‌بویه*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- حسن‌زاده شانه‌چی، حسن، ۱۳۸۶، *اوضاع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی شیعه در غیبت صغری*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسینی، هاشم معروف، ۱۳۹۱، *شیعه در برابر معتزله و اشاعره*، ترجمه محمدصادق عارف، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- حسینی، سیدعبدالله، ۱۳۹۴، *تعامل شیعیان امامیه با دیگر مسلمانان*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- خالقی، علی، ۱۳۸۸، *اندیشه سیاسی شیخ مفید و ابوالصلاح حلبی*، قم، بوستان کتاب.
- داوری اردکانی، رضا، ۱۳۷۵، *فارابی: مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- درایتی، محمدحسین، ۱۳۷۸، *المدخل به کتاب الاصول الکافی*، قم، دارالحدیث.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۷۱، *فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی*، قم، مؤسسه امام صادق ع.
- سبحانی، محمدتقی، ۱۳۷۴، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی»، *نقد و نظر*، ش ۳ و ۴، ص ۲۰۵-۲۳۲.
- شافعی، محمدبن ادریس، ۱۴۲۱ق، *احکام القرآن*، جمع‌بندی و تألیف احمدبن حسین بیهقی شافعی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- فاخوری، حنا، ۱۳۸۶، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- فارابی، ابونصر، ۱۳۸۹، *سیاست‌المدنیة والملتة*، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، تهران، سروش.
- _____، ۱۳۹۴، *کتاب الحروف*، ترجمه سمیه ماستری‌فراهانی و طیبه سیفی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- _____، ۱۴۰۳ق، *تحصیل السعاده*، تحقیق جعفر آل‌یاسین، بیروت، دارالاندلس.
- _____، ۱۹۹۱، *کتاب‌الملتة و نصوص اخری*، تحقیق محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق.
- فدایی عراقی، غلامرضا، ۱۳۸۳، *حیات علمی در عهد آل‌بویه*، تهران، دانشگاه تهران.

- فیرحی، داوود، ۱۳۹۳، *دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام*، تهران، نشر نی.
- قاضی عبدالجبار، ابوالحسن، ۱۹۶۵، *المعنی فی أبواب التوحید و العدل*، تحقیق جورج قنوائی، قاهره، الدار المصریه.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه، یونان و روم*، ترجمه سیدجلال الدین مجتبیوی، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۳۰ق، *الاصول الکافی*، باهتمام محمدحسین درایتی، قم، دارالحدیث للطباعه و النشر.
- کرمر، جوئل ال، ۱۳۷۵، *احیاء فرهنگی در عصر آل بویه*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- گرجی، ابوالقاسم، ۱۳۹۲، *تاریخ فقه و فقهها*، تهران، سمت.
- مادلونگ، ویلفرد، ۱۳۷۷، *فرقه‌های اسلامی*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، اساطیر.
- متز، آدام، ۱۳۶۲، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری (رئسانی اسلامی)*، ترجمه علیرضا ذکواتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر.
- محمود، محمد احمد علی، ۱۴۰۶ق، *الحنابله فی بغداد*، بیروت، المکتب الاسلامی.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۳۷۸، *ده انتقاد و پاسخ پیرامون غیبت امام مهدی (عج)* (از کتاب الفصول العشره فی الغیبه)، ترجمه محمدباقر خالصی، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۱۳ق - الف، *اربع رسالات فی الغیبه*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - ب، *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - ج، *المسائل السوریه*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - د، *الافصاح فی الامامه*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - ز، *الفصول العشره*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - س، *المسائل الجارودیه*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - ط، *المسائل الصاغانیه*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - ک، *أوائل المقالات فی المناهه و المختارات*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - ل، *تصحیح الاعتقاد*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - و، *الحکایات فی مخالفات المعتزله من العدلیه و الفرق بینهم و بین الشیعیه الامامیه*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - هـ، *التذکره باصول الفقه*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - ی، *المقنعه*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - ن، *الفصول المختاره*، قم، کنگره شیخ مفید.
- مک‌درموت، مارتین، ۱۳۷۴، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران.
- نیومن، آندر، ۱۳۸۴، *مدرسه قم و بغداد: در اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم هجری*، ترجمه سیدصادق حسینی اشکوری، قم، زائر.
- Schacht, j, 1953, "New sources of for the history of Mohammadan theology", *studies islamica*, N. 1, p. 20-30.

نوع مقاله: پژوهشی

ارزیابی انتقادی رهیافت‌های مکتب کنش متقابل نمادین


عبدالحسن بهبهانی پور / دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

behbahaanipur@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-8757-8301

sharaf@iki.ac.ir

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

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۱۶ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۸

چکیده

مکتب کنش متقابل نمادین تلاشش بر این بود که رویکرد جدیدی مغایر با رویکرد پوزیتیویستی ترسیم کند؛ تا از رهگذر آن برخی زوایای تاریک شکل‌گیری کنش اجتماعی را روشن سازد. این مکتب با تأکید بر این نکته مرکزی و مهم که انسان برخلاف جانوران پست‌تر موجودی متفکر و دارای نظام معنایی است، درصدد برآمد نقش نماد و معانی در باز تعریف مقوله آگاهی در خارج از چارچوب پوزیتیویسم ارائه دهد. لذا تلاش این مکتب در چارچوب رهیافت‌های متنوع آن برای بیان نقش نمادها و معانی در ایجاد کنش و در تحلیل زوایای آن در همین راستا صورت گرفته است. از جمله رهاوردهای این مکتب اینکه توانست رویکردهای خریدینانه را وارد ادبیات جامعه‌شناسی کند و توجه محققان را به سمت افراد و انگیزه‌های کنش معطوف سازد. از سوی دیگر، این مکتب دارای نقاط ضعف و رخنه‌های متعدد و بنیادینی است که به نظر می‌رسد ریشه در مبانی پراگماتیستی و مادی این مکتب دارد. از جمله نقدهای وارد بر این مکتب، فقدان تبیین علی، نپرداختن به ابعاد پنهان کنش، انکارگرایش‌های فطری، انفعال در برابر اقتضات جامعه و تقلیل معرفت به ساخت‌های اجتماعی است.

کلیدواژه‌ها: مکتب کنش متقابل نمادین، پوزیتیویسم، نماد، نظام معنایی، پراگماتیسم.

«کنش اجتماعی» یکی از موضوعات اساسی علوم اجتماعی بوده و شاید مهم‌ترین آنها باشد و هرگونه تحلیل و نظریه‌پردازی درباره آن، رویکرد و دیدگاه‌های محققان علوم اجتماعی را در سایر عرصه‌های علوم اجتماعی مانند فرهنگ، سیاست، رسانه، تکنولوژی و غیره تحت تأثیر می‌دهد؛ چراکه کنش اجتماعی انسان به عنوان منشأ شکل‌گیری حیات جامعه، مبین اراده آدمی در شکل دادن به نظام اجتماعی است. در بررسی و تحلیل‌های جامعه‌شناختی، دو رویکرد کلی تبیینی و تفسیری به چشم می‌خورد. رویکرد تفسیری نقطه عزیمت خود را نقد و تخطئه رویکرد تبیینی در اعمال روش‌های یکسان در مطالعه پدیده‌های طبیعی و اجتماعی قرار داد؛ چراکه معتقد است اساساً پدیده‌های اجتماعی با پدیده‌های طبیعی متفاوت‌اند و در مطالعه آنها نباید بسان پدیده‌های طبیعی به دنبال کشف علت بلکه باید به دنبال فهم و تفسیر رفتار باشیم. رویکرد تفسیری با الهام از دیدگاه‌های فلسفی متفکرانی مانند *دیلتای*، *ویتگنشتاین*، *هوسرل* و *جیمز*، جامعه‌شناسان بسیاری مانند *ماکس وبر*، *پیتر وینچ*، *آلفرد شوٲس*، *جورج هربرت مید*، *کولی* و *گافمن* را تحت تأثیر قرار داد و منجر به ظهور مکاتبی مانند تفهیمی، پدیدارشناسی و کنش متقابل نمادین در جامعه‌شناسی شد. بنیانگذار مکتب کنش متقابل نمادین، *مید* و شاگرد وی *بلومر* بودند. مکتب کنش توسط *گارفینگل*، *گافمن*، *بکر*، *استرایکد*، *فاین* و دیگران رشد و توسعه یافت (آزادارمکی، ۱۳۷۶، ص ۲۶۵). اما این مکتب نیز به‌رغم تلاش‌های بسیار توانست تحلیل جامعی از پدیده‌های اجتماعی ارائه نماید. از این‌رو در پژوهش حاضر مهم‌ترین رهیافت‌های مکتب کنش، یعنی رهیافت *مید*، *گافمن*، *کولی* و *روزنبرگ* را مورد بررسی انتقادی قرار داده‌ایم.

۱. پیشینه بحث

مقاله «نقد و بررسی نظریه کنش متقابل نمادین» (انواری، ۱۳۹۰)، ضمن بیان کاربردهای نظریه کنش در حوزه ارتباطات، با استخراج مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی نظریه کنش، سیزده نقد بیان کرده که برخی از آنها از سوی ریتزر و دیگران نیز گفته شده است.

پایان‌نامه *بررسی انتقادی مکتب کنش متقابل نمادین از منظر اندیشمندان مسلمان با تأکید بر آراء علامه طباطبائی* (تیموری، ۱۳۹۲)، به چهار دسته نقد هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی، اشاره کرده است.

پژوهش «بررسی و تحلیل نظریه کنش متقابل نمادین» (نیازی و همکاران، ۱۳۹۴)، به چند نقد از نقدهای ریتزر و انواری بسنده کرده است.

پژوهش «بررسی نظریه کنش متقابل نمادین از منظر جامعه‌شناسی پدیدارشناختی» (الیاسی‌فرد و همکاران، ۱۳۹۵)، ضمن بررسی اصول و مدعیات این نظریه، معتقدند که این نظریه به نحو افراطی بر مفاهیم زبان‌کاوانه و نمادین تکیه و هرگونه سوژکتیویته، عینیت اجتماعی و درک استعلایی را ناممکن می‌پندارد.

مقاله «بررسی تحلیلی - انتقادی آراء و اندیشه‌های هربرت بلومر» (رضادوست و همکاران، ۱۳۹۷)، تنها به نقدهای محققان جامعه‌شناسی مانند ریتزر، هیوبر و مک‌فایل بسنده کرده است.

در کل بررسی انتقادی مکتب کنش در پژوهش‌های انجام‌شده، اولویت اول نبوده و از قوت لازم برخوردار نیست؛ از این‌رو در پژوهش حاضر تلاش شده تا مکتب کنش به صورتی جامع مورد ارزیابی انتقادی قرار گیرد.

۲. روش تحقیق

در این پژوهش براساس روش کتابخانه‌ای با روش تحلیلی منطقی که در فهم پسینی و نقد نظریه‌ها به کار می‌رود، به منابع اصلی مکتب رجوع کردیم. این روش، چهار مرحله دارد که عبارت‌اند از تحلیل مفهومی، تحلیل گزاره‌ای در دو سطح ساختار منطقی و زبانی، تحلیل مبانی معرفتی و تحلیل لوازم منطقی (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۷-۲۶۰). بر این اساس پس از گردآوری اطلاعات، تلاش کردیم مفاهیم (مبادی تصویری) و اصول و بنیادهای (مبادی تصدیقی) نظریه کنش متقابل نمادین را به روایت مهم‌ترین متفکران نظریه‌پرداز در قالب چهار رهیافت تقریر کنیم و تلاشمان بر این بوده که مبادی تصویری (مفاهیم) را براساس روش تحلیل مفهومی و مبادی تصدیقی را به روش توصیفی تحلیلی ارائه دهیم و زمینه نقد نظریه‌ها را فراهم آوریم؛ سپس براساس روش انتقادی به نقد این رهیافت‌ها بپردازیم.

۳. رهیافت جورج هربرت مید

مید از مهم‌ترین اندیشمندان وابسته به مکتب شیکاگو، و نظریه کنش متقابل نمادین است که با نقد نظریه‌های روان‌شناختی مبتنی بر افکار از پیش‌ساخته فردگرایانه، درصدد بود اصول رفتارگرایی روان‌شناختی را به یکی از بنیادی‌ترین قضیه عمل‌گرایان (فراگردهای ذهنی) بسط دهد. مید معتقد است رفتارگرایی روان‌شناختی از ابعاد ذهنی و خارجی رفتار، چشم‌پوشی می‌کند. از این‌رو وی در بررسی رفتار، هم برای بستر اجتماعی نقش و ارزش قائل است، و هم میان رفتار انسان و حیوان تفاوت عمده و کیفی قائل است؛ به این معنا که وقتی محرکی رفتاری را از خود بروز می‌دهد، انسان با تجزیه و تحلیل و سنجش و تفسیر موقعیت دست به واکنش می‌زند؛ کاری که حیوان نمی‌تواند از خود بروز دهد (ترنر، ۱۳۷۸، ص ۲۷۸).

۳-۱. مفاهیم ذهن، خود و نماد

مید در ترسیم الگوی جامعه‌شناختی خویش از مفاهیمی مانند ذهن، خود و نماد بهره برد. از منظر مید، ذهن بشری را نمی‌توان یک جوهر یا یک شیء یا یک پدیده دانست، بلکه باید آن را به عنوان یک فراگرد اجتماعی تلقی کرد که حاصل مجموعه‌ای از فرایندهاست. وی ذهن را عامل ارتباط درونی فرد با خویش دانسته، و لذا انسان فاقد ذهن از نظر او قادر به برقراری ارتباط با خود نیست. ذهن است که به انسان اجازه می‌دهد به جای واکنش صرف در برابر

محیط، طرحی برای عمل و کنش در برابر آن ارائه دهد. از این‌رو ذهن زمانی موجودیت می‌یابد که فرد بتواند اشیا را به خود معرفی کند و درباره آن با خود به گفت‌وگو بنشیند (تنهایی، ۱۳۷۷، ص ۴۲۶).

بنابراین آگاهی را باید به عنوان یک جریان فکری در نظر گرفت که از رابطه پویای میان یک شخص و محیطش و به‌ویژه محیط اجتماعی‌اش سرچشمه می‌گیرد. او چنین برهان می‌آورد که پدیده‌های ذهنی را نمی‌توان تا حد واکنش‌های شرطی و مکانیسم‌های فیزیولوژیک فروکاست، و نیز نمی‌توان این پدیده‌ها را برحسب مفهوم در بسته خویشتن دکارتی درک کرد. نمی‌توان گفت که تجربه، نخست فردی و سپس اجتماعی است. هر فردی در یک رشته اعمال مشترک و مدام با دیگران درگیر است که همان‌ها به ذهن او شکل می‌بخشند. آگاهی از قبل وجود ندارد، بلکه طی عمل پدید می‌آید. شرح مید از چگونگی تکوین آگاهی و خود، از طریق رشد تدریجی قدرت بازی کردن در نقش دیگران از کودکی و نگرستن به اعمال خود از زاویه دیگران، یکی از بزرگ‌ترین دستاوردهایش است. از این‌رو ارتباط انسانی زمانی امکان‌پذیر می‌شود که نماد در یک شخص همان واکنشی را برانگیزاند که او خود در دیگری برمی‌انگیزد (کوزر، ۱۳۶۸، ص ۴۴۶).

در رابطه با مفهوم نماد، مید معتقد است که یکی از لوازم صدور کنش متقابل از انسان این است که سلسله‌ای از نشانه‌های معنادار و مشترک که ریشه در فرهنگ داشته و برای افراد تعریف شده باشد، میان آنها رد و بدل گردد. براساس تبادل معانی و اطلاعات در قالب‌های نمادین، افراد اقدام به کنش متقابل می‌کنند و اساساً می‌توان گفت گوهر کنش متقابل عبارت از ارسال و دریافت نمادها است (ترنر، ۱۳۷۸، ص ۱۲۶).

۳-۲. شکل‌گیری خود

خود، مفهومی دیگری است که نقش بنیادینی در تبیین انگاره‌های مید ایفا می‌کند. به عقیده وی، داشتن خود انسان را به کنشگری خاص تبدیل می‌کند و کنش او هویتی منحصر به فرد می‌بخشد (بلومر، ۱۹۶۹، ص ۶۲). از نگاه مید، خود به ما کمک می‌کند تا برداشتی متمایز و مستقل از موجودیت انسان و شخصیت اجتماعی آن، به عنوان یک موجود کنشگر و اجتماعی داشته باشیم. در توضیح نحوه شکل‌گیری خود، به اعتقاد مید هر آدمی معمولاً در دوران کودکی با طی کردن دو مرحله نمایشی و بازی به خود نائل می‌شود. در مرحله نمایشی، کودک از رهگذر تقلید نقش‌های آدم‌هایی را که برای وی مهم‌اند مانند پدر یا مادر، یاد می‌گیرد. لذا وقتی مادر می‌رود، کودک عروسکش را به عنوان فرزند خود قرار داده و خود نقش مادر را به عهده می‌گیرد. این مرحله ادراک متنوعی از زندگی اجتماعی به کودک می‌بخشد. و چون در این مرحله یک سری نقش‌های متنوعی را به نمایش می‌گذارد، از خودش ادراک بسیار متنوعی را می‌پروراند، و خودش را به شیوه‌های گوناگون می‌بیند؛ همچنان که آدم‌های متفاوت او را می‌بینند. از این‌رو یک کودک ادراک منسجم و یک‌پارچه‌ای از خود ندارد (ریتزر، ۱۳۷۴ الف، ص ۲۷۹). کودک برای رسیدن به یک ادراک منسجم از خود باید وارد مرحله بازی شود. در این مرحله کودکان توانایی به دست آوردن نظر تعمیم‌یافته‌تری درباره موقعیت و خود خویش پیدا می‌کنند؛ نقش «دیگری تعمیم‌یافته» را یاد می‌گیرند و شخصیت اجتماعی‌شان کامل می‌شود (کرایب، ۱۳۸۱، ص ۱۱۱).

به عبارتی لازمه شکل‌گیری خود، این است که فرد انسانی با موقعیت‌های اجتماعی روبه‌رو شود و آنها را به طور اجتماعی تجربه کند؛ و چون خود ذاتاً اجتماعی است، هم می‌تواند شناسا قرار بگیرد و هم شناخته. «من» یا خود شناسنده بعد فعال «خود»، و «خودم»، همان «خود شناخته است». به همین سبب، از منظر مید خود از دو عنصر بنیادین تشکیل شده است. یکی فرآورده‌ها، توقعات و هنجارهای اجتماعی است که مید آن را Me تعریف می‌کند و حیث اجتماعی «خود» به شمار می‌رود، و دیگری I یا قوه برابرسازی، تفسیرسازی و معناسازی بشر است که حیث فردی «خود» است. پس خود در هر کدام از تجربیات اجتماعی به گونه‌ای در میان رابطه‌ی جدلی I و Me واقعیت را تفسیر و بنابر همان تفسیر عمل می‌کند (تنهایی، ۱۳۷۷، ص ۴۲۴).

۴. رهیافت نمایشی گافمن

به عقیده گافمن میان اجرای نقش در تئاتر و انواع «کنش‌ها»یی که ما در اعمال روزمره و کنش‌های متقابلمان انجام می‌دهیم، وجوه مشترک بسیاری وجود دارد. به این معنا که در هر کنش متقابلی یک صحنه وجود دارد که با پیش‌صحنه اجرای تئاتری قرینه است. بازیگران تئاتر و نیز زندگی اجتماعی، هر دو به حفظ ظاهر، لباس مناسب پوشیدن و وسایل صحنه‌آرایی علاقه‌مندند. وانگهی در هر دو اجراء، یک پشت صحنه وجود دارد که بازیگران می‌توانند به آنجا برگردند، خودشان را برای اجراءهای بعدی آماده سازند، برای مدتی نقش‌هایشان را وانهند و خودشان شوند (کرایب، ۱۳۸۱، ص ۹۴). براساس رویکرد نمایش‌گرایانه گافمن، (خود) محصول تعامل نمایشی کنشگر با تماشاگر است.

۴-۱. نقش، تعامل نمایشی و مدیریت تأثیرگذاری

براساس رهیافت نمایشی، نقش‌ها یا انتظاراتی که دیگران از رفتار ما در شرایط معین دارند، مانند متن نمایشنامه‌ای است که قرار است آن را اجرا کنیم (ریترز، ۱۳۷۴ الف، ص ۹۴). کنشگران امید دارند حس خاصی که هنگام تعامل مورد قبول دیگران واقع خواهد شد، چنان قوی باشد که تماشاگران، کنشگران را مطابق خواست خود کنشگران تعریف کنند. کنشگران همچنین امیدوارند این امر باعث شود تماشاگران به میل خویش مطابق خواست آنها عمل کنند. گافمن این علاقه اصلی را «مدیریت تأثیر» توصیف می‌کند، که شامل تکنیک‌های مورد استفاده کنشگران برای حفظ تأثیراتی خاص در برابر مسائلی که احتمالاً با آن مواجه می‌شوند و روش‌های مورد استفاده آنها برای برآمدن از پس این مسائل است.

۴-۲. فاصله نقش

از جمله مباحث اجتماعی که گافمن بدان پرداخته است، مبحث «فاصله نقش» و «داغ ننگ». مراد وی از «فاصله نقش»، بررسی اینکه فرد تا چه اندازه یک نقش معین را می‌پذیرد. به عقیده گافمن، از آنجاکه نقش‌های فراوان و

گوناگونی وجود دارند، آدم‌ها یک نقش معین را کاملاً انجام نمی‌دهند. فاصله نقش به درجه کناره‌گیری افراد از نقش‌های محول‌شان اطلاق می‌شود. برای مثال، بزرگسالانی که سوار چرخ‌وفلک می‌شوند، تلاش دارند نشان دهند که با این نقش فاصله دارند؛ لذا خود را بی‌حال جلوه می‌دهند، یا دست به اعمال خطرناک می‌زنند تا به حضار نشان دهند که آنها بچه نیستند که ذوق و شوق نشان دهند، و اگر سوار شوند به خاطر کارهای خاصی است که علاوه بر چرخ‌وفلک سواری انجام می‌دهند.

۴-۳. داغ ننگ

در همین راستا گافمن مبحث «داغ ننگ» را در کتابی با همین عنوان مطرح می‌کند. از منظر گافمن برچسب داغ ننگ وقتی به وجود می‌آید که بین هویت اجتماعی بالفعل اشخاص با هویت بالقوه اجتماعی شکاف به وجود آید. در این صورت شخص احساس می‌کند داغی بر پیشانی‌اش خورده و دچار سرخوردگی می‌شود. گافمن بر کنش متقابل نمایشی میان آدم‌های داغ‌خورده و معمولی تأکید می‌ورزد. ماهیت این کنش متقابل بستگی به آن دارد که کدام‌یک از دو نوع داغ بر پیشانی‌اش خورده باشد. درباره داغ بی‌اعتباری، بازیگر فرض را بر این می‌گیرد که حضار تفاوت‌ها را می‌دانند و یا برایشان آشکار است (مانند کسی که فلج است). اما در مورد داغ احتمال بی‌اعتباری، حضار تفاوت‌ها را نه می‌دانند و نه می‌توانند تصورش کنند (مثال کسی که سابقه همجنس‌بازی داشته است). کسی که از داغ بی‌اعتبار شدن رنج می‌برد، دغدغه‌اش در اجرای نمایشی‌اش، تخفیف تنش ناشی از داغ اینکه دیگران قضیه را می‌دانند هست. اما کسی که از داغ احتمال بی‌اعتباری رنج می‌برد، مسئله اصلی‌اش سرنگ‌داری است تا قضیه‌اش برای حضار همچنان ناشناخته بماند (ریتزر، ۱۳۷۴ الف، ص ۲۹۸).

به نظر می‌رسد گافمن به دنبال ارائه ترسیم دیالکتیک از رابطه میان من فاعلی I و من مفعولی Me که مید پیش از وی ارائه کرده است، باشد. در این ترسیم، من مفعولی Me که نماینده انتظارات و توقعات دیگران یا جامعه است نقش مؤثرتری دارد؛ از این رو من فاعلی مجبور است در حاشیه من مفعولی قرار گیرد و حالت انفعال داشته باشد. گافمن با ابداع مفهوم «فاصله نقش» و «داغ ننگ» درصدد بیان این نکته است که انتظارات جامعه و کلاً تأثیر جامعه بر فرد غالب بوده و لذا فرد آنجایی که فکر می‌کند نقشی که در صحنه اجتماع اختیار کرده از نظر اجتماع پذیرفته نیست، می‌کوشد نقشش را با فاصله انجام دهد و درصدد همراه کردن جامعه و متقاعد کردن آن برمی‌آید؛ یا آنجا که احتمال می‌دهد برخی امور فردی خود از دید جامعه ننگ باشد، می‌کوشد آن امور را پنهان کند یا به نوعی به دنبال کاستن از فشار جامعه باشد.

۵. رهیافت خودآیین‌سان کولی

چارلز هورتون کولی اگرچه در دانشگاه شیکاگو نبود و عضو هیئت علمی دانشگاه میشیگان بود، اما به لحاظ فکری با مکتب فکری شیکاگو و هربرت مید همخوانی داشت و یکی از اندیشمندان تأثیرگذار در شکل‌گیری مکتب کنش

متقابل نمادین به شمار می‌رود. کولی آرا و دیدگاه‌های متعددی داشت، اما امروز او را بیشتر با مفهوم خودآیین‌سان می‌شناسند (ریترز، ۱۳۷۴ الف، ص ۷۱).

۵-۱. رویکرد کولی

کولی، به تبع ویلیام جیمز اعتقاد داشت که آگاهی از به هم پیوستن تکه‌های افکار پدید نمی‌آید، بلکه مانند یک نهر جاری است و هریک از حالت‌های آگاهی در بافت کلی روانی جسمانی، کارکردی را به عهده دارد. این مقوله کولی که ما «بر اثر نشست و برخاست با دیگران، تجربه درونی‌مان را گسترش می‌دهیم» در واقع بیانگر میزان تأثیرپذیری او از جیمز است که معتقد است ذهن یک ساختار ثابت و انعطاف‌ناپذیر نیست، بلکه به تناسب تجربه‌های تازه پیوسته به گستردگی و دگرگونی گرایش دارد (کوزر، ۱۳۶۸، ص ۴۲۸).

کولی به دنبال آن بود تا آن سد مفهومی را که اندیشه دکارتی میان فرد و جامعه‌اش برکشیده بود از میان بردارد، و به جای آن بگوید که یک فرد مجزا، تجریدی است که به شناخت تجربه در نمی‌آید، همچنان که جامعه اگر به عنوان چیزی جدا از افراد در نظر گرفته شود نیز همین وضعیت را دارد. «جامعه» و «افراد» بر دو پدیده جداگانه دلالت نمی‌کنند، بلکه جنبه‌های جمعی و فردی یک پدیده را نشان می‌دهند. زمانی که از جامعه سخن می‌گوییم خصلت عامی از مردم مورد بحث به ذهنمان متبادر می‌شود، حال آنکه وقتی از فرد سخن به میان می‌آوریم، جنبه عام مردم را ندیده می‌گیریم و درباره آنچنان می‌اندیشیم که گویی هر فردی از دیگری جداست (همان، ص ۴۱۰).

۵-۲. روش جامعه‌شناختی کولی

به نظر کولی، از آنجاکه بررسی کنش‌های انسانی باید معنایی را دربر گیرد که کنشگران انسانی برای موقعیت اجتماعی‌شان قائلند، از این‌روی این بررسی باید از صرف توصیف رفتار انسانی فراتر رود؛ و جامعه‌شناسی انسانی این توانایی را دارد که قوانین رفتاری انسان‌ها را در معانی ذهنی افراد کنشگر جست‌وجو نماید. این برخلاف جامعه‌شناسی حیوانی است که نمی‌توان معنایی را به فعالیت‌هایشان نسبت داد. کولی معتقد است عدم بررسی ساختار انگیزشی کنش انسانی یعنی اینکه ما جامعه‌شناسی انسانی را از بارزترین وسیله تحقیقی محروم ساختیم (همان، ص ۴۱۶).

درواقع کولی میان «دانش مکانی یا مادی» و «دانش شخصی یا اجتماعی» تمایز قائل می‌شد و معتقد بود که معرفت اجتماعی از تماس با اذهان انسان‌های دیگر پدید می‌آید. این تماس فرایندی از احساسات و اندیشه‌های همانند را به جریان می‌اندازد و با اشتراک در حالت‌های ذهنی دیگران ما را قادر به درک آنان می‌سازد (همان، ص ۴۱۶). کولی معتقد است که این شناخت باید از طریق «درون‌نگری همدلانه» صورت گیرد. تفاوت دانش از یک اسب با دانش از یک انسان در این نکته است که ما می‌توانیم با استفاده از مکانیسم «تخیل»، انگیزه‌ها و نیات کنش انسانی را از دید پژوهش‌شونده، و نه از دید خودمان بفهمیم. پس درون‌نگری همدلانه، یعنی درک دنیای

درونی پژوهش‌شونده از راه ورود در دنیای او. کولی چنین فرایند روش‌شناختی‌ای را نوعی «بصیرت هنرمندانه» می‌نامد (تنهایی، ۱۳۷۷، ص ۴۰۷).

۳-۵. جامعه از منظر کولی

به اعتقاد کولی، جامعه یک کل یکپارچه است که هریک از اجزا در مجموعه اندامواره‌ای جامعه بر اثر عمل متقابل با دیگر افراد امکان حیات پیدا می‌کنند. لذا جامعه را می‌توان بافت گسترده و متحولی از فعالیت‌های متقابل اجزا دانست که همیشه رو به سوی پیشرفت اندامواره‌ای دارد. به نظر می‌رسد این نحوه نگرش کولی به جامعه متأثر از داروین باشد (تنهایی، ۱۳۷۷، ص ۴۰۹). کولی همواره تأکید داشت که «زندگی ما چیزی جز یک کل انسانی نیست و اگر خواسته باشیم درباره زندگی‌مان دانش واقعی کسب کنیم باید آن را اینچنین در نظر آوریم. اگر زندگی‌مان را از زندگی کل بشر بگسلانیم، درواقع، رشته حیاطمان را بریده‌ایم» (کوزر، ۱۳۶۸، ص ۴۱۲).

۴-۵. خودآیین‌سان

به اعتقاد کولی خود یک شخص از رهگذر نشست و برخاست او با اشخاص دیگر رشد می‌یابد. به بیان دیگر، خود نخست فردی و سپس اجتماعی نمی‌شود، بلکه از رهگذر یک نوع ارتباط دیالکتیکی شکل می‌گیرد. آگاهی یک شخص از خودش، بازتاب افکار دیگران درباره خودش است. پس به‌هیچ‌روی نمی‌توان از خودهای جداگانه سخن گفت. به اعتقاد کولی، خود در یک فراگرد اجتماعی مبتنی بر مبادله ارتباطی پدید می‌آید و در آگاهی شخص منعکس می‌گردد (همان، ص ۴۱۱).

سازوکار این عمل عبارت است از نگاه کردن خود در آینه دیگران است. همان‌گونه که ظاهر خود را در آینه برانداز می‌کنیم و میزان آراستگی یا آشفستگی خود را ارزیابی می‌کنیم، در ذهن دیگران نیز برداشتی از ظاهر رفتار، اهداف، کردار، و شخصیت‌مان داریم که به صور گوناگون از این برداشتها متأثر می‌شویم. تکوین فرایند خودآیینی‌ای از سه مرحله متمایز می‌گذرد: ۱. پدیداری «خود» به شکل ظاهری به چشم دیگران یا در برابر آینه «خود دیگران»؛ ۲. چگونگی دآوری و قضاوت دیگران درباره پدیدار شدن «خود» ما؛ ۳. پیدایش احساسی در ما در نتیجه ارزیابی دیگران که می‌تواند به غرور یا سرشکستگی ما منجر شود. این سه مرحله بیانگر پدیدار شدن، اصلاح، و تکمیل «خود» در برابر دیگران است (تنهایی، ۱۳۷۷، ص ۴۱۲).

۵-۵. گروه نخستین

از آنجاکه جامعه‌شناسی کولی کل‌گرا بوده، لذا تأکید فراوانی بر کلیت زندگی اجتماعی داشته است و نسبت به عواملی که در شکل‌گیری و تقویت پیوندها و روابط اجتماعی و پیوند دادن فرد به جامعه و ادغام وی در ساختمان جامعه و نیز ایجاد نهادهای اجتماعی نقش اساسی ایفا می‌کنند، اهتمام خاصی مبذول داشته است. به همین جهت مفاهیمی همچون مفهوم خودآیین‌سان و مفهوم گروه نخستین در منظومه فکری کولی جایگاه خاصی پیدا می‌کند. مراد کولی از مفهوم

گروه نخستین اشاره تحلیلی به آن دسته از گروه‌های اجتماعی است که نقش مشارالیه را به عهده دارند. به طور مشخص گروه‌های نخستین، گروه‌هایی هستند که با همکاری و تعامل رودررو مشخص می‌شوند. آنها بیشتر به این خاطر عنوان گروه نخستین را به خود می‌گیرند که در تشکیل ماهیت اجتماعی و آرمان‌های افراد نقش بنیادینی دارند. کولی بر این نکته تأکید دارد که وحدت گروه نخستین تنها بر پایه عشق و هماهنگی استوار نیست، بلکه این وحدت رقابت‌آمیز است و چشم‌وهم‌چشمی‌های شدید را روا می‌دارد. کولی در ادامه می‌گوید این سوداهای رقابت‌آمیز افراد، با همدردی نسبت به همدیگر وجهه اجتماعی می‌یابند و تحت انضباط یک روح مشترک در می‌آیند. فرد بلندپروازی دارد، اما هدف اصلی وی از این بلندپروازی‌ها، خوشایند جلوه کردن در ذهن دیگران است (کوزر، ۱۳۶۸، ص ۴۱۳).

