

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

راهبرد فرهنگ

سال دوازدهم، شماره چهل و هشت، زمستان ۱۳۹۸

۴۸

شرایط چاپ مقالات

۱. پذیرش اولیه مقالات صرفاً زمانی صورت می‌گیرد که ذیل یکی از محورهای موضوعی نشریه به شرح زیر باشد:

- رصد و مهندسی فرهنگی کشور
- آسیب‌شناسی و ساماندهی فرهنگ عمومی
- هنجارها، ارزش‌ها و باورهای معیار و چگونگی تحقق آن
- حفاظت از دستاوردهای فرهنگی انقلاب در مقابل هجوم بیگانه
- جایگاه و عملکرد رسانه‌ها و دستگاه‌های فرهنگی کشور
- پیش‌نیازها، ملزومات و عوامل مؤثر بر ارتقای علمی و فرهنگی کشور
- نقشه جامع علمی کشور
- تحول و نوسازی نظام آموزش و تربیت کشور: خانواده، مدرسه، دانشگاه و حوزه

- تحول و ارتقای علوم انسانی
- پیش‌نیازهای فرهنگی تحقق چشم‌انداز ۲۰ ساله کشور
- چگونگی تعامل با ادیان، فرق و قومیت‌ها
- بررسی روندها و جهت‌گیری‌ها در تولید آثار و مصنوعات فرهنگی و هنری

۲. مقالات ارسالی نباید به صورت تمام‌متن برای هیچ نشریه داخلی یا خارجی ارسال و یا به صورت مکتوب یا الکترونیکی منتشر شده باشد.

۳. مقالات الزاماً باید مطابق با راهنمای تنظیم مقالات فصلنامه «راهبرد فرهنگ» تنظیم شود.

۴. آثار ارسال شده صرفاً پس از ارزیابی و تأیید داوران به چاپ خواهد رسید.

۵. فصلنامه در ویرایش مطالب و تغییر عناوین آزاد است.

صاحب امتیاز:

دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی

مدیر مسئول و سردبیر: سعیدرضا عاملی

مدیر داخلی: سیدعلیرضا دربندی

مترجم چکیده‌ها: سیدصدرالدین موسوی

دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی

فصلنامه راهبرد فرهنگ

دارای اعتبار علمی پژوهشی:

۳/۱۱/۱۳۵۲
وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
۱۳۸۸/۸/۱۷

«راهبرد فرهنگ» در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) نمایه می‌شود.

نشانی: تهران، خیابان طالقانی بعد از تقاطع ولی عصر^ع شماره ۴۳۶

تلفن: ۸ - ۶۶۹۷۶۶۰۱ و ۵ - ۶۶۴۶۸۲۷۱

تارنما: <http://www.jsfc.ir>

مطالب مندرج در فصلنامه، لزوماً بیانگر دیدگاه‌های شورای عالی انقلاب فرهنگی نیست.

اقتباس و نقل مطالب با ذکر مأخذ آزاد است.

ویرایش مقالات فصلنامه، بر پایه دستور خط «فرهنگستان زبان و ادب فارسی» صورت می‌گیرد.

هیئت تحریریه:

(به ترتیب الفبا)

مسعود آذربایجانی

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

محمدحسن پرداختچی

استاد گروه علوم تربیتی دانشگاه شهید بهشتی

رضا داوری اردکانی

استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران

حسین کجویان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

محمد رضا مخبر دزفولی

استاد دانشگاه تهران

محمدعلی مظاهری

دانشیار گروه علوم تربیتی دانشگاه شهید بهشتی

راهنمای تنظیم مقالات

۱. مقالات حداکثر در ۷۵۰۰ کلمه تنظیم شود.
۲. متن تایپ شده مقاله در قالب Word و در متن فارسی قلم B Lotus با اندازه ۱۲ و در متن انگلیسی قلم Times New Roman ۱۰ تهیه شود.
۳. اجزای مقاله باید شامل عنوان گویا، چکیده (شامل طرح مختصر مسئله، چارچوب نظری، روش، یافته‌ها و نتایج به صورت فشرده و حداکثر در ۲۰۰ کلمه)، واژگان کلیدی و معادل انگلیسی آن، بیان مسئله، چارچوب نظری، فرضیه‌ها یا پرسش‌ها، روش تحقیق، یافته‌ها، بحث و نتیجه‌گیری، و منابع (درون متن و پایانی) به صورت کامل باشد.
۴. معادل‌های غیرفارسی واژه‌های تخصصی، اسامی افراد یا مکان‌ها، کوتاه‌نوشت‌ها و سرواژه‌ها و توضیحات ضروری در پاورقی با شماره‌گذاری مستقل برای هر صفحه ذکر شود.
۵. ارجاعات درون متنی باید در داخل پرانتز و به شیوه زیر باشد:
... (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار منبع: شماره صفحه یا صفحات)؛ مثال:
(حسینی، ۱۳۸۴: ۲۴) یا (گوردون، ۲۰۰۱: ۲۳۶-۲۳۱) و در صورتی که تعداد مؤلفان بیش از دو نفر باشد (رضایی و همکاران، ۱۳۸۶: ۴۹)
۶. فهرست منابع (فارسی یا غیرفارسی) در پایان مقاله به ترتیب الفبایی نام‌خانوادگی مؤلف به شکل زیر باشد:
کتاب: نام‌خانوادگی مؤلف، نام. (سال انتشار). عنوان کتاب. نام و نام‌خانوادگی مترجم (در آثار ترجمه شده). محل انتشار: ناشر.
مقاله در مجله چاپی: نام‌خانوادگی، نام. (سال انتشار). عنوان مقاله. نام و نام‌خانوادگی مترجم (در صورت ترجمه). نام مجله. سال یا دوره انتشار. شماره صفحه.
مقاله در مجلات یا روزنامه‌های اینترنتی: نام‌خانوادگی، نام. (سال انتشار). عنوان مقاله. عنوان نشریه. تاریخ بازیابی. نشانی پایگاه اینترنتی
مجموعه مقالات: نام‌خانوادگی، نام. (سال انتشار). عنوان مقاله. نام و نام‌خانوادگی مترجم (در صورت ترجمه). نام و نام‌خانوادگی گردآورنده. عنوان مجموعه مقالات. محل انتشار: ناشر.
پایان‌نامه: نام‌خانوادگی مؤلف، نام. (سال تدوین). عنوان رساله. مقطع تحصیلی. دانشکده و دانشگاه محل تحصیل. پایگاه اینترنتی: نام پایگاه اینترنتی. (تاریخ به‌روزرسانی). تاریخ بازیابی. نشانی پایگاه اینترنتی.
۷. ذکر مشخصات تحصیلی نگارنده مقاله (رشته، مقطع و محل تحصیل، تدریس یا اشتغال به تحصیل، رتبه علمی)، شغل فعلی، آدرس محل کار و سکونت و نشانی الکترونیکی و شماره تماس ضروری است

۷

مطالعه جامعه‌شناختی عادت‌واره‌های متعارض با الزامات نهادی علم در پژوهش‌های علوم انسانی

ابراهیم اخلاصی؛ یاسر رستگار

۴۹

معرفی چارچوبی جدید برای معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی: معرفت‌شناسی اجتماعی؛ با تأکید بر نقد

و بررسی آرای وندل بل

علی چاپرک؛ سید محمدامین قانع‌راد؛ محمدمهدی ذوالفقارزاده

۷۱

واکاوی مسائل اجتماعی نوظهور در روابط نظارتی والدین و نوجوانان با توجه به فنآوری‌های جدید

ایمان عرفان‌منش؛ سهیلا صادقی فسایی

۱۰۳

سنخ‌شناسی گفتمان‌های سینمای دینی پس از انقلاب اسلامی ایران

آرش حسن‌پور؛ وحید قاسمی؛ احسان آقابابایی؛ محمد رضایی؛ علی ربانی

۱۴۹

روان‌شناسی وحدت‌مدار: رویکردی بومی در تبیین ساختار روان‌وحدانی انسان

علی زاده‌محمدی

۱۷۱

شناسایی نشانگرهای برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای ایران؛ بازنمایی نقش طراحی شهری در

برنامه‌ریزی فرهنگی

نگین حجتی؛ مرجان‌السادات نعمتی مهر

۱۹۵

عناصر انسان‌شناسی نظام‌سازی فقهی؛ با تأکید بر آرای آیت‌الله سیدمحمد باقر صدر

بهنام طالبی طادی؛ حسین‌علی سعدی؛ محمد حسین بیاتی

هدف پژوهش اکتشافی، توصیفی و تفسیری حاضر تبیین چرایی و پیامدهای پیدایش عادت‌واره‌های متعارض با الزامات نهادی علم در میان پژوهشگران علوم انسانی از منظر مشارکت‌کنندگان در تحقیق است. بدین منظور، ۳۵ نفر عضو هیئت علمی و دانشجویان تحصیلات تکمیلی دانشگاه علامه طباطبائی، در قالب نمونه‌گیری هدفمند انتخاب و فرایند نمونه‌گیری از آنها تا رسیدن به مرحله اشباع ادامه یافته است. داده‌ها به کمک مصاحبه‌های عمیق و نیمه‌ساختاریافته و گپ‌وگفت‌های دوستانه، جمع‌آوری و سپس، تحلیل شده‌اند. به‌موجب واکاوی مضمونی داده‌ها، عدم انباشت تجربه پژوهشی و ضعف اشتراک دانش در اجتماع علمی، ابهام در استانداردهای پژوهشی، هزینه‌هراسی، مضیقه‌های انگیزشی و روانی، دوگانه مطالعه و اقتصاد و تأملات بازاندیشانه معرفت‌شناختی، مضامین شش‌گانه‌ای هستند که عادت‌واره‌های متعارض با الزامات نهادی علم را در پژوهش‌های علوم انسانی تبیین می‌کنند. تصمیم‌سازی مستقل از پژوهش و تکانه‌های مدیریتی شدید، سیاست‌گذاری پرهزینه، فروکاست سرمایه اجتماعی و احساس استغنائی برنامه‌ریزی از یافته‌های پژوهشی علوم انسانی مضامینی هستند که پیامدهای حاصل از وجود عادت‌واره‌های متعارض با الزامات نهادی علم را بازنمایی می‌کنند. برداشت تفسیری‌تر از نوع روابط میان مضامین برساخت‌شده نشان می‌دهد ناروایی‌های مرتبط با اخلاق پژوهش ذیل مقوله مرکزی فقدان اجتماع علمی قابل فهم است؛ بر همین مبنا، تکوین اخلاق علمی موقوف به تحقق اجتماع علمی نقش‌آفرین خواهد بود که در پی آن اخلاق پژوهشی از سطح ترجیحات شناخت‌انگازانه فردی خارج و تبدیل به امری نهادی، با سویه‌های جامعه‌شناختی می‌گردد. ارتقاء مذکور متضمن پاسداشت بازاندیشی‌های معرفت‌شناختی حول معنای علم و اخلاق پژوهش، تأمل پیرامون نسبت میان علم و جامعه، و بازآفرینی‌های ساختاری برآمده از موارد فوق، در مقام سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی خواهد بود.

واژگان کلیدی:

جامعه دانایی‌محور، دانشگاه، پژوهش، علوم انسانی، اخلاق علمی، توسعه اجتماعی

مطالعه جامعه‌شناختی عادت‌واره‌های متعارض با الزامات نهادی علم در پژوهش‌های علوم انسانی

ابراهیم اخلاسی (نویسنده مسئول)

استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه علامه طباطبائی
eb.ekhlasi@atu.ac.ir

یاسر رستگار

استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه هرمزگان
yaser.rastegar62@gmail.com

طرح مسئله

تلاش برای دستیابی به حقیقت و معلوم کردن مجهولات در فطرت هر انسانی نهفته است. در واقع، تعریف انسان به عنوان موجودی که می‌اندیشد، فکر می‌کند، یا اندیشمند و اهل فکر است، قدمت چند هزار ساله دارد. (توکل، ۱۳۸۹: ۱۵) زندگی انسان سراسر حل مسئله و جستجو برای یافتن پاسخ‌های مناسب برای مسائل گوناگون است. بر همین اساس، انسان‌ها به تناسب ارزش‌ها، اهداف و زمینه‌های فکری و شخصیتی خود مسائل مختلفی را برای پژوهش انتخاب می‌کنند. در این میان، علوم انسانی در حوزه‌ای از شناخت و معرفت وارد می‌شود که از انتفاع و مزیت اجتماعی بالایی برخوردار است. علوم انسانی نیازهای به‌غایت مهم، نظیر تأمل پیرامون ارزش‌های اساسی، درک و بهره‌برداری از رویکردها و تجارب دیگران در زمان‌ها، مکان‌ها و فرهنگ‌های مختلف، ارائه خدمات از طریق تحلیل‌های انتقادی، نقد ارزش‌های اخلاقی و تلاش جهت حفظ آنها و سایر موارد دیگر را برآورده می‌سازد. (عزیزی، ۱۳۹۶: ۵۲۴-۵۲۳) با وجود این، در جوامع پیچیده امروزی، پژوهش صرفاً به‌مثابه یک ترجیح فردی بازنمایی نمی‌شود. در مقابل، نهاد علم، ضمن دربرگرفتن طیف گسترده‌ای از مفاهیم همچون اخلاق پژوهش، اجتماع علمی، پژوهش، کنشگران علمی و امثالهم، واجد پاره‌ای الزامات نهادی مشخص انگاشته می‌شود و نوع تعامل آن با دیگر ابعاد نظام اجتماعی پیامدهای مختلف اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی را از خود برجای می‌گذارد. از حیث تطورات تاریخی، در حال حاضر، ملاحظات اخلاق پژوهش، بر خلاف گذشته، در حصر تحقیقات پزشکی و علوم تجربی باقی نمانده و با بسط یافتن آن به حوزه تحقیقات و پژوهش‌های مندرج در قلمرو علوم انسانی اجتماعی، جایگاه رفیعی برای اخلاق پژوهش در این سنخ از مطالعات رقم خورده است. اهمیت یافتن اخلاق پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی بدان‌رو است که انسان‌ها در راستای انجام وظایف خود در جهانی پیچیده و غیر قابل پیش‌بینی به‌شدت نیازمند دانش علمی پیشرفته در حوزه علوم انسانی‌اند. مراکز دانشگاهی و پژوهشی فعال در علوم انسانی در مقام تولید و عرضه دانش مورد نیاز در این‌باره از نقش بسیار مؤثری برخوردار هستند. (عزیزی، ۱۳۹۶: ۵۲۷؛ به‌نقل از هومر دیکسون، ۲۰۰۱) نظر افکندن به هر جای جامعه، نیازمند اطلاعات و دانش جدید از طرف علوم انسانی است؛ تأمل پیرامون مسائل متعدد، نظیر چگونگی حل تعارضات اجتماعی، اطمینان از بروز فقر و فلاکت حاصل از تغییرات اقتصادی، بهره‌مندی از فضای مجازی و اجتناب از مخاطرات احتمالی آن (عزیزی،

۱۳۹۶: ۵۲۷) در قالب ساخت معرفت و دانش علوم انسانی محقق می‌گردد؛ همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، نفس مسائل مندرج در علوم انسانی، شیوه‌های پژوهش و مطالعه علمی آنها و همچنین، پیامدهای بعدی برآمده از تحقیق پیرامون مسائل علوم انسانی به‌گونه‌ای هستند که به‌سختی می‌توان آنها را از سویه‌های مختلف مندرج در اخلاق پژوهش، چه از منظر مسئله‌مند ساختن موضوعات و چه از زاویه عوارض بعدی مترتب بر پژوهش‌ها منتزع نمود. بدین‌سان، در کلی‌ترین وجه ممکن، می‌توان توجه روزافزون به اخلاق پژوهش را ناشی از نقش روزافزون پژوهش‌های علوم انسانی در برنامه‌ریزی و توسعه پایدار جوامع در نظر گرفت.

اعضای هیئت علمی دانشگاه‌ها در کنار دانش‌جویان، از جمله مهم‌ترین کنشگران حرفه‌ای فضای علم هستند که فعالیت پژوهشی آنها می‌باید معطوف به حل مسائل مبتلابه جامعه باشد. در سال‌های اخیر و تا اندازه‌ای متأثر از پاره‌ای تلاش‌ها و برنامه‌ریزی به‌منظور ارتقای کیفی و کمی تولید علم، پژوهشگران ایرانی در حوزه علوم پایه و بین‌رشته‌ای پزشکی موفقیت‌های چشمگیری را در سطح بین‌المللی به‌دست آورده‌اند و این واقعیت در برون‌دادهای مراکز معتبر علم‌سنجی دنیا منعکس گردیده است. گزارش‌های پایگاه استنادی علوم (ISI) و پایگاه شبکه اطلاع‌رسانی علوم پزشکی (Medline) رشد سریع سهم دانشمندان ایرانی در تولید علم جهانی و گسترش مرزهای دانش را نشان می‌دهند. (عصاره و معرفت، ۱۳۸۴: ۴۴) در همین راستا، در سال ۲۰۰۶ میلادی تعداد کل اسناد نمایه‌شده ایران در علوم پایه ۶۶۹۳ مورد از مجموع ۱۲۱۲۰۶۸ سند، یعنی ۰/۵۵٪ مقدار جهانی بوده است (صبوری، ۱۳۸۵: ۴۰)؛ با وجود این و به‌رغم دستاوردهای دانشمندان ایرانی در حوزه‌های غیر از علوم انسانی، حضور فعال آنها در تحقیقات و آورده‌های علوم انسانی و اجتماعی از وضعیت مناسبی برخوردار نبوده است. به‌عنوان نمونه، در علوم اجتماعی، ۱۹۵ مورد از مجموع ۱۶۴۸۰۲ سند، یعنی ۰/۱۲٪ مقدار جهانی و در علوم انسانی و هنر ۱۶ مورد از مجموع ۱۰۸۳۱۲ سند، معادل با ۰/۱٪ مقدار جهانی متعلق به پژوهش‌های اساتید و فعالان علمی ایرانی بوده است. (صبوری، ۱۳۸۵: ۴۰) مزید بر تفاوت معنادار میان تولید علم در علوم پایه و پزشکی از یک‌سو و علوم انسانی از سوی دیگر، ضعف و ناکارآمدی علوم انسانی کشور در کنار گونه‌های مختلف ناروایی در میان کنشگران علمی و نیز در مناسبات و رویه‌های پژوهشی نگران‌کننده به‌نظر می‌رسد. در کشور ما به‌دلیل سیاست‌های نادرستی که نهادهای مسئول عرصه علم، از سالیان پیش تاکنون به‌مثابه

روش‌های کاربردی و تأثیرگذار مورد تأکید قرار می‌دهند، نه تنها دستبردهای علمی کاهش نیافته، بلکه ابعاد باورنکردنی به خود گرفته است؛ به گونه‌ای که به حوزه‌های حساس نظیر سیاست و مسائل استراتژیک کشور نیز راه یافته و آبروی کشور را در سطح بین‌المللی زیر سؤال برده است. (فکوهی، ۱۳۹۶ ب: ۲۰۲-۲۰۱) در همین راستا و در بیان دیگر مصادیق از ناروایی‌های موجود در میان کنشگران علمی، همواره شاهد تبلیغات فراوان در جلو دانشگاه‌های بزرگ درباره مشاوره رساله دکتری، پایان‌نامه کارشناسی ارشد یا مقاله آی.اس.آی هستیم و به گونه‌ای علنی این چنین‌القاء می‌شود که در قبال دریافت پول، رساله و پایان‌نامه در اختیار جویندگان آن قرار می‌گیرد. (اکرمی، ۱۳۹۶: ۴۶۴) به علاوه، ناکارآمدی پژوهش‌های علوم انسانی به حدی است که استقبال از پژوهش‌های اجتماعی ناکارآمد فعلی به منزله عامل افزایش بیشتر مسائل جامعه تلقی شده است؛ مسئله نامحوری و روش‌شناسی‌های غلط در پژوهش‌های اجتماعی، مولود بیگانگی عرصه دانش نظری با دانش عملی یا زیست جهان ایرانی اسلامی است. (افروغ، ۱۳۹۵: ۸۵) تقلب علمی، سرقت تألیفات و اختراعات از مهم‌ترین مصادیق تخلف از هنجارهای اجتماعی علم‌اند و در حکم نقض اعتماد و تجاوز به تملک یافته‌های ذهنی دیگران محسوب می‌شوند. در مورد فراوانی رویه‌های غیر همسو با بایسته‌های نهاد علم، می‌توان به جعل داده‌ها و دستکاری نتایج به ترتیب با میانه ۳۷ و ۴۰ درصد، سرقت ادبی به میزان ۲۵ تا ۵۰ درصد و کپی‌گرفتن برخی مطالب پایان‌نامه از سایر منابع در ۵۸ درصد موارد اشاره نمود که در جای خود بسیار تأمل‌برانگیز است. (رجب‌زاده عصارها و دیگران، ۱۳۹۲: ۳۷۸؛ به نقل از: نخعی و نیک‌پور، ۱۳۸۴) این قبیل موارد، به منزله عادت‌واره‌های پرتکرار و متعارض با الزامات نهادی علم، شایسته پژوهش‌اند. الزامات نهادی علم، اخلاقیات علم را تشکیل می‌دهند و ناظر به مجموعه ارزش‌ها و هنجارهایی هستند که ضمن به رسمیت شناخته شدن از جانب نهاد علم، سرشت علم را شکل می‌دهند. عادت‌واره چیزی شبیه به عادت است، اما خود عادت نیست؛ اینکه فردی به شکل خاصی رفتار می‌کند، ناشی از عادت وی به این شیوه رفتار است؛ بخشی از آن، برآمده از نظام‌های انتسابی و نظام‌های طبیعی و بخشی دیگر، مولود ویژگی‌های اکتسابی فرد است؛ وجه دیگری از آن نیز متأثر از ساختارهای اجتماعی است که در نهایت، از ترکیب همه آنها با یکدیگر عادت‌واره شکل می‌گیرد. (فکوهی، ۱۳۹۶ الف: ۵۴)

با عنایت به مقدمات طرح‌شده، مقاله حاضر درصدد است طی اجتناب از تحویل

یک‌سویه ناروایی‌های مرتبط با اخلاق پژوهش در مطالعات علوم انسانی به رویکردهای شناختی و اراده‌محور فردی، ضمن مرور نظام‌مند پژوهش‌های داخلی مرتبط با اخلاق و الزامات نهادی علم، زمینه‌های جامعه‌شناختی و گسترده‌تر مؤثر بر نقض الزامات نهادی علم در پژوهش‌های علوم انسانی و پیامدهای حاصل از آن را از منظر اعضای هیئت علمی و دانشجویان تحصیلات تکمیلی دانشگاه علامه طباطبائی مورد تحلیل و بررسی قرار دهد. دانشگاه علامه طباطبائی با برخورداری از نزدیک به ۱۷ هزار دانشجو و بیش از ۵۰۰ عضو هیئت علمی تمام‌وقت، بزرگ‌ترین دانشگاه کشور در زمینه علوم انسانی محسوب می‌شود که سهم عمده‌ای را در پیشبرد و ارتقاء آموزش، تحقیقات و پژوهش‌های علوم انسانی در کشور ایفاء نموده است. نویسندگان مقاله، در راستای تحقق هدف مذکور، می‌کوشند با استفاده از داده‌یابی کیفی، پاسخ‌های لازم را برای دو پرسش اصلی زیر فراهم نمایند:

۱. مهم‌ترین عوامل و زمینه‌های مؤثر بر شکل‌گیری عادت‌واره‌های متعارض با الزامات نهادی علم در پژوهش‌های علوم انسانی از نظر اعضای هیئت علمی و دانشجویان تحصیلات تکمیلی دانشگاه علامه طباطبائی کدام‌اند؟

۲. مهم‌ترین پیامدهای حاصل از شکل‌گیری عادت‌واره‌های متعارض با الزامات نهادی علم در پژوهش‌های علوم انسانی از نظر اعضای هیئت علمی و دانشجویان تحصیلات تکمیلی دانشگاه علامه طباطبائی کدام‌اند؟

چارچوب مفهومی

این پژوهش از نوع کیفی و اکتشافی است و استفاده قیاسی از نظریه‌ها در آن، به‌گونه‌ای که ناظر به نظریه‌آزمایی باشد، مورد نظر نیست. هدف از طرح دیدگاه‌های تئوریک، ایجاد حساسیت نظری پیرامون مفاهیم اساسی مرتبط با موضوع پژوهش است. حسب طرح مسئله و مرور ادبیات نظری، رئوس زیر به‌مثابه محورهای سازنده چارچوب مفهومی پژوهش انتخاب شده‌اند.

اخلاق پژوهش

بنا به اکثر تعاریف، اخلاق پژوهش شاخه‌ای از اخلاق کاربردی است. همچنین، اگر پژوهش را با توجه به توسعه امروزی آن حرفه بدانیم، می‌توان اخلاق پژوهش را شاخه‌ای از اخلاق حرفه‌ای دانست که به بررسی مسائل اخلاقی در حرفه پژوهش می‌پردازد. (بحرینی، ۱۳۸۹:

۴۳) همچنین، اخلاق علمی مجموعه‌ای از آداب و اصول اخلاقی است که توسط تمام اعضاء جامعه علمی در فرآیند استفاده، تولید و نشر دانش باید رعایت شود. (منصوریان، ۱۳۹۰) باور غالب در مورد نظام اخلاقی در پژوهش این است که عینیت یافتن اخلاق پژوهش صرفاً در سطح اندرز، کنترل‌های بیرونی و نظارت درونی نمی‌گنجد و مسائل آن به‌طور کامل از این طریق قابل حل نیست. با این همه، نمی‌توان تأثیرات حاصل از آگاهی و رویکرد اخلاقی پژوهشگران را در فرایند مختلف تحقیق نادیده گرفت. آگاهی اخلاقی به‌معنای توانایی فهم دلالت‌های اخلاقی یک چالش، موقعیت یا تصمیم است که خود، از مؤلفه‌های اساسی در استدلال اخلاقی محسوب می‌شود. (فیلابی^۱، ۲۰۱۸: ۱۲) متأسفانه امروزه بیشتر قواعد رفتار اخلاقی که کالج‌ها پیش‌تر تدریس می‌کردند، از تخته‌سیاه محو شده است. (لوپس، ۱۳۹۵: ۱۷۹) اساتید فقط زمانی می‌توانند مشاوران خوب تلقی شوند که دانشگاه توجه بیشتری را معطوف به شخصیت فردی، صداقت اخلاقی، فرزاندگی و دانایی کسانی بدارد که به‌عنوان استاد گمارده می‌شوند. (لوپس، ۱۳۹۵: ۱۸۷) اهمیت فضائل اخلاقی به‌اندازه‌ای است که انسان بودن را در یک نگاه می‌توان به برخورداری از رفتارهای اخلاقی تعریف و توصیف کرد و پایبندی انسان به اصول و منش‌های اخلاقی را به‌عنوان ویژگی بارز و شاخص تابناک وی در نظر گرفت. (فقیه، ۱۳۷۲: ۱۵۵) اهمیت روزافزون پرداختن به اخلاق از این‌رو است که در گذشته علوم به‌طور عمده به توضیح پدیده‌ها می‌پرداختند، اما علوم امروزی چونان ابزار استحال در دست بشر جای گرفته و مساعی انسان را متوجه ایجاد تغییر، اعم از مطلوب و نامطلوب در جهان ساخته‌اند. به این ترتیب، موضوعاتی از قبیل اخلاق علمی، مسئولیت‌های اجتماعی و حرفه‌ای دانشمندان، بخش اجتناب‌ناپذیری از آموزش و پژوهش علمی را به خود اختصاص داده‌اند. (فقیه، ۱۳۷۲: ۱۵۴) در عین اهمیت مباحث مرتبط با اخلاق گسترتری فردی در حوزه آموزش و پژوهش، اما امکان توسعه اخلاق علم، مستقل از اتخاذ رویکرد سازمان‌مند و ایجاد زمینه‌ها و بسترهای مساعد ساختاری و سازوکارهای مناسب انگیزشی امری قریب به محال می‌نماید. هنجارها، ارزش‌ها و منش‌های اخلاقیات علمی با الگوی شیوع و انتشار درون‌زا در بستر فعالیت‌های خودجوش از سوی انجمن‌های تخصصی نهادهای حرفه‌ای دانشگاه‌ها و مراکز پژوهشی توسعه می‌یابند. (اجاقی و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۰۹۱) فراگیری اخلاق پژوهش در میان کنشگران علمی، متضمن وجود قواعد، ارزش‌ها و باورهای مشترک

1. Filabi

در کنار همکاری‌های پژوهشی و دیگر الزامات نهادی علم است. بنابراین مطالعه و بررسی مسائل و موضوعات اخلاق پژوهش ذیل دو رویکرد فردگرایانه و سازمانی قابل تصور است. در مورد اول، اخلاق پژوهشگران به عنوان شخصیت حقیقی و فردی مورد توجه قرار می‌گیرد و به طور مستقیم مسئولیت اخلاقی در فرایند پژوهش متوجه شخص پژوهنده می‌گردد؛ این در حالی است که در رویکرد سازمانی، مسئولیت‌های اخلاقی مؤسسه‌ها و نهادهای پژوهشی مورد تأکید قرار می‌گیرد. (بحرینی، ۱۳۸۹: ۴۵-۴۴)

الزامات نهادی علم

جامعه‌شناسان، علم را نهادی اجتماعی می‌دانند که از فرهنگ مستقل، باورها، ارزش‌ها و معیارهای خاص خود برخوردار است. این معیارها با تعیین الگوهای اخلاقی و فنی مجاز و پذیرفتنی کنش و منش افراد وابسته به این نهاد، به اعضای آن می‌گویند چه چیز مرجح، مقبول، پسندیده و مجاز است. به زعم مرتون، نهاد علم واجد مجموعه مشخصی از هنجارها و ارزش‌هاست که هدف اصلی علم، یعنی توسعه دانش، آن را تأیید می‌کند و مشروعیت می‌بخشد. (مرجانی، ۱۳۹۶: ۱۴-۱۳؛ به نقل از مرتون، ۱۹۷۶: ۳۳) با این مقدمه، به راحتی می‌توان نتیجه گرفت که التفات نظری و عملی کنشگران علمی به اخلاق پژوهش، خود به مثابه یکی از الزامات نهاد علم محسوب می‌شود و این گونه نیست که اخلاق به مثابه عنصری بیرونی به نهاد علم الصاق شده باشد. از نظر مرتون، علم تنها در جوامع برخوردار از شرایط مادی و فرهنگی مناسب، به میزان چشمگیری توسعه می‌یابد. از نظر وی، پذیرش گسترده علم و الصاق ارزش به آن مسبوق به توجیه علم از سوی ارزش‌هایی است که نسبت به علم خارجی محسوب می‌شوند. (گلوور و دیگران، ۱۳۸۳: ۷۳) وی مشخصه علم را نوع خاصی از اخلاقیات فرهنگی می‌داند که با هدایت کنش علمی مناسب، هدف علم، یا همان توسعه دانش تصدیق شده، را مورد حمایت قرار می‌دهند. اخلاقیات علم با مجموعه‌ای از الزامات نهادی نشان داده می‌شوند که به موجب آن پیروی کنندگان و نقض کنندگان آن به ترتیب پاداش یا مجازات را دریافت می‌دارند. (تونابین و نوتیلا، ۱۳۹۵: ۲۸۱) مرتون ضمن تأکید بر مطالعه و بررسی رابطه بین فضای علم و عناصر آن از یک سو و جامعه و اجزاء آن از سوی دیگر، بر مبنای پاره‌ای مفروضات مشخص، تحلیل جامعه‌شناختی خود را از نهاد علم و مندرجات ذیل آن در قالب مفاهیم چندگانه‌ای، نظیر الزامات نهادی علم، اجتماع علمی، انگیزه و پاداش در اجتماع علمی

و دیگر موارد مشابه ارائه داده است. فحوای مضمونی حاکم بر کلمات این جامعه‌شناس، ناظر به این معناست که ارزش‌های اجتماعی، فرهنگی و دینی حاکم بر جامعه می‌توانند ارزش علم و علم‌آموزی و نیز اهمیت پژوهش را تشدید و یا تحدید نمایند. در نگاه مرتون، بررسی پدیده علم متضمن پرداختن به تأثیر هنجارها و اخلاقیات در علم است. وجوه سازنده سرشت علم متضمن اصول پنج‌گانه جهان‌روایی^۱، مالکیت جمعی^۲، بی‌طرفی^۳، شک سازمان‌یافته^۴، اصالت^۵ می‌باشد. به بیان دقیق‌تر، اصول مذکور در حکم الزامات نهاد علم هستند که تخطی از هر یک از آنها در هر یک از مراحل پژوهش عموماً مرادف با نقض الزامات نهاد علم و علی‌الخصوص، به معنای تخطی از اخلاق پژوهش خواهد بود.

اجتماع علمی

به مجموعه دانشمندان برخوردار از کنش متقابل، باورها، ارزش‌های مشترک و مناسبات اجتماعی آمیخته به پیوندهای متقابل عاطفی، اجتماع علمی گفته می‌شود. (ایراندوست و دیگران، ۱۳۹۵: ۹-۸؛ به نقل از: گلیزر^۶، ۲۰۰۱) نکته اساسی مورد توجه نویسندگان این مقاله ناظر به چگونگی صورت‌بندی مفهوم اجتماع علمی در نسبت با مفهوم فرهنگ است. فرهنگ مجموعه‌ای از باورهای مشترک جهت شکل‌دهی به کنش‌های فردی و اجتماعی است که با ایجاد برداشتهای مشترک، زندگی‌های جداگانه افراد را به صورت یک کل بزرگ‌تر به هم پیوند می‌دهد. (هیوز، ۱۳۹۵: ۷۶-۷۵) همچنین، فرهنگ ناظر به سه مؤلفه قواعد، ارزش‌ها و باورهای مشترک است. (شارون، ۱۳۸۶) بر مبنای صورت‌بندی نسبت میان فرهنگ و اجتماع علمی، مفروض به وجود ارزش‌های برآمده از اجماع بین‌الذنهانی کنشگران در اجتماع علمی و نیز با توجه به بی‌نسبت بودن ارزش‌های مذکور با هرگونه صبغه تحمیلی، انتظار تمکین به مناسبات و قوانین حاکم بر اجتماع علمی امری دور از ذهن نخواهد بود. بدین‌سان، لازم است اعضای اجتماع علمی به‌مثابه منشأ و واضع اصلی ارزش‌ها، باورها و رویه‌های این عرصه در نظر گرفته شوند تا از یک‌سو، اصل اجتماع علمی موجودیت پیدا کند و از سوی دیگر، با مهم پنداشته شدن ارزش‌ها و رویه‌های هنجاری

1. Universalism
2. Communism
3. Disinterestedness
4. Skepticism
5. Originality
6. Glaser

آن مجموعه از سوی کنشگران علمی، امکان کنش‌های متقابل مبتنی بر همکاری در اجتماع علمی محقق گردد. تحلیل، نقد و ساخت انواع گفتمان‌ها از جمله اهداف اساسی اجتماع علمی محسوب می‌گردد. اجتماع علمی، ایدئولوژی‌های تکنولوژیک، مدیریتی، اقتصادی و انتقادی، همچون ایدئولوژی‌های بوم‌شناختی، فمینیستی، شالوده‌شکنی و انسان‌گرایی را برای جامعه تولید می‌کند که آگاهانه با ایدئولوژی‌های قبلی مخالف هستند. (بارنت، ۱۳۹۸: ۱۳۷) اجتماع علمی باید به گونه‌ای باشد که در آن همکاری متقابل بین اعضاء و در راستای پیشرفت حوزه تخصصی وجود داشته باشد و اعضا بتوانند در راستای همکاری‌های پژوهشی به همدیگر اعتماد داشته باشند. انتشار و چاپ مقالات علمی بیانگر وجود اجتماعات علمی و هم‌چنین، نشان‌دهنده میزان قدرت آن در رابطه با سایر اجتماعات علمی است. از این‌رو وجود اجتماع علمی مؤثر و پویا مستلزم بررسی مشکلات این اجتماعات و برنامه‌ریزی در راستای جذب و همکاری متخصصان با توجه به حوزه تخصص‌شان است. (ایراندوست و دیگران، ۱۳۹۵: ۹-۸) عده‌ای از جامعه‌شناسان و محققان حوزه آموزش عالی، ضمن تأکید بر عدم همخوانی نهاد آموزش عالی ایران با مؤلفه‌های مندرج در تعاریف اجتماع علمی، فقدان اجتماع علمی در معنای واقعی در ایران و پیامدهای منفی آن را نتیجه گرفته‌اند. از نظر اینان، آنچه در ایران به‌عنوان دانشگاه و گروه آموزشی یاد می‌شود، بیشتر ناظر به برنامه‌ریزی درسی است که به‌شکلی اجبارآمیز، شامل مجموعه‌ای از وظایف و تکالیف است؛ فلذا، نمی‌توان عنوان اجتماع علمی را بر آنها اطلاق نمود؛ هنگامی که اجتماع علمی وجود نداشته باشد، اجتماع بیرونی هم انسجام خودش را از دست خواهد داد، زیرا همیشه اجتماع آدم‌ها بر محور اجتماع نخبگان آنهاست. در نبود امکان تعامل میان نخبگان اجتماعی با اجتماع و درگیر شدن جامعه با عدم یکپارچگی، گسیختگی و فروپاشی، رابطه بین نخبگان اجتماعی حالتی فروپاشیده پیدا می‌کند. (معیدفر، ۱۳۹۵: ۳۵)

نسل‌های دانشگاه و کارکردهای آن

در عصر جهانی شدن دانشگاه‌ها به‌منزله سرمایه‌های ملی در نظر گرفته می‌شوند. دولت‌ها در سراسر دنیا، دانشگاه‌ها را به‌مثابه منابع حیاتی دانش جدید و اندیشه خلاق در نظر می‌گیرند؛ این دولت‌ها، همچنین، دانشگاه را فراهم‌آورنده افراد ماهری می‌دانند که به‌عنوان کارگزاران عدالت و جنبش اجتماعی و نیز ایفاء‌کنندگان سهم در سرزندگی اجتماعی، از

توانایی جذب استعداد‌های بین‌المللی و سرمایه‌گذاری تجاری در منطقه‌ای از جغرافیای ملی برخوردار هستند. (بولتون و لوکاس^۱، ۲۰۰۸: ۴) محققان حوزه آموزش عالی مبتنی بر پیش‌فرض‌ها و معیارهای گوناگون، سنخ‌شناسی‌های متعددی از نسل‌های مختلف دانشگاه ارائه داده‌اند. الگوهای دانشگاهی بیانگر وظایف، نقش‌ها در دانشگاه و در سطح کلان نشان‌دهنده نحوه ارتباط دانشگاه با جامعه و محیط پیرامون هستند. هر کدام از سنخ‌بندی‌های الگویی، شکل ویژه‌ای از گره‌خوردن این نهاد علمی با نیازهای فرهنگی و اجتماعی جامعه را بازتاب می‌دهند. (ذاکرسالحی، ۱۳۹۷: ۷۳) به‌طور کلی از نظر تاریخی، دانشگاه در قالب دوایری متحدالمرکز رشد یافته است و با شروع از فلسفه در یونان و کتابخانه‌ای در اسکندریه، حوزه خود را به بیشه‌های باستانی، علم، کشاورزی و اکنون به صنعت گسترش داده است. آموزش در ابتدا در خدمت نخبگان جامعه بود، سپس طبقه متوسط را نیز در بر گرفت. دانشگاه امروزه بدون در نظر گرفتن سوابق اجتماعی و اقتصادی، همه‌آحاد جامعه و از جمله کودکان را دربرمی‌گیرد. (کر، ۱۳۸۹: ۸۸) متون نظری و پژوهشی انگلیسی‌زبان غالباً با نام بردن از سه نسل دانشگاه، برای هر کدام از آنها ویژگی‌های متمایزکننده‌ای برشمرده‌اند. همچنین، در متون متأخر، از دانشگاه نسل چهارم نیز صحبت به‌میان آورده می‌شود؛ اگرچه هنوز اجماع لازم بر سر تعریف این نسل اخیر از دانشگاه حاصل نشده است. در مورد دانشگاه نسل چهارم، بحث اصلی ناظر به این است که دانشگاه مدرن ناگزیر از مواجهه با رقابت‌های جهانی بوده، فلذا، باید بتواند فرایندهای اقتصادی، اجتماعی منطقه محل استقرار خود را با عطف توجه به تغییرات اقتصادی اجتماعی جهانی مورد تأثیر قرار دهد. (لوکوویکس و زوتی^۲، ۲۰۱۷: ۴۱)

در مطالعات داخلی، دو نوع نگرش سنتی و مدرن در مورد نسبت دانشگاه و جامعه مورد توجه بوده است؛ در نگرش سنتی، دانشگاه در مقام برتری نسبت به جامعه قرار می‌گیرد و به‌دلیل اشراف خود، هم می‌تواند و هم باید در حل مشکلات جامعه نقش پیش‌تاز داشته باشد. (مردیها و پاک‌نیا، ۱۳۹۶: ۲۷۲) در سویه دیگر و مطابق با نگرش مدرن، دانشگاه از منظر علیت اجتماعی، بخشی پیوسته از جامعه است که همانند سایر بخش‌ها می‌تواند در معرض بحران‌های فرهنگی و اجتماعی باشد. (مردیها و پاک‌نیا، ۱۳۹۶: ۲۷۴) بر اساس نگرش اخیر، لازم است دانشگاه مناسبات و کارکردهای خود را با تغییرات

1. Boulton & Lucas
2. Lukovics & Zuti

و تحولات مختلف اجتماعی به گونه‌های مختلف صورت‌بندی جدید نماید. مفهوم نهاد در معنای جامعه‌شناختی کلمه ناظر به رفع نیاز است و نیازهای منبعث در جوامع انسانی غالباً بر خوردار از ماهیتی نوشونده‌اند؛ بر همین اساس، چنانچه دانشگاه نتواند موجودیت خود را منطبق با نیازهای پیش‌روی بازسازی نماید، کارکرد نهادی خود را از دست داده و با گرفتار آمدن در چرخه اختلالات کارکردی و افزایش وجوه کژکارکردی آن، از ایفای کارکردهای آشکار و نقش‌های تعریف‌شده باز خواهد ماند.

جدول ۱: نسل‌های دانشگاه در جهان و مهم‌ترین ویژگی‌های نسلی آنها
(منبع: لوکوویکس و زوتی، ۲۰۱۷: ۳۸)

ویژگی‌های اساسی گونه‌های نسلی دانشگاه					
گونه نسلی	هدف	نقش	برون‌داد	زبان	مدیریت
نسل اول	آموزش	محافظت از حقیقت	افراد حرفه‌ای	لاتین	رئیس دانشگاه ^۱
نسل دوم	آموزش و پژوهش	شناخت طبیعت	افراد حرفه‌ای و دانشمندان	ملی	دانشمندان پاره‌وقت
نسل سوم	آموزش، پژوهش، کاربرست معرفت	خلق ارزش افزوده	افراد حرفه‌ای، دانشمندان و کارآفرینان	انگلیسی	مدیریت حرفه‌ای

برخی دیگر از جامعه‌شناسان ایرانی، دانشگاه را در قالب یک طیف، از دانشگاه نخبه تا دانشگاه عمومی و ذیل فرایند توده‌ای شدن آموزش عالی در ایران، در قالب پنج نسل طبقه‌بندی نموده‌اند. نخستین نسل، دانشگاه نخبه‌پرور نام دارد. نسل دوم، دانشگاه‌های مواجه با تقاضاهای انبوه اجتماعی بودند که در آنها دسترسی به آموزش عالی به‌عنوان حق عمومی مطرح می‌شود. ایران از دهه ۳۰ به بعد صاحب دانشگاه نسل سوم، یعنی دانشگاه در معرض جنبش‌های اجتماعی است که مشروعیت و اعتبار علمی‌اش تحت تأثیر مشروعیت سیاسی آن شکل می‌گیرد. دانشگاه نسل چهارم با شکل‌گیری متناسب با مقتضیات بازار، اثربخشی آموزش را مورد تأکید قرار داد. دانشگاه نسل پنجم، دانشگاه مواجه با جامعه اطلاعاتی و فضای مجازی است که چالش‌هایی به‌شدت پیچیده، متنوع، رقابتی را تجربه می‌کند و دستخوش تغییر محیطی است. در دانشگاه نسل پنجم با وقوع تحول پارادایمی، دانشگاه صرفاً متعلق به نخبگان نبوده و عمومی شده است. (خانیک، ۱۳۹۶: ۳۸۴-۳۸۲)

جدول ۲: گونه‌های تاریخی دانشگاه ایرانی و مهم‌ترین ویژگی‌های آنها از منظر صاحب‌نظران ایرانی

نظریه پرداز	عنوان گونه‌ها	عنوان مفهومی سنخ‌های دانشگاه	ویژگی‌ها و خصوصیات برجسته، نمونه‌های عینی
مردیها و پاک‌نیا (۱۳۹۶)	نگرش سنتی	دانشگاه هادی متکی بر معرفت	مقام برتر دانشگاه نسبت به جامعه، دانشگاه پیشتاز در حل مشکلات و بحران‌های علمی تکنولوژیکی، درمان بیماری‌های فرهنگی جامعه، اشاعه دانش، تأکید بر حکمت عملی جهت آگاه‌سازی جامعه از عوارض سوء رفتارهای خلاف هنجار
	نگرش مدرن	دانشگاه به‌منابه نهاد اجتماعی	دانشگاه به‌منابه بخش پیوسته‌ای از جامعه، انفکاک‌ناپذیری مرز دانشگاه و جامعه، آسیب‌پذیری و بحران‌زدگی دانشگاه متعاقب وجود آسیب و بحران در جامعه
خانیکی (۱۳۹۶)	نسل اول	دانشگاه نخبه‌پرور	دانشگاه‌های غربی قرن ۱۹، تربیت نخبگان متخصص و دموکراتیک، برخورداری افراد دانشگاهی از پایگاه اجتماعی و طبقاتی بالا، برخورداری دانشگاه از استقلال علمی و اداری، دانشگاه تهران و صنعتی شریف در زمان پهلوی اول و دوم، اداره دانشگاه با منابع عمومی
	نسل دوم	دانشگاه معطوف به تقاضاهای اجتماعی	آموزش عالی به مثابه حق عمومی
	نسل سوم	دانشگاه معطوف به جنبش‌های اجتماعی	شکل‌گیری جنبش‌های اجتماعی، هویت و شخصیت، پیوند دانشگاه با نیروهای اجتماعی، مطالبه آزادی و اندیشه مردم
	نسل چهارم	دانشگاه معطوف به اقتضانات بازار	تأکید بر اثربخشی آموزش، مشاهده شکاف میان مسائل جامعه و دانشگاه به‌واسطه عدم انعکاس مسائل اجتماعی در دانشگاه، اقتباس راه‌حل‌ها از دانش و آموخته‌های غرب، مقاومت دانشگاه در ورود به مسائل بومی
	نسل پنجم	دانشگاه امروز	دانشگاه معطوف به جامعه اطلاعاتی و فضای مجازی، برخورداری هم‌زمان دانشگاه از نقش‌های کهنه و مدرن، توده‌ای شدن دانشگاه، خروج دانشگاه از حصر نخبگان، وجود رقیب‌های قدرتمند برای دانشگاه در خارج از نهاد آکادمی

جامعه دانایی‌محور

تغییر گرایش از صنعت‌محوری به دانایی‌محوری، وجه متمایزکننده جامعه دانایی‌محور از جامعه صنعتی محسوب می‌شود. در جامعه دانایی‌محور دانش‌گران^۱ به‌مثابه افراد برخوردار از سرمایه و عنصر دانایی در حکم سرمایه محسوب می‌شوند. به بیان کلی‌تر، جامعه دانایی‌محور، ناظر به جامعه‌ای است که در آن حاکمیت جریان دانایی و اطلاعات

1. Knowledge Workers

بر صدر تا ذیل مناسبات، بسترهای لازم برای انواع تصمیم‌گیری را تحقق می‌بخشد. میسون^۱ و همکارانش، در اثر خویش با عنوان اخلاق مدیریت اطلاعات، ضمن مرور زمینه‌های تاریخی دانایی در یونان باستان و فلسفه حاکم بر آن جامعه، مقوله دانایی را به شبکه آب زیرزمینی تشبیه نموده و آن را عامل ایجاد و بقای حیات بر روی زمین می‌دانند؛ بدین ترتیب، دانایی زیربنای جامعه نوین تلقی می‌گردد و افرادی که در قالب شیوه‌های گوناگون با عنصر دانایی سروکار دارند، سازندگان جامعه دانایی محور قلمداد می‌شوند. از نظر میسون و همکارانش، مدینه فاضله با قرار گرفتن دانش‌گران در جایگاه درست خود شکل می‌گیرد. (میسون و دیگران، ۱۹۹۵) کسانی که با داده، ایده و به‌طور کلی، با کار دانش‌بر سروکار دارند، کارکنان علمی نامیده می‌شوند و اعضای هیئت علمی دانشگاه‌ها، پژوهشگران حرفه‌ای و دانشجویان از جمله بارزترین مصادیق آن محسوب می‌شوند. با این توضیح که جامعه دانایی حاصل انقلاب اطلاعاتی است، می‌توان آن را مرادف با جامعه دانش‌محور در نظر گرفت که در آن دانش سرمایه‌ای پایان‌ناپذیر محسوب و عنصر دانایی سبب تغییر محتوایی آن می‌گردد. پرداختن به این قبیل موارد در بحث از جامعه دانایی محور، متضمن لحاظ نمودن سایر جنبه‌های دیگر، نظیر اقتصاد دانایی، نوسازی دانایی، کاربردها و چالش‌های دانایی است. پیامدهای متعدد گسترش روزافزون دانایی در وجوه مختلف یک جامعه، ضرورت سیاست‌گذاری صحیح علمی و فنی و بهره‌برداری از پیامدهای مذکور به‌عنوان فرصت مناسب برای توسعه جامعه را دو چندان می‌سازد.

روش تحقیق

عادت‌واره‌های متعارض امری برساختی و محصول تعامل میان ساختارهای حاکم بر ساحت پژوهش با کنش‌های عاملان میدان پژوهش هستند. پژوهش حاضر ذیل پارادایم تفسیری برساختی اجرا شده است و هدف مبنایی آن کشف و توصیف تجربه‌زیسته و مواضع مشارکت‌کنندگان میدان پژوهش پیرامون وجوه مختلف فعالیت‌های پژوهشی در میدان دانشگاه است. در این مطالعه، رویکرد تبیینی مطابق با سبک و سیاق پژوهش‌های پوزیتیویستی که در آنها مفاهیم چارچوب‌بندی شده مورد ارزیابی قرار می‌گیرد، محلی از اعراب ندارد؛ به‌طور متقابل، آنچه در این پژوهش مطمح‌نظر نویسندگان مقاله قرار

گرفته است، ارائه روایت معطوف به درک و تفسیر میدان پژوهش دانشگاهی از نقطه نظر افراد درگیر در آن میدان است که طی آن به ترکیبی از عادت‌واره‌های متعارض با الزامات نهادی (مصادیق) و زمینه‌های شکل‌گیری آن به صورت توأمان پرداخته می‌شود.

در پژوهش توصیفی - تفسیری حاضر نظریه‌ها، معانی، برداشت‌ها و تجربه‌زیسته ۳۵ نفر عضو هیئت علمی و دانشجویان تحصیلات تکمیلی دانشگاه علامه طباطبائی، به‌عنوان اصلی‌ترین گروه از کنشگران علمی آن دانشگاه پیرامون ناروایی‌های مندرج در فعالیت‌ها و مناسبات پژوهشی در علوم انسانی به صورت روشمند، از طریق انجام مصاحبه و گفت‌وگوی غیر رسمی، جمع‌آوری و مورد تحلیل واقع شده است. نمونه‌گیری هدفمند از آگاهی‌دهندگان پژوهش، بر پایه ۵ معیار عضویت در هیئت علمی، جنس، سابقه کار، رشته تخصصی و عنوان دانشکده، تا رسیدن به مرحله اشباع انجام شده است. مصاحبه‌ها با تعیین وقت قبلی، رعایت اصل محرمانگی و ضبط صدا به‌انجام رسیده‌اند و پس از پیاده‌سازی واکاوی گشته‌اند. مزید بر مصاحبه‌های عمیق و نیمه‌ساختاریافته، ۱۰ مورد گفت‌وگوی غیررسمی با افراد مذکور صورت گرفته است. گفت‌وگوی غیررسمی ناظر به گپ‌وگفت مقطعی و موردی با افرادی از میان اعضای هیئت علمی و دانشجویان تحصیلات تکمیلی است که نویسندگان مقاله به اقتضای مرادفات حرفه‌ای، آموزشی و پژوهشی‌شان در نهاد آکادمی، در تعامل دائمی با آنها بوده‌اند. گپ‌وگفت‌های یاد شده، حسب اقتضاء، به‌موازات انجام مصاحبه‌ها، بدون هماهنگی قبلی و ضبط صدا صورت پذیرفته‌اند. در جریان گفت‌وگوی غیررسمی، صرفاً به یادداشت‌برداری از مهم‌ترین نکات ابرازشده از سوی افراد اکتفا شده است. یادداشت‌های مذکور، در کنار متن اصلی مصاحبه‌ها، در دو مرحله داده‌یابی و داده‌کاوی مورد استفاده قرار گرفته‌اند. هدف از انجام گفت‌وگوی غیررسمی، سه‌سویه‌سازی فرایند داده‌یابی، به‌منظور ارتقاء پایایی و اعتبار کیفی مطالعه بوده است. داده‌ها با بهره‌جستن از روش تحلیل محتوای کیفی، ذیل عناوین تبیین عادت‌واره‌های متعارض با الزامات نهادی علم در پژوهش‌های علوم انسانی و پیامدهای حاصل از آنها مضمون‌بندی شده‌اند. با تبدیل داده‌ها به متن و کدگذاری متون در سطح کلمه، جمله و پاراگراف، بر مبنای سه عنصر شباهت، روابط و تمایز، در مجموع ۱۰ مضمون اصلی و ۲۸ مضمون فرعی درباره چرایی و پیامدهای نقض الزامات

نهادی علم در پژوهش‌های علوم انسانی شناسایی شدند. در مواردی محدود، تفاسیر صورت گرفته با آگاهی‌دهندگان پژوهش در میان گذاشته شد و بازبینی‌های اصلاحی در برساخت‌های تفسیری صورت گرفته است.

یافته‌های تحقیق

یافته‌های این مطالعه ناظر به توصیف و تبیین محتوایی عادت‌واره‌های متعارض با الزامات نهادی علم در پژوهش‌های علوم انسانی و پیامدهای بعدی حاصل از آنهاست. پاسخ‌های تفسیری به دو پرسش اصلی مندرج در بخش طرح مسئله به تفصیل و مبتنی بر طبقه‌بندی یادشده فراهم آمده است.

جدول ۳: سنخ‌شناسی پرسش‌های تحقیق و مضامین محوری پاسخ‌دهنده به آن

مضمین محوری پاسخ‌دهنده	محتوای پرسش	مضمین محوری پاسخ‌دهنده	محتوای پرسش
تصمیم‌سازی واکنشی مستقل از پژوهش و تکانه‌های مدیریتی شدید	پیامدهای حاصل از عادت‌واره‌های متعارض با الزامات نهادی علم در پژوهش‌های علوم انسانی	عدم انباشت تجربه پژوهشی و ضعف اشتراک دانش در اجتماع علمی	تبیین عادت‌واره‌های متعارض با الزامات نهادی علم در پژوهش‌های علوم انسانی
فروکاست سرمایه اجتماعی		ابهام در ضوابط و استانداردهای پژوهشی	
سیاست‌گذاری پرهزینه		هزینه‌هراسی	
استغنائی کاذب از یافته‌های پژوهشی علوم انسانی در سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی		مضیقه‌های انگیزشی و روانی	
		دوگانه اقتصاد و مطالعه	
		تأملات بازاندیشانه معرفتی	

تبیین عادت‌واره‌های متعارض با الزامات نهادی علم در پژوهش‌های علوم انسانی عدم انباشت تجربه پژوهشی و ضعف اشتراک دانش در اجتماع علمی، ابهام در ضوابط و استانداردهای پژوهشی، هزینه‌هراسی، مضیقه‌های انگیزشی و روانی، دوگانه اقتصاد و مطالعه و تأملات بازاندیشانه معرفت‌شناختی، مضامینی هستند که عوامل و زمینه‌های پیدایش عادت‌واره‌های متعارض با الزامات نهادی علم در پژوهش‌های علوم انسانی در نهاد آکادمی را نشان می‌دهند.

جدول ۴: چرایی تکوین عادت‌واره‌های متعارض با الزامات نهادی علم در نهاد آکادمی

مضمون اصلی	مضمون فرعی	مضمون اصلی	مضمون فرعی
عدم انباشت تجربه پژوهشی و ضعف اشتراک دانش در اجتماع علمی	بوروکراتیک شدن علم در دانشگاه	مضيقه‌های انگیزشی و روانی	امکان‌ات پایین و بی‌انگیزگی برای کار در دانشگاه
	تهیه پژوهش در نبود مطالعات عمومی و دانش زمینه‌ای		احساس عدم امنیت شغلی
	وساطت مؤسسات و تکنسین‌های پژوهشی در ارائه فست‌فودی مقاله		جمع‌ناپذیری الزامات اخلاق حرفه‌ای و رضایت عامه
	شکاف میان دغدغه‌های ذهنی محقق و جهان پژوهش		
	تعیین‌کنندگی مناسبات بازار در صورت‌بندی تحقیقات و پژوهش‌ها		
ابهام در ضوابط و استانداردهای پژوهشی	ارزیابی سلیقه‌های فعالیت‌های پژوهشی	دوگانه اقتصاد و مطالعه	حضور اساتید در فعالیت‌های اقتصادی بیرون از دانشگاه
	معیارهای نامرتبط در ارزیابی پژوهش‌ها و کارنامک علمی		عدم تناسب میان سرمایه فرهنگی و سرمایه اقتصادی
	امکان‌ناپذیری تعیین سهم واقعی نویسندگان در مقالات مشترک		اشتغال در مناصب چندگانه و نبود فرصت برای مطالعه
	پیش‌بینی‌ناپذیری مدت ارزیابی، داوری و انتشار تولیدات علمی		ناهمخوانی اقتضائات شغلی با معاش زندگی
هزینه‌هراسی	گریز از اتهام تردیدافکنی در باورها و مقدسات دینی	تأملات بازاندیشانه معرفت‌شناختی	اجتناب‌ناپذیری نقض برخی بایدها و نبایدها
	مظنون به بازنمایی مغرضانه واقعیت‌های جامعه		اغتشاش در مفهوم علم
			آموزش و پژوهش به‌مثابه گفت‌وگو

عدم انباشت تجربه پژوهشی و ضعف اشتراک دانش در اجتماع علمی

تجربیات و فهم مشترک پژوهشگران باعث ایجاد نوعی رابطه هم‌افزایی بین آنها می‌گردند؛ رقابت‌های سازنده علمی نیز با تعریف شدن ذیل یک رابطه هم‌گرایانه، در تحلیل نهایی به پیشبرد و تثبیت گفتمان‌های مختلف علمی و پژوهشی و در نهایت، انباشت تجربه آموزشی و تحقیقاتی در مراکز دانشگاهی منتهی می‌شوند. مفاد مندرج در سطور فوق تا حدود زیادی الزامات دانشگاه پژوهشی را تشکیل می‌دهند که به‌موجب آن دانشوران، آموزگاران و اساتید جدید زاده می‌شوند، علایق ناظر به گذشته با علایق فعلی و اکنون ما تلاقی کرده و وارد

رابطه متقابل با آن می‌شوند؛ همچنین، در دانشگاه پژوهشی، منافع و تعهدات فرهنگی از هر نوع در آن با یکدیگر تلاقی کرده و از وجود هم‌باخبر می‌شوند و بدین ترتیب، دانشگاه پژوهشی به‌مثابه حامل یک گفتگو و مکالمه مداوم با نسل‌های گذشته و آینده در باب موضوعات حقیقتاً مهم ظاهر گردیده و بااهمیت تلقی می‌شود (شاپیرو، ۱۳۹۶: ۳۵)؛ در این بخش از مقاله، مهم‌ترین گزیده‌های معطوف به زمینه‌های مؤثر در بروز عادت‌واره‌های متعارض با الزامات و مختصات دانشگاه پژوهشی و برداشت‌های تفسیری مرتبط با آنها که مضمون نهایی آنها ناظر به عدم انباشت تجربه و ضعف اشتراک دانش است، آورده شده‌اند. گزیده (۱): بعضی اساتید برتری خودشون را در [گرو] مخفی نگه‌داشتن روند مطالعاتی و پنهان کردن موضوعات تحت بررسی شون می‌دونند. وقتی باهاشون در مورد موضوعی صحبت می‌کنیم و یا اینکه خودشون موضوعی را پیشنهاد می‌دن، فوراً دنبالش تأکید می‌کنن [این موضوع] بین خودمون باقی بمونه و بقیه متوجه نشن. (دانشجوی کارشناسی ارشد)

فعالیت اساتید در آموزش عالی به‌صورت متعارف ناظر به سه وجه، آموزش، پژوهش و خدمت اجتماعی است. از اعضای هیئت علمی انتظار می‌رود در قامت معلم، محقق و افراد متخصص معطوف به خدمت‌رسانی ظاهر شوند. به‌نظر می‌رسد عملکرد سه وجه مذکور باید در نسبت با اهداف مشخص و مأموریت‌های دانشکده و یا دانشگاه مورد توجه قرار داده شوند. در متون نظری پیوند میان تدریس و تحقیق و کاوش پیرامون کارکردهای عضو هیئت علمی، خلاقیت و فرهنگ علمی دانشگاه مورد تأکید فراوان قرار گرفته است. (لیزل^۱، ۱۹۹۹ و شانکلین^۲، ۲۰۰۱)

گزیده (۲): توی دانشگاه که زیاد باشی بعد از یه مدت میشی یه کارمند. هر هفته جلسه، یه روز جلسه گروه؛ یه روز جلسه دانشکده؛ یه روز کلاس‌های فوق‌برنامه؛ یه روز درگیر پرکردن فرم ترفیع سالیانه؛ یه روز باید سامانه گلستان رو کامل کنی؛ کلاً آدم درگیر کارهایی میشه که کاملاً اداریه. (عضو هیئت علمی)

گزیده (۳): شرایط گاهی وقتاً یه‌جوری هست که استاد مجبور می‌شه کارهاشو به‌صورت فردی پیش ببره. وقتی همه چیز رقابتی می‌شه و بازار حرف اول را می‌زنه اون وقت افراد جامعه و از جمله اساتید فکر می‌کنن که دیگران می‌خوان اونا رو

دور بزنند؛ به همین دلیل ترجیح می‌دن چراغ خاموش حرکت کنن و رفاقت بین اونا هم در حد همین گپ‌وگفتای عادی و احوال‌پرسی‌های کلیشه‌ای باقی بمونه. (عضو هیئت علمی)

گزیده (۴): سابقه تاریخی پنهان کاری و تکروی را فراموش نکنیم. یه جورى بار اومدیم که همه را دشمن خودمون می‌دونیم. مثل اینکه قراره همه چیزی را از ما قاپ بزنند. سابقه استبداد تاریخی که به‌شکل فرهنگ دراومده و [نقش منفی اون] قابل اغماض نیست. (دانشجوی دکتری)

روزمرگی‌های مختلف و مناسبات کسل‌کننده اداری در حکم موانع جدی گفت‌وگوی علمی و تعاطی آرا بین اساتید عمل می‌کنند. تبدیل شدن اساتید به کارمند، درگیر شدن‌شان با امور روزمره اداری و نبود فرصت برای مطالعه همگی از جمله مصادیق پرتکرار متعارض با مناسبات مطلوب تحقیقاتی هستند.

گزیده (۵): به نظرم بعضی وقتا آدم احساس می‌کنه بیشتر شبیه یه کارمند شده؛ این دانشجو دفاع داره؛ اون یکی پروپوزال فرستاده؛ اون یکی واسه مشاوره میاد؛ یکی دیگه می‌خواد آزمون دکتری بده و خیلی کارهای دیگه هستش که عمدتاً همین شکلیه. (عضو هیئت علمی)

گزیده (۶): وضعیت پژوهش در دانشگاه جوریه که واقعاً مطلوب من نیست. بزرگ‌ترین مشکل من اینه که مطالعه عمومی من کم شده. رشته فنی و علوم پایه نیستم که [اگر] کتاب‌های عمومی رو نخونم اتفاقی نیفته! واسه یه استاد در رشته علوم انسانی مخصوصاً [برای] من که جامعه‌شناسی می‌خونم مطالعه کتاب‌های عمومی واجبه، ولی واقعاً وقت نمیشه. (عضو هیئت علمی)

الزام برای تهیه مقاله و نگاه کاملاً کمی‌گرایانه به تولید علم، از دیگر عوامل بروز ناروایی‌ها و ناراستی‌های پژوهشی در میان اعضای هیئت علمی دانشگاه است. یکی از اساتید با استفاده از تعبیر فست‌فودی شدن مقاله‌نویسی، کژکارکرد حاصل از الزام به نگارش مقاله را به نقد می‌کشد.

گزیده (۷): از مشکلاتی که من با وضعیت موجود پژوهش دارم همین برنامه ترفیع سالیانه هست. بایستی هر سال حداقل دو سه تا مقاله علمی پژوهشی بنویسید. خب این خیلی بده چون من سراغ موضوعات و ایده‌هایی میرم که زودتر جواب بده. من اسمشو می‌گذارم مقاله‌های فست‌فودی. همه دنبال اینن که در سریع‌ترین

شکل ممکن مقاله چاپ کنند. (عضو هیئت علمی)

گزیده (۸): بخش ضرورت تحقیق در بیشتر مطالعات و پژوهش‌ها را ببینید؛ خیلی‌شون تکراری و کلیشه‌ای هست. همشون مدعی هستن بنا به فلان دلایل انجام این تحقیق ضرورت داره. بیشترشون ادعا می‌کنند تحقیق در نوع خودش جدید هست. در واقع، دانشجو تلاش می‌کنه با استفاده از تحریف واقعیت، دیگران را در مورد اهمیت تحقیق متقاعد کنه. علتش هم اینه که می‌دونه اینا همش تشریفات و مناسک هست؛ صوری هستش. (دانشجوی دکتری)

قاعده این است که پژوهشگر در اثر مطالعه و سیر در آراء و دیدگاه‌های مختلف پیرامون یک موضوع، پرسش‌ها و دغدغه‌های جدیدی در ذهن او ایجاد شود و تعمیق بخشی به پرسش‌ها و تدارک پاسخ‌های قابل دفاع برای آنها را در قالب پروژه‌ها و طرح‌های تحقیقاتی دنبال و نتایج را برای نقد و ارزیابی به جامعه علمی ارائه کند. در مناسبات فعلی حاکم بر فضای پژوهشی فرایند مذکور کمتر اتفاق می‌افتد. همان‌گونه که گزیده‌های زیر نشان می‌دهند، غلبه رویکردهای کمیت‌گرا بر روح قوانین و الزامات پژوهش دانشگاه‌ها از موانع جدی در تحقق فرایند طبیعی طرح مسئله و انجام پژوهش می‌باشد.

گزیده (۹): عمده مقالاتی که داره توی حوزه علوم انسانی، به‌ویژه علوم اجتماعی چاپ میشه واقعاً دغدغه فکری محقق نیست؛ بلکه فقط یه جورایی رفع تکلیف پژوهشی هست. به همین دلیل کارهای بنیادی خیلی کم انجام می‌شه. چون سر سال دانشگاه از تو مقاله علمی پژوهشی می‌خواد. (عضو هیئت علمی)

گزیده (۱۰): بعضی وقتا پیش میاد کارهایی رو با همکارها انجام میدم که اصلاً در حوزه علائق پژوهشی من نیست، ولی خب، آدم مجبوره کار کنه چون حداقلش اینه که تو ترفیع سالیانه به مشکل نمی‌خوری. (عضو هیئت علمی)

گزیده (۱۱): واقعاً بعضی مقالاتی که کار کردم رو دوست ندارم یعنی [این مقالات] دغدغه [فکری] من نبوده؛ حاصل مطالعات و علائق پژوهشی هم نبوده، بلکه طی موقعیت‌های مختلفی که پیش اومده، مثلاً ارتباط با همکاران و دوستان شکل گرفته. (عضو هیئت علمی)

گزیده (۱۲): برای اینکه من بتونم دغدغه‌هامو دنبال کنم باید زمان داشته باشم. با این شکلی که دانشگاه از اساتید مقاله می‌خواد نمی‌تونم کارهای درست و حسابی انجام بدم. (عضو هیئت علمی)

ابهام در ضوابط و استانداردهای پژوهشی

آیین‌نامه ارتقاء و ارزیابی فعالیت‌های پژوهشی اساتید به‌گونه‌ای تنظیم شده است که با درج حداقل و حداکثر امتیاز، زمینه اعمال سلیقه از طرف گروه ارزیابی‌کننده را فراهم می‌آورد. در گزیده زیر، یکی از اساتید تفاوت‌های بعدی حاصل از اعمال سلیقه در روند ارزیابی را مورد اشاره قرار می‌دهد.

گزیده (۱۳): دوستم تو یکی از دانشگاه‌ها، با یه تعداد مشخصی مقاله، دانشیار شده؛ اون وقت یکی از دوستان دیگه در دانشگاه دیگه‌ای با همون تعداد مقاله و حتی با کیفیت بالاتر، در به‌در دنبال تبدیل وضعیت هست. (عضو هیئت علمی)

برخوردهای سلیقه‌ای در فرایند داوری، پذیرش و چاپ مقالات یکی دیگر از مصادیق بارز فقدان ضوابط در زمینه مسائل پژوهشی است. (دانشجوی دکتری)

گزیده (۱۴): چاپ مقالات واقعاً وقت‌گیر و خسته‌کننده هستش. شما حسابشو بکن یه مقاله رو فرستادی؛ تا دو ماه، نه تلفن جواب میدن، نه ایمیل. بعدش از طریق سامانه می‌گه، با اولویت‌های ما همخوان نیست! در حالی که دقیقاً تو همون حوزه کار کردی. بعد از دو ماه علافی، حالا می‌خوای بفرستی واسه یه مجله دیگه باید کل فرمت و شیوه نگارش رو عوض کنی. من دقت کردم، بعضی وقتا ساعت‌ها درگیر نقطه ویرگول شدی. (دانشجوی دکتری)

گزیده (۱۵): ببینید به‌نظرم یکی از مشکلات ما اینه که دانشگاه تکلیفش با خودش روشن نیست. از یه طرف وظایف آموزش هست که اگر بخوای به‌معنای واقعی کلمه آموزش بدی، باید خیلی وقت بگذاری باید مطالعه آزاد داشته باشی، باید ساعت‌های زیادی در دانشگاه حضور داشته باشی. اما این یه چیز مسلم هست که اگر بخوای توی آموزش کامل باشی دیگه وقتی برات نمی‌مونه که کار پژوهشی مستقل انجام بدی. نهایتش میشه کارهای دانشجویی. (عضو هیئت علمی)

گزیده (۱۶): شما تصور کنید الان ۶ دانشجوی کارشناسی با من پایان‌نامه دارن. اگر بخوام واقعاً به اون‌ها آموزش بدم خب خیلی باید وقت بگذارم و آخرش [هم] هیچ خروجی پژوهشی برای من نداره؛ چون سطح کار اون‌ها در حدی نیست که به کار من بیاد. خُب همین میشه که کسی خیلی وقتی نمی‌گذاره. (عضو هیئت علمی)

هزینه‌هراسی

اقتضای مطالعه و پژوهش در رشته‌های علوم انسانی و اجتماعی به‌نحوی است که احتمالاً

هزینه‌های مختلفی را متوجه اصحاب علوم انسانی نموده و محققان را در مقام انتخاب موضوع و انجام مطالعه با مشکلات متعدد روبرو می‌سازد. حرکت علم یک حرکت خطی یکنواخت و ساده نیست؛ توماس کوهن مشخصه علم را جهش‌های ناگهانی، ناپیوستگی‌های جدی و در یک کلمه، انقلاب می‌داند که از درون دوره‌های آرامش سر برمی‌آورند. (بوکی، ۱۳۹۴: ۴۵)

گزیده (۱۷): کافیه پاتو از خط و مرزهای مشخصی بیرون بگذاری و مثلاً در تحقیقات خود به نتایجی برسی که خلاف اجماع عقلا و احیاناً [در برخی اوقات] اقبال عامه باشه. اون وقته که مکانیزم‌های طرد اجتماعی و علمی فعال می‌شوند و مرحله به مرحله به حاشیه رانده می‌شوی. مثلاً فکر کنید در یک مطالعه این نتیجه رو ابراز کنی که مجرد قطعی اون قدرها هم که گفته می‌شه بد نیست. چون این حرف بر خلاف گفتمان مسلط هست احتمالاً محدودیت و مضیق‌هایی ممکنه برات پیش بیاد. (عضو هیئت علمی)

فقدان گشودگی سیاسی، اجتماعی و فرهنگی لازم در نحوه تعامل با پژوهش‌های علوم انسانی و اجتماعی در پارادایم‌های نظری و تحقیقاتی مختلف، عدم شکل‌گیری گفتمان‌های تحقیقاتی و مطالعاتی و رقابت آنها با یکدیگر را به همراه داشته و ایستایی و پویایی کمتر در علوم انسانی را دامن می‌زند.

گزیده (۱۸): نسبت به بعضی موضوعات به‌ویژه تو رشته ما [رشته روان‌شناسی]، حساسیت‌های زیادی وجود داره. واقعاً نمی‌شه سمت برخی از موضوعات رفت. مثلاً درباره بلوغ جنسی در نوجوانان یا بهداشت جنسی در بین زن و شوهرها. این حساسیت‌ها خلاقیت رو از پژوهشگر می‌گیره. (دانشجوی دکتری)

گزیده (۱۹): تحقیق اگه تحقیق باشه ممکنه گاهی اوقات به نتایج غیر قابل پیش‌بینی هم برسه. اتفاقی که می‌افته اینه که برخی افراد اول اوضاع و مناسبات سیاسی را می‌سنجند، سبک سنگین می‌کنند، بعدش برخی نتایج را منتشر می‌کنن و احتمالاً بخش‌های دیگه‌ای از اون را پنهان نگه می‌دارند. [چون] می‌بینند که به درد سرش نمی‌ارزه. یا احتمال می‌دن که [اون نتایج] برایشون گرفتاری درست کنه؛ خوب دیگه دو دوتا چهار تا می‌کنن تحریف می‌کنن. همین‌که ۲ تا را بگی و ۴ تا را نگی تحریف دیگه. تحریف که همش دروغ گفتن نیست. (دانشجوی دکتری)

گزیده (۲۰): خیلی وقت‌ها نهادهای دولتی [برای انجام تحقیق] همکاری نمی‌کنند

و داده‌هایی که دارند رو در اختیار ما قرار نمیدن. این همه داده و اطلاعات جمع‌آوری می‌شه، همش مُهر محرمانه داره. خب اگر قراره از این داده‌ها استفاده نشه، پس چرا جمع‌آوری می‌شه. واقعاً حساسیت‌های بی‌مورد اجازه کار [برای تحقیق] رو نمیده. (دانشجوی دکتری)

گزیده (۲۱): در رشته‌ای مثل حقوق در ایران، زمینه پژوهش گسترده نیست، اون هم به دلیل اینکه بسیاری از قوانین ریشه در فقه و مذهب داره و لذا خیلی کم می‌شه در این خصوص بحث کرد و یا به چالش کشید. (عضو هیئت علمی)

گزیده (۲۲): پژوهشی که مدام بخوای مواظب باشی مبدا چیزی گفته بشه که به کسی بربخوره، اصلاً پژوهش علمی نیست. توی ایران خط قرمز در پژوهش زیاده و این [یک وضعیت] ضد علم هست. (عضو هیئت علمی)

گزیده (۲۳): فرض کنید مثلاً قرار هست درباره فلان موضوع روز که الان خیلی باب شده تحقیق انجام بدی. اصلاً ممکنه [مطالعه] در نقد و رد [اون] باشه؟ این جور مقاله‌ای تقریباً پابلیش^۱ نمی‌شه. در مورد فلان چیزی که قبلاً به جور دیگه باهاش برخورد می‌شده، الان جور دیگه‌ای. فکت‌هایی را الان میارن که قبلاً هم وجود داشته، چرا گفته نمی‌شدن؟ دلایلش روشنه. قبلاً [اقتضای] گفتمان مسلط جور دیگه‌ای بوده؛ حالا [فقط] اون پیش‌فرض عوض شده، [لذا می‌بینید] چیز دیگه‌ای گفته می‌شه. این موارد رو که آدم می‌بینه به تأثیرگذاری مناسبات سیاسی بر کیف و کم بعضی تحقیقات پی می‌بره؛ مخصوصاً در علوم انسانی که ما درگیرش هستیم. (دانشجوی دکتری)

بافت دینی جامعه قطعاً دارای دلالت‌ها و تأثیرات خاص خود بر موضوع‌یابی در پژوهش است؛ ممکن است این وضعیت از نگاه برخی حمل بر محدودیت و متعارض با اقتضانات آزاداندیشی در پژوهش گردد.

گزیده (۲۴): می‌تونم در جامعه‌ای که موازین فرهنگی، دینی و حتی سیاسی اون در بسیاری جاها متصلب و متعین هست، همه‌جور پژوهشی را انجام بدی و یافته‌ها رو در جامعه علمی به اشتراک بگذاری؟ [یعنی اینکه] در معرض بازبینی و نظر دیگران قرار بدی؟ تقریباً [چنین حالتی] امکان نداره و [اگر هم امکان داشته

۱. Publish: منتشر

۲. Fact: واقعیت

باشه]، خیلی پرهزینه و هزینه‌بر است. [این کار] تبعات داره و مجبوری ملاحظه داشته باشی. (عضو هیئت علمی)

این قبیل تعابیر، ساخته نشدن نهاد فکری از تلفیق علم و دین در جامعه را نشان می‌دهد. به واسطه فرهنگ دینی و جهان‌بینی‌ای که در جامعه ما وجود دارد، بنا به دلایل منطقی هیچ‌وقت نمی‌توانیم علم‌گرایی از نوع غربی را تجربه کنیم. غرب تعریفی از زندگی ارائه کرده و برای بهره‌گیری از شناخت علمی هیچ مرز و حدی قائل نشده است و بر اساس نظام سیاسی اقتصادی مادی که این فلسفه را ترویج می‌کند، کار می‌کند. (سریع‌القلم، ۱۳۷۳: ۲۷)

گزیده (۲۵): نظام‌های سیاسی به نوعی گفتمانی و یا ایدئولوژیک هستند و مبتنی بر اصول موضوعه و بنیادی خاصی هستند. فرقشون اینه که در برخی از نظام‌های سیاسی اصول [مذکور] مصرح هستند ولی [در] بسیاری از آنها ناپیدا هستن. در نظام‌های سیاسی نوع اول، به سختی می‌تونید بر خلاف موازین، پژوهش انجام بدید. شاید برخورد مستقیمی [هم باهاتون] صورت نگیره ولی به هر حال خالی از هزینه هم نیست. [اگر] تاریخ علم را در قرون وسطی و زمان گالیله و این اواخر در زمان نازی‌ها و حاکمیت فاشیسم بخونید بهتر متوجه می‌شید چه اتفاقاتی رخ داده است. (دانشجوی دکتری)

اقتضای مواجهه معقول با مسائل و مشکلات بیان شده در گزیده‌های فوق ضرورت پرداختن به مقوله الگوسازی متناسب با نوع تلفیق اعتبار شده از دیانت و علم را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، همان‌طور که یک جامعه دینی نمی‌تواند مثل ژاپن صنعتی شود، [جامعه دینی] نیز نمی‌تواند بافت علمی ژاپن را به خود بگیرد، چون جهان‌بینی متفاوتی دارد. با برنامه‌ریزی و مدل‌سازی، قالب دیگری در این‌جا به‌وجود می‌آید. این کار ماهیت تئوریک دارد و شناخت عمیق از متون دینی و علمی را می‌طلبد. (سریع‌القلم، ۱۳۷۳: ۲۷)

از جمله مهم‌ترین لوازم مترتب بر پارادایمیک بودن پژوهش‌های علوم انسانی، به‌ویژه مطالعات علوم اجتماعی و جامعه‌شناختی، امکان انواع صورت‌بندی‌های گوناگون، هم در مقام مسئله‌پردازی و هم در موضع تبیین مسائل و تعلیل واقعیت‌هاست؛ مراتبی از این میزان از انواع ممکنات متصور، قهراً می‌تواند در تنافر با برخی خوانش‌های سیاسی، دینی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی غالب قرار بگیرد و متعاقب آن، برچسب‌های گوناگونی را متوجه پژوهشگران علوم انسانی نماید.

گزیده (۲۶): در برخی موارد، وقتی نتیجه مطالعات را به ارگان‌ها و نهادهای ذیربط منعکس می‌کنیم، آگه با ذائقه و خط و ربط‌هایی که دارند، خوش نیاد، فوراً انگ سیاه‌نمایی بهش می‌زنن؛ یک‌بار یکی از آقایون مسئول می‌گفت این جامعه‌شناس‌ها گرفتار رئالیسم سیاه هستند؛ فقط منفی‌نگاری می‌کنند؛ انگار که هیچ چیز مثبتی وجود نداره؛ همین آقایون، زمانی که مسئولیت نداشتند، این جور گزارش‌ها را تحت عنوان نقد اجتماعی با اهمیت می‌دونستند؛ حالا که خودشون در مصدر هستند، اسمش رو می‌گذارن سیاه‌نمایی. (عضو هیئت علمی)

مضیقه‌های انگیزشی و روانی

انگیزه‌های روحی و روانی در درونی‌ترین وجه ممکن می‌توانند به صورت عوامل محرک و یا بازدارنده، کیفیت انجام تحقیقات و مطالعات در پژوهشگران را از خود متأثر سازند. تکوین و ایجاد انگیزه‌های مذکور خود نیز متأثر از عوامل بیرونی و محیطی است. در گزیده‌های زیر تعدادی از عوامل بازدارنده مؤثر بر انگیزه‌های اساتید در انجام پژوهش و مطالعه در محیط دانشگاه ذکر شده است.

گزیده (۲۷): دانشگاه اصرار داره باید چهار روز دانشگاه باشی ولی شما شرایط دانشگاه رو در نظر بگیرید. امکانات اتاق‌ها اصلاً خوب نیست. بعضی از دانشگاه‌ها هستند که دو نفر توی یک اتاق هستند؛ واسه یه پرینت گرفتن باید سه طبقه بری پایین و بیای بالا. (عضو هیئت علمی)

گزیده (۲۸): توی اتاق دانشگاه مدام همکارا میان و میرن، دانشجویها میان و میرن. چطور می‌شه تمرکز و مطالعه کرد. [بعضی اتاق‌ها] یه سیستم تهویه درستی نداره. (عضو هیئت علمی)

گزیده (۲۹): به شخصه من در منزل راحت‌تر کار می‌کنم. تو دانشگاه یه چای می‌خوای بخوری، باید بگردی دنبال آبدارچی، ببینی هستش؟ اصلاً آب‌جوش داره؟ امکانات [ضعیف] دانشگاه آدم رو بی‌انگیزه می‌کنه. (عضو هیئت علمی)

مضمون احساس عدم امنیت شغلی توصیف‌کننده حالتی است که عضو هیئت علمی به دلیل ناپایداری و متزلزل بودن موقعیت استخدامی، آن را متعارض با ایده‌آل‌های پژوهشی خود که نیازمند برنامه‌ریزی‌های بلندمدت است، می‌بیند.

گزیده (۳۰): کار پژوهشی درست و درمون نیاز به این داره که برای خودت یه پروژه بلندمدت تعریف کنی. ممکن هست یک‌سال کار مطالعاتی نیاز داشته باشه؛ اما خب،

دانشگاه برای ترفیع سالیانه و تبدیل وضعیت از شما امتیاز پژوهشی سالیانه می‌خواد. به‌همین دلیل انگیزه‌ی کار جدی باقی نمی‌مونه.

در مواردی نتایج مطالعات پژوهشی، با اقبال عامه غیرهمسو بوده و فاقد پذیرش اجتماعی است. همین امر، ممکن است موجب ایجاد مضیقه‌هایی برای پژوهشگر علوم انسانی و اجتماعی شود. در مواردی هم، اجتناب پیشینی از گرفتار شدن در این سنخ نتگناها، که مولود بازخورد دریافتی از سوی دیگر محققان می‌باشد، پژوهشگران را به کاربست رویه‌ها و ملاحظات احتیاطی و محافظه‌کارانه سوق می‌دهد.

گزیده (۳۱): تحقیقی را درباره حاشیه‌نشینی در اطراف یکی از شهرها انجام دادم؛ وقتی مقاله منتشر شد، خیلی از مردم اون‌جا اعتراض کردن که شما آبروی ما را با این حرفا بردی؛ به‌حدی فشار زیاد بود که با مسئولان نشریه تماس گرفتم که برخی از قسمت‌های مقاله را حذف کنن؛ ولی قبول نکردند؛ این مسئله برام گرون تمام شد؛ [مردم] دیگه منو در منطقه تحویل نمی‌گرفتن؛ [یعنی] من رو از خودشون نمی‌دونستن. (عضو هیئت علمی)

دوگانه اقتصاد و مطالعه

انجام پژوهش و پرداختن به دغدغه‌های مطالعاتی متضمن تمرکز ذهنی و فراهم بودن حداقل قابل قبولی از وضعیت اقتصادی برای اساتید و اعضای هیئت علمی است. نبود شرایط مذکور ضمن متأثر نمودن امر تحقیق، پژوهشگران را به تلاش برای جبران کمبودها، از طریق کاربست شیوه‌هایی می‌کند که لزوماً منطبق با پروتکل‌های اخلاقی و پژوهشی نیست. در گزیده (۳۲) درآمد حاصل از عضویت در هیئت علمی و درآمد حاصل از مغازه‌داری مورد مقایسه قرار گرفته است؛ گزیده (۳۳)، در همین راستا، ناظر به درگیر شدن اساتید با طرح‌های بیرون از دانشگاه است.

گزیده (۳۲): من الان دارم حساب می‌کنم اغلب این مغازه‌دارهای خرد و کوچیک درآمدشون از من هیئت علمی بیشتره. حساب کردم با حقوق هیئت علمی اگر بخوام خونه بخرم باید بیست سال پس انداز کنم. واسه همینه که می‌بینید بعضی از اساتید وارد بازار می‌شن و درگیر کارهای بیرون از دانشگاه هستن. (عضو هیئت علمی)

گزیده (۳۳): چون حقوق هیئت علمی یه استاد جوون واسه یه شهری مثل تهران واقعاً پایینه، [عضو هیئت علمی] می‌ره درگیر پروژه‌ها و طرح‌های بیرون از دانشگاه می‌شه که عمدتاً به لحاظ علمی چیزی جز وقت تلف کردن نیست.

گزیده (۳۴): استاد مثل بقیه دیگه، دارن خودشون را دائماً مقایسه می‌کنن با

کسانی که احتمالاً سواد درست و درمونی هم ندارند. می‌بینم که این جور افراد با بالا و پایین بازار هماهنگ شدن و اومدن جلو؛ خودشون رو می‌بینم که خیلی عقب هستن. اصلاً به گرد اونا هم نمی‌رسن. [شما] نمی‌تونم ادعا کنی اقتصاد و اقتضانات زندگی مادی اهمیتی ندارند. حالا این جور فردی وقتی مقایسه می‌کنه و تفاوت‌های عظیم درآمدی را می‌بینه بهش احساس سرخوردگی و ناامیدی و کرختی دست می‌ده. انگیزه‌ش سوخت می‌شه. می‌خواد جبران کنه. این تفاوت جهنمی را کمتر کنه. این جور که می‌ره به سمت وسوهایی که مصداق آشکار نقض اخلاق پژوهشیه؛ پروژه‌ها را برون‌سپاری می‌کنه و از این و اون می‌خواد در قبال دریافت مبلغی [پول]، براش انجام بدن، تا همزمان دستش توی چندتا پروژه بند باشه. (دانشجوی دکتری)

۳۲

اشتغال چندگانه برخی از اساتید در مسئولیت‌های مختلف، فرصت پرداختن تمام عیار به پژوهش‌های علمی را از آنها سلب نموده است. برون‌سپاری بخش‌های مختلف پژوهش، الزام دانشجوی به تهیه مقاله، بدون مشارکت علمی استاد و اکتفاء به درج نام در صدر پژوهش‌ها، نمونه‌هایی از سازوکارهای رایج جهت جمع میان ضیق وقت و تمرکز جهت انجام پژوهش است.