از منظر کولی مهم‌ترین گروه‌های نخستین، خانواده، گروه کودکان همبازی و همسایگان هستند. این گروه‌ها در جهت پیدایش حس همیاری و همکاری در بشر بهترین زمینه‌های کلی را فراهم می‌آورند؛ چراکه در آنها افراد برای کسب بیشترین منفعت همگانی، از تمایلات فردگرایانه‌شان چشم‌پوشی می‌کنند و با همدلی و پیوندهای جهت‌آمیز خود و دیگر اعضا روابطی پایدار برقرار می‌سازند. کولی این پیوستگی گروه‌های نخستین و یا جامعه «خدمانی» را بهترین محل پرورش صفت انسانی می‌داند (تنهایی، ۱۳۷۷، ص ۴۱۲).

در اندیشه کولی مفهوم‌های خودآیینانه‌سان و گروه نخستین، درهم‌بافته‌اند. حساسیت نسبت به اندیشه دیگران، حساسیت در برابر رویکردها، ارزش‌ها و داوری‌های دیگران به عنوان شاخصه یک فرد بالغ را تنها می‌توان در کنش‌های متقابل و نزدیک و صمیمانه گروه‌های نخستین پرورش داد. در همین گروه‌های نخستین است که ماهیت انسانی پدید می‌آید. انسان با این ماهیت زاده نمی‌شود. شخص نمی‌تواند این ماهیت را جز از طریق همیاری با دیگران به دست آورد و انزوا آن را به تباهی می‌کشاند (کوزر، ۱۳۶۸، ص ۴۱۴). از منظر پارسونز، کولی به همراه متفکرانی مانند فروید، دورکیم و مید بزرگ‌ترین کشف قرن در علوم انسانی را به ثبت رسانید؛ آنجا که اثبات کرد که اساس زندگی اجتماعی همان «انتظارات و توقعات» روانی اجتماعی است (روشه، ۱۳۷۶، ص ۲۵۰).

نکته‌ای که رهیافت کولی به هنگام تحلیل کنش افراد به دنبال آن است، ارائه تصویری منفعل و کاملاً تأثیرپذیر از هویت کنشگر در مقابل جامعه و دیگران است، و این برخلاف رهیافتی که از مید داشتیم. بنا بر نظر مید، ما یک من فاعلی یا همان I داریم که نشانه هویت فردی است و نیز یک من مفعولی داریم؛ و کنش در پی رابطه دیالکتیک میان من فاعلی و من مفعولی (هویت اجتماع یا همان Me) صادر می‌شود.

۶. رهیافت روزنبرگ

موریس روزنبرگ هرچند از نظریه‌پردازان متعلق به مکتب کنش متقابل به شمار نمی‌آید اما به اعتقاد جورج ریتزر، روزنبرگ که به شدت تحت تأثیر متفکرانی مانند مید و کولی بوده، آرا و نظرات وی درباره مفهوم خود با نظریه کنش متقابل نمادین سازگار و همسوست. روزنبرگ در تبیین مفهوم «خود» توانست بهتر از دیگر متفکران وابسته

به مکتب کنش متقابل نمادین عمل کند (ریتزر، ۱۳۷۴ الف، ص ۲۸۹). روزنبرگ با تفکیک میان خود و توجه به خود، توجه به خود را به عنوان مسئله و دغدغه فکری خویش قرار داد. به باور وی، خود مفهوم عام‌تری است که هم شناساست هم شناخته؛ اما برداشت از خود به عنوان شناخته است. روزنبرگ در تعریف برداشت از خود چنین می‌گوید: «برداشت از خود، یعنی جامعیت اندیشه‌ها و احساساتی که فرد در ارجاع به خودش به عنوان یک شناخته عینی دارد» (همان، ص ۲۸۹).

روزنبرگ میان محتوا، ساختار، ابعاد و مرزهای برداشت از خود تمایز قائل می‌شود. وی در زمینه محتوا، هویت‌های اجتماعی را از تمایلات فردی متمایز می‌داند. هویت‌های اجتماعی عبارت‌اند از: گروه‌ها، منزلت‌ها یا رده‌هایی که فرد از نظر اجتماعی خودش را متعلق به آنها تشخیص می‌دهد، مانند اینکه خود را به عنوان دموکرات، سیاهپوست یا مرد تشخیص بدهد. مراد از تمایلات اینکه فردی که خود را در منزلتی یا موقعیت خاص اجتماعی می‌داند، خود را داری تمایلاتی می‌بیند و تحت تأثیر همین تمایلات رفتار می‌کند. اگر خود را لیبرال می‌داند، لیبرال‌منشانه عمل می‌کند و علاوه بر پرداختن به محتوای برداشت از خود، در مورد ساختار آن نیز بحث می‌کند. مراد از ساختار همان رابطه میان هویت‌ها و تمایلات اجتماعی گوناگون فرد است. در کنار ساختار به ابعاد برداشت از خود هم می‌پردازد. در تعریف ابعاد گفته می‌شود ابعاد به رویکردها و احساساتی راجع است که یک فرد درباره خود خویش دارد. رویکردهای خود نیز مانند رویکردهای دیگر، از جهت ابعاد گوناگون چون «محتوا، جهت، شدت، برجستگی، همخوانی، استواری، وضوح، صحت، و تحقیق‌پذیری» تفاوت می‌پذیرند (همان، ص ۲۹۰).

سرانجام روزنبرگ درباره مرزهای برداشت از خود، به‌ویژه در مورد امتدادهای خویشتن به قلمروهای بسط این مفهوم بحث می‌کند. مرزها شناخته‌هایی‌اند که خارج از کنشگر قرار دارند و سبب می‌شوند که او احساس سربلندی یا شرمساری کند. روزنبرگ سپس این مثال را می‌زند: کسی به خاطر اتومبیلی که خودش یا یکی از نزدیکانش دارد احساس سربلندی نماید، و یا به خاطر لباس از مد افتاده‌اش یا شکست تیم ورزشی دانشکده‌اش احساس شرمساری کند (ریتزر، ۱۳۷۴ ب، ص ۳۶).

۱-۶. انواع خود

روزنبرگ میان خود موجود، خود دلخواه و خود وانمودی تمایز قائل می‌شود. خود موجود، تصویری است که ما هم‌اکنون از خود داریم؛ خود دلخواه تصویری است از آنچه دوست داریم باشیم؛ خود وانمودی، شیوه‌ای است که ما در یک موقعیت خودمان را نشان می‌دهیم. به باور روزنبرگ مفهوم برداشت از خود، یک رشته انگیزش‌ها و اهداف مطلوبی را نیز برای کنشگر دربر می‌گیرد. از جمله انگیزه‌ها که از بقیه برترند، انگیزه احترام به خود یا «هیل به خوب فکر کردن درباره خود است. و انگیزه تلاوم خود، یا «میل محافظت از مفهوم برداشت از خود در برابر دگرگونی و یا حفظ تصویری است که از خود داریم». به هرروی، تحلیل مفهومی روزنبرگ از مفهوم برداشت از خود، به اندیشه اصلی نظریه کنش متقابل نمادین خدمت شایانی کرده است (ریتزر، ۱۳۷۴ ب، ص ۲۹۰-۲۹۱).

۷. نقد و ارزیابی

نقدهای وارد بر مکتب کنش را می‌توان به نقدهای روش‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و هستی‌شناختی دسته‌بندی نمود.

نظریه‌های مکتب کنش متقابل در بررسی کنش بیشتر به فرد پرداخته و از عوامل دیگر تأثیرگذار در شکل‌گیری کنش مانند، ساختارها و جامعه صحبتی به میان نیاورده است؛ حال آنکه ما نمی‌توانیم تأثیر هنجارها و روابط اجتماعی یا نهادهای اجتماعی و در کل ساختارهای اجتماعی پهن دامنه را بر روی کنش نادیده بگیریم. از منظر علامه طباطبائی فرد و جامعه هر کدام وجود حقیقی و اصیل خود را دارد، و میان این دو رابطه تأثیر و تأثر متقابل وجود دارد، که در این میان نقش جامعه از نقش افراد پررنگ‌تر و قوی‌تر است. در این زمینه علامه می‌نویسد: «هر جا قوا و خواص اجتماعی با قوا و خواص فردی معارضه کند، قوا و خواص اجتماعی به خاطر اینکه نیرومندتر است بر قوا و خواص فردی غلبه می‌کند» (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۵۳).

۷-۱. نقدهای روش‌شناختی

۷-۱-۱. عدول از مبانی

در همه رهیافت‌های بالا این نکته روشن است که مکتب کنش متقابل نمادین، فنون علمی متعارف (روش‌های تحقیق متکی بر حس و تجربه) را نادیده گرفته است. عدول نظریه کنش از مبانی خود در عدم استفاده از روش‌های حس و تجربه در بررسی، فهم و تفسیر کنش اجتماعی اولین نقد روش‌شناختی بر این مکتب است. ریتزر از قول برخی جامعه‌شناسان به این نکته اشاره می‌کند که کیفی بودن محتوای آگاهی به معنای آن نیست که تجلی خارجی آن را نتوان ضبط، طبقه‌بندی و یا محاسبه کرد. و یا مفاهیمی مانند «خود، من فاعلی و وضعیت» را به صورت تجربی نمی‌توان بررسی کرد (ریتزر، ۱۳۷۴ الف، ص ۳۰۶). به بیان دیگر، تعامل‌گرایی نمادین، تجربی و عینی نیست؛ یعنی فرد نمی‌تواند مفاهیم آن را به واحدهای قابل مشاهده و تحقیق تبدیل کند و چون قابل مشاهده و آزمایش نیست، نمی‌توان درک کاملی را از رفتار روزمره به دست آورد و در یک جمله، بعضی منتقدان معتقدند: نظریه کنش متقابل نمادین بیشتر فلسفه اجتماعی است تا یک نظریه جامعه‌شناختی (همان).

۷-۱-۲. بی‌توجهی به نقش عادات، ملکات، عواطف و ضمیر ناخودآگاه

رهیافت‌های فوق، هرچند نگاه خردبینانه در تحلیل کنش انسانی دارند، اما از اهمیت عواملی مانند عادات، ملکات، ناخودآگاه و عواطف در شکل‌گیری کنش سخنی به میان نمی‌آورد؛ حال آنکه خیلی از رفتارهای انسان‌ها در اثر عادت یا ملکه یا در اثر هیجانات عاطفی صورت می‌گیرد و در تفسیر این نوع کنش‌ها نمی‌توان از انگیزه‌کنشگر سخنی به میان آورد. در بسیاری مواقع رفتار آدم‌ها در اثر انگیزه‌های ناپیدا و پنهان در ضمیر ناخودآگاه صورت می‌گیرد که تنها با تحلیل روانکاونه می‌توان به کشف آن نایل آمد. از منظر علامه طباطبائی چنانچه فکر از مجرای

عقلی خارج شود و در مجرای احساس و عاطفه بیفتد، بسیاری از کارهایی که از نظر عقل فسق و فجور است، از نظر میل‌ها و احساسات تقوا و جوانمردی شمرده می‌شود؛ نظیر بسیاری از روابطی که بین زنان و مردان اروپا برقرار است (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۶۰-۱۶۱).

۷-۲. نقدهای معرفت‌شناختی

۷-۲-۱. بی‌توجهی به معانی حقیقی

براساس رهیافت مید، کنش انسانی براساس معانی شکل می‌گیرد؛ با این توضیح که کنش وقتی صورت می‌گیرد که در مرحله قبل معانی خلق و میان افراد رد و بدل می‌شوند، اما خود معانی نیز در فرایندی اجتماعی ساخته و آموخته می‌شوند. به همین دلیل می‌توان گفت نظریه کنش، معانی را معلول جامعه می‌داند (ریترز، ۱۳۷۴ الف، ص ۲۷۴). از این رو می‌توان گفت نظریه کنش منکر معانی واقعی‌اند. به تعبیر دیگر معانی زایدۀ اعتبارند، و در نتیجه بر ساخته اجتماع خواهند بود. حال آنکه این سخن راجع به همه معانی قابل تعمیم نیست. بنابراین نادیده گرفتن معانی حقیقی یکی از نقدهای وارد بر نظریه پردازان مکتب کنش است.

هرچند ما در صحنه اجتماع با قواعد و اعتبارات اجتماعی سروکار داریم و اینها مفاهیم اجتماعی و بر ساخته ذهن انسان‌اند و نفس‌الامرشان هم همین عرصه اجتماع است، اما پیامدهای اینها واقعی است. علامه طباطبائی ضمن تأیید این نکته که صحنه اجتماع صحنه اعتبارات است، تصریح دارد که انسان با الهام از حقایق وجودی واقعی دست به ایجاد این معانی اعتباری زده تا کنش تحقق پیدا کند، تا از رهگذر این اعتبار بتواند نیازهای خود را تأمین نماید (طباطبائی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۷). برای مثال ازدواج امری اعتباری است، اما پیامدهای آن اعتباری نیست و آثار و پیامدهای واقعی دارد. یا طلاق یک معنای اعتباری است، اما پیامدهای آن مانند فروپاشی خانواده و افزایش فساد یا جرم و جنایت به هیچ وجه اعتباری نیست. علاوه بر آن به اعتقاد اکثر مفسران مسلمان ما حقیقتی به نام تجسم اعمال داریم و اینکه اعمال انسان‌ها گم نمی‌شود، بلکه در جهانی دیگر به نام جهان آخرت تجسم پیدا می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۴۵).

بنابراین این نکته علامه طباطبائی که انسان با الهام از حقایق وجودی واقعی اقدام به اعتبارسازی می‌کند، بدان معنا خواهد بود که اعتبارات اجتماعی متفرع بر معانی حقیقی خواهند بود، و دقیقاً به همین خاطر است که اعتبارات پیامدهای واقعی دارند. از این رو برخی محققان در تعریف فرهنگ (بخوانید نظام اعتباری اجتماعی)، آن را صورت تنزل یافته معنا به عرصه فهم عمومی و رفتارهای مشترک و کنش‌های اجتماعی دانسته‌اند (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۲۶). به تعبیر دیگر، برای معانی حقیقی سه مرتبه می‌توان در نظر گرفت: مرتبه نخست ذات و نفس الامر این معانی است با مختصاتی کلی و محدود به زمان و مکان خاصی نیستند. مرتبه دوم جایی است که افراد انسان‌ها از رهگذر تفکر، دیالکتیک، تمرین... و بالاخره با حرکت جوهری خود، به آن معانی راه می‌برند، و بر اثر اتحاد عالم و معلوم با آنها متحد می‌شوند. البته اتحاد معانی حقیقی با افراد سبب نمی‌شود موطن نخست خود و احکام آن را از دست بدهند و به دنبال

وحدتی که فرد با عمل و اراده خود دارد در عرصه عمل و رفتار انسان قرار می‌گیرد. در مرتبه سوم معانی حقیقی به توسط افراد به عرصه اجتماع وارد می‌شوند و هویت بین الادهانی و عمومی به خود می‌گیرند. در نتیجه این معانی در متن زندگی و در قالب باورها، عادت‌ها نهادهای و کنش‌های اجتماعی نمود و بروز می‌یابند (همان، ص ۱۲۵-۱۲۶).

۲-۲-۷. منحصر کردن معانی در فراگرد کنش متقابل

از منظر برخی متفکران نظریه کنش متقابل نمادین، معنا نه از فراگرد ذهنی بلکه از فراگرد کنش متقابل برمی‌خیزد (ریتزر، ۱۳۷۴ الف، ص ۲۸۴). لذا تمام معانی موجود نزد انسان به توسط کنش افراد با یکدیگر پدید می‌آیند. به عبارتی علت ایجاد معانی نزد افراد همان کنش اجتماعی متقابل نمادین است. به نظر می‌رسد لازمه چنین رویکردی این خواهد بود که رفتار معنادار، معناداری خود را از مناسبات اجتماعی حاکم بر آن می‌گیرد و خود ذاتاً اقتضای هیچ معنایی ندارد. بر این اساس در یک کنش زبانی میان دو فرد، الفاظ و کلمات در ذات خود و بدون لحاظ ظرف اجتماع و نحوه برداشت فرد مقابل و شیوه واکنش وی خود واژه‌ها هیچ اقتضاءات معنایی ندارند. و حال آنکه به نظر می‌رسد خود الفاظ در هر زبانی معنای متمایزی دارند، فارغ از التفات مخاطب و واکنش رفتاری او به هنگام شنیدن کلمات. هرچند نادیده گرفتن گوینده و حالات و موقعیت و نیت وی در حین تکلم غفلت از واقعیت زبان و نقش تعیین‌کننده متکلم در شکل‌دهی به معنا و پیام عبارات به شمار می‌رود.

به‌هرحال همچنان که می‌توان نمونه‌هایی نشان داد که افراد در برابر جملات خاصی واکنش رفتاری مشابه از خود نشان می‌دهند، و بالتبع آنها (رفتارها) را به عنوان معانی آن عبارات قلمداد کرد، موارد بسیاری را نیز می‌توان نشان داد که همان عبارات تمایل به انجام رفتار خاص و مشترکی را برنمی‌انگیزد؛ پس طبق نظریه کنش باید گفت معنای آن عبارات متنوع و مختلف باید باشد، در حالی که چنین نیست و در عرف هر زبانی این عبارات معنای خاص و معینی دارند. برای مثال در موارد بسیاری، عبارات سیاسی یا نطق‌های مبین مواضع ایدئولوژیک نمی‌تواند واکنش یکسانی را ایجاد نماید (به علت اینکه مخاطبان دارای گرایش‌های سیاسی، اعتقادی و فلسفی متفاوتی هستند)، اما این اختلاف در واکنش معنای آن عبارات را متفاوت نمی‌سازد، و همگان معنای مشابه و مشترکی را می‌فهمند و در عین حال واکنش واحدی نشان نمی‌دهند (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۸۱).

۲-۳-۷. انکار گرایش‌های فطری

علاوه بر آنچه تاکنون گفتیم، اساساً هر کدام از انسان‌ها در درون خود گرایش‌های خاصی می‌یابد و این جامعه نیست که این گرایش‌ها را در اختیار انسان‌ها گذاشته باشد، مثل گرایش به خداپرستی یا گرایش به ازدواج. بدیهی است که انسان به چیزی گرایش می‌کند که نسبت بدان به نحوی علمی از آن دارد. به تعبیر برخی متفکران، وقتی انسان در درون خود احساس نیاز به همسر می‌کند، چنین نیست که نفهمد آیا می‌خواهد از درخت بالا برود یا کره ماه برود یا می‌خواهد زن بگیرد؛ بنابراین گرایش‌های فطری یا غریزی ما مسبوق به علم است؛ و انسان تا علم حصولی یا حضوری به چیزی کسب نکند، گرایشی نسبت به آن چیز پیدا نخواهد کرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۴).

۴-۲-۷. غلبه بعد گرایش بر بعد معرفتی

براساس رهیافت کولی، انسان از دو عنصر گرایش و آگاهی بهره می‌برد، و در این میان بعد گرایش بر بعد آگاهی غلبه دارد؛ به گونه‌ای که عنصر آگاهی تنها جنبه ابزاری داشته است. برای توضیح بیشتر می‌گوییم وقتی فرد از رهگذر دیدن خود در آینه دیگری متوجه می‌شود که طرف مقابل از او ناراحت شده است، فرد خودش هم ناراحت می‌شود؛ یعنی اینکه ملاک درستی و نادرستی رفتار نیست، بلکه ملاک تأیید و عدم تأیید طرف مقابل است. لذا آگاهی تبدیل به ابزاری گشت برای اینکه کنشگر بفهمد طرف مقابل ناراحت است. به بیان دیگر آگاهی گرایش فرد را تحریک کرده احساس ناراحتی می‌کند و از آن پس در ادامه طوری رفتار می‌کند تا حس رضایتمندی را از راه راضی کردن طرف مقابل در خودش ایجاد نماید؛ بنابراین آگاهی کارکرد خودش را از دست داده است. کارکرد آگاهی اینکه درست و غلط رفتار را به ما نشان دهد؛ اما در اینجا، آگاهی تحت تأثیر گرایش قرار گرفته است. از این رو بعد شناختی تحت تأثیر احساسات و گرایش‌ها به محاق رفته است. هرچند چنین نظریه‌ای در آینه برخی رفتارهای انسان‌ها مصداقیت پیدا می‌کند، اما نمی‌تواند تمام کنش‌های انسان‌ها را پوشش دهد؛ پزشکی که داروی تلخی را برای بیمارش تجویز می‌کند، برای او مهم نیست که بیمار احساس نارضایتی می‌کند. آنچه برای او مهم است، همان تشخیص درست و مطابق با واقع خواهد بود.

۵-۲-۷. تقلیل‌انگاری معرفت به ساحت‌های اجتماعی

نگاه به هستی از منظر مکتب کنش متقابل نمادین که به نفی حقیقت و نسبی‌گرایی منجر می‌شود، ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که مبنای معرفت‌شناختی این مکتب بر تقلیل معرفت و حقیقت به ساحت‌های اجتماعی و روابط میان افراد استوار یافته است. اساساً پراگماتیسم بر آن است که ذهن و عین در رابطه‌ای متقابل تعیین‌بخش یکدیگرند؛ زیرا به اعتقاد پراگماتیست‌ها اشیا حقیقتاً در خود بامعنا نیستند و این بدان معنا نیست که اشیا یا خصلت‌های آنها بدون تصور ذهنی ما در خارج وجود ندارند، بلکه از آنجاکه پراگماتیسم منفعت‌گرایی را نقطه عزیمت خود قرار داده است، لذا اهمیت معنای هر پدیده‌ای در رابطه با بهره‌گیری افراد از آن معناست. از این رو شناخت حقایق در واقع شناخت معانی مهمی است که توسط افراد به کار می‌رود. این نوع نگاه در بزرگان مکتب کنش متقابل نمادین اعم از هربرت مید، بلومر و کولی در قالب مبانی روش‌شناختی آنان بروز و نمود دارد؛ از این رو تصریح دارند معانی نه ذاتی اشیا و نه ذهنی‌اند بلکه حاصل کنش متقابل اجتماعی‌اند؛ چنان‌که معتقدند اساساً هویت هر فرد یا همان «خود» از رهگذر پویش‌های کنش متقابل اجتماعی شروع به رشد نموده و از همان طریق کامل می‌گردد (تنهایی، بی‌تا، ص ۲۲۴). التزام به این معنا به عنوان یک مبنا مکتب کنش را با اشکالات زیاد دیگری مواجه می‌کند، که در اینجا به مهم‌ترین آنها می‌پردازیم:

۶-۲-۷. انتقای امکان مطابقت و عدم مطابقت یا عدم امکان ارزیابی

براساس رویکرد فوق، دیگر هیچ آموزه‌ای از جمله دعاوی مکتب کنش متقابل نمادین را نمی‌توان مورد ارزیابی قرار داد. به عبارتی ملاکی برای صدق و کذب وجود نخواهد داشت؛ چراکه حقیقتی ورای فهم و تصورات انسان وجود ندارد. در نتیجه، بحث از کشف و نیل به واقعیت محلی از اعراب نخواهد داشت، و نوعی نسبیت حاکم خواهد بود. مکتب کنش متقابل نمادین براساس مبانی فلسفه پراگماتیسم ملاک صدق و کذب را در جامعه مبتنی بر فهم انسانی قرار می‌دهد، جدا از اینکه حقیقتی ورای این فهم انسانی وجود داشته باشد. به عبارتی انسان می‌شود یک موجود معنا ساز، بدون آنکه حقیقتی را قائل باشد. لازمه‌اش این است که بساط نظریه کشف در علم و معرفت برچیده شود و نوعی نسبیت در معنا و مفهوم به‌وجود آید. نتیجه چنین نگرشی، از بین بردن هرگونه حقیقت مطلق است که بخواهد مبنا برای یک سری مسائل اجتماعی قرار گیرد. بر این اساس مکتب پراگماتیسم مفاهیم و گزاره‌هایی را وارد علم می‌کند که پوزیتیویسم بدان قائل نیست. برای مثال، دین قابلیت ورود در علم را پیدا می‌کند؛ البته دینی که برای انسان مفید باشد. اما از نگاه توحیدی، مفید یا غیرمفید بودن و کارآمدی یک نظر یا یک رفتار بر مدار حقیقت است، نه اینکه حقیقت را دایره مدار مفید بودن و کارآمدی بدانیم (تیموری، ۱۳۹۲، ص ۱۲۰-۱۲۱).

۷-۲-۷. یقین روان‌شناختی به جای یقین منطقی

براساس رویکرد پراگماتیستی، پرسش از مبدأ و اصل یک عقیده لازم نیست و به جای آن باید پرسید چقدر این عقیده برای انسان مفید است. لذا هر عقیده‌ای و هر چیزی که منافی داشته باشد ذهن تصدیق می‌کند که آن عقیده و شیء درست است. چنین رویکردی معرفت را به ساحت نفع و ضرر شخصی و مادی و روابط اجتماعی تقلیل داده، و این یعنی دخالت دادن اراده انسان در متن واقعیت و صدق و کذب قضایاست؛ یعنی چیزی صادق است و واقعیت دارد که به نفع فرد باشد. یقینی که بر این اساس شکل می‌گیرد دایره‌مدار منفعت است؛ لذا جنبه روان‌شناختی دارد و به خوشایند و بدایند افراد گره خورده است. لازمه این مطلب، شکاکیت، نسبیت فهم و نسبیت حقیقت خواهد بود (تیموری، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱).

۷-۳. نقدهای انسان‌شناختی

۷-۳-۱. انفعال در برابر اقتضائات جامعه

در رهیافت کولی «خودآیین‌سان» و یا رهیافتی که گافمن ارائه کرده است، با انسان‌هایی روبه‌رویم که بیشتر در برابر اقتضائات جامعه و فشارهای آن منفعل‌اند، و هرچند هم که تلاش مقاومتی از خود بروز می‌دهند، اما در کل این طرف مقابل و جامعه است که بیشترین تأثیرگذاری را دارد. براساس این دو رهیافت، خویشتن و هویت فرد بر اثر تعامل با افراد دیگر رقم می‌خورد. این نوع نگرش هرچند مصادیقی در میان انسان‌ها پیدا می‌کند، ولی در طول تاریخ نمونه‌های بسیاری در زمان خود یا در طول تاریخ داریم که برخلاف اقتضائات جامعه رفتار کردند. برای مثال افراد

قهرمان و تاریخ‌ساز در طول تاریخ داشتیم که در برابر القانات جامعه خویش ایستادگی کردند و برخلاف توقعات جامعه و اطرافیان خویش رفتار کردند؛ مانند پیامبران الهی که همواره رنگ محیط به خود نگرفتند و برخلاف جامعه و محیط هویت خود را تعیین بخشیدند. بنابراین این دو رهیافت نمی‌توانند این نوع کنشگری را پوشش دهند. علاوه بر آن، این پرسش مطرح است که انسان پیش از شکل‌گیری جامعه و یا در همان مراحل اولیه شکل‌گیری جامعه آیا خودی نداشت؟ به تعبیر دیگر، ما در نظریه‌های این مکتب، با نوعی تضاد و ناهمگونی مواجهیم. از سویی تأکید بر انگیزه، معنا، موقعیت و نماد تأکید بر فرد و رویکرد خردبینانه و بی‌توجهی به ساختارها و جامعه را تداعی می‌کند. اما از سوی دیگر در رهیافت‌های گلفمن، کولی و حتی مید، به نوعی تأثیر جامعه و محوریت ساختارهای پهن دامنه به‌نحو برجسته در شکل‌گیری و تفسیر کنش شاهد هستیم. به تعبیر دیگر میزان نقش هر کدام از این دو دسته در نظریه‌های مکتب کنش متقابل نمادین تعیین نشده است.

۲-۳-۷. انکار بعد غیرمادی انسان

تأثیرپذیری نظریه کنش متقابل نمادین از آبخورهای فکری سودگرایی، داروین‌سیسم، پراگماتیسم و رفتارگرایی بی‌شک در ترسیم مختصات انسان‌شناختی این نظریه نیز سرایت پیدا کرده است. از این رو دقت در رهیافت‌های متفکران عمده نظریه، انسانی را به تصویر می‌کشاند که تفاوت ماهوی با دیگر حیوانات و جانوران ندارد. مهم‌تر اینکه تنها از بعد مادی برخوردار است و بعد الهی و ماورایی ندارد. در نتیجه تمام کنش‌های وی در چارچوب ماده و عالم این جهانی خلاصه می‌شود؛ حال آنکه انسان علاوه بر بعد مادی، بعد غیرمادی و قدسی داشته و بسیاری از کنش‌های وی تنها در آن قالب می‌گنجد. در مواردی با کنش‌هایی مؤمنانه مواجهیم؛ مانند عدالت‌ورزی؛ حتی آنجا که به ضرر خود باشد. یا توبه و انقلاب درونی که سبب می‌شود مسیر زندگی و جهت کنشگری ۱۸۰ درجه دستخوش تغییر گردد. این نوع کنشگری در چارچوب مکتب کنش قابلیت تفسیر ندارد.

۴-۷. نقد هستی‌شناختی

۱-۴-۷. نفی امور مافوق طبیعی

براساس رویکرد مادی مکتب کنش‌ورای این جهان مادی جهان دیگری نخواهد بود و عالم هستی محدود به همین عالم طبیعت است. بنابراین تفسیر نظریه کنش از انسان و رفتارهای وی با قطع‌نظر از عالم ماورای طبیعت خواهد بود. به بیان دیگر، این نگرش تأثیرگذاری رفتار انسان بر نظام هستی را منتفی می‌داند؛ و حال آنکه طبق آموزه‌های دینی احسان و محبت به دیگران و یا ظلم اجتماعی سبب دخالت عوامل غیبی و ایجاد تحولات بزرگ در زندگی فردی و اجتماعی انسان خواهد شد. قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (اعراف: ۹۶)». شاید گفته شود که آیه فوق شاهدهی بر اینکه عواملی مانند ایمان و تقوا دلالتی بر تأثیر عوامل غیبی بر معلول کنش است نه بر عامل کنش. در

پاسخ باید گفت هرچند این معنا قابل انکار نیست، با این توضیح ایمان و تقوا یعنی به مدد گرفتن و استعانت از خداوند متعال که فعال مایه‌اش است، امری که مادی‌گرایان دلیل متقنی برای نفی آن ندارند. اما علاوه بر این معنا می‌توان گفت ایمان و تقوادماری درواقع باعث هم‌افزایی قدرت عامل نیز می‌شود، آن‌هم از رهگذر ایجاد داعی و انگیزه مضاعف در درون کنشگر؛ با این توضیح که ایمان به خدا و تقوا یعنی اینکه کنشگر حضور خدا، معیت خدا و پشتیبانی خدای رحیم رحمان قادر مستعان را در صحنه کنش احساس نماید و انگیزه‌اش برای انجام یا ترک کنش بیشتر شود. طبیعی است در تفسیر کنش نیز عامل غیب و ماوراء باید لحاظ گردد.

نکته مهم آنکه وقوع چنین تحولاتی به لحاظ تاریخی قابل اثبات است. به عبارت دیگر گزاره‌های تاریخی از دخالت عوامل ماورایی در ایجاد تحولات اجتماعی به سبب رفتارهای اجتماعی معین انسان‌ها وجود دارد و براساس روش تاریخی قابل اثبات است. برای مثال تاریخ‌گزارشی از جنگ تاریخی بدر به ما می‌دهد که در طی آن مسلمانان با اینکه به لحاظ مادی و تجهیزات جنگی خیلی در تنگنا و مضیقه بودند ولی به علت داشتن عوامل معنوی مانند: ایمان، صبر و توکل بر خداوند توانستند مشرکان بت‌پرست را شکست دهند. در دوران معاصر نیز رزمندگان ایرانی در دفاع از مقدسات و سرزمین خود با صبر و استقامت و استمداد از ذات مقدس اله با وجود کمی عده و عدد، توانستند در مقابل چهل کشور جهان ایستادگی کنند و متجاوزان بعثی را از سرزمین خود بیرون کنند.

نتیجه‌گیری

ارزیابی‌های انتقادی فوق به‌ویژه مواردی همچون عدول از میانی، بی‌توجهی به علل کنش اجتماعی (فقدان تبیین علی)، نپرداختن به ابعاد پنهان کنش اجتماعی و نسبی‌گرایی ما را به این نتیجه مهم رهنمون می‌سازند که براساس نظریه‌های مکتب کنش متقابل نمادین امکان مقایسه کنش‌ها و فرهنگ‌ها، امکان بررسی پیامدهای کنش‌ها و قواعد اعتباری و فرهنگی و بالاخره امکان بررسی درستی و نادرستی اهداف کنش که همان اهداف و مقاصد قواعد اعتباری وجود ندارد. در نتیجه در چارچوب این مکتب می‌توان گفت امکان اصلاح و تعدیل پدیده‌های اجتماعی به طور عام و کنش‌های اجتماعی به طور خاص وجود نخواهد داشت، و این با رسالت علوم اجتماعی در اصلاح و تعدیل پدیده‌های اجتماعی مغایرت دارد. بنابراین می‌توان مکتب کنش متقابل نمادین را به عنوان مکتب ویژه دوران گذار در نظر گرفت (گذار از پوزیتیویسم) که از سوی جامعه‌شناسان را بیش از پیش به ناکارآمدی پوزیتیویسم هم در تفسیر مقوله آگاهی و هم در رویکرد تبیینی آن در رابطه با پدیده‌های اجتماعی به طور عام و کنش انسانی به طور خاص متوجه ساخت، و از سوی دیگر با توجه به ارزیابی‌های انتقادی پیش‌گفته، لزوم ارائه نظریه جایگزینی را که بتواند تفسیر و تبیین درستی از کنش‌های اجتماعی انسان‌ها را به طور کامل پوشش دهد به اثبات رساند. به نظر می‌رسد این مهم امکان‌پذیر است. البته با رجوع به متفکران مسلمان و میراث فکری آنان در زمینه اجتماع.