گزیده (۳۵): الان مشغول انجام رساله دکتری هستیم. هماهنگ کردن کار با استاد راهنما خیلی سخت هست. به قدری سرشون شلوغ هست که اصلاً نمی‌تونم منتظر هماهنگی با استاد باقی بمونم. [استاد] فرصت نمی‌کنه کار را بخونه. [من هم] مشکل سنوات دارم. مجبورم خودم کارها را پیش ببرم و در نهایت، مقاله‌ای را از پایان‌نامه با اسم استاد بیرون بیارم و دفاع کنم. (دانشجوی دکتری)

گزیده (۳۶): استادی داشتیم که معمولاً اول ترم فصل‌های مختلف یک کتاب لاتین را به قسمت‌های مساوی بین دانشجویها تقسیم می‌کرد و بچه‌ها هم اونا را به‌عنوان کار کلاسی ترجمه می‌کردند و بعد هم [اونا را] به اسم خودش منتشر کرد. (دانشجوی دکتری)

گزیده (۳۷): توی این شرایط اقتصادی امکان نداره بنشینم توی کتابخانه یا اتاق مطالعه، فقط فکر کنی و کار تحقیقی انجام بدی. تدریس خیلی انرژی می‌بره؛ در کنارش هم جلسات و مشغله‌های اداری داخل دانشگاه و بیرون از دانشگاه. [دیگه] فرصتی [برای مطالعه و تحقیق] باقی نمی‌مونه. بالاخره اقتضای شرایط این جوریه؛ ریشه این [جور] مسائل هم گرفتاری‌های اقتصادی. (عضو هیئت علمی)

تأملات بازاندیشانه معرفت‌شناختی

از مواردی به‌جای مانده از فیلسوفان عصر روشنگری، همچون دکارت و کانت، یکی این است که سوژه عاقل، برخوردار از توانایی درک و توصیف جهان واقعی پیرامون ماست. مطابق با مبنای مذکور، علم به‌مثابه منبع دانش عینی و حقیقت مدخلیت تام می‌یابد؛ در سنت مرتونی جامعه‌شناسی علم، جستجوی هنجارهای جامعی که بتوانند معیارهای معرفت‌شناختی را در اختیار دانشمندان قرار دهند، مورد تأکید قرار می‌گیرد. هنجارهایی که الزامات نهادی علم را به‌وجود می‌آورند و التفات نظری و عملی به آنها مرادف با تأسی به اخلاق پژوهش است. عنوان اختصاری CODUS¹ ناظر به این سنخ از هنجارهای مورد نظر مرتون است. به‌طور متقابل، در فلسفه قاره‌ای، به‌ویژه تحت تأثیر امثال نیچه و فوکو، دانش خود شکلی از گفتمان است که در چارچوب زبان و فرهنگ و در نسبت با قدرت اتفاق می‌افتد و ماهیت مستقل از ذهن برای آن متصور نیست. بر این اساس، هر گزاره‌ای، با یادآوری تاریخت، زمان‌مندی، مکان‌مندی و تبار مندرج در آن، از جمله گزاره‌های معرفتی، می‌توانند متعلق شناخت قرار داده شود؛ واقعیت‌دارای ماهیتی برساختنی است که به‌صورت اجتماعی ساخته می‌شود و با اغتشاش مرزهای قبلی میان علم و فرهنگ، دانش و ارزش و غیره، علم صرفاً به‌مثابه یک گفتمان، در میان سایر گفتمان‌ها بازسناسایی می‌گردد. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود نوع رویکرد مرتون به ارزش‌ها و هنجارهای علم مورد نقد و بازاندیشی‌های جدی جامعه‌شناسان برساخت‌گرا قرار گرفته است. رویکردهای برساخت‌گرای پسامرتونی²، هنجارهای علم را هویت‌هایی ثابت و شارح پیشرفت تلاش علمی در نظر نمی‌گیرند، بلکه هنجارهای علم را نتیجه فعالیت‌های عادی علمی و بحث و مذاکره بین گروه‌های مختلف بازیگران می‌دانند. (توناینن و نوتیلا، ۱۳۹۵: ۲۸۴) بروز نسبیت تام و هرج‌ومرج معرفت‌شناختی از جمله لوازم این قبیل رویکردهای سازه‌گراست. علم مطابق با نگاه اخیر مرجعیت پیشین خود را از دست می‌دهد. برخی محققان متأثر از پیامدهای بسط‌قابل‌ملاحظه رویکردهای سازه‌گرایانه، به‌خصوص از نیمه دوم قرن بیستم معتقدند در حالی که وارد قرن بیست‌ویکم می‌شویم، نظام آموزش عالی در یک بحران مفهومی به‌سر می‌برد و بسیاری از اهداف آموزش عالی به‌واسطه مبتذل شدن گفتمان‌های برجسته پیشین از سوی رویکردهای ساختارشکن و پست‌مدرنیسم،

1. Communism, Originality, Disinterestedness, Universalism, Skepticism
2. New Sociology of Science (NSS)

در حال تحلیل رفتن از درون است. (گیلدر، ۱۳۹۶: ۲۲۸) در گزیده زیر مفهوم اخلاق پژوهش تقریباً نفی می‌شود.

گزیده (۳۸): اصلاً نمی‌شه ادعا کنی اخلاق پژوهشی را همیشه از قبل در ذهن داری و اون را رعایت می‌کنی؛ امکان نداره. این موقعیت شما و تحقیق و محل تحقیق و مسئله تحقیقاتی هست که به شما می‌گه چه چیزی اخلاقی هست یا نیست؛ درست هست یا نیست؛ غیر از این باشه، شما دارید خشونت معرفت‌شناختی مرتکب می‌شید. من خودم داشتم تحقیقی در مورد گروه‌های... در فضای مجازی انجام می‌دادم، همش با عنوان فیک^۱ وارد می‌شدم؛ خودم را خانوم معرفی می‌کردم؛ و به دروغ خودمو را بین اونا جا می‌زدم و از خودشون نشون می‌دادم؛ داده‌های خوبی هم جمع کردم؛ [در] یکی دو مورد صادقانه گفتم محقق هستم؛ فوراً منو از گروهشون دیپورت^۲ کردن، انداختن بیرون. غیر از این باشه، نمی‌توونی داده‌ها رو جمع کنی. مجبور بودم این جور عمل کنم. (دانشجوی دکتری)

گزیده زیر چالش‌افکنی درباره مرجعیت و اقتدار علمی را به خوبی نشان می‌دهد. گزیده (۳۹): خیلی چیزایی که امروز براشون دیگه حسابی باز نمی‌کنیم و اصلاً قبولشون نداریم، روزگاری از مسلمات بودن و اصلاً کسی به اونا نگاه شک‌آلود نداشت. حالا خیلی چیزها فرو ریخته. همین علم [تجربی] را نگاه کنید؛ [ایه روزگاری] چه ابهتی داشت. حالا چی؟ تازه، علم که این قدر ادعای دقیق بودن رو داشت و می‌خواست بهشت موعود را توی همین جا درست کنه؛ چه برسه به علوم انسانی و فلسفه و این رشته‌های جامعه‌شناسی و علوم سیاسی. اینا که [دیگه] همشون ذهنی هستند. به نظرم چیزی به نام علم خیلی [وقته که] دیگه محل تردید شده. (عضو هیئت علمی)

[اظهار] سوبیه‌های آشکار از رویکردهای برساخت‌گرایانه و در پاسخ به سؤالات مرتبط با اخلاق پژوهش از سوی کنشگران علمی مورد مصاحبه در تقابل با نگاه‌های هنجارگرای پیرامون الزامات نهادی علم واقع می‌شوند. در گزیده زیر یکی از مصاحبه‌شوندگان امتزاج ارزش‌ها را در تمام مراحل و فرایندهای پژوهش امری عادی و اجتناب‌ناپذیر تلقی می‌کند. گزیده (۴۰): به نظرم ذات تحقیقات علوم انسانی جوریه هست که امکان نداره اون

۱. Fake: جعلی

۲. Deport: اخراج کردن، بیرون انداختن

کسی که مثلاً علقه‌های مذهبی داره به [سمت تولید] یافته‌ها و موضوعات خلاف باورش بره. وبر می‌گفت انتخاب موضوع ارزشی هست، ولی واقعیت اینه که نتایج مطالعه هم امتزاج با ارزش‌ها داره. اینها از پیچیدگی‌های تحقیق و پژوهش در علوم انسانی هست. این ارزش‌ها حالت درونی شده دارن و در برخی موارد هم برگرفته از گفتمان‌های مسلط هستند. ارزش‌های سیاسی افراد واقعاً روی همه اینها تأثیر می‌گذاره. به نظر من بی‌طرفی تقریباً غیر ممکنه. حالا [باید] چه کار کنیم؟ فکر می‌کنم باید با علم به همین جانبداری‌های حتی ناخواسته، حالت خودتأملی داشته باشیم که اون هم از طریق نقد و رواداری و گفتگو ممکنه تا حدی بهش رسید. (عضو هیئت علمی)

در گزیده زیر اصل جهان‌شمولی که در جامعه‌شناسی قدیم علم^۱ مورد تأکید قرار می‌گیرد، به چالش کشیده شده است.

گزیده (۴۱): وقتی بعضی موازین و باید‌ها هستن که کمتر رعایت می‌شن و با امکان رعایت آنها اصلاً وجود نداره، باید در اصل اون موازین تردید کرد و اونا رو مورد بازاندیشی قرار داد. مثلاً [شما] به قول خودتون دنبال چرایی نقض یکی از اخلاقیات علم مبنی بر اینکه معرفت با معیارهای عینی ارزیابی بشه، هستید. امروزه به جای Universalism درباره محلیت، مکان‌مندی زمان‌مندی و تاریخ‌مندی معیارها و این جور چیزا [حرف] گفته می‌شه. اینا خودشون هم از انگاره‌های پسامدرن هستند؛ این جور هم نیست که فکر کنیم همین زمان‌مندی، تاریخیت و محلیت دیگه حرفای آخر هستن. ظاهراً گریزی از پارادایم نیست. وقتی بحث جهان‌شمولی را مطرح می‌کنید یعنی اینکه یه حرف، یافته یا گزاره همیشه و همه‌جا درست باشه. این مسئله به‌نظرم خیلی پذیرفتنی نیست، حداقل در علوم انسانی؛ تازه در علوم تجربی هم که خیلی ادعای دقت داره باز هم ردپای فرهنگ را رو پیدا می‌کنن. (عضو هیئت علمی)

یکی دیگر از مصاحبه‌شوندگان امکان‌پذیری اصل شک‌دستوری را این‌گونه به چالش می‌کشد: گزیده (۴۲): در پژوهش‌های علوم انسانی محققانی رو می‌بینیم که وقتی کارهاشون را مرور می‌کنی متوجه می‌شوی که از همان اول کار چیزایی رو را مفروض گرفتن و دائماً در صدد موجه‌ساختن و به قولی ثابت کردن چیزی هستن که از ابتدا ثابت گرفتن. اصلاً هم به خودشون اجازه نمی‌دن هر چیزی را مورد شک و واریسی قرار

بدن. به قول معروف، شک‌شون دستوری نیست، [بلکه] فقط حدود و ثغور داره.
(دانشجوی دکتری)

پیامدهای حاصل از عادت‌واره‌های متعارض با الزامات نهادی علم در پژوهش‌های علوم انسانی

مضمون کلی پیامدهای حاصل از عادت‌واره‌های متعارض با الزامات نهادی علم در پژوهش‌های علوم انسانی، حاصل تجمیع این مضامین اصلی است: تصمیم‌سازی واکنشی مستقل از پژوهش و تکانه‌های مدیریتی شدید، سیاست‌گذاری پرهزینه، فروکاست سرمایه اجتماعی و استغنائی کاذب سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی از یافته‌های پژوهشی علوم انسانی. مضامین اصلی خود مضامین فرعی خاص خود را دارند که در برساخت‌های تفسیری به آنها پرداخته شده است.

۳۶

جدول ۶: پیامدهای تکوین عادت‌واره‌های متعارض با الزامات نهادی علم در نهاد آکادمی

مضمون اصلی	مضمون فرعی
تصمیم‌سازی واکنشی مستقل از پژوهش و تکانه‌های مدیریتی شدید	دور باطل توقف تصمیمات گذشته و اخذ تصمیمات جدید اصلاح‌ناپذیری تصمیمات قبلی و ضرورت تصمیم‌سازی جدید
سیاست‌گذاری پرهزینه	تصمیم‌سازی کلنگی برنامه‌ریزی مبتنی بر سلیقه و گرایش‌های گروهی
فروکاست سرمایه اجتماعی	کاهش شأنیت اجتماعی نخبگان علمی و بدبینی به آنها تنزل اعتماد به قدرت بازنمایی علم و کارآیی مدیریت علمی متهم‌گزینی ناظر به سلب مسئولیت از خود
استغنائی کاذب سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی از یافته‌های پژوهشی علوم انسانی	نگاه فروتر به علوم انسانی ناکارآمدی علوم انسانی

تصمیم‌سازی واکنشی مستقل از پژوهش و تکانه‌های مدیریتی شدید تصمیمات مدیریتی زمانی پایا و اصلاح‌پذیر باقی می‌مانند که متکی بر گزارشات متقن پژوهشی اتخاذ شده باشند. در نظام تصمیم‌سازی برخوردار از تمایزات ساختاری، بدنه کارشناسی و بدنه سیاسی به‌صورت جداگانه ایفای نقش و کارکرد می‌کنند. این

تمایز یافتگی در نظام مدیریتی و سیاسی ایران به میزان قابل قبولی محقق نشده است؛ بر همین اساس، همزمان با تغییر جهت‌گیری‌های سیاسی دولت‌ها، کلیه تصمیمات پیشین به صورت تمام‌عیار دچار تغییر می‌شوند؛ همچنین، ملاحظات و گرایشات سیاسی نیز در انتخاب مشاوران علمی مدیران و برنامه‌ریزان لحاظ می‌گردد.

گزیده (۴۳): این حرف رو که گفته می‌شه تصمیم‌گیری‌ها غیر کارشناسیه، قبول ندارم. اتفاقاً کارشناسی شده هستن. اما نه کارشناسی علمی مستقل. [یعنی در واقع، تصمیمات از نوع] کارشناسی علمی مریدانه هستن. هر چه آن خسرو کند شیرین کند. کارشناس‌هایی رو همیشه انتخاب می‌کنن که هم فکر با خودشون باشن. [این] مشاور علمی که نیستن، مرید و وابسته هستن. حُب، دولت که عوض شد، کسان دیگری میان و باید باب میل بالادستی‌های خودشون حرف بزنن. این میشه که هیچ کسی دیگری رو قبول نداره و انگار همش هی داریم از اول شروع می‌کنیم. (دانشجوی دکتری)

سیاست‌گذاری پرهزینه

با توجه به اینکه در ایران غالب سیاست‌گذاری‌ها متکی بر پژوهش‌های مستند نیستند، اجرایی‌شدن‌شان علاوه بر ایجاد مسائل جدیدتر، هزینه‌های مادی و معنوی زیادی را بر جامعه تحمیل می‌کند. مزید بر غیر علمی بودن برخی سیاست‌گذاری‌ها، بدبینی نسبت به ظرفیت‌ها و پیامدهای علم، بعضاً ساحت سیاست‌گذاری و علم را در مناسبات واگرایانه نسبت به یکدیگر قرار می‌دهد. در همین راستا، عده‌ای از صاحب‌نظران گسترش شک‌گرایی و تردید روزافزون نسبت به علم در غرب را مولود انتظارات بالا و توقعات غیرواقع‌بینانه از علم می‌دانند که ناامیدی، دلزدگی از علم و بروز عکس‌العمل‌ها و جنبش‌های ضد علمی را رقم زده است (ربانی و ماهر، ۱۳۹۲: ۱۲۵)؛ با وجود این، بخش عمده‌ای از بدبینی موجود نسبت به توانایی علم در حل مسائل مختلف جامعه ایران، برخاسته از تصمیمات و سیاست‌گذاری‌های غیر علمی و سلیقه‌ای است که هنگام معرفی و اجرا، به شیوه‌ای نادرست و دور از حقیقت، طی اقدامات تبلیغاتی و سیاسی، علمی خوانده شده‌اند. این در حالی است که بیشتر تصمیمات و سیاست‌های اصطلاحاً علمی، صرف‌نظر از جمع‌بندی و اجماع بین‌الادھانی کارشناسان و صاحب‌نظران علمی مستقل از دولت به‌منصه ظهور و اجرا رسیده‌اند. در این مطالعه، مصاحبه‌شوندگان موارد متعددی از این دست تصمیمات به‌ظاهر علمی را در ادوار مختلف سیاسی مورد تصریح قرار داده‌اند. تغییر ناگهانی نظام

آموزشی ترمی واحدی به نظام آموزشی سالی واحدی، طرح معطل مانده نیشکر خوزستان و هزینه‌های اقتصادی، اجتماعی و قومیتی آن، پیامدهای زیست‌محیطی حاصل از احداث بی‌رویه سدها در کشور، پاره‌ای از مصادیق ابراز شده از طرف مصاحبه‌شوندگان در این باره بودند. از نظر مصاحبه‌شوندگان در زمان اجرای طرح‌ها و برنامه‌های مذکور، کارشناسان زیادی در مقام دفاع و توجیه ضرورت انجام آنها وارد میدان می‌شدند. در پی تغییرات سیاسی و متعاقباً چرخش‌های مدیریتی، سیاست‌گذاری‌های قبل، به شدت نقد می‌گردد، به نحوی که از یک سو استمرار آنها غیر منطقی و احیاناً غیر ممکن می‌نماید و از طرف دیگر، توقف آنها می‌تواند پیامدهای اجتماعی متعددی به همراه داشته باشد.

گزیده (۴۴): دولت قبل طرح مسکن مهر را به اجرا گذاشت. یادم هست همون وقت، برخی از کارشناس‌ها می‌گفتن این طرح حاصل چند هزار نفر ساعت کار کارشناسی هست و کشورهای دیگه از طرح دولت درباره مسکن الگوبرداری کردند. حالا این دولت اومده روی کار؛ می‌گه این کار از سر تا پاش اشتباه و مزخرف بوده. اصلاً کار کارشناسی انجام نشده. ما فقط ۵۰۰ هزار تا مسکن لازم داشتیم. من نمی‌فهمم اونا اصلاً کار کارشناسی نمی‌کردن، یا اینا زیادی دارن کار کارشناسی می‌کنن. توی این دولت هم که قرار بود مسکن اجتماعی درست کنن. نمی‌دونم دارن چه کار می‌کنن. (عضو هیئت علمی)

فروکاست سرمایه اجتماعی

تغییر دائمی تصمیم‌گیری‌ها در تحلیل نهایی بروز بی‌اعتمادی و بدبینی جامعه به برنامه‌ریزان، سیاست‌گذاران و نخبگان علمی را باعث می‌شود. دولت با استفاده از نهاد دانشگاه، تربیت نخبگان و مدیران را در دستور کار قرار می‌دهد؛ نخبگان از سوی دیگر، در مقام منتقد، مشاور یا همکار دولت واقع می‌شوند؛ به رسمیت شناخته شدن نقش دوگانه نخبگان، یعنی صیانت از جامعه مدنی در برابر دست‌اندازی‌های دولت از طریق نقد علمی آن و تثبیت نقش و جایگاه دولت با هدف حاکم‌سازی قانون، تأمین نظم و منافع عمومی جامعه از طریق مشاوره و همکاری با دولت می‌تواند افزایش مؤلفه‌های اساسی سرمایه اجتماعی از قبیل اعتماد، احساس تعهد و احساس تعلق در میان افراد جامعه را دربرداشته باشد.

گزیده (۴۵): رفته بودم فنلاند، دیدم مؤسسه‌های پژوهشی اونجا به‌طور متمرکز دارن روی مسئله‌هایی که جامعه‌شون با اونا درگیر هست، کار می‌کنن. مسئله اونجا قتل هست. به‌خاطر مصرف مشروبات الکلی. مؤسسه جرم‌شناسی اونجا دقیقاً

روی این موضوع کار می‌کنه. حالا اینجا هر کسی روی یه چیزی داره کار می‌کنه؛
آخرش هم چیزی از داخلش بیرون نمیاد. (عضو هیئت علمی)

استغنائی کاذب سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی از یافته‌های پژوهشی علوم انسانی

زندگی پیچیده اجتماعی بدون برنامه‌ریزی‌های اجتماعی میسر نیست؛ برنامه‌ریزی‌های اجتماعی نیز بر پایه پژوهش‌های کاربردی در علوم اجتماعی استوارند و زمانی می‌توان برنامه‌ریزی اجتماعی دقیقی انجام داد که شناخت علمی دقیق از پدیده‌ها و روابط بین آنها به‌دست آمده باشد. (لهسایی‌زاده، ۱۳۷۵: ۹۸)

گزیده (۴۶): از یکی از مسئولان سازمان... شنیدم که می‌گفت اگر بودجه پژوهشی دستگاه‌ها و نهادهای مختلف کاملاً تعطیل بشه، باز هم هیچ اتفاق خاصی توی مملکت نمی‌افته و کارها همین‌جوری که هست، باز هم پیش می‌ره. این همه پایان‌نامه داره نوشته می‌شه، به چه دردی می‌خورن؟! (عضو هیئت علمی)

به‌رغم وجود این قبیل ظرفیت‌های تحسین‌برانگیز در علوم اجتماعی، چرخه ناصواب حاصل از دیالکتیک انگاره‌های فرهنگی منفی در مورد علوم انسانی و ساختارهای اجتماعی و قانونی نامتوازن در سازمان علوم انسانی، شأنیت این شاخه حیاتی از علوم را در مرتبه‌ای فروتر نشانده است و امکان نقش‌آفرینی بی‌بدیل کنشگران علمی و پژوهشگران علوم انسانی به‌طور معناداری در بهبود و اصلاح اجتماعی فروکاسته است.

گزیده (۴۷): متأسفانه تصور نادرستی در ذهن است دال بر اینکه افراد با استعداد کمتر مشغول تحصیل در رشته‌های علوم انسانی می‌شن و افرادی که بهره‌هوشی بالاتری دارند در رشته تجربی ریاضی فیزیک ادامه تحصیل می‌دن. این تصور نادرست از همان دوران متوسطه هم هست و خیلی هم ریشه‌دار هست. وقتی تلقی اینه که افراد ضعیف‌تر در این حوزه مستقر هستند، خود به خود اصالت یافته‌های تحقیقاتی در این علوم انسانی مخدوش جلوه‌گر می‌شن و یک نگاه دست‌دومی نسبت به‌شون شکل می‌گیره. این نگاه دست‌دومی باعث کم‌بینی کنشگران این حوزه می‌شود. اینها همش برمی‌گرده به اون تصور فرهنگی که عرض کردم درباره علوم انسانی در کشور ما وجود داره. راه اصلاحش [هم] از دوران متوسطه و حتی قبل از اون. نظام آموزشی فعلی هم مرتب داره این‌رو باز تولید می‌کنه. وقتی افرادی با داشتن این برچسب وارد حوره علوم انسانی، حالا در سطوح و مراتب مختلف می‌شوند، نمی‌شه عملکردشون را مستقل از این قبیل برچسب‌ها ارزیابی کنید. اصلاً این

برچسب‌ها خودشان تقویت‌کننده سوءرفتارهای پژوهشی هستند. این سوءرفتارهای پژوهشی رو من اسمشو می‌گذارم انحراف ثانویه^۱. یعنی اینها واکنشی هستند که در قبال اون انحراف اولیه یعنی برچسب‌زنی است اتفاق می‌افتن. (دانشجوی دکتری)

بحث و نتیجه‌گیری

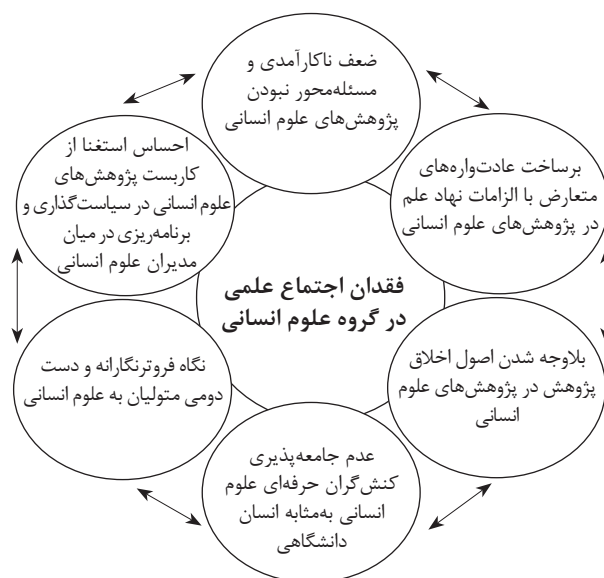
مسئله مورد بررسی در این پژوهش در حوزه جامعه‌شناسی علم قرار می‌گیرد و طی آن چرایی و پیامدهای بی‌توجهی به اخلاق پژوهش در مطالعات علوم انسانی، با استفاده از داده‌یابی مبتنی بر مصاحبه و گفتگو، مورد تحقیق قرار گرفته است.

در این بخش، به برساخت و صورت‌بندی روایت‌نهایی برآمده از مطالعه مبتنی بر مفاهیم و مضامین بررسی‌شده در پژوهش، نظیر اجتماع علمی، انسان‌دانشگاهی، استقلال نهاد علم و هزینه‌هراسی پرداخته می‌شود. مقدمه واجب در بیان روایت‌نهایی مقاله مبتنی بر این یافته تجربی است که در هر دو شیوه داده‌یابی، نظرات، دیدگاه‌ها و تلقیات کنشگران علمی نهاد علم، به‌عنوان منبع اصلی تولید داده مورد توجه قرار گرفته است؛ به‌عبارت دیگر، در مطالعات تجربی مرور شده، صرف‌نظر از دیگر مطالعات مروری، کتابخانه‌ای و نظری، اساتید عضو هیئت علمی و دانشجویان تحصیلات تکمیلی، به‌طور هم‌زمان در مقام کنشگران، پژوهندگان و پژوهش‌شوندگان ذیصلاح پیرامون مسائل اخلاق پژوهشی و الزامات نهاد علم ظاهر شده‌اند. همین میزان از یافته، نشان می‌دهد کنشگران علمی شایسته‌ترین گروه‌های حرفه‌ای در مطالعه، نقد، اصلاح، سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری درباره وجه مختلف و متکثرالوجه نهاد علم محسوب می‌شوند؛ بر همین اساس، دست‌اندازی بیرونی از سوی دیگر نهادهای اجتماعی بر نهاد علم می‌تواند در حکم نقض غرض و اختلال در سازمان علم قلمداد گردد. با این حال، سازمان علم، مستقل از دیگر نهادهای اجتماعی موجودیت پیدا نمی‌کند. ملاحظه‌خیر، چگونگی صورت‌بندی سازمان علم، به‌منزله یک نهاد اجتماعی، در نسبت با دیگر نهادهای مؤثر را مدخلیت تام می‌بخشد و طی آن مفهوم مناقشه‌برانگیز استقلال نهاد آکادمی بروز و نمود می‌یابد. با عنایت به یافته‌های میدانی این مطالعه، بخش عمده‌ای از پیامدهای برخاسته از عادت‌واره‌های غیر منطبق با الزامات نهادی علم در پژوهش‌های علوم انسانی را می‌توان

حسب مقوله اجتماع علمی و نوع رابطه‌ای که با استقلال نهاد علم پیدا می‌کند، مورد تحلیل نظری قرار داد. فراوانی عادت‌واره‌های غیر منطبق با الزامات نهادی علم در پژوهش‌های علوم انسانی را باید حمل بر کمبود انسان دانشگاهی جامعه‌پذیر شده در این حوزه نمود که نبود یا کمبود آن بی‌ارتباط با نبود و ضعف اجتماع علمی نیست. انسان دانشگاهی و اجتماع علمی لازم و ملزوم یکدیگر هستند و هست و نیست هر یک، بود و نبود دیگری را نتیجه می‌دهد. تأمل در مبانی و لوازم مقوله اجتماع علمی، آن‌گونه که در ادبیات نظری مرتبط با جامعه‌شناسی آموزش عالی منعکس است، ناظر به این واقعیت مسلم است که در شرایط نبود یا نقش‌آفرینی حداقلی اجتماع علمی در معنای واقعی آن، انتظار شکل‌گیری انسان دانشگاهی و بساخت عادت‌واره‌های پژوهشی سازگار با الزامات نهادی علم امری قریب به محال می‌گردد. در نبود انسان جامعه‌پذیر شده دانشگاهی، مواجهه تأمل‌آمیز با اقتضانات فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جامعه بر پایه یافته‌های حاصل از مطالعه نظام‌مند پدیده‌های اجتماعی، درک نوع روابط میان آنها، پرداختن به روندهای موجود و پیش‌بینی روندهای پیش‌روی به‌منظور سیاست‌گذاری متناسب با تحولات فعلی و آتی در جامعه نیز تقریباً امکان خود را از دست می‌دهد. نگاه دست‌چندم به علوم انسانی و استیلاي حرفه‌ای، اقتصادی و سیاسی اصحاب علوم پایه، مهندسی و پزشکی غالباً از زاویه نفوذ و اقتدار اجتماع علمی این حوزه از علوم قابل تعلیل و تبیین است. کیفیت محتوایی مفاهیم و مفاد قابل بحث در پارادایم‌های پوزیتویستی - در مقایسه با پارادایم‌های تفسیری - در معیت هژمونیک بودن انگاره‌های تجربی در اذهان صاحبان قدرت و سیاست به‌گونه‌ای است که اجتماع علمی گروه علوم پایه، مهندسی و پزشکی را رقیب قدرت تلقی نمی‌کنند. نگاه غیرانتقادی و ملاحظت‌آمیز اصحاب قدرت به اجتماع علمی علوم پایه، مهندسی و پزشکی بسط ید بلامنازعی را برای اصحاب این دسته از علوم در میدان قدرت رقم زده است. در یک سطح انضمامی‌تر، استقلال نهاد علم، به‌منزله یکی از چندین لوازم، مصادیق و همبسته‌های اساسی با مقوله اجتماع علمی، از دیگر موارد شایان توجه است که غالباً در قالب دو گانه دانشگاه - دولت^۱ مورد تحلیل نظریه‌پردازان و محققان جامعه‌شناسی آموزش عالی قرار گرفته است. با وجود این، به‌باور نویسندگان مقاله، دو گانه‌سازی مذکور تا حدود زیادی محل نقد و مناقشه است، زیرا مواجهه انتقادی بیشتر نظریه‌پردازان و محققان ایرانی، به‌ویژه در فضای روشنفکری بیرون از آکادمی،

۱. منظور از دولت، نظام سیاسی و نهاد قدرت در معنای عام و گسترده آن است، نه در معنای خاص و محدود.

درباره نوع رابطه دانشگاه و نهاد قدرت، غالباً با صرف نظر قابل ملاحظه از مقدرات و الزامات امر واقع صورت گرفته است. به عبارت دیگر، ایده استقلال نهاد علم از نهاد دولت، به خودی خود متضمن نوعی شبه تناقض است. تناقض مذکور ناشی از این واقعیت است که دولت و دانشگاه مدرن، مولود یکدیگر هستند که یکی متکفل بازتولید و تقویت دیگری است و بالعکس. در مناسبات حاکم بر جامعه مدرن، تصور هر یک از آن دو، در غیاب دیگری منتفی است. برخی کنشگران علمی برخوردار از سرمایه فرهنگی و اجتماعی، در مقام نقد مناسبات نهاد علم و نهاد قدرت، ضمن نفی و یا حداقلی شمردن نقش دولت در تولید کنشگران علمی و نهاد دانشگاه، صرفاً به برجسته سازی ویژگی های شناختی و روان شناختی خود در کنار دیگر اکتسابات فردی مبادرت می نمایند و بدین سان، کارکرد دولت در متعین ساختن خودشان، به منزله انسان دانشگاهی را در حاشیه قرار می دهند.



شکل ۱: بازنمایی چرخه باز تولید عادت واره های متعارض با الزامات نهاد علم بر پایه داده بایی کیفی از طریق مصاحبه ها و مرور نظام مند پژوهش های تجربی

ایده پیشنهادی نویسندگان مقاله با عنوان استقلال واقع نگرانه نهاد علم از دولت، به مثابه راهکار برون شد از شبه تناقض مندرج در تلقی مصطلح، اما اشتباه آمیز استقلال دانشگاه از نهاد دولت، شایسته توجه و پیگیری های پژوهشی بعدی است. بر اساس ایده اخیر، وابستگی دانشگاه به نهاد قدرت به رسمیت شناخته می شود و دانشگاه با بهره جستن

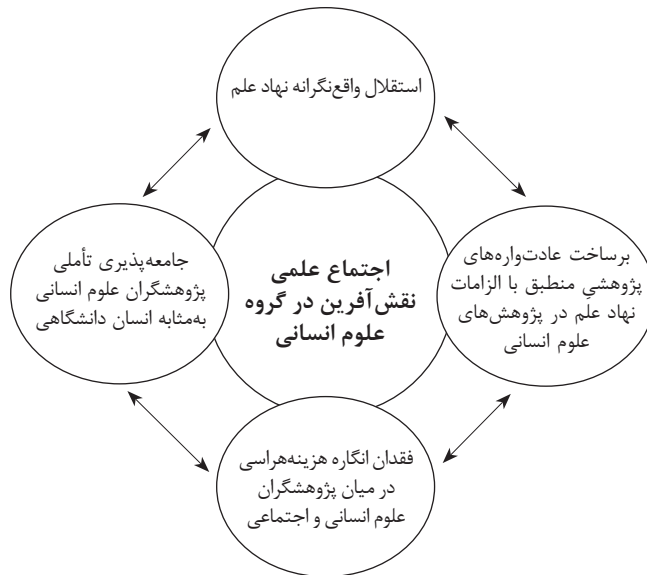
از گفتمان‌های مدنی، پایش مداوم میزان دست‌اندازی قدرت به حوزه‌های اجتماعی را مد نظر قرار می‌دهد؛ بدین ترتیب، نهاد دانشگاه، با پذیرش نهاد دولت، به‌مثابه مغز کوچک و متفکر، ضرورت کارکردی خود را در نسبت‌گزینی دائمی با نهاد دولت جستجو می‌کند. مطابق با ایده مذکور، دانشگاه در مقام حامی نظام سیاسی مستقر ظاهر می‌شود و از طریق فراهم آوردن نوعی فضای حفاظت‌شده^۱، نقد دولت را تبدیل به امری مهیج و برانگیزاننده می‌کند. (برنان^۲ و دیگران، ۲۰۰۴: ۸) بدیهی است مفروض به تحقق ایده استقلال واقع‌نگرانه دانشگاه از دولت، انتظار می‌رود بخش عمده‌ای از موانع مؤثر در برساخت عادت‌واره‌های منطبق با الزامات نهادی علم در پژوهش‌های علوم انسانی و نیز پیامدهای منتج از تصمیم‌سازی مستقل از اجتماع علمی برطرف گردد.

هزینه‌هراسی از دیگر مضامین کشف‌شده در این مطالعه است که تحلیل نظری آن در نسبت با اجتماع علمی و استقلال واقع‌نگرانه آن از نهاد دولت، گشایش‌های قابل ملاحظه‌ای را پیرامون برساخت عادت‌واره‌های پژوهشی منطبق با الزامات نهاد علم در اختیار می‌نهد. تأمل در گزیده‌های مصاحبه‌ها نشان می‌دهد کنشگران مؤثر در نهاد دین و سیاست از شاخص‌ترین مخاطبان مضمون هزینه‌هراسی هستند. مطابق با فحوای مندرج در مضامین مصاحبه‌ها، پژوهشگران علوم انسانی حسب اقتضانات و ملاحظات فردی و روان‌شناختی خویش و نیز متأثر از جایگاه ساختاری و نهادی‌شان در جامعه، در مقام مواجهه با تجربه‌زیسته هراس، واکنش‌ها و رویه‌های مختلف را برمی‌گزینند؛ به‌بیان نظری‌تر، پژوهشگران، ضمن دریافت هزینه، عکس‌العمل‌های متفاوت از خود نشان می‌دهند که از آنها با عنوان انحراف ثانوی یاد می‌شود. پنهان‌کاری در بیان دیدگاه‌ها، مسئله‌یابی مصلحت‌اندیشانه و غیرواقعی از جمله عکس‌العمل‌های متصور در این باره است. اتخاذ این سنخ رویه‌ها، مزید بر تنافر با روحیه آزاداندیشی علمی، نافی عادت‌واره‌های پژوهشی منطبق با الزامات نهادی علم در انسان دانشگاهی نیز می‌باشد. عادت‌واره‌های ناصواب پژوهشی متأثر از رویه‌های فوق‌الذکر نمی‌توانند به‌گونه‌ای ناظر به فهم و حل مسائل واقعی جامعه آشکار گردند. رفع تجربه مضیق‌آفرین و بازدارنده هراس در بین کنشگران حوزه علوم انسانی متضمن فهم همدلانه و ایجاد مجاری گفت‌وگوی نهادی میان اجتماع علمی و دیگر کنشگران حرفه‌ای بیرون از نهاد علم در سایر نهادها خواهد بود. دغدغه ذهنی برخاسته

1. Protected Space
2. Brennan

از دریافت برچسب‌های آشکار و پر تکرار، نظیر بازنمایی مغرضانه واقعیت‌های جامعه، از مصادیق تجربه زیست‌شده هراس در میان اصحاب علوم اجتماعی است. محققان اجتماعی در کشورهای توسعه‌یافته برای انجام مطالعات تحقیقاتی خود از چندین پیش‌نیاز اصلی، از قبیل آزادی تحقیقاتی، آسایش فکری و مصونیت سیاسی برخوردار هستند؛ آزادی تحقیقاتی مانع کتمان حقایق می‌شود، آسایش فکری مولود تأمین مالی و علمی محققان در زمینه‌های مختلف است؛ و سرانجام اینکه وجود مصونیت سیاسی، زمینه مساعد و امکان لازم به‌منظور انجام تحقیقات به‌مراتب بی‌طرفانه‌تر را فراهم می‌آورد. (لهسایی‌زاده، ۱۳۷۵: ۹۸) با وجود اینکه ممکن است تحقیقاتی با سمت‌گیری‌های سیاسی هم وجود داشته باشد و یا اینکه پاره‌ای بازنمایی‌های صورت‌گرفته از طریق پژوهش‌ها خصلت مغرضانه و جهت‌دار داشته باشند، اما، جهت‌دار تلقی نمودن علی‌الاطلاق پژوهش‌های علوم اجتماعی از سوی نهاد قدرت، علاوه بر بسط مناسبات بی‌اعتمادی، انگاره تحمل‌ناپذیری نظام سیاسی را در اذهان کنشگران علمی این حوزه از علوم بیش از پیش بر ساخت نموده و بدین ترتیب، قطبی‌سازی نهاد آکادمی و نظام سیاسی را تشدید می‌نماید.

مضیق‌های انگیزشی و روانی و دوگانه اقتصاد و مطالعه دو مضمون دیگری هستند که نویسندگان مقاله آنها را به استناد مفاد مصاحبه‌ها و گفت‌وگوها بر ساخت نموده‌اند. در این پژوهش، دوگانه اقتصاد و مطالعه ناظر به وضعیت ناهمخوان بین اقتضائات مطالعه و پژوهش و الزامات عقل معاش و تأمین معیشت، در میان کنشگران علمی منتخب در این مطالعه و ذیل مناسبات علمی و اقتصادی حاکم جامعه ایران است؛ دوگانه مذکور، مطابق با معنایی که برای آن اعتبار گردید، تا حدود زیادی از مختصات مفهومی متفاوت با آنچه سرمایه‌داری آکادمیک و اقتصاد جدید خوانده می‌شود، برخوردار است. ذیل مفهوم سرمایه‌داری آکادمیک و اقتصاد جدید این موضوع بررسی می‌شود که اعضای هیئت علمی و مدیران دانشگاه چگونه با استفاده از فشار و تحمیل در پی کسب فرصت‌های اقتصادی ناشی از اقتصاد جدید هستند. (گامپورت، ۱۳۹۶: ۲۰۰) با در نظر داشتن تفاوت مذکور، بهتر می‌توان ضرورت توجه متولیان و برنامه‌ریزان نظام پژوهش و آموزش عالی کشور را در جهت رفع دوگانه اقتصاد و مطالعه در میان اصحاب علوم انسانی نشان داد. پرداختن به تأملات عمیق و محققانه، در حالی که هنوز بسیاری از ضرورت‌های مادی و محسوس کنشگران علمی مرتفع نشده است، به‌میزان زیادی بلندپروازانه به‌نظر می‌رسد.



شکل ۲: مدل نظری پیشنهادی با مرکزیت اجتماع علمی نقش آفرین برساخت عادت‌واره‌های پژوهشی منطبق با الزامات نهادی علم

در این مطالعه، فروکاست سرمایه اجتماعی از دیگر مضامین کشف‌شده‌ای است که طیف کثیری از پیامدهای بعدی حاصل از شکل‌گیری عادت‌واره‌های متعارض با الزامات نهادی علم در پژوهش‌های علوم انسانی در نسبت با آن تحلیل پذیر می‌گردد. خدشه اجتماعی در شأنیت حرفه‌ای کنشگران علوم انسانی تأثیرگذاری آنان را در سایر میدان‌های قدرت اجتماعی، به‌ویژه میدان‌های مدیریتی ناظر به تصمیم‌سازی و برنامه‌ریزی کاهش می‌دهد. وضعیت یاد شده در مسیر نهادینه شدن حکمرانی خوب، به‌مثابه یکی از کارکردهای اصلی علوم انسانی ایجاد چالش می‌نماید؛ چالش‌هایی که متأثر از آن، گسست‌های رادیکال و پیش‌بینی‌ناشده در ساحت‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه، ایجاد می‌شود و بدین ترتیب، با تضعیف مؤلفه‌های نظم اجتماعی، جامعه در وضعیت بی‌ثباتی و احیاناً هرج‌ومرج قرار می‌گیرد.

منابع

۱. اجاقی، رضوان؛ محمود کیوان‌آرا؛ مظفر چشمه سهرابی و احمد پاپی. (۱۳۹۰). تحلیل آسیب‌شناسی تقلب و سرقت علمی، بر اساس یک تحقیق کیفی. *مجله ایرانی آموزش در علوم پزشکی*، ویژه‌نامه توسعه آموزش و ارتقای سلامت. ۱۱(۹).
۲. افروغ، عماد. (۱۳۹۵). *ارزیابی انتقادی نهاد علم در ایران*. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۳. اکرمی، موسی. (۱۳۹۶). مسئله علم در ایران از تاریخ و فلسفه علم تا فرهنگ دانشگاهی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۴. ایراندوست، سیدفهم؛ سینا احمدی و بهمن باینگانی. (۱۳۹۵). درآمدی بر شناخت و واکاوی مفهوم اجتماع علمی. *دوماهنامه داخلی جشنواره بین‌المللی فارابی*. شماره ۲۹.
۵. بارت، رونالد. (۱۳۹۸). ایده آموزش عالی. میرمجید محمدی فومنی؛ آریادخت قیومی بیدهندی؛ علی رضایی و احسان اکرادی. تهران: اندیشه احسان.
۶. بحرینی، نسرين. (۱۳۸۹). اخلاق پژوهش به‌منزله یک دانش: جستجو در اضلاع و هویت معرفتی اخلاق پژوهش. *راهبرد فرهنگ*. شماره ۸ و ۹.
۷. بوکی، ماسیمیانو. (۱۳۹۴). علم در جامعه، مقدمه‌ای بر مطالعات اجتماعی علم. مصطفی تقوی و علی برزگر. تهران: انتشارات آگاه.
۸. توکل، محمد. (۱۳۸۹). *جامعه‌شناسی علم، مباحث نظری*. تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
۹. توناین، جووآ و تارخا نوتیلا. (۱۳۹۵). تعیین هنجارهای علم، از معیارهای معرفتی تا نبرد بر سر قواعد سازمانی، چشم‌اندازهای فرهنگی آموزش عالی. ویراستاری جوسی ولیما و اویلی هلنا ایلیوکی. محمد صفار. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۰. خانیکسی، هادی. (۱۳۹۶). *چالش‌های دانشگاه در ایران؛ دانشگاه، سیاست و فرهنگ*. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۱. رجب‌زاده عصارها، امیرحسین؛ نادر نقشینه و علی‌اکبر صبوری. (۱۳۹۲). مطالعه آشنایی پژوهشگران دانشگاه تهران با تعریف‌ها و مصداق‌های سوء رفتارهای پژوهشی. *تحقیقات کتابداری و اطلاع‌رسانی دانشگاهی*. دوره ۴۷. شماره ۴.
۱۲. سریع‌القلم، محمود. (۱۳۷۳). فرهنگ علمی و فرهنگ عمومی. *اطلاعات سیاسی و اقتصادی*. شماره ۸۷ و ۸۸.
۱۳. شاپیرو، هارولدتی. (۱۳۹۶). *آموزش عالی و جامعه*. شروین مقیمی و شیما شصتی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۴. شارون، جوئل. (۱۳۸۶). ده پرسش از دیدگاه جامعه‌شناسی. *منوچهر صبوری*. تهران: نشر نی.
۱۵. صبوری، علی‌اکبر. (۱۳۸۵). تولید علم ایران در سال ۲۰۰۶. *رهیافت*. شماره ۳۸.

۱۶. عزیزی، نعمت‌الله. (۱۳۹۶). **ضرورت اصلاحات در آموزش عالی، تأملی بر مسائل و چالش‌های روز در نظام دانشگاهی کشور**. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۷. عصاره، فریده و رحمان معرفت. (۱۳۸۴). **مشارکت پژوهشگران ایرانی در تولید علم جهانی در مدل‌های (حوزه علوم پایه و بین‌رشته‌ای پزشکی)**. **رهیافت**. شماره ۳۵.
۱۸. فقیهه، نظام‌الدین. (۱۳۷۲). **جایگاه ارزش‌ها در آموزش و پژوهش‌های علمی**. **علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز**. شماره ۱۵ و ۱۶.
۱۹. فکوهی، ناصر. (۱۳۹۶ الف). **بورديو و میدان دانشگاهی دانش و دانشگاه**. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۰. فکوهی، ناصر. (۱۳۹۶ ب). **دانشگاهی که بود**. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۱. کر، کلارک. (۱۳۸۹). **کاربردهای دانشگاه**. سید مصطفی حدادی و علی گل محمدی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۲. گامپورت، پاتریشیا جی. (۱۳۹۶). **جامعه‌شناسی آموزش عالی**. مرتضی مردیها. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۳. گلوور، دیوید؛ شیلاف استرابریج و محمد توکل. (۱۳۸۴). **جامعه‌شناسی معرفت و علم**. شاپور بهیان و دیگران. تهران: انتشارات سمت.
۲۴. گیلدر، اریک. (۱۳۹۶). **چالش مفهومی، مقایسه تطبیقی چشم‌اندازهای نظام‌های آموزش عالی در قرن بیستم**. **دانشگاه و اجتماعات علمی آن**. ویراسته ایان مکنی. محمدعلی توانا. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۵. لويس، هری. (۱۳۹۵). **نگاهی انتقادی به دانشگاه‌ها**. مرتضی مردیها. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۶. لهسایبی‌زاده، عبدالعلی. (۱۳۷۵). **موانع پژوهش علوم اجتماعی در ایران**. **رهیافت**. شماره ۱۴.
۲۷. مرجائی، سیدهادی. (۱۳۹۶). **جامعه‌پذیری دانشگاهی، رویکردها و فرایندها**. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۸. مردیها، مرتضی و محبوبه پاک‌نیا. (۱۳۹۶). **دانشگاه‌نخبه، دانشگاه توده**. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۹. معیدفر، سعید. (۱۳۹۵). **فقدان اجتماع علمی عاملی بر ضعف انسجام اجتماعی**. **دوماهنامه داخلی جشنواره بین‌المللی فارابی**. شماره ۲۹.
۳۰. منصوریان، یزدان. (۱۳۹۰). **پایبندی به اخلاق علمی و پیشگیری از فریبکاری در سایه علم**. **پایگاه تحلیلی خبری لیزنا**. سخن هفته. شماره ۳۵.
۳۱. ویلما، جوسی و اویلی هلنا ایلویکی. (۱۳۹۵). **چشم‌اندازهای فرهنگی آموزش عالی**. محمد صفار. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

۳۲. هیوز، مایکل. (۱۳۹۵). *مبانی جامعه‌شناسی*. مهرداد هوشمند و غلامرضا رشیدی. تهران:

انتشارات سمت.

33. Boulton, G. & C. Lucas. (2008). *What Are Universities for?*. Available at https://www.researchgate.net/publication/225511003_What_Are_Universities_For
34. Brennan, J.; R. King & Y. Lebeau. (2004). *The Role of Universities in the Transformation of Societies; An International Research Project*. Synthesis Report. Available at <https://pdfs.semanticscholar.org/e42f/ab64590cb909b3112696f1b98c0c36bb2028.pdf>
35. Filabi, A. & C. Bulgarella. (2018). *Organizational Culture Drives Ethical Behaviour: Evidence from Pilot Studies*. pp.1-17. Available at <https://www.oecd.org/corruption/integrity-forum/academic-papers/Filabi.pdf>.
36. Layzell, D. T. (1999). *Higher Education's Changing Environment*. Faculty Productivity. Facts, Fictions, and Issues. 3-37.
37. Lukovics, M. & B. Zuti. (2017). New Functions of Universities in the XXI. Century: "Fourth Generation" Universities? Available at https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3022727.
38. Mason, R. O; F. M. Mason. & M. J. Culnan. (1995). *Ethics of Information Management*, Sage Publications. CA: Thousand Oaks.
39. Shanklin, C. (2001). *A Faculty Perspective: Intrinsic Research Rewards that Make a Successful Faculty Member Tick*. Retrieved 7/13/07 from [http://merrill.ku.edu/publications/2001 whitepaper/shanklin.html](http://merrill.ku.edu/publications/2001%20whitepaper/shanklin.html).

در مراحل رشد و تثبیت هر حوزه علمی، توجه به مبانی فلسفی آن و به‌ویژه مبانی معرفت‌شناختی، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. آینده‌پژوهی هم اکنون در این مرحله قرار دارد. با وجود کارهای خوبی که در حوزه معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی صورت گرفته، اما این تلاش‌ها با سه مشکل روبرو هستند؛ اول، اکثر این تلاش‌ها به‌صورت مجزا و مستقل از هم صورت گرفته‌اند و فاقد مبانی مشترک‌اند، دوم، اکثر این نوشته‌ها تلاش‌هایی درجه دوم در معرفت‌شناسی هستند؛ درجه دوم به این معنا که با مفروض گرفتن نظریات و پارادایم‌هایی در حوزه فلسفه و معرفت‌شناسی، سعی در به‌کار بستن آنها در حوزه آینده‌پژوهی دارند و کمتر به‌طور مستقیم با سؤالات معرفت‌شناختی مرتبط با این حوزه به‌مثابه سؤالاتی اصیل درگیر شده‌اند. و سوم، اکثر نوشته‌ها در حوزه معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی، در چارچوب رویکرد تحلیلی و فلسفی به مسئله معرفت‌شناسی محصور شده‌اند و به پیشرفت‌های اخیر حوزه معرفت‌شناسی به‌ویژه چرخش اجتماعی کمتر توجه دارند. از این‌رو، هدف ما در این مقاله، استفاده از نظریه‌های اخیر معرفت‌شناسی اجتماعی در حوزه مطالعات علم و فناوری، به‌ویژه چرخش اجتماعی است تا در نتیجه، نخست، یک صورت‌بندی کلی از چارچوب معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی ارائه دهیم و سپس، براساس چارچوب فوق، پاسخ‌هایی اولیه برای پرسش‌های معرفت‌شناختی آینده‌پژوهی پیشنهاد کنیم.

■ واژگان کلیدی:

معرفت‌شناسی، آینده‌پژوهی، چرخش اجتماعی، معرفت‌شناسی اجتماعی

معرفی چارچوبی جدید برای معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی: معرفت‌شناسی اجتماعی با تأکید بر نقد و بررسی آراء و نندل بل

علی چاپرک

پژوهشگر گروه آینده‌نگاری و سیاست‌پژوهی پژوهشگاه نیرو
a_chaparak@yahoo.com

شادروان سیدمحمدامین قانع‌راد

استاد گروه علم و جامعه مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور
ghaneirad@yahoo.com

محمد مهدی ذوالفقارزاده

استادیار گروه مدیریت دولتی دانشکده مدیریت دانشگاه تهران
zolfagharzadeh@gmail.com

مقدمه؛ ضرورت توجه به مبانی معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی

آینده‌پژوهی امروزه در وضعیتی خاص قرار دارد؛ برخی بخش‌های آن مانند روش‌شناسی، ادبیات و توسعه دانشگاهی - ایجاد رشته و ایجاد گروه‌های آینده‌پژوهی در دانشگاه‌ها - رشد زیادی داشته است در حالی که یکی از مهم‌ترین بخش‌های آن یعنی معرفت‌شناسی، کوچک مانده است. لذا اکنون ضرورت همگون‌سازی آینده‌پژوهی بسیار مطرح می‌شود. وندل بل از زبان دونالد مایکل این مسئله را به خوبی بیان می‌کند:

«در مراحل رشد هر حوزه فکری زمانی می‌رسد که پیشرفت‌های آتی آن وابسته به شناخت مبانی فلسفی‌ای می‌شود که آن حوزه فکری براساس آنها ایجاد شده است. غلبه بر «وضعیت بی‌پایه بودن» از مهم‌ترین مسائل پیش روی مطالعات آینده‌ها است. مشکل، در نهایت، معرفت‌شناختی است.» (بل^۱، ۲۰۰۹) وروس^۲ نیز به این مسئله اشاره و بیان می‌کند که بدون مبانی نظری، کاربرد روش‌شناسی توسعه‌یافته با مشکل مواجه است. «چراکه هر رویکرد روش‌شناختی کم و بیش براساس مبانی فلسفی^۳ خود استوار است.» (وروس، ۲۰۰۷)

این مشکلات و ابهام‌ها در مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی آینده‌پژوهی اثرات خود را در همه بخش‌ها و به‌ویژه در بخش اجرایی تر و کاربردی تر آن، یعنی آینده‌نگاری نشان داده است: در حالی که اهداف مورد نظر آینده‌نگاری به‌صورت فزاینده‌ای در حال گسترش هستند، نظریه‌پردازی درباره این فعالیت‌ها... عقب‌تر از آخرین نظریات مطرح در حوزه علوم اجتماعی و انسانی^۴ است. این عقب‌ماندگی مفهومی منجر به فهم ناکامل و حتی اشتباه از آینده‌نگاری شده و ارزیابی خروجی‌های آن را مشکل ساخته است... (و لذا) قدم بعدی که باید برای چندین سال ادامه یابد تلاش برای فهم بهتر آینده‌نگاری از طریق استفاده از ایده‌های علوم اجتماعی و انسانی است (کاگنین^۵ و دیگران، ۲۰۰۸)

همان‌گونه که از نظرات گفته‌شده می‌توان دریافت، حجم کارهای انجام‌یافته در حیطه مبانی نظری و معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی کم است، اما فارغ از حجم کم تحقیقات انجام‌شده، مسئله این است که نقدهایی جدی نیز بر تحقیقات موجود وارد است. بنابراین،

1. Bell

2. Voros

۳. مبانی فلسفی اعم از مبانی معرفت‌شناسی است اما معرفت‌شناسی بخش مهمی از مبانی فلسفی می‌باشد.

4. SSH: Social Sciences and Humanities

5. Cagnin

ضرورت انجام تحقیقات جدیدتر، بیشتر حس می‌شود. از این‌رو چارچوب کلی این مقاله به این صورت است که در ابتدا به نقدهای مطرح به برخی مبانی معرفت‌شناختی آینده‌پژوهی، به‌ویژه نقد نظرات وندل بل در فصول چهارم و پنجم جلد اول کتاب مبانی آینده‌پژوهی اشاره می‌کنیم و در گام بعد براساس نقدهای فوق، معرفت‌شناسی اجتماعی را به‌عنوان چارچوبی بدیل برای آینده‌پژوهی معرفی می‌کنیم و سرانجام، براساس چارچوب فوق به بررسی برخی مسائل مهم آینده‌پژوهی از جمله مسئله چیستی و ماهیت و همچنین مبانی معرفتی آن می‌پردازیم.

مرور ادبیات؛ تحلیل و نقد ادبیات موجود درباره معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی

در مورد معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی کارهایی چند انجام شده است که غالب آنها در قالب مقاله‌اند. شاید بتوان گفت که منسجم‌ترین کار در این حوزه، بخش‌هایی از جلد اول کتاب وندل بل است. لذا ما در این مقاله بر روی کار وندل بل تمرکز خواهیم کرد و در موارد لازم به کارهای سایرین نیز اشاره خواهیم داشت. وندل بل در فصل پنجم جلد اول کتاب خود به‌صورت مشخص به مسئله معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی می‌پردازد. (بل، ۲۰۰۹) وی در فصل فوق ابتدا سه پارادایم فکری را در حوزه معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی معرفی می‌کند؛ پوزیتویسیسم، پست‌پوزیتویسیسم و رئالیسم انتقادی. شیوه معرفی وی چنین است که به‌جای معرفی سؤالات و دغدغه‌های هر پارادایم و پاسخ‌های داده شده به سؤالات و نقدهای مطرح به آنها و تلاش برای بررسی این سؤالات و پاسخ‌های استدلالی آنها در ارتباط با آینده‌پژوهی، هر یک از سه پارادایم فکری را با نه گزاره کلی در مورد ادعاهای نهایی و خروجی‌های پارادایم‌ها معرفی می‌کند و سرانجام با بررسی نظرات این سه پارادایم در قالب گزاره‌های نه‌گانه، یک صورت‌بندی معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی ارائه می‌دهد، به این شکل که: انتقادات جدی از طرف پست‌پوزیتویسیسم بر پوزیتویسیسم وارد شده و آن را در برخی ادعاهایش غیر قابل دفاع ساخته است. از طرف دیگر، پست‌پوزیتویسیسم به نسبی‌گرایی و پوچی می‌رسد و لذا پارادایم خوبی برای مطالعات آینده‌ها نیست. از این‌رو و با توجه به برخی ویژگی‌ها، رئالیسم انتقادی^۱ با تکیه بر ابطال‌گرایی پوپر، پارادایم فکری مناسب برای آینده‌پژوهی است. (بل، ۲۰۰۹)

سه نقد بر نظریات وندل بل درباره معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی وارد است که نقد

۱. منظور از رئالیسم انتقادی در اینجا خوانش وندل بل از آن است.

اول به شکل ارائه ایشان از معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی برمی‌گردد و دو نقد دیگر - که از منظر مسئله معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی مهم‌ترند - به محتوای نظرات ایشان. این نقدها عبارت‌اند از:

۱. رویکرد دست دومی و طبقه‌بندی گرا^۱ به معرفت‌شناسی
۲. مبتنی بودن بر ابطال‌گرایی پوپری که انتقادات جدی بر آن وارد است.
۳. توجه کم به آخرین نظریات معرفت‌شناختی، به‌ویژه معرفت‌شناسی اجتماعی. در سطور بعدی این سه نقد را توضیح می‌دهیم.

۱. رویکرد دست‌دومی و طبقه‌بندی گرای وندل بل به معرفت‌شناسی؛ وندل بل در معرفی خود از پارادایم‌های معرفت‌شناسی، به‌جای معرفی مسائل و استدلال‌ات هر پارادایم به ذکر خروجی‌های نهایی و ادعاهای آنها می‌پردازد که این مسئله هم فهم صورت‌بندی وندل بل از پارادایم‌ها را سخت می‌کند و هم اثر یادگیرانه کمی درباره معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی دارد. ما این رویکرد به مسئله معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی را رویکرد طبقه‌بندی‌گرا می‌نامیم. وندل بل در این رویکرد تنها نیست و متأسفانه غالب نوشته‌ها درباره معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی چنین رویکردی را دارند. به‌عنوان مثال عنایت‌الله^۲ (۱۹۹۰) و وروس (۲۰۰۷) و (۲۰۰۸) و همچنین کوسا^۳ (۲۰۱۱) نیز چنین رویکردی دارند؛ هر چند که طبقه‌بندی کوسا براساس رویکردی هستی‌شناختی است و نه معرفت‌شناختی. خروجی همه مقالات فوق، جدولی از انواع پارادایم‌ها و برشمردن برخی ویژگی‌های کلی آنها است. معرفی بسیار خوبی از این انواع طبقه‌بندی‌ها در مقاله تپیو و هیتانن آمده است و این نویسندگان در نهایت به معرفی هفت پارادایم در آینده‌پژوهی پرداخته‌اند که مبنای طبقه‌بندی پارادایم‌ها، مقایسه جایگاهی است که هر پارادایم به متخصصان، سیاست‌گذاران و شهروندان در مراحل مختلف صورت‌بندی مسئله، ارزیابی پاسخ‌های ممکن و تصمیم‌گیری می‌دهد. (تاپیو و هین‌تانن^۴، ۲۰۰۲)

مشکل اصلی این رویکردها در نظر نگرفتن این نکته است که: با فهرست کردن عناوین ادعاها و ویژگی پارادایم‌ها، مبنای معرفت‌شناختی برای آینده‌پژوهی ایجاد نمی‌شود. این ادعاها و پارادایم‌ها، درباره آینده‌پژوهی، همان‌قدر صادق‌اند که درباره هر حوزه علمی

1. Taxonomical
 2. Inayatullah
 3. Kuosa
 4. Tapio & Hietanen

دیگر. در معرفت‌شناسی ما با چهار سؤال اصلی زیر روبرو هستیم:

۱. منابع معرفت (معطوف به آینده) کدام‌اند؟
 ۲. ماهیت و ساختار معرفت (معطوف به آینده) چیست؟
 ۳. چگونه می‌توانیم معرفت (معطوف به آینده) کسب کنیم؟
 ۴. چگونه می‌توانیم معرفت (معطوف به آینده) خود را موجه نماییم؟ (استپ^۱، ۲۰۰۵)
- بی‌تردید از طبقه‌بندی کردن پارادیم‌های معرفت‌شناسی براساس برخی ویژگی‌های آنها، نمی‌توان به پاسخ مشخصی درباره سؤالات فوق رسید و پایه‌های معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی را استوار ساخت. راهکار مناسب‌تر این است که با سؤالات اصلی و اساسی حوزه معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی بحث شروع شود و این پارادیم‌ها به‌عنوان نتیجه تلاش‌های فلسفی در آخر کار باشند و یا حداقل نشان داده شود که پاسخ‌های پارادیم‌های فوق به سؤالات اصلی معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی چیست؟ به‌دلیل نپرداختن به سؤالات اصلی معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی و شروع کردن بحث با فرض گرفتن پارادیم‌هاست که ما این رویکردها را نسبت به معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی، رویکردهایی دست‌دومی می‌دانیم. البته ما کاربرد آموزشی و یا سایر کاربردهای رویکردهای طبقه‌بندی‌گرا را انکار نمی‌کنیم بلکه نکته مورد نظر در اینجا این است که چنین رویکردی نمی‌تواند کمک چندانی به تقویت و استوار کردن مبانی معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی بنماید.

از طرف دیگر مهم‌ترین نقد وندل بل علیه پست‌پوزیتیویسم، مطلوب نبودن خروجی نهایی آن است. وی این خروجی نهایی را چنین صورت‌بندی می‌کند: اگر پست‌پوزیتیویسم را تا نهایت نتایج منطقی آن دنبال کنیم، هر گونه تفکری به پایان می‌رسد. نه تنها علیت، جبرگرایی، ضرورت، عینیت و عقلانیت بلکه حتی انسان‌گرایی، دموکراسی لیبرال، مسئولیت و صدق از بین می‌روند و ما می‌توانیم به این فهرست، تفکر درباره آینده را نیز اضافه کنیم. (بل، ۲۰۰۹) وندل بل، بیشتر مبتنی بر نظرات روسنوا^۲ و با یکی دانستن نظرات پست‌مدرن‌ها و پست‌پوزیتیویست‌ها، یک گام جلوتر نیز رفته و نتایج فاجعه‌باری را به پست‌مدرنیسم و پست‌پوزیتیویسم نسبت می‌دهد: برخی پست‌مدرن‌های افراطی از ترور، خودکشی و خشونت به‌عنوان تنها فعالیت‌های سیاسی معتبر باقی‌مانده صحبت می‌کنند... آنها نه تنها ایده حقیقت و صدق، بلکه ایده انسان اخلاقی را انکار می‌کنند و

1. Steup
2. Rosenau

ادعا می‌کنند که هیچ نظام هنجاری بهتر از نظامی دیگر نیست. آنها باور دارند که همه چیز - هم حقیقت و هم خوبی - بر ساخته‌های دل‌خواهی انسان هستند. (بل، ۲۰۰۹)

بل از این نکته که خروجی پست‌پوزیتیویسم، نسبی‌گرایی، طرد عینیت، جبرگرایی، علیت و آنارشسیسم معرفتی و اخلاقی است چنین نتیجه می‌گیرد که پست‌پوزیتیویسم مبنای مناسبی برای معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی نیست. در مورد این استدلال در رد پست‌پوزیتیویسم دو نکته مطرح است: اول اینکه وندل بل مشخص نمی‌کند که کدام پست‌پوزیتیویست در حوزه معرفت‌شناسی چنین ادعاهایی کرده است و بدون آوردن ارجاعات مشخص و با تکیه بر عبارتی چون «برخی متفکران» و «برخی پست‌پوزیتیویست‌ها و پست‌مدرنیست‌های افراطی» سخن می‌گوید که بی‌تردید این شیوه سخن گفتن ابهام‌آمیز است و گفتگو را مشکل می‌سازد. نکته دوم و مهم‌تر این که، اگر بپذیریم ادعاهای فوق (بر فرض صحت) استلزامات منطقی استدلال‌های موجه پست‌پوزیتیویست‌ها است، آنگاه این سخن که چون نتایج مطلوب ما نیست پس پست‌پوزیتیویسم غلط است، استدلالی نادرست است، چرا که نمی‌توان هیچ استدلالی را بر این اساس رد کرد که نتیجه آن مورد پسند نیست.

۲. ابتدای معرفت‌شناسی وندل بل بر ابطال‌گرایی پوپری: وندل بل می‌نویسد: رئالیسم انتقادی، همان‌گونه که خوانندگان از عنوان «ابطال‌گرا» می‌توانند حدس بزنند، بخش اعظم مبانی و جزئیات فلسفی خود را مدیون کارهای کارل پوپر است. (بل، ۲۰۰۹) البته گفتنی است که نقدهای ما در اینجا مبتنی بر خوانشی است که وندل بل از رئالیسم انتقادی دارد و لذا معطوف به کلیت نظریه رئالیسم انتقادی نیست.

در حوزه معرفت‌شناسی، انتقادات جدی بر ابطال‌گرایی پوپر وارد شده است و عملاً می‌توان گفت که در صورت اولیه آن نزد پوپر، نظریه‌ای رد شده است. دلایل رد ابطال‌گرایی بحثی مفصل است اما ما در اینجا به سر فصل آنها اشاره می‌کنیم؛ مبتنی بر تز نظریه‌بار بودن مشاهدات^۱ (بوگن^۲، ۲۰۱۷)، تز تعیین ناقص نظریات با استفاده از شواهد تجربی^۳ (استنفورد^۴، ۲۰۱۶) و تز قیاس‌ناپذیری کوهن^۵ (کوهن، ۱۹۶۲)، فرایند ابطال مبتنی بر گزاره‌های مبنایی، نمی‌تواند «قطعی» باشد و از این‌رو تصمیم‌ها براساس

1. Theory-Ladeness of Observations
2. Bogen
3. Underdetermination of Scientific Theory by Empirical Evidence
4. Stanford
5. Kuhn's Incommensurability Thesis

آن، برخلاف آنچه وندل مدعی است «عقلانی» نخواهند بود. رد ابطال‌گرایی را به صورت خلاصه در زیر مطرح می‌کنیم.

فرایند ابطال نزد پوپر چنین است؛ یک گزاره کلی (X) ابطال‌پذیر داریم که حدسی است و باید سعی کنیم که آن را ابطال کنیم. ابطال گزاره توسط گزاره و در فرمی گزاره‌ای ممکن است. از طرف دیگر این اصل کلی را داریم که از یک گزاره کلی هیچ نتیجه مشاهدتی به دست نمی‌آید و برای این کار به گزاره‌های کمکی احتیاج داریم. فرضاً گزاره‌های کمکی ما (C, B, A) باشند. حالا از ترکیب گزاره‌های کلی و گزاره‌های کمکی و قواعد منطق یک گزاره (Y) استنتاج می‌کنیم و می‌خواهیم آن را از طریق یک گزاره برگرفته از تجربه (گزاره مبنایی) بررسی (ابطال) کنیم. حال فرض کنیم گزاره مبنایی منتج از تجربه در ظاهر خلاف گزاره منتج‌شده از استنتاج (Y) بود. پوپر در اینجا می‌گوید که در این وضعیت ما نتیجه می‌گیریم که گزاره کلی (X) ابطال شده است. اما تز تعین ناقص نشان می‌دهد که چنین نیست چرا که؛ معلوم نیست اشتباه بودن عدم مطابقت گزاره استنتاجی با گزاره مبنایی به کدام یک از گزاره‌های استدلال برمی‌گردد؛ به گزاره اصلی (X) و یا گزاره‌های کمکی (C, B, A) و هیچ راه «منطقی» هم وجود ندارد که بفهمیم به کدامیک برمی‌گردد و باید جامعه علمی «اجماع» کند و «تصمیم» بگیرد که گزاره اصلی را کنار بگذارد و یا یکی از گزاره‌های کمکی را. پیر دوئم تز عدم تعین را چنین بیان می‌کند؛

یک دانشمند هرگز نمی‌تواند یک فرضیه تنها را به بوته آزمایش بگذارد (بلکه تنها می‌تواند یک مجموعه فرضیات را به آزمایش بگذارد) و زمانی که تجربه با پیش‌بینی انجام‌شده براساس فرضیه ناسازگار باشد، تنها چیزی که او می‌فهمد این است که یکی از فرضیات مجموعه غیرقابل قبول است و باید تغییر یابد؛ اما تجربه مشخص نمی‌کند که کدام فرضیه مشخص باید تغییر یابد. (استنفورد، ۲۰۱۶) ویلفرد کواین تز عدم تعین قوی‌تری را مطرح می‌کند و ادعا می‌کند که شکست تجربی نه فقط به مجموعه نظریات، بلکه به کل معرفت ما برمی‌گردد. (لسی^۱، ۲۰۰۱) به‌عنوان مثالی از تز تعین ناقص، مورد عدم سازگاری حرکات سیاره‌های عطارد و اورانوس با نظریه گرانش نیوتنی را در نظر بگیرید. برخلاف نظر پوپر، نظریه نیوتن به‌دلیل این ناسازگاری‌ها ابطال نشد، بلکه گزاره کمکی وجود سیاره تاریک مطرح شد که اتفاقاً در مورد اورانوس منجر به کشف نپتون

شد، اما در مورد عطار د تا ظهور نظریه نسبیت انیشتین توضیحی نیافت. از طرف دیگر مبتنی بر تز نظریه‌باری، خود گزاره‌های مشاهده‌تی (مبنایی) ریشه در نظریه‌ای دیگر دارند که البته آن نظریه را هم می‌توان مجدداً ارزیابی کرد، اما بر این مبنا کار به تسلسل می‌انجامد. پوپر به این نکته توجه داشت و برای جلوگیری از تسلسل مجبور شد با استناد به اجماع جامعه علمی این فرایند را جایی متوقف کند و نظریه‌اش را به‌نوعی قراردادگرایی تبدیل کند. نکته مهم اینجاست که اجماع جامعه علمی امری اجتماعی است. نهایتاً براساس تز قیاس‌ناپذیری کوهن، هرگونه آزمون نظریه براساس شواهد تجربی مبتنی بر نوعی تعهد به چارچوبی نظری است که این مسئله داور نهایی بودن تجربه در علم را به چالش می‌کشد.

نتیجه سه تز بالا این است که اولاً ابطال‌گرایی پوپری قابل دفاع نیست و لذا عمل براساس آن نیز عقلانی نبوده و نمی‌تواند نظریه مناسبی برای معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی باشد و ثانیاً ملاحظه می‌کنیم که در علم ما با «اجماع» و «انتخاب» جامعه علمی مواجهیم که این عناصر نیز در ماهیت خود، عناصری اجتماعی‌اند.

۳. بی‌توجهی رویکرد وندل بل به چرخش جامعه‌شناختی در معرفت‌شناسی: نقد سوم که مسیر بدیل ما را برای معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی تا حدودی مشخص می‌سازد این است که خوانش وندل بل از معرفت‌شناسی پارادایم‌ها، فلسفه تحلیلی^۱ زده است و به نظریات اخیر، از جمله چرخش جامعه‌شناختی^۲ (براون^۳، ۱۹۸۴) بی‌توجه است. فلسفه تحلیلی زده بودن به این معناست که اگر سیر فلسفی نظریات در فلسفه علم را دنبال کنیم، نهایتاً همان‌گونه که خود وندل بل نیز اشاره می‌کند، مبتنی بر نظریات کوهن و فایربرند به این نتیجه می‌رسیم که علم با افسانه پریان تفاوتی ندارد و هر چیزی مجاز است و به نسبی‌گرایی و طرد عینیت و امکان‌ناپذیری تمیز علم از غیرعلم می‌رسیم. از آنجا که وندل بل کل داستان را از منظر فلسفه تحلیلی می‌نگرد، برای او این تنها داستان ممکن و چنین پایانی نیز تنها پایان ممکن است و لذا وی - به این دلیل که این پایان داستان را دوست ندارد - راهکار را در بازگشت به نظریه ابطال‌گرایی پوپر می‌یابد. او می‌گوید؛ در نگاه پست‌پوزیتیویست‌ها، هیچ مبنای قابل دفاعی برای اعتباربخشی و یا

۱. فلسفه تحلیلی در مقابل فلسفه قاره‌ای قرار دارد و بر دوری از عناصر اجتماعی، تاریخی، سیاسی و فرهنگی در بررسی علم تأکید دارد.

2. The Sociological Turn

3. Brown

موجه‌سازی وجود ندارد. هدف پست‌پوزیتیویست‌ها نشان دادن امکان‌ناپذیری ایجاد مبنایی برای معرفت است. (بل، ۲۰۰۹) اما واقعیت این است که در حوزه مطالعات علم و فناوری - همان‌گونه که در بالا اشاره شد - داستان خط دیگری نیز دارد و آن ظهور نظریات جامعه‌شناختی درباره علم مبتنی بر چرخش جامعه‌شناسانه است. اگر بخواهیم خیلی کلی به خطوط این چرخش جامعه‌شناسانه اشاره کنیم، می‌توانیم چنین بگوییم: درست است که از منظر نگاه فلسفی محض نمی‌توان بین علم و غیرعلم، تمایز قائل شد، اما چنین تمایزی غیرممکن نیست بلکه از طریق رویکردی اجتماعی به علم و مبتنی بر نظریات معرفت‌شناسی اجتماعی، همچنین فهم علم به‌مثابه یک نهاد اجتماعی و صورت‌بندی علم به‌مثابه فعالیت و نه مجموعه‌ای از گزاره‌ها، می‌توان میان نهاد علم و معرفت علمی و نهادها و معرفت‌های غیرعلم تمایز قائل شد و به نسبی‌گرایی^۱ و پوچی نیز نرسید و از رویکرد اجتماعی مبتنی بر نسبت‌گرایی^۲ در مقابل نسبی‌گرایی معرفتی دفاع کرد. (مانهایم^۳، ۱۹۴۶) لذا فلسفه تحلیلی زده بودن نگاه وندل بل به این معناست که جملات بالا در واقع باید به‌صورت زیر نوشته می‌شدند؛ «در نگاه پست‌پوزیتیویست‌ها، هیچ مبنای (فلسفی) قابل دفاعی برای اعتبار بخشی و یا موجه‌سازی وجود ندارد. هدف پست‌پوزیتیویست‌ها نشان دادن امکان‌ناپذیر بودن ایجاد هر گونه مبنای (فلسفی) برای معرفت است» اما از آنجا که کل داستان برای وندل بل فلسفی است، او از دیدن این نکته و آوردن کلمه «فلسفی» غافل است.

لذا با توجه به نقدها و توضیحاتی که آورده شد، رئالیسم انتقادی مبتنی بر ابطال‌گرایی پوپری نمی‌تواند مبنای مناسبی برای معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی باشد. چرا که از یک‌طرف نمی‌تواند به عینیت و صدق دست یابد و از طرف دیگر، نمی‌تواند استلزامات تزه‌ای نظریه‌بار بودن مشاهدات، تعیین ناقص نظریات براساس شواهد تجربی و قیاس‌ناپذیری پارادیم‌ها را مدنظر قرار دهد؛ یا با آنها سازگار باشد و یا بتواند تبیین مناسبی از جایگاه آنها ارائه کند. همان‌گونه که در بالا اشاره شد، مبتنی بر نظریات اخیر حوزه مطالعات علم و فناوری^۴ (فلت^۵ و دیگران، ۲۰۱۶ و هاکت^۶ و دیگران، ۲۰۰۸) نظر ما این است که رویکرد اجتماعی به علم

1. Relativism
2. Relationism
3. Mannheim
4. STS: Science and Technology Studies
5. Felt
6. Hackett

مبتنی بر چرخش جامعه‌شناختی و به‌صورت مشخص معرفت‌شناسی اجتماعی می‌تواند دو شرط فوق - دستیابی به عینیت و صدق و دوری از نسبی‌گرایی و التزام به تزه‌های فوق - را برآورده سازد. در بخش بعدی به معرفی معرفت‌شناسی اجتماعی می‌پردازیم.

چارچوب نظری: معرفی معرفت‌شناسی اجتماعی

معرفی معرفت‌شناسی اجتماعی از جایی شروع می‌شود که وندل بل به گمان خود به انتهای مسیر بن‌بست پست‌پوزیتیویسم می‌رسد. از نظر وندل بل معرفت‌شناسی پست‌پوزیتیویستی به نسبی‌گرایی و از دست رفتن عینیت و صدق - که اساس معرفت‌شناسی سنتی هستند - می‌رسد و لذا وندل بل از انتهای این بن‌بست، رو به عقب و به ابطال‌گرایی پوپری باز می‌گردد. اما همان‌گونه که انتقادات وارد بر ابطال‌گرایی پوپر مبتنی بر تزه‌های نظریه‌باری مشاهدات، تعیین ناقص و قیاس‌ناپذیری نشان دادند، ابطال‌گرایی قابل دفاع نیست و لذا امکانی برای بازگشتن به گذشته وجود ندارد و راهکار را باید در آینده جست. پیشنهاد ما این است که معرفت‌شناسی اجتماعی مبتنی بر «چرخش جامعه‌شناختی» در مطالعات علم و فناوری، می‌تواند به‌عنوان مبنای بدیل و مناسب برای معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی باشد. معرفت‌شناسی اجتماعی دو بخش دارد؛ بخش سلبی و بخش ایجابی. بخش سلبی - که مبتنی بر استلزامات تزه‌های نظریه‌باری مشاهدات، تعیین ناقص و قیاس‌ناپذیری است - این است که عینیت، توجیه و صدق در معنای سنتی آنها دیگر دسترس‌پذیر نیستند. بخش ایجابی معرفت‌شناسی اجتماعی خود شامل دو بخش است؛ بخش اول آنکه از امکان‌پذیری اجتناب از نسبی‌گرایی و آنارشیزم و دفاع از اهداف معرفت‌شناسی سنتی (عینیت، توجیه و صدق) در رویکردی اجتماعی سخن می‌گوید و به‌صورت مشخص نظریات آنها در کتاب اخیر معرفت‌شناسی اجتماعی آمده است (هادوک^۱ و دیگران، ۲۰۱۰) و بخش دوم که اصولاً اهداف مهم معرفت‌شناسی را موضوعات دیگری بغیر از اهداف سنتی آن، معرفی و نحوه دستیابی به آنها را بیان می‌کند که به‌عنوان نمونه می‌توان به نظریات لاتور^۲ در قالب نظریه کنشگر - شبکه اشاره کرد. (لاتور^۳، ۲۰۰۷) بی‌تردید معرفی جامع معرفت‌شناسی اجتماعی تحقیقات بیشتری را طلب می‌کند و البته خواننده علاقمند می‌تواند به منابع موجود مراجعه کند، لذا هدف ما در اینجا معرفی چارچوب کلی این

1. Haddock
2. Latour
3. Latour

رویکرد به‌منظور روشن‌سازی کاربرد آن در حوزه معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی است. در مورد بخش سلبی در بخش قبلی توضیحاتی داده شد و در اینجا به تشریح چارچوب کلی بخش ایجابی می‌پردازیم.

بر مبنای معرفت‌شناسی اجتماعی، علم به‌مثابه فعالیت در درون نهاد اجتماعی علم فهمیده می‌شود و تولید آن، تابع قواعد اجتماعی مبتنی بر الگوی دموکراسی است و نه مجموعه‌ای از گزاره‌ها، که تحت هدایت چیزی به‌عنوان روش علمی توسط دانشمندان منفرد کشف می‌شوند. (هاکت و دیگران، ۲۰۰۸) از دید معرفت‌شناسی اجتماعی عینیت، صدق و توجیه در معرفت‌شناسی سنتی به خاطر رویکرد «فردگرایانه» و «فلسفی» آن قابل دستیابی نبودند؛ فردگرایی فلسفی معرفت‌شناختی، یعنی تلاش برای تضمین دستیابی یک ذهن انتزاعی به باور صادق موجه از طریق رویکردی فلسفی. ولی همان‌گونه که نشان داده شد این مسیر به دلایلی از جمله تزه‌های سه‌گانه نظریه‌باری مشاهدات، تعیین ناقص نظریات با استفاده از شواهد تجربی و قیاس‌ناپذیری پارادایم‌ها به بن‌بست می‌رسد. در مقابل، ادعای ایجابی معرفت‌شناسی اجتماعی این است که عینیت و صدق^۱ برای یک «جمع» و از طریق «رویکردی اجتماعی» قابل دسترسی است. (هاکت و دیگران، ۲۰۰۸) برای نشان دادن این موضوع یک مثال و توجیه منطقی آن را بیان می‌کنیم.

مثال معروف دسترسی جمعی به صدق از طریق رویکرد اجتماعی، رأی دادن و مشارکت، مسابقه حدس زدن وزن گاو است که توسط فرانسویس گالتون اجرا شده است. ۸۰۰ نفر در این مسابقه شرکت کردند. افراد بسیار کمی حدس‌های دقیق نزدیک به وزن واقعی گاو داشتند، اما نکته جالب این بود که میانگین حدس‌ها ۱۱۹۷ پوند بود که تقریباً برابر با وزن واقعی گاو یعنی ۱۱۹۸ پوند بود. توضیح ریاضی این دستیابی به صدق توسط جمع زیاد افراد در قضیه هیئت منصفه کندروسه^۲ آمده است. مبتنی بر این قضیه، زمانی که احتمال صحت نظرات شرکت‌کنندگان در یک نظرسنجی جمعی، بالای ۵۰ درصد باشد، هر قدر که تعداد افراد بیشتر شود احتمال رسیدن به پاسخ درست بالا رفته و نهایتاً به ۱۰۰ می‌رسد. این مثال، فهم کلی از دستیابی جمعی به صدق در معرفت‌شناسی اجتماعی را شکل می‌دهد. البته می‌دانیم که CJT رویه دیگری نیز دارد

۱. شایان به‌ذکر است که نحله‌های متفاوتی در معرفت‌شناسی اجتماعی مطرح‌اند که برخی از همان خوانش سنتی درباره عینیت و صدق (مطابقت با واقع) دفاع می‌کنند و برخی دیگر خوانش‌های اجتماعی و برساختی از مفاهیم عینیت و صدق ارائه می‌دهند.

2. CJT: Condorcet Jury Theorem

و آن اینکه وقتی احتمال صحت نظر تک تک مشارکت کنندگان پایین ۵۰ درصد باشد با افزایش مشارکت کنندگان احتمال تولید جواب غلط نیز افزایش می یابد. البته راهکارهایی در معرفت شناسی اجتماعی برای بالای ۵۰ درصد بردن احتمال پاسخ صحیح توسط مشارکت کنندگان مطرح شده است که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد. اما آنچه در اینجا مورد نظر است، توجه به امکان دستیابی به صدق و موجه بودن باور به صدق در رویکردی اجتماعی و مشارکتی است. (استپ، ۲۰۰۵)

در مجموع، کلیت آنچه از استدلالات سلبی و ایجابی معرفت شناسی اجتماعی - مطرح بودن اجماع و تصمیم از یک طرف و امکان دستیابی به صدق و عینیت در رویکردی جمعی و دموکراتیک از طرف دیگر -، می آموزیم این است که علم فعالیتی اجتماعی در نهاد اجتماعی علم است و دستیابی به صدق، عینیت و توجیه از طریق الگوی دموکراسی امکان پذیر است. این فهم از علم و روش کار آن کلیت نگرش ما به علم و تولید معرفت را دگرگون می سازد. حال می فهمیم که اولاً عوامل اجتماعی علم، همچون نظام پاداش و تنبیه، ساختار گفتگوی درون آن و همچنین الگوهای دموکراتیک در علم بسیار مهم هستند، چراکه هم در میزان و هم در محتوی تولید علم بسیار تأثیر گذارند. وقتی متوجه می شویم که علم نهادی اجتماعی است که هدف و روش آن دموکراسی است، آنگاه همه عناصر دموکراسی (همچون شیوه های مشارکت، حقوق اقلیت ها، آزادی بیان، شفافیت، ساختار قدرت، نظام پاداش و تنبیه و...) معنایی معرفت شناختی می یابند، چرا که آنها در دستیابی به معرفت نقشی اساسی دارند. در زیر به نحوه تأثیر گذاری برخی از این عناصر به عنوان نمونه اشاره می شود.

در معرفت شناسی اجتماعی برای از بین بردن احتمال پایین ۵۰ درصد مشارکت کنندگان دو راهکار پیشنهاد شده است؛ یکی وزن دهی به مشارکت کنندگان که در نتیجه مسئله «متخصص» بودن در اینجا مطرح می شود و دیگری گفتگومحور کردن و استفاده از الگوی دموکراسی شورایی^۱ به جای الگوی دموکراسی تجمیعی^۲ است. (استپ، ۲۰۰۵) شورایی کردن روش دموکراسی به این معناست که قبل از تصمیم برای هر امری براساس رأی تجمیعی افراد، حتماً باید گفتگوهای نقادانه ای حول آن از طرف همه دیدگاه های رقیب به منظور ایجاد شفافیت و فهم دقیق آن توسط همه صورت پذیرد. اگر این فهم شورایی

1. Deliberative Democracy

2. Aggregative Democracy

کردن را در مورد علم - مثلاً آینده‌پژوهی - اعمال کنیم متوجه می‌شویم که مکانیسم‌های گفتگو در علم بسیار مهم‌اند و لذا علم در نظام پاداش و اعتباربخشی خود باید به افرادی که در گفتگوهای نقادانه مشارکت کرده و نظریات دیگران را مورد نقد و ارزیابی قرار می‌دهند، بیشتر از افرادی که به‌صورت جدا افتاده و فردی به‌دنبال پرورش ایده‌های بدیع‌اند توجه کند. مثال دیگر از فهم اجتماعی علم و تولید معرفت، توجه به اصل تنوع است. تحقیقات نشان داده‌اند که برای دستیابی به بهترین نتیجه، بهتر است فعالین علم، بر روی روش‌های متنوع‌تری کار کنند و فقط بر روی روشی که احتمال پاسخ گرفتن در آن بالاست تمرکز نکنند. برای به‌دست آوردن این هدف، لازم است که در علم نظام پاداش به فعالین علمی که در روشی خارج از روش غالب کار می‌کنند توجه بیشتری نماید. (استپ، ۲۰۰۵)

۶۱

صورت‌بندی دقیق معرفت‌شناسی اجتماعی، تحقیقات دقیق‌تر و کامل‌تری می‌خواهد که در حد یک مقاله قابل جمع نیست. نکته‌نهایی مورد نظر این است که معرفت‌شناسی اجتماعی می‌تواند مسیر جدیدی پیش روی آینده‌پژوهی باز کند؛ چه برای فهم مکانیسم‌های درونی خودش در قالب تدقیق مبانی معرفت‌شناختی و چه برای نحوه ارتباط با دنیای پیرامون و کاربرد آن. از طرف دیگر با توجه به اینکه معرفت‌شناسی اجتماعی حوزه‌ای جدید است و همچنین با توجه به ظرفیت فرارشته‌ای بودن آینده‌پژوهی این امکان وجود دارد که آینده‌پژوهی بتواند پیشگام دموکراسی در علم باشد و خود را به‌مثابه الگوی علم دموکراتیک مطرح کند. در این راه ایده‌های شبکه دموکراسی و علم در دانشگاه هاروارد^۱ و به‌ویژه نظریات شیلا جاسانوف^۲ (۲۰۰۵) می‌توانند بسیار کمک‌کننده باشند. حتی شاید آینده‌پژوهی بتواند به تبعیت از الگوی ایندکس دموکراسی^۳ (۲۰۱۶)، تولیدکننده ایندکس دموکراسی برای علم و الگوی نمونه تبعیت از آن باشد.

تحلیل و ترکیب: معرفت‌شناسی اجتماعی آینده‌پژوهی

فرا‌تر از این نکته که در نظر گرفتن معرفت‌شناسی اجتماعی می‌تواند تأثیرات مهمی در بهبود فهم ماهیت و کارکرد آینده‌پژوهی داشته باشد، هدف اولیه ما در این مقاله صورت‌بندی معرفت‌شناسی اجتماعی به‌عنوان مبنای معرفت‌شناختی آینده‌پژوهی است.

1. <https://sites.hks.harvard.edu/sdn/>

2. Jasanoff

3. Democracy Index Model

سؤال مشخص در اینجا این است که اگر بخواهیم معرفت‌شناسی اجتماعی را به‌عنوان مبنای معرفت‌شناختی آینده‌پژوهی مطرح نماییم، چه کاری را باید انجام دهیم و مسیر پیش‌رو چگونه است؟ بی‌گمان مسیر پیش‌رو از پاسخ به سؤالات معرفت‌شناختی حوزه آینده‌پژوهی می‌گذرد، سؤالاتی نظیر؛ ماهیت آینده‌پژوهی چیست؟ منابع معرفتی آینده چیستند؟ چگونه می‌توانیم درباره آینده معرفت کسب کنیم؟ و چگونه می‌توانیم شناخت خود از آینده را موجه سازیم؟ در سطور پایینی تلاش می‌شود فهم‌های بدیل از این سؤالات و پاسخ‌های ممکن بدیل، از منظر معرفت‌شناسی اجتماعی آینده‌پژوهی ارائه شود.

مسئله ماهیت آینده‌پژوهی: درباره ماهیت آینده‌پژوهی، علاوه بر نکاتی که در بالا درباره فهم آن به‌عنوان فعالیتی اجتماعی و همچنین نگرش به آن از منظر دموکراسی گفته شد، به‌طور مشخص از مجموعه نظریات مطرح در حوزه مطالعات علم و فناوری - به‌عنوان چارچوب اصلی رویکرد این نوشتار در معرفت‌شناسی اجتماعی - می‌توان نکات چندی را مطرح ساخت. در تاریخ رویکرد اجتماعی به علم، زمانی که با این رویکرد به علم نزدیک شدند، ملاحظه کردند که آنچه در واقعیت با آن روبرو هستیم، نه نظام علم به‌صورت مستقل، بلکه نظام علم - تکنولوژی^۱ است و تکنولوژی نقشی کلیدی در علم و معرفت دارد. این فهم، خود را در چارچوب «چرخش تکنولوژیک»^۲ نشان می‌دهد. (وولگار^۳، ۱۹۹۱) حال اگر از منظر چرخش تکنولوژیک به مسئله ماهیت آینده‌پژوهی - که در فصل چهارم کتاب وندل بل در قالب سؤال «آینده‌پژوهی علم است یا هنر؟» مطرح شده است - نزدیک شویم، می‌توانیم صورت‌بندی بهتری از مسئله به‌دست دهیم. از منظر چرخش تکنولوژیک، به‌جای سؤال از تفاوت علم و هنر در رابطه با آینده‌پژوهی، آن هم در قالب رویکردی مبتنی بر فهم عمومی، به‌نظر سؤال مناسب‌تر که می‌تواند یادگیری بهتری درباره چیستی ماهیت حوزه آینده‌پژوهی داشته باشد، این سؤال است؛ آینده‌پژوهی علم است یا فناوری و یا مهارت؟ با پرسیدن این سؤال و استفاده از نظریات رویکرد اجتماعی به علم و فناوری در قالب نظام علم - تکنولوژی و همچنین کمک گرفتن از رابطه «دانستن

1. Techno-Science
2. Technological Turn
3. Woolgar

چگونگی»^۱ با «دانستن چیستی»^۲ (فانتل^۳، ۲۰۱۷) و رابطه «تخنه» و «اپیستمه»^۴ (پاری^۵، ۲۰۱۴) و همچنین توجه به صورت‌بندی مسئله رابطه علم و فناوری در مطالعات فلسفی (اولسن^۶ و دیگران، ۲۰۰۹) می‌توان پاسخ‌های بهتری درباره ماهیت آینده‌پژوهی به دست داد. هرچند اینکه پاسخ دقیق درباره ماهیت آینده‌پژوهی از این منظر چه خواهد بود، الان مشخص نیست ولی به صورت حدسی اولیه می‌توان گفت که در چارچوب مطالعات اجتماعی علم و فناوری می‌توان به دوگانگی‌هایی که درباره ماهیت آینده‌پژوهی مطرح شده‌اند - مانند علم توصیفی در مقابل علم طراحی (نینی لیوتو^۷، ۲۰۰۱)، علم محض در مقابل علم کاربردی (داتور^۸، ۱۹۹۶) و یا علم در مقابل هنر (بل، ۲۰۰۹) - غلبه کرد و مبتنی بر فهم سیستم علم - تکنولوژی فهم منسجم‌تری در قالب طرد این دوگانگی‌ها از ماهیت آینده‌پژوهی ارائه داد.