منابع


- آزادارمکی، تقی، ۱۳۷۶، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران، سروش.
- الیاسی فرد، اکبر و همکاران، ۱۳۹۵، «بررسی نظریه کنش متقابل نمادین از منظر جامعه‌شناسی پدیدارشناختی»، در: *کنفرانس ملی دانش و فناوری روان‌شناسی، علوم تربیتی و علوم اجتماعی*، تهران.
- انواری، محمدرضا، ۱۳۹۰، «نقد و بررسی نظریه کنش متقابل نمادین»، *معرفت*، ش ۱۶۷، ص ۱۵۳-۱۷۲.
- پارسانیان، حمید، ۱۳۹۱، *جهان‌های اجتماعی*، قم، کتاب فردا.
- ترنر، جانانان اچ، ۱۳۷۸، *مفاهیم و کاربردهای جامعه‌شناسی*، ترجمه محمد فولادی؛ محمد عزیز بختیاری؛ قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- تههایی، حسین ابوالحسن، ۱۳۷۷، *درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی* (قسمت دوم)، بی‌جا، مرنديز.
- _____، بی‌تا، *درآمدی بر نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران، خردمند.
- تیموری، ۱۳۹۲، *بررسی انتقادی مکتب کنش متقابل نمادین از منظر اندیشمندان مسلمان با تأکید بر آراء علامه طباطبائی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه باقرالعلوم.
- رضادوست، کریم و همکاران، ۱۳۹۷، «بررسی تحلیلی - انتقادی آراء و اندیشه‌های هربرت بلومر»، *آفاق علوم انسانی*، ش ۱۵، ص ۱۳-۳۲.
- روشه، گی، ۱۳۷۶، *جامعه‌شناسی تالکوت پارسونز*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، تهران، تبیان.
- ریترز، جورج، ۱۳۷۴ الف، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۳۷۴ ب، *بنیان‌های جامعه‌شناسی*، ترجمه تقی آزادارمکی، تهران، سیمرغ.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۰، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر همدانی، قم، دفتر نشر اسلامی.
- _____، بی‌تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
- فرامرزی قراملکی، احد، ۱۳۸۰، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- کرایب، یان، ۱۳۸۱، *نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس*، چ چهارم، تهران، آگاه.
- کوزر، لوئیس، ۱۳۶۸، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی تهران، علمی و فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۶، *مشکات*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- نیازی، محسن و همکاران، ۱۳۹۴، «بررسی و تحلیل نظریه کنش متقابل نمادین»، در: *همایش کنفرانس بین‌المللی علوم انسانی، روان‌شناسی و علوم اجتماعی*، تهران، مرکز همایش‌های بین‌المللی صدا و سیما.
- واعظی، احمد، ۱۳۹۰، *نظریه تفسیر متن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- Blumer, Herbert, 1969, *Semiblic Interacionism Perspective and Method*, London, University of California Press.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی پیامدهای تربیتی روش پژوهش تبارشناسی دینی از دیدگاه فوکو و نقد آن بر اساس دیدگاه علامه طباطبائی

حیدر اسماعیل پور / استادیار گروه علوم تربیتی (فلسفه و تربیت اسلامی) دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

haydar592001@pnu.ac.ir

 orcid.org/0000-0002-5356-8527



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۷ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۳

چکیده

در این پژوهش به بررسی پیامدهای تربیتی روش پژوهش تبارشناسی از دیدگاه فوکو و نقد آن بر پایه دیدگاه علامه طباطبائی پرداخته می‌شود. علامه در تعلیم و تربیت به دو بنیاد و پایه مطلق و نسبی هستی‌شناسانه مفاهیم، متافیزیک‌گرایی و خدامحوری توجه دارد. به عقیده وی میان امور مطلق، نسبی و خداشناسی رابطه انکارناپذیری وجود دارد؛ اما فوکو با توجه افراطی به امور نسبی از اهمیت بنیادین مضمون مطلق، معنویت و نیز توحیدمحوری و متافیزیک‌گرایی غافل مانده است. از روش پژوهش تبارشناسی فوکو، تصویری پاره‌پاره و غیرتکاملی از تاریخ، گسست، برون‌بودگی، نام‌گرایی، هویت‌های متکثر و منحصر بودن استنباط شده است. تربیت موردنظر علامه طباطبائی دارای ویژگی‌هایی همچون تأکید بر روش پژوهش تبارشناسی یکپارچگی و هدفداری تاریخ و نظام هستی، اعتقاد به اطلاق ذاتی، توحیدمحوری و اعتقاد به دانش پیشینی است؛ این موارد می‌تواند به عنوان ملاک نقد تعلیم و تربیت فوکو مورد استفاده قرار گیرد. بدین منظور این مقاله از روش عقلانی - منطقی استفاده می‌کند. روش پژوهش تبارشناسی علامه به دلیل توجه همزمان به بعد نسبییت و مطلق بودن و توحیدمحوری، دیدگاه کامل، و همه‌جانبه‌تری نسبت به تعلیم و تربیت متریبان دارد.

کلیدواژه‌ها: تربیت، مطلق و نسبی، تبارشناسی، فوکو، روش پژوهش، علامه طباطبائی.

جایگاه دو مضمون تبارشناسانه «مطلق» و «نسبی» از دیرباز تاکنون تغییراتی در حوزه فرهنگ و تاریخ اسلام و غرب در زمینه‌های مختلف علمی به دنبال داشته است. در این باره مفاهیم و کلماتی همچون نسبیت «هستی» و «وجود» و یا همان «اصالت وجود» یا «اصالت ماهیت» در تفکرات افراد و نحله‌های گوناگون اندیشه به چشم می‌خورد. روش پژوهش تبارشناسانه از نظام معرفتی در حوزه‌های گوناگونی از قبیل خدا، انسان و جهان، همواره مورد عنایت اندیشمندان بوده که جنبه‌های متنوع زندگی آنان را تحت تأثیر قرار داده است.

تاکنون پیرامون دیدگاه‌های اطلاق و نسبیت، چشم‌اندازهای متنوعی در طول تاریخ تفکر آدمی انسانی بیان شده است. هر کدام از این مجادله‌ها و مباحث به این موضوع منتهی می‌شود که ترتیب و مدرکی از اطلاق در جهان است که تنها توضیح کافی از علت آن چیزی مطلق است و به اینجا ختم می‌شود که خدایی وجود دارد. پاسخ دیگر در دیدگاه تحول و دگرگونی داده شده است (باتلر، ۱۹۰۸، ص ۲۶ و ۲۷).

از جمله مباحثی که معمولاً در طول تاریخ فلسفه مورد مباحثه و چالش بوده، جنبش ذاتی طبیعت یا به عبارت دیگر سیوروت و دگرگونی آن است. براساس گزارش مورخان فلسفه، آرای فیلسوفان یونانی درباره تبارشناسی نسبیت را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: عده‌ای مانند پارمنیدس منکر هرگونه نسبیت و تغییری در جهان هستند (سیدمظهری، ۱۳۹۲). عده‌ای اطلاق و نسبیت را جمع کرده، و وجود هر دو را پذیرفته‌اند. مطالعه طالس درباره جهان‌شناسی نشان می‌دهد که او از این گروه است. هرکلیتوس نیز از جمله افرادی است که در این زمینه معتقد است: «هر جفتی از پدیده‌ها هم کامل است و هم غیرکامل؛ به گرد هم می‌آیند و از هم جدا می‌شوند؛ هم با خود توافق دارند و هم متفاوت‌اند. واحد تشکیل شده از همه چیز و هر چیز از واحد صادر شده است» (شاه‌رکنی، ۱۳۸۹). زمینه‌های غربی و اسلامی، محصولی نو و متمایز را پدید می‌آورد و شایسته است که در این زمینه توجهی بیشتر بدان صورت گیرد.

در ادامه این جریان تغییرات دوران معاصر، میشل فوکو از جمله اندیشمندانی است که براساس مبانی خاصی که محصول دوران مدرن است با الهام از متفکرانی همچون نیچه، هابدگر، ویتگنشتاین و حتی پدیدارشناس‌ها و مارکسیست‌ها ابتدا روشی دیرینه‌شناسی و در ادامه رویکرد تبارشناسی را به عنوان روش پژوهش تحلیل‌های اجتماعی مطرح کرد. از دید فوکو تاریخ نه مبین استمرار سوژه‌های خودمختار، که حاکی از گسست‌ها و جابه‌جایی‌ها و دگرگونی‌های عدیده است (محمدی اصل، ۱۳۹۲، ص ۱۰۲-۱۰۳). همان‌گونه که ملاحظه شد تبارشناسی را می‌توان به عنوان رویکردی بررسی کرد که در تقابل با تاریخ سنتی و هرگونه رویکرد متافیزیک‌گرا و هرمنوتیکی، دینی و... در تلاش برای نشان دادن ناهمگونی‌ها، گسست‌ها و امور یگانه‌ای است که توهم ثابت بودن را می‌زدایند، امر واحد را تکه‌تکه می‌کنند و استمرار آنچه را که دائم و ضروری پنداشته می‌شده است، زیرسؤال می‌برند (منصوری، ۱۳۹۴، ص ۳۶).

اما بحث تبارشناسی و تغییرات و ثبات مفاهیم در تفکرات اسلامی نیز منشأ بیان دیدگاه‌ها و نظریات گوناگونی بوده است؛ به گونه‌ای که افرادی چون *ابن‌سینا* با صراحتی تمام به نفی حرکت در اشیا پرداخته، آن را ناممکن می‌دانند. در مقابل *ابن‌سینا* و عارفان به تغییر اعتقاد دارند:

افرادی چون ملاصدرا هرچند به تغییر و تحول عظیم عالم اعتقاد دارد، اما از نظر وی وجود مطلق که همان وجود حق تعالی است، یکپارچه‌کننده عالم است و همه کثرات در سیر تکاملی جوهری خود از او آفریده شده‌اند و به سوی او نیز باز خواهند گشت (سبدمظهری، ۱۳۹۲).

در این پژوهش، ارزیابی موشکافانه و نقادانه رویکرد تبارشناسانه فوکو با نظریات بومی و دینی علامه طباطبائی، تلاشی است در جهت سلب رویکرد نسبی‌انگارانه و معاضدانه با حقیقت و متافیزیک در مسیر تربیت الهی متربیان است که با آن، اشاراتی برای نظام تربیتی رسمی و غیررسمی متربیان در فعالیت‌های گوناگون به دست می‌آید. در زمینه نقد رویکرد تبارشناسانه از منظر حکمت بومی و متناسب با فرهنگ دینی و نقد مبتنی بر تفکر اسلامی، کار جدی و لزوماً قابل توجهی صورت نگرفته است و بیشتر درباره نوع تفکر فوکو درباره قدرت یا مبانی فلسفی اندیشه وی و خارج از حوزه دین و حکمت اسلامی پژوهش‌هایی صورت گرفته است. *هابرماس* الگوی نقد موردنظر فوکو را ابطال‌کننده خود و ناشی از نظریه قدرت می‌داند. *هابرماس* معتقد است اگر خود نقد صورتی از قدرت باشد، آنگاه یا نمی‌توان از آن برای نقد قدرت استفاده کرد و یا اگر برای نقد قدرت به کار می‌رود درواقع تیشه به بنیاد خود زده است. «فوکو در بوته نقد» (کوزن هوی، ۱۹۸۶) عنوان پژوهشی است که در آن متفکران شناخته‌شده‌ای همچون *رورتی*، *تیلور*، *ادوارد سعید*، *هابرماس* و *مارتین جی. آر.* و دیدگاه‌های فوکو در اصلی‌ترین زمینه‌های اندیشه او از جمله دیرینه‌شناسی، تبارشناسی، اخلاق، شناخت‌شناسی، آزادی و حقیقت، قدرت، سرکوب، پیشرفت و استیلا بررسی و تحلیل می‌شوند (نصیری پور، ۱۳۹۸، ص ۱۶).

با این توضیحات نقد و بررسی تفکرات محدود و ناکافی حاضر صرفاً مبتنی بر اندیشه انسان‌گرایانه و دوره پست‌مدرن فوکو و ارائه الگویی متناسب با فرهنگ دینی و اسلامی در حوزه‌های گوناگون، اجتماعی، دینی، فرهنگی و... نکته‌ای است که باید مورد توجه اساسی مراکز علمی و پژوهشی دانشگاه و حوزه قرار گیرد. یکی از مهم‌ترین ابزارهای کمال و تعالی انسان امروزی در فضای مجازی و واقعی، تعلیم و تربیت است. عدم تبیین و توضیح مبانی و چپستی بنیادهای بومی و دینی تربیت در معرض نگاه تبارشناسی، قطعاً موجب رکود و سقوط متربی خواهد شد.

علامه طباطبائی صاحب اثر جامع *تفسیر المیزان* و آشنا و همدم با قرآن در عرصه‌های گوناگون به بیان دیدگاه‌های مبتنی بر نگرش توحیدی، دینی و تفسیر قرآن پرداخته است و قابل الهام می‌باشد. اندیشه فوکو به عنوان نظریه‌پرداز پست‌مدرن تبارشناس قطعاً بنیاد تعلیم و تربیت را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. بنابراین

نظریات و مفاهیم الهی و دینی مطرح در دیدگاه و تفسیر قرآنی علامه طباطبائی و نقد چشم‌انداز فوکو، ترسیم‌کننده چارچوبی مناسب و سودمند برای متربی مؤمن و معتقد به خداوند و نظام توحیدی است. بنابراین هدف نویسنده از پرداختن به این موضوع، پاسخ‌گویی به پرسش‌های زیر است:

– دیدگاه فوکو درباره اصول روش تبارشناسی شامل چه مواردی است؟

– دیدگاه فوکو به تبارشناسی چه دلالت‌های تربیتی‌ای دارد؟

– از دیدگاه علامه طباطبائی چه نقدی به دیدگاه فوکو در زمینه تبارشناسی و پیامدهای آن در تربیت وجود دارد؟

۱. پیشینه بحث

بررسی پیشینه‌ها نشان می‌دهد که پژوهشی با این عنوان صورت نگرفته است؛ البته می‌توان به برخی پژوهش‌ها اشاره کرد که از روش تبارشناسی استفاده کرده‌اند. نظری (۱۴۰۱) در مقاله خود نقد روش‌شناختی، درون نظری و برون نظری کتاب میشل فوکو در اندیشه معاصر عرب را مطرح می‌کند و تلاش می‌نماید اشکالات موجود در ترجمه، تناقضات روش‌شناختی و ابهامات نظری را مورد توجه قرار دهد. نتیجه چنین امری، فرا رفتن از مطالعه توصیفی و فراهم آوردن زمینه‌های نقد و ارزیابی آثار علمی با هدف رشد تفکر انتقادی و گام نهادن در وادی نظریه‌پردازی است.

منصوری (۱۳۹۴)، از دانشگاه باقرالعلوم در پایان نامه خود با عنوان *بررسی انتقادی تبارشناسی میشل فوکو از منظر حکمت اسلامی* به پژوهش اقدام نموده است. در این پژوهش تلاش شده است تا از منظر حکمت اسلامی و با روش توصیفی – تحلیلی و با استفاده از روش‌شناسی بنیادین و با غلبه دغدغه معرفت‌شناسانه، به بررسی و نقد مبانی تبارشناسی پرداخته شود. از این حیث به نظر می‌رسد که اولاً در بسیاری از اوقات اتخاذ این لفظ در مواجهه و مقایسه با بررسی تطورات تاریخی تنها یک اشتراک لفظی است و ثانیاً این رویکرد با کنار نهادن ابعاد حقیقی مسایل و رد امور ثابت و کلیات، به تناقض‌هایی دچار شده است که در این پژوهش به صورت کلی به آنها پرداخته شده است.

بامداد صوفی (۱۳۹۶) در مقاله خود بر این نظر است که هر چند تبارشناسی مجموعه‌ای از تکنیک‌های تاریخی مورد استفاده در فلسفه است که توسط نیچه و فوکو مورد استفاده قرار گرفت، اما روش‌های علمی ظهور یافته در عصر رنسانس از دیرباز مورد استفاده محققین و علمای ایرانی – اسلامی قرار می‌گرفتند و مطالعات تبارشناسانه به ما نشان می‌دهد که خاستگاه بسیاری از روش‌های متداول علمی در علوم انسانی که در علوم مدرن مورد استفاده پژوهشگران قرار می‌گیرند به قرن‌ها قبل در مسیر تمدن ایرانی – اسلامی بر می‌گردد.

۲. روش پژوهش

این پژوهش از نوع پژوهش‌های کیفی است. به تعبیر جان بست (۱۳۹۳، ص ۲۰۴) در پژوهش‌های کیفی توصیف مشاهدات معمولاً به صورت کمی بیان نمی‌شود و در توصیف داده‌ها از روش‌های دیگری استفاده می‌شود. ضمن اینکه از اطلاعات جمع‌آوری شده در این قبیل پژوهش‌ها توصیف‌های تحلیلی - ادراکی و طبقه‌بندی ارائه می‌شود (دلاور، ۱۳۹۷، ص ۲۵۵). بنابراین روش پژوهش، توصیفی - تحلیلی است.

با توجه به ماهیت و کیفیت پژوهش که روش آن تحلیل محتوای «عقلانی - منطقی» است، در این پژوهش سعی شده است از منابع دست اول مانند آثار و کتاب‌های فوکو و علامه طباطبائی و منابع دست دوم شامل کتاب‌های معتبر، تحقیقات مربوط با موضوع پژوهش، نشریات و سایت‌های اینترنتی استفاده شود و ابزار تحقیق نیز شامل فرم‌های فیش‌برداری است و داده‌ها نیز با استفاده از تحلیل کیفی، جمع‌آوری، طبقه‌بندی و تحلیل شده است (حسن‌زاده و همکاران، ۱۳۹۹).

۳. فوکو و تبارشناسی

تبارشناسی بازبایی اطلاعات قومی و اساسی از اسناد انواع گوناگون، و سازماندهی آن به الگوهای ارتباطی معنادار است و دست‌کم مواردی چون کشف و اثبات اطلاعات اساسی (نام‌ها، اطلاعات، مکان‌های تولد، ازدواج، و اتفاقات مرگ، اطلاعات مربوط به بافت فرهنگی، مشاغل، اتفاقات مهاجرت و دیگر اطلاعات جغرافیایی - اجتماعی) می‌باشد (دیوری، ۲۰۱۷).

تبارشناسی در ذهن انسان برای بسیاری از نسل‌ها بوده است، این نوع آگاهی که به صدها و هزاران سال قبل بازمی‌گردد و آن زمانی بود که یک نقش اساسی و حیاتی را در شکل دادن بسیاری از فرهنگ‌ها داشته است (آرنون هرکویتز، ۲۰۱۲).

لغت تبارشناسی از دو واژه یونانی Geo به معنای نسل و تبار و Logy به معنای دانش و معرفت تشکیل شده است (بامداد صوفی، ۱۳۹۷). این کلمه در کلیت خود به معنای دانش شناخت تبار یک پدیده است. در علوم مانند مردم‌شناسی، قوم‌نگاری و فرهنگ‌شناسی، تحقیق تبارشناسانه شامل فرایند اکتشاف منابع و مدارکی به منظور یافتن اطلاعاتی درباره تاریخچه به‌هم‌پیوستگی و توسعه تبارها و نسل‌ها از طریق مطالعه اتصالات میانشان (که معمولاً توسط ازدواج و همجوشی بین گروه‌ها و اقوام مختلف صورت می‌گیرد) است (همان). واژه تبارشناسی برای اولین بار توسط فیلسوف آلمانی فردریش نیچه در سه مقاله اصلی‌اش تحت عنوان «تبارشناسی اخلاقیات» انتشار یافت. به دنبال مطالعه نیچه، میشل فوکو فیلسوف پست‌مدرن تبارشناسی را به عنوان مجموعه‌ای از تکنیک‌های تاریخی در قلمرو فلسفه به کار بست. فوکو تحلیل تبارشناسانه خود را در مقابل برداشت مارکسیستی از تحلیل‌های ایدئولوژیک قرار داد که سعی در توضیح دادن کلیت گفتمان‌های مرتبط با یک مفهوم در یک دوره زمانی خاص (دوره معاصر)

دارد. فوکو کوشید تا شکل جدیدی از گفتمان‌های سیاسی - اجتماعی را تعریف کند و قبل از آنکه به دنبال شکل جدیدی از گفتمان سیاسی - اقتصادی مانند ایدئولوژی مارکسیستی باشد، در جست‌وجوی کشف «فعالیت‌های خرد سیاسی زندگی روزمره انسانی» بود (گلبرت، ۲۰۱۱).

ماهیت هر دیدگاه را از راه‌های مختلف می‌توان یافت. آرمان‌های دیدگاه موردنظر، نوع نگاهش به واقعیت و پیش‌فرض‌های فلسفی آن می‌تواند بخشی از این ماهیت را روشن نماید. به اعتقاد فوکو، شرط عبور از این لایه فریبنده، بدبینی به آن و باور نکردن آن به عنوان حقیقت است. با بدبینی نسبت به این لایه و عبور از آن، زیرسازهای واقعیت خود را رخ می‌نمایاند و می‌توان با شناخت آنها، شناخت بهتری از واقعیت به دست آورد (فوکو، ۱۹۸۷). فوکو معتقد است یکی از عناصر مهم این شبکه زیرساز (یا همه آن) قدرت است؛ مؤلفه‌ای که با تبیین رابطه آن با واقعیت مشهود، نیمه پنهان واقعیت آشکار می‌شود (دریفوس و رایینو، ۱۳۷۹، ص ۳۲۷):

من کاملاً آگاهم که هرگز چیزی جز افسانه ننوشته‌ام. با این همه نمی‌خواهم بگویم که آنچه نوشته‌ام، خارج از عرصه حقیقت بوده است. به نظر من می‌توان افسانه‌ها را به درستی در درون بازی حقیقت فعال نمود و گفتمان را بر آن داشت تا چیزی را برانگیزد یا ببافد که هنوز وجود ندارد (هانکوک، ۲۰۱۸، ص ۷۵).

روش تبارشناسی فوکو را می‌توان نوع تازه‌ای از تحلیل دانست. در آغاز قرن بیستم، فلسفه تحلیلی آنگلو ساکسونی، تحلیل منطقی را روشن‌کننده ماهیت سخن‌ها و معرفت‌ها می‌دانست و در تلاش بود تا همه ادعاهای معرفتی آدمی را از زیر تیغ تحلیل منطقی عبور دهد و عدم کاربردهای غلط را مشخص نموده و از صحنه بیرون کند. در مقابل این دیدگاه آنگلو ساکسونی، فلسفه قاره‌ای با تأکید بر عنصر فرهنگ و نیز مؤلفه تاریخ، به تفسیر متن و نیز کش‌های انسانی روی آورد و در تلاش بود تا با توجه به شواهد و قرائن، از معنای ظاهر فراتر رود. در این نوع نگاه کلمات و حتی افعال انباشته از تعبیرهایی بودند که باید مورد تفسیر و تأویل قرار می‌گرفتند (هوی، ۱۳۷۱).

۴. تبارشناسی دین از دیدگاه علامه طباطبائی

از نگاه علامه طباطبائی، ادیان به الهی و غیرالهی تقسیم می‌شوند و ادیان الهی یعنی «مجموعه‌ای مرکب از معارف درباره مبدأ و معاد و قوانین اجتماعی از عبادات و معاملات که از طریق وحی و نبوت گرفته شده است». پس ادیان دیگر که از طریق وحی و آسمان گرفته نشده‌اند، تراوشات ذهن آدمیان‌اند، سعادت آدمی را دربر ندارند و نمی‌شود به آنها در زندگی اعتماد کرد (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۱۵، ص ۸۷). بنابراین در تبیین و تفکیک ادیان الهی از ادیان غیرالهی، تعریف تبارشناسانه دین مهم است. ادیان الهی و آسمانی بر سه اصل کلی و اساسی توحید، نبوت و معاد استوارند و تنها چهار دین یهودیت، نصرانیت، مجوس و اسلام را دربر می‌گیرد. دیگر ادیان، ارزش دین واقعی را ندارند که بتوانند سعادت انسان را تضمین کنند

(طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۸). از نظر علامه دین حق با ویژگی‌های لازم آن به تناسب و ظرفیت‌ها و استعداد آدمیان، جلوه‌های متعددی داشته است و دارای بروز و ظهور از نقص به کمال و از اجمال به تفصیل بوده است. برخی تفصیلی‌تر و برخی اجمالی‌ترند. از این‌رو ایشان قائل به تساوی ادیان نیست، گرچه به وحدت شالوده ادیان اعتقاد دارد. لذا تنها شریعت حق و لازم‌الاتباع را شریعت محمدی و اسلام مصطلح می‌داند؛ زیرا کامل‌ترین دین است. برخلاف دیدگاه تبارشناسانه نسبی‌گرایی فوکو درباره نگاه سطحی و رویین به پدیده‌های هستی، علامه به بیان اعتقاد بنیادین توحید و هستی خداوند در این بررسی تبارشناسانه توجه دارد و آن را نکته کلیدی در بیان نظرات خود می‌داند. نگاه علامه در ذیل آیه و تمت کلمات ربک تمامیت را رسیدن شرایع آسمانی از مراحل نقص به مرحله کمال می‌داند و با تأیید آیات صف (۹) مصداق کمال را دین محمدی می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۰، ج ۷، ص ۴۵۴). ایشان در باب نجات و رستگاری نیز دستیابی به نجات را منحصر در پیروی از دین حق می‌داند و ادیان و مذاهب غیرالهی را منتهی به سعادت و نجات نمی‌داند (همان، ج ۲، ص ۱۶۸).

۵. مؤلفه‌ها و ویژگی‌های روش تبارشناسی

از دیدگاه تبارشناس، هیچ‌گونه ماهیت ثابت یا قاعده بنیادین یا غایت متافیزیکی وجود ندارد که مایه تداوم تاریخ باشد؛ بلکه باید پیوسته شکاف‌ها، گسست‌ها و جدایی‌هایی را که در حوزه‌های گوناگون معرفتی وجود دارد جست‌وجو کرد. در دیدگاه‌های فوکو (که می‌توان او را بنیانگذار تحلیل گفتمان شمرد) تأکید بر این است که رابطه تعاملی بین متن و زمینه وجود دارد (صالحی‌زاده، ۱۳۹۱). ویژگی اصلی تبارشناسی فوکو این است که چگونه انسان‌ها با قرار گرفتن در درون شبکه‌ای از روابط قدرت و دانش، به عنوان سوژه و ابژه تشکیل می‌شوند (همان).

ویژگی اصلی روش‌شناسی فوکو آن است که نگاه وی به علوم انسانی، یک نگاه بیرونی است. وی فراتر از روش‌شناسی‌های موجود به تحلیل رابطه معرفت با قدرت می‌پردازد. فوکو موقعیت علوم انسانی را از لحاظ روش‌شناختی در میانه مثلث علوم ریاضی و تجربی، اقتصاد و زبان‌شناسی می‌داند (فوکو، ۱۹۸۷). تبارشناسی به جای پیشرفت و ترقی بر تکرار و گسست تأکید دارد. شعار تبارشناس این است: با عمق، با غایت و با درون‌بینی مخالفت بورژیزد؛ به یکسانی‌ها و استمرار در تاریخ اعتماد نکنید، آنها صرفاً نقاب‌ها و تمناهایی برای یکسانی هستند (دیرفوس و رابینو، ۱۳۷۹، ص ۲۰۶-۲۰۷). پژوهش‌های تبارشناسی نشان می‌دهد که خودفهمی‌هایی که جهانشمول، ابدی و ضروری به نظر می‌رسند، تاریخ شروع و احياناً خاتمه دارند. بنابراین تبارشناسی نشان می‌دهد که خودفهمی‌ها مجموعه‌ای از تفسیرهاست و موجب تردید ما از تصور در مورد خودمان می‌گردند (هونی، ۲۰۱۱). تاریخ‌نگار شواهد پیشینیان خود را در خارج از زمان جست‌وجو می‌کند و وانمود می‌سازد که داورهای خود را بر عینیتی مُنزل و وحی شده استوار ساخته است (همان).

۶. پیامدهای تربیتی روش پژوهش تبارشناسی از دیدگاه فوکو و نقد آن بر اساس دیدگاه علامه طباطبائی

فوکو معتقد به شخص و قدرت انتخاب و نیز تقدم وضعیت نسبت و در حال تحول آدمی نسبت به ثبات و سکون اوست. این‌گونه پرداختن به نسبت در بیشتر آثار و نوشته‌های فوکو دیده می‌شود. زندگی هر انسانی در مرتبه اول همواره همراه با امور مطلق و ثابتی است که وجود آن ضروری است و این موارد شکل‌دهنده هویت فرهنگی و ساختار شخصیت فردی اوست؛ هرچند تغییرات و نسبت‌های حاکم بر فرایند زندگی او حاکم است که آینده ممکن بهتر و یا بدتری را برای وی رقم خواهد زد. ضرورت، اعتقاد به نسبت تبار را با پذیرش مفاهیم مطلق و پایدار با شناخت تبار همراه می‌کند. نسبت نگاه به تبار، به‌خودی‌خود و به‌تنهایی سودی ندارد؛ زیرا نسبت روش تبارشناسی به‌تنهایی و بدون پشتوانه مفاهیم مطلق و با ثبات قادر به تبیین و توضیح فرایندهای حاکم بر نظام هستی نیست.

فوکو در مواردی اشاره می‌کند که مفاهیم سنتی و ارزش‌های کهن همچون هدف داری نظام هستی و اطلاق ذاتی، جای خود را به حوادث تاریخی پراکنده و گسست داده است. هویت‌های متکثر و نام‌گرایی تنها در جهان واقعی شناخته شده است. با تبارشناسی مبتنی بر نام‌گرایی، منحصربه‌فرد بودن و... صرفاً انسان با عقل محدود خود در مرکز هستی قرار گرفت و ملاک ارزش‌ها شد و تبارشناسی مبتنی بر مفاهیم معنوی و متافیزیکی، پنداری باطل اعلام گردید. در این پژوهش به پیامدهای تربیتی تبارشناسی در نظام روش‌شناسی از دیدگاه فوکو و نقد آن از دیدگاه علامه طباطبائی پرداخته می‌شود.

۶.۱. پاره‌بارگی تاریخ

یکی از پیش‌فرض‌های اساسی تبارشناسی که آن را از دیگر روش‌های تحلیل فلسفی متمایز می‌کند، سیر تاریخ و چگونگی تکوین آن است. فوکو در تبارشناسی خویش در نظر دارد که برخی مفاهیم مرکزی در مطالعه تاریخ، اندیشه‌ها را هدف قرار دهد و از این طریق راه را برای ورود نگرش‌های جدید به تاریخ و نیز بررسی اندیشه‌ها باز می‌نماید. از نگاه تبارشناسی فوکویی، تاریخی که از منظری مافوق خویش به تماشا نشسته می‌شود، محکوم به سرزنش است و نمی‌تواند ماهیت واقعی تاریخ را نشان دهد. فوکو به پیروی از نیچه، تاریخ پیچیده در نگاه‌های مافوق تاریخی را زیرسؤال می‌برد (فوکو، ۱۹۸۹). او معتقد است نمی‌توان تاریخ را جریانی به‌هم‌پیوسته و رو به تکامل دانست.

برخلاف دیدگاه فوکو، علامه طباطبائی تصویری بدیع از سیر حرکت تاریخ از ابتدا تا انتها ترسیم می‌نماید. طبق دیدگاه ایشان، حرکت تاریخ از بستر وحدت و کثرت و انسجام و اختلاف جوامع بشری پیش می‌رود. علامه تاریخ زندگی بشریت را همراه با شکل‌گیری جامعه و اجتماع می‌داند و برای آن عمری همسان با عمر بشریت قائل است و جامعه را هم‌زاد انسان می‌داند (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۹۷).

فوکو تاریخ‌نگاری سنتی را چنین توصیف می‌کند:

تاریخ‌نگار، شواهد پشتیبان را خارج از زمان خود جست‌وجو می‌کند و وانمود می‌سازد که داورهای خویش را بر عینیت استوار ساخته است. این نوع تاریخ با روندی پیوسته، در حال رسیدن به فرجامی استعلائی است. وی تاریخ را مجموعه‌ای پیوسته و رو به تکامل نمی‌بیند. او، خود در توضیح این نگاه می‌نویسد: من می‌خواستم تاریخ را در گسستی تحلیل کنم که هیچ‌گونه فرجام‌شناسی ویژه‌ای نتواند آن را از پیش، فتح نماید و به ضبط بپردازد؛ می‌خواستم آن را آنچنان مجهول نشان دهم که هیچ بنیاد استعلائی، شکل فاعل شناسایی را بر آن تحمیل نکند (فوکو، ۱۹۷۳، ص ۲۰۳).

جهان‌بینی دینی و نگاه ایدئولوژیک علامه طباطبائی مسئله تاریخ را به گونه‌ای متصل و هدف‌دار مطرح می‌کند. به عقیده علامه اجتماع انسانی مانند سایر خواص روحی انسان و آنچه مربوط به اوست از روز آغاز پیدایش، به صورت کامل تکون نیافته تا کسی خیال کند که اجتماع نمو و تکامل نمی‌پذیرد، بلکه اجتماعی شدن انسان هم مانند سایر امور روحی و ادراکی‌اش، دوش به دوش آنها تکامل پذیرفته؛ هرچه کمالات مادی و معنوی‌اش بیشتر شده، اجتماعش نیز سامان بیشتری به خود گرفته است و مسلماً انتظار نمی‌رود که این یک خصوصیت از میان همه خصوصیات و خواص انسانیت مستثنا باشد، بلکه این خصیصه انسان مانند سایر خصایصش که به نحوی با نیروی علم و اراده او ارتباط دارند، تدریجاً به سوی کمال در حرکت است و کم‌کم در انسان تکامل یافته است (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۴۵).

از نگاه فوکو، داستان تاریخ، داستان تصادف‌ها، پراکندگی‌ها و وقایع اتفاقی و دروغ‌هاست که نمی‌توان برای آن جریانی پیوسته و استعلائی فرض کرد. وی در مقاله خود «نیچه، تبارشناسی و تاریخ» ویژگی‌های تاریخ و تجربیات تاریخی را از نگاه تبارشناس بیان می‌کند. او معتقد است تاریخی که تبارشناس به مطالعه آن علاقه‌مند است، تاریخ بالفعل است. تاریخ بالفعل تاریخی است که جهت ماورا خودش ندارد و همواره در حال حرکت و تغییر است. علامه طباطبائی به طور خاص، نبی اکرم را نخستین منادی انسان‌ها به اجتماع و خودآگاهی نسبت به آن می‌داند: اولین ندایی که از راه دعوت دریافت این بود که به امر اجتماع اعتنا و اهتمام بورزد و آن را از کنج اهمال و تبعیت دیگر حکومت‌ها خارج کند، ندایی بود که شارع اسلام و خاتم انبیا سر داد و مردم را دعوت کرد به اینکه آیاتی را که از ناحیه پروردگارش به منظور زندگی اجتماعی و پاکی آنان نازل شده، پیروی کند (همان، ص ۱۵۰). هرچند پیش از پیامبر خاتم دیگر پیامبران نیز هریک منادی اجتماع بوده‌اند و جامعه بشر را به هماهنگی حول توحید دعوت می‌کرده‌اند، اما رسالت نبی اکرم ﷺ در پیدایش امت واحد در مقیاسی برتر و فراگیرتر بوده که از این روی می‌توان بعثت ایشان را اصلی‌ترین مرحله تکامل تاریخ به شمار آورد.

اجتماع صالح، که در آن بتوان به سعادت حقیقی رسید، تنها در پرتو آموزه‌های دینی و شرایع آسمانی قابل تحقق است. از این رو تاریخ با یک پیامبر آغاز می‌شود و سیر حرکت تکاملی جوامع با ارسال انبیای الهی، یکی پس از دیگری ارتقا می‌یابد؛ تا آنجا که با ظهور پیامبر خاتم متکامل‌ترین برهه تاریخ رقم می‌خورد. طبق این

مینا، عامل اصلی حرکت تاریخ، انبیای الهی‌اند که با اقامه دین، درصدد هدایت و سرپرستی تاریخ برآمده‌اند. براین‌اساس پایان تاریخ صفحه تجلی تام و تمام دین در عالم است که در عصر ظهور آخرین حجت الهی رقم خواهد خورد (عبداللهی، ۱۳۹۳).

پذیرش مبانی توحیدی و اعتقاد به ابزار شناختی فطری و دینی در کنار عقلانیت به خوبی ترسیم‌کننده مسیری است که متربی در نظام آموزش و پرورش با ایمان و پیروی و کسب تجربه از سبک زندگی گذشتگان به‌خوبی آماده آن است که در حال حاضر متناسب با ساختار هستی‌شناسانه به برنامه‌ریزی جامع زندگی دست یابد و برای آینده خویشتن برنامه‌ریزی کند و به این شناخت توحیدی دست یابد که برخلاف نگاه نسبی‌گرایانه تاریخی فوکو، قواعد و سنت‌هایی که تغییرناپذیر است بر تاریخ حاکم‌اند: این سنت پروردگار است که در گذشته نیز بوده، و هرگز سنت الهی تغییر نمی‌پذیرد (فتوح: ۲۳). ایمان سنتی است قدیمی از خدای سبحان که انبیاء و مؤمنان به انبیاء را در صورتی که در ایمان خود صادق و در نیاتشان خالص باشند بر دشمنانشان غلبه می‌دهد، و تو هرگز برای سنت خدا تبدیلی نخواهی یافت (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۳۴۳) و مطالعه گذشته نشان می‌دهد متربی هرگونه قدرت و مقامی داشته باشد بدون عقیده دینی و توحیدی، جایگاهی ندارد: چه بسیار اقوامی را که پیش از آنها هلاک کردیم، اقوامی که از آنان قوی‌تر بودند و شهرها (و کشورها) را گشودند آیا راه فراری (از عذاب الهی) وجود دارد! (ق: ۳۶).

۶.۲. گسست

اصل دیگری که فوکو در مطالعات تبارشناختی خویش به کار می‌گیرد گسست نام دارد. مفهوم گسست که در باستان‌شناسی فوکو نیز مطرح می‌شود، انگاره‌ها و سامان‌های دانایی هر دوره را متمایز از دوران‌های مختلف می‌داند. این دیدگاه فوکو که با مفهوم پارادایم کوهنی نیز قابل مقایسه است، بر انقطاع‌های معرفت‌شناختی و تمایز نگاه تاریخی افراد و جوامع تأکید می‌ورزد. در نگاه فوکو چگونگی ارتباط یافتن گفتمان‌ها با یکدیگر از چگونگی وضعیت این صحنه کارزار و موقعیت نیروهای موجود در آن متأثر است و بدون در نظر گرفتن هندسه این صحنه نمی‌توان از پیش این ارتباط را پیش‌بینی کرد. برخلاف دیدگاه فوکو که از فقر و نبود مفهوم پیونددهنده حوادث گوناگون دینی، فکری، فرهنگی و... در زندگی بشر سخن می‌گوید، علامه طباطبائی مفهوم توحید در تفکر تبارشناسانه را به عنوان نقطه اتصال این تنوع و گوناگونی مطرح می‌کند. به عقیده علامه، پدیدآورنده همه موجودات هستی خداوند متعال است. از نظر ایشان هر موجودی که دارای هستی باشد، این هستی را خدا به او داده است. بنابراین همه چیز در ذات و صفات و آثار، محتاج خداست. همه به او نیازمندند و او بی‌نیاز از همه است. همه موجودات دارای خدایی یگانه‌اند. این مسئله که برای عالم صانع است و این صانع یگانه است، از قدیمی‌ترین مسائلی است که بین متفکران رایج بوده است. علامه بیان می‌کند حتی آیین بت‌پرستی که بنایش بر شرک است، در آغاز پیدایشش براساس توحید صانع و اینکه به‌تاشفیع در نزد خدایند بنا شده است (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۴۵).

نگاه آخری‌نانه علامه طباطبائی تصویری دیگر از عاقبت حوادث را ترسیم می‌نماید. علامه بر این عقیده است که نظام هستی، مخلوق پروردگار یگانه بوده و هدفمند است؛ به گونه‌ای که خداوند درباره هدف‌دار بودن نظام خلقت می‌فرماید: پرودگار ما کسی است که هر چیز را آفریده و سپس او را هدایت کرده است (طه: ۵۰). علامه طباطبائی بر این عقیده است که بحث درباره خداوند، ذاتی بشر و مقتضای فطرت اوست. فایده چنین بحثی، اطلاع و آگاهی یافتن به یکی از کاوش‌های عقلانی و فکری بشر و دستیابی به آرامش روحی، پشتوانه اخلاقی و عدالت اجتماعی در سایه اعتقاد و ایمان به خداست (نوروزی و کاشانی، ۱۳۸۹، به نقل از: طباطبائی، بی‌تا).

برخلاف نگاه گسسته تاریخی و منقطع حوادث زمان فوکو، علامه طباطبائی با اعتقاد فطری و دینی مبتنی بر نظام توحیدی و خالق یگانه، به پیوستگی گذشته و حال و آینده با یکدیگر به‌خوبی به ترسیم و تدوین الگوی زیستن اسلامی می‌پردازد و به وحدت و همبستگی کلام الهی در ابعاد گوناگون اشاره می‌کند: اگر در سیاق آیات دقت شود معلوم می‌گردد که سیاق همه واحد و همه متصل و مربوطاند و خلاصه در بین آنها چیزی که دلالت کند بر اینکه آیات جدا جدا نازل شده به نظر نمی‌رسد (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۵). براین اساس متربی و متعلم در نظام دینی با بهره‌گیری از تاریخ ارزنده گذشته با اطمینان به آموزش و تعلیم دیدن و آشنایی آموزه‌های مبتنی بر تاریخ گذشته یا میراث فرهنگی می‌پردازد. نیز متربی در حال حاضر خود را محدود و محصور در نسبیت‌گرایی و امواج پراکنده فکری صرفاً مبتنی بر عقلانیت انسان‌شناسانه نمی‌کند، بلکه با اعتقاد فطری و آرامش مکتسب از آموزه‌های دینی و فطری، خود را مسئول پژوهش درباره گسترش فرهنگ دینی و اخلاقی اسلامی و مسائل مختلف و آموزش آن به دیگران نموده و آن را با عقیده آینده‌نگرانه به امام عصر حضرت مهدی (عج)، به دیگر نسل‌ها انتقال می‌دهد:

بحث عمیق در احوال موجودات عالم به اینجا منجر می‌شود که به‌زودی نوع بشر هم به هدف نهایی‌اش (که همان ظهور و غلبه کامل اسلام است) خواهد رسید؛ یعنی روزی خواهد آمد که اسلام، زمام امور جامعه انسانی را در هر جا که مجتمعی از انسان باشد، به دست خواهد گرفت (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۵۹).

بنابراین متربی به‌خوبی با کسب انرژی و امیدواری زایدالوصف به خوبی به نظام حاکمیت خداوند، پیامبران، امامان و... ایمان می‌یابد و با برنامه در این مسیر گام می‌نهد.

۶.۳. نام‌گرایی

یکی از ویژگی‌های تفکر فوکو که پیش‌فرض اندیشه او به شمار می‌رود، نام‌گرایی اوست. این نام‌گرایی فوکویی، به‌ویژه درباره مفاهیم مرکزی تحلیل وی یعنی دانش و قدرت بارز می‌شود: «قدرت نهاد نیست، ساختار نیست، نوعی قدرتمندی نیست که برخی از آن برخوردار باشند؛ قدرت نامی است که به یک موقعیت استراتژیک پیچیده در جامعه‌ای معین اطلاق می‌شود» (مارشال، ۱۳۸۶، ص ۱۰۹).

برخلاف نام‌گرایی فوکو، نگاه متافیزیکی و اعتقاد به مفهوم متمایز در رویکرد تبارشناسانه علامه، رویکردی تازه برای معرفت‌شناسی را مطرح می‌نماید و براین‌اساس دیدگاه نسبی‌گرایانه فوکو نقد می‌شود. بر پایه دیدگاه علامه، معنا و مضمون وجود ذاتی آن است که یک شیء به ضرورت ازلی موجود باشد، یعنی وجود او مقید به هیچ قیدی نباشد و فراتر از هر قید و شرطی باشد. حاصل آنکه لازمه وجود ذاتی، اطلاق ذاتی است و در هر فرض و تقدیری و با وجود یا عدم هر شیء و یا فرض هر مفهوم و ماهیتی و با هر فرضی او موجود است. بنابراین هیچ چیزی از او مستور و پوشیده نیست بلکه او واجد همه است و وجدان هم در آنجا عین حضور است؛ البته نه به نحوی مادی، بلکه به نحو تجردی. چون واجب‌تعالی به ذات خود علم دارد و ذات واجد هر موجودی که فرض شود می‌باشد، پس علم او به ذاتش عین علم اوست به همه اشیا. پس هرچه در عالم فرض شود، خواه گذشته خواه حال و خواه آینده، خواه مجرد و خواه مادی و خواه مثالی، همه را او عالم است. به وجدان همه آنها و علم ذات خود آگاهی دارد.

آیت‌الله جوادی آملی اعتقاد دارد نظریه‌نهایی در معرفت‌الله تبارک و تعالی آن است که صفات ذاتی در او حدی ندارد، چه رسد ذات او. کلمه لیس له حد یعنی حد نداشتن به نحو سلب تحصیلی است، نه به نحو ایجاب عدولی. چون حد ندارد، لذا حجاب هم نخواهد داشت. نه چیزی از او محجوب و نه او از چیزی محجوب است. آنچه واضح است این است که در این نظر بر وحدت شخصی وجود تکیه می‌شود و ماسوای ظهور اوست و اگر قرار است تشکیکی باشد، در مظاهر وجودی واجب تعالی است نه در وجود مطلق (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۴۵).

با این توضیح، مرتبی و متعلم مؤمن به مبانی توحیدی و خداشناسانه با ایمان به فقر وجودی (فاطر: ۱۸)، خویشتن و آرامش توحیدی و الهی، با اطمینان دست به کسب معرفت می‌زند. با داشتن هدف و پایبندی به مبانی مبتنی بر نظام توحیدی، اندیشه پوچ‌گرایی (حج: ۱۸) و تفکر بی‌جهت در مرتبی وجود ندارد و نوعی پیوستگی میان تمام پدیده‌های هستی در مرتبی نمایان می‌شود. با این نگاه بندگی تمام موجودات جهان و همبستگی ستایش و بندگی خداوند در آنها به خوبی برای مرتبی قابل ملاحظه است. در این فرایند، مرتبی مؤمن به نظام توحیدی با تلاش و برنامه‌ریزی در جهت هدف و غایت الهی حرکت می‌کند؛ یعنی انسان از آنجاکه عبدی است مربوط و مملوک و مورد تدبیر، سیر و سعی دارد به سوی خداوند سبحانه از آنجاکه او رب اوست و مالک و مدبر امور؛ زیرا عبد و بنده از جهت خود برای خود اراده و عملی ندارد (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۹، ص ۱۱۲).

۶.۴. هویت‌های متکثر

تأکید فوکو بر متکثر بودن هویت‌ها، منجر به رهایی از ضرورت‌های ایجادشده به وسیله هویت‌های تاریخی و هویت اکنون آدمی می‌شود و او را به آفرینش دوباره خویشتن و یافتن هویت‌های تازه فرامی‌خواند. فوکو معتقد است

هویت‌های ناساز و متکثر گذشته به گونه‌ای تغییر قیافه می‌دهند و در قالب هویت منسجمی در طول تاریخ جلوه می‌کنند و آدمی را از خلق هویتی متمایز با خویش، در هراس می‌اندازند. او یکی از وظایف خویش را برملا ساختن این ماسک‌های ساختگی و آشکار ساختن ماهیت متکثر این هویت‌ها می‌داند. در نتیجه این آشکارسازی، هویت انسان امروز از پیش مجبور به هیچ ضرورتی نخواهد شد و آدمی جرئت خلق هویتی تازه را پیدا خواهد کرد.

از دیدگاه علامه طباطبائی نمی‌توان سبک بحث از اصل وجود و بحث از خواص آن را یکسان دانست؛ چراکه بحث از وجود اشیا بر پرداختن به خواصشان، مقدم است (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۳۴). بنابراین برخلاف فوکو که فضای تکثرگرایانه نسبی و تغییرات بدون اساس را حاکم بر فرایندهای اندیشه در عرصه‌های گوناگون حاکم می‌داند، علامه طباطبائی پیش از مسئله امکان احکام تألیفی پیشین، بحث از وجود اشیا را مطرح می‌کند؛ زیرا حکم تألیفی حکمی است که خاصیت جدیدی را بر موضوع حمل می‌کند و تا ندانیم که وجود موضوع حقیقی یا موهوم است، نوبت به خواص و اوصافش نمی‌رسد. از دیدگاه علامه چنانچه بپذیریم موجود مطلق دارای مراتب مادی و مجرد و بالقوه و بالفعل است، آنگاه علم را از سنخ مجرد باید دانست، نه مادی و متغیر. از آنجاکه مفهوم علم همچون وجود آن، بدیهی است، هر کوششی برای تعریف آن تنها به بیان اخص خواص آن می‌انجامد (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۷۳؛ همو، ۱۳۸۵، ج ۱۹، ص ۲۲۵).

مراتب علمی مادی، مجرد و عقلانی از جمله مواردی است که در اندیشه علمی علامه طباطبائی دیده می‌شود: «یکی از اصول فلسفه صدرایی که علامه طباطبائی نیز به آن قائل است این است که نفس جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقااست» (پورحسین درزی، ۱۳۹۲). متربی در نظام تربیتی در معرض امواج ابزارهای شناختی گوناگون حسی، جسمانی و... قرار می‌گیرد و براساس بینش توحیدی و عقلانیت مورد تأکید دین، از هوا و هوس پیروی نمی‌کند. متربی مؤمن با ایمان به هدفداری نظام هستی و ترتیب ارزش امور با پیروی از دستوره‌های دینی و ایمان به مبدأ و معاد، با اراده خود دست به انتخاب می‌زند و روش زندگی خود را انتخاب می‌نماید.

۶.۵. منحصر به فرد بودن

این اصل که از آن با نام‌های مختلف از جمله ویژگی یا خود خاص نیز یاد شده، بر رویدادی بودن گفتمان و منحصر به فرد بودن آن تأکید می‌کند. این اصل فوکویی مبتنی بر بازی‌های مختلف معطوف به حقیقت و هویت‌های متکثر، باز نمایان بودن گفتمان را انکار می‌کند و معتقد است نباید گفتمان را نمود و نماد واقعیتی فراگفتمانی در نظر گرفت (باقری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۴۳). برخلاف فوکو، علامه اتفاقاً موضوع معرفت تبارشناسانه فراگفتمانی و خارج از ماده را اینچنین بیان می‌کند:

معرفت نه صورتی حصولی از موضوع خارجی مادی، بلکه حضور امری خالی از ماده برای امری مجرد است. طبق تعریف علامه، معلوم امری فرامادی و عاری از نقایص دنیای تغییر و زمان دانسته می‌شود. فاعل شناسا نیز به تناسب متعلق شناختش امکان ندارد جز اینکه موجودی فرامادی و واجد

فعلیت تام باشد. حصول شیء اینچنینی برای چنین شناسنده‌ای، حضور یا شناخت نام دارد. به گفته حائری، در این نحوه از دانستن، نسبت معرفت داشتن، یک نسبت خود شیء است، بدون دخالت امری خارجی (توکلی، ۱۳۹۳).

علامه طباطبائی حقیقی‌ترین معرفت را معرفت به بدیهیات می‌داند که در تصور و تصدیق آنها به کسب و نظر زیادی نیاز نیست. فوکو همچنین با تردید در ویژگی بازنمایی گفتمان می‌گوید: نباید خیال کرد که جهان چهره خواندنی خود را به سوی ما بازگردانده و کار ما تنها کشف اسرار آن است. در نگاه فوکو، گفتمان از نوعی رویدادی بودن برخوردار است و نمی‌توان آن را به بازنمایانگر خالص حقیقت فروکاست. به اعتقاد وی، ستاندن این ویژگی از گفتمان و جایگزین ساختن آن با دال عینی، واقعیت آن را از بین می‌برد و همه عناصر خشونت‌بار، ناپیوسته، پیکارجو و نیز همه مؤلفه‌های بی‌نظمی‌آور و هلاکت‌بار گفتمان را کتمان می‌سازد. براساس نظر فوکو، تبارشناس نباید دچار فریب قواعد همسان‌ساز و قالب‌های وحدت‌بخش گردد و می‌بایست همواره با توجه به ویژگی رویدادگی و منحصربه‌فرد بودن کردارهای گفتمانی و غیرگفتمانی، به گسست‌ها و تغییر شکل‌ها معطوف گردد. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، فوکو سعی در سست کردن و از بین بردن مفهوم حقیقت و سست کردن بنیادهای متافیزیکی‌ای می‌نماید که انسان قصد پرداختن بدان‌ها را دارد. علامه برخلاف فوکو با این نگاه مخالف است و گونه‌ای دیگر به مسئله می‌پردازد. علامه معتقد است که اصول فضایل اخلاقی باید با توجه به طبیعت و سرشت انسان و جامعه‌ای که در آن زیست می‌کند و پرورش می‌یابد پیوسته ثابت و پایدار باشد تا انسان از طریق این اصول ثابت برای کسب کمالات انسانی برنامه‌ریزی نماید. از این‌رو دیدگاه نسبیست اخلاقی را به جد مورد نقد قرار می‌دهد و آن را ناموجه می‌داند. به همین دلیل معتقد است که هر اجتماع انسانی همواره حسن و قبحی دائمی دارد که اصول ثابت و غیرقابل تغییر اخلاقی محسوب می‌گردد (اکوان، ۱۳۸۹) و این واقعیت اطلاقی دارد که بالاتر از اطلاق و تقیید متقابل است و در مورد آن به کار نمی‌رود، بلکه «طایر بلندپرواز عقل به آن مقام بلند پرواز نکند و با دام هیچ وصفی و اسمی و بیانی و عبارتی و ایما و اشارتی شکار نشود؛ حتی خود این بیان هم ساقط است» (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۷۰-۱۷۱).

نتیجه‌گیری

علامه طباطبائی در آثار گوناگون خود درباره ویژگی‌های اطلاق و نسبیست امور و تبارشناسی مطالبی را بیان نموده است. نگاهی به آرا و اندیشه‌های او نشان می‌دهد که وی در تبارشناسی هرچند برای نسبیست اهمیت بسیاری قائل است در عین حال نسبت به مطلق بودن امور و مخصوصاً مفاهیم و ایده‌های بنیادی به عنوان عاملی اساسی در تعیین هدف و نهایت و عاقبت نسبیست تبارشناسانه بی‌توجه نیست؛ لذا اندیشه‌های وی می‌تواند بستر مناسب نقد و تحلیل دیدگاه فوکو باشد.

نخستین نکته که در این زمینه می‌توان بدان اشاره کرد این است که فوکو به بیان نسبت مضامین تبارشناسانه بدون اشاره به ملاک مطلق و متافیزیکی در اندیشه خود اشاره می‌کند و از دیدگاه او تنها شاخص و ملاک وابستگی دانش و قدرت تبارشناسانه نقشی تعیین‌کننده در تغییر و تحولات زندگی دارد، درحالی‌که علامه طباطبائی با در نظر گرفتن بنیاد مطلق و ثابت امور و اعتقاد به مرزبندی تبارشناسانه حوزه شناخت آدمی، جایگاه مهمی برای شکل دادن به استانداردهای مطلق و غیرقابل تغییر در نظر گرفته است. موضوع دیگری که در دیدگاه فوکو قابل بررسی است، علت و چگونگی به وجود آمدن وضعیت امور مطلق و مفاهیمی چون تاریخ است. از نگاه تبارشناسی فوکویی، تاریخی که از منظری مافوق خویش به تماشا نشسته است محکوم به سرزنش است و نمی‌توان تاریخ را جریانی به‌هم‌پیوسته و رو به تکامل دانست. از دیدگاه فوکو تغییرات روندی پیوسته و متصل نیست، بلکه ما با مجموعه تغییراتی مواجهیم که به گونه‌ای بی‌نظم و پراکنده در حال رخ دادن هستند. از نظر فوکو نوعی گسست و پراکندگی بر نظام هستی حاکم است و نمی‌توان و نباید رویدادها را بر پایه علت و معلول و در قالب وحدت بی‌شکل و مبهم تبیین کرد.

علاوه بر این، چنان‌که ذکر شد، دیدگاه گسست هویت غیرهدف‌دارانه، نسبت مبتنی بر عدم اعتقاد به ماوراء و تخریب متافیزیکی بر پایه نگاه متافیزیکی و معنویت‌گرایانه منتج از توحیدمحوری تبارشناسانه علامه طباطبائی بدین‌گونه مورد نقد قرار می‌گیرد که علامه اعتقاد به با هم بودن و یا به عبارتی معیت تمام نظام هستی و نیز نگاهی فراتر از فیزیک و طبیعت محدود و یا همان متافیزیک دارد و معتقد به فعالیت هدفدار و نهایی انسان است که تأثیرات مهم و اساسی تربیتی تبارشناسانه براساس توحید در متربیان را فراهم می‌کند. بر پایه دیدگاه تبارشناسانه علامه، در پرتو ایمان و توحید و اعتقاد به هماهنگی و وحدت نظام هستی و هدف‌داری، آدمی به شناخت کامل و صحیح دست می‌یابد. فوکو با توجه به عدم اعتقاد به مفاهیم پیشینی و استوار حاکم بر شبکه‌های اندیشه و اعتقاد آدمی و نیز نبود غایت، معنای متافیزیکی و نسبی‌گرایی معتقد است. درباره ضرورت نسبت و همچنین اطلاق حاکم بر روش پژوهش تبارشناسی علامه طباطبائی، به نظر می‌رسد اگر ابتدا اعتقادی به مطلق بودن و امور پایدار در روش تبارشناسانه نباشد، تربیت بر مبنای امور مطلق یا اصلاً مؤثر واقع نمی‌شود با تأثیر بسیار اندکی دارد. براساس دیدگاه پژوهشی تبارشناسانه علامه طباطبائی توجه به امور مطلق، متافیزیکی، معنویت و یا به طور کلی دین در تربیت با تعدیل گزینه آزادی‌طلبی در انتخاب و تصمیم‌گیری، سبک زندگی، مدیریت و... از تهدید سکون اختیار کردن و راکد بودن جلوگیری می‌کند، در حالی که رهایی افراطی آدمی در عمل و کنش بر پایه دانش و قدرت چنان‌که فوکو بدان اعتقاد داشت و عدم باور به امور مطلق حاکم بر نظام هستی، روح نسبت‌گرایی و عدم پشتوانه فکری و احساس ناآرامی را در انسان پدید می‌آورد و نوعی آشفتگی، بحران هویت دینی، فکری و... را به دنبال خواهد داشت و او را از اعتماد و اطمینان به ارزش‌های مطلق بازمی‌دارد.

نکته بعدی اینکه علامه به اهمیت و ارزش ارتباط انسان با تجربه‌های حاصل شده از معارف امور مطلق و پایدار و ایجاد و ساختاری دانشی متمایز توجه دارد؛ اما همواره پویایی و تحول اندیشه انسان را نیز شاخص صعود و تعالی آدمی می‌داند و با ثبات و در جا زدن و ایستایی اندیشه‌های آدمی مخالف است. آخرین و برجسته‌ترین نکته در دیدگاه اصالت نسبیت فوکو بی‌ثبات و نسبی ساختن موقعیت‌های شخصیتی در آدمی است تا بتوانند با خواسته‌های پویا و در حال تغییر جامعه سازگار شوند. تربیت مبنی بر سبک پژوهشی تبارشناسانه علامه، علاوه بر این تلاش می‌کند انسان را با امیدواری و هدف‌مداری، پیوند نظام مطلق و نسبیت، عالم طبیعت و متافیزیک و مهم‌تر از همه توحیدمحوری که مفهوم اساسی آموزه‌های دینی است، برای زندگی هم در جهان مادی و همچنین دنیای ارزشمند و واقعی آخرت، با باور به ایمان به امور جاودانی و پایدار آماده سازد؛ با این توضیح که تربیت موردنظر علامه طباطبائی به‌رغم برخی اشتراکاتش، از ابعاد گوناگون برتر از تربیت مبتنی بر امور مطلق و نسبی در روش پژوهش تبارشناسانه فوکو است.

منابع

- اکوان، محمد، ۱۳۸۹، «جایگاه اخلاق و رد نظریه نسبیّت از دیدگاه علامه طباطبائی با تکیه بر تفسیر المیزان»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، ش ۷، ص ۱-۲۸.
- باقری، خسرو، ۱۳۸۹، *درآمدی بر فلسفه آموزش و پرورش جمهوری اسلامی ایران: اهداف، مبانی و اصول*، تهران، علمی و فرهنگی.
- بامداد صوفی، جهانیار، ۱۳۹۷، «تبارشناسی روش‌های تحقیق در علوم انسانی در مسیر تمدن ایرانی - اسلامی»، *مطالعات مدیریت (بهبود و تحول)*، سال بیست و هفتم، ش ۸۸، ص ۷۵-۱۰۱.
- بست، جان، ۱۳۹۳، *روش‌های تحقیق در علوم تربیتی و رفتاری*، ترجمه حسن پاشا شریفی و نرگس طالقانی، تهران، رشد.
- پورحسین درزی، قاسم، ۱۳۹۲، «بررسی دیدگاه علامه طباطبائی و شاگردان در مسئله علم»، *جستارهای فلسفی*، ش ۲۳، ص ۵۳-۸۲.
- توکلی، هادی، ۱۳۹۳، «نقد و بررسی دیدگاه استاد حائری یزدی درباره مسئله اتحاد عاقل و معقول با ابتنا بر جستارهای فلسفی»، *حکمت معاصر*، سال پنجم، ش ۱، ص ۲۹-۴۲.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۳، *حقیق مختوم: شرح حکمت متعالیه*، قم، اسراء.
- حسن زاده، روح‌الله و همکاران، ۱۳۹۹، «رویکرد، مبانی، اهداف، روش‌ها و محتوای تربیت زیبایی‌شناختی از دیدگاه علامه جعفری»، *پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی*، ش ۲۲، ص ۲۷-۶۳.
- دریفوس، هیوبرت و پل رابینو، ۱۳۷۹، *میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
- دلاور، علی، ۱۳۹۷، *مبانی نظری و عملی پژوهش در علم انسانی و اجتماعی*، تهران، رشد.
- سیدمظهری، منیره، ۱۳۹۲، «آرای هراکلیتوس درباره جنبش ذاتی طبیعت و مقایسه آن با دیدگاه ملاصدرا»، *اندیشه دینی*، ش ۳، ص ۱۶۲-۱۶۳.
- شاه‌رکنی، حبیب‌الله، «هراکلیتوس و نظریه تعبیر»، *دانش و مردم*، ش ۹۰۸، ص ۴۹۰-۴۹۲.
- صالحی‌زاده، عبدالمهدی، ۱۳۹۱، «درآمدی بر تحلیل گفتمان میشل فوکو؛ روش‌های تحقیق کیفی»، *معرفت فرهنگی و اجتماعی*، سال دوم، ش ۳، ص ۱۱۳-۱۴۱.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۰، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۸۵، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۶، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۸۸، *علی و فلسفه الهی*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۸۹، *اصول فلسفه رئالیسم*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۴۲۸ق، *الانسان والعقیده (علی و الفلسفه الالهیه)*، چ دوم، قم، البایات.
- عبداللهی، یدالله، ۱۳۹۳، «فلسفه تاریخ از منظر علامه طباطبائی با محوریت تفسیر المیزان»، *تاریخ اسلام در آئینه پژوهش*، ش ۳۶، ص ۴۹-۷۲.
- محمدی اصل، عباس، ۱۳۹۲، *جامعه‌شناسی میشل فوکو*، تهران، گیلان.
- مارشال، جیمز، ۱۳۸۶، *طرح پرسش‌های فلسفی درباره تعلیم و تربیت: نظر فوکو در باب تنبیه*، ترجمه خسرو باقری، تهران، علم.
- منصوری، مریم، ۱۳۹۴، *بررسی انتقادی تبارشناسی میشل فوکو از منظر حکمت اسلامی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه باقرالعلوم (ع).
- نظری، علی اشرف، ۱۴۰۱، «نقد و ارزیابی کتاب میشل فوکو در اندیشه معاصر عرب»، *پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی*، ش ۱۰۷، ص ۲۴۱-۲۶۲.

نصیری‌پور، الهام، ۱۳۹۸، *ارزیابی الگوی تحلیلی میشل فوکو در مطالعات دینی*، قم، بوستان کتاب.

نوروزی، رضاعلی و مهدیه کاشانی، ۱۳۸۹، «هستی‌شناسی از دیدگاه علامه طباطبایی و آثار و نتایج تربیتی آن»، *حکمت و فلسفه*، ش ۲۲، صص ۱۱۹-۱۳۸.

هوی، فلیسیتی، ۱۳۷۱، *به سوی یک باستان‌شناسی از تفکر نقاد*، ترجمه خسرو باقری، تهران، علم.

Butler, J. Donald, 1908, *Four philosophies and their practice in education and religion*, New York, Harpers.

Couzens Hoy, David, 1986, *Foucault: A Critical Reader*, WWW.Amazon.com.

Durie, Bruce, 2017, "What Is Genealogy? Philosophy, Education, Motivations and Future Prospects", *MDPI*, N. 1 (4), p. 1-7.

Foucault, Michel, 1973, "Philosophy and Educational theory", *British Journal of Educational Studies*, N. 12, p. 44-51.

_____, 1987, "Michel Foucault on Power/Discourse, Theory and Practice", *Stephen Frederick Schneck Human Studies*, V. 10, N. 1, p. 15-33.

Gelfert, A., 2011, *Steps to an Ecology of Knowledge, Continuity and CHANGE IN genealogy Of Knowledge*, Cambridge University Press.

Hancock, 2018, "Does the reason matter? How student-reported reasons for school absence contribute to differences in achievement outcomes among 14-15 year olds", *British Educational Research Journal*, <https://www.researchgate.net/publication/322548396>.

Honey, M., 2011, "A method for depicting interconnected rabbinical families simultaneously: The Jewish historical clock", *Avotaynu*, N. 17(3), p. 10-15.