از طرف دیگر، اگر ما دانستن چگونگی را با پیش‌بینی^۹ و دانستن چیستی را با تبیین^{۱۰} مرتبط بدانیم، آنگاه در پرتو این فهم می‌توانیم به فهم جدیدی از صورت‌بندی رابطه تبیین و پیش‌بینی و جایگاه آنها در آینده‌پژوهی برسیم. درباره رابطه تبیین و پیش‌بینی در آینده‌پژوهی دو خوانش متفاوت مطرح است؛ یکی خوانش متقارن که در این خوانش مطابق الگوی همپلی، پیش‌بینی همان تبیینی است که فقط زمان آن مربوط به آینده است. (همل^{۱۱}، ۱۹۶۵) و ندل بل، به تبع دنبال کردن رویکرد پوپری، یکی از مدافعان این خوانش متقارن است. او می‌نویسد: هر تبیین علمی می‌تواند به صورت یک پیش‌بینی علمی بازنویسی شود. (بل، ۲۰۰۹) خوانش دیگر خوانش نامتقارن از رابطه تبیین و پیش‌بینی است و این دو را مستقل از هم می‌داند. طرفداران خوانش نامتقارن در دفاع از آن معمولاً به این نکته اشاره می‌کنند که علومی وجود دارند (مانند هواشناسی) که با اینکه قدرت پیش‌بینی دارند اما فاقد توان تبیینی‌اند و همچنین علومی وجود دارند (مثل زیست‌شناسی

1. Knowing How
2. Knowing What
3. Fantl
4. Episteme and Techne
5. Parry
6. Olsen
7. Niiniluoto
8. Dator
9. Prediction
10. Explanation
11. Hemel

تکاملی) که با وجود توان تبیینی، فاقد قدرت پیش‌بینی هستند. به‌عنوان نمونه‌ای از این فهم نامتقارن از رابطه تبیین و پیش‌بینی آلیگیکا^۱ استدلال می‌کند که حوزه آینده‌پژوهی می‌تواند علم پیش‌بینی بدون تبیین باشد (آلیگیکا، ۲۰۰۳) و همچنین مبتنی بر این فهم نامتقارن است که وی معتقد است، اولاف هلمر تکنیک دلفی را به‌عنوان تکنیک پیش‌بینی بدون داشتن تبیین، توسعه می‌دهد. (آلیگیکا و هریت^۲، ۲۰۰۹) از منظر معرفت‌شناسی اجتماعی این دوگانه متقارن/ نامتقارن از رابطه تبیین و پیش‌بینی براساس فهم فلسفی از صدق و توجیه در علم ایجاد شده است و براساس رویکرد اجتماعی به علم براساس شیوه‌های متفاوت فهم از صدق و توجیه می‌توان بر این دوگانگی غلبه و آن را از میان برداشت.

منابع معرفتی آینده‌پژوهی: در مورد منابع معرفتی آینده‌پژوهی بحث‌هایی در نزد متفکران این حوزه مطرح شده است؛ به‌عنوان مثال وندل بل هفت منبع معرفتی برای آینده‌پژوهی بر می‌شمارد؛ ۱. تصاویر و انتظارات مردم از آینده؛ ۲. باورها در مورد آینده محتمل؛ ۳. اهداف، ارزش‌ها و رویکردها درباره آینده؛ ۴. نیت‌های اقدام؛ ۵. وظایف و تعهدات درباره دیگران؛ ۶. معرفت درباره گذشته و ۷. معرفت درباره زمان حال. (بل، ۲۰۰۹) داتور نیز چهار منبع برای آینده معرفی می‌کند؛ رویدادها، روندها، تصاویر و اقدامات. (داتور، ۱۹۹۶) برای اینکه ببینیم که معرفت‌شناسی اجتماعی چه نکات جدیدی را درباره منابع معرفتی آینده‌پژوهی می‌تواند ارائه دهد، ابتدا سه شاخه معرفت‌شناسی اجتماعی را - از منظر اینکه چه چیزی را اجتماعی و برساخته می‌دانند - معرفی می‌کنیم؛ اول، شاخه‌ای که شواهد را اجتماعی و برساخته می‌داند، دوم، شاخه‌ای که باورها، نظریات و خود افراد را - به‌مثابه کنشگری اجتماعی و نه فقط موجود عقلانی صرف - برساخته می‌داند و سوم شاخه‌ای که چیدمان نهادی علم را اجتماعی و برساخته می‌داند. (هادوک و دیگران، ۲۰۱۰) با توجه به این سه شاخه، آنچه از منظر معرفت‌شناسی اجتماعی می‌توان در مورد منابع معرفتی آینده‌پژوهی بیان کرد دو نکته است؛ اول اینکه، مهم‌تر از خود شواهد و نظریات درباره آینده، نحوه برساخته‌شدن آنهاست که اهمیت بیشتری دارد و فهم بهتر و روشنگری بیشتری از آینده به‌دست می‌دهد و نکته دوم اینکه در مورد منابع معرفتی آینده، آینده‌پژوهان کمتر به ساختار نهادی و نقش آن به‌عنوان منابع معرفتی آینده توجه داشته‌اند و نیاز است که به این بخش نیز توجه بیشتری گردد.

1. Aligica
2. Herritt

شناخت و توجیه معرفت از آینده: در مورد چگونگی کسب شناخت از آینده و نحوه موجه‌سازی این شناخت از منظر معرفت‌شناسی اجتماعی، در بخش‌های بالایی توضیحاتی داده شد و اشاره شد که مبتنی بر این فهم اجتماعی علم در الگوی دموکراسی، می‌توان به دفاع از صدق و عینیت و توجیه پرداخت. البته صورت‌بندی دقیق معرفت‌شناسی اجتماعی آینده‌پژوهی نیازمند تحقیقات بیشتر است. از این‌رو در اینجا فقط به ذکر یک نکته کلی و امکان‌های جدید معرفت‌شناسی اجتماعی برای آینده‌پژوهی اشاره می‌شود. یکی از ادعاهای مرسوم در حوزه معرفت‌شناسی آینده‌پژوهی درباره داده‌های مربوط به آینده، این ادعاست که «آینده وجود ندارد» و از این ادعای هستی‌شناختی، نتایج معرفت‌شناسی زیادی از جمله علم نبودن آینده‌پژوهی در «معنای معمول علم»، به دلیل امکان‌ناپذیری آزمودن ادعاهای معطوف به آینده، گرفته می‌شود. فارغ از انتقاداتی که از این ایده در داخل سنت فلسفی به علم از طرق مراجعه به ویژگی‌های قابلیت^۱ (چوی و فارا^۲، ۲۰۱۶) توسط روبرتو پولی^۳ شده و ایده وجود نداشتن امور مربوط به آینده را به چالش کشیده است (پولی، ۲۰۱۲)، آنچه از منظر معرفت‌شناسی اجتماعی می‌توان در این باره گفت، به صورت کلی چنین است؛ این فهم از هستی‌شناسی موضوع آینده‌پژوهی و نتیجه‌گیری علم نبودن آینده‌پژوهی در معنای معمول علم براساس آن، ریشه در سه پیش‌فرض فلسفی دارد که عبارت‌اند از؛ یک، نگاه رئالیسم خام به واقعیت، به این معنا که واقعیتی مستقل از ما وجود دارد، دو، فهم ابژه - سوژه‌محور از معرفت‌شناسی، به این معنا که شناخت شامل مطابقت^۴ ادعای سوژه درباره ابژه است و سوم، جدایی بین معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، به این معنا که این دو را می‌توان مستقل از هم در نظر گرفت. از منظر معرفت‌شناسی اجتماعی و به صورت مشخص‌تر نظریه کنشگر - شبکه برونو لاتور هر سه این ادعاها قابل چالش‌اند؛ مبتنی بر معرفت‌شناسی اجتماعی از آنجا که فکت‌ها درباره آینده برساخته هستند و نه مستقل از ما، لذا الگوی مطابقت‌گرا از علم، خوانش درستی از کسب معرفت نیست و از منظر معرفت‌شناسی اجتماعی اعتباری ندارد. همچنین از آنجا که خود افراد و نظریات آنها نیز اجتماعی و برساخته‌اند، لذا در نظریه کنشگر - شبکه نه

۱. Disposition: یعنی ویژگی‌هایی از اشیا و موجودات که در زمان حال به آنها اسناد داده می‌شود ولی تبلور آن معطوف به فراهم شدن شرایطی در آینده است؛ مانند شکستی برای شیشه، حل شدنی در آب برای نمک.

2. Choi & Fara

3. Poli

4. Correspondence

با سوژه و ابژه که با مجموعه کنشگرانی سروکار داریم که در شبکه‌ای از روابط باهم قرار دارند و در اینجا یک انسان همان‌قدر کنشگر است که یک روند و یا یک رویداد. این هر دو در نظام روابط درون شبکه از طریق «مذاکره» و «ترجمه» در حال برساخته شدن و کسب هویت‌اند. از این‌رو الگوی مطلوب شناخت در این نظریه نه «مطابقت» بلکه «مواجهه» است. مثالی از این نوع کسب شناخت، روند آشنا شدن دو انسان و شناخت هم در طول یک رابطه است. برخلاف الگوی سنتی که در آن یک سوژه دارای آگاهی، بر یک ابژه شناخت تثبیت‌شده مبتنی بر الگوی مطابقت متمرکز می‌شود. از این منظر است که در معرفت‌شناسی اجتماعی مبتنی بر نظریه کنشگر - شبکه، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی جدای از هم نبوده و کاملاً درهم تنیده هستند. (لاتور، ۲۰۰۷)

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که توسط بسیاری از فعالان آینده‌پژوهی مطرح شده است، آینده‌پژوهی در وضعیتی قرار دارد که توسعه بیشتر آن بدون تدقیق مبانی معرفت‌شناسی، قابل توسعه نخواهد بود. از طرف دیگر نشان داده شد که علاوه بر کمبود مباحث معرفت‌شناسی در حوزه آینده‌پژوهی، بر نظریات موجود در این زمینه، به‌ویژه نظریات وندل بل و دیگران انتقاداتی از جمله، داشتن رویکرد طبقه‌بندی‌گرا و دست دوم بودن در ارتباط با مباحثات معرفت‌شناختی و کمبود بحث‌های استدلالی درجه اول، ابتدا بر نظریاتی همچون ابطال‌گرایی پوپر که در حوزه مطالعات علم و فناوری انتقادات زیادی - مبتنی بر سه تز نظریه‌باری، تعیین ناقص و قیاس‌ناپذیری - بر آن وارد شده و دیگر چندان قابل دفاع نیست و نهایتاً عیب فلسفه زده بودن رویکرد وندل بل به مسئله معرفت‌شناسی وارد است. در ادامه، رویکرد بدیل معرفت‌شناسی اجتماعی با تکیه بر نظریات حوزه مطالعات علم و فناوری، معرفی و ویژگی‌های کلی آن در قالب رویکرد اجتماعی و دموکراتیک به علم مطرح شد و اشاره شد که دغدغه‌های معرفت‌شناسی سنتی همچون صدق، عینیت و توجیه، علی‌رغم به بن‌بست رسیدن نظریات فلسفی درباره آنها، در قالب رویکردی اجتماعی قابل دستیابی است. در ادامه، نشان داده شد که معرفت‌شناسی اجتماعی در مسائل معرفت‌شناختی آینده‌پژوهی می‌تواند مسیرهای بدیل روشنی را پیش‌روی جامعه آینده‌پژوهی باز کند. در مسئله مربوط به ماهیت آینده‌پژوهی مبتنی بر چرخش تکنولوژیک بیان شد که آینده‌پژوهی می‌تواند به‌عنوان سیستم تکنو - علم پیشگام در

رویکرد دموکراتیک به علم باشد. در مورد منابع معرفت آینده نیز این نکته مورد تأکید قرار گرفت که فراتر از خود شواهد و نظریات، آنچه می‌تواند بیشتر کمک کننده باشد توجه به نحوه بر ساخت اجتماعی آنهاست و همچنین اشاره شد که در منابع معرفتی آینده به ساختار نهادی آینده کمتر توجه شده و این حوزه نیز باید مورد توجه آینده‌پژوهان قرار گیرد.

در نهایت، نیز در بخش چگونگی کسب و توجیه معرفت مربوط به آینده با نقد ادعای هستی‌شناختی «فقدان شاهی از آینده» و نتیجه گرفتن علم نبودن آینده‌پژوهی براساس آن، بر این نظر تأکید شد که در معرفت‌شناسی اجتماعی، مسئله بر ساخته بودن شواهد و نه وجود مستقل آنها مطرح است. همچنین مبتنی بر نظریه کنشگر - شبکه برونو لاتور، می‌توان گفت که ادعای نبود شاهی از آینده، ریشه در نگرش سوژه - ابژه‌محور دارد و فرض آن، استقلال معرفت‌شناسی از هستی‌شناسی در مسئله شناخت است. با فهم معرفت‌شناسی در قالب نظریه کنشگر - شبکه، دیگر چنین مسئله‌ای ماهیت خود را از دست می‌دهد و معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی آمیخته می‌شوند.

نکته پایانی اینکه مقاله حاضر را آغازی برای معرفی معرفت‌شناسی اجتماعی در آینده‌پژوهی می‌توان دانست و بی‌تردید برای صورت‌بندی دقیق این معرفت‌شناسی و مشخص کردن استلزامات آن، تحقیقات بیشتری باید صورت پذیرد. همچنین دو مسئله کلی مهم درباره این رویکرد نیز عبارت است از؛ نسبی‌گرایی و نقش قدرت و تبلیغات در این نگاه، که اشاره‌ای به آنها در این نوشته گردید، اما این موضوعات نیازمند تدقیق و صورت‌بندی پاسخ‌های مقتضی است که در پژوهش‌های آتی باید به آنها پرداخت.

1. Aligica, P. D. & R. Herritt. (2009). Epistemology, Social Technology, and Expert Judgment: Olaf Helmer's Contribution to Futures Research. *Futures*. 41(5).
2. Aligica, P. D. (2003). Prediction, Explanation and the Epistemology of Future Studies. *Futures*. 35(10).
3. Bell, W. (2009). *Foundation of Futures Studies Volume 1*. Fifth Prin. New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.): Transaction Publishers.
4. Bogen, J. (2017). Theory and Observation in Science First. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved (<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/science-theory-observation/>).
5. Brown, J. R. (1984). *Scientific Rationality: the Sociological Turn*. No. (25). Springer Science & Business Media.
6. Cagnin, C.; M. Keenan; R. Johnston; F. Scapolo. & R. Barré, Ed. (2008). *Future-Oriented Technology Analysis*. Strategic Intelligence for an Innovative Economy. Springer, Berlin.
7. Choi, S. & M. Fara. (2016). Dispositions. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved (<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/dispositions/>).
8. Dator, J. (1996). Futures Studies as Applied Knowledge. In R. A. Slaughter (Ed.) *New Thinking for a New Millennium*. pp. 105–115. London: Routledge.
9. Fantl, J. (2017). Knowledge How. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved (<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/knowledge-how>).
10. Felt, U; R. Fouché; C. A. Miller. & L. Smith-Doerr, Eds. (2016). *Handbook of Science and Technology Studies*. Fourth Edi. London: the MIT Press.
11. Hackett, E. J.; O. Amsterdamska; M. Lynch. & J. Wajcman, Eds. (2008). *The Handbook of Science and Technology Studies*. Third Edit. The MIT Press.
12. Haddock, A.; A. Millar. & D. Pritchard. (2010). *Social Epistemology*. New York: Oxford University Press.
13. Hemel, K. G. (1965). *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. Toronto: the Free Press.
14. Inayatullah, S. (1990). Deconstructing and Reconstructing the Future. Predictive, Cultural and Critical Epistemologies. *Futures*. 22(2).
15. Jasanoff, S. (2005). *Designs on Nature; Science and Democracy in Europe and the United States*. Princeton University Press.
16. Khun, T. S. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Second Edi. Enlarged: the University of Chicago Press.
17. Kuosa, T. (2011). Evolution of Futures Studies. *Futures*. 43(3).
18. Latour, Bruno. (2007). *Reassembling the Social: an Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press.
19. Losee, J. (2001). *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*. Fourth Edition. Oxford University Press.
20. Mannheim, K. (1946). *Ideology and Utopia. an Introduction to the Sociology of Knowledge*. London: Kegan Paul.
21. Niiniluoto, I. (2001). Futures Studies: Science Or Art?. *Futures*. 33(5).
22. Olsen, J. K. B.; S. A. Pederson. & V. F. Hendricks, Eds. (2009). *A Companion to the Philosophy of Technology*. Blackwell Publishing Ltd.
23. Parry, R. (2014). Episteme and Techne. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved (<https://plato-stanford-edu.ludwig.lub.lu.se/archives/fall2014/entries/episteme-techne/>).

24. Poli, R. (2012). Steps Toward an Explicit Ontology of the Future. *Journal of Futures Studies*. 16(1).
25. Stanford, K. (2016). Underdetermination of Scientific Theory First. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved (<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/scientific-underdetermination/>).
26. Steup, M. (2005). Epistemology. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition)*.
27. Tapio, P. & O. Hietanen. (2002). Epistemology and Public Policy: Using a New Typology to Analyse the Paradigm Shift in Finnish Transport Futures Studies. *Futures*. 34(7).
28. The Economist Intelligence Unit. (2016). Democracy Index 2016: Revenge of the 'Deplorables'. *The Economist*. NO. 71.
29. Voros, J. (2007). On the Philosophical Foundations of Futures Research. In *Knowing Tomorrow?: How Science Deals with the Future*. Eburon.
30. Voros, J. (2008). Integral Futures: an Approach to Futures Inquiry. *Futures*. 40(2).
31. Woolgar, S. (1991). The Turn to Technology in Social Studies of Science. *Science, Technology, & Human Values*. 16(1).

نویسندگان تلاش کرده‌اند با استفاده از بینش نظری و تحلیلی «گیدنز» - کاستلزی» درباره تغییرات عصر جدید و اقتضائات جامعه اطلاعاتی و اتخاذ مطالعه‌ای اکتشافی، مسائل اجتماعی نوظهور در روابط نظارتی میان والدین و فرزندان را از نگاه کنشگران درگیر با موضوع شناسایی کنند. تکنیک پژوهش مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته بوده است. در این راستا، با ۱۲۰ نوجوان و ۲۰ نفر از مادران و پدران در شهر تهران براساس نمونه‌گیری هدفمند و تیپیک مصاحبه شده است. تحلیل توصیفی - تفسیری براساس فرآیند کدگذاری، الگویابی و سنخ‌یابی انجام شده است. محورهای کلی برخی از مهم‌ترین دستاوردها و نتایج مقاله عبارت‌اند از: ۱. سنخ‌شناسی محدودیت‌ها و قواعد نظارتی؛ ۲. سنخ‌شناسی نوجوانان براساس مواجهه با نظارت‌ها؛ ۳. مسائل مربوط به حریم شخصی و قدرت مهار نوجوانان؛ ۴. شکل‌گیری مسائل و استراتژی‌های جدید در خرید فناوری‌ها و ۵. ملاحظات و چالش‌های جدید والدین. در مجموع، به نظر می‌رسد که نوعی اخلاق خانواده - بنیان در زمینه مواجهه با فناوری‌ها در حال شکل گرفتن است؛ به طوری که به‌رغم پاره‌ای از مسائل و چالش‌ها، ایدئولوژی والد - فرزند سبب احیا و تداوم برخی حریم‌های اخلاقی و روابط نظارتی می‌شود. در این باره، پنج سنخ از خانواده شناسایی و معرفی شده‌اند.

■ واژگان کلیدی:

مسئله اجتماعی، فناوری‌های ارتباطی و اطلاعاتی، نظارت، والدین، فرزندان نوجوان.

واکوی مسائل اجتماعی نوظهور در روابط نظارتی والدین و نوجوانان با توجه به فناوری‌های جدید

ایمان عرفان‌منش

دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی دانشگاه تهران
iman.erfanmanesh@gmail.com

سهیلا صادقی فسایی

دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه تهران
ssadeghi@ut.ac.ir

۱. طرح مسئله^۱

یکی از پیش فرض‌های مندرج در فلسفه علوم اجتماعی و نیز علم جامعه‌شناسی، ضمیمه انگاشتنِ خصیصه بالغ بودن (جسمی و عقلی) به مفهوم «فرد» است. به عبارت دیگر، فرد در اکثر نظریات جامعه‌شناسی بر بزرگسالی دلالت داشته است. بخشی از چالش جامعه‌شناسی در مطالعه و بررسی دوره کودکی (و بخشی از دوره نوجوانی) نیز ناشی از همین تصور بوده است. از این‌رو، عمدتاً پژوهش درباره این دو دوره از زندگی، عمدتاً ذیل مباحث «جامعه‌شناسی خانواده» مطرح می‌شدند. تا مدت‌ها، مسامحتاً یا غفلتاً این رویکرد غلبه داشت که کودکان و نوجوانان مشمول آن کنشگری و عاملیتی که نظریات درباره فرد و جامعه مطرح می‌کنند، نیستند. تغییرات فزاینده دنیای مدرن پس از جهانی کردن و گسترش روزافزون فناوری‌های ارتباطی و اطلاعاتی، باعث شده است که ناخواسته، چالش مذکور تا حدی تعدیل شود و شرایط (دست‌کم به‌طور بالقوه و در ساحت نظری) برای ظهور «فرزندان توانا و مطلع» تسریع شود. بنابراین، اکنون پذیرفته شده است که کنش، کنترل و نظارت در یک فضای اجتماعی، حاصل مشارکت، مقاومت یا تعامل همه کنشگران درگیر با آن فضا (اعم از بزرگسالان و کوچکسالان) است.

مواجهه خانواده با فناوری‌های ارتباطی و اطلاعاتی تغییراتی را در نقش‌ها، تکالیف، حقوق، تصورات و انتظارات از نقش، نظارت و روابط والد - فرزندی به‌وجود آورده است. مهارت و توانایی فناوری‌ها فرزندان و والدین، به‌طور بالقوه، سهم‌شان را در کنشگری تغییر می‌دهد. در نتیجه، فرصت‌ها یا موانعی بر سر والدگری و فرزندی پدیدار می‌شود. تبدیل شدن فناوری‌های جدید فردمحور به نیاز و ضرورت، آنها را از حریم عمومی خانواده به حریم خصوصی کشانده است. پیوند اکثر وسایل هوشمند و اینترنت - محور به لوازم شخصی مسئله‌ای است که نظارت و کنترل والدین را پیچیده‌تر و حساس‌تر می‌کند. همچنین، نیاز تلقی شدن آن فناوری‌ها، سبب شکل‌گیری خواسته‌های جدیدی در فرزندان از والدین‌شان می‌شود. مسئله وابستگی به فناوری‌ها نیز نظارت و محدودیت‌های والدین را متنوع‌تر کرده است. بنابراین، شکل جدیدی از مناقشات میان آنها دور از انتظار نیست. استراتژی‌های رفتاری و مکانیزم‌های دفاعی متمایزی نیز در هر یک از طرفین آشکار خواهد شد.

همزمان با تشدید فرآیند اطلاعاتی شدن جامعه، سطوح مختلفی از نهادها و گروه‌های اجتماعی، دست‌خوش تغییراتی در کیفیت روابط و تعاملات میان کنشگران اجتماعی

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری و مورد حمایت INSF است.

هستند. در این میان، روابط متقابل والدین و فرزندان در فرآیند جامعه‌پذیری تسهیل (یا تسریع) یا مختل شده یا تأثیری خنثی خواهد پذیرفت. فرزندان با منابع یا عوامل بدیلی مواجه‌اند که می‌توانند روابط متعددی از جمله رقابت، تضاد یا تکمیل‌کنندگی با یکدیگر داشته باشند. در دوره کنونی، خانواده با اینکه هنوز نقش مهمی در تعلیم و تربیت فرزندان ایفا می‌کند، اما نقش آن بیش از پیش جنبه مدیریتی پیدا کرده است. (محسنی، ۱۳۸۰: ۳۴) راهبردهای والدین ممکن است مستبدانه، مقتدرانه، آسان‌گیرانه یا سهل‌انگارانه باشد. (سعدی‌پور، ۱۳۹۲: ۱۶۴) بسیاری از پژوهش‌ها در مورد والدینی که با اقتدار و اطمینان خاطر به اجتماعی کردن فرزندان‌شان می‌پردازند، معتقد به الگویی هستند که زین و آیتزن^۱ آن را الگوی «والدین قدرقدرت» نامیده‌اند. در این الگو، جریان از سوی والدین به طرف فرزندان برقرار است و والدین مایل‌اند، فرزندان خود را «طرفی خالی» در نظر بگیرند که در انتظار پُر شدن از طریق یادگیری اجتماعی هستند. بیشتر پژوهش‌های جدید نشان می‌دهند که والدگری مانند «خیابان دوطرفه» است؛ اگرچه والدین بی‌تردید بر فرزندان خود نفوذ دارند، اما فرزندان نیز بر والدین تأثیر می‌گذارند و قلمرو اقتدار آنها را تغییر می‌دهند. (زین و آیتزن، ۱۹۹۰: ۳۰۵) البته از نظر کاستلز^۲، یکی از تبعات عصر اطلاعات برای خانواده‌ها، کاسته شدن از کارکرد مراقبتی و حمایتی اعضای خانواده به‌ویژه والدین نسبت به فرزندان است. مشغله‌های کاری والدین و اشتغال مادران از دلایل مهم در این مسئله به‌شمار می‌روند. در نتیجه، فرزندان به‌نحوی شایسته در جامعه ادغام نمی‌شوند. (کاستلز و اینس، ۱۳۸۴: ۱۱۵-۱۱۴)

به‌طور کلی، مک‌کوایل^۳ کارکرد جامعه‌پذیری رسانه‌ها را دارای دو جنبه می‌داند: از یک‌سو، رسانه‌ها سایر عوامل جامعه‌پذیری را حفظ و تقویت می‌کنند و از سوی دیگر، تهدیدی بالقوه برای مجموعه ارزش‌های مورد نظر والدین هستند. (مک‌کوایل، ۲۰۰۶: ۴۹۴) داتن^۴ نیز استدلال کرده است که ورود فناوری‌های ارتباطی و اطلاعاتی می‌تواند به بروز تنش‌هایی در خانه منجر شود، زیرا والدین و فرزندان هر یک در تلاش‌اند تا آن وسایل را به‌نحوی تحت کنترل بگیرند. (داتن، ۱۳۸۴: ۱۰۹) یکی از فناوری‌های مهم برای نوجوانان، تلفن همراه هوشمند است. لینگ^۵ معتقد است نوجوانان به‌کمک تلفن

1. Zinn & Eitzen
2. Castells
3. Mcquail
4. Dutton
5. Ling

همراه سعی می‌کنند تا خود را از نظارت والدین رها سازند، اما همزمان، تلفن همراه این امکان را نیز به والدین می‌دهد که به «والدگری از راه دور» مبادرت نمایند. (لینگ، ۲۰۰۴) اینکه آیا خانواده می‌تواند نقش یا تأثیر فناوری‌های ارتباطی و اطلاعاتی را مهار کند یا خیر، مستلزم توجه به این نکته است که چنین تأثیراتی بر والدین و فرزندان به یک اندازه و با درجه‌ای مشابه نیست. از نظر داتن، یکی از پیامدهای فناوری‌های ارتباطی و اطلاعاتی، «شکاف دیجیتالی» است. (نک: داتن، ۱۳۸۴: ۱۹) با استفاده فرزندان نوجوان از فناوری‌ها در خانه آنها به یک کارشناس تبدیل می‌شوند که والدین نیز نیازمند راهنمایی و نظرشان خواهند بود (کیسلر^۱ و دیگران، ۲۰۰۰) و حتی در فرآیند خرید آن وسایل نقشی اساسی ایفا می‌کنند. (واتن^۲، ۲۰۱۱)

عدم اطلاع کافی برخی از والدین نسبت به فناوری‌های ارتباطی جدید، سبب بروز مشکل در فرآیند نظارت بر فرزندان نیز می‌شود. (معمار و قربانی، ۱۳۹۲: ۱۳۹) والدینی که تحصیلات و مهارت‌های رایانه‌ای کمتری دارند، به احتمال بیشتری اینترنت را به‌منزله عاملی که آنها را از فرزندان‌شان جدا می‌کند، می‌انگارند. (هورست^۳، ۲۰۰۸) این فرآیند می‌تواند سلسله‌مراتب اجتماعی را تغییر دهد. (نود و آتما^۴، ۲۰۰۶) جردن^۵ از مفهوم «ماهیتاً ضد سلسله‌مراتبی» برای توصیف روابط در فضای مجازی سخن گفته است. (جردن، ۲۰۰۱) در تفسیری مشابه، کاستلز بر این باور است که نفوذ اینترنت شیوه‌های خودمختاری و استقلال را تقویت و پشتیبانی کرده است، زیرا اینترنت یک ابزار استقلال‌ساز به‌شمار می‌آید. (کاستلز، ۱۳۹۳: ۲۷۵-۲۷۴) فناوری‌های جدید منادی آزادی‌اند و توانایی مردم را افزایش می‌دهند (کاستلز، ۱۳۹۳: ۲۸۵) بنابراین، «سرمایه اجتماعی» نوجوانان افزایش می‌یابد. (بست و کروگر^۶، ۲۰۰۶)

پژوهش سال ۲۰۱۶ متعلق به دانشگاه ناوارا در اسپانیا حاکی از رتبه ۱۷۷ شهر تهران در بین هوشمندترین شهرها بوده است. طبق شاخص توسعه فناوری اطلاعات و ارتباطات، تهران توسعه‌یافته‌ترین استان در ایران به حساب می‌آید.^۷ در سال ۱۳۹۲ در تهران، به‌طور متوسط هزینه‌های سالانه خانوار معمولی مربوط به دو بخش خدمات فناوری اطلاعات

1. Kiesler

2. Watne

3. Horst

4. Nood & Attema

5. Jordan

6. Best & Krueger

7. <http://www.mehrnews.com/news/3660628>

و ارتباطات (تلفن ثابت، تلفن همراه و اینترنت) و تجهیزات فناوری اطلاعات و ارتباطات (رایانه شخصی، لپ‌تاپ، تبلت، گوشی تلفن همراه و سایر وسایل) مجموعاً ۱۴.۱۱۷.۸۳۴ ریال برآورد شده است.^۱ شاخص توسعه فناوری اطلاعات و ارتباطات در تهران تا نیمه سال ۱۳۹۵، ۷/۱۳ درصد بوده^۲ و بین سال‌های ۱۳۸۹ تا ۱۳۹۲ به شرح زیر اعلام شده است که بر طبق آن، شاخص فرعی مهارت جایگاه بالاتری دارد. از منظر تحلیل جامعه‌شناختی، یکی از پیامدهای این موضوع می‌تواند اهمیت نقش آفرینی، توانایی و قدرت کاربران باشد.

جدول ۱: درصد زیرشاخص‌های توسعه فناوری اطلاعات و ارتباطات در تهران بین سال‌های ۱۳۸۹ تا ۱۳۹۲

شاخص	سال	۱۳۸۹	۱۳۹۰	۱۳۹۱	۱۳۹۲
شاخص کل		۴/۰۵	۴/۲۸	۴/۵۷	۵/۰۳
شاخص فرعی دسترسی		۵/۴۶	۵/۹۳	۶/۲۴	۶/۵۲
شاخص فرعی استفاده		۱/۱	۱/۱	۱/۱	۲/۳۴
شاخص فرعی مهارت		۷/۱	۷/۲۶	۷/۴۱	۷/۴۱

(پایش جامعه اطلاعاتی ایران، ۱۳۹۳)

تا پایان سال ۱۳۹۵ در تهران، دسترسی به اینترنت در محل سکونت ۶۳/۷٪ و افراد استفاده‌کننده از اینترنت (بالای ۶ سال) ۵۶٪ بوده‌اند.^۳ اما در سال ۱۳۹۲ و ۱۳۹۴، آمار مربوط به دسترسی به رایانه و اینترنت در تهران به شرح زیر بوده است.

جدول ۲: دسترسی به رایانه و اینترنت برای خانواده‌های استان تهران در سال ۱۳۹۲ و ۱۳۹۴

سال	کل خانواده‌ها	دسترسی به رایانه		دسترسی به اینترنت	
		درصد	فراوانی	درصد	فراوانی
۱۳۹۲	۳۹۸۵۴۱۵	۵۸/۶	۲۳۳۶۳۴۱	۵۱/۳	۲۰۴۵۴۶۳
۱۳۹۴	۴۲۱۱۲۲۹	۶۵/۱	۲۷۳۸۷۶۵	۶۳/۷	۲۶۸۳۹۷۲

(مرکز آمار ایران^۴ و پایش جامعه اطلاعاتی ایران، ۱۳۹۳)

1. <http://mis.ito.gov.ir/monitoring-information-society>
2. <http://mis.ito.gov.ir/web/guest/fava-development>
3. <http://mis.ito.gov.ir/web/guest/fava-development?p=tehran>
4. <https://amar.org.ir>

تا پایان سال ۱۳۹۵ در تهران، تعداد مشترکان ای.دی.اس.ال^۱ ۱.۸۹۳.۱۵۳، تعداد مشترکان وایمکس ۴۹۸.۱۲۹، تعداد مشترکان تری.جی^۲ ۵.۶۷۵.۶۹۱ و تعداد مشترکان فور.جی^۳ ۳۳۱.۵۸۰ مورد بوده‌اند. طبق گزارش‌های رسمی تا پایان سال ۱۳۹۵، ۷۴/۸٪ از مردم تهران دارای تلفن همراه بوده‌اند.^۴

در مجموع، چنین به نظر می‌رسد که فناوری‌های نو به‌منزله نیروی آزادکننده جوانان، ابزاری برای پشت سر نهادن نفوذ محدودکننده والدین بر آنها و وسیله‌ای برای خلق اشکالی جدید و مستقل از ارتباط تلقی می‌شوند. از این منظر، فناوری سبب آفرینش نسلی می‌شود که گشوده‌تر، خلاق‌تر و نوآورتر از نسل والدین‌شان هستند. (باکینگهام^۵، ۲۰۰۸) پس، مطالعه چگونگی کیفیت و وضعیت روابط نظارتی و کنترلی میان والدین و نوجوانان در پی خانگی شدن فناوری‌های ارتباطی و اطلاعاتی از منظر آنها مسئله کانونی مقاله را تشکیل می‌دهد.

*** سؤال اساسی:** براساس نگرش اکتشافی پژوهشی، مهم‌ترین ابعاد مسائل اجتماعی جدید در روابط نظارتی والد - فرزند با توجه به فناوری‌های جدید از دیدگاه کنشگران درگیر با مسئله (روایت‌های والدین - فرزندان) کدام هستند و چگونه تفسیرپذیرند؟

*** هدف اصلی:** مسائل و چالش‌های والدین در زمینه روابط نظارتی با فرزندان‌شان با توجه به نقش و تأثیر فناوری‌های جدید (که اخیراً به‌عنوان یکی از موضوعات قابل تدقیق و پژوهش در عرصه مطالعات اجتماعی خانواده و جامعه‌شناسی خانواده تبدیل شده است)، در میان خانواده‌های ایرانی متنوع و متکثر است. نویسندگان در این پژوهش با استفاده از خصلت اکتشافی پژوهش‌های (کیفی) اجتماعی در تلاش‌اند تا مهم‌ترین ابعاد از مسائل نوظهور را از درون روایت‌های کنشگران (والدین و فرزندان) استخراج، صورت‌بندی، سنخ‌یابی و تحلیل نمایند. نوع و سطح تحلیل، توصیفی - تفسیری خواهد بود.

۲. پیشینه پژوهشی

بیات و شهابی (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «شبکه‌های اجتماعی مجازی و کاربران جوان: از تداوم زندگی واقعی تا تجربه جهان‌وطنی» با بهره‌گیری از نظریه رضایت‌مندی

1. ADSL

2. 3G

3. 4G

4. <http://mis.ito.gov.ir/web/guest/fava-development?p=tehran>

5. Buckingham

و خشنودی در استفاده از اینترنت، انگیزه‌های اجتماعی و فردی جوانان ۱۸ تا ۳۰ ساله را تحلیل کرده‌اند. یکی از دلایل استفاده کاربران جوان از فضای مجازی (فعالیت در گروه‌های اجتماعی)، نیازهای انسجام‌بخش شخصی و اجتماعی معرفی شده که بر این اساس، کسب آزادی و استقلال نسبت به نظارت و قدرت والدین در مرکز توجه بوده است. همچنین، توانمند کردن عاملیت فردی از مهم‌ترین دلایل اجتماعی برای استفاده از فناوری‌های ارتباطی و اطلاعاتی معرفی شده است.

خلیلی‌آذر (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان «شناخت ویژگی‌های شبکه‌های اجتماعی و اثرات آنها بر روابط بین فردی نوجوانان» به مفهوم فردگرایی شبکه‌ای پرداخته است. افراد همزمان با کسب استقلال، با اجتماعی مبتنی بر منافع مشترک پیوند می‌یابند. همچنین، قدرت نوجوانان به دلیل دسترسی به شبکه‌های اجتماعی که سلسله‌مراتب قدرت و نظارت درون خانواده‌ها را متحول می‌کند، افزایش یافته است. با کوچک‌تر شدن ابعاد خانواده‌ها، نقش و تأثیر فناوری‌های ارتباطی و اطلاعاتی به‌ویژه بر فرزندان نوجوان افزایش یافته است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان مهارت فناوری را یکی از ذاتیات و ضروریات نوجوانان امروزی به حساب آورد. عبداللهیان و حسنی (۱۳۹۵) در پایان‌نامه‌ای با عنوان «تغییرات شبکه‌های اجتماعی و چالش‌های آن برای نظام خانواده در ایران» با روش نظریه مبنایی، به تحلیل مسئله حریم خصوصی پرداخته‌اند. گشودگی و باز بودن خانواده عامل اساسی در تأثیرپذیری معرفی شده است. بر این مبنای سه خانواده باز، بسته و انعطاف‌پذیر در مواجهه با حریم خصوصی با شبکه‌های اجتماعی شناسایی شده‌اند. شبکه‌های اجتماعی هم تسهیل‌کننده و هم فراهم‌آورنده زمینه تغییرات در خانواده‌اند. مجموعه این تغییرات، بازتعریف و نه فروپاشی تعاملات و حریم نظام خانواده ایرانی را به دنبال داشته است.

چوی و رز^۱ (۲۰۰۶) در مقاله‌ای با عنوان «سیاست و قدرت: تأثیر اینترنت بر نسل جوان‌تر در کره جنوبی»، با استعانت از رویکرد فوکویی به مقوله قدرت، تصریح کرده‌اند که به‌واسطه مهارت نسل جوان در استفاده از فناوری‌های جدید، سلسله‌مراتب قدرت نه‌تنها در خانواده و بلکه در جامعه تغییر کرده است. پیش از این، روابط قدرت مبتنی بر نظام احترام و اطاعت بود، اما اکنون، قدرت یافتن جوان و همالان او فرصت عمل کردن در جهان اجتماعی یا ساختن آن را فراهم آورده است. به‌علاوه، ترغیب فرزندان به استفاده از رایانه توسط والدین‌شان موضوع مهم دیگری است؛ والدین تمایل دارند نظارت و قدرت

تضعیف شده خود را باز گردانند. در مواردی که مهارت والدین کمتر باشد، این تلاش کمتر دست‌یافتنی خواهد بود. در نتیجه، فرزندان نوجوان تلاش می‌کنند تا در برابر اقتدار والدین ایستادگی کنند. آنها با جست‌وجوی بیشتر برای یافتن اطلاعات تلاش می‌کنند تا موقعیت جدید خود را در موضع قدرت حفظ کرده یا ارتقا دهند.

باکینگهام (۲۰۰۸) در کتابی با عنوان «جوان، هویت و رسانه‌های دیجیتالی» به تحلیل ابعاد گوناگون رابطه نوجوانان و جوانان با فضای مجازی پرداخته است. از نظر او، قدرت فردی در حال شکل‌گیری ناشی از رسانه‌های دیجیتال در مناسبات اجتماعی نوجوانان در محیط خانواده و عرصه عمومی تأثیرگذار بوده است. در این میان، اقتدار والدین در مواجهه با قدرت نوجوانان قرار گرفته و ساختار روابط قدرت در خانواده نیز تغییر کرده است. این تغییرات برای دختران آشکارتر بوده است. در مجموع، افزایش آزادی و قدرت انتخاب یکی از دستاوردهای رسانه‌های دیجیتالی برای نوجوانان است.

واتن و همکاران (۲۰۱۱) در مقاله‌ای با عنوان «فرزندان به‌منزله عاملان جامعه‌پذیری ثانویه برای والدین‌شان»، استدلال کرده‌اند که نسل جدید به‌دلیل برخورداری از مهارت و دانش استفاده از فناوری‌های جدید، الگوی نوینی از جامعه‌پذیری در مسیر برعکس (از فرزندان به والدین) را به‌وجود آورده‌اند. آنها در پژوهش میدانی در ویکتوریای استرالیا به این نتیجه رسیدند که فرزندان دارای قدرتی تخصصی (کارشناسی) هستند. شکل‌گیری این تصور در ذهن فرزندان که آنها در نگاه والدین مهم تلقی می‌شوند، آنان را به عاملانی فعال مبدل می‌سازد. به‌علاوه، فرزندان نوع وسایل الکترونیکی و فناوری‌های نوین مانند رایانه یا تلفن همراه را که قرار است والدین برای خود خریداری کنند، نیز انتخاب می‌کنند. * جمع‌بندی پیش‌بینی: با عنایت به پژوهش‌های پیشین، چنین به‌نظر می‌رسد که همزمان با ورود فناوری‌های ارتباطی و اطلاعاتی جدید، وضعیت و کیفیت نظارت و قدرت والدین دست‌خوش تغییراتی (فرصت‌ها و چالش‌ها) می‌شود. پژوهش‌های انجام‌گرفته عمدتاً بر ظهور فرزندان گشوده‌تر، خلاق‌تر و توان‌تر دلالت دارند که سلسله‌مراتب خانواده را از شکل آمر - مأموری یا فراتری - فروتری به سمت روابطی دموکراتیک‌تر پیش برده‌اند. بنابراین، مطالعه و فهم ابعاد جدید نظارت والدین از منظر کنشگران درگیر با مسئله یکی از موضوعات جدید برای جامعه‌شناسی خانواده ایرانی است. این مقاله بر جنبه‌های اکتشافی مسئله نیز متمرکز خواهد شد.

۳. ملاحظات نظری و روشی

۳.۱. اصول و منطق پژوهشی

در هزاره سوم و پس از برخی مناقشه‌های روش‌شناختی و معرفت‌شناختی، پژوهش‌های (کیفی) علوم اجتماعی ضمن توجه به کلیت اصول و رویه‌های پیشین و مرسوم، خصایصی جدید را در فرآیند و چگونگی قلمرو پژوهشی و همچنین، صورت‌بندی و محتوای آن عرضه و دنبال کرده‌اند. این خصایص که نویسندگان نیز از آن متأثر بوده‌اند، به شرح زیر است (بنگرید به: عرفان‌منش، ۱۳۹۶):

۱. «استفاده اقتضایی از چند روش» به‌دلیل لایه لایه بودن یا در هم تنیده بودن و پیچیدگی ابعاد مختلف مسئله، کشف شدن ابعاد جدید برای پدیده پس از غور در میدان و به تناسب مواجهه با آن ابعاد در هر یک از مراحل پژوهش؛ ۲. «تحمیل نکردن نظریاتی متعین» در شناخت و تفسیر تمامیت موضوع تا پیش از حصول کامل نتایج؛ ۳. استراتژی «اکتشافی بودن پژوهش» و اولویت‌دهی به نتایج بازتاب‌یافته از موضوع؛ ۴. اتخاذ چشم‌انداز رفت و برگشتی میان جنبه‌های جامعه‌شناختی و روان‌شناسانه به‌دلیل «برهم کنش سطوح اجتماعی و فردی»؛ ۵. توجه به شکاف میان «فهم و تحلیل پیشینی» نسبت به زوایا و جزئیات موضوع با «توصیفات و نتایج پسینی» برآمده از میدان پژوهش؛ ۶. سر و کار داشتن با فرد نوعی^۱ و اهمیت رسیدن به «الگوها و سنخ‌یابی‌ها» از درون روایت‌های کنشگران و ۷. آگاهی پژوهشگر به تمایز میان «رویکرد نظری چارچوبی و محدود» با «بینش نظری گشوده و غیر تحمیلی».

۳.۲. بینش نظری و تحلیلی

این مقاله رویکرد گیدنز نسبت به فرصت‌ها و موانع کنش در عصر جدید؛ یعنی «دوگانگی‌های عصر جدید» و مضامین محتوایی رویکرد کاستلز نسبت به بازتاب تغییرات عصر اطلاعات در روابط خانواده؛ یعنی «شکندگی سلسله‌مراتب و اقتدار نهادینه‌شده» را برای فهم کلیت تغییرات، شایسته تدقیق و تمرکز می‌داند.

گیدنز معتقد است هر گونه تفسیر یا توضیح مناسب برای عمل درباره تجدد باید سه وظیفه اساسی را انجام دهد (گیدنز، ۱۳۹۲: ۲۴۷-۲۴۶):

۱. در سطحی بسیار کلی، عامل انسانی هرگز شرایط خارجی عمل را منفعلانه

نمی‌پذیرد، بلکه به‌طرزی کم و بیش مداوم، واکنش‌هایی نسبت به آنها نشان می‌دهد و حتی ساختارشان را کم و بیش تغییر می‌دهد؛

۲. در سطح جمعی و همچنین در سطح فردی، عرصه‌های انبوهی از امکانات اختصاصی گروهی وجود دارد که حاصل بازتابندگی فزاینده زندگی اجتماعی است؛

۳. این استنباط درست نیست که محیط خارجی اعمال و اقدامات کوچک شخصی یا گروهی قابل دست‌کاری و تغییرپذیر بوده اما نظام‌های بزرگ‌تر اجتماعی به‌هیچ وجه مهارشدنی نباشد.

گیدنز تصریح می‌کند که عوامل انسانی نسبت به محیط اجتماعی در موضع تملک یا تخصیص قرار می‌گیرند و آن محیط را توسط اعمال خود می‌سازند و بازسازی می‌کنند. از این طریق می‌توان به درک چپستی قدرت آدمیان نائل آمد. زندگی اجتماعی جدید در همان حال که عمل انفرادی را تضعیف می‌کند، تملک امکانات تازه را تسهیل می‌نماید. (گیدنز، ۱۳۹۲: ۲۴۷) بر این اساس، گیدنز چند سردرگمی (دوره‌ای) و پارادوکس را از دنیای جدید نشان می‌دهد که دو مورد از آنها ارتباط بیشتری با بحث حاضر دارد: یکی، خلع‌ید در برابر تصاحب مجدد و دیگری، اقتدار در برابر تزلزل. نخستین مورد اشاره به این دارد که انسان‌ها ناگزیرند تا خود را درگیر نوعی فرآیند دیالکتیکی مهارت‌زدایی و مهارت‌یابی مجدد نمایند. دومین مورد به این معناست که در شرایط کنونی، مراجع اقتدار گذشته که رفتار انسان‌ها را نظارت می‌کردند، تضعیف شده‌اند و تنها شکلی از میان شکل‌های اقتدار اجتماعی محسوب می‌شوند. (گیدنز، ۱۳۹۲: ۲۷۵-۲۶۸)

جدول ۳: بینش نظری مستخرج از ایده گیدنزی

ملاحظات سه‌گانه تحلیل کنشگری	عدم انفعال کنشگر / استفاده از امکانات در خلق کنش / تغییرپذیری محیط بیرونی کنشگر
مکانیزم پویای کنشگری	فعال و خلاق بودن کنشگر در مواجهه با محیط اجتماعی
پارادوکس‌های کنشگری	دیالکتیک مهارت‌زدایی و مهارت‌یابی / اقتدار در برابر تزلزل

از نظر کاستلز، فناوری واجد معنا و معنابخش است؛ به‌گونه‌ای که می‌تواند کنش فرد را تحت تأثیر قرار دهد. (کاستلز، ج ۱، ۱۳۸۵) به‌عبارت دیگر علاوه بر ارتباطات اجتماعی، سایر ابعاد زندگی اجتماعی مانند ساختارها، نهادها، ارزش‌ها، الگوهای رفتار و کنش اجتماعی، زبان و احساسات تحت تأثیر قرار می‌گیرند. (کاستلز و دیگران، ۲۰۰۷) در نتیجه، توانایی

فرد در اداره و کنترل محیط را تقویت کرده‌اند. (کاستلز و اینس، ۱۳۸۴: ۱۹۹) در جامعه شبکه‌ای، فرآیند شکل‌گیری و اعمال روابط قدرت دچار دگرگونی می‌شود. (کاستلز، ۱۳۹۳: ۳۹) در عصر اطلاعات، قدرت در آن واحد پراکنده و منتشر است. (کاستلز، ۱۳۸۵، ج ۲: ۴۳۱) یکی از ویژگی‌های مهم این عصر، تمرکززدایی از منبع قدرت و در عوض، اهمیت یافتن نقش فرد است. افراد، نماینده زندگی و تصمیم‌گیری هستند و قدرت، ظرفیت اجرای تصمیم‌گیری را به آنها اعطا می‌کند. (کاستلز، ج ۳، ۱۳۸۵: ۴۳۰-۴۲۹)

تا پیش از تحولات فناوری‌های جدید در جامعه، نهادهای اجتماعی پیرامون سلسله‌مراتب عمودی بنا می‌شدند، اما امروزه شبکه‌های شخصی حول شبکه‌های اطلاعاتی مربوط به فناوری شکل می‌گیرند. (کاستلز و اینس، ۱۳۸۴: ۴۰) فناوری در تمامی روابط و ساختارهای اجتماعی منتشر شده و بدین ترتیب، در قدرت و تجربه نفوذ کرده و آنها را دگرگون ساخته است. (کاستلز، ج ۱، ۱۳۸۵: ۴۵) در طول تاریخ، ساختار خانواده عمدتاً پدرسالار بوده که وجه مشخصه آن عبارت از اقتدار نهادی شده مردان بر زنان و کودکان در خانواده بوده است. (کاستلز، ج ۲، ۱۳۸۵: ۱۷۵) در مقابل، خانواده مساوات‌طلب، ساختاری متأخر است، زیرا در جامعه جدید، مفهوم و معنای جنسیت به‌لحاظ اجتماعی در حال دگرگونی بوده و نوعی آزادی بیشتر برای دختران و زنان شکل گرفته است. (کاستلز و اینس، ۱۳۸۴: ۱۱۳-۱۱۲) از این‌رو، جامعه شاهد بازنگری بنیادین در روابط میان زنان، مردان و کودکان و بنابراین، خانواده، جنسیت و شخصیت است. (کاستلز، ج ۱، ۱۳۸۵: ۲۹) نسل‌های جدید، فرآیند اجتماعی شدن را بیرون از الگوهای سنتی خانواده پدرسالار می‌گذرانند. لذا فرآیند نوین اجتماعی شدن تا حدودی هنجارهای نهادی خانواده پدرسالار را کم‌رنگ و نقش‌های درون خانواده را متنوع کرده (کاستلز، ج ۲، ۱۳۸۵: ۲۸۶) و الگوهای جدید جامعه‌پذیری در حال شکل گرفتن است. (کاستلز، ج ۳، ۱۳۸۵: ۴۳۱) کاستلز مدعی است حتی در شرق، به‌رغم حس قوی هویت جمعی و وابستگی سنتی و فرهنگی فرد به خانواده، جست‌وجو برای خویشتن نوین در جریان است. (کاستلز، ج ۱، ۱۳۸۵: ۵۰) فردی شدن روابط درون خانواده به تأکید بر اهمیت خواسته‌های شخصی در برابر قواعد نهادی انجامیده است. (کاستلز، ج ۲، ۱۳۸۵: ۲۸۶)

همچنین، کاستلز به خانه‌محور شدن تعداد قابل توجهی از فناوری‌های ارتباطی و اطلاعاتی اشاره کرده است (وبستر، ۱۳۹۰: ۲۰۵) او از اصطلاح «خانه الکترونیک» سخن می‌گوید که مبتنی بر دو رکن «مرکزیت خانه» و «فردگرایی» است. خانه الکترونیکی

جدید و وسایل ارتباطی قابل حمل امکان سازمان‌دهی زمان و مکان را برای هر یک از اعضای خانواده افزایش داده و در مجموع، این وسایل بر ساختار قدرت در خانواده تأثیر گذاشته‌اند. (کاستلز، ج ۱، ۱۳۸۵: ۴۲۸) از نظر کاستلز، ترکیب هویت‌یابی و فردگرایی در واقع منبع فرهنگ فردگرایی شبکه‌ای تلقی می‌شود که به‌عنوان الگوی جامعه‌پذیری در جامعه شبکه‌ای معرفی شده است. در عصر اینترنت، افراد جامعه‌پذیری خود را با استفاده از تعداد زیادی از شبکه‌های ارتباطی که در اختیار دارند، گسترش می‌دهند، اما به‌طور انتخابی جهان خود را بر حسب اولویت‌ها و طرح‌های خود دنبال می‌کنند. (کاستلز، ۱۳۹۳: ۲۵۹) اساساً یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های دوران جدید، افزایش تحرک فردی است. (کاستلز، ج ۲، ۱۳۸۵: ۳۸)

جدول ۴: بینش نظری مستخرج از ایده کاستلزی

تغییرات شکلی و محتوایی ناشی از فناوری در جهان اجتماعی و فردی	جهان‌بینی فناورانه
تغییرات در سلسله‌مراتب عمودی خانواده (آمر و مأموری) و فرآیند جامعه‌پذیری / تجدیدنظر در اقتدار نهادینه‌شده و قواعد نهادی خانواده	تمرکززدایی از منبع قدرت
پیدایش نوعی فردگرایی زمینه‌دار در بستر فضای خانه	فرا - مفهوم خانه الکترونیک

نویسندگان از بینش نظری برای طراحی سؤالات مصاحبه بهره گرفتند و همچنین، پس از حصول یافته‌ها و نتایج، به کلیت رویکرد تحلیلی (گیدنز - کاستلزی) عنایت داشته‌اند.

۳.۳. ملاحظات روش‌شناختی

براساس مستندات مندرج در اطلس کلان‌شهر تهران^۱ در سال ۱۳۸۵ که به‌طور جامع به پایش و رصد ویژگی‌های گوناگون شهری در مناطق پایتخت پرداخته بود، این اطلاعات توسط پژوهشگر با آمارنامه شهر تهران^۲ در سال ۱۳۹۳ تطبیق داده شد و در مجموع، با در نظر گرفتن سطح کیفیت اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی مناطق شهری، از میان مناطق شهر تهران سه منطقه ۳، ۶ و ۱۱ انتخاب گردید. منطق نمونه‌گیری هدفمند، تیبیک، مبتنی بر ملاک، نظری و تدریجی بوده است و معیار «اشباع» برای بسندگی در جمع‌آوری داده‌ها لحاظ شده است.

پدران و مادران و همچنین، نوجوانان متولد اواخر دهه ۷۰ و اوایل دهه ۸۰ (یعنی

1. <http://atlas.tehran.ir>

2. <http://tmicto.tehran.ir/portals/0/document/amarname/amarshahr93/index.html>

بازه سنی ۱۸-۱۳ ساله) کنشگران درگیر با موضوع‌اند. مجموعاً با ۱۲۰ دانش‌آموز (۳۰ دختر و ۹۰ پسر) و ۲۰ نفر از مادران/پدران مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته انجام شد. (از مهر ۹۵ تا فروردین ۹۶) در مصاحبه‌ها، انواع سؤالات تجربی، احساسی، دانشی و آرمانی در طراحی پرسش‌های مصاحبه دخیل بودند. (پاتون^۱، ۱۹۹۰) تفاوت در تعداد دختران و پسران نیز تابع محدودیت‌های حراست آموزش و پرورش‌های مناطق بوده است. درباره تفکیک پاسخ‌های میان دختران با پسران نوجوان، مشخص شد که میان برخی پاسخ‌های آنها تفاوت‌هایی بسیار اندک وجود دارد.

عمومی‌ترین تکنیک و شیوه مرسوم برای نظم‌دهی به داده‌ها «کدگذاری» است. (نک: صادقی‌فسایی و عرفان‌منش، ۱۳۹۴: ۷۸) این فرآیند که به معنای تبدیل داده‌های خام آشکار یا پنهان به اطلاعات در قالب مقوله‌هاست، مبتنی بر اصل مقایسه در جهت انکشاف شباهت‌ها (یا همگرایی‌ها) و تفاوت‌ها (یا واگرایی) است. شبکه‌ای از تفسیرهای پراکنده و در مقیاس کوچک، به تدریج به معنادار شدن داده‌ها در قالب هیئتی کلان، منسجم و به هم فشرده تبدیل می‌شود و انگیزه‌هایی برای تفکر نقادانه را نیز فراهم می‌آورد. سپس، الگویابی انجام می‌گیرد. مقصود از الگویابی پیگیری خلاقانه فرآیند مقایسه، چینش و تلاقی مجدد داده‌ها در مرحله تحلیلی پیش است. اتصال کامل‌تر میان مقوله‌ها به شکل شبکه‌ای مترکم‌تر از نسبت‌ها دنبال خواهد شد. به عبارت دیگر، یک زنجیره از اعمال به زنجیره دیگر گره می‌خورد.

۴. یافته‌های اکتشافی

در این بخش، الگویابی و معناکاوی نگرش‌ها درباره مسائل مربوط به نظارت، محدودیت و کنترل والدین به تفکیک اظهارات نوجوانان و والدین ارائه می‌شود.

جدول ۵: محور یافته‌ها به تفکیک روایت‌ها و اظهارات فرزندان نوجوان و والدین

سنخ‌شناسی محدودیت‌ها و قواعد کنترلی: اقتضایی، عمومی و سلبی	اظهارات فرزندان نوجوان
نظارت‌گریزان، نظارت‌ستیزان، نظارت‌طلبان، نظارت‌پذیران	
پدیده رمز عبور: پیدایش قلمرو شخصی و قدرت کنترل	
قواعد خرید فتاوری: استراتژی چانه‌زنی	

کنترل‌های پیشگیرانه، استراتژی‌های تأخیری والدین، محدودیت‌های سلبی، اقتضایی و کلی	اظهارات والدین
جلوگیری از فضای دوقطبی و کنترل‌های پلیس‌مآبانه، تعادل میان محرومیت و برخورداری: مسئله کنترل‌گریز شدن فرزندان	
منافع مشترک نوجوانان، ترندهای کنترل‌گریزی، تبانی و دسیسه علیه والدین، بازی باخت - باخت	
فرآیند خرید فناوری: فایده - هزینه، پدیده باج دادن	
استراتژی‌های احساسی و غیراحساسی فرزند، اکتان‌سازی والدین، نمایش خشونت و استبداد رأی	

۴.۱. اظهارات فرزندان نوجوان

۴.۱.۱. سنخ‌شناسی محدودیت‌ها و قواعد کنترلی: اقتضایی، عمومی و سلبی

بر طبق اظهارات، نظارت والدین شامل محدودیت‌ها و وضع قواعد کلی است. محدودیت‌ها می‌تواند از قدرت فرزندان جلوگیری کند یا به ظهور شکل جدیدی از توانایی و قدرت در فرزندان بینجامد. فناوری‌های ارتباطی و اطلاعاتی جدید نقش تزاحم یا تسهیل‌کنندگی برای نظارت را پیش می‌کشاند. بخش عمده نگرانی والدین از میان فناوری‌های ارتباطی و اطلاعاتی جدید مربوط به تلفن همراه و کنسول‌های بازی است.

چند گروه از نوجوانان در بحث از نظارت و محدودیت‌های والدین شناسایی پذیرند: اول، گروهی هستند که قائل به مراعات و خود - کنترلی‌اند. والدین نیز به آنها اعتنا کرده‌اند. دوم، گروهی هستند که نیازمند کنترل‌های جزئی یا پراکنده و هر از چند گاهی‌اند. سوم، گروهی هستند که باید تحت کنترل‌های مکرر والدین باشند.

محدودیت‌ها شامل موارد اقتضایی، عمومی و سلبی است. رسیدن نوجوان به سن خاصی برای اجازه داشتن تلفن همراه و همچنین، محدودیت‌های زمان امتحانات مدرسه نمونه‌هایی از محدودیت اقتضایی است. تذکر نسبت به کم بازی کردن، مشخص کردن مدت زمان استفاده روزانه، مشخص کردن ایام خاصی از هفته، داشتن گوشی مشترک با والدین، کنترل‌های روزانه یا پنهانی از جمله موارد نظارت‌ها و محدودیت‌های عمومی است. والدین قواعد پیشگیرانه‌ای را نیز وضع کرده‌اند. قرار دادن میز رایانه در حال خانه، آموزش نکات اخلاقی یا امنیتی یا گفت‌وگو از جمله آن قواعدند.

«من اصلاً گوشی پدرم برام نمی‌گیره، می‌گه تا سن ۱۸ سالگی برات می‌گیرم...»

پدرم آخه معتقدده میگه شاید اصلاً جنبه استفاده کردن از شو نداشته باشی.» (پسر، منطقه ۶)

«از تابستون تا الان دارم بازی می‌کنم، فکر کنم یه چند هفته دیگه این ایکس باکس و اینا رو جمع کنن. جمع می‌کنن، بعد عید دوباره می‌ذارن بازی کنم یا تابستون مثلاً.» (پسر، منطقه ۳)

«مثلاً میز کامپیوتر رو گذاشتن تو هال که مثلاً قشنگ به من چیز داشته باشن... مثلاً موبایلو، مثلاً زیاد نمی‌ذارن مثلاً اینترنتش روشن باشه.» (پسر، منطقه ۳)

«یه جورایی حالت جنگ اول به از صلح آخره... گفتن مثلاً یه سری فضاها حالت «فیک» داره، حالتای «اسپیم»ی که وجود داره، یه سری هم از فضاها مشکل اخلاقی و ایناست، یه جور باشه که کلاهمون تو هم دیگه نره. دیگه همون هم داریم رعایت می‌کنیم، با هم جنگ که نداریم.» (پسر، منطقه ۳)

محدودیت‌های سلبی برای تمامی نوجوانان به کار گرفته نمی‌شود. محدودیت‌های سلبی عمدتاً زمانی مطرح می‌شوند که نوعی کشمکش میان والدین و فرزندان نوجوان در خانه وجود داشته باشد، یا اینکه فرزند کاری را انجام داده باشد که مستحق محدودیت سلبی است. مثلاً جمع کردن وسایل، اجبار به حذف کردن برخی برنامه‌ها، جمع کردن قطعاتی از رایانه (مانند صفحه کیبورد)، به همراه بردن وسایل به محل کار یا پنهان کردن وسایل از آن جمله‌اند. البته برخی از محدودیت‌های سلبی، خصلت پیشگیرانه نیز دارد. به‌عنوان مثال، راه‌اندازی نکردن اینترنت خانگی از این نوع است. محدودیت‌های سلبی اساساً مبتنی بر محرومیت، مقاومت، غافل‌گیری، تهدید یا متوسل شدن به زور و دعواست. برخی از نوجوانان تهدید شدن به آسیب دیدن وسایل‌شان را گزارش کرده‌اند و از خانه‌شان با عنوان «پادگان» یاد کرده‌اند.

یکی از تفاوت‌ها میان دختران و پسران نوجوان درباره محدودیت‌های والدین‌شان، به مسئله نگرانی پدر و مادر از محتوای پیام‌ها و مکالمات فرزند دختر در تلفن همراه مربوط می‌شود. دختران احساس فشار بیشتری را از ناحیه والدین اظهار کرده و خود را مستقیماً تحت کنترل آنها دانسته‌اند. این موضوع در برخی موارد، شک و تردیدها و در مواقعی نیز، تهدید و دعوا را به همراه داشته است. پس، فناوری تلفن همراه هوشمند، کنترل گریزتر از سایر وسایل و موضوعی جدی‌تر برای نظارت والدین است. البته این موضوع به‌معنای آزادی بیشتر تلفن همراه برای پسران نیست.

«توی گوشیم هم توی تلگرام زیاد «چک» میشه، معمولاً آنلاین بودم، خوب، بابام دعوام می‌کنه، میگه، چیزی داره، نه، حالا من که کار خودمو می‌کنم، ولی خوب... مامانم که خیلی وقتا میگه می‌گیرم از تا... خیلی تهدید خوبی هم هست.» (دختر، منطقه ۶)

«تا سال هفتم، شیشم، اینا حدوداً، مثلاً مادرم «کیبورد» رو برا کامپیوتر، اون موقع که لپ‌تاپ نداشتم، مثلاً «کیبورد» رو جمع می‌کرد یا اینکه مثلاً دیگه تا همین حتی پارسال هم نهم اینا، بعضی وقتا مثلاً دیگه زیاد می‌شد، حتی لپ‌تاپ و گوشی رو هم جمع می‌کردن، ولی امسال دیگه زیاد کاری ندارن.» (پسر، منطقه ۶)

«خودشون یه جوری گیر میدن یا اینکه اصلاً خودشون گم و گورش می‌کنن.» (پسر، منطقه ۱۱)

۴.۱.۲. نظارت‌گریزان، نظارت‌ستیزان، نظارت‌طلبان، نظارت‌پذیران

واکنش‌های فرزندان در قبال محدودیت‌ها مختلف است: «پذیرش داوطلبانه»، «پذیرش از روی اجبار»، «بی‌اعتنایی»، «مقاومت کردن»، «استراتژی‌های دور زدن قواعد»، «مقابله به‌مثل کردن»، «استراتژی نفوذ». به‌عنوان مثال، بیشتر درس خواندن نه با هدف موفقیت درسی، بلکه با هدف کسب رضایت والدین در لغو یا تعدیل یک محدودیت، نوعی استراتژی نفوذ است. قانع کردن والدین نیز می‌تواند نوعی نفوذپذیری تلقی شود. همچنین، پنهان کردن لوازم شخصی والدین برای تحت فشار قرار دادن آنها نوعی استراتژی مقابله به‌مثل محسوب می‌شود.

پذیرش قواعد نظارتی والدین به‌دلایل متعددی صورت می‌گیرد. نگرانی از ضعف درس، باور به مصلحت‌اندیشی والدین، قانع شدن یا تجربه منفی از تبعات مصرف بیش از حد فناوری‌ها از جمله آن دلایل است. دوری از وسایل ممکن است اشتیاق فرزندان را به استفاده بیشتر کند؛ یعنی آنها حریص‌تر بشوند. در نقطه مقابل، امکان دلسرد شدن از فناوری به‌وجود آید. عده‌ای را نیز عصبانی و پرخاشگر می‌کند.

تعدادی از نوجوانان فقدان محدودیت در خانه‌شان را مطرح کرده‌اند. اعتماد، بلوغ فکری نوجوان و مدیریت شخصی برخی از دلایلند. به این منظور که تنوع در نمونه‌های مصاحبه پدید آید، با تعدادی از نوجوانان در رشته فنی و الکترونیک نیز مصاحبه شد. آنها معتقد بودند دلیل فقدان محدودیت، درک والدین از ماهیت رشته و کار ماست. همچنین، یکی از نوجوانان بی‌تدبیری والدین شاغل خود را دلیلی برای نبود محدودیت مطرح کرد.

این نمونه استثنایی و افراطی نشان می‌دهد که دسته‌بندی دیگری از نوجوانان می‌توان ارائه داد: «نظارت‌گریزان»، «نظارت‌ستیزان»، «نظارت‌طلبان» و «نظارت‌پذیران».

«متأسفانه زمانی که من و برادرم خونه‌ایم، اکثر روزای هفته، اکثرش مادر، [اصلاح] مادرمونم کار می‌کنه، خواهرمونم دانشگاه میره، واسه همین اکثر اوقات تنها هستیم، بعد، این محدودیت خوب، نیستش دیگه، نمی‌تونن نظارت داشته باشن که واقعاً اینم یه جورایی واسه من و برادرم بد هم شده، چون مثلاً حواس مون نیست... کسی رومون نظارت نداره.» (پسر، منطقه ۱۱)

«اصلاً درس نمی‌خونم، دیروز گرفتن، الان مجبورم، وقتی که بنویسم، تازه شاید با التماس بتونم بگیرم، به خاطر همین مجبورم بنویسم، وگرنه نمی‌نوشتیم.» (پسر، منطقه ۱۱)

«من خودم اون طوری نیستش که بیام سوء استفاده کنم از اعتماد مامانم یا بابام یا اینکه گوشو مثلاً پنهان کنم جایی مثلاً یا هر چیز دیگه‌ای... ناراحت میشم، اما می‌دونم که به خاطر خودم این کارو می‌کنن.» (دختر، منطقه ۳)

«هیچ وسیله‌ای در دسترس نیست... یه‌جا دیگه جبران می‌کنم... یعنی یه کاری می‌کنم... پیشمون [بشن]... بابام مثلاً یه کاری با من داره، میگم خودت باید انجام بدی... بابام میگه وسیله من کو، این کجاست، میگم به من چه، بهش میگم، میگم... در صورتی که با من خوب رفتار کنن، منم باهاشون خوب رفتار می‌کنم، بهشون گفتم، در صورتی که شما بهم، به من قابلیتو اینا بدین، منم بهتون قابلیت میدم.» (پسر، منطقه ۶)

۴.۱.۳. پدیده رمز عبور: پیدایش قلمرو شخصی و قدرت کنترل

مسئله رمز عبور برای تلفن همراه، تبلت، رایانه شخصی یا لپ‌تاپ یکی از موضوعات نظارتی مهم است که با مفهوم قلمرو خصوصی و حریم شخصی گره می‌خورد. نوجوانان استراتژی‌های خاصی برای رمز عبور دارند. تغییر دوره‌ای رمز، رمز برای برخی برنامه‌های حساس یا اطلاع به والدین برای سرک‌نکشیدن از آن جمله‌اند. البته نوجوانانی هستند که رمزشان با رمز وسایل والدین مشترک است. عده‌ای از آنها رمز را شخصی می‌دانند و برخی دیگر ابایی از گفتن آن به اعضای خانواده، دوستان یا معلمان‌شان ندارند.

دلایل نداشتن رمز، مواردی از جمله بی‌اهمیت بودن، سهولت دسترسی والدین، اشتراکی بودن وسایل یا اعتماد متقابل را شامل می‌شود. دلایل وضع رمز نیز متفاوت

است. دلایل خود - خواسته شامل مسدود کردن دسترسی دیگران، جنبه‌های امنیتی، وجود کودک در اطرافیان، حساسیت و ممانعت از استفاده دیگران از حجم اینترنت، از جمله دلایل کلی شخصی است. اما برخی از دلایل مانند پیشنهاد والدین یا شرط والدین به هنگام خرید، دلایلی منتج از نظارت والدین است. یکی از نوجوانان به صراحت دلیل وضع رمز عبور را ایجاد قدرت شخصی برای خود مطرح کرد.

به هر حال، وضع رمز عبور یکی از محدودیت‌های فرزندان برای والدین محسوب می‌شود که از طریق آن راه نظارت والدین مسدود خواهد شد. رمز عبور نیز مانند قرار دادن قلمرو شخصی برای خود است و «قدرت کنترل» برای فرزندان به همراه می‌آورد. قرار دادن یا قرار ندادن رمز عبور می‌تواند در جهت کاهش یا افزایش حساسیت والدین عمل کند. البته عده‌ای از نوجوانان، نارضایتی خود از ورود بدون اجازه والدین‌شان را اظهار کردند.

«من پدر و مادرم به گوشیم دست نمی‌زنن کلاً. اگر هم بخوان دست بزنی... مثلاً میگم مثلاً تو فلان «چت» هم با فلان کس نرو، چون که مثلاً نه اینکه چیز خاصی بخوام بهش بگم، به چیز خصوصیه دیگه؟ شاید به رازی رو بهم گفته باشه.» (پسر، منطقه ۳)

«من به «پسورد» برا کامپیوترم گذاشتم، فقط محض خنده راستشو بخوایید، کسی دست نمی‌زنه... برای اینکه احساس قدرت کنم... بگم مثلاً حفاظت شده است.» (پسر، منطقه ۶)

«پدر مادرم فقط می‌دونن، چون چیزایی که مثلاً شخصی و اینا، اونا فقط می‌دونن که دیگه حالا بین خودمونه، خدا رو شکر، جوریم که با پدر مادرم خیلی... رفیقم.» (پسر، منطقه ۱۱)

«مامان بابام می‌دونن... ولی دوست ندارم وارد بشن خیلی، هیچ چیز خاصی هم ممکنه توش نباشه، ولی آدم خیلی اوقات دوست نداره حریمش، حتی اگه توش چیزی نیست، کس دیگه‌ای بهش وارد بشه.» (دختر، منطقه ۶)

۴.۱.۴. قواعد خرید فناوری: استراتژی چانه‌زنی

خریدن و تهیه فناوری‌های جدید نیز در زمره قلمرو نظارتی والدین قرار دارد که ممکن است زمینه‌ای برای همکاری، تفاهم یا اختلاف میان دو طرف باشد. اکثر نوجوانان اظهار کرده‌اند که تحقیق و بررسی اولیه درباره نوع و ویژگی‌های آن وسایل توسط آنها انجام

می‌شود و سپس، این والدین هستند که نظر نهایی را می‌دهند. محدودیت‌های والدین شامل قرار دادن سقف مالی، امتناع از خریدن، به تأخیر انداختن یا شرط گذاشتن است. عمدتاً شرط موفقیت تحصیلی (معدل) به‌عنوان شرط اصلی تلقی می‌شود. برخی دلایل انگیزشی برای خرید وسایل شامل بر خورداری سایر دوستان، پیشرفت تحصیلی یا پیش قدم شدن والدین (مثلاً به‌عنوان هدیه روز تولد) هستند.

فرزندان نیز استراتژی‌های واکنشی خود را در فرآیند خرید دنبال می‌کنند. هزینه از پس‌انداز شخصی یا درس خواندن برای جلب رضایت والدین برخی از آن موارد است. «استراتژی چانه‌زنی» نیز یکی از موارد خاص است که معطوف به تحمیل خواسته فرزند به والدین است. البته تمامی نوجوانان والدین خود را تحت فشار قرار نمی‌دهند، بلکه به مصلحت‌اندیشی آنها احترام می‌گذارند یا ملاحظه شریط مالی آنها را می‌کنند. به هر حال، بر خورداری فرزندان از وسایل یک امتیاز برای آنهاست و حتی به تقویت روابط اجتماعی آنها با گروه همالان و سرمایه اجتماعی‌شان نیز کمک می‌کند. امروزه، بخشی از مباحث و گفت‌وگوهای نوجوانان درباره انواع مدل‌های خاص یکی از ابزار، بازی‌ها یا حداقل اخبار فناوری‌های خاص است. این فناوری‌ها به کالای ضروری برای اکثر نوجوانان تبدیل شده است.

«من پیدا می‌کنم و بعد میگم این خوبه. بعد نظر می‌گیرم و بعد میرم می‌خرم. خودم

ماهیانۀ پدرم رو جمع می‌کنم و میرم می‌خرم.» (پسر، منطقه ۳)

«اول میرم با خانواده صحبت می‌کنم که اون محدودیت نقدینگی که دارن رو به من بگن و بعد با اون میرم اون «سرچ» ام رو می‌کنم، چند تا گزینه پیدا می‌کنم،

حالا وابسته به اینکه چه سیستم عاملی می‌خوام.» (پسر، منطقه ۳)

«به خودم باشه، با پدر و مادرم مشورت نمی‌کنم، چون اطلاعاتی ندارن در این زمینه و... ولی خوب، به خودم نیست... حتی مثلاً چند ماه پیش پدرم گفت می‌گیرم برات

یه گوشی، اگر مثلاً فلان اتفاق بیفته، بعد گفتم در چه حد و فلان و اینا، گفت یه

گوشی در حد خودم؛ گوشی در حد خودش هم که... یه گوشی «هوآوی» معمولی

که خوب نیست واقعاً... میگم «اس ۷»، «جی ۷» مثلاً دوست دارم داشته باشم، ولی

خوب اونا نمی‌ذارن دیگه.» (پسر، منطقه ۳)

«فقط بحث اجازه است دیگه که خودش یه پروسه هفت‌خان هس... به هر حال،

ولی واقعاً مشکله که مثلاً بهشون بگی که... توجیه بشن، بعدش اگه دیگه اجازه رو

بدن، دیگه هیچ مشکلی ندارن.» (پسر، منطقه ۳)

«به گوشی که مثلاً پارسال پیرارسال، اونم فقط به خاطر اینکه مثلاً گوشیم قدیمی شده بود و اینا، مثلاً موافقت [کردن]، ولی نه اینکه از روی خوشحالی مثلاً مثل پدر مادرای دیگه مثلاً خیلی راحت برن بخرن، مثلاً حالا با پول خودم، با پول تو جیبی خودم، مثلاً حالا مثلاً یه ذره مثلاً یه حالت... برا درس اینا هر چی بخوام، پول میدن، ولی برا این چیزا اصلاً پول [نمیدن].» (پسر، منطقه ۶)

«اگه بخوام بگیرم، پولشو خودم میدم، چون احساس می‌کنم، اگه یکی دیگه برام بگیره، یه اتفاقی براش بیوفته، همیشه سعی من اینه که آره، گرفتیم خراب شد، پس، تو نمی‌توننی نگهش داری، حالا بخوام بگیرم، سعی می‌کنم خودم بگیرمش.» (پسر، منطقه ۱۱)

«شاید یکی دو دفعه گفتم بابا می‌خری، خراب شده، میگه نه، نمی‌خرم، تازه ان‌شاءالله خراب بشه... ان‌شاءالله بسوزه.» (دختر، منطقه ۶)

«مجبورم درس بخونم، دانشگاه قبول بشم تا برام بخرن.» (دختر، منطقه ۱۱)

۹۰

۴.۲. اظهارات والدین

۴.۲.۱. کنترل‌های پیشگیرانه، استراتژی‌های تأخیری والدین، محدودیت‌های سلبی، اقتضایی

و کلی

قواعد نظارتی والدین شامل کنترل‌های پیشگیرانه و محدودیت‌های سلبی، اقتضایی و کلی است. تعلیم دادن محتوا، تقویت باورهای اخلاقی و دینی، گفت‌وگو، ریل‌گذاری قواعد یا مشغول کردن فرزند به کاری دیگر از موارد پیشگیرانه محسوب می‌شود. استفاده از فناوری‌ها در تابستان، ممنوعیت در مسافرت یا شرط سنی نیز برخی از مهم‌ترین محدودیت‌های اقتضایی است. محدودیت‌های کلی شامل قرار دادن رایانه در حال، دسترسی به اینترنت از طریق تلفن همراه والدین، وضع ساعات استفاده، روزهای مشخص یا پرسیدن رمز عبور است. والدین آگاه‌تر نسبت به فناوری‌ها از طریق قرار دادن سیم‌کارت موزی در تلفن همراه خود، پیام‌های فرزند در تلفن همراهش را کنترل می‌کنند. این موضوع مصداقی از «کنترل از راه دور» است.

«من همش باهانش هی گفتگو می‌کنم دیگه، باید تو مدیریت کنی... چون خودم تو یه خانواده خیلی آزادی بزرگ شدم،... من راهنمایی‌ها رو همه بهش میدما،

چون بهش میگم «محمد مهدی» وظیفه پدر مادر اینه که راهنماییت کنن و اینکه شما دوست داری گوش کنی و گوش نکنی، دیگه راه زندگیته که داری خودت.»
(مادر، منطقه ۶)

«من به این معتقدم که نظارت یه جنبه فشار می آره، یه جنبه نهی می آره، بعدم ذات بشرم این جوریه که از هر چی نهیش می کنی، بیشتر... طمع پیدا می کنه.»
(پدر، منطقه ۱۱)

«مثلاً کامپیوترو تو هال گذاشته بودم که من ببینم مثلاً چه خبره، چه اتفاقی می گذره، حالا بچه، پسر مم هر چقدر اصرار می کرد مثلاً کامپیوترو ببریم اتاق اون.» (مادر، منطقه ۶)

«من یه خط موازی دارم که می تونم در واقع روی موبایل خودم کنترل بکنم که این چی کار می کنه... من آوردم در واقع اینجا هم تعریفش کردم، الان من هر اتفاقی برای اون بیوفته... حتی حرفاشونم در واقع اینجا من دارم می بینم.» (پدر، منطقه ۶)

تعدادی از والدین حق استفاده از فناوری توسط فرزندشان را مشروط به انجام کاری خاص می کنند. به عنوان مثال، در صورت انجام تکالیف درسی حق استفاده صادر می شود. به تعویق انداختن خواسته ها یک «استراتژی تأخیری» محسوب می شود. محدودیت های سلبی نیز طیف گسترده ای دارد. وضع فیلتر در اینترنت، پنهان کردن فناوری ها، جدا کردن برخی قطعات از فناوری ها یا ممانعت از نصب برخی بازی ها (مانند «کلش آو کلنز») برخی از آن موارد سلبی است. در موارد حادثه، مقاومت کردن و واکنش های تند رفتاری شکل می گیرد که ممکن است به مشاجره منجر شود.

«ما از همون اول... مقاومت کردیم، گفتیم فعلاً ان شاء الله هر وقت دانشجو شدی، به دانشگاه راه پیدا کردی، اون موقع بهت موبایل می دیم... ولی می دونیم که تا اون موقع... نمی تونم دوام بیارم، چون فشار به شدت زیاده... کاملاً قطع نیس دسترسش، مثلاً شبها که خودم خونه ام، یه ساعتی، نیم ساعتی در اختیارش می دارم.» (پدر، منطقه ۳)

«محدودیت که همون نخریدنش بود... تا اینکه خریدم دیگه... «موس» رو ور می داشتم، می آوردم اداره... گفتیم که ابزار ورودیاشو بگیرم، «کیبورد» و «موس» رو ور می داشتم، بعضی موقعا اینا رو قایمش می کردم... مثلاً یه چند بار گوشیشو مثلاً به یه شکلی رمزشو گرفتیم.» (پدر، منطقه ۱۱)

«کشته من رو می‌گه این «کلش» رو...، گفتم اصلاً من اینو برات نصب نمی‌کنم، اگه اینو خواستی برات نصب کنم، من دیگه بابای تو نیستم، برو با اون زندگی کن.»
(پدر، منطقه ۱۱)

۴.۲.۲. جلوگیری از فضای دوقطبی و کنترل‌های پلیس‌مآبانه، تعادل میان محرومیت و برخورداری: مسئله کنترل‌گریز شدن فرزندان

بسیاری از والدین بر این باورند که خصوصیات تربیتی خانواده و شخصیت فرزند ملاک‌های مهمی برای تنظیم درجه کنترل و نظارت آنهاست. بی‌علاقگی فرزند به فناوری یا خودکنترلی او نیز می‌تواند به سود والدین باشد. یکی از موضوعات مهم در اظهارات والدین به ملاحظات و دقت‌هایی مربوط می‌شود که همواره برای کنترل یا نظارت باید در نظر گرفته شوند. جلوگیری از ایجاد «فضای دوقطبی» بین آنها با فرزند، پرهیز از کنترل‌های غافل‌گیرانه، «تعادل میان محرومیت و برخورداری»، پرهیز از «کنترل‌های پلیس‌مآبانه» و احترام به حریم خصوصی فرزند از کلیدی‌ترین آن ملاحظات است. بسیاری از والدین نهی بیشتر را عامل حریص‌تر شدن فرزند تلقی کرده‌اند.

«بهویی ما... تو ۱۵ سالگی بگیریم خوب، حالا می‌خوام برات کلاس بذارم... نتیجه نداده، باعث اصلاً دعوا شده، اینکه تو چرا برا من کلاس بذاری، من برا تو کلاس می‌ذارم، اینجا؛ یعنی یه دوقطبی شده، اون دوقطبی به وجود آمده... ما نمی‌گیم این کارو بکن، نکن، محتوا رو می‌آییم براشون توضیح می‌دیم.» (پدر، منطقه ۳)
«این کنترل‌ها بهتر است بیشتر زیربنایی، آموزشی، فرهنگی، تربیتی باشه تا اینکه مثلاً بچه احساس کنه مثلاً من مثل پلیس این‌جوری پیام جاسوسی کنم یا مثلاً دزدکی نگاه کنم، اینا خیلی کارساز نیست به نظر من.» (مادر، منطقه ۶)
«به اون حریم هی بری سر بکشی و این‌ها، این خودش آسیب‌زاست؛ یعنی یه‌جوری باز یه مشکلات دیگری ایجاد می‌کنه... یعنی این اختلافات بیشتر میشه و بعد هم فاصله بیشتر میشه... سعی کردیم یه تعادلی بین اینها...، نه خیلی احساس محرومیت بکنه و نه خیلی باز باشه.» (پدر، منطقه ۳)

ورود فناوری‌های ارتباطی و اطلاعاتی جدید، حوزه نظارتی و کنترلی والدین را در موارد متعددی به چالش کشیده است؛ به طوری که اکثر والدین شرایط خود را وضعی تضعیف‌شده می‌بینند. ناممکن بودن نظارت بر فرزند بیرون از خانه، تهیه کردن خودسرانه فناوری توسط فرزند، استفاده‌های پنهانی بیرون از خانه و دستیابی فرزند به مطالب

تلفن همراه مشترک با والدین، بعضی از این چالش‌هاست. مورد اخیر دلالت بر تهدید شدن حریم خصوصی والدین نیز دارد. در مجموع، مسئله «کنترل‌گریز شدن» نوجوانان با «کنترل‌گریز بودن» آنها متفاوت است. به‌عنوان مثال، یکی از انگیزه‌های نوجوانان، ارتباط با جنس مخالف از طریق تلفن همراه است که والدین دارای فرزند پسر به آن اشاره کرده‌اند. در معرض تهدید جانی یا سرقت مالی قرار گرفتن نیز از پیامدهای ناخواسته فناوری‌های جدید (به‌ویژه تلفن همراه) برای نوجوانانی است که در بیرون از خانه سرگرم با آن هستند.

«دو تا فرزند من می‌دونن که من رو کامپیوتر خیلی وارد نیستم، شاید، شاید بخوان از این عدم توانایی من یا عدم تسلط من بفرمایید مثلاً بخوان سوء استفاده‌ای مثلاً بکنن.» (پدر، منطقه ۳)

«معمولاً خریدن، بعد من رو مطلع می‌کنن... می‌گه من اینو خریدم، والسلام... من تسلیم شدم.» (پدر، منطقه ۶)

«پدر و مادر اگر بخواد نظارت بر این فرآیند که خیلی هم ماهیت تکنولوژیک داره و به‌روز هم میشه، داشته باشه، خودشو اول باید به‌روز کنه... بالاخره یه جورایی اینها تلاقی پیدا می‌کنه، تزاخم پیدا می‌کنه با حریم خصوصی، بالاخره هم هست خصوصیه، هم واقعاً شما نگرانی که این چه حریمیه که می‌تونه این همه آسیب‌زا باشه، مجبوری گاهی وقتا این حریمو نقض بکنی... خوب، اگر متوجه بشه، پیامد سوئی داره، به هر حال بی‌اعتمادی رو ایجاد می‌کنه، اگر رها کنی، خودت نگرانی، بالاخره بچه است.» (پدر، منطقه ۳)

۴.۲.۳. منافع مشترک نوجوانان، ترفندهای کنترل‌گریزی، تبانی و دسیسه علیه والدین، بازی

باخت - باخت

گروه همالان به‌عنوان یکی از مشوقین و تحریک‌کنندگان فرزندان، مزاحمت‌ها یا اختلالاتی را در کنترل و نظارت والدین به‌وجود می‌آورند. البته این مزاحمت می‌تواند به توصیه آنها (عمدی) یا به‌طور ناخواسته (سهوی) باشد. به‌عنوان مثال، تعدادی از والدین نافرمانی فرزند خود را به‌دلیل توصیه و تحریک دوستانش گزارش کرده‌اند. پس، استفاده و برخورداری از فناوری‌های جدید «منافع مشترکی» برای اکثر نوجوانان است که بالتبع، راهکارهایی برای تحت فشار قرار دادن والدین خواهد بود. این واقعیت نوعی «تبانی و دسیسه» علیه والدین است.

«چه قدر من می‌تونم روی این نظارت داشته باشم، الان این گوشی رو می‌بره مدرسه، با دوستاش دائم در ارتباطه، حالا ممکنه از یه جاییم «وای‌فای» رایگان گیر بیاره و یه تلگرامی و یه اینترنتی و یه «سرچ»ی.» (مادر، منطقه ۶)

«شما نمی‌تونی اصلاً در واقع محدودیت بدی، این دنیا اصولاً یه جوریه... اونا چون که جلوتر از ما هستن... اینکه من چیز نکنم، اون میره نمی‌دونم از وسایل دوستش استفاده می‌کنه.» (پدر، منطقه ۶)

دلایل دیگری غیر از گروه دوستان برای ایجاد چالش‌ها نیز وجود دارد. به‌روز نبودن مهارت فناوریانه والدین، نداشتن زمان و توان کافی برای کنترل تمام برنامه‌ها، فقدان نظام آموزش برای والدین و آگاهی فرزند از «ترفندهای کنترل‌گریزی» سایر دلایل را تشکیل می‌دهند. در اظهارات بعضی از والدین، آموزش‌های متفاوت مدرسه نیز یک ابهام برای والدین و فرزندشان تلقی شده است؛ یعنی مدرسه از فرزندان فعالیت‌هایی را می‌خواهد که والدین آن فعالیت‌ها را زمینه‌رخنه در قلمرو نظارتی‌شان می‌پندارند. به‌عنوان مثال از یک‌سو، مدارس تکالیفی درسی به نوجوانان واگذار می‌کند که لازمه آن دسترسی آنان به اینترنت است؛ از سوی دیگر، والدین دسترسی فرزندشان به اینترنت را زمینه‌ای برای سرک کشیدن او به فضاهایی دیگر تلقی می‌کنند.