نوع مقاله: پژوهشی

نقد و بررسی نظریه سرمایه اجتماعی کلمن بر مبنای معیارهای سنجش معرفت اجتماعی

لیلا نصرالهی وسطی / استادیار گروه علوم اجتماعی جامعه شناسی، دانشکده ادبیات، علوم انسانی و اجتماعی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
leila.nasrolahi@srbiau.ac.ir

محمد رضا جلیوند / استادیار گروه مدیریت بازرگانی، دانشکده مدیریت دانشکدهگان فارابی دانشگاه تهران

rezajalilvand@ut.ac.ir  orcid.org/0000-0003-0740-6778

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۷ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۲

چکیده

سرمایه اجتماعی از نظر جیمز کلمن بر پایه روابطی شکل می‌گیرد که میان اشخاص (حقیقی و حقوقی) برقرار می‌شود. به باور کلمن، اگر سرمایه فیزیکی کاملاً ملموس است و اگر سرمایه انسانی کمتر ملموس است و در دانش‌ها و مهارت‌های اخذ شده به وسیله فرد حضور دارد، سرمایه اجتماعی به مراتب ناملموس‌تر است؛ زیرا در روابطی که در بین اشخاص برقرار است، یافت می‌شود و مولد است. برخلاف تأکید کلمن بر اهمیت وجود سرمایه اجتماعی برای توسعه دارد، امروزه شاهد فرسایش آن در جوامع مختلف هستیم. براین اساس هدف اساسی مطالعه حاضر، نقد آرای کلمن در زمینه سرمایه اجتماعی بر اساس معیارهای سنجش معرفت اجتماعی (نقد منطق درونی و بیرونی، اعتبار جامعه‌شناختی و روش‌شناختی، اعتبار فلسفی و اعتبار کارکردی) است. این پژوهش با استفاده از چارچوب نقد نظریه پیشنهادی قریشی (۱۳۹۳) و با اتخاذ تفکر انتقادی به نقد نظریه کلمن می‌پردازد. نتایج نشان می‌دهد که به‌رغم قدرت تبیین‌کنندگی نظریه سرمایه اجتماعی کلمن، از منظر معیارهای معرفت اجتماعی نقدهایی بر این نظریه وارد است.

کلیدواژه‌ها: تحلیل جامعه‌شناختی، سرمایه اجتماعی، فرسایش، جیمز کلمن.

سرمایه اجتماعی بر وجود نوعی دارایی غیر ملموس و غیر اقتصادی دلالت می‌کند که ریشه در روابط اجتماعی افراد، گروه‌ها و سازمان‌ها دارد. در واقع کیفیت و کمیت همین روابط اجتماعی است که دارایی و سرمایه اجتماعی افراد را تشکیل می‌دهد. سرمایه‌دارترین افراد و جوامع آنهایی هستند که از بیشترین سطح روابط اجتماعی پایدار و مؤثر و ارتباطات شبکه‌ای در جهت دستیابی به پیشرفت برخوردارند. سرمایه اجتماعی نیز همانند سایر انواع سرمایه‌های یک فرد می‌تواند زمینه‌ساز و بیانگر جایگاه برتر اجتماعی وی و نیز وسیله‌ای برای حفظ برتری او باشد. سرمایه اجتماعی از نظر جیمز کلمن بر پایه روابطی شکل می‌گیرد که میان اشخاص (حقیقی و حقوقی) برقرار می‌شود. کلمن مفهوم سرمایه اجتماعی را از اقتصاد به جامعه‌شناسی آورد (کلمن، ۱۹۸۸، ص ۹۸). به عقیده او این مفهوم نه یک موجود منفرد، بلکه دربرگیرنده موجودیت‌های مختلفی است. سرمایه اجتماعی برخلاف اشکال دیگر سرمایه در ذات ساختار روابط میان کنشگران وجود دارد. کلمن پس از این تعریف از سرمایه اجتماعی، مجموعه‌های مختلفی از کنش‌ها، پیامدها و روابط را سرمایه اجتماعی می‌نامد (کلمن، ۱۳۷۷، ص ۶۸).

به باور کلمن، سرمایه اجتماعی با کارکردش تعریف می‌شود. سرمایه اجتماعی شی واحدی نیست بلکه انواع چیزهای گوناگونی است که دو ویژگی مشترک دارند:

الف) همه آنها شامل جنبه‌ای از یک ساخت اجتماعی هستند (عناصر و پیوندهایی که حیات اجتماعی را تدویم می‌بخشند)؛

ب) واکنش‌های معین افرادی را که در درون ساختار هستند اعم از اشخاص حقیقی یا عاملان حقوقی، تسهیل می‌کند و دستیابی به هدف‌های معین را که در نبود آن دست‌نیافتنی خواهند بود امکان‌پذیر می‌سازند (همان، ص ۴۲۳).

به اعتقاد کلمن، سرمایه اجتماعی ویژگی‌های معینی دارد که آن را از کالاهای خصوصی، که در نظریه اقتصاد نئوکلاسیک بحث می‌شود، متمایز می‌سازد. این ویژگی‌ها بدین قرارند:

۱. به آسانی مبادله نمی‌شود؛

۲. سرمایه اجتماعی دارایی شخصی هیچ‌یک از افرادی که از آن سود می‌برند نیست و این به واسطه صفت کیفی ساختار اجتماعی است که فرد در آن قرار گرفته است؛

۳. نتیجه فرعی فعالیت‌های دیگر است و معمولاً شخص خاصی آن را به وجود نمی‌آورد؛

۴. سرمایه اجتماعی در صورت استفاده بیشتر، برخلاف بعضی اشکال دیگر سرمایه، نه تنها مستهلک نمی‌شود بلکه افزایش می‌یابد.

کلمن تحت تأثیر کاربرد نظریه انتخاب عقلانی در تبیین رفتار، بر منافع فردی سرمایه اجتماعی تأکید می‌کند (کلمن، ۱۳۷۷، ص ۳۵۸). گرچه مفهوم سرمایه اجتماعی در تعریف کلمن، بیشتر به سطح روابط بین فردی و گروهی

(سطح خرد) اشاره دارد، اما او اثرگذاری سرمایه اجتماعی در سطوح کلان‌تر مثل رابطه میان نهادها و ساختارهای سیاسی را نیز مدنظر قرار داد. با این حال شواهد نشان می‌دهد که سرمایه اجتماعی در جوامع مختلف رو به زوال و فرسایش گذارده است. با توجه به اهمیت دیدگاه کلمن و رویکرد خرد - کلان‌نگر وی به مفهوم سرمایه اجتماعی، در این نوشتار، بر مبنای رویکرد نظری و براساس معیارهای سنجش معرفت اجتماعی (نقد منطق درونی و بیرونی، اعتبار جامعه‌شناختی و روش‌شناختی، اعتبار فلسفی و اعتبار کارکردی) به بررسی و نقد نظریه سرمایه اجتماعی پرداخته می‌شود.

۱. پیشینه بحث

رئیس *دانا* (۱۳۹۳) در نقد مفهومی سرمایه اجتماعی اظهار داشت که اصطلاح سرمایه اجتماعی از حیث مفهومی نارسا است زیرا به مجموعه عوامل فرهنگی نامعین اشاره می‌کند که می‌توانند آثار متفاوتی در جامعه داشته باشند. شاخص‌های اندازه‌گیری پیشنهاد شده برای آن کاملاً نامؤثر و نادقیق ماند، زیرا عواملی را که اندازه می‌گیرند در واقع یا جنبه‌های فرهنگی دارند یا اساساً عوامل مستقل و حاکم به ذات و برون‌دادی نیستند. مفهوم سرمایه اجتماعی، از مفهوم بازاری تولید کالا و خدمات ناشی شده است. به زعم وی اصطلاح سرمایه اجتماعی را نمی‌توان با نظریه‌های اساسی اجتماعی پیوند داد و نسبت به پدیده‌های کیفی، اجتماعی و تاریخی نگاهی ابزاری دارد. در حالی که سرمایه اجتماعی، اگر به معنای برخورداری از ویژگی‌های بیرونی باشد می‌تواند هم تبعیض آمیز باشد، هم ضد سرمایه و هم در خدمت هدف گروه‌های معارض با منافع انسانی. در یک کلام سرمایه اجتماعی در خدمت توجیه نظام تولید و مصرف بورژوازی قرار دارد.

عریضی (۱۳۹۷) به نقد روش‌شناختی و مفهومی سرمایه اجتماعی فریبرز رئیس *دانا* پرداخت. به اعتقاد او نظریه سرمایه اجتماعی، دو حوزه اقتصاد و غیراقتصاد را بهم آمیخته و پژوهشگران را قادر ساخته است مفهوم اجتماعی را در تحلیل اقتصادی از درپستی وارد کنند. برخلاف تلاش دو نظریه پرداز اصلی کلمن و پوتنام، این امر به این دلیل که مبانی سازنده آن متناقض بوده ناموفق بوده است. رئیس *دانا* فاین را به این دلیل که به سرمایه اجتماعی نگاه انتقادی داشته است مورد تحسین قرار داده است و سرمایه اجتماعی را هم از نظر مفهومی مبهم و هم غیردقیق می‌داند و کاربرد آن را موجب نگاهداری پایه‌های تبعیض و پذیرش محافظه کارانه هنجارهای مقبول جهان سرمایه‌داری می‌داند. هرچند او در نقدهای خود به بن *فاین* اقتدا می‌کند اما تأکید بن *فاین* در نقد *برودل* از سرمایه را از یاد برده است. *برودل* هم از نظر جایگاه علمی و هم از نظر قدرت نظریه‌پردازی از *بورديو* بالاتر است و به‌ویژه این پیشنهاد که سرمایه‌داری از اقتصاد بازار متفاوت است برخلاف اقتصاد بازار دو طبقه دیگر یعنی زندگی مادی و اقتصاد سرمایه‌داری در منطقه کدر هستند. در این مطالعه سرمایه اجتماعی به منطقه کدر نسبت داده شده و مفهوم آن به دلیل ناروشن بودن با معنی آشفته مورد انتقاد قرار گرفت. در این پژوهش انتقادی مشخص شد که بزرگترین

نقطه قوت رئیس *دانا* توجه به تغییر مفهومی سرمایه از دیدگاه *مارکس* به سرمایه اجتماعی است. نقد جابه‌جا شدن نتیجه سرمایه اجتماعی با علت آن ابهام و آشفتگی نیز از نقاط قوت رئیس *دانا* است. باین حال او نتوانسته توضیح دهد چرا این سرمایه اجتماعی موجب پدیدایی دارایی نامشهود می‌شود. در عین حال نکات تاریخی از قبیل مطالعات ایتالیایی پوتنام معشوش و ارجاعات او نادرست است. خلاقیت رئیس *دانا* ارائه نظریه‌ای است که او خود آن را نظریه ضد سرمایه‌ای فساد اداری نامیده است. رئیس *دانا* فقط نقد مارکسیستی از سرمایه اجتماعی را مدنظر قرار داده و نقد مهم پایه‌گذار مکتب فرانسوی آنال را از قلم انداخته است. در نهایت تعریف ضد سرمایه‌ای (به جای سرمایه) رئیس *دانا* از سرمایه اجتماعی به‌ویژه مهم و دوران‌ساز است. این محقق نشان داده شده است که می‌توان از طریق نظریه فرناندو برودل تفسیری دقیق‌تر از سرمایه در معنی منفی برای فساد اداری ساخت. محقق دیدگاه رئیس *دانا* در مورد تقابل سرمایه اجتماعی در مقابل نظریات اجتماعی را به‌ویژه در دو نظریه یعنی نظریه هویت اجتماعی و قدرت پیوندهای ضعیف (هرچند رئیس *دانا* مستقیماً به آنها اشاره نکرده است) مورد تقدیر قرار می‌دهد و پیشنهاد *فاین* در مورد حذف سرمایه اجتماعی از قاموس نظریه اجتماعی به دلیل ناتوانی آن در تبیین پدیده اجتماعی را تأیید می‌کند. این محقق دیدگاه رئیس *دانا* را برای توصیف نظریه ضد سرمایه‌ای فساد گسترش داده است. اعتراض رئیس *دانا* به ایده سرمایه اجتماعی بر مبنای زمینه و تلویحات نادقیق تحسین شده است.

روزخوش (۱۳۹۹) از سیر تاریخی طرح ایده سرمایه اجتماعی در ایران سخن به میان آورده و در نهایت پروپلماتیک پژوهش‌ها و تحلیل‌های ایرانی سرمایه اجتماعی، گزاره‌های بنیادی این پژوهش‌ها و راهبردهای پیشنهادی‌شان را مرور کرد. آنچه در نهایت این محقق بر آن تأکید می‌گذارد، شکافی است که میان، مسئله‌مندی، ابزارهای تحلیلی و «سیاست‌ها» و «راهبردهای» پیشنهادی این آثار ظهور کرده است. این پژوهش‌ها در پی تلاش برای توضیح مسائل و تحولات جامعه ایران، درباره فقر و نابرابری، ساختار دولت، تغییر مناسبات کلان اقتصادی، اجتماعی و سیاسی سخن گفته‌اند، حال آنکه نتوانسته‌اند در چارچوب ایده سرمایه اجتماعی در چارچوب ایده سرمایه اجتماعی زمینه نظری و ابزارهای مفهومی درخور چنین تحلیلی را فراهم آورند. محقق استدلال می‌کند که این آشفتگی صرفاً برآمده از بی‌توجهی محققان ایرانی نیست، بلکه چه بسا برخاسته از پریشانی و تشتت اصل ایده سرمایه اجتماعی باشد.

فرهانی‌فرد و همکاران (۱۴۰۱) با شیوه‌ای تحلیلی و در بستر تقسیم‌بندی رایج از فلسفه اخلاق، به تحلیل مفهوم سرمایه اجتماعی پرداخت. در این پژوهش ضمن تقسیم‌بندی مطالعات دینی حوزه سرمایه اجتماعی، با استخراج چارچوب اخلاقی سرمایه اجتماعی، انتقادات وارد بر مفهوم سرمایه اجتماعی که به واسطه چارچوب «فایده‌گرایی» آن پدیدار شده است، مورد بررسی قرار گرفت. براساس یافته‌های این پژوهش، به علت درک ناقص از فلسفه دینداری و عدم توجه به خاستگاه اخلاقی سرمایه اجتماعی، دین به موضوعی برای مطالعات سرمایه اجتماعی تنزل داده شده است. هرچند محقق درصدد تحلیل سرمایه اجتماعی از مبنای فلسفه اخلاق اسلام نبود، اما

معتقد است دلالت‌های وی برای مطالعات دینی به واسطه توجه به مختصات مفاهیم وارداتی در علوم انسانی، راهگشا خواهد بود.

۲. نظریه سرمایه اجتماعی کلمن

کلمن یکی از جامعه‌شناسان برجسته امریکایی، و در زمره اندیشمندانی است که پیرو نظریه تلفیقی سطوح خرد و کلان در تبیین پدیده‌های اجتماعی است. بنا بر الگوی تلفیقی کلمن، نظام اجتماعی زمینه رفتار و کنش فردی را تعیین می‌کند، ولی در مرحله بعد رفتار و کنش هدفدار کنشگران اجتماعی، جهت و شکل نظام اجتماعی را به صورتی نو پدید می‌آورد. کلمن معتقد است کنش اجتماعی هم به وسیله کنشگران حقیقی یا شخص صورت می‌پذیرد و هم به وسیله کنشگران حقوقی و جمعی. کلمن با تلفیق نظریه کنش پارسونز با نظریه سیستم‌ها، نگرش روش‌شناختی خود را آغاز کرد (کلمن، ۱۳۷۷، ص ۲۱۴). کلمن نشان داد که سرمایه اجتماعی به انسان‌های قدرتمند محدود نیست بلکه می‌تواند مزایای زیادی برای اجتماعات فقیر و حاشیه‌ای داشته باشد. کار کلمن روی سرمایه اجتماعی را می‌توان در اثر بزرگ او «بنیادهای نظریه اجتماعی» مشاهده کرد. کلمن قصد داشت یک علوم اجتماعی بین‌رشته‌ای را توسعه دهد که می‌تواند جامعه‌شناسی و اقتصاد را به هم نزدیک سازد. عملکرد سرمایه اجتماعی نزد کلمن قابل مقایسه و شبیه به «دست نامرئی» بازار در نظریه اقتصاد کلاسیک است (کلمن و فرارو، ۱۹۹۲، ص ۲۶۷).

علاقه کلمن به سرمایه اجتماعی از تلاش برای تبیین روابط نابرابر اجتماعی و موفقیت تحصیلی در مدارس ناشی شد. کلمن نشان داد که گروه همسالان تأثیر بیشتری بر شکل‌گیری دیدگاه‌های نوجوانان نسبت به بزرگسالان مسئول مانند والدین و معلمان دارد. کلمن دریافت که زمینه خانوادگی و محلی نسبت به عوامل مربوط به ماهیت خود مدرسه وزنه سنگین‌تری هستند. کلمن در مطالعه دیگری روی موفقیت مدارس خصوصی در مقایسه با مدارس دولتی، دریافت که دانش‌آموزان در مدارس کاتولیک و مدارس که دارای وابستگی‌های مذهبی دیگری هستند، عملکرد بهتری دارند. حتی اگر عوامل دیگری مثل طبقه اجتماعی و قومیت در نظر گرفته شوند. به اعتقاد او، اجتماعات منبعی برای سرمایه اجتماعی هستند که تأثیر کاستی‌های اجتماعی و اقتصادی را جبران می‌کنند (کلمن، ۱۳۷۷، ص ۴۶۵). جامعه‌شناسی انتخاب عقلایی کلمن فرض می‌کند کنشگران فردی معمولاً به دنبال کسب منفعت فردی هستند، اگر آنها انتخاب می‌کنند که همکاری کنند، به خاطر آن است که این امر مورد علاقه آنهاست. به اعتقاد کلمن (۱۳۷۷)، کنشگران نمی‌خواهند سرمایه اجتماعی را به وجود آورند، بلکه سرمایه اجتماعی پیامد ناخواسته تلاش آنها برای کسب علایق خود است. به اعتقاد کلمن عواملی که سبب گسترش سرمایه اجتماعی می‌شوند عبارت‌اند از: کمک، ایدئولوژی، اطلاعات و هنجارها (کلمن و فرارو، ۱۹۹۲، ص ۲۶۷).

۱. کمک: درخواست کمک افراد از یکدیگر مقدار سرمایه اجتماعی را بیشتر خواهد کرد. هرگاه عواملی مانند رفاه و فراوانی و کمک دولت سبب شود تا افراد نیازشان به یکدیگر کمتر شود، میزان سرمایه اجتماعی کمتر خواهد شد؛

۲. ایدئولوژی: آن دسته از اعتقادات مذهبی که بر ضرورت کمک و عمل به نفع دیگران تأکید دارند عامل مهمی در شکل‌گیری سرمایه اجتماعی هستند؛

۳. اطلاعات: از نظر کلمن یک شکل مهم سرمایه اجتماعی ظرفیت بالقوه اطلاعات است که جزء ذاتی و جدایی‌ناپذیر روابط اجتماعی است، اما به‌دست آوردن اطلاعات هزینه دارد. یکی از ابزارهای کسب اطلاعات، استفاده از روابط اجتماعی است؛

۴. هنجارهای اجتماعی: اگر در درون گروه‌های اجتماعی، هنجارهای مؤثر و نیرومندی بر اینکه فرد باید منافع شخصی را رها کرده و به سود جمع عمل کند، وجود داشته باشد، سرمایه اجتماعی شکل خواهد گرفت.

بعکس سرمایه انسانی و فیزیکی که معمولاً کالایی خصوصی و متعلق به افراد است، کلمن سرمایه اجتماعی را کالایی ماهیتاً عمومی معرفی می‌کند که توسط تمام افرادی که بخشی از یک ساختار هستند ساخته می‌شود و به آنها سود می‌رساند. کلمن مبسوط‌ترین تعریف خود را از سرمایه اجتماعی برای پی‌ریزی یک نظریه کلی جامعه‌شناسی انتخاب عقلانی ارائه داد. در چارچوب نظریه انتخاب عقلانی، کلمن معتقد است که کنشگران نمی‌خواهند سرمایه اجتماعی را به وجود آورند، بلکه سرمایه اجتماعی پیامد ناخواسته تلاش آنها برای کسب علایق خود است. به باور کلمن، سرمایه اجتماعی به خاطر انتخاب حسابگرانه کنشگران برای سرمایه‌گذاری در آن به وجود نمی‌آید بلکه محصول فرعی درگیر شدن در فعالیت‌ها به منظور اهدافی دیگر است. به‌طورکلی از دیدگاه کلمن مشتمل بر روابط اجتماعی مبتنی بر اعتماد و شبکه‌های متراکم تعامل و هنجارهای مشوق عمل جمعی نیز توانایی تسهیل تولید و دستیابی به هدف را دارند. سرمایه اجتماعی متعلق به گروه هاست و نه افراد و به شکل عینی و فیزیکی وجود ندارد. به‌علاوه، سرمایه اجتماعی هرچه بیشتر مصرف شود افزایش خواهد یافت و در صورت عدم مصرف رو به کاهش و نابودی خواهد گذاشت (کلمن، ۱۹۹۴، ص ۳۱۲).

۳. روش تحقیق

تحقیق حاضر، رویکردی تحلیلی - توصیفی را با استفاده از شیوه کتابخانه‌ای برگزیده است؛ چراکه با مروری بر آراء جیمز کلمن در باب سرمایه اجتماعی تلاش می‌شود تا نظریه کلمن با توجه به شواهد و مستندات موجود مورد تحلیل، نقد و واکاوی قرار گیرد. در مفهوم نقد، طلب و بی‌طرفی، بررسی و دست گرفتن و از هم جدا کردن و پنهان‌ها را بیرون کشیدن نهفته است. نقد به معنای رد و مخالفت نیست، بلکه نقد به معنای ارزیابی و وارسی اندیشه است؛ لذا جای دارد که ناقد، نقاط قوت اندیشه را نیز بیان کند. در یک تقسیم‌بندی می‌توان روش‌های کشف خطاهای احتمالی در نظریه‌ها را به دو گروه کلی تقسیم‌بندی نمود:

الف) نقد اولیه یا نقد محصولات فکری (آیا در تدوین نظریه اشتباهی / خطایی رخ داده است؟)؛

ب) نقد ثانویه یا کشف علل یا چرایی وقوع اشتباه / خطا در تدوین نظریه.

به منظور کشف خطاهای احتمالی که در این دو دسته جای می‌گیرند، از معیارهایی استفاده می‌شود. در این پژوهش از چارچوب پیشنهادی قریشی (۱۳۹۳) برای نقد نظریه کلمن استفاده شده است و ساختار نوشتار حاضر براساس آن تدوین و نگارش شده است. معیارهای نقد اولیه شامل چهار گروه به شرح زیر است (قریشی، ۱۳۹۳، ص ۱۹-۴۰):

۱. سنجش انسجام: یک نظریه را می‌توان براساس میزان انسجام موجود در گزاره‌های آن (وجود یا عدم وجود تناقض بین گزاره‌ها)، انسجام با بدیهیات عقلی، و میزان تأمین انتظاری که آن نظریه برای دستیابی به آنها تدوین شده (به‌طور جامع و مانع) ارزیابی نمود؛

۲. سنجش میزان انطباق با واقعیت از طریق آزمون تجربی نظریه یا مطالعه تاریخچه پیدایش نظریه؛

۳. سنجش سودمندی (اعتبار کارکردی): آیا نظریه هدف خاصی (در علوم اجتماعی تعالی انسان) را تأمین می‌کند؟ آیا مناسبات قدرت و اعمال نفوذ صاحبان قدرت در بروز خطای احتمالی در نظریه مؤثر بوده است؟

۴. سنجش قلمرو: نظریات جامعه‌شناسی قلمرو معینی دارند. لذا باید دو اعتبار بررسی شود: اعتبار تاریخی (زمانی) و اعتبار جامعه‌شناختی (وضعیت محل و گروه خاص).

معیارهای نقد ثانویه را نیز می‌توان در قالب چهار گروه به شرح زیر بیان نمود:

۱. نقد روان‌شناختی: آیا شخصیت نظریه‌پرداز در بروز خطای احتمالی در نظریه مؤثر بوده است؟

۲. نقد جامعه‌شناختی: علل پیدایش خطا در نقد جامعه‌شناختی اولیه چیست؟

۳. نقد فلسفی: آیا مبانی و زیرساخت‌های شناختی غلط منجر به بروز خطا در نظریه شده است؟

۴. نقد روشی: آیا روش مورد استفاده نظریه‌پرداز برای آزمون نظریه دچار کاستی بوده است؟

با توجه به معیارهای نقد اولیه و ثانویه ذکرشده، در این مطالعه نظریه سرمایه اجتماعی کلمن مورد نقد و بررسی قرار خواهد گرفت.

۴. نقدی بر انسجام درونی نظریه سرمایه اجتماعی کلمن

با نگاهی به تعاریفی که کلمن از سرمایه اجتماعی ارائه کرده می‌توان دریافت که برخی از تعاریف کلمن با تأکید بر جنبه‌های اجتماعی مطرح شده و برخی دیگر بر جنبه‌های اقتصادی متمرکزند. درواقع کلمن قصد داشت یک علوم اجتماعی بین‌رشته‌ای را توسعه دهد که می‌تواند جامعه‌شناسی و اقتصاد را به هم نزدیک سازد. درواقع یکی از علایق اصلی او ترکیب جامعه‌شناسی با جریان‌های عمده اقتصادی بود و به همین دلیل او مفهوم سرمایه اجتماعی را به‌عنوان پلی بین اقتصاد و جامعه‌شناسی به کار می‌گیرد. در حقیقت کلمن می‌خواست اقتصاد و نظریه اجتماعی را

براساس نظریه انتخاب عقلانی با هم پیوند دهد. نظریه انتخاب (کنش) عقلایی کلمن در این عقیده با اقتصاد کلاسیک مشترک است که تمام رفتارهای افراد ناشی از تلاش برای کسب علایق فردی است. تحلیل اقتصادی با در نظر گرفتن این دو فرضیه که اشخاص به طور عقلانی عمل می‌کنند و بازارها مکان تمام‌عیار ارتباطات هستند این توانایی را دارد که سطح کلان نظام را به سطح خرد کنش فردی پیوند زند. کلمن به شدت تحت تأثیر‌گری بکر (اقتصاددان امریکایی) بود که در کار خود بر روی سرمایه انسانی، اصول اقتصاد را برای مطالعه آموزش و پرورش، خانواده، سلامت و تبعیض به کار برد و از چارچوب نظری نظریه انتخاب عقلایی استفاده کرد. کلمن به حق در ظهور نظریه انتخاب عقلایی در جامعه‌شناسی معاصر عملکرد موفقیت‌آمیزی داشته است. او کوشید مفهوم سرمایه اجتماعی را در چارچوب فکری نظریه انتخاب عقلایی قرار دهد. کلمن در نظریه انتخاب عقلایی خود، این دیدگاه را توسعه داد که جامعه، تجمعی از نظام‌های اجتماعی رفتار فردی است. با توجه به اینکه کلمن در تدوین نظریه سرمایه اجتماعی خود، گزاره‌های اجتماعی و اقتصادی‌ای را ارائه می‌کند که با یکدیگر همسو بوده، یکدیگر را تقویت می‌کنند و به نوعی مکمل یکدیگر هستند، بنابراین نظریه وی از حیث انسجام درونی (سازگاری گزاره‌ها با یکدیگر) موفق بوده است و این یکی از نقاط قوت نظریه سرمایه اجتماعی کلمن به شمار می‌رود.

یکی از نقدهای وارد بر کلمن، نادیده گرفتن نقش فعالیت‌ها و نهادهای سیاسی، دست‌کم گرفتن عامل دولت و جامعه محور بودن بیش از حد است. این نقد از بعد شاخص جامعیت و مانعیت در ذیل نقد انسجام مطرح شده است. به همین دلیل این نقد در ذیل بخش انسجام از حیث جامع و مانع بودن در تأمین انتظارات از یک نظریه قرار می‌گیرد. این در حالی است که دولت‌ها بازیگران منفعلی در این فرایند نیستند و می‌توانند چارچوبی بسازند که در آن شهروندان تصمیم بگیرند که به حوزه عمومی بپیوندند یا در خانه بنشینند و تلویزیون تماشا کنند. این در حالی است که از یک نظریه سرمایه اجتماعی «انتظار» می‌رود که رویکردهای نهادی و هم‌افزایی را نیز پوشش دهد. از منظر نهادی، سرمایه اجتماعی ویژگی نوع خاصی از عملکرد نهادهاست که با تأثیر بر نظام‌های انگیزش، بر دایره انتخاب‌های افراد تأثیر می‌گذارد و هزینه‌های مبادلاتی در فعالیت‌ها را کاهش می‌دهد. جذابیت سرمایه اجتماعی برای رویکرد نهادی از وجه وابسته بودن آن به ترتیبات نهادی خاصی است که میزان و کیفیت سرمایه اجتماعی را در یک جامعه تحت تأثیر قرار می‌دهد. رویکرد نهادگرایی بر نقش دولت و نهادهای دولتی و به طور کلی ترتیبات نهادی تأکید می‌کند. از این منظر دولت نقش کلیدی در رفع مسائل مترتب بر عمل جمعی و تولید خیر دارد. ویژگی‌های دولت‌ها مانند عملکرد نهادی و کارآمدی، میزان قابل اعتماد بودن مقامات دولتی و... بیشتر از سیاست‌های مستقیم آنها در تولید یا زوال سرمایه اجتماعی تأثیرگذار است. فساد دستگاه حکومت از طریق کاهش اطمینان شهروندان به توانایی دولت در تضمین توافقات جامعه مدنی مانع توسعه سرمایه اجتماعی می‌شود. از سوی دیگر، رویکرد هم‌افزایی بر ائتلاف حرفه‌ای و پویا و روابط درون و میان بوروکراسی دولتی و بازیگران متعدد جامعه مدنی تأکید می‌کند.

حکومت‌ها، شرکت‌ها و گروه‌های مدنی هریک می‌توانند در تحقق توسعه پایدار اثرگذار باشند و هیچ‌یک به‌تنهایی صاحب تمامی منابع نیست. نهادهای کلان محیط را برای عملکرد نهادهای خرد فراهم می‌کنند و نهادهای خرد نیز به نوبه خود به پایداری و ثبات نهادهای کلان کمک می‌کنند. ویژگی مهم این دیدگاه توجه به امکان تعامل مطلوب بین سرمایه اجتماعی در سطح سازمان‌های رسمی و غیررسمی است. بنابراین انتظاری که از یک نظریه سرمایه اجتماعی می‌رود آن است که باید رویکردهای هم‌افزایی و نهادی را پوشش دهد. اما کلمن با نادیده گرفتن این رویکردها، تصویر کاملی از سرمایه اجتماعی ارائه نکرده است؛ در نتیجه کار او از حیث انسجام به لحاظ عدم توانایی نظریه در تأمین انتظار جامع و مانع بودن، قابل نقد است.

۵. نقدی بر انطباق با واقعیت نظریه سرمایه اجتماعی کلمن

یکی از مهم‌ترین نقدهایی را که می‌توان از جهت انطباق با واقعیت بر نظریه سرمایه اجتماعی کلمن مترتب دانست، مسئله فرسایش سرمایه اجتماعی است. کلمن در نگاشته‌های خود هیچ‌گاه پیش‌بینی نکرده بود که سرمایه اجتماعی ممکن است با فرسایش به شکل امروزی آن در جوامع پیشرفته و نیز در حال توسعه روبه‌رو شود؛ درحالی که پس از دهه ۱۹۶۰ در آمریکا، با پدیده فرسایش سرمایه اجتماعی مواجهیم.

کلمن سرمایه اجتماعی را پدیده‌ای مثبت می‌دانست. گرچه به‌زعم کلمن سرمایه اجتماعی می‌تواند کارکردهای مثبتی داشته باشد، اما کارکردهای منفی آن را نیز نباید از نظر دور داشت. درواقع نقد دیگری که می‌توان بر کلمن وارد دانست، نادیده انگاشتن پیامدهای منفی سرمایه اجتماعی است. برخی از پیامدهای منفی سرمایه اجتماعی بدین قرارند:

۱. شبکه‌های اجتماعی که برای اعضای خود منابع و منافع فراهم می‌کنند می‌توانند افراد دیگری را در شبکه عضویت ندارند از دستیابی به آن منابع محروم کنند؛

۲. همبستگی شدید گروهی تحت برخی شرایط می‌تواند مانع از موفقیت و ابتکار اعضای ساعی شود. مسئله سواری مجانی در این شرایط مطرح است. اعضای کمتر ساعی گروه همه نوع تقاضای مورد حمایت از ساختار هنجاری مشترک را بر افراد موفق‌تر تحمیل می‌کنند؛

۳. «همنوايي» یکی از ضرورت‌های مهم مشارکت در گروه‌ها و شبکه‌های اجتماعی است. محیط خانواده و شبکه خویشاوندی مرجعی برای حمایت است. اما میزان کنترل اجتماعی در چنین وضعیتی بالاست و اغلب آزادی‌های فردی را به طور کامل با محدودیت مواجه می‌سازد. خانواده‌گرایی اگرچه مزایایی مانند حمایت‌های عاطفی، اجتماعی و اقتصادی با خود دارد، اما از آنجاکه در این نوع از روابط اجتماعی حفظ انسجام گروه بر امور دیگر مقدم است، «فردیت» جایگاه چندان مهمی نخواهد داشت. اگر فردیت را به معنای موقعیت فراهم‌آورنده خلاقیت، نوآوری و پیشرفت بدانیم، آنگاه نباید انتظار زیادی از امکان تحقق تحرک، نوآوری و تنوع در محیط کوچک داشته

باشیم. به عبارت دیگر هرچه اندازه یک اجتماع کوچک باشد به سبب محدودیت فضای تعامل اجتماعی و کاهش تنوع، روابط اجتماعی فرد ویژگی‌های گروه نخستین را پیدا خواهد کرد؛

۴. رابطه معکوس بین پیوندهای مستحکم اخلاقی داخلی گروه با میزان اعتماد گروه به افراد غیرعضو، گاهی اوقات می‌تواند موجب کاهش همکاری مؤثر گروه با جامعه گردد. مثلاً فوکویاما ضمن تأیید اهمیت خانواده به‌مثابه شکلی از سرمایه اجتماعی به جوامعی اشاره دارد که در آنها توازنی میان مناسبات خانوادگی و مناسبات غیرخانوادگی وجود نداشته است و بر مناسبات خانوادگی به زیان دیگر مناسبات اجتماعی تأکید می‌شود.