«گاهی وقتاً تو اینترنت «سرچ» می‌کنم در مورد بعضی از بازی‌ها یا مثلاً گویش‌های بین خودشون می‌فهمم که خوب، مثلاً ممکنه صحنه‌هایی، حرف‌هایی، چیزایی تو این فیلم‌ها و بازی‌ها باشه که ما خبر نداریم ازش، ولی واقعاً روی نگرش‌ها، روی ایده‌ها و باورهای بچه‌ها می‌تونه تأثیر بذاره... من نمی‌تونم از ابتدا تا پایان هر بازی که این بچه... بشینم پاش، تعدادش آخه نه یکیه، نه دو تاست، نه من واقعاً اون قدر وقت و انرژی دارم.» (مادر، منطقه ۱۱)

«من میگم اینترنت نه، اصلاً نظارتو از بین برده، به‌خاطر اینکه بچه‌ها آموزش ندیدن... من تنها نمی‌تونم. من زمانی که با پسر صحت می‌کنم، میگه نه مامان تو دبیرستان ما دبیر ما این جوری میگه، تو نسل قدیمی و متوجه نمیشی من چی میگم.» (مادر، منطقه ۶)

نتیجه اکثر چالش‌های مذکور، سردرگمی والدین، سوء استفاده فرزند از فضای ابهام‌آلود، عدم حصول توفیق در برخی محدودیت‌ها و بیشتر شدن فاصله میان والدین و فرزند است. البته والدینی هم هستند که کلاس‌های آموزشی مدارس برای ایشان در

زمینه فناوری‌ها و فضای مجازی را مثبت و مفید ارزیابی کرده‌اند. به هر حال، آن‌طور که از بیشتر صحبت‌های والدین قابل برداشت است، در عرصه فناوری‌های جدید، عمدتاً والدین یک گام از فرزندشان عقب‌اند. شاید برای بعضی از والدین یک «بازی-باخت» محسوب شود.

«اتفاقاً مدرسه پسر من خیلی مدرسه خوبی بود، مثلاً فرض کنید به ما، یه مهندسی بود... کلاس گذاشته بود برای مادرها که ما هم آشنا بشیم با کامپیوتر هم بدونیم چه جور می‌تونیم «سرچ» کنیم، ببینیم که بچه‌مون کجاها رفته و چه چیزایی رو دیده.» (مادر، منطقه ۶)

«من زمانی که هیچ چیزی خودم بلد نیستم، بچه بلده، من چی جوری می‌تونم، اون راهکار فرارشو بیشتر بلده تا من... تو ایران فرهنگ‌سازی نشده.» (پدر، منطقه ۱۱)

«محدودیت می‌خوایم بذاریم، ولی موفق نمیشیم... کاری از دست پدر مادر... بر نمیاد.» (پدر، منطقه ۳)

۴.۲.۴. فرآیند خرید فناوری: فایده - هزینه، پدیده باج دادن

خرید فناوری‌های جدید برای فرزندان نیز یکی از موضوعات مهم مرتبط با حوزه نظارتی و کنترلی آنهاست. جلوگیری از احساس محرومیت یا شرمندگی، نقش دوستان، جلوگیری از احساسی تصمیم گرفتن فرزند برای خرید و تسلیم شدن در برابر فشارهای او از دلایل خرید فناوری توسط والدین است. یکی از والدین خریدن کنسول بازی را یک «باج» دادن به فرزند توصیف کرد تا بتواند از خریدن تلفن همراه پیشگیری کند. پس، تصمیم کنشگران دخیل در موضوع، برآمده از محاسباتی از فایده - هزینه، داده - ستانده یا سود - زیان است. موانعی نیز در میدان تصمیم‌گیری وجود دارد. مسئله مالی یکی از مهم‌ترین آنهاست. یکی از والدین خود را ناگزیر از اخذ وام برای تهیه یکی از فناوری‌ها می‌دانست. البته والدین نیز استراتژی‌هایی برای امتناع از خرید دارند. به‌عنوان مثال، گذاشتن شرطی سخت و دست نیافتنی برای فرزند یکی از آن موارد است. سایر استراتژی‌های تأخیری شامل گذاشتن شرط موفقیت تحصیلی، وادار کردن فرزند به پس‌انداز پول و شرط انجام مناسک دینی (نماز اول وقت) اظهار شده است.

«[تبدیل] «پلی‌استیشن» به «ایکس باکس» که به‌شدت من مخالف بودم... من دیدم باید این باج رو اینجا حداقل بدم، اگر جلوی موبایل دارم مقاومت می‌کنم.» (پدر، منطقه ۳)

«اصلاً اینا مدت‌ها میرن «سرچ» می‌کنن، بهترین مدل با قیمت، اینا همه رو در می‌آرن... بعد می‌آن به ما میگن که این هست با این قیمت، این هست با این قیمت... این قسطی می‌ده، این یکی نقد می‌ده، حالا شما کدومشو می‌تونید بخرید.» (مادر، منطقه ۳)

«میگن بخر، ما هم حالا گفتیم شاید به هر حال بتونیم یه وامی جفت‌وجور کنیم یا یه‌جا یکی پیدا کنیم به‌صورت اقساط باشه، می‌خرم براتون تابستون.» (پدر، منطقه ۶)

«باهش شرط بستم که اگر دانش‌آموز ممتاز باشه، براش می‌خرم، وقتی هم شد، براش خریدم.» (پدر، منطقه ۱۱)

جذابیت کنسول‌های بازی یکی از ویژگی‌هایی است که نه‌تنها نوجوانان، بلکه والدین را نیز به خود مشغول می‌سازد. تعدادی از والدین همراهی با فرزندشان در بازی کردن را اظهار کردند. این همراهی می‌تواند به فرزند این واقعیت را تفهیم کند که والدین به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم محتوای فعالیت‌های آنها را زیر نظر دارند. البته برخی از والدین برای تحریک نشدن خود به بازی، از تهیه آن وسیله خودداری می‌کنند.

«[می‌گفت] «پلی‌استیشن» بگیر، گفتم اینا حالا وقتش نیست، چون من اگه اینا رو بیارم تو خونه، دیگه خودم باید بشینم فوتبال هم بازی کنم، دیگه هیچی دیگه.» (پدر، منطقه ۱۱)

۴.۲.۵. استراتژی‌های احساسی و غیراحساسی فرزند، اقناع والدین، نمایش خشونت و استبداد رأی سهم والدین و فرزندان در خرید یک فناوری مانند تلفن همراه مختلف است. طیفی از نظر قطعی و احتمالی والدین تا خرید خودسرانه فرزند وجود دارد. البته در بسیاری موارد فرزندان ملاحظه شرایط مالی والدین را می‌کنند و متوقعانه برخورد نمی‌کنند. تعدادی از والدین معتقدند به‌موازات افزایش سن فرزند نوجوان، استقلال رأی او در فرآیند خرید افزایش می‌یابد.

فرزندان نیز استراتژی‌ها یا واکنش‌های خاص خود را برای رسیدن یا نرسیدن به خواسته خود دارند. این استراتژی‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱. استراتژی‌های احساسی و ۲. استراتژی‌های غیراحساسی. دسته اول شامل گریه کردن نمایشی، ابراز احساسات نمایشی یا نفوذ در مادر خانواده است. آنها در برخی موارد مادر خود را واسطی برای نفوذ در رأی پدر می‌دانند. دسته دوم شامل ادعای بچگانه بودن مدل‌های پایین،

ارجاع دادن به برخورداری دوستان‌شان، هزینه از پس‌انداز شخصی و متقاعد کردن والدین است. مواردی حاد و افراطی نیز وجود دارد. تخریب پنهانی مدل فعلی برای واداشتن والدین به خرید مدل بهتر، تهیه خودسرانه و استفاده پنهانی یا تهدید ملایم والدین از آن جمله‌اند که علائمی از «نمایش خشونت» و «استبداد رأی» هستند. آنچه مسلم است، دیگر اقناع کردن، ابزاری انحصاری در دست والدین نیست و در برخی موارد، فرزندان راهکارهایی را پیش می‌گیرند که به اقناع شدن والدین منتج شود. شیوه‌های اقناع، برای فرزندان نوجوان مشتمل بر ترفندها، نفوذ، احساساتی کردن فضا، استدلال یا ورود از مسیرهای میان‌بر است.

«سر این تبلت یه خرده آره، عید هی اشک ریخت و فلان و... مادرش می‌گفت حالا براش بگیر و فلان، آره، اونم زور شد، ما رفتیم براش گرفتیم... می‌گفت پول از خودمه و عیدی از خودمه.» (پدر، منطقه ۳)

«اون محدودیت‌ها باعث شده بود که این [پسر] بره یواشکی این کارو کنه و بعضاً فضا هم داشت، خوب... من می‌گفتم نداشته باش این وسیله رو، بعد، پدرشم مخالفت می‌کردن، بعد این یواشکی می‌رفت از یه جایی استفاده می‌کرد و اینا.» (مادر، منطقه ۶)

«مثلاً من رو ترغیب می‌کردن که من باباشونم راضی کنم، از طرفی به باباشونم... بابا بچه‌های دیگه، مثلاً دوستم فلانی، «احسان»، می‌دونن چی خریده، مثلاً تبلت فلان چیز خریده، نمی‌دونم چی، شما چی، برا من کی، مثلاً یه دونه چند سال پیش یه کامپیوتر خریدین.» (مادر، منطقه ۶)

«یه گولی خوردیم ما... یه گوشی معمولی داشت، این آقا، مثلاً این به ترفندای مختلف گوشیه خراب کرده بود، گفت بابا این هزینه‌ش اصلاً نمی‌ارزه بریم هزینه کنیم، بیا بریم یه گوشی بگیریم.» (پدر، منطقه ۱۱)

۵. بحث و نتیجه

در بازگشت به سؤال اساسی مقاله و در پرتو بینش نظری اتخاذ شده، مهم‌ترین محورهای اکتشافی بحث و نتایج حاصل از آن به اختصار شامل موارد زیر هستند.

۱. ناهمسانی نسلی در تجربه و درک فناوری دارای ملاحظات زیر است:

- * محافظه‌کارانه‌تر بودن نسل قدیمی؛ پذیرا‌تر بودن و هم‌نوایی بیشتر نسل جدید نسبت به تغییرات جامعه
- * وجود نوعی بیگانگی برای برخی از والدین نسبت به کارکردهای اجتماعی، سرگرمی، آموزشی یا مهارتی فناوری‌های جدید
- * انتظار والدین بر طبق رویه سابق: «دم‌دست» و «در معرض دید» قرار داشتن فرزند؛ جدا بودن فضای مجازی از مکان فیزیکی
- * نگرانی والدین نسبت به فاصله‌گیری فرزندان از نقش‌های اصلی در زندگی اجتماعی (جابه‌جایی در اولویت نیازها)
- * فرزندان نوجوان عمدتاً در پی استفاده‌هایی مبتنی بر لذت، سرگرمی، تفریح، وقت‌گذرانی یا حتی رفع خستگی در زمان استراحت؛ والدین به دنبال استفاده‌های هدفمند و محتواگرایانه (سودمند و کارکردی آشکار)
۲. پیدایش دو معضل قابل تأمل است:
- * پدیده ظهور فرزندان سلطه‌جو (با شخصیتی اقتدارطلب)
- * والدین بی‌توجه دارای بچه‌های لطمه‌دیده از فناوری‌ها؛ نوعی از ناوالدگری یا والدگری نامناسب؛ اهمال والدین
۳. همراه نبودن قدرت فرزند نوجوان با رضایت طرف مقابل (والدین) در شبکه روابط قدرت مهم است. به عبارت دیگر، مشروع تلقی نشدن قدرت فرزند یکی از نتایج اساسی به‌شمار می‌رود.
۴. تغییرات مهارتی و علمی در جامعه‌پذیری سبب شده است تا در کنار الگوی مرسوم «والد - به - فرزند»، الگوی جدید «فرزند - به - والد» (به‌عنوان یک شق جدید) شکل بگیرد.
۵. تولید اخلاق خانواده‌بنیان برای فناوری دارای مکانیزم ویژه‌ای است؛ به‌طوری‌که نوعی اطاعت اخلاقی از والدین و عاملی برای بازدارندگی رفتارهای بدعت‌گذارانه یا خود-شیفتگی فرزند (روحیه نظارت‌پذیری) وجود دارد:
- * تلاش والدین در جهت تعیین مجموعه‌ای از احکام به‌هنجارساز برای هدایت فرزندان؛ خانواده‌مدار یا سازگار کردن فناوری‌ها با فضای خانواده
- * مفهوم الگوی «نیاز - وابستگی» به‌معنای بازتولید کردن ایدئولوژی والد - فرزندی برای بازسازی و احیای روابط متقابل

جدول ۶: سنخ‌شناسی خانواده‌ها با توجه به ملاحظات اخلاقی درباره فناوری‌های جدید

سنخ‌شناسی خانواده	ویژگی کلی	وضعیت / استراتژی
لطمه‌دیده و مستأصل	با چالش فناوری‌های جدید مواجه‌اند. این چالش ناشی از تبعاتی است که عمدتاً والدین و بعضاً فرزندان آن را احساس می‌کنند.	نگرانی و درماندگی و ناکامی در نظارت
تدبیرگرا و مداخله‌کننده	با اتخاذ تدابیر به‌هنگارکننده و تعدیل‌کننده تلاش کرده‌اند تا فناوری‌های جدید را درونی کنند و زیر نظر داشته باشند.	نظارت مستمر و تلاش برای آگاه کردن فرزندان
پذیرا و محافظه‌کار	تغییرات خانواده را پذیرفته‌اند، اما ضرورتی برای اتخاذ عملکردی قاطعانه و خاص احساس نمی‌کنند. البته این به‌معنای بی‌تفاوتی والدین نیست.	معتقد به تفاوت نسلی غیرقابل کنترل اما قابل نظارت
مسئله‌دار و مشوش	تنش و مشاجره بر سر فناوری‌ها میان والدین و فرزند در جریان است. گاهی والدین و گاهی فرزند پیروز میدان است.	ناآرامی و بی‌اعتمادی و نظارت‌های سلبی
در حاشیه و پیرامونی	هم والدین و هم فرزندان کمتر به فناوری‌های جدید علاقه وافر و سرشار نشان داده‌اند؛ به‌گونه‌ای که علی‌رغم استفاده از آن وسایل، وابستگی خاصی ملاحظه نمی‌شود.	آرامش و نظارت‌های اندک

۶. چند توصیه راهبردی برای حمایت از خانواده‌ها:

- * یادگیری مهارت‌های فناورانه توسط والدین
- * آموزش مهارت‌های فناورانه به فرزندان
- * تأکید بر نظارت‌های پیشگیرانه و ایجابی
- * پرهیز از استراتژی تشویقی معطوف به خرید فناوری در ازای موفقیت تحصیلی
- * ارتباط‌گیری والدین با مهم‌ترین دوستان فرزند
- * متناسب‌سازی محدوده سنی فرزند با فناوری مورد نظر برای خرید
- * توصیه‌های اخلاقی والدین برای فضای مجازی
- * گرایش به نظارت‌های فناوری - محور (والدگری مجازی)
- * توجه بیشتر به اوقات فراغت بیرون - محور تا فناوری - محور
- * نظارت بر محتوای مصرف فناورانه فرزندان علاوه بر نظارت بر مدت زمان دسترسی آنها
- * هدایت مهارت فناورانه فرزند در مسیرهای مفید و مثمر
- * همفکری و همراهی والدین و فرزندان در فرآیند تصمیم به خرید تا نهایی شدن آن
- * توجه فرزند نسبت به اولویت‌های زندگی توسط والدین

- * خودکنترلی والدین برای عدم اعتیادشان به فناوری‌های جدید یا فضای مجازی
- * نظارت پدر بر مادر و مادر بر پدر در مصرف فناوری‌های جدید و فضای مجازی (مثلاً حداقل یک‌بار بازی کردن در کنار آنها)
- * حذف شرایط ترغیب‌کننده فرزند به استفاده بیش از حد از فناوری‌های جدید، مثلاً تشویق فرزند به دور نگه داشتن تلفن همراه از محل مطالعه درس
- * دعوت از مشاوران و نخبگان برای هدایت کلاس‌های آموزشی
- * فراهم کردن جلسات برای انتقال تجربیات والدین به یکدیگر
- * تألیف جزوات آموزشی برای سواد فناوری والدین
- * برگزاری کلاس‌های دانش‌افزایی در زمینه فناوری‌ها و فضای مجازی در مدارس (انجمن‌های اولیا - مربیان)
- * آموزش مهارت‌های فناورانه به نوجوانان و والدین در رسانه ملی
- * ترویج فناوری‌های جدید در بستر سبک زندگی اخلاق‌محور

منابع

۱. بیات، قدسی و محمود شهابی. (۱۳۹۱). شبکه‌های اجتماعی مجازی و کاربران جوان؛ از تداوم زندگی واقعی تا تجربه جهان‌وطنی. مجلس و راهبرد. شماره ۶۹.
۲. پایش جامعه اطلاعاتی ایران. (۱۳۹۳). تهران: سازمان فناوری اطلاعات ایران.
۳. خلیلی آذر، هایده. (۱۳۹۲). شناخت ویژگی‌های شبکه‌های اجتماعی و تأثیرات آنها بر روابط بین فردی نوجوانان. پژوهش‌های ارتباطی. شماره ۷۵.
۴. داتن، ویلیام. (۱۳۸۴). دگرگونی‌های اجتماعی در یک جامعه اطلاعاتی. محمد توکل و ابراهیم کاظمی‌پور. تهران: کمیسیون ملی یونسکو.
۵. سعدی‌پور، اسماعیل. (۱۳۹۲). بررسی اثرات اینترنت بر خانواده‌های دارای فرزند نوجوان. پژوهش‌های ارتباطی. شماره ۷۶.
۶. صادقی‌فسایی، سهیلا و ایمان عرفان‌منش. (۱۳۹۴). مبانی روش‌شناختی روش پژوهش اسنادی در علوم اجتماعی. راهبرد فرهنگ. شماره ۲۹.
۷. عبداللهیان، حمید و حسین حسینی. (۱۳۹۵). شبکه‌های اجتماعی و چالش‌های آن برای نظام خانواده در ایران: مطالعه عضویت زوجین در فیس‌بوک و مسائل و پیامدهای اجتماعی بر حریم خانواده. بررسی مسائل اجتماعی ایران. شماره ۱.
۸. عرفان‌منش، ایمان. (۱۳۹۶). مناسبات قدرت میان والدین و فرزندان با توجه به نقش و تأثیر فناوری‌های ارتباطی و اطلاعاتی (ICTS). رساله دکتری تخصصی جامعه‌شناسی فرهنگی. تهران: دانشگاه تهران.
۹. کاستلز، مانوئل و مارتین اینس. (۱۳۸۴). گفت‌وگوهای با مانوئل کاستلز. حسن چاوشیان و لیلا جوافشانی. تهران: نی.
۱۰. کاستلز، مانوئل. (۱۳۸۵). عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ، جلد‌های ۱، ۲ و ۳. احد علی‌قلیان و افشین خاک‌باز. تهران: طرح نو.
۱۱. کاستلز، مانوئل. (۱۳۹۳). قدرت ارتباطات. حسین بصیریان جهرمی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
۱۲. گیدنز، آنتونی. (۱۳۹۲). تجدد و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید. ناصر موفقیان. تهران: نی.
۱۳. محسنی، منوچهر. (۱۳۸۰). جامعه‌شناسی جامعه اطلاعاتی. تهران: دیدار.
۱۴. معمار، ثریا و فاطمه قربانی. (۱۳۹۲). تجارب زیسته والدین دانش‌آموزان دختر متوسطه در خصوص آسیب‌های فرهنگی اینترنت. پژوهش‌های ارتباطی. شماره ۳.
۱۵. وبستر، فرانک. (۱۳۹۰). نظریه‌های جامعه اطلاعات. اسماعیل قدیمی. تهران: امیرکبیر.

16. Best, S. J. B. S. & Krueger. (2006). Online Interactions & Social Capital: Distinguishing between New Existing Ties. *Social Science Computer Review*. 24(4).
17. Buckingham, D. (2008). *Youth, Identity & Digital Media*. Cambridge: MIT.
18. Castells, M.; M. Fernández-Ardèvol; J. Linchuan Qiu. & A. Sey. (2007). *Mobile Communication & Society: A Global Perspective*. US: MIT.
19. Choi, Y. S. & L. Ross. (2006). Policy & Power: The Impact of the Internet on the Younger Generation in South Korea. *Social Policy & Society*. 5(3).
20. Horst, H. A. (2008). Families. In: Mizuko, I. & et al. *Hanging Out, Messing Around, Geeking Out: Kids Living & Learning with New Media*. Boston: MIT, pp149-194.
21. Jordan, T. (2001). *Cyberpower: The Culture & Politics of Cyberspace & the Internet*. London: Routledge.
22. Kiesler, S.; B. Zdaniuk; V. Lundmark. & R. Kraut. (2000). Troubles with the Internet: The Dynamics of Help at Home. *Human-Computer Interaction*. No. 15.
23. Ling, R. (2004). *The Mobile Connection: The Cell Phone's Impact on Society*. San Francisco: Morgan Kaufman.
24. McQuail, D. (2006). *McQuail's Mass Communication Theory*. London: Sage.
25. Nood, D. & J. Attema. (2006). *Second Life: The Second Life of Virtual Reality*. Translated by S. Van Everdingen. The Netherlands: EPN Online Publications. (http://www.ecp.nl/sites/default/files/EPN_report_The_Second_Life_of_Virtual_Reality_-_2006_October.pdf).
26. Patton, M. (1990). *Qualitative Evaluation & Research Methods*. CA: Sage.
27. Watne, T. & A. Lobo & L. Brennan. (2011). Children as Agents of Secondary Socialisation for Their Parents. *Young Consumers*. 12(4).
28. Zinn, M. B. & D. S. Eitzen. (1990). *Diversity in Families*. New York: Harper & Row.
29. <https://amar.org.ir>.
30. <http://atlas.tehran.ir>.
31. <http://mis.ito.gov.ir/monitoring-information-society>.
32. <http://mis.ito.gov.ir/web/guest/fava-development>.
33. <http://mis.ito.gov.ir/web/guest/fava-development?p=tehran>.
34. <http://tmicto.tehran.ir/Portals/0/Document/Amarname/AmarShahr93/index.html>.
35. <http://www.mehrnews.com/news/3660628>.

پس از انقلاب اسلامی، یکی از حوزه‌هایی که در ساحت فرهنگی دچار تحول جدی شد، نهاد سینما بود. سینما از آغاز انقلاب چونان ابزاری فرهنگی مورد توجه شایان بوده تا از آن به‌عنوان وسیله‌ای برای ترویج دین استفاده گردد. در این پژوهش با مطالعه ۴۴ نمونه از آثار سینمای دینی پس از انقلاب با روش تحلیل گفتمان و نشانه‌شناسی گفتمانی تلاش شده است تا به این سؤالات پاسخ داده شود که گفتمان‌های سینمای دینی پس از انقلاب کدام‌اند و چه صورت‌بندی و زمینه‌مندی گفتمانی دارند. نتایج این مطالعه نشان می‌دهد پس از انقلاب اسلامی متون سینمایی در گفتمان‌های پنج‌گانه‌ی انقلاب اسلامی و دفاع مقدس، شهرگرایی و روستاگرایی، فردیت خواهی، تساهل و تکثرگرایی و بازگشت جای می‌گیرند. این گفتمان‌ها به‌ترتیب سوژه مطلوب خود با عنوان سوژه قدسی انقلابی، مکان معنا، فردیت‌خواه، تساهل‌گرا و مؤمن مُصلح مُکلف را آفریده‌اند. نتایج این مطالعه همچنین مؤید آن است که ستیزهای معنایی گفتمان دینداری تساهل و تکثرگرا و گفتمان فردیت‌خواهی با گفتمان انقلاب اسلامی و دفاع مقدس و گفتمان بازگشت، محسوس و هویدا است. همچنین بین گفتمان انقلاب اسلامی و دفاع مقدس، شهرگرایی و روستاگرایی و بازگشت همپوشانی‌هایی از حیث دال‌های مشترک موجود است.

■ واژگان کلیدی:

گفتمان، سینمای دینی، گفتمان انقلاب اسلامی و دفاع مقدس، گفتمان شهرگرایی و روستاگرایی، گفتمان فردیت‌محور، گفتمان تساهل و تکثرگرایی و گفتمان بازگشت

سنخ‌شناسی گفتمان‌های سینمای دینی پس از انقلاب اسلامی ایران

وحید قاسمی

دانشیار علوم اجتماعی دانشگاه اصفهان
v.ghasemi@ltr.ui.ac.ir

محمد رضایی

استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس
velashedi@gmail.com

علی ربانی

دانشیار علوم اجتماعی دانشگاه اصفهان
a.rabbani@ltr.ui.ac.ir

آرش حسن‌پور

دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه اصفهان
arash.hasanpour@gmail.com

احسان آقابابایی

استادیار علوم اجتماعی دانشگاه اصفهان
ehsan_aqababae@yahoo.com

طرح موضوع

بررسی موشکافانه انقلاب ۱۳۵۷ و جایگزینی نظام سیاسی جمهوری اسلامی به جای رژیم پهلوی نشان می‌دهد ایران تنها کشوری است که انقلابی سیاسی و اسلامی را با محوریت روحانیان پیش برده و تلاش می‌کند تا جایگزینی برای سرمایه‌داری و مدرنیزاسیون عرضه کند. (خیابانی، ۲۰۱۰: ۳۴) کارویژه مقوله دین نیز در انقلاب آن اندازه حائز اهمیت است که انقلاب پسوند اسلامی یافته است. از این منظر است که می‌توان به موقعیت استثنایی دین و شریعت در ساخت سیاسی و فرهنگی جامعه ایرانی نظر افکند. دین در زیست‌جهان کنشگران در ساحت زندگی روزمره و همچنین نظام و ارکان و شئون آن جایگاه و موقعیتی ممتاز و ویژه دارد. این موقعیت منحصر به فرد دین در جامعه ایرانی هم پدیده‌ای تاریخی و هم امری حادث است.

تمایز اصلی انقلاب اسلامی این بود که بر توسعه بعد معنوی و اخلاقی جامعه تأکید مؤکد داشت. این انقلاب وجوه مختلف داشته که در رأس آن اهداف ایمانی و فرهنگی و اسلامی قرار می‌گرفت. امام خمینی در این باره اشاره می‌کند «این انقلاب سیاسی یا نیمه سیاسی نبود؛ بلکه تمام اسلامی بود». (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۶: ۱۷) در بحث ناظر به تعالیم اسلامی و کارویژه مذهبی انقلاب، بنیان‌گذار انقلاب اسلامی، انقلاب را شرطی لازم و ضروری برای تحقق آرمان‌های الهی و وسیله‌ای برای نیل به مقاصد مکتبی و ایصال جامعه بشری به تعالی انسانی تلقی می‌کرد. همچنین در کلام سیاست‌مداران دینی، رهبران و کارگزاران سیاسی و روحانیان و معلمان دینی بر اسلامیت نظام به صورت روزافزونی تأکید می‌شد. از این دیدگاه، انقلاب، تحولی معنا ساز و انسان ساز بود که گفتمانی نوین و پرآوازه را به ارمغان آورده بود. گفتمان انقلاب اسلامی، آبادانی دنیا را بدون آخرت‌سازی و تکوین سوژه مؤمن متعهد انقلابی، عقیم می‌دانست. انقلاب آنگاه موفق پنداشته می‌شد که از سطوح خرد تا کلان، اسلامی‌سازی شود و زیست‌جهان و سیستم به صورت یکپارچه، هماهنگ و همه‌جانبه به جامه دین و مذهب رسمی و شریعت مدار مژین شود.

از همین رو پس از انقلاب اسلامی، قانون اساسی با محوریت اسلام بنا نهاده شد و نظام سیاسی - اجتماعی کشور براساس الگوی اسلامی تشکیل گردید. لذا دین محوریت و جایگاه بالاتری به نسبت ادوار قبل و دوران پیش از انقلاب پیدا کرد. در پی این رخداد سیاسی، موجی از تلاش‌ها برای دینی‌سازی و اسلامی کردن زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی و هنری شکل گرفت. به تبع ساخت سیاسی، ساخت فرهنگی و اجتماعی نیز دستخوش

تغییر و تحول قرار گرفت. در کشوری که نظام سیاسی براساس دین و شریعت بنیان نهاده شده، بدیهی است که یکی از موضوعات حائز اهمیت در هنر و سینما، مقوله دین، دینداری و امر دینی باشد. از همین رو یکی از حوزه‌هایی که در ساخت فرهنگی به‌طور کل و سراسری متحول شد و ساخت نهادی آن استحاله یافت؛ نهاد سینما بود.

انقلاب ۱۳۵۷، شرایط اولیه و پیامدهای آن گونه جدیدی از سینما را در ایران پدید آورد و در تکوین هویت ملی اسلامی نقش اساسی در چارچوب صنعت فیلم و فرهنگ داشت. (نفیسی، ۲۰۱۲: ۱۱۵) سینما از منظر روحانیان مسلمان شیعه، ابزاری شیطانی در دست سلسله پهلوی در راستای غربی‌سازی، پروژه تجدد، تخدیر افکار عمومی، فاسدسازی جامعه و اضمحلال ارزش‌های سنتی و دینی بود. از این منظر سینما و فیلم عمدتاً امری مذموم و فسادآفرین معرفی می‌شد که می‌بایست طرد شود یا کاملاً با قاموسی نوین از نو مشق شود. سینما در ابتدای انقلاب مانند دیگر رسانه‌های دولتی و وابسته به دولت اسلامی متأثر از گفتمان غالب جامعه، قانون اساسی، اساسنامه‌های مصوب، مأموریت‌های محوله، رابطه با نظام ارزشی هنجاری جامعه و تناسب ساختی با دیگر نهادها و تلقی عموم، یک رسانه دین‌محور شناخته می‌شد. به‌بیان دیگر سینما از آغاز انقلاب مانند ابزاری فرهنگی مورد توجه شایان بوده تا از آن به‌عنوان وسیله‌ای برای ترویج دین استفاده گردد و از همین رو سازمان‌هایی نظیر بنیاد فارابی و حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی مأموریت یافتند تا کارکردهای مورد نظر دین را در ساحت سینمایی تحقق بخشند. (علم‌الهدی، ۱۳۹۰) می‌دانیم سینمای ایران به‌رغم تکثر عوامل و عناصر و مجاری تولیدی ذیل دولت جمهوری اسلامی معنا پیدا می‌کند. به‌لحاظ رابطه سینما و دولت (ساخت قدرت) باید اشاره کرد که به‌طور کل رسانه‌های جمعی در ایران کمتر خصوصی بوده و زیر نظر سازمان‌ها و نهاد‌های عالی کشور اداره شده و رسانه‌ای جهت تبلیغ ارزش‌های حاکم قلمداد می‌شود. این رسانه‌ها باید براساس متن و نص قانون اساسی و قوانین دولتی در خدمت تشریح، اشاعه و تبلیغ فرهنگ اسلامی و دینی باشند (خیابانی، ۲۰۱۰: ۱۴۲) تا حدی که می‌توان گفت در سه دهه اخیر دل‌مشغولی مسئولان دولتی و سیاست‌گذاران فرهنگی و سینمایی این بوده که تولیدات سینمایی چه میزان با مقوله دین آمیخته و عجین است. متولی رسانه سینما در جمهوری اسلامی، معاونت سینمایی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی است که هر فیلم سینمایی باید از معاونت‌های مجزا، مجوز و پروانه ساخت، مجوز فیلم‌نامه و اکران (پخش عمومی) دریافت کند. از همین رو است که فیلم برای نمایش و حتی

جذب حمایت باید با اصول و قواعد کلان و خرد نظام فرهنگی - سیاسی و گفتمانی نظام جمهوری اسلامی مطابقت و همنوایی داشته باشد تا عرصه سخنگویی پیدا کند. فیلم‌ها و تولیدات فرهنگی همچنین تابع نظام‌های نظارتی و کنترلی بوده و در صورت همنوایی مورد تشویق و تحسین و در صورت تخطی از قواعد و هنجارهای رسمی و قانونی مورد تعقیب و مجازات قرار می‌گیرند.

پرداختن به دین، مذهب، عناصر و اجزای آن، اشخاص دینی و مذهبی و هویت دینی در سینمای پس از انقلاب منبعت از تحولات اجتماعی، فرهنگی و گفتمان‌های سیاسی، شرایط متغیر و پرفراز و نشیبی داشته است؛ به عبارت دیگر بر این اساس که کدام گفتمان سیاسی و کدام قرائت و تفسیر از دین و کدام از تلقی از کارکرد آن و نسبت دین و جامعه معاصر، هژمون و دارای تفوق باشد، پرداختن به سینمای دینی و به‌طور کل سیاست‌گذاری‌های ناظر به آن، متفاوت، متحول و سیال بوده است. بدین دلیل است که گفتمان‌های سیاسی فرهنگی بعد از انقلاب نظیر گفتمان انقلابی و ارزشی دهه شصت و در ادامه گفتمان‌هایی نظیر سازندگی، اصلاحات و سپس اصول‌گرایی و عدالت محور، خرد گفتمان‌های سینمایی معناگرای متفاوتی را در بطن خود تکوین و نضج دادند و سینمای دینی را تحت عناوین مختلفی مورد اهتمام قرار دادند.^۱ با بیان مفروضات فوق و تفاسیر یادشده می‌توان گفت در این مطالعه بر آنیم تا از خلال شناسایی گفتمان‌های سینمای دینی پس از انقلاب به این پرسش کلان پاسخ دهیم که مقوله دین و بالأخص سوژه دینی در گفتمان‌های سینمای دینی چگونه تعین یافته و مفصل‌بندی شده‌اند؛ بنابراین پرسش‌های اصلی این مطالعه (به ترتیب) چنین است:

- گفتمان‌های سینمای دینی پس از انقلاب کدام‌اند؟

- هر کدام از این گفتمان‌ها چه چيستی و هستی زمینه‌مندی دارند؟

- مناسبات هر یک از این گفتمان‌ها با یکدیگر چیست؟

ما معتقدیم فیلم‌ها برون از دایره‌های چندگانه و مغناطیس قدرت خلق نمی‌شوند بلکه به‌مثابه یک برون‌داد گفتمانی، به‌واسطه رمزگان فنی و روایی و در توده درهم‌پیچیده زبان، ایدئولوژی و قدرت حادث می‌شوند. ما گفتمان‌های سینمای دینی را ذیل کلان گفتمان سیاسی و اجتماعی نظام جمهوری اسلامی مطالعه و واکاوی خواهیم کرد تا منازعات معنایی احتمالی گفتمانی در ساحت سینمای دینی پس از انقلاب را واکاوی کنیم.

۱. سینمای دینی، اسلامی، اخلاقی، متعهد، استعلایی، آرمان‌گرا، ماورایی و معناگرا.

پیشینه مطالعه

در یک منظر کلی مطالعات پیشینی حوزه سینمای دینی در ایران را می‌توان براساس رویکرد، روش و موضوع به این دسته‌ها تقسیم کرد:

گروهی از محققان که سهم زیادی از تحقیقات و مطالعات حوزه مذکور را شکل داده‌اند به مطالعات بازنمایی پرداخته‌اند. این مطالعات شامل بازنمایی دین و اجزاء آن، روحانیت، تصوف، عرفان نوظهور، آخرالزمان و گفتمان‌های سینمای دینی می‌شود. برای نمونه حسینی پاکدهی و همکاران (۱۳۹۶) در مطالعه‌شان با عنوان «بازنمایی دین در سینمای پس از انقلاب؛ رابطه با زمینه‌های اجتماعی و دین رسانه‌ای شده» اهمیت ویژه ابعاد «رفتاری» و «دانشی» دین، عمیق‌تر شدن دغدغه‌های سینمای دینی در سال‌های پس از دهه شصت، سیاسی نبودن فیلم‌های بررسی‌شده دهه هشتاد را نتیجه می‌گیرند. همچنین میرزایی و همکاران (۱۳۹۴) در مطالعات بازنمایی نشان می‌دهند که ابعاد مناسکی و اعتقادی بیشترین و بعد شناختی کمترین سهم را از مقولات دینی فیلم داشته‌اند. بخشی و ایازی (۱۳۹۴) معتقدند بُعد درون فردی دین (تجربیات، احساسات و خصلت‌های دینی) کمترین تجلی را در فیلم‌نامه‌های ارسالی داشته و ابعاد تجسم‌یافته از دین مانند تجلیات مادی، ابژه‌های دینی و رفتاری مناسکی دین (با تأکید بر عزاداری‌ها و عبادات دینی) بیشترین حضور را دارا بوده است. مطالعه افلاکی (۱۳۹۵)، ماهانی (۱۳۹۱) و شریعتی و شالچی (۱۳۸۸) را نیز می‌توان در این دسته‌بندی قرار داد که بعضاً به بازنمایی اخلاق یا امر اخلاقی در سینمای ایران پرداخته‌اند.

هاشمی و فرخی (۱۳۹۴) در مطالعه در ارتباط با بازنمایی نگرش به روحانیت نشان می‌دهند که نگرش مردم درباره روحانیت در فیلم‌های مذکور را می‌توان به سه گونه نگرش مثبت (نگرش مثبت آمیخته با تقدس، نگرش مثبت همراه با احترام، نگرش مثبت همراه با اعتماد، نگرش مثبت کورکورانه و مقلدانه، نگرش مثبت منفعت‌طلبانه و ابزاری)، نگرش منفی (نگرش منفی به استفاده ابزاری از جایگاه روحانیت، نگرش منفی آمیخته با ترس، نگرش منفی همراه با تحقیر و تمسخر، تصورات قالبی منفی) و عناصر مرتبط با تغییر نگرش درباره روحانیت (اقناع، ناهماهنگی شناختی) تقسیم و طبقه‌بندی کرد. نادری و همکاران (۱۳۹۳) در تحلیل فیلم «طلا و مس» که به بازنمایی روحانیت در سینما می‌پردازد معتقدند روحانی فیلم مذکور چنان در متن مسائل و امور انضمامی است که سیر گذار از عرفان و اخلاق نظری به عملی را طی کرده و این در تقابل نگاه حاشیه‌ای

ربانی و گوشه‌نشینی دین‌داران و بالأخص روحانیان است که کاری به هیچ چیز نداشته و به تعبیر بهتر در سیاست دخالت نمی‌کنند. عموری (۱۳۹۲) در همین زمینه با تحلیل سه نمونه سینمای دینی نشان می‌دهد در این فیلم‌ها روحانی تلاش می‌کند که نقش سنتی خود را به‌عنوان جامعه مدنی بازسازی کند. ایشان همچنین اضافه می‌کند آنچه از یافته‌ها حاصل می‌شود حاکی از بازگشت روحانی به مردم است.

تولی (۱۳۹۲) سه باور هجرت و سفر، همراه بودن با استاد و پیر راه، خلوت و دوری‌گزینی از جامعه را به‌عنوان نقطه مشترک و هسته مرکزی تصویر تصوف در سینمای معناگرای ایران برجسته می‌سازد. علامی (۱۳۹۲) معتقد است در عرفان شرقی (با تکیه بر بوداییسم) کمال‌گرایی و توجه به ماورا، ارزش محسوب می‌شود. اما در غرب، نگاه ابزاری به معنویت مطرح است. راودراد و همکاران (۱۳۹۱) معتقدند فیلم «کتاب قانون» به‌نوعی دارای گفتمان چندصدایی است. گفتمان مسلط بازنمایی‌شده در این فیلم، گفتمان دینی عامیانه است. در این گفتمان، عمل به ظواهر دین و نیز داشتن ظاهری دینی اهمیتی اساسی دارد و برای ارزیابی میزان دینی بودن افراد باطن ایشان مورد توجه قرار نمی‌گیرد و تنها به پوسته و ظاهر دین دل‌خوش داشته‌اند و این سبک دینداری در سطح اجتماعی ترویج می‌شود. راودراد و سلیمانی (۱۳۹۱) در مطالعه خود به این جمع‌بندی رسیدند که گفتمان فیلم «زیر نور ماه» دینداری را عامل اساسی برای جامعه گرفتار مدرنیته می‌داند. فیلم همچنین تجربه دینی را نه در گریز از شهر و مظاهر تمدن، بلکه مستلزم حضور و فعالیت در جامعه و تلاش برای بهبودی آن می‌داند. مرشدی‌زاد و همکاران (۱۳۹۱) نشان می‌دهند که فیلم‌های دهه شصت، هویت دینی سنتی را بازتابانده که سوژه‌های آن عمدتاً ظاهرگرا (دینداری سنتی) هستند؛ اما در دهه هفتاد رابطه سوژه‌ها با خدا مستقیم و بلاواسطه شده و هویت دینی از نوع بازاندیشانه، خردورزانه، انتقادی و ذوق‌گرایانه می‌شود و مقوله‌های اخلاق محوری، آزاداندیشی و معرفت‌اندیشی به‌صورت ملموسی برجسته می‌شود. همچنین در دهه هشتاد مجدداً رابطه فرد دیندار و خدا مستقیماً انعکاس یافته و هویت، تلفیقی از هویت دینی سنتی و بازاندیشانه است. مطالعه رحیم‌زاده و میرفخرایی (۱۳۹۱) نشان می‌دهد بیشترین ارزش اخلاقی بازنمایی‌شده در فیلم‌ها ارزش تعاون و محبت و یاریگری است و در زمینه سایر ارزش‌ها همچون ادب و احترام، صداقت، ارتباط با خدا و حجب و حیا گرایش‌های کمتری در بین فیلم‌ها دیده می‌شود. سلیمانی (۱۳۸۸) نیز در پایان‌نامه خود به «بازنمایی گفتمان‌های تجربه دینی

در سینمای ایران پس از انقلاب اسلامی» پرداخته و سه گفتمان روشنفکری، روشنفکری دینی و سنت اسلامی را در سینمای ایران شناسایی می‌کند. از مطالعات با اهمیت این حوزه می‌توان همچنین به پژوهش محمد نجار (۱۳۹۰) با عنوان «بررسی ارزش‌های دینی در سینمای ایران؛ تحلیل بینامتنی سینمای دینی در ایران» و مطالعه موحدی و حیدری (۱۳۹۰) (بازنمایی دین) اشاره کرد.

گروهی دیگر از محققان به نشانه‌شناسی نسبت دین و سینما، نمادهای مذهبی و دفاع مقدس از خلال تحلیل یک یا مجموعه‌ای از فیلم‌ها در ادوار خاصی پرداخته‌اند. سرفراز (۱۳۹۵) معتقد است دین به‌عنوان یک نظام نشانه‌ای مبتنی بر شبکه‌ای از روابط نشانه‌ها، لایه‌های نشانه‌ای یا رمزگان تودرتو برای قالب‌بندی و ساخت پیام دینی است. سینما نیز نظامی از امکانات برای تولید پیام سینمایی است. (درحقیقت متن فیلمیک یا سینمایی محل ظهور و بروز مناسبات دیالوژیک میان دین و فرهنگ است) وی بر این امر تأکید دارد که واکاوی پدیده‌ها و عناصر یک فرهنگ به‌صورت به‌هم‌پیوسته یا توأمان بر تجربه آنها به شکل متغیرهای مجزا از هم ترجیح دارد. سلطانی و بنایی (۱۳۹۳) به نشانه‌شناسی گفتمانی فیلم «اخراجی‌ها» پرداخته و بهشتی (۱۳۹۲) بر این باور است که سینمای ایران تصویر نامطلوبی از نمادهای مذهبی و شخصیت‌های دارای نمادهای مذهبی ارائه می‌کنند و کارگردانان متعهد نیز فیلم‌هایی از لحاظ ساختار سینمایی ضعیف تولید کرده‌اند. در همین حوزه خرم‌دل (۱۳۹۰) به مطالعه «دین در سینمای دفاع مقدس؛ بررسی سینمای ابراهیم حاتمی‌کیا و رسول ملاقلی‌پور» پرداخته و معتقد است سینمای دفاع مقدس، به‌عنوان مهم‌ترین تجلی فرهنگی - هنری همسو با گفتمان انقلاب اسلامی، بیشترین قرابت را با فرهنگ پس از انقلاب داشته و در غالب این فیلم‌ها، دین و ارزش‌های دینی در اشکال مختلف، تصویر شده است. نتایج این مطالعه نشان می‌دهد روند کاهش بازنمایی مضامین دینی در آثار حاتمی‌کیا که در دهه شصت شروع شده، با وجود وقفه‌ای در فیلم‌های «به نام پدر» و «آژانس شیشه‌ای» همچنان ادامه پیدا می‌کند.

گروهی دیگر از محققان به بررسی نسبت سیاست و دین و الگوهای سیاست‌گذاری فرهنگی، اخلاق اسلامی در سینما، تعهد در رسانه و چیستی سینمای دینی، بایدها و نبایدها و الزامات این سینما و محدودیت‌های آن پرداخته‌اند. در این حوزه مطالعه فقیهی (۱۳۹۵) نشان می‌دهد شرط اصلی در تحقق سینمای دینی و در پی آن سینمای انقلاب اسلامی، یافتن فرم و ساختاری بیانی برخاسته از اندیشه اسلامی و حکمت اسلامی متجلی

شده در انقلاب اسلامی ایران است که این فرم نه اینکه ظرفی برای ارائه محتوا باشد بلکه عینیت محتوا و نمود تجسم‌یافته آن است. سینمای تراز انقلاب اسلامی از لحاظ محتوایی باید موافق با اسلام، تشیع، ایران و انقلاب باشد. سینمای تراز انقلاب اسلامی همچنین دارای فرم برخاسته از اندیشه اسلام و تشیع و ایرانیت و انقلابی‌گری است. مطالعه پیرحیاتی (۱۳۹۲) به سینمای آرمان‌گرا و پیدایش جنبش هنری سینمایی آرمان‌گرا در دهه شصت متأثر از تغییرات به‌وجود آمده پرداخته است. خلیل‌زاده و صادق‌پور (۱۳۹۱) بررسی قابلیت‌های دینی در عرصه هنر سینما را مطالعه کرده و اشاره می‌کنند سینمای دینی یا معناگرا در اینجا بر سینمایی اطلاق شده که مخاطب را به استعلا و تعالی نفس فرامی‌خواند و از طریق اقتباس‌های دینی گاه به‌شکل مستقیم و گاه به‌گونه‌ای غیرمستقیم بیننده را به معنویت پیوند می‌دهد. از مطالعات با اهمیت دیگر در این حوزه می‌توان به پژوهش نوروزنژاد (۱۳۸۹) و نوباوه (۱۳۸۸) اشاره کرد.