نقد دیگری که به لحاظ انطباق با واقعیت بر نظریه سرمایه اجتماعی کلمن وارد می‌باشد، این است که او در نظریه سرمایه اجتماعی خود، دیدگاهی محافظه‌کارانه نسبت به وظیفه مادری داشت. با عنایت به مسائل جوامع معاصر می‌توان دریافت که این دیدگاه کلمن با واقعیات روز انطباق دارد. کلمن معتقد بود کار بیرون خانه مادران، در کنار دیگر مسائل، موجب کاهش دریافتی کودک از سرمایه اجتماعی خانواده می‌شود. بنابراین او هراس داشت که افزایش نرخ مادران شاغل موجب آسیب‌های طولانی‌مدت به ذخیره‌های سرمایه اجتماعی می‌شود. نتیجه مطالعه ویرجینیا مارو (۱۹۹۹) نیز نشان داد که تأثیر منفی کار زود هنگام مادر بر کودک اندک است. نتایج این محقق نشان داد که خانواده عموماً تأثیر آشکاری بر توانایی بیانی و الگوهای رفتاری کودکان می‌گذارد؛ اما اشتغال مادران تنها بر استدلال زبانی تأثیری منفی می‌گذارد، آن هم هنگامی که کار مادر، کاری کم‌مهارت بوده است.

۶. نقدی بر قلمرو (اعتبار جامعه‌شناختی) نظریه سرمایه اجتماعی کلمن

معرفت اجتماعی ارتباط تنگاتنگی با وضعیت محل و گروه موضوع معرفت دارد و توجه به ضرورت انطباق معرفت اجتماعی با موقعیت محلی و گروهی ویژه و اندک بودن امکان جهان‌شمولی آن نقش برجسته‌ای در تحلیل و فهم صحیح این معرفت ایفا می‌کند. معرفت اجتماعی خاص ممکن است درخصوص یک محل یا گروه ویژه صحیح و سنجیده بوده و همان معرفت درخصوص محل یا گروه دیگری صادق نباشد. عدم اعتنا به اعتبار جامعه‌شناختی معرفت اجتماعی و به عبارت دیگر «موقعیت اجتماعی» منتهی به بروز بیگانگی نظری می‌شود (قریشی، ۱۳۹۳، ص ۳۱-۳۲). به نظر می‌رسد که نظریه کلمن از جهت اعتبار جامعه‌شناختی (اولیه) معتبر نیست؛ چراکه کلمن تنها وضعیت محل (امریکا) و گروه خاصی (کودکان و جوانان) را مدنظر قرار داده است. در تعاریفی که کلمن با تأکید بر ابعاد جامعه‌شناختی ارائه می‌کند، عمدتاً از واژه‌هایی همچون «رشد کودکان» یا «توسعه شناختی و اجتماعی کودک و یا جوان» استفاده می‌کند که این نشان‌دهنده تأکید وی بر گروه‌های سنی پایین جامعه می‌باشد. برای مثال در تعریفی سرمایه اجتماعی را مجموعه منابعی که در ماهیت روابط خانوادگی و در سازمان اجتماعی اجتماع وجود دارند و برای توسعه‌شناختی و اجتماعی کودک و جوان مفید هستند، تلقی می‌نماید. در جای دیگری او سرمایه اجتماعی را هنجارها، شبکه‌های اجتماعی، و روابط بین

بزرگسالان و کودکان که برای رشد کودکان مهم هستند، در نظر می‌گیرد. بنابراین کلمن از این جهت که کانون توجهش در تبیین سرمایه اجتماعی، کودکان و نوجوانان است قابل نقد است. به علاوه، تمامی مطالعات کلمن در آموزش و پرورش ایالات متحده امریکا و عمدتاً بر روی اقلیت‌های قومی و مذهبی بوده است. برای نمونه در پژوهشی که به «گزارش کلمن» معروف شد، او توجه خود را به جوانان و آموزش و پرورش معطوف کرد. این گزارش به سیاست بسیار بحث‌برانگیز اتوبوسی کردن (بردن کودکان با اتوبوس به مدارس مناطق دیگر به منظور آمیزش نژادی) به عنوان روشی برای ایجاد برابری نژادی در مدارس امریکا منتهی شد.

۷. نقد فلسفی بر نظریه سرمایه اجتماعی کلمن

مفهوم سرمایه اجتماعی مبتنی بر بنیان فلسفی نظریه‌های علوم اجتماعی غرب شکل گرفته است. یکی از پیش‌فرض‌های نظریه سرمایه اجتماعی کلمن آن است که او به شدت تحت تأثیر نظریه انتخاب عقلایی در اقتصاد کلاسیک بوده است. نظریه انتخاب عقلایی نشان می‌دهد که افراد در عمل کنش‌هایی را برمی‌گزینند که با در نظر گرفتن سود و زیان آنها فایده یا سودمندی‌شان را به حداکثر برسانند. جامعه‌شناسی کنش عقلایی مدلی بسیار فردگرایانه از رفتار انسان را مفروض می‌دارد که در آن فرد، بدون توجه به سرنوشت دیگران به طور خودکار علایق خود را دنبال می‌کند. در نتیجه، یکی از ضعف‌های زیربنایی نظریه سرمایه اجتماعی کلمن آن است که او توجه اندکی به این امر دارد که انسان‌ها یکدیگر را دوست دارند یا از هم متنفرند و همین امر موجب می‌شود که آنان با همدیگر همکاری کنند یا از هم بیزار باشند، به این دلیل که خارج از محدوده محاسبه عقلانی قرار می‌گیرد. اصولاً نظریه پردازان نظریه انتخاب عقلایی (و به ویژه کلمن) همواره در پی آن بودند که نشان دهند این همکاری با اصول فردگرایی و نفع شخصی سازگار است. وجود چنین پیش‌فرض‌ها و زمینه فکری در پس ذهن کلمن سبب گردید او مسائل اجتماعی مهمی همچون علاقه و نفرت را در چارچوب خود وارد نسازد.

۸. نقد جامعه‌شناختی (ثانویه) بر نظریه سرمایه اجتماعی کلمن

همان‌طور که ذکر شد، کلمن به سبب تمرکزش بر گروه‌های سنی پایین جامعه (کودکان و نوجوانان) مورد نقد است. این امر ناشی از علاقه کلمن به تبیین روابط نابرابری اجتماعی و موفقیت تحصیلی در مدارس بود. عمده مطالعات کلمن در مورد جامعه نوجوانان بود. برای مثال، کلمن مطالعه‌ای را بین دانش‌آموزان دبیرستانی در شیکاگو انجام داد. او نشان داد که گروه همالان تأثیرات بیشتری بر شکل‌گیری دیدگاه‌های نوجوانان نسبت به بزرگسالان مسئول مانند والدین و معلمان دارد. در مطالعه‌ای دیگر، او به بررسی موفقیت در مدارس خصوصی و دولتی پرداخت. کلمن داده‌های ۵۰۰۰۰ دانش‌آموز دبیرستانی سال دوم و آخر در زمینه موفقیت شناختی را گردآوری کرد و دریافت که دانش‌آموزان در مدارس کاتولیک و مدارسی که دارای وابستگی‌های مذهبی هستند عملکرد بهتری دارند حتی اگر

عوامل دیگری مثل طبقه اجتماعی و قومیت را در نظر گرفت. او در مطالعه دیگری که درباره عملکرد دانش‌آموزان در مدارس کاتولیک انجام داد دریافت که این دانش‌آموزان میزان غیبت و ترک تحصیل کمتری از دانش‌آموزان دارای زمینه و توانایی مشابه در مدارس دولتی دارند. این یافته‌ها در مورد دانش‌آموزانی که از زمینه‌های اجتماعی - اقتصادی و قومیتی پایینی بودند و نیز مناطقی که خانواده‌ها نمی‌توانستند به توسعه‌شناختی کودکانشان کمک کنند نیز صادق بود (کلمن، ۱۹۸۲). مشاهده می‌شود که علاقه کلمن به آموزش و پرورش و کودکان سبب گشته او در تعاریفی نیز که از سرمایه اجتماعی ارائه می‌کند، نوعی تعصب نسبت به رده‌های سنی پایین‌تر جوامع داشته باشد.

۹. نقد روش‌شناسانه بر نظریه سرمایه اجتماعی کلمن

حوزه روش‌شناسی بسیار گسترده است. جامعه هدف مورد مطالعه یکی از محورهای روش‌شناختی است که در اینجا به‌عنوان محلی برای نقد مطرح است. تمرکز کلمن بر یک جامعه هدف محدود یک ضعف روش‌شناسی به شمار می‌رود. کار کلمن را می‌توان به خاطر تمرکز بر یک نوع نهاد تربیتی مورد نقد قرار داد. او به روابط نوجوانان و کودکان بسیار علاقه‌مند بود و پژوهش‌های او درباره سرمایه اجتماعی و آموزش و پرورش به دوره مدرسه محدود بود و توجه اندکی به دوره‌های آموزشی بعدی در نظام تحصیلات رسمی نمود. او هیچ توجهی به یادگیری‌های غیررسمی مثلاً در محل کار نمی‌نمود. تقریباً در تمامی مطالعات تجربی که کلمن انجام می‌داد، محور توجه دانش‌آموزان دبیرستانی بودند. به‌عنوان مثال، در میانه دهه ۱۹۶۰، کلمن پیمایش بزرگی درباره موفقیت و فرصت تحصیلی در میان شش گروه قومی انجام داد. این پژوهش براساس سند کنگره انجام شد و تحت نظارت اداره آموزش و پرورش ایالات متحده بود. در مطالعه طولی دیگری، کلمن به بررسی عملکرد دانش‌آموزان در مدارس کاتولیک پرداخت. همچنین در مطالعه‌ای دیگر به مقایسه میزان موفقیت دانش‌آموزان در مدارس دولتی و خصوصی پرداخت. در این مطالعات و سایر مطالعاتی که کلمن در رابطه با سرمایه اجتماعی انجام می‌داد، آموزش و پرورش به طور عام و دانش‌آموزان به طور خاص مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گرفتند. بنابراین یافته‌های کلمن عمدتاً برای این قشر جامعه تعمیم‌پذیر می‌باشد و نمی‌توان نتایج آنها را به سایر اقشار و طبقات جامعه نسبت داد. به‌علاوه، کلمن را می‌توان به خاطر استفاده صرف از تعداد والدین حاضر در خانواده و صرف نظر از ابعاد نامشهود مسئله همچون وجود والدین ناتنی و انواع مختلف خانواده‌های تک‌والد مورد نقد قرار داد. بنابراین محدودیت بودن جوامع مورد بررسی کلمن، اعتبار یافته‌های کلمن را به لحاظ روش‌شناختی تنزل می‌بخشد.

افزون بر این، کلمن را می‌توان به خاطر بی‌توجهی به جنسیت مورد نقد قرار داد. کلمن نه در تعاریف خود از سرمایه اجتماعی وزنی را برای عامل جنسیت در نظر گرفته بود و نه در هیچ از مطالعات تجربی خود که روی آموزش و پرورش انجام داده بود، تحلیلی روی تفاوت جنسیتی دانش‌آموزان انجام نداده است. برای مثال، در مطالعه‌ای که کلمن روی دانش‌آموزان دبیرستان‌های کاتولیک انجام داد، عملکرد آنها را با در نظر گرفتن متغیرهای

طبقه اجتماعی و قومیت ارزیابی کرد اما عامل جنسیت را لحاظ نکرد. این در حالی است منتقدان فمینیست اشاره کرده‌اند که تعهد مدنی بسیار وابسته به جنسیت است. گرچه علاقه کلمن به سرمایه اجتماعی از تلاش برای تبیین روابط نابرابر اجتماعی ناشی می‌شد، اما هیچ‌گاه در تحلیل‌هایش مسئله نابرابری‌های جنسیتی را مدنظر قرار نداد. باید توجه داشت که جنسیت مفهومی تحلیلی است. به‌کارگیری یک رویکرد مبتنی بر جنسیت و یا تحلیل جنسیتی به این معناست که نهادهای اجتماعی باید تأثیر (بالقوه) سیاست‌ها، برنامه‌ها و فعالیت‌های خود را بر زنان، مردان و روابط میان آنان ارزیابی کنند. بنابراین برای سازمان‌های جامعه مدنی یک رویکرد جنسیتی به معنای تقویت استراتژی‌هایی است که به اصلاح تفاوت‌های جنسیتی می‌پردازد. این استراتژی‌ها می‌توانند به صورت جداگانه و یا مشترک بر زنان و مردان تمرکز داشته باشند. این نکته حائز اهمیت است که بخشی از نابرابری زنان و مردان نتیجه تبعیض ساختاری و نهادی است. لذا باید تفاوت میان نقش‌های جنسی و جنسیتی را درک کرد. این همان مسئله‌ای است که کلمن در تحلیل‌هایش در رابطه با سرمایه اجتماعی از قلم انداخته بود. در نتیجه، نظریه سرمایه اجتماعی کلمن به خاطر نادیده گرفتن تفاوت‌های جنسیتی مورد نقد روشی است.

۱۰. نقدی بر قلمرو (اعتبار تاریخی) نظریه سرمایه اجتماعی کلمن

معرفت اجتماعی ربط وثیقی با مقتضیات زمانی دارد و چنین معرفتی عموماً رنگ زمان به خویش می‌پذیرد. به طوری که معرفت حال چندان مناسبی با اوضاع گذشته ندارد و معرفت گذشته برای غلبه بر مسائل و مشکلات حال مفید و کارگشا نیست. از همین رو هرگاه معرفتی بدون اعتنا به مقتضیات زمانی آن معتبر و کارآمد تلقی شود، به احتمال قوی جریان امر به سوی تبدیل معرفت اجتماعی به پدیده‌ای به نام «جزم‌اندیشی» حرکت خواهد کرد (قریشی، ۱۳۹۳، ص ۲۰). از باب اعتبار تاریخی می‌توان اظهار داشت که کلمن پذیرفت که احتمال دارد میزان سرمایه اجتماعی در طول زمان تغییر کند و نیز اینکه اجزاء خروجی‌ها، و پیامدهای آن ممکن است دچار نوسان شود. درواقع کلمن سرمایه اجتماعی را بسیار وابسته به مسیر تاریخی می‌دانست و وضعیت امروز آن را نتیجه مجموعه‌ای از فرایندهای طولانی‌مدت تاریخی تلقی می‌کرد. بنابراین می‌توان استنباط کرد که کلمن تغییر در زمان را پذیرفته و رهیافت او در نظریه سرمایه اجتماعی، دارای اعتبار تاریخی است.

۱۱. نقدی بر سودمندی (کارکرد) نظریه سرمایه اجتماعی کلمن

هدف معرفت اجتماعی تعالی انسان است ولی گاهی اوقات هدف معرفت اجتماعی از سوی صاحبان قدرت تعیین می‌شود و معرفت اجتماعی تحت قیمومت منافع و خواسته‌های قدرتمندان قرار می‌گیرد (قریشی، ۱۳۹۳، ص ۳۸). با این توضیح، یکی دیگر از نقاط قوت نظریه سرمایه اجتماعی کلمن آن است که مناسبات قدرت نتوانسته مسیر فکری او را تغییر دهد. کلمن با مطالعاتی تجربی درباره موفقیت آموزشی در مناطق اقلیت‌نشین امریکا توانست نشان

دهد که سرمایه اجتماعی به انسان‌های قدرتمند محدود نیست، بلکه می‌تواند مزایای فراوانی برای اجتماعات فقیر و حاشیه‌ای نیز داشته باشد. با این وجود، از نقاط ضعف نظریه سرمایه اجتماعی کلمن آن است که در تبیین جهت معکوس سرمایه اجتماعی یعنی افول / فرسایش سرمایه اجتماعی سخنی به میان نیاورده است.

نتیجه‌گیری

این مطالعه با هدف نقد آراء کلمن در زمینه سرمایه اجتماعی براساس معیارهای سنجش معرفت اجتماعی، (نقد منطق درونی و بیرونی، اعتبار جامعه‌شناختی و روش‌شناختی، اعتبار فلسفی و اعتبار کارکردی) انجام شد. کلمن به‌عنوان یکی از نظریه‌پردازان برجسته سرمایه اجتماعی، سعی در شناخت نقش هنجارها در داخل خانواده یا شبکه‌های اجتماعی داشت تا از این طریق بتواند موجب تقویت سرمایه‌های انسانی شود. به همین دلیل او سرمایه اجتماعی را شامل آن جنبه‌ای از ساخت اجتماعی می‌داند که کنش‌های متقابل افراد را درون ساختار اجتماعی تسهیل می‌نماید.

نتایج نشان داد که تعریف کلمن با تأکید بر جنبه‌های اجتماعی و اقتصادی مطرح شده است. نظریه وی از حیث انسجام درونی موفق بوده است و این یکی از نقاط قوت نظریه سرمایه اجتماعی کلمن به شمار می‌رود. با این حال کلمن، نقش فعالیت‌ها و نهادهای سیاسی را نادیده گرفته و عامل دولت را دست‌کم می‌گیرد و بودن بیش از حد جامعه‌محور است. از جهت انطباق با واقعیت، نظریه سرمایه اجتماعی کلمن مسئله فرسایش سرمایه اجتماعی را چندان مورد توجه قرار نمی‌دهد. کلمن هیچ‌گاه پیش‌بینی نمی‌کرد که سرمایه اجتماعی ممکن است با فرسایش به شکل امروزی آن در جوامع پیشرفته و نیز در حال توسعه روبه‌رو شود. وی سرمایه اجتماعی را پدیده‌ای مثبت می‌دانست، گرچه به‌زعم کلمن سرمایه اجتماعی می‌تواند کارکردهای مثبتی داشته باشد، اما کارکردهای منفی آن را نیز نباید از نظر دور داشت. در واقع لذا کلمن انگاشتن پیامدهای منفی سرمایه اجتماعی را نادیده می‌انگاشت. به‌علاوه کلمن در نظریه سرمایه اجتماعی خود، دیدگاهی محافظه‌کارانه نسبت به وظیفه مادری داشت. نظریه کلمن از جهت اعتبار جامعه‌شناختی (اولیه) معتبر نمی‌باشد؛ چراکه کلمن تنها وضعیت محل (امریکا) و گروه خاصی (کودکان و جوانان) را مدنظر قرار داده است. مفهوم سرمایه اجتماعی مبتنی بر بنیان فلسفی نظریه‌های علوم اجتماعی غرب شکل گرفته است. همچنین یکی از پیش‌فرض‌های نظریه سرمایه اجتماعی کلمن آن است که او به شدت تحت تأثیر نظریه انتخاب عقلایی در اقتصاد کلاسیک بوده است. به‌علاوه، کلمن به خاطر تمرکز بر گروه‌های سنی پایین جامعه (کودکان و نوجوانان) مورد نقد است. این امر ناشی از علاقه کلمن به تبیین روابط نابرابری اجتماعی و موفقیت تحصیلی در مدارس بود. عمده مطالعات کلمن در مورد جامعه نوجوانان بود. افزون بر این، کار کلمن را می‌توان به خاطر تمرکز بر یک نوع تربیتی مورد نقد قرار داد. او به روابط نوجوانان و کودکان بسیار علاقه‌مند بود و پژوهش‌های او درباره سرمایه اجتماعی و آموزش

و پرورش به دوره مدرسه محدود بود و توجه اندکی به دوره‌های آموزشی بعدی در نظام تحصیلات رسمی نمود. با این حال کلمن تغییر در زمان را پذیرفته و رهیافت او در نظریه سرمایه اجتماعی، دارای اعتبار تاریخی است. از نقاط قوت نظریه سرمایه اجتماعی کلمن آن است که مناسبات قدرت توانسته مسیر فکری او را تغییر دهد. همچنین از نقاط ضعف نظریه سرمایه اجتماعی کلمن آن است که در تبیین جهت معکوس سرمایه اجتماعی یعنی افول / فرسایش سرمایه اجتماعی سخنی به میان نیاورده است. فرسایش سرمایه اجتماعی منجر به اختلال در روابط می‌شود. منظور از اختلال رابطه‌ای عبارت است از پایین بودن میزان چگالی روابط اجتماعی و همچنین قرینگی و تعدد و شدت روابط اجتماعی و تنوع هویت‌ها در روابط اجتماعی. در شرایط اختلال رابطه‌ای، احترام متقابل اجتماعی و انصاف اجتماعی کاهش می‌یابد. این اختلال استحکام اجتماع را خدشه‌دار می‌کند و آسیب‌پذیری فرد را افزایش می‌دهد. با توجه به اهمیت وافر سرمایه اجتماعی برای فرد و جامعه لازم است سرمایه‌گذاری‌های جدیدی برای تأمین سرمایه اجتماعی جهت نسل آتی صورت پذیرد.

منابع

- روزخوش، محمد، ۱۳۹۹، «ابدهٔ سرمایه اجتماعی؛ راهگشا یا گمراه کننده؟ (نقدی بر پژوهش‌های ایرانی سرمایه اجتماعی)»، *مسائل اجتماعی ایران*، ش ۱۱(۲)، ص ۶۵-۹۶.
- رئیس دانا، فریبرز، ۱۳۹۳، «نقد مفهومی سرمایه اجتماعی»، *رفاه اجتماعی*، ش ۵۵، ص ۷-۴۴.
- عریضی، حمیدرضا، ۱۳۹۷، «نظریه ضد سرمایه‌ای فساد اداری و نقد مفهوم سرمایه اجتماعی»، *رفاه اجتماعی*، ش ۶۹، ص ۷۹-۱۲۷.
- فراهانی‌فرد، سعید و همکاران، ۱۴۰۱، «تحلیل انتقادی چارچوب اخلاقی سرمایه اجتماعی؛ دلالت‌هایی برای مطالعات اسلامی»، *اسلام و علوم اجتماعی*، ش ۲۷، ص ۹۱-۱۰۳.
- قریشی، فردین، ۱۳۹۳، *مبانی معرفت‌شناسانه اندیشه‌ورزی اجتماعی در ایران*، تهران، جامعه‌شناسان.
- کلمن، جیمز، ۱۳۷۷، *بنیادهای نظریه اجتماعی*، ترجمهٔ منوچهر صبوری، تهران، نشر نی.
- Coleman, J. S, 1982, *The Asymmetric Society*, Syracuse University Press.
- _____, 1988, "Social Capital in the Creation of Human Capital", *American Journal of Sociology*, V. 94, p. 95-120.
- _____, 1994, *Foundations of Social Theory*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University.
- Coleman, J. S. and Fraro, T.L., 1992, *Rational choice theory: advocacy and critique*, New York, Sage Publication.
- Morrow, V, 1999, "Conceptualising Social Capital in Relation to the Well-being of Children and Young People: a critical review", *Sociological Review*, V. 47, N. 4, p. 744-765.

نوع مقاله: پژوهشی

مبانی انسان‌شناسی سبک زندگی زن مدرن

فاطمه معصومی / کارشناس ارشد فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم

f.masumykar@gmail.com  orcid.org/0009-0001-0982-4781<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۸ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۷

چکیده

با توجه به آنکه براساس عقاید، مبانی و ارزش‌های جوامع و فرهنگ‌های مختلف، اشکال متنوعی از سبک زندگی به وجود می‌آید. جامعه مدرن نیز پیرامون برخی مفاهیم بنیادین و ارزش‌های پیرامونی آن سبک خاصی از زندگی را شکل داده که بعضاً مغایر با اصول اسلامی است. یکی از راه‌های مواجهه مناسب با این پدیده، شناخت و اشراف نسبت به این مبانی و نحوه تأثیرگذاری آن بر زندگی روزمره زنان است که این پژوهش به این موضوع پرداخته است. روش به کار گرفته شده در این تحقیق تحلیلی - منطقی است، که اطلاعات آن به شیوه کتابخانه‌ای و از طریق فیش برداری، جمع‌آوری شده است، و با استفاده از دلالت‌های عقلی به اثبات فلسفی این امر پرداخته شده که سبک زندگی زنان مدرن که با محوریت سلیقه شخصی و مصرف‌نمایی و شاخصه‌هایی چون آندروژنی (دوجنسیتی) بودن و سیالیت است، چه ارتباطی با نوع نگاه تمدن غرب به انسان و جنس زن دارد. در نهایت مشخص شد که تمامی این موارد براساس سه مبنای اومانیزم، تطورگرایی و انسان‌شناسی فرهنگی قابل تحلیل و فهم است. چنانچه اعتقاد به اومانیزم، منجر به شکل‌گیری سبک زندگی‌ای مبتنی بر مصرف‌نمایی شده، و انسان‌شناسی فرهنگی بازتابندگی و انتخاب‌های مبتنی بر سلیقه شخصی را شکل می‌دهد و تطورگرایی موجب گسترش پدیده مدرگرایی و همچنین برتری یافتن نقش‌ها و شاخصه‌های مردانه خواهد شد. در نتیجه زنان به دنبال انکار و سرکوب ویژگی‌های فطری‌شان خواهان شبیه شدن به مردان هستند.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی، مبانی سبک زندگی، زن مدرن، سبک زندگی.

تمام جوامع بشری در طول تاریخ براساس جهان‌بینی‌های مختلف، سبک‌های متفاوتی از زندگی را پدید آورده‌اند و از الگوهای رفتاری متناسب با شاخص‌های فرهنگی خود برخوردار بوده‌اند. سبک زندگی، بخش متغیر و جاری فرهنگ است که همواره در چارچوب بخش ثابت فرهنگ، یعنی ارزش‌ها، آرمان‌ها و باورهای نهادینه‌شده در جامعه پدید می‌آید. همچنین میان سبک زندگی و مبانی حاکم بر آن، نوعی رابطه رفت‌وبرگشتی وجود دارد؛ همان‌طور که تغییر در مبانی، موجب شکل‌گیری نوع خاصی از سبک زندگی می‌شود، تغییر در سبک زندگی نیز به‌مرور زمان منجر به پذیرش جهان‌بینی خاصی می‌گردد. به‌همین علت افراد با پذیرش سبک خاصی از زندگی، بدون توجه به مبانی فلسفی و نظری پشتیبان آن، به‌تدریج جهان‌بینی و افکارشان را متناسب با آن شکل می‌دهند.

جوامع مدرن نیز متناسب با اقتضائات خاص خود، الگوهای خاصی را برای زندگی و رفتار ارائه کرده است که خاستگاه آن، فرهنگ سکولار غرب است که با تشدید فرایند جهانی‌شدن، این نوع سبک زندگی و به دنبال آن افکار و جهان‌بینی پشتیبان آن در جوامع دیگر نیز در حال گسترش است. روشن است که پذیرش منفعلانه این‌گونه الگوهای رفتاری برای جوامع مسلمان، که خود در پرتو آموزه‌های اسلامی توانایی تعریف و ترسیم سبک زندگی دینی را دارند، شایسته نیست و این جوامع باید متناسب با اقتضائات فرهنگ دینی خود، به سبک زندگی اسلامی روی آورند. لذا مواجهه برنامه‌ریزی‌شده با پدیده سبک زندگی مدرن، امری حیاتی است.

حال با توجه به وجود رابطه دیالکتیکی میان سبک زندگی و مبانی آن، اگر روشن شود که هریک از شاخصه‌های سبک زندگی انسان مدرن، براساس چه نوع مبانی‌ای شکل گرفته است، می‌توان مواجهه مناسب‌تر و منطقی‌تری با آن داشت؛ لذا این پژوهش به دنبال کشف این مسئله است که سبک زندگی مدرن براساس چه نوع مبانی انسان‌شناسانه‌ای پدید آمده است. اما با توجه به اینکه زنان جایگاهی مهم در تحکیم بنیان خانواده و نقش محوری در تربیت فرزند و نسل آینده جامعه دارند، سبک زندگی آنان و بررسی ابعاد خاص آن اهمیتی مضاعف می‌یابد. لذا این پژوهش بررسی سبک زندگی زنان را به‌طور خاص مورد اهتمام خود قرار داده است.

بدین منظور ابتدا، کیفیت و شاخصه‌های سبک زندگی زن مدرن شناسایی شده و سپس گزارشی از مبانی انسان‌شناسی غرب ارائه شده و در ادامه سعی در کشف ارتباط میان آنان شده است؛ به‌طوری‌که مشخص شود پذیرش و جریان هریک از این مبانی به چه نحو موجب شکل‌گیری هریک از شاخصه‌های سبک زندگی زن مدرن می‌شود.

۱. پیشینه بحث

کتاب *سبک زندگی* (چنی، ۱۳۸۲) از جمله پژوهش‌هایی است که به موضوع سبک زندگی به طور مبنایی پرداخته است. نویسنده در این کتاب ادعا می‌کند که پدیده جدیدی تحت عنوان سبک زندگی مدرن شکل گرفته که

شاخصه جوامع جدید است و معیار هویت‌یابی انسان مدرن قرار گرفته است. وی طی فصل‌های مختلف کتاب به اثبات این ادعا و کیفیت این ارتباط می‌پردازد؛ هرچند مضمون این کتاب با موضوع این پژوهش مرتبط است؛ اما هدف اصلی کار شناسایی و واکاوی مبانی‌ای که موجب ارتباط میان سبک زندگی و هویت بوده، نمی‌باشد؛ از این جهت با کاری که در این پژوهش به دنبال آن هستیم، متمایز است.

از دیگر کتب مرتبط با این پژوهش، کتاب **دین و سبک زندگی** (مهدوی‌کنی، ۱۳۸۷) است که نویسنده در ابتدا به تعریف مبسوطی از سبک زندگی و شاخصه‌های آن در ادبیات علوم اجتماعی پرداخته است؛ وی در ادامه با استفاده از روش پیمایش، سعی در بررسی ارتباط میان دین و الگوی سبک زندگی و کشف سبک زندگی موجود در هیئات مذهبی نموده است. چنان‌که مشخص است، این کار از سنخ کارهای علوم اجتماعی بوده و فاقد تأمل فلسفی و نگاه انتقادی نسبت به مفهوم سبک زندگی است. در این تحقیق از سبک زندگی به‌مثابه ابزاری مفهومی برای سنجش جامعه استفاده شده است؛ درحالی‌که قصد ما شناسایی مبانی نظری‌ای است که پدیده سبک زندگی را به‌شکل نوین آن هدایت کرده است.

درباره مسئله مبانی سبک زندگی اسلامی نیز پژوهش‌هایی صورت گرفته است؛ از جمله کتاب **مبانی سبک زندگی اسلامی** (فعالی، ۱۳۹۷)، که هرچند پدیده سبک زندگی را از زاویه زیرساخت‌ها و مبانی جهت‌دهنده آن مدنظر قرار می‌دهد؛ اما بیشتر مرتبط با آموزه‌های تجویزی اسلام است تا بررسی واقعیت عینی سبک زندگی مسلمانان. این پژوهش نیز پدیده سبک زندگی را از منظر مبانی مدنظر قرار می‌دهد؛ اما درصدد کشف رابطه میان مبانی انسان‌شناسی غرب و سبک زندگی عینی زنان جامعه مدرن است تا زمینه را برای مواجهه‌ای منطقی در برابر سبک زندگی‌ای که مدرنیته برای زنان جامعه ما به سوغات آورده، فراهم آورد.

کتاب **زن بودن** (گران، ۱۴۰۱)، نیز به طور خاص به چگونگی زندگی زنان جامعه‌ی مدرن معاصر و دور شدن آنان از فطرت طبیعی خود پرداخته است. نویسنده در این کتاب با تأکید بر نقش ابزاری زن در کشورهای سرمایه‌داری، جریان‌های فمینیستی و شعارهای انقلاب جنسی را نقد می‌کند و سعی می‌کند تأثیر این جریان‌ها بر روح و روان زن و فروپاشی خانواده‌ها را نشان دهد. این اثر هرچند در تبیین شاخصه سبک زندگی زن مدرن به‌خوبی عمل کرده، اما بیشتر رویکردی روانشناختی داشته و توجهی به مبانی نظری و فلسفی‌ای که موجب پدید آمدن این وضعیت شده نداشته است. درحالی‌که این مقاله به دنبال این امر است.

در نهایت می‌توان گفت که در رابطه با موضوع انسان‌شناسی و همچنین پیرامون مسئله سبک زندگی و زندگی روزمره زنان مدرن، پژوهش‌های فراوانی تدوین شده است؛ اما مشخصاً مبانی انسان‌شناسی سبک زندگی زن مدرن مورد بررسی قرار نگرفته است.

۲. چارچوب نظری

این مقاله بر این مبنای نظری استوار است که واقعیت اجتماعی دارای سطوحی مختلف بوده که با یکدیگر رابطه متقابل دارند:

- سطحی که در نگاه اول قابل مشاهده است (مانند شاخصه‌های ظاهری سبک زندگی از قبیل نوع مصرف، اوقات فراغت و...):

- سطحی که کمتر آشکار است و باید کشف شود (مانند زمینه‌های اجتماعی):

- سطح شالوده‌ای و مبنایی که نوعی قدرت تبیین‌کنندگی نسبت به لایه‌های رویین دارد (کرایب، ۱۳۹۱، ص ۱۸۳).

به عبارت دیگر هر نوع مبنای هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی و... (سطوح مبنایی) نظریه مختص به خود را به وجود می‌آورد (ر.ک: کرایب و بتون، ۱۳۸۹، ص ۳۷-۶۳) و در ادامه، هر نوع نظریه علمی از طریق نظامات اجتماعی و ساختارها (زمینه‌های اجتماعی) در زندگی ما جاری شده و تبدیل به نوعی از سبک زندگی (واقعیت ملموس و قابل مشاهده) می‌شود (ر.ک: پارسانیا، ۱۳۹۲ الف).

بنابراین هر نظریه علمی از بنیان‌های فلسفی و معرفتی خاصی ناشی می‌شود و به اقتضای آن نظریه، روش کاربردی خاصی نیز به وجود می‌آید، سپس به اقتضای ساختار درونی آن نظریه، موضوعات خاصی به عنوان عوامل مسلط در تحقق پدیده‌ها معرفی می‌شوند و حوزه‌هایی که از آن عوامل سخن می‌گوید را برجسته می‌کند. بنابراین نظریه علمی هم از جهت مفاهیم و گزاره‌ها، هم از جهت ساختار درونی و منطقی و هم از جهت معرفی عامل یا عواملی به عنوان علت یا علل اصلی، متأثر از مبانی و بنیان‌های فلسفی خاصی است (پارسانیا و طالی اردکانی، ۱۳۹۲).

انسان این توانایی را دارد که به سمت هریک از این مبانی و بنیان‌های فلسفی حرکت کرده و به آنها علم پیدا کند، و از میان آنها دست به انتخاب زده و با آن متحد شود و براساس این اتحاد هویت و حقیقت نفس خودش را بسازد. زمانی که گروهی از انسان‌ها به یک معنای واحد علم پیدا کنند و آن را بپذیرند، با یکدیگر ترکیب و متحد می‌شوند، به تدریج جامعه مخصوص به خودشان را تشکیل می‌دهند؛ و تحت اشراف آن مفهوم به عملکردی هماهنگ و خاص هدایت می‌شوند، و سبک زندگی آنها تحت تأثیر آن معنا جهت می‌یابد. معانی عمیق هر فرهنگ در حکم هسته مرکزی آن فرهنگ است، و کنش‌ها، هنجارها، نمادها، سازمان‌ها و ساختارها و تغییر و تحولات درونی آنها، متناسب با آنها به وجود می‌آید. بنابراین وجود تنوع در سبک‌های زندگی محقق شده، نشانگر تفاوت معنایی است که هسته فرهنگ را شکل داده است و افراد یک فرهنگ با آن متحد شده‌اند (پارسانیا، ۱۳۹۲ ب، ۱۳۹۲، ص ۱۴۴).

بنابراین سبک زندگی زن مدرن نیز در عالم واقع دارای چند سطح است؛ یکی سطح ظاهری قابل‌رویت و دیگری لایه‌های زیرینی که جهت‌دهنده آن هستند. هدف ما کشف لایه‌های زیرین انسان‌شناسانه مربوط به سبک

زندگی زن مدرن است. این نگاه به ما این امکان را می‌دهد که با هر حادثه و سطحی، به طور یکسان برخورد نکنیم و مصالح خود را به گونه‌ای متناسب سازمان‌دهی و طبقه‌بندی کنیم؛ چراکه برخورد با همه جنبه‌ها در یک سطح امکان‌پذیر نیست.

۳. روش

در این پژوهش از شیوه تحلیلی - منطقی استفاده شده است که مبتنی بر به‌کارگیری ابزارهای منطقی و رهیافت تحلیلی است، و به تحلیل مبانی، ساختار و لوازم منطقی نظریه‌ها و پدیده‌ها می‌پردازد و با تحلیل منطقی و تأکید بر حجت منطقی و نه مشاهده تجربی به شناخت می‌انجامد. این روش شامل دو مرحله عملیاتی است نخست فهم و سپس نقد (فرامرزقراملکی، ۱۳۸۵، ص ۲۵۹-۲۵۷).

یکی از طرق فهم و نقد هر نظریه و پدیده‌ای تحلیل مبانی معرفتی آن است، هر گزاره‌ای بر مقدمات و مبانی معرفت‌شناختی، اصول وجودشناختی، مبادی انسان‌شناختی مختلفی استوار است (همان، ص ۲۶۶).

بنابراین با توجه به آنکه سبک زندگی و کنشگری افراد در زندگی روزمره متناسب با مجموعه‌ای از نظریات و الگوهای ساختاری شکل گرفته، و این نظریات خود مبتنی بر یکسری مبانی عمیق و جهان‌بینی نظام‌مند است. به منظور فهم صحیح از سبک زندگی زن مدرن و مواجهه درست با آن با روش کتابخانه‌ای و فیش‌برداری به منابع و متون موجود مراجعه شده، و در مرحله اول سبک زندگی زن مدرن و شاخصه‌های آن مورد فهم و بررسی قرار گرفته و پس از آن با استفاده از دلالت‌های عقلی، مبانی انسان‌شناسی مدرن استخراج شده و در آخر به اثبات فلسفی وجود رابطه میان سبک زندگی و مبانی انسان‌شناسی آن پرداخته شده است.

۴. بررسی شاخصه‌های سبک زندگی مدرن

«سبک زندگی» در معنای کلی و تحت‌اللفظی آن به معنای «راه و روش و الگوی زندگی» است. این مقاله نیز مبتنی بر همین معناست؛ ولی این واژه در ادبیات علوم اجتماعی بار معنایی بیش از صرف شیوه زندگی دارد و شاخصه‌هایی که برای آن مطرح می‌شود، گویای وضعیت زندگی روزمره انسان مدرن است. بنابراین مفهوم جدید سبک زندگی در ارتباط مستقیم با تحول اندیشه و اجتماع در غرب، فهم می‌شود (فاضلی، ۱۳۸۲، ص ۶۱-۶۴) در این تعریف، سبک زندگی به‌طور دقیق به معنای شیوه مدرن زندگی کردن تعریف می‌شود، و معادل پدیده‌ای ذاتاً مدرن و در قالب عقلانیت ابزاری تعریف می‌شود و آن را به مصادیقی مانند مصرف و اوقات فراغت گره می‌زنند؛ به تعبیری «آن را شکل اجتماعی نوینی می‌دانند که تنها در متن تغییرات فرهنگی مدرن و در نتیجه سیر تحولات جامعه غربی و رشد فرهنگ مصرف‌گرایی قابل درک است» (اباذری و چاوشیان، ۱۳۸۱، به نقل از: گیدنز، ۱۹۹۴؛ بوردیو، ۱۹۸۴؛ فدرستون، ۱۹۸۷ و ۱۹۹۱؛ لش و یوری، ۱۹۸۷). در نتیجه می‌توان لفظ سبک زندگی در فارسی را یک

مشترک لفظی دانست؛ درحالی‌که در فضای تخصصی علوم اجتماعی، معادل life style و به معنای شیوه مدرن زندگی کردن است؛ در فضای غالب کشور به معنای مطلق شیوه زندگی است که اعم از سبک زندگی مدرن و یا دینی می‌باشد. این دو تعریف در تقابل و تضاد با یکدیگر نیستند؛ بلکه به نوعی تعریف به اعم «سبک زندگی به معنای شیوه عام زندگی بشر که سبک زندگی مدرن نیز یکی از انواع آن است» و تعریف به اخص «سبک زندگی را معادل شیوه زندگی مدرن گرفتن» می‌باشد؛ در هیچ‌یک از این دو معنا وجود رابطه میان شیوه زندگی و مبانی خاص - که فرض اصلی مقاله است - انکار نمی‌شود. نکته دوم آنکه هرچند فرضیه اصلی این نوشتار بر معنای کلی سبک زندگی استوار است؛ ولی ما در اینجا به دنبال بررسی مبانی سبک زندگی مدرن هستیم که این الگوی زندگی، با نظریات اختصاصی life style تطابق دارد؛ بنابراین می‌توان برای دریافت شاخصه‌های سبک زندگی مدرن از نظریات سبک زندگی که در ادبیات علوم اجتماعی مطرح است، استفاده کرد. در واقع سبک زندگی، کیفیت مدرن زندگی کردن را توصیف و تبیین می‌کند.

انسان مدرن بر اثر فقدان حضور تفاوت‌های طبیعی مرسوم در جوامع سنتی و تعاریفی که دین و سنت از انسان و کیستی افراد ارائه می‌داد، برای معرفی خود و خطوط و نقوش کلی تمایز ساخت یافته طبقاتی، به افاده‌فروشی‌ها و مصرف نمادین توسل می‌جوید و سعی دارد تا بدین‌وسیله برای خود ساختار و الگویی از زندگی پدید آورد. اندیشمندان برای توصیف و تمایز این نوع جدید از الگویی، از سنجه سبک زندگی استفاده کردند که همچون چارچوب‌هایی است که عدم قطعیت‌های نوظهور را کنترل می‌کند و در متن و زمینه خاص مدرنیته قابل درک است (چنی، ۱۳۸۲، ص ۱۰-۲۲). به عبارت دیگر با نبود شاخصه‌های هویت‌یابی سنتی، انسان مدرن به منظور یافتن فردیت برتر (هویت) و شناساندن آن به دیگران، شکل و صورت‌هایی را براساس ذوق و سلیقه خود انتخاب و مصرف می‌کند. این صورت‌ها، الگوی به هم پیوسته‌ای را شکل می‌دهند که همان سبک زندگی نام گرفته است (مه‌دوی کنی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۵، به نقل از: زیمل).

درواقع پدیده سبک زندگی مدرن، همان روش‌هایی است که طبقات و گروه‌های هم‌رتبه «اقتصادی و یا منزلتی» از نوعی زندگی پدید می‌آورند تا معرف الگوی فرهنگی رفتار و مجموعه باورها و جهان‌بینی متمایز آنان باشد. به همین دلیل سبک زندگی مدرن با مفهوم مصرف‌گره خورده است. بنابراین یکی از شاخصه‌های سبک زندگی مدرن آن است که بیش از آنکه بر تولید استوار باشد (چنان‌که مارکس می‌گفت) بر الگوهای مصرف استوار است (فاضلی، ۱۳۸۲، ص ۲۸، به نقل از: وبر).

نکته اینجاست که در جامعه مدرن، افراد در انتخاب‌های مصرفی خود با تنوع غامضی از انتخاب‌های ممکن روبه‌رو هستند و این انتخاب‌ها بر اصولی خاص و مبنایی ثابت استوار نیست؛ در نتیجه کاملاً سیال و منعطف و مبتنی بر گرایش‌های سلیقه‌ای و ذوقی است؛ به نحوی که براساس شرایط زودگذر و مصرف کالاهای مد روز، جهت و شکل می‌یابد. در نتیجه از دیگر ویژگی‌های این نوع سبک زندگی، بازتابندگی آن است (گیدنز، ۱۳۹۲، ص ۱۱۹-۱۲۳).

بنابراین سبک زندگی، فعالیت‌های نظام‌مندی است که اصلی‌ترین شاخصه آن انتخاب‌های فرهنگی افراد در عرصه‌های مصرف و فراغت است و هدفش فقط رفع نیازهای جاری انسان مدرن نیست؛ بلکه روایت خاصی را هم که وی برای هویت شخصی خویش به آن نیاز دارد و برگزیده است، در برابر دیگران مجسم می‌سازد، میان اқشار مختلف تمایز ایجاد می‌کند و به صورت نمادین به فرد هویت می‌بخشد (همان، ص ۴۵، به نقل از: بوردیو).

اکنون با توجه به شناخت و تبیینی که از مفهوم انسان (زن مدرن) و سبک زندگی مدرن ارائه شد، زمینه مناسب‌تری فراهم گردید تا شرحی از مبانی انسان‌شناسانه مرتبط با بحث ارائه شده و در نهایت به واکاو و اثبات ارتباط میان سبک زندگی زن مدرن با نظام معنایی انسان‌شناسانه غرب بپردازیم.

۵. مبانی انسان‌شناسی

در واکاو ماهیت انسان می‌توان تعاریف انسان را به دو دسته کلی تقسیم کرد:

الف) پاره‌ای از تعاریف که با معیار سکولار همسو و نزدیک‌ترند، بیشتر به بعد مادی انسان توجه دارند و آن را اصل قرار می‌دهند؛

ب) تعاریفی که مبتنی بر مبانی دینی هستند.

در تلقی دینی از انسان، فصل فراحوانی در ماهیت او اخذ شده است؛ برخی این فصل را در قدرت تعقل و نطق آدمی و برخی دیگر نیز در توانایی حرکت بشر به سوی خدا و تکامل او می‌دانند؛ ویژگی و فرایندی که در دیگر حیوانات وجود ندارد. این ماهیت و فطرت ویژه، در نوع انسان مشترک بوده، معرف نحوه خاص وجود اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۰).

در دسته دوم تعاریف، رکن اصلی انسان را ویژگی حیوانیت او تشکیل می‌دهد. انسان در این نگاه، حیوانی تکامل‌یافته است که ساختار ظاهری و فکری او در طول سالیان متمادی در پی اصل هماهنگ‌سازی با محیط طبیعی تغییر کرده، به صورت کنونی درآمده است. چنین تعریفی مبتنی بر تفکر مادی و همچنین نظریه تکامل داروین است (علی‌تبار فیروزجایی، ۱۳۹۲، به نقل از: کاپلستون، ۱۳۶۶، ج ۹، ص ۲۲۱؛ کبیر، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۸ به بعد؛ استراوس، ۱۳۶۵، ص ۵۸؛ رجبی، ۱۳۸۵، ص ۴۲ به بعد).

بنابراین در نگاه غرب، انسان به‌عنوان حیوانی ابزارساز (در رویکردهای مارکسیستی) و یا حیوانی نمادساز (در دیدگاه‌های تفسیری و انتقادی) یا حیوانی آشپز آن‌گونه که *اِستراوس* می‌گوید، یا... مطرح می‌شود که هر دو رویکرد دارای مبدائی داروینی بوده و غایت او نیز این‌دنیایی است.

۵-۱. مبانی انسان‌شناسی سبک زندگی مدرن

در این بخش به بررسی مبانی انسان‌شناسانه مرتبط با سبک زندگی زن مدرن پرداخته خواهد شد که شامل سه بخش اومانیسزم، تطورگرایی و انسان فرهنگی است.

۱-۱. اومانیسیم

اومانیسیم دریافت تازه و مهمی از شأن انسان به‌عنوان موجودی معقول و جدا از مقدرات الهیاتی مطرح کرد که برای رسیدن به عزت و کرامت، ناگزیر بود که آموزه‌های دین را نفی کرده و در مقابل به اثبات اصالت خویش بپردازد. یعنی همان اعتقاد به مرکزیت انسان در هستی، بدون در نظر گرفتن حضور و دخالت خداوند و عالم دیگر است. با این رویکرد اندیشمندان غرب یا منکر خدا شدند، یا اگر وجود خداوند را می‌پذیرفتند، امکان شناخت آن را برای بشر انکار کرده، بحث وجدل پیرامون آن را نیز بی‌فایده می‌دانستند؛ در نتیجه مدعی شدند که انسان فقط باید برای انسان زندگی کند؛ زیرا انسان چه بخواید، چه نخواهد، در دنیا فرو افکنده شده، باید خود را حفظ کند و در این مسیر بر طبیعت استیلا و حاکمیت یابد تا بتواند به حداکثر رفاه و سعادت زمینی برسد. آنان معتقد بودند که انسان به معنای واقعی، خودش خالق خودش است، و باید معیارهای خودش را به وجود آورد، و هدف‌های خودش را تعیین کند، و خودش راه را به‌سوی آنها بگشاید (دیویس، ۱۳۷۸، ص ۱۶۷).

درواقع غرب پس از انکار آموزه‌های دینی، درگیر بحث‌ها و اختلاف‌نظرهای بسیاری درباره هستی‌شناسی و وجود شد؛ و در عموم این رویکردها، انسان جدید، خود را محور و مدار فهم و تبیین کائنات قرار می‌داد؛ به این معنا که اگر جهانی وجود دارد، برحسب این واقعیت است که من انسان وجود دارم. دکارت از جمله شخصیت‌های مؤثر معاصر غرب، با جمله معروف خود که «من می‌اندیشم؛ پس هستم»، این اصل را پایه‌گذاری کرد که تنها امر غیرقابل تردید، «من متفکر» است؛ که وجود دارد و می‌اندیشد. سیر این اندیشه به‌تدریج این ایده را شکل داد که ماهیت جهان «بژه» را نمی‌توان مستقل از تجربه انسان، آن‌طور که هست، دقیقاً شناخت. این فرایند بعدها تا آنجا پیش رفت که گروهی از متفکران مدرن قائل شدند، که جهان هستی همان چیزی است که انسان می‌اندیشد. بنابراین در انسان‌شناسی سکولار، انسان محور هستی قلمداد می‌شود. این اصل که به انسان‌محوری یا «اومانیسیم» معروف است، از جمله اصول مهم سکولاریسم است.

۲-۱.۵. تطورگرایی

با کنار گذاشتن اعتقادات الهیاتی مربوط به منشأ انسان، اندیشه روشنگری راه را برای ظهور اندیشه انسان‌شناسانه تطوری آماده می‌ساخت (فکوهی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۶)؛ یعنی طبقه‌بندی سلسله‌مراتبی نژادها براساس خصوصیات بیولوژیک و باور به نابرابری طبیعی انسان‌ها با احتساب برتری طبیعی انسان «مرد» سفیدپوست اروپایی.

این نظریه با پیروی از نظریات داروینیسیم و تنازع بقا (که در علوم طبیعی آن زمان شایع بود) هم‌خوانی داشته، معتقد به یک سیر پیش‌رونده در عقل و قوای فکری انسان در طول یک خط تاریخی بود؛ تمدن‌ها و اقوام مختلف را در نقاط و رتبه‌های مختلف این خط فرضی معرفی کرده، تمدن غرب را ممتاز جلوه می‌داد؛ به نحوی که مدعی بود دیگر تمدن‌ها باید برای پیشرفت، خود را به تمدن برسانند و به انسان غربی شبیه شوند. این اندیشه درواقع

خودمحوربینی انسان مدرن سفیدپوست را توجیه می‌کرد؛ همچنین پیوند عمیقی میان این نظریات انسان‌شناسی و استعمار وجود داشت؛ زیرا استعمار بدین طریق می‌توانست پروژه خود را به‌عنوان یک پروژه تمدن‌ساز و عمرانی معرفی کند (ر. ک: همان، ص ۱۱۴-۱۲۷).

منطق پشتیبان این فرضیه انسان‌شناسی، درحقیقت همان علم تجربی مدرن بود که مدعی حقیقت‌جویی و برتری بود، تحولات گسترده جوامع اروپایی (ازجمله اختراعات، پیشرفت تکنولوژیک، افزایش جمعیت و اکتشافات بزرگ استعماری) نیز نشانه حقانیت و درستی آن شناخته می‌شد؛ اما با آشکار شدن معایب و کاستی‌های موجود در مبانی علم تجربی مدرن، نظریات انسان‌شناسانه دیگری نیز مطرح شد. عمده این نظریات با انکار نگاه تطورگرایانه، حول محور به رسمیت شناختن فرهنگ‌های مختلف انسانی طرح گردید که به انسان‌شناسی فرهنگی معروف شدند؛ بدین ترتیب که هر جامعه و فرهنگی، شخصیت و انسان خاصی را به‌وجود می‌آورد که جهان‌بینی، ارزش‌ها و برتری‌های خاص خود را دارد و میان این انسان‌ها و فرهنگ‌هایشان تفاوتی وجود ندارد.

۳-۱-۵ انسان فرهنگی

براساس این الگوی نظری جدید، کودک نورسیده انسان، هنوز «هستی» نیست؛ بلکه «هست‌شونده‌ای» است که باید در محیط پرورشی خاصی (که مراقبانش فراهم می‌آورند، یعنی همان فرهنگ و جامعه) به هستی فراخوانده شود. نظم جاری امور با پروراندن مفهوم معینی از هستی و تفکیک آن از ناهستی، به ایجاد نوعی قالب مشخص برای شخصیت و وجود او یاری می‌رسانند (گیدنز، ۱۳۹۲، ص ۶۵). درواقع انسان مدرن براساس مبانی فرهنگی و نظام ارزشی خود، هستی‌ای می‌یابد که مدار تعریف واقعیت برای اوست.

با توجه به نسبی‌گرایی معرفتی تفکرات جدید غرب، معیار داوری برای قضاوت میان این فرهنگ‌ها و در ادامه، برای انسان‌های حاصل از این فرهنگ‌ها وجود ندارد؛ پس هیچ مزیت و ارجحیتی رتبی میان هیچ انسانی وجود ندارد. در این نگاه، انسان درحقیقت محور و مرکز خویشتن و همه اشیا و همچنین آفریننده همه ارزش‌ها و حتی ملاک تشخیص خیر و شر است و ورای انسان و عمل او، هیچ ارزش، اخلاق و فضیلتی وجود ندارد (علی‌تبار فیروزجایی، ۱۳۹۲).

بدین ترتیب غرب از دوره روشنگری به بعد با قرار دادن انسان در مرکز شناخت و حتی ساخت واقعیت‌های اجتماعی و طبیعی، زمینه نسبی‌گرایی را در کل اندیشه مدرن پدید آورد. دیدگاه غالب فمینیسم نیز که در دامان همین مبانی رشد کرده بود، مبتنی بر بساخت بودن جهان اجتماعی و حتی جهان طبیعی حول محور اندیشه و ذهنیت انسان است (محمدپور، ۱۳۹۲، ص ۲۹۳).

با توجه به این نگاه انسان‌شناسانه، موضع‌گیری و تحلیل‌های نظری مدرن و به‌ویژه فمینیستی از زن و مرد بودن و سپس تأثیر آن بر سبک زندگی، بیشتر قابل درک می‌گردد.

نکته دیگر آن است که این آموزه انسان‌شناسی را نیز می‌توان ذیل دیدگاه تطوری جانمایی کرد؛ زیرا این اندیشه نیز بعد غیر حیوانی برای انسان قائل نیست و انسان را حیوانی می‌داند که در یک روند به این نقطه رسیده است؛ این در حالی است که «روح» و «فطرت» به‌عنوان عنصر و گوهر اصلی وجود انسان، او را از سایر موجودات متمایز می‌کند؛ یعنی گرچه در نگاه انسان‌شناسی فرهنگی به نوعی وجود انسان بر ماهیت او مقدم دانسته شده است و از این جهت از نگاه‌های دیگر مادی تمایز ویژه‌ای دارد، ولی به‌هر حال انسان را موجودی متمایز از سایر حیوانات نمی‌داند و غیر از نگاه داروینی توجیهی برای برتری او نسبت به سایر حیوانات ندارد.

در حالی که در انسان‌شناسی قرآنی علاوه بر اینکه وجود مادی انسان بر ماهیتش مقدم است، این نکته نیز وجود دارد که انسان حیوان تکامل‌یافته نیست، بلکه انسان موجودی است که تا حدی تعینش به اراده خود او بازمی‌گردد؛ یعنی انسان هم می‌تواند مسیری برای خود برگزیند که او را همچون خوک یا گاو و به تعبیر قرآن «شر البریه» (بینه: ۶) بسازد، هم می‌تواند در مسیری حرکت کند که اشرف از ملائکه شده و به بیان قرآن «خیر البریه» (بینه: ۷) گردد. البته باید به این نکته نیز توجه داشت که این تعیین و هستی‌سازی ارادی انسان نسبت به خودش، اگر بدون توجه به آن آرمان و حقیقت اصیل (که جهت‌گیری اصلی انسان را مشخص می‌کند) باشد، دچار نسبی‌گرایی شده و باطل است؛ ولی چون انسانی که چنین ظرفیت بی‌نهایتی در او قرار داده شده است، آرمانی مشخص دارد که جهت تعیین و تشخیص او را مشخص می‌کند؛ هم ظرفیت انسان در تعیین بخشی به خودش پذیرفته شده، هم نسبی‌گرایی از بین می‌رود (ر.ک: سوزنجی، ۱۳۹۹ الف).

۲-۵. انسان‌شناسی زن مدرن

با پدید آمدن تحولات سیاسی و اجتماعی جدید و آزادی‌خواهانه در غرب، و با امکان حضور گروه بیشتری از زنان در بازار کار، و آموزش عالی‌تر، فعالان حوزه زنان و به‌طور خاص فمینیست‌ها سعی کرده‌اند تا از درون مبانی فکری و فلسفی مدرن و با استفاده از آنها برای خود نظریه‌سازی کنند. به عبارت دیگر آنان بیشتر از آنکه نظریه‌های جدیدی را ابداع کرده باشند، کوشیده‌اند تا نظریات مدرن را این بار با مرکزیت زن، بازخوانی و بازنویسی کنند (صادقی فسائی، ۱۳۸۹)؛ نظریاتی که بعدها به صورت یک باور در جامعه نفوذ کرد و مایه هویت‌یابی زن جامعه غربی شد.

چیستی و مختصات زن مدرن خود یکی از ارکان مبنایی است که چرایی و چگونگی سبک زندگی زنان جامعه مدرن را تبیین می‌نماید؛ زیرا تعریفی که یک زن از زنانگی خود ارائه می‌دهد، تأثیری مستقیم بر سبک زندگی انتخابی او دارد.

مهم‌ترین مسئله فلسفی فمینیسم در مورد عالم واقع آن است که زنانگی به‌عنوان یک واقعیت در عالم، چیست و چگونه این وضعیت پدید آمده است. آنان سعی دارند تا پاسخ این پرسش را براساس فلسفه و نظریات تمدنی غرب بیان کنند (باقری، ۱۳۸۲، ص ۷۸). فمینیست‌ها ضمن پذیرش تعاریف کلی اندیشه مدرن درباره چیستی انسان و

زن، اختلاف دیدگاه‌هایی نیز در رابطه با این موضوع دارند. این اختلاف به پارادایم مرجع آنان در درون اندیشه مدرن بازمی‌گردد؛ در اینجا ضمن ارائه چند دیدگاه مطرح درباره چپستی زن از نظر آنان، سعی در ارائه چشم‌اندازی کلی از تعریف زن مدرن خواهیم داشت.

۵-۲-۱. نظریه تفاوت‌های جنسی «ماهیت ویژه زنانه»

این دیدگاه قائل به وجود ماهیتی ویژه برای زنان بوده و معتقد است که زندگی روحی زنان در شکل کلی خود، با حیات روحی مردان متفاوت است. زنان از لحاظ ارزش‌ها و منافع بنیادین خود، شیوه داوری ارزشی، خلاقیت ادبی، و تجربه زندگی و ساخت واقعیت اجتماعی، بینش و برداشتی متفاوت از مردان دارند (ریتزر، ۱۳۸۹، ص ۴۷۰). آنان غالباً تحت تأثیر فروید با برداشتی زیست‌شناختی، ساختار شخصیتی متفاوت زن و مرد را به تفاوت‌های تناسلی نسبت داده، آن را عامل تفاوت و بعضاً بدبختی آنان می‌دانند و خواهان گسترش فناوری‌های لقاح مصنوعی‌اند. برخی نیز در این زمینه رویکردی زیستی - فرهنگی اتخاذ کرده‌اند. این تفکر با نشان دادن شواهدی از تأثیر فرهنگی در باورهای جنسیتی انسان، وضع جنسیتی او را امری کاملاً برساخته معرفی می‌کند (باقری، ۱۳۸۲، ص ۸۱-۸۶).

این رویکرد گرچه در یک دوره کاملاً منسوخ شد، ولی مجدداً شدت گرفته است. با پیشرفت‌های علمی به‌ویژه در زمینه علوم شناختی، وجود تفاوت‌های واقعی روان‌شناختی بین زن و مرد دوباره به‌طور جدی مطرح شد؛ چنان‌که شاهد شکل‌گیری موجی از فمینیست‌های سابق هستیم که به سبب توجه به همین تفاوت‌ها، با تأکید شدید بر احیای خانواده سنتی برای شکوفایی زنانگی، منتقد شدید فمینیسم شده‌اند (سوزنچی، ۱۳۹۹، ص ۲۰۰۲).

۵-۲-۲. انکار وجود زن: زن بودن یا زن شدن

برخی فمینیست‌ها معتقدند که مفهوم زن به ماهیتی مجعول اشاره دارد. این رویکرد با توجه به دیگر مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مدرن، دیدگاه شایع و غالب ادبیات علمی معاصر غرب و فمینیسم را تشکیل می‌دهد. سیمون دوبوار در کتاب *جنس دوم* تحت تأثیر اندیشه‌های ژان پل سارتر، معتقد است که جوهرهای تغییرناپذیری که ویژگی‌هایی چون زنانگی را تعیین می‌کند، وجود ندارد. کسی زن به دنیا نمی‌آید؛ بلکه بر اثر روابط و جامعه زن می‌شود (تانگ، ۱۳۹۱، ص ۳۱۹-۳۲۵).

این ایده تحت عنوان موج دوم فمینیسم، زیرمجموعه انسان‌شناسی فرهنگی است و در نتیجه به تأثیر فرهنگ بر انسان و نسبیت‌گرایی حاصل از آن معتقد است. با توجه به این مبانی نظری، فمینیست‌ها «به‌عنوان نماینده ادبیات علمی غرب پیرامون زنان» بیان می‌دارند که باید میان مشخصات بیولوژیک جنس‌ها و خصوصیت فرهنگی

– که تحت عنوان جنسیت مطرح می‌شود – فرق گذاشت. در نگاه آنان زنانگی بیش از یک موقعیت بیولوژیک بیشتر حاصل موقعیت اجتماعی – فرهنگی است و خصلت قراردادی دارد، نه ضرورتی طبیعی (فکوهی، ۱۳۸۸، ص ۳۳۲).

بنابراین براساس این رویکرد، نابرابری‌های جنسی موجود در جامعه از سازمان جامعه و فرهنگ سرچشمه می‌گیرد و از هیچ‌گونه تفاوت زیست‌شناختی یا شخصیتی میان زنان و مردان ناشی نمی‌شود؛ هرچند ممکن است افراد انسانی از نظر استعدادها و ویژگی‌هایشان با یکدیگر تا اندازه‌ای تفاوت داشته باشند؛ اما هیچ‌گونه الگوی تفاوت طبیعی مهمی وجود ندارد که دو جنس را از یکدیگر متمایز کند (ریترز، ۱۳۸۹، ص ۴۷۳).

جامعه چون به غلط زنان را از نظر فکری و جسمی ذاتاً ضعیف‌تر از مردان می‌دانسته، آنان را از دانشگاه، بازار کار و صحنه عمومی کنار می‌گذارد. همراهی این قضیه با قوانین تبعیض‌آمیز و ساختارهای اجتماعی و سیاسی معیوب علیه زنان، سرنوشت‌های اجتماعی متفاوتی را برای دو جنس رقم می‌زند که می‌توان با آموزش و ارائه امکانات مساوی، این تفاوت‌ها را از بین برد (ابوت و والاس، ۱۳۸۰، ص ۲۴۷). براساس این رویکرد، پاسخ به این پرسش که «مذکر و مؤنث چیست؟»، بدهات خود را از دست داده است. دیگر ذات مذکر وجود ندارد؛ بلکه فقط تعریف‌های تاریخی، یعنی نسخ‌پذیر و نسبی یافت می‌شود. دیگر نمی‌توان برای تفاوت پایگاه زن و مرد به بنیادی طبیعی در تقسیم جنس‌ها متوسل شد (ریترز، ۱۳۸۹، ص ۴۷۴).

۳-۲-۵. بازسازی مفهوم ماهیت کلی آدمی

نظریه غالب در میان فمینیست‌ها به پیروی از فلسفه حاکم بر مدرنیته اخیر، قائل به عدم وجود ماهیتی ذاتی و ثابت برای انسان و از جمله زن است. اما جریان متأخرتری تحت عنوان موج سوم فمینیست پدید آمده که دوباره بحث از وجود ماهیت‌های خاص از جمله ماهیت زنانه می‌کند؛ زیرا رها کردن افراد از وضع موجود و دعوت آنان به وضعی متفاوت و مطلوب، نیازمند تصویری از ماهیتی اصیل و مشترک است؛ زیرا با نسبیتی که مطرح شده، دیگر وجود وحدت‌بخشی به نام زن وجود نخواهد داشت تا بتوان براساس آن اقدامات عملی و رهایی‌بخش انجام داد (کرایب و بنتون، ۱۳۸۹، ص ۲۹۴).

اما با توجه به تحولات فلسفی جدید در غرب و تأکید بر نسبیت فرهنگی و عدم ذات‌گرایی، این ادعا به معنای پذیرش ماهیتی ثابت و اساسی برای انسان‌ها نیست؛ بلکه به معنای تعیین فرضیه‌های کارآمدی است که به کمک آن می‌توان وضع انسان را قابل فهم کرد؛ هرچند که نباید این فرضیه‌ها ثابت و بدون تغییر در نظر گرفته شوند. درواقع باید دیدگاه‌های پیشین در این مورد را با توجه به نظریات متأخر فلسفی بازسازی کرد؛ به نحوی که امکان تغییر و تحول در عناصر ماهیت زائل نشود (باقری، ۱۳۸۲، ص ۸۷-۹۲). بنابراین طبق این رویکرد انسان ماهیتی مشخص و کلی دارد، اما این ماهیت در طول تاریخ و در جوامع مختلف متحول می‌شود. البته این ایده بیشتر جنبه آکادمیک دارد و هنوز نفوذ و تأثیر اجتماعی آن در زندگی روزمره کم است.

۶. بررسی ارتباط سبک زندگی زن مدرن با مبانی انسان‌شناسی غرب

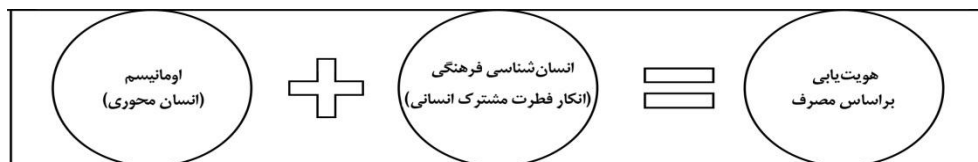
۶.۱. هویت‌یابی براساس مصرف

با پذیرش اومانیسم در غرب و مرکزیت یافتن انسان در عالم، مسیرهای وجودی‌ای که پیش‌ازین، هویت و کیستی انسان را تعریف می‌کرد، از جمله دین و سنت، نامعتبر و مخدوش اعلام شد. این ایده در کنار مبانی متأخر انسان‌شناسانه غرب (انسان‌شناسی فرهنگی)، که انسان را فاقد ذات و به تعبیری فطرت مشترک انسانی می‌دانست، موجب شکل‌گیری مسئله جدیدی در انسان مدرن شد. آن مسئله این بود: «هن کیستم؟».

انسانی که تعریفی اصیل از جوهره خود نداشته باشد، دچار سرگردانی شده، برای ایجاد شخصیت و حس چه‌کسی بودن خود را در آینه دیگران می‌بیند. در این شرایط حتی آگاهی یک انسان از خویش، بازتاب افکار دیگران درباره اوست. در نتیجه وی برای رسیدن به حس هویت و چه‌کسی بودن و تکوین خود، نیاز به جلب توجه و تمرکز بر ظاهر دارد (کوزر، ۱۳۸۹، ص ۴۱۰).

برای انسان مدرن کسب حداقلی از احترام‌به‌نفس، یعنی داشتن حس شخصیت، از طریق آگاهی سطحی دیگران ممکن است؛ لذا افراد برای معرفی خود نیاز به راه‌حل‌های متفاوت و سریع دارند. مصرف‌نمایشی‌گزینه‌ای بود که تمدن مدرن برای این مسئله ارائه داد؛ زیرا مردم با انتخاب‌های مصرفی خود می‌توانستند ذوق و سلیقه و درنهایت تمایز و طبقه اقتصادی و فرهنگی خود را در شرایط جدید به عرصه نمایش گذاشته و از این طریق برای خود هویت کسب کنند. درحقیقت افاده‌فروشی و قریحه‌به‌کاررفته در مصرف، جزو تحولات به‌هم‌پیوسته عصر نوین است که در برابر سقوط تمایزهای مبتنی بر نظم سنتی پدید آمده است. به‌تعبیردیگر هر فرد و گروهی سعی دارد تا با مصرف کالاهایی خاص، هویت خود را به رخ بکشد (چنی، ۱۳۸۲، ص ۸۷).

مجموعه انتخاب‌های مصرفی که روایتی از هویت فرد ارائه می‌دهد در ادامه منجر به شکل‌گیری نوع مشخصاً مدرنی از طبقه‌بندی اجتماعی شد که سبک زندگی (Lifestyle) نام گرفت؛ زیرا نحوه و جزئیات مصرف روزانه افراد براساس منابع و امتیازات آنهاست که در میان اقشار متعدد برای فرد، تمایز ایجاد کرده و منزلت آنان را نشان می‌دهد (ر.ک: ابادری و چاوشیان، ۱۳۸۱). بنابراین به دلیل باز بودن زندگی اجتماعی مدرن، کثرت زمینه‌های کنش و تعدد مراجع اقتدار پذیرفته‌شده، انتخاب سبک زندگی برای ساختن هویت خویش و درپیش‌گرفتن فعالیت روزانه، بسیار اهمیت می‌یابد (چنی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۷). انسان مدرن مجبور است هویت خود را در انواع انتخاب‌های خود جست‌وجو کند؛ همان‌طور که انتخاب‌های افراد در خوراک، پوشاک، فراغت و... سیال و متغیر است، هویت حاصل از آن نیز برای این افراد متحرک و سیال است (ر.ک: گیدنز، ۱۳۹۲، ص ۱۰۵-۱۲۰).



نمودار فرایند شکل‌گیری هویت براساس مصرف

۱-۶. تأثیر هویت‌یابی مدرن بر سبک زندگی زنانه

کارکرد نمایشی و تمایز آفرین مصرف، آنگاه اهمیت بیشتری می‌یابد که به این نکته توجه داشته باشیم که در وضعیت جدید زنان در میان گروه‌های جامعه، به‌ویژه در مقایسه با مردان از نظر هویت‌یابی با چالش‌های بیشتری روبه‌رو هستند؛ زیرا براساس دیدگاه غالب فمینیستی که مبتنی بر انسان‌شناسی فرهنگی است، مفهوم زن، ماهیتی معمول است و کسی زن به دنیا نمی‌آید؛ بلکه فرد بر اثر روابط جامعه، زن می‌شود و دیگر نمی‌توان به منظور درک تفاوت پایگاه زن و مرد به بنیادی طبیعی در تقسیم جنس‌ها متوسل شد (تانگ، ۱۳۹۱، ص ۳۱۹-۳۲۵).

این در حالی است که تا پیش از این جنسیت و نقش‌های وابسته به آن منبع هویت‌یابی مهمی برای زنان محسوب می‌شد. برای مثال: زنان در جوامع سنتی برای تعریف خود بیشتر به خصیصه‌های خانوادگی یا همسرانشان وابسته بودند؛ مثلاً ازدواج یکی از طرق مهم برای یافتن نام‌ونشان و پیوندهای عمیق بود؛ اما امروزه به‌واسطه سست‌شدن وابستگی‌های محلی و خانوادگی، و عدم امکان نشان دادن تمایزهای نسبی و خانوادگی، دیگر شانس چنین هویت و شخصیت‌یابی‌ای نیز برای زنان از دست رفته، یا نقش‌های جنسیتی نظیر والدگری، خویشاوندی و... فاقد ارزش و تهی از معنایی واقعی شده، به امری قراردادی تنزل یافته است.

در نتیجه زنان برای یافتن هویت و تمایز، بیشتر سردرگم شده‌اند؛ لذا آنان بیش‌ازحد باید تلاش کنند تا بر ویژگی‌های منحصربه‌فرد و شخصی خود، مانند کنترل بدن، تنوع پوششی و آرایشی، موفقیت‌های شغلی و تحصیلی و رعایت مد سرمایه‌گذاری کنند. برای مثال بدن که از میان همه ظواهر، مستقیم‌ترین و در دسترس‌ترین وجهی است که می‌تواند حامل و نمایشگر تفاوت‌های شیوه زندگی و شکل‌های هویت باشد، به‌صورتی افراطی مورد توجه زنان قرار گرفت. این همان چیزی است که جسم را در عصر حاضر و در تمدن غربی به یک اصل تبدیل کرده است (ایلخانی پورنادری و شجاعی باغینی، ۱۳۸۹، ص ۲۶). لذا ما شاهد استقبال پرشور زنان از باشگاه‌های بدنسازی، عمل‌های جراحی زیبایی و آرایش‌های غلیظ هستیم؛ زیرا مصرف نمایشی برای زنان فرصتی برای تمایز و ابراز هویت فردی به‌وجود می‌آورد.

۲-۶. سبک زندگی مبتنی بر سلیقه

براساس مبانی فلسفی غرب هستی و واقعیت برای هر انسانی براساس نظام ارزشی و مبانی فرهنگی‌اش مشخص می‌شود، و همچنین فراورایتی که میان این انسان‌ها و تعاریفشان از واقعیت دآوری کند، وجود ندارد. این نسبیت معنایی و عدم اطمینان خاطر به‌تدریج موجب رها شدن کنشگر می‌شود؛ زیرا ساختارها و تابلوهای راهنمایی که طرز کار و جهت حرکت افراد را در جوامع سنتی و یا حتی تجدد اولیه تعیین می‌کردند، بی‌اعتبار شده، یا دیگر علامت یا دستورالعملی روی آن نقش نبسته است. در نتیجه تمام نظام‌های معرفتی که این‌همه

در زندگی روزمره نفوذ دارند، فقط ارائه‌دهنده امکاناتی متعدّدند، نه دستورالعمل‌ها و نسخه‌هایی ثابت و تضمین‌شده برای عمل (گیدنز، ۱۳۹۲، ص ۱۱۹-۱۲۳).

برخلاف فرهنگ مبتنی بر سنت (مذهب) که آداب و رسوم جاافتاده و اعتقادات مذهبی زندگی را در محدوده کانال‌های ازپیش‌تعیین‌شده قرار می‌دهد، انسان مدرن مجبور است در لحظه و با توجه به شرایط روز و ذوق و سلیقه شخصی، از میان امکانات متعدّد خود انتخاب کند. مجموع همین انتخاب‌هاست که سبک زندگی او را می‌سازد. در نتیجه سبک زندگی وی بازتابی از شرایط روز است؛ زیرا بر هیچ اصول ثابتی استوار نیست (همان، ص ۱۲۱). درواقع انسان مدرن انتخاب دیگری جز زیستنی حسابگرانه و گزینش‌های ذوقی و گذرا در برابر امکاناتی وسیع ندارد. اینجاست که کیفیت سبک زندگی مدرن و اجتناب‌ناپذیر بودن آن به طور ملموس‌تر قابل فهم می‌شود؛ یعنی نوعی سبک زندگی که در پرتو ماهیت متحرک هویت شخصی براساس انتخاب‌های مصرفی و عملکردهای روزمره بنا می‌شود. در نتیجه در برابر تغییرات احتمالی باز و پذیرا بوده و این روند منجر به متغیر و سیال بودن آن می‌شود (همان، ص ۵۱).

۱-۲-۶ تأثیر محوریت‌یافتن سلیقه بر سبک زندگی زن مدرن

سبک زندگی سیال و بازتابی موجب می‌شود که هیچ مسیر ازپیش‌تعیین‌شده‌ای برای تصمیمات و انتخاب‌های فرد وجود نداشته باشد؛ در نتیجه همه چیز در لحظه و مبتنی بر سلیقه شخصی انتخاب می‌شود؛ اما زنان به دلیل مخدوش شدن هویت و نقش‌های جنسیتی، که سابقاً تأثیر مهمی در تشخیصشان داشت، دچار سیالیت مضاعفی شدند. باور به نقش‌های جنسیتی، بر باور هویت‌های جنسی متفاوت مردانه و زنانه مبتنی است. به عبارت دیگر نقش‌های جنسیتی جنبه‌های رفتاری هویت جنسی‌اند؛ بنابراین هویت فرد با بن‌مایه‌های طبیعی و روانی، و کارکردهای متفاوت دو جنس، منشأ تفاوت در نقش‌ها می‌شد (علاسوند، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۸۹-۹۰). در نتیجه زن مدرن می‌کوشد تا تقسیم کار جنسی، وجود دو عرصه عمومی و خصوصی و تعلق دادن زنان به عرصه خصوصی را از بین ببرد و مانع جامعه‌پذیر کردن کودکان (به‌نحوی که در بزرگسالی نقش متناسب با جنسیتشان را ایفا کنند) شود. به این ترتیب احتمال بروز هر نوعی از زندگی برای آنان ممکن است و سبک زندگی آرمانی، آن‌گونه می‌شود که هر فردی هر نوعی از سبک زندگی را که می‌پسندد، برگزیند؛ خواه این نوع زندگی در خانه شوهر تعریف شود، خواه در زندگی مجردی با روابط جنسی منعطف‌تر. بدین ترتیب شانس بروز هر نوع تعریفی از خود، برای دختران و زنان مدرن محتمل است. زنان در این رویکرد، اخلاق مسلط امریکایی اعم از جهت‌گیری اصلاح‌طلبانه، توسل به ارزش‌های فردگرایی، قدرت انتخاب، و آزادی و برابری در فرصت‌ها را می‌پذیرند. این نوع زندگی در تحقق آرمان‌های اساسی فرهنگ امریکایی مؤثر است (ریتزر، ۱۳۸۹، ص ۴۷۷).

۶۳. سبک زندگی، بازتابی از جریان قدرت

یکی دیگر از مبانی انسان‌شناسی غرب، تطورگرایی است؛ هرچند که دیگر به شکل خام و اولیه‌اش وجود ندارد؛ اما زمانی که انسان بدون ملاحظه بعد معنوی و ذاتی و فاقد هدفی فراتر از این دنیا در نظر گرفته شود و به غیر از ذهنیت انسان، حقیقت و امر واقع ثابت دیگری برایش پذیرفته نشود؛ آنگاه هر کس بتواند قدرت ظاهری بیشتری به دست آورد (مردانگی، سفیدپوستی، ثروتمندی و...) موقعیت، اهداف و ارزش‌هایش به عنوان کانون مرکزی معنا و اصل پذیرفته شده و دیگران با چشم‌پوشی از ارزش‌ها و وجود خاص خود، خواهان اثبات شباهت با او و به دست آوردن ارزش‌هایش می‌شوند (ر.ک: پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۷۷-۱۸۰).

هر کس بتواند در اطلاعات دست ببرد، می‌تواند امور مدنظر خود را (که همان ارزش‌های نمادین خود باشد) ممتاز جلوه دهد. بنابراین گروهی که منابع قدرت را در اختیار دارند، مانند رسانه‌ها، سیستم آموزش و پرورش و... ذائقه و سلیقه موردنظر خود را به عنوان امری زیباشناختی و برتر مطرح کرده، برای خود حس تمایز و شخصیت انسانی ایجاد نموده یا به دنبال منافع اقتصادی و... توده جامعه را به سمت دلخواه خویش هدایت می‌کند (چنی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۸).

بنابراین این آزادی در انتخاب بی‌حد و حصر نیست، بلکه نظام نظری و آموزشی جامعه مدرن از یک سو و نظام سرمایه‌داری و ساختارهای حاکم بر آن، از سوی دیگر به صورت غیرمستقیم با مبانی و جهت‌گیری‌های خاص خود، افراد جامعه را به سمتی خاص هدایت می‌کنند. برای مثال زنان در الگوی مصرف خود تا جایی آزادند که نظام سرمایه‌داری برای آنان کالا تولید کرده و رسانه‌ها آن کالاها را به عنوان گزینه‌ای مطلوب تبلیغ کنند؛ یعنی تا جایی آزادند که صنایع فرهنگی دست آنها را باز گذاشته است (همان، ص ۱۶۹).

۶۴. محوریت یافتن نقش‌های مردانه و انکار ارزش‌های زنانه در نتیجه تطورگرایی

حال اگر این مبانی انسان‌شناسانه غرب را که معتقد است تفاوت ذاتی میان زنان و مردان وجود ندارد و هر دو جنس در همه جهات اعم از ویژگی‌های ذهنی و خصیصه‌های روانی یا تعریفشان از موفقیت، شبیه یکدیگرند (ر.ک: هام، ۱۳۸۳، ص ۱۸۱؛ مشیرزاده، ۱۳۸۱، ص ۲۵۲) در کنار این واقعیت که مردان در طول تاریخ دارای قدرت بیشتری بودند و در نتیجه ارزش‌های آنان در جامعه اصل قرار گرفته و ارزش‌های زنانه در درجه دوم و فرعی محسوب شدند و هویت مردانه، هویتی مطلوب و اصلی، و هویت زنانه درجه دوم و فرعی شناخته شده است (دوبوار، ۱۳۸۰، ص ۱۷۲) قرار دهیم، آنگاه این امر موجب می‌شود از زنان انتظار رود که خود را به آنچه در جامعه مطلوب‌تر و ارزشمندتر است، شبیه کنند. بنابراین موفق بودن برای آنان یعنی چیزی شبیه به مرد شدن و در موقعیت او قرار گرفتن. در این صورت زنان باید تلاش کنند تا تفاوت‌های موجود را (که به اعتقاد خودشان کاملاً حاصل جبر تاریخ و ظلم ساختاری علیه زنان «و نه تفاوت‌های طبیعی» است) جبران کنند و به کپی کم‌رنگی از مردان شبیه شوند.

با توجه به این ایده، مقالاتی برای زنان نوشته و به آنان توصیه می‌شود که برای موفقیت چگونه لباس بپوشند، در دنیای مردان چگونه کار خویش را جلو ببرند، در ملاعام گریه نکنند، به ورزش‌های سنگین و رزمی علاقه نشان دهند، مستقل و خودکفا باشند و...؛ بنابراین به‌مرور شاید آنچه را بهترین ویژگی زنان (یعنی عطوفت و ارتباط خانوادگی، نه حرفه‌ای و با توجه به منفعت) باشد، از خاطر آنان و جامعه بزداید (تانگ، ۱۳۹۱، ص ۶۴). بی‌تردید این فرایند در زندگی زنانه اختلال ایجاد می‌کند؛ برای مثال عموم زنان برخلاف بسیاری از مردان، بیش از قدرتمند بودن به صمیمیت و مورد پذیرش واقع‌شدن، نیاز دارند؛ فرایندی که در رقابت‌های شغلی امروزی عکس آن رخ می‌دهد و فشار روحی مضاعفی را بر زنان تحمیل می‌کند.

نتیجه‌گیری

اندیشه غرب در امتداد اندیشه اومانیستی خود، به این جهان‌بینی رسید که بالاتر از ذهنیت و فرهنگ انسانی، امر مطلق و ثابتی وجود ندارد. در نتیجه وجود هویت‌های جوهری و ذاتی نظیر هویت جنسی بدهاقت خود را از دست داد و به‌عنوان امری معمول مورد تردید قرار گرفت. بنابراین افراد به منظور معرفی خویشتن و کسب هویت و تمایز، به قضاوت دیگران و ویژگی‌های ظاهری و مصرف‌نمایشی متکی شدند که مجموعه این انتخاب‌های مصرفی و نمایشی، سبک زندگی انسان مدرن را می‌سازد. همچنین از آنجا که نظام ارزشی ثابت و خیروشر مطلق وجود ندارد، این انتخاب‌های مصرفی نیز (که مبنای هویت‌یابی انسان مدرن است) از هیچ‌گونه الگوی ازپیش‌تعیین‌شده‌ای پیروی نکرده، بر محور سلیقه شخصی هدایت می‌شود. در نتیجه به‌راحتی تحت تأثیر شرایط روز و جریان‌های غالب مد و... اغوا شده، تغییر می‌کند و به‌راحتی توسط صنعت فرهنگ و رسانه‌ها تحت کنترل اصحاب قدرت و سرمایه قرار می‌گیرد.

اما در این میان زنان دچار مخاطره شدیدتری هستند؛ زیرا از سویی در جوامع سنتی زنان کمتر براساس شاخصه‌ها و توانایی‌های فردی و بیشتر با وابستگی‌های خانوادگی شناخته می‌شدند که با مدرن شدن، این پایگاه تعریفی خود را از دست دادند و دچار خلأ شدیدتری گردیدند؛ از سوی دیگر در جامعه مدرن با برتری نقش‌ها و ارزش‌های مردانه مواجه می‌شوند؛ در نتیجه درصدد برمی‌آیند تا با نادیده‌انگاری ویژگی‌های خاص خود، شباهتی کم‌رنگ به مردان یابند و به‌این‌ترتیب تحت فشار مضاعفی قرار می‌گیرند.

منابع

- ابادری یوسف و حسن چاوشیان، ۱۳۸۱، «از طبقه اجتماعی تا سبک زندگی؛ رویکردهای نوین در تحلیل جامعه‌شناختی هویت اجتماعی»، *نامه علوم اجتماعی*، ش ۲۰، ص ۲۸۳.
- ابوت، پاملا و کلر والاس، ۱۳۸۰، *جامعه‌شناسی زنان*، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران، نشر نی.
- ایلخانی پورنادری، علی و محمدمهدی شجاعی باغینی، ۱۳۸۹، *پوشش و حجاب رویکردی جامعه‌شناختی*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی اجتماعی.
- باقری، خسرو، ۱۳۸۲، *مبانی فلسفی فمینیسم*، تهران، وزارت علوم تحقیقات و فناوری.
- پارسائیان، حمید، ۱۳۹۲ الف، «نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه علمی»، *راهبرد فرهنگ*، ش ۳۳، ص ۲۸۷.
- _____، ۱۳۹۲، *جهان‌های اجتماعی*، قم، کتاب فردا.
- _____ و محمد طالی اردکانی، ۱۳۹۲، «روش‌شناسی بنیادین و روش‌شناسی کاربردی در علوم اجتماعی با تأکید بر رویکرد رئالیسم و نومیالیسم»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، سال چهارم، ش ۲، ص ۷۳-۹۶.
- تانگ، رزمی، ۱۳۹۱، *نقد و نظر در آمدی جامع بر نظریه‌های فمینیستی*، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران، نشر نی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، *فطرت در قرآن*، قم، اسراء.
- چنی، دیوید، ۱۳۸۲، *سبک زندگی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- دوبوار، سیمون، ۱۳۸۰، *جنس دوم*، ترجمه قاسم صنعوی، تهران، توس.
- دیویس، تونی، ۱۳۷۸، *اومانیزم*، ترجمه عباس مخبری، تهران، نشر مرکز.
- ریترز، جورج، ۱۳۸۹، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، چ پانزدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- سوزنچی، حسین، ۱۳۹۹ الف، «فطرت به‌مثابه یک نظریه انسان‌شناختی رقیب برای علوم انسانی مدرن»، *آیین حکمت*، ش ۴۴، ص ۳۸۷.
- _____، ۱۳۹۹، *جنسیت و فطرت؛ گامی به سوی یک نظریه جنسی اسلامی*، *مطالعات جنسیت و خانواده*، سال هشتم، ش ۱، ص ۱۳۱-۱۵۳.
- صادقی فسائی، سهیلا، ۱۳۸۹، «ضرورت نظریه‌پردازی در حوزه مسائل زنان از تحقیق تا نظریه»، *مطالعات راهبردی زنان*، سال سیزدهم، ش ۵۰، ص ۱۸۵-۲۲۸.
- علاوند، فریبا، ۱۳۹۱، *زن در اسلام*، تهران، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
- علی‌تبار فیروزجایی، رمضان، ۱۳۹۲، «بررسی تطبیقی مبانی انسان‌شناختی علم دینی و علم سکولار»، *قبسات*، ش ۷۱، ص ۴۷-۷۲.
- فاضلی، محمد، ۱۳۸۲، *مصرف و سبک زندگی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- فرامرز قزاملکی، احد، ۱۳۸۵، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- فعالی، محمدمتقی، ۱۳۹۷، *مبانی سبک زندگی اسلامی*، تهران، تیماس.
- فکوهی، ناصر، ۱۳۸۸، *تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی*، چ ششم، تهران، نشر نی.
- کوزر، لوئیس، ۱۳۸۹، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، چ شانزدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- کرایب، یان، ۱۳۹۱، *نظریه اجتماعی مدرن (از پارسونز تا هابرماس)*، ترجمه عباس مخبر، چ هفتم، تهران، آگه.
- _____ و تد بنتون، ۱۳۸۹، *فلسفه علوم اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران، آگه.
- گران، تونی، ۱۴۰۱، *زن بودن*، ترجمه فروزان گنجی‌زاده، تهران، ورجاوند.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۹۲، *تجدد و تشخیص*، ترجمه ناصر موقیان، چ هشتم، تهران، نشر نی.
- محمدپوره، احمد، ۱۳۹۲، *صد رؤس*، چ دوم تهران، جامعه‌شناسان.
- مشیرزاده، حمیرا، ۱۳۸۱، *از جنس تا نظریه اجتماعی: تاریخ دو قرن فمینیسم*، تهران، شیرازه.
- مهدوی‌کنی، محمدمسعود، ۱۳۸۷، *دین و سبک زندگی: مطالعه موردی شرکت‌کنندگان در جلسه مذهبی*، چ دوم، تهران، دانشگاه امام صادق. ☞
- هام، مگی، ۱۳۸۳، *فرهنگ نظریه‌های فمینیستی*، ترجمه نوشین احمدی خراسانی و فرح قره‌داغی، تهران، توسعه.

The Anthropological Foundations of Modern Woman's Lifestyle

Fatemeh Masoumi / M.A. in Social Sciences, Baqir al-Olum University

f.masummykar@gmail.com

Received: 2023/03/19 - **Accepted:** 2023/06/07

Abstract

Due to the fact that based on the beliefs, foundations and values of different societies and cultures, various forms of lifestyle are created. Modern society has also formed a certain style of life around some fundamental concepts and surrounding values, which are sometimes contrary to Islamic principles. In order to deal with this phenomenon properly, this study deals with the knowledge and nobility of these basics and how they affect the daily life of women. Using logical-analytical and library method and applying rational implications, this research has been conducted. The results show how modern women's lifestyle, which is centered on personal taste and show consumption and features such as androgyny (bisexuality) and fluidity and flexibility, has a relationship with the way Western civilization looks at humans and women. It was also found that all these cases can be analyzed and understood based on the three bases of humanism, evolutionism and cultural anthropology. As the belief in humanism leads to the formation of a lifestyle based on dramatic consumption, and cultural anthropology forms reflexivity and choices based on personal taste, and evolutionism will lead to the expansion of the phenomenon of fashionism, as well as the superiority of male roles and characteristics. As a result, these things lead women to belittle and suppress their natural characteristics, and tending to be like men .

Keywords: anthropology, basics of lifestyle, modern woman, lifestyle.

An Analysis of Coleman's Theory of Social Capital based on the Criteria of Measuring Social Knowledge

Leila Nasralahi Wasati / Assistant Professor, the Department of Social Sciences, Sociology, Faculty of Literature, Humanities and Social Sciences, Islamic Azad University, Iran, Tehran, Science and Research Branch

✉ **Mohammadreza Jalilvand** / Assistant Professor, the Department of Business Administration, Faculty of Management, Farabi School, Tehran University rezajalilvand@ut.ac.ir

Received: 2023/04/06 - **Accepted:** 2023/07/13

Abstract

According to James Coleman, social capital is formed on the basis of relationships established between individuals (real and legal). According to Coleman, if physical capital is completely tangible and if human capital is less tangible and is present in the knowledge and skills acquired by the individual, then social capital is far more intangible; because it is found and productive in the relationships between people. Contrary to Coleman's emphasis on the importance of social capital for development, today we witness its erosion in different societies. Therefore, the main goal of the present study is to criticize Coleman's opinions in the field of social capital based on the criteria of measuring social knowledge (criticism of internal and external logic, sociological and methodological validity, philosophical validity and functional validity). Using the framework of criticism of the theory proposed by Qureshi (2013) and adopting critical thinking, this research criticizes Coleman's theory. The results show that despite the explanatory power of Coleman's social capital theory, there are criticisms of this theory from the perspective of social knowledge criteria

Keywords: sociological analysis, social capital, erosion, James Coleman.

A Review of the Educational Implications of Religious Genealogy Research Method from Foucault's Point of View and its Criticism based on 'Allameh Tabatabai's Point of View

Haidar Ismailpour / Assistant Professor, the Department of Educational Sciences (Philosophy and Islamic Education), Payam Noor University

haydar592001@yahoo.com

Received: 2022/09/18 - **Accepted:** 2023/02/12

Abstract

In this research, the educational implications of the genealogical research method from Foucault's point of view and its criticism based on Allameh Tabatabai's point of view are discussed. In education and training, Allameh pays attention to two absolute and relative ontological bases of concepts, metaphysicalism and God-centeredness. According to Allameh, there is an undeniable relationship between absolute, relative and theology; but Foucault, with extreme attention to relative matters, has neglected the fundamental importance of the absolute theme, spirituality, as well as monotheism and metaphysics. From Foucault's genealogical research method, a fragmented and non-evolutionary idea of history, discontinuity, externality, nominalism, multiple identities and uniqueness has been deduced. Allameh Tabatabai's desired education has features such as emphasis on genealogy research method, integrity and purposefulness of history and system of existence, belief in intrinsic absoluteness, monotheism and belief in prior knowledge; these cases can be used as criteria for criticism of Foucault's education. For this purpose, this article uses the rational-logical method. Allameh's genealogical research method has a more complete and comprehensive view of teacher education due to the simultaneous attention to the dimension of relativity and absoluteness and monotheism.

Keywords: education, absolute and relative, genealogy, Foucault, research method, Allameh Tabatabai.

A Critical Evaluation of the Approaches of the Symbolic Interactionist School

✉ **Abdulhasan Behbahanipour** / PhD student of Muslim Social Science, IKI

behbahaanipur@gmail.com

Seyed Husain Sharafuddin / professor Sociology department, IKI

Received: 2022/05/08 - **Accepted:** 2022/09/07

Abstract

Clarifying some dark corners of the formation of social action through it, the school of symbolic interaction tried to draw a new approach contrary to the positivist approach. Emphasizing the central and important point that man is a thinking being and has a semantic system, unlike lower animals, this school tries to present the role of symbols and meanings in redefining the category of consciousness outside the framework of positivism. Therefore, the effort of this school in the framework of its diverse approaches to express the role of symbols and meanings in creating action and analyzing its angles has been done in this direction. One of the achievements of this school is that it was able to introduce rational approaches into sociological literature and direct researchers' attention to individuals and motivations of action. On the other hand, this school has numerous and fundamental weaknesses and breaches that seem to be rooted in the pragmatic and material foundations of this school.

Keywords: school of symbolic interaction, positivism, symbol, semantic system, pragmatism.

The Fundamental Methodology of Sheikh Mofid's Social Thought

Hamid Parsania / Associate Professor, the Department of Sociology, Faculty of Social Sciences, Tehran University

✉ **Mohammad Reza Gha'eminik** / Assistant Professor, the Department of Social Sciences, Razavi University of Islamic Sciences ghaeminik@razavi.ac.ir

Received: 2022/08/02 - **Accepted:** 2022/11/02

Abstract

According to Abu Nasr Farabi's classification of sciences, the civil (social) science of Muslims includes two sciences, theology and jurisprudence, and it can be claimed that the civil (social) thought was mainly formed by jurists-theologians. In this historical period, at least three major issues of the disappearance of the 12th Imam of the Shiites, the translation of Greek sciences and its effects in the environment of Baghdad and the political government of al-Buyeh have an important contribution to its developments. Sheikh Mofid, as a great Shiite jurist and the founder of the Baghdad school of theology and jurisprudence, played an important role in the civil and social developments of Shiites in this critical period of Shiite history. Relying on this introduction and using fundamental methodology, in this paper, we have tried to enumerate and formulate the effective epistemological and non-epistemological principles on the formation of the social (civil) thought of Sheikh Mofid. In this formulation, the influences of the school of Qom (Sheikh Sadouq and Sheikh Kalini) are mentioned as the epistemological principles of Sheikh Mofid and the new formulation of Sheikh Mofid from these epistemological principles with regard to his own historical and social conditions. In the end, we have mentioned the necessity of researching the social thought of other Shiite jurists-theologians before and after Sheikh Mofid.

Keywords: Sheikh Mufid, civil science, major occultation, Greek sciences, Farabi, Al-Boyeh.

Abstracts

An Analysis of the Existing Interpretations from the Demographic Perspective of Islam and Presenting a New Interpretation based on the Quranic Verses and Traditions

✉ **Mohammad Javad Saghaye-Biria** / PhD Student in Interpretation and Quranic Sciences, IKI
mjbiria@iki.ac.ir

Hamid Arian / Associate Professor, the Department of Interpretation and Quranic Sciences

Received: 2022/08/12 - **Accepted:** 2022/10/12

Abstract

There are various theories about population size; including population increase theory, population decrease theory, population stability theory and optimal population theory; however, the population view of Islam has been considered to be continuously increasing among the scientists of "demography". On the other hand, there are various interpretations regarding Islam's opinion on this issue, including maximum fertility and optimal population; but having children as much as possible can be considered a new interpretation for it. The purpose of this research is to analyze the existing interpretations from the demographic point of view of Islam and to prove the selected interpretation. The study method of this research is documentary and its method is ijtehad-interpretive. Using documentary and ijtehad-interpretive method, this research has been conducted. The most important finding of this research shows that according to the selected explanation, it is desirable for every family to adopt children in accordance with their health status and taking into account their other tasks, to the extent that they can, in order to provide their share of the population required by the Islamic society. Avoiding the problems of "maximum fertility" and "ideal population" interpretations, this interpretation is supported by solid evidence and has features and advantages.

Keywords: population, population perspective of Islam, maximum fertility, having children within the limits of ability, optimal population, population quantity, population theories.

Table of Contents

An Analysis of the Existing Interpretations from the Demographic Perspective of Islam and Presenting a New Interpretation based on the Quranic Verses and Traditions / Mohammad Javad Saghaye-Biria / Hamid Arian 7

The Fundamental Methodology of Sheikh Mofid's Social Thought / Hamid Parsania / Mohammad Reza Gha'eminik 25

A Critical Evaluation of the Approaches of the Symbolic Interactionist School / Abdulhasan Behbahanipour / Seyed Husain Sharafuddin 47

A Review of the Educational Implications of Religious Genealogy Research Method from Foucault's Point of View and its Criticism based on 'Allameh Tabatabai's Point of View / Haidar Ismailpour 65

An Analysis of Coleman's Theory of Social Capital based on the Criteria of Measuring Social Knowledge / Leila Nasralahi Wasati / Mohammadreza Jalilvand 83

The Anthropological Foundations of Modern Woman's Lifestyle / Fatemeh Masoumi 99

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

Editor in Chief: *Hamid Pārsaniyā*

Editor: *Syyed Hosein Sharaf-Al-din*

Executive manager: *Amir Hosein Nikpour*

Editorial Board:

☐ **Hossein Bastan:** *Associate Professor, Research Institute of Hawzeh and University*

☐ **Karim Khan Mohammadi:** *Associate Professor, Baqir al-Olum University*

☐ **Hasan Kheiri:** *Associate Professor, Islamic Azad University of Qom*

☐ **Mahmud Rajabi:** *Professor, IKI*

☐ **Syyed Hosein Sharaf al-din:** *Professor, IKI*

☐ **Mohammad Fooladi:** *Associate Professor, IKI*

☐ **Majid kafi:** *Associate Professor, Research Institute of Hawzeh and University*

☐ **Nematullah Karamullahi:** *Associate Professor, Baqir al-Olum University*

☐ **Akbar Mirsepah:** *Associate Professor, IKI*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd
Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +982532113480

Fax: +982532934483

<http://nashriyat.ir/sendarticle>

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