همچنین کرمی و ساروخانی (۱۳۹۳) رسولی و آبادی (۱۳۹۰) به رابطه دین، دینداری و سبک زندگی بازنمایی‌شده در رسانه پرداخته و نشان می‌دهند ظواهر اسلامی بازنمایی‌شده در فیلم‌های (دهه هشتاد) نظیر طلا و مس و مارمولک یا واکنش پنجم، مثبت جلوه داده نشده بلکه نشانه تمسخر و تحقیر است و تعصب در سبک زندگی سنتی تصویر شده است. در فیلم‌های سینمایی دهه هشتاد، سبک زندگی دینی که با فرهنگ ایرانی و اسلامی تناسب داشته باشد به مخاطبین ارائه نشده است و مؤلفه‌های سبک زندگی غیردینی و غیرارزشی به‌نمایش درآمده و ترویج شده است. این مطالعه همچنین می‌افزاید سبک زندگی سنتی در این آثار عمدتاً مورد تقبیح و تمسخر قرار می‌گیرد و افراد و اقشار مذهبی به‌مثابه افراد متعصب، سنتی، پرخاشگر و متعلق به گذشته نشان داده می‌شوند. مطالعه رستگار خالد و کاوه (۱۳۹۱) نیز نشان می‌دهد عمده آثار این دهه اهمتامی به نمایش دینداری و ارزش امر دینی نداشته و حضور سبک زندگی غربی به‌مثابه دیگری سبک زندگی ایرانی و اسلامی، در سینمای دهه هشتاد حضور پررنگی است.

احمدی (۱۳۹۵) به نسبت سینمای دینی و عرفی شدن پرداخته و معتقد است در جریان سینمای امروزی ایران، خواسته و ناخواسته (نادانسته) مسیر و جریان عرفی شدن حتی در سینمایی که ادعای دینی بودن دارد؛ طی می‌شود.

چارچوب مفهومی

گفتمان به نقش زبان بر ذهنیت و کنش‌های سوژه‌های انسانی در جامعه می‌پردازد، زبان نه تنها یک وسیله ارتباطی میان انسان‌هاست بلکه یک عمل اجتماعی نیز هست. زبان با آنکه خود برساخته جامعه است، بر ساختارهای اجتماعی تأثیر انکارناشدنی دارد و منعکس‌کننده و سازنده فرآیندها و تعاملات اجتماعی است. گفتمان‌ها نه تنها مربوط به چیزهایی است که می‌تواند گفته یا درباره‌اش فکر شود، بلکه درباره این نیز هست که چه کسی، در چه زمانی و با چه آمریتی می‌تواند صحبت کند. از این رو گفتمان عبارت است از کاربرد زبان در رابطه با صورت‌بندی‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی زبانی که بازتاب‌دهنده نظم اجتماعی است و در عین حال به نظم اجتماعی و کنش متقابل افراد جامعه شکل می‌دهد. (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۱۹)

۱۱۱

گفتمان و فیلم: گفتمان‌ها در نگرش‌ها و کردارهایی ظاهر می‌شوند که در درون و در خلال گروه‌ها و نهادهای یک جامعه در جریان‌اند. کارکرد گفتمان‌ها در چیزی که نباید فکر شود و انجام گیرد، تعیین می‌یابد؛ بنابراین هر سوژه یک برساخت گفتمانی است. آنچه ما هویت می‌نامیم به وسیله گفتمان‌هایی فراهم می‌شود که قسمتی از شکل‌بندی‌های گفتمانی بزرگ‌تر است. از طریق رخداد گفتمان‌ها در بافتی از فعل‌وانفعالات تاریخی و عوامل پیچیده است که شکل‌بندی‌های گفتمانی یعنی معانی، کردارهای اجتماعی، روابط قدرت و اشکال سوژه‌بودگی تولید، تثبیت و دگرگون می‌شود. واقعیت از این منظر از رهگذر زبان، ایدئولوژی و قدرت برساخته می‌شود. این برساخت گفتمانی در ارتباط با ساختارهای مادی یا اجتماعی، روابط اجتماعی و پراکتیس‌های گفتمانی ایجاد می‌شود؛ بنابراین مفهوم قدرت در کانون برساخت‌گرایی قرار دارد. (بر، ۱۳۹۵: ۲۸۴-۲۶۳) با اتخاذ رهیافت مذکور می‌توان گفت سینما به مثابه گفتمانی خرد درون گفتمان‌های کلان قدرت می‌تواند سوژه بهنجار دینی را تکوین و برساخت سازد. این سوژه مبتنی بر روایت برساخته شده در خود فیلم و تفسیر و خوانش آن توسط مفسران در تعامل متن و مخاطبان با جهان فیلم برساخته می‌شود. عوامل تأثیرگذار در ساخت معنا شامل نقش‌های زبان، فرهنگ و جامعه، دستور زبان و کاربردهای زبان است. (بشیر، ۱۳۹۵: ۴۲) واقعیت^۱ و واقعیت فیلمی^۲ دو مقوله مجزا از یکدیگرند. (جانستن، ۱۳۸۶: ۲۲۳) در این دو گانه،

1. Reality

2 - Reelaity

فیلم برساختی خاص و ویژه از واقعیت را رقم زده که به زبان فیلم صورت بندی می شود. دین به عنوان احساس اعتقاد به قوای لاهوتی و ماورای طبیعی و رعایت یک سلسله قواعد اخلاقی در زمینه ارتباط با خود، سایر بندگان خدا و انجام مناسک عبادی در جهت کسب تقرب به خالق و جلب رضایت او به منظور تعالی روح تعریف می شود. (کتابی و دیگران، ۱۳۸۳: ۱۷۶-۱۷۵) دین مجموعه ای است از عقاید و قوانین و مقرراتی که هم به اصول فکری بشر نظر دارد و هم درباره اصول گرایشی او سخن می گوید و هم اخلاق و شئون زندگی او را تحت پوشش قرار می دهد. (اسدی شیاده، ۱۳۹۰) پیتر برگر معتقد است دین کوشش جسورانه ای است برای آنکه سراسر گیتی برای انسان معنی دار شود. (همیلتون، ۲۷۳: ۱۳۸۷) به عقیده وی دین، نظم اجتماعی را مشروع می کند و مفاهیم دینی جهان را با یک رشته فرایندهای خاصی یا به تعبیر برگر ساختار موجه نمایی اعتبارشان را حفظ و تحکیم می کنند. لاکمن نیز بر نقش دین در ساخت معنا تأکید دارد. به عقیده وی دین، دوشادوش زندگی اجتماعی حرکت می کند.

سینمای دینی: در حوزه تعریف سینمای دینی مسئله اساسی و معضل پابرجا، عدم وجود چارچوب مشخص در تعاریف و مصادیق متضاد و تعاریف نامشخص و غیر جامع است که از دین، سینما و سینمای دینی و غایت آن ارائه شده است. در تعریف سینمای دینی گفته شده، سینمای مذکور سینمایی است که حس خداجویی را در مخاطب تقویت کند. (مدرسی، ۱۳۸۰؛ به نقل از کشانی، ۱۳۸۳: ۱۱۹) اثر دینی حتی نباید به میزان اندکی واجد و مبلغ اصول غیرشرعی و غیرعقیدتی و غیراخلاقی باشد و حتی اگر ذره ای از این مؤلفه ها دور شود یا آن را زیر پا بگذارد، نمی توان توجیهی برای دینی بودنش تصور کرد. فیلم دینی باید به افزایش اطلاعات جامعه نسبت به مقوله دین کمک کند و مبلغ ارزش های دینی و مشوق انسان در حرکت به سوی دیانت باشد و باید دانست همگی این مشخصه ها از دل متن و تنها اثر دینی قابل کشف و بازیابی است. سازنده هنر و سینمای دینی خود باید دیندار باشد زیرا سخن که از دل برآید لاجرم بر دل نشیند. وظیفه سینمای دینی آن است که مقدسات را تحقق پذیر جلوه دهد و ما در زندگی روزمره بتوانیم به عنوان الگو از آن استفاده کنیم. (مدرسی، ۱۳۸۰؛ به نقل از کشانی، ۱۳۸۳: ۱۹) فیلم دینی فیلمی است که بتواند بشر غرق شده در روزمرگی و غافل را بلرزاند، از موقعیتش به او خبر دهد و بتواند تلنگری بزند. در باب تبارشناسی معنا و مفهوم و جعل عنوان سینمای دینی باید در مطالعه ای دیگر به صورت مفصل به بحث، پژوهش و واکاوی نشست.

روش مطالعه

این پژوهش برای پاسخ به سؤالات مذکور و تعقیب اهداف مطالعه، روش تحلیل گفتمان^۱ و نشانه‌شناسی گفتمانی را در سطوح مختلف برمی‌گزیند. به بیان دیگر برای تحلیل متن (زبانی) از روش فرکلاف و برای تحلیل متون تصویری از روش نشانه‌شناسی گفتمانی استفاده خواهیم کرد. در تحلیل‌های نشانه‌شناختی و گفتمانی هدف محقق نشان دادن این موضوع است که چگونه زبان سینمایی و فیلم به قدرت و ایدئولوژی گره می‌خورد و یک فیلم چگونه در جهت بازتولید و تجلی قدرت و روابط قدرت عمل می‌کند.

سطوح تحلیل گفتمان از منظر نورمن فرکلاف: تحلیل انتقادی در بررسی پدیده‌های زمانی و اعمال گفتمانی به فرآیندهای ایدئولوژیک در گفتمان، روابط بین زبان و قدرت، ایدئولوژی، سلطه و نابرابری در گفتمان توجه کرده و عناصر زبانی و غیرزبانی را به همراه دانش زمینه‌ای کنشگران هدف و موضوع مطالعه خود قرار می‌دهد. (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۰)

در میان انواع رهیافت‌های گوناگون به تحلیل گفتمان انتقادی، رهیافت فرکلاف به دلیل نظام‌مند بودن آن در استفاده از ابزارهای نظری و روشی بیش از بقیه توجه شده است. فرکلاف از مدلی سه‌بعدی برای تحلیل استفاده می‌کند که شامل سه مرحله توصیف، تفسیر و تبیین است. در مرحله توصیف و برای تحلیل متن باید به عناصر غایب و حاضر در متن یعنی محتوای صریح و ضمنی آن از یک سو پرداخت و از سوی دیگر باید به تار و پود متن توجه داشت. تفسیرها ترکیبی از محتویات خود متن و ذهنیت مفسر است و مقصود از ذهنیت مفسر «دانش زمینه‌ای» است که مفسر در تفسیر متن به کار می‌گیرد. هدف از مرحله تبیین، توصیف گفتمان به‌عنوان بخشی از یک فرآیند اجتماعی است. تبیین گفتمان را به‌عنوان کنش اجتماعی توصیف می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه ساختارهای اجتماعی، گفتمان را تعیین می‌بخشند.

نشانه‌شناسی گفتمانی: در این چارچوب کرس و ون لییون قصد دارند حدود تحلیل گفتمان انتقادی را فراتر برده و تمرکز آن را صرفاً از روی متون زبانی بردارند و وجوه چندگانه نشانه‌ها را بررسی نمایند. می‌توان گفت مطالعات ترکیبی چندگانه، وجه تحلیل گفتمان انتقادی را در خود دارد و سویه‌هایی فراتر از آن را نیز در خود پرورش می‌دهد و به‌طور خاص وجه بصری در کانون این تحلیل قرار دارد و بر پایه نشانه‌شناسی اجتماعی

1. Discourse Analysis
2. Texture

و دستور تحلیل بصری^۱ تنظیم شده است این مجموعه و به‌طور خاص تکنیک‌های تحلیل کرس و ون لیوون جعبه‌ابزاری کاربردی جهت تحلیل‌های بصری انتقادی تجربی در اختیار پژوهشگران قرار می‌دهد. (وانگ، ۲۰۱۴: ۲۶۶-۲۶۴) به باور نشانه‌شناسان گفتمانی، وجه تکنولوژیک به فناوری‌های به‌کار گرفته‌شده در ساخت تصاویر، شکل، معنا و تأثیر آنها می‌پردازد. وجه ترکیب‌مدار بر این امر تأکید دارد که هر تصویر، تعدادی مؤلفه‌های شکلی و فرمی دارد که کرس و ون لیوون از آن با عنوان «فرانکش متنی» نام می‌برند. اغلب گفته می‌شود در تأثیر یک تصویر مهم‌ترین وجه ترکیب‌بندی آن است. (رز، ۱۳۹۴: ۵۹) ترکیب‌بندی می‌تواند معانی بازنمودی و گذرای تصویر را به سه شیوه به‌هم‌پیوسته ارزش اطلاعاتی، برجستگی و قاب‌بندی به یکدیگر مرتبط سازد. محل قرارگیری عناصر موجود در تصویر باعث شده تا هر یک از عناصر با توجه به محل آن دارای ارزش اطلاعاتی خاصی باشند. برجستگی به پیش‌زمینه و پس‌زمینه و اندازه‌ها و کنتراست‌های متفاوت ارتباط دارد که باعث جلب نظر می‌شود و قاب‌بندی هم به خط‌ها و بردارهایی اشاره داشته که می‌تواند عناصر درون تصویر را به یکدیگر مرتبط سازد یا از هم جدا کند. (کرس و لیوون، ۱۳۹۵: ۲۴۵) مؤلفه‌های ترکیب، به عناصری شامل رنگ، نور، صحنه‌پردازی (قاب باز یا بسته)، زاویه دید، فاصله، محتوا، سامان‌دهی فضایی (آرایش یا ترکیب‌بندی فضایی) و پرسپکتیو قابل تقسیم است. برای نمونه اگر پرسپکتیو تصویر، بینندگان را در موقعیتی قرار دهد که آنها از بالا نگاه کنند فرض بر این است که بر موضوع تصویر، نوعی قدرت دارند و اگر از پایین نگاه کنند آنگاه از جهاتی در موقعیت پایین‌دستی قرار دارند و اگر زاویه مستقیم و یکسان باشد رابطه از نوع برابری است. فاصله و کلوزآپ نیز دال بر رابطه مبتنی بر صمیمیت میان تصویر و تماشاگر است (رز، ۱۳۹۴: ۹۶) زاویه دید نیز می‌تواند نشان از بیگانگی، فاصله و جدایی باشد یا همذات‌پنداری را در موقعیت نمای نقطه‌نظر فراهم سازد.

جامعه و نمونه مطالعه: جامعه مورد مطالعه در این پژوهش کلیه فیلم‌های سینمایی پس از انقلاب است که به‌صورت مصرح یا مضمّر و از حیث هدف یا شخصیت‌پردازی و پرداخت فرمیک به سینمای دینی متعلق باشند. در واقع فیلم‌هایی که از حیث فرم و محتوا و موضوع، مضمون و موضع دینی داشته باشند، در زمره جامعه آماری این مطالعه قرار می‌گیرند. بنا بر مستندات زاهدی (۱۳۸۴) از ابتدای انقلاب تا اواسط دهه هشتاد در

سینمای ایران صد و پنجاه فیلم در حوزه سینمای دینی قرار می‌گیرند. در این مطالعه معیار برای تمییز و انتخاب فیلم‌ها در وهله نخست سوژه و قهرمان فیلم و سپس مضامین محوری فیلم بود. لذا فیلم‌هایی که سوژه در آن قسمی از درگیری با امر دینی را دارد می‌تواند به‌عنوان نمونه مطالعه برگزیده شود. از این منظر معیار انتخاب جامعه و نمونه مطالعه صرفاً دیندار بودن سوژه بازنمایی شده در (آغاز) فیلم نیست. چون برخی سوژه‌ها در ابتدا نسبتی با امر دینی نداشته و رخدادها و ماجراهای روایی است که در نهایت او را به سمت باورها و علائق دینی و مذهبی سوق می‌دهد. همچنین مضمون‌ها یا رخدادها می‌تواند سویه ضد یا غیر دینی داشته باشد، اما مسئله آن است که گفتمان سینمای دینی در نهایت برای سوژه نوعی درگیری با امر متافیزیکی را رقم می‌زند و گرایش الهیاتی و تمایل به هدایت دینی پیدا می‌کند.

۱۱۵

نمونه‌گیری در پژوهش کیفی از نوع هدفمند^۱ است. از بین اشکال انتخاب نمونه هدفمند این مطالعه بر انتخاب شیوه حداکثر تنوع مبتنی است. در این مطالعه پس از احصای فهرستی از فیلم‌های سینمای دینی سینمای ایران، خلاصه و مضامین فیلم‌ها مطالعه شد و اهمیت این آثار، ماندگاری و جریان‌سازی‌شان بررسی گردید. سپس این فهرست به متخصصان و صاحب‌نظران سینمایی ارائه گردید و از آنها درخواست شد تا مهم‌ترین فیلم‌های سینمایی دینی ایران پس از انقلاب اسلامی را به همراه فیلم‌سازان منتخب این حوزه ذکر و مرقوم نمایند. این مسیر از خلال تماس‌های مستقیم حضوری و ارتباطات مجازی (ایمیل) محقق گردید. مبتنی بر مکاتبات مفصل در نهایت یک نمونه ۴۴تایی انتخاب گردید که سال تولید و نمایش آن بازه زمانی ۱۳۶۱ تا ۱۳۹۴ را در برمی‌گیرد. از حیث (حصول) اعتبار کیفی تلاش می‌شود تا روایت فیلم با ذکر جزئیات و به‌طور دقیق مورد بررسی قرار گیرد و در هر مرحله توضیحات جزئی ارائه گردد. همچنین تفاسیر متون باید برای خواننده توجیه‌کننده باشد. افزون بر این معیارهایی از جمله تمرکز و تأکید بر وضوح توضیحات و تکنیک‌های مورد استفاده، ارائه شواهد و مدارک کافی، انسجام درونی متن، مقایسه نتایج به‌دست‌آمده از منابع اطلاعاتی مختلف و باز بودن محقق نسبت به بینش‌های جدید، روش‌های دیگر اعتباریابی مطالعه کیفی محسوب می‌شود.

جدول ۱: مشاوران در انتخاب نمونه‌های مطالعه

ردیف	اسامی	تخصص - تحصیلات	ارتباط
۱	رامتین شهبازی	دانشجوی دکتری پژوهش هنر، مدرس و منتقد سینما و تئاتر	شفاهی و مجازی
۲	ابراهیم قربان‌پور	پژوهشگر حوزه فیلم و سینما	مجازی
۳	محسن هاشمی	دانشجوی دکتری پژوهش هنر، مدرس و منتقد سینما و تئاتر	مجازی
۴	مهدی ملک	پژوهشگر حوزه فیلم و سینما	مجازی
۵	نصرت‌الله تابش	سردبیر و مدیرمسئول ماهنامه فیلم‌نگار، پژوهشگر حوزه سینمای دینی	شفاهی
۶	دکتر بهارک محمودی	فارغ‌التحصیل مطالعات فرهنگی، پژوهشگر حوزه فیلم و ارتباطات	شفاهی
۷	هادی آقاجان‌زاده	فارغ‌التحصیل کارشناسی‌ارشد مطالعات فرهنگی، پژوهشگر حوزه فیلم	شفاهی
۸	دکتر عباس کاظمی	استادیار پژوهشگر مطالعات فرهنگی و اجتماعی، مدرس مطالعات فرهنگی و جامعه‌شناسی فرهنگی	شفاهی
۹	آرش رنجبر	کارشناس سینمایی اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان اصفهان	شفاهی
۱۰	مهرزاد دانش	منتقد فیلم	مجازی
۱۱	مهدی جمشیدی	پژوهشگر حوزه فیلم و سینما	مجازی

۱۱۶

جدول ۲: نمونه‌های مطالعه به تفکیک سال تولید

نام فیلم	سال تولید	نام فیلم	سال تولید	نام فیلم	سال تولید	نام فیلم	سال تولید
توبه نصح	۱۳۶۱	آژانس شیشه‌ای	۱۳۷۶	بید مجنون	۱۳۸۳	کتاب قانون	۱۳۸۷
دو چشم بی‌سو	۱۳۶۲	رنگ خدا	۱۳۷۶	خیلی دور خیلی نزدیک	۱۳۸۳	اخراجی‌ها ۲	۱۳۸۷
استعاده	۱۳۶۳	تولد یک پروانه	۱۳۷۶	یک تکه نان	۱۳۸۳	زندگی با چشمان بسته	۱۳۸۷
بلمی به‌سوی ساحل	۱۳۶۴	بهشت از آن تو	۱۳۷۹	خدا نزدیک است	۱۳۸۵	طلا و مس	۱۳۸۹
پرستار شب	۱۳۶۶	باران	۱۳۷۹	مصائب دوشیزه	۱۳۸۵	یه حبه قند	۱۳۸۹

سال تولید	نام فیلم	سال تولید	نام فیلم	سال تولید	نام فیلم	سال تولید	نام فیلم
۱۳۹۰	بوسیدن روی ماه	۱۳۸۶	آواز گنجشک‌ها	۱۳۷۹	زیر نور ماه	۱۳۶۷	دیده‌بان
۱۳۹۱	رسوایی	۱۳۸۶	اخراجی‌ها	۱۳۸۰	خانه‌ای روی آب	۱۳۶۸	مهاجر
۱۳۹۱	سربه‌مهر	۱۳۸۶	هر شب تنهایی	۱۳۸۰	نورا	۱۳۷۰	نیاز
۱۳۹۲	شیار ۱۴۳	۱۳۸۶	شب	۱۳۸۱	اینجا چراغی روشن است	۱۳۷۳	پری
۱۳۹۲	فرشته‌ها باهم می‌آیند	۱۳۸۶	استشهادی برای خدا	۱۳۸۲	مارمولک	۱۳۷۴	لیلی با من است
۱۳۹۴	رسوایی ۲	۱۳۸۷	دل شکسته	۱۳۸۲	قدمگاه	۱۳۷۵	بچه‌های آسمان

یافته‌های مطالعه

از آن رو که نمونه‌های این پژوهش شامل ۴۴ فیلم است و ارائه توصیف و تفسیر هر یک از نمونه‌ها می‌تواند مجموعاً چند ده صفحه را به خود اختصاص دهد؛ بنابراین آنچه در ادامه می‌آید مراحل توصیف و تفسیر گفتمانی صرفاً یک نمونه تحلیل شده در مطالعه است. در اینجا تلاش می‌شود براساس روش فرکلاف فیلم دو چشم بی‌سو (۱۳۶۳) واکاوی شود و در ضمن تحلیل‌های زبان‌شناختی، دال‌های تصویری فیلم نیز با روش نشانه‌شناسی گفتمانی مورد اشاره قرار گیرد. تبیین فیلم در نهایت در بطن تحلیل‌های کلی مطالعه خواهد آمد. در انتها، این مجموعه ۴۴ تایی، به اختصار تحلیل خواهد شد و در قالب جداولی، گفتمان‌های سینمای دینی و خواص بصری هر یک از آنها به تفکیک ارائه خواهد شد.

دو چشم بی‌سو: توصیف فیلم سرآغاز این تحلیل است. در این فیلم با لوکیشن روستایی مواجه هستیم. طبیعت و مرغزار و فضاهای کوهپایه‌ای رخ‌نمایی می‌کند. در آغاز موسیقی‌ای با متن «پای حسین افتاد و ما بر پای بودیم/ زینب به اسیری رفت/ و ما بر جای بودیم» خوانده می‌شود. روحانی‌ای در حال خطبه خواندن در مسجد است. دوران جنگ است و روایت فیلم مؤید ایستادگی نیروهای ایرانی در برابر دشمن بعثی است. خیرالله پسری جوان و فرزند روحانی روستا است که سودای شهادت و حضور در جبهه‌ها دارد. او معتقد است «جنگ درس بزرگی است». وی بعد از دو سال از جبهه برگشته است. مشهدی ایمان باربر ساده روستایی است که فرزندی نابینا به نام نورالله دارد. مشهدی ایمان با برگزاری مجلس عروسی دخترش به‌خاطر شرایط جنگی مخالفت

می‌کند. (ازدواج ربابه و خیرالله) این خانواده در قاب تصویر از نماهای نزدیک و روبرو بازنمایی می‌شوند که دلالت بر دلخواه بودن سوژه دینی از منظر گفتمان فیلم است. در مدرسه، معلم رئوف از اهمیت حضور در جبهه‌ها به‌عنوان یک واجب کفایی گفته و جهاد را امری دانسته که ارتباطی به مدرک و سن و سال ندارد. او که خود نیز عازم جبهه می‌شود؛ لازمه حضور در جبهه را چنین می‌داند: «ایمان می‌خواهد». این معلم در قاب دوربین از نمای نزدیک و متوسط بازنمایی می‌شود که دلالت بر موضع همدلانه گفتمان فیلم و این سوژه دینی دارد.

معلمی دیگر (آقا نادر) که مشخص می‌شود صمد بهرنگی است، می‌گوید «سعی کنین نهال انقلاب را با خون خویش آبیاری کنین. به‌نفع مردم مبارزه کنین». معلم با دانش‌آموزی که از جبهه رفتن صحبت به میان می‌آورد برخورد تندی می‌کند. او برای دانش‌آموزان قصه «ماهی سیاه کوچولو» را می‌خواند و از استعاره دریا و آموزه‌های چگوارا برای دانش‌آموزان سخن می‌راند. این معلم در نورپردازی کم و نماهای ضد نور تصویر می‌شود؛ گویی او در ضلالتی محض است. به‌لحاظ نشانه‌شناختی نمای دوربین از دور او را نشان می‌دهد و تصویر می‌سازد. زاویه دوربین نیز عمدتاً از بالاست و گویی معلم چپ را مورد نظارت دارد و نگاه تحقیرآمیزی به وی دارد. مردم از وجود این معلم «قرتی» نگران‌اند. نامه‌ای در ادامه به‌دست او می‌رسد که در آن نوشته شده «جبهه، کلاس درس بزرگی است برای کسانی که می‌خواهند از واقعیت بیاموزند». در نامه از انسانی که انقلاب پرورش می‌دهد صحبت شده و اینکه اعتقاد مردم چه تأثیری بر رفتار آنان می‌تواند داشته باشد. در ادامه نامه نوشته شده: «گریه‌آور است در فصل جوشش جمع به‌خاطر آب دل خوش کردن. بوزینگان به کرمک شب‌تاب دلخوش‌اند». نامه با نوید فجر و رویش خورشید به پایان رسیده است. اما معلم در تنهایی و عزلت و نورپردازی محدود است. او جواب علمی و دندان‌شکنی به نامه می‌دهد و می‌گوید: «دوست عزیز بیهوده برای من تأسف می‌خوری».

شخصیت ضد دینی دیگر که در فیلم با عنوان «بی‌دین‌ها» خطاب می‌شوند؛ فروشنده‌ای به‌نام اوس حسن است که متهم به گران‌فروشی و احتکار است. او اهل مال دنیا و پول‌دوست، دروغ‌گو و سودجو است. مردم به این امر معترض‌اند و تکلیف شرعی‌شان را بر خورد با او می‌دانند. این فروشنده دائم در حال خرید و فروش کالاها با قیمت‌های مختلف است تا سود خود را بالا و بالاتر ببرد و مردم از این شرایط هر روز بیشتر تحت فشار قرار می‌گیرند. او نان را در کاسبی می‌داند. اوس حسن نیز مانند دیگر سوژه فیلم که در موضع «دیگری»

گفتمان فیلم قرار داد از زاویه مورب دوربین بازنمایی می‌شود که دلالت به فاصله‌گیری و دافعه دارد و گفتمان فیلم تمایلی به نزدیکی به این پرسوناژ سینمایی ندارد. مشهدی ایمان قصد رفتن به جبهه دارد. او می‌خواهد وصیت خود را بنویسد. نزد معلم خوب رفته و از او و دیگران طلب حلالیت می‌کند. همسر مشهدی ایمان با اعزام او مخالفت می‌کند؛ اما مشهدی ایمان از قسمت و تقدیر الهی صحبت می‌کند. او در پی شربت شهادت الهی است و می‌خواهد «شربت پیروزی اسلام را نوش کند». یکی از فرزندان مشهدی ایمان اما ناخلف است و مخالف فرهنگ ایثار و شهادت. او فردی است دنیا دوست که علیه فرهنگ دینی خانواده و اجتماع اطرافش صحبت می‌کند. نورالله از نابینایی رنج می‌برد و پزشک می‌گوید کاری از او ساخته نیست. مشهدی ایمان می‌گوید «راضی‌ام به رضا خدا». رزمندگان برای اعزام به جبهه شوق دارند و در شتاب‌اند. مشهدی ایمان نیز در اعزام به جبهه تعجیل دارد و در همین حین در روستا مراسم روضه و نوحی خوانی برپا می‌کند. نورالله از دور، صدای نوحه را می‌شوند و سینه‌زنی می‌کند. مشهدی ایمان و فرزندش با پای پیاده عازم جبهه می‌شوند. آنها از زاویه دوربین پایین تصویر شده تا عظمت و ابهت‌شان به چشم بیاید. نمای محیطی مملو از نور است و دشت فراخ و پردامنه. در اینجا شاهد مدالیت‌ها بالا و درخشش نورها هستیم. گویی باطن و جان سربازان مجاهد که عازم جبهه‌اند آکنده از باور و ایمان دینی و مذهبی است.

اکنون اسدالله و خیرالله به جبهه شتافته‌اند اما مشهدی ایمان جامانده است. اسدالله برای مادرش نامه نوشته و از اینکه بدون اجازه رفته است پوزش می‌خواهد. او می‌گوید درس‌های بهتری در جبهه یاد می‌گیرم. او وصیت می‌کند که امام را تنها نگذارد. وی وعده نابودی دشمن خدا و مردم و امام را می‌دهد. روحانی روستا در ادامه ایمان را از اعزام منصرف کرده و می‌گوید: «اینجام جبهه است. برو سراغ کربلایی حسین. تو پشت جبهه هستی و مراقب باش پشتت به جبهه نباشی». او براساس دستور روحانی مشغول امورات خانه و روستا می‌شود. به مردم و خانواده‌هایی که مشغول خانواده در جبهه دارند، روزی‌رسانی می‌کند. پول خیریه را برای رفاه مردم خرج می‌کند. مادر نورالله از ایمان می‌خواهد که او را به امام‌زاده جهت شفا ببرد. «خواب دیدم؛ به دلیم برات شده که شفا پیدا می‌کنه». ما مواجه با مرغزارهای سبزی هستیم که سوژه در آن احساس سروری و قدرت می‌کند و شهر و آبادی را زیر پای خود می‌بیند. نورالله به امام‌زاده برده می‌شود. آنان زیارت کرده و تبرک می‌کنند. زیارت افاقه نمی‌کند و نورالله هنوز شفا نیافته است.

مشهدی ایمان با اصرار مردم روستا و خواست قلبی خود تعزیه راه‌اندازی می‌کند و مقتل مُسلم می‌خواند. او و دسته‌ای از مردم همچنین بی‌دین‌های روستا را تهدید می‌کنند: «تکلیف‌تون را معلوم می‌کنیم. دعا کن خدا ما را بطلبه». در همین اثنا خبر شهادت خیرالله (فرزند سیدعبدالله روحانی و داماد مشهدی ایمان) می‌رسد و سپس شاهد مراسم تشییع او هستیم. مدرسه در این روز به‌خاطر تجلیل از شهدا تعطیل است، اما معلم قرتی با تعطیلی کلاس‌ها مخالفت می‌کند. در بین دانش‌آموزان و معلم اختلاف جدی است. دانش‌آموزان شعار «مرگ بر ماهی سیاه کوچولو» می‌دهند و معلم پا به فرار گذاشته و در ادامه یک دانش‌آموز مخالف را به پایین ساختمان پرت می‌کند. موسیقی متن دلهره‌آور است و معلم در یک اتاق تاریک و بی‌نور تصویربرداری می‌شود. (گویی یک زندان) روحانی در مسجد علیه معلم و فروشنده سخنرانی می‌کند؛ «مُشتِ معلمِ خائن برای ما باز شده». روحانی سپس به اوس حسن هشدار می‌دهد. «چرا اینها طلبکارند؟ بازار سیاه درست کردند تا به مردم حزب‌اللهی فشار بیاورند. آنها می‌خواهند جهاد نکنند. می‌خواهند به مردم مستضعف فشار بیاورند تا مردم را از انقلاب ناراضی کنند. این کفر است و ظلم و نفاق؛ باید تکلیف را یکسره کنیم». مردم به پیش‌آهنگی روحانی شعار سر می‌دهند و به سمت مغازه اوس حسن و خانه معلم قرتی (نادر) حرکت می‌کنند و آنها را دستگیر کرده یا فراری می‌دهند. (سرنوشت معلم چپ) در اینجا شاهد نماهایی هستیم که وجه پرسپکتیو داشته تا اجتماع همبسته، متحد و منسجم جامعه انقلابی اسلامی را بازنمایی سازد.

اسدالله (فرزند دیگر مشهدی ایمان) هم در اثر حضور در جبهه معلول شده است. دکتر اما معتقد است سلسله اعصاب قطع شده اما عمل جراحی پا خوب انجام شده و می‌گوید «خدا بزرگه. نومید نباش. دعا کن». مشهدی ایمان و سیدعبدالله پدر هر دو جوان این امر را امتحان الهی می‌داند. روحانی به مشهدی ایمان می‌گوید: «به پابوس امام رضا برو». مشهدی ایمان هم می‌پذیرد و می‌گوید زمانی که شفای نورالله را گرفتم باز می‌گردم. آنان از نمای نزدیک در اتوبوس تصویر شده و از تونل به سمت کانون نور حرکت می‌کنند. آنها به مشهد می‌رسند و در حرم و صحن هشت روز، اتراق می‌کنند. مراسم ماه محرم در حال برگزاری است. اکنون اسدالله و نورالله همراه مشهدی ایمان هستند. آنها به پنجره فولاد دخیل می‌بندند و در حرم زیارت می‌کنند. مادر از راه دور در حال دعا کردن و سجده به درگاه الهی است. نورالله در حال تضرع و گریه است و اسدالله ادعیه می‌خواند. نوای نقاره به گوش می‌رسد. مشهدی ایمان به امام توسل جسته و می‌گوید: «منو ناامید

نکن. نجاتمون بده». ناگهان نوری بردمیده می‌شود. چلچراغ‌ها نورها را تلالؤ می‌بخشند. نورالله خواب است. چشم نورالله باز می‌شود. گویی به اشراق رسیده است و از آسمان به چشمانش نوری تابیده و ساطع می‌گردد. گویی چشم دل او نیز باز شده است و معجزه به‌وقوع پیوسته است. نورپردازی در شدیدترین حالت ممکن خود است و چهره نورالله منور می‌گردد و نمای بسیار نزدیک دوربین از رخسار او مؤید آن است که سوژه دینی مطلوب، گفتمان فیلم نورالله است که به تقدیر الهی رضا داده و از همین حیث شایسته برخوردار می‌گردد.

تفسیر: فضای گفتمانی فیلم به‌طور کل متأثر از گفتمان دفاع مقدس است. در شرایطی که جنگ برپاست و کشور در شرایط بحرانی است جوانان مؤمن و دیندار (خیرالله، اسدالله) عزم حضور در جبهه و شهادت دارند. این سوژه‌ها سرسپردگی کامل به گفتمان انقلاب (شخصیت امام خمینی به‌عنوان یک فاعل سخنگو) و دین اسلام داشته و برای شهادت لحظه شماری می‌کنند. شخصیت مشهدی ایمان نیز فردی دیندار، سنتی و متشرع است که زیست مؤمنانه دارد، مراسم عاشورایی برگزار می‌کند و در راستای ارزش‌های مسلط زمانه حرکت می‌کند. او به‌خاطر اینکه کشور در شرایط جنگی است حاضر به برگزاری مراسم عروسی دخترش نمی‌شود. یکی از مقولات گفتمانی مقوم جهان متن، گفتمان عاشورا، مراسم ماه محرم، توسل به ائمه^(ع) و ماجرای کربلا و شهادت امام حسین^(ع) است. آنچه در فیلم بیش از همه گفتمان متن را تحت تأثیر قرار می‌دهد مقوله اراده و معجزه الهی است. این معجزه در ارتباط با یکی از سوژه‌های دینی فیلم یعنی نورالله رخ می‌دهد. این معجزه در شرایطی رخ می‌دهد که پزشک، امیدی به بهبود چشم شخصیت نابینا ندارد. او فردی است دیندار و متشرع که سالیان مدید از نابینایی رنج می‌برد. گفتمان فیلم نشان می‌دهد که شخصیت و سوژه دینی چقدر می‌تواند به ملکوت خدا نزدیک باشد و از معجزات الهی و فرا بشری مستفیض شود. در اینجا گفتمان علم، مغلوب گفتمان دین می‌شود. اسدالله نیز که در جنگ آسیب اساسی دیده است به لطف خدا درمان شده و مشکل جسمانی‌اش حاد نمی‌گردد. سوژه‌های دیندار، نابینایی و جراحی و آسیب‌های جنگی را امتحان و آزمون الهی دانسته و شکوه نمی‌کنند. برای سوژه‌های دینی جبهه یک مدرسه و آموزشگاه قلمداد شده که کارکرد پرورشی تعلیمی دارد. دیگری (فارغ از دشمن بعثی) در فیلم «دو چشم بی‌سو»، دو گروه عالم سوسیالیست ضد دین و غیر دیندار (نادر در کسوت یک معلم) و شخصیت بازاری کاسب مسلک دنیادوست (اوس حسن بقال) است. گفتمان متن در عین

آنکه نشان می‌دهد نهاد تعلیم و تربیت کارکردهای دینی و انقلابی خود را دارد (بازنمایی معلم خوب هم‌نوا)؛ مؤید آن هم هست که در این نهاد و نظام تربیتی، عناصر ضدانقلاب و فاسد نفوذ کرده‌اند. سنخ معلم و سنخ بازاری در روایت فیلم توسط اجتماع همگن و متحد دهه شصت شمسی چنان تحت فشار قرار می‌گیرند که اجتماع را ترک می‌کنند و توسط اُمت مسلمان انقلابی رانده می‌شوند. از متن و جهان فیلم، نشانگان بصری و کلامی می‌توان استنباط کرد که فیلم، دیگری گفتمانی را مذموم و سیاه و پلید بازنمایی می‌کند و همه‌جانبه در سوی گفتمان سوژه‌های دینی می‌ایستد و آنان را از نمای نزدیک و زاویه روبرو و برابر (حتی از پایین) بازنمایی کرده و پس زمینه را آکنده از نورهای طبیعی می‌سازد. در این رانده شدن، شخصیت روحانی مسجد نقش کلیدی و اساسی به‌عنوان یک مرجع دینی دارد. او که خود فرزندش را در راه انقلاب و اسلام تقدیم می‌کند (خیرالله به شهادت می‌رسد) در طول فیلم نقش هدایت‌گری و ارشاد سوژه‌های دینی را بر عهده دارد. روحانی یک نقش مرجع برای افراد است. همچنین می‌توان گفت امام‌زاده، مشهد و حرم رضوی مکانی است مقدس که معجزه و خرق عادت الهی در آنجا رخ می‌دهد. سوژگان دینی در این مکان است که متوسل و متمسک شده و از درگاه الهی تشفی می‌جویند. در نتیجه می‌توان گفت دینداری سوژگان دینی، در عین حال وجه باواسطه و توسلی نیز دارد.

جدول ۳: فرایند توصیف و تفسیر فیلم دو چشم بی‌سو

فرایند توصیف	
ارزش تجربی: معلوم و مجهول، اسم‌سازی، مثبت یا منفی ارزش رابطه‌ای: حَسَن تعبیر، من یا ما ارزش بیانی: مثبت یا منفی استعاره‌ها	متن فیلم (عبارات برگزیده)
جنگ به‌مثابه آموزشگاه، مثبت‌سازی	جنگ درس بزرگی است.
حسرت‌سازی برای دیگری، منفی‌سازی دیگری (بوزینگان) استعاره آب؛ زلال بودن خودی، جمع‌گرایی	گریه‌آور است در فصل جوشش جمع به‌خاطر آب دل‌خوش کردن. بوزینگان به کرمک شب‌تاب دلخوش‌اند
اراده قاهر جمعی، جمع‌گرایی، تقدیرگرایی	تکلیف‌تون را معلوم می‌کنیم. دعا کن خدا ما را بطلبه.
مواجهه خود و دیگری (حزب‌الله در برابر کافر و ظالم و منافق)، اراده قاهر جمعی	بازار سیاه درست کردند تا به مردم حزب‌اللهی فشار بیاورند. آنها می‌خواهند جهاد نکنند. می‌خواهند به مردم مستضعف فشار بیاورند تا مردم را از انقلاب ناراضی کنند. این کفر است و ظلم و نفاق؛ باید تکلیف را یکسره کنیم
منفی‌سازی (انتساب صفت خائن)	مُشْتِ معلِمِ خائن برای ما باز شده.

فرایند تفسیر	
مشهدی ایمان، نورالله، خیرالله، عبدالله، روحانی	سوژه دینی (سخن‌گویان گفتمان؛ اقتدار سخن‌گویی)
روحانی، شهدا	واسطه‌های دینی (قهرمان کاتالیزور)
طبقه فرودست کارگر، ساده‌زیستی	هویت اجتماعی فاعلان
دوران دفاع مقدس معجزه	رخداد (ماجرای چیست؟)
نادر: معلم چپ ضدانقلاب، اوس حسن: بقال سودجو و دنیاپرست	دیگری (ضد قهرمان سینمایی)
روستا و اماکن مقدسه (مشهد و امام‌زاده)	جغرافیای فرهنگی (بافت موقعیتی)
خانواده، تعلیم و تربیت (مدرسه)، سازمان نهادی دین (مسجد و محفل عاشورایی)	بافت نهادی
جهاد، شهادت، دنیاپرستی، اندیشه‌های سوسیالیستی، هتک حرمت ارزش‌های زمانه، اجتماع مؤمنانه و انقلابی، معجزه، تجربه حال عرفانی، گفتمان عاشورایی، الهیات، مبارزه با امپریالیسم و کمونیسم، زیارت، حزب‌الله، حضور داوطلبانه و فداکارانه در جبهه، دفاع از تمامیت ارضی، اسلام و انقلاب، تحلیل و تفسیر	مضامین محوری
دفاع مقدس، انقلاب اسلامی، دینداری شعاعی، (پیوند گفتمان دین و انقلاب)، پیوند سیاست و دیانت، تقابل گفتمان علم و دین، پیروزی گفتمان دین	فضای گفتمانی

۱۲۳

دیلاً با فرا رفتن از فیلم «دو چشم بی‌سو» گفتمان‌های منطوی در مجموعه سینمای دینی تشریح می‌شود:

گفتمان انقلاب اسلامی و دفاع مقدس

در تحلیل و تبیین پیش‌رو، فیلم‌های سینمای دینی شامل «توبه نصوح، دو چشم بی‌شو، استعاده، بلمی به سوی ساحل، پرستار شب، دیده‌بان، مهاجر» در گفتمان سینمای انقلاب اسلامی و دفاع مقدس قرار می‌گیرند. سینمایی دینی که نام آن را گفتمان «انقلاب اسلامی و دفاع مقدس» می‌نامیم، فضایی گفتمانی است که در آن دال‌هایی مانند تعهد، اسلام، تدین، تشیع، مذهب، شیعه، تکلیف، باور، امت، جهاد، استغفار، توبه، شهادت، ایثار، رشادت، سلحشوری، دفاع حق علیه باطل، امر به معروف و نهی از منکر در آن موج می‌زند. در این فضای گفتمانی، دال‌هایی مانند سبک زندگی، میل، حقوق شهروندی، فردیت، تجدد، مسئله زنان، حقوق بشر، آزادی و تکثر غایب‌اند. سینمای دینی مبتنی بر گفتمان انقلاب اسلامی و دفاع مقدس در اندیشه و فکرت در انداختن طرحی نو و رسمی تازه و

جهان شمول است. داعیه‌های کلان و آرمان‌شهری دارد. (فیلم استعاده) سوژه‌های دینی به این منظور رخت از شهر و محل زندگی می‌بندند و در سفری هجرت‌گونه به‌مصاف با طبیعت و نفسانیت خود می‌روند. از همین‌روست که سوژه‌هایی که این گفتمان در درون خود تولید و پرورش می‌دهند، سوژه‌هایی هستند که یکسره با ارزش‌های مسلط و روح زمانه هم‌نویسند. ما این سوژه‌ها را سوژه‌های «قدسی انقلابی» نام می‌نهیم. سوژه قدسی انقلابی که سوژه‌ای هم‌نوا است در گفتمان انقلاب اسلامی و دفاع مقدس در سوژه‌هایی نظیر روحانی، مبارز رزمنده، شهید و ایثارگر و عارف سالک وارسته تبلور پیدا می‌کند. این سوژه‌ها که افرادی اهل ایمان و توکل هستند (ما هدایتگر آتشییم و اصل هدایت با اونه - فیلم دیده‌بان) یک‌سره ارزش‌های انقلاب اسلامی از حیث سیاسی و فرهنگی و اجتماعی و دینی را درونی کرده‌اند و مصداق یک سوژه مطلوب برای گفتمان مسلط هستند. آنها شیفته ایثار و بذل جان خود در راه اسلام و انقلاب‌اند. عاشقانه به جنگ می‌شتابند و در راه حقیقت به فیض شهادت می‌رسند. (دیده‌بان، مهاجر، بلمی به‌سوی ساحل) در عرفان اسلامی مقصود از آزادی، آزادی از خود، عبودیت و بندگی است. از این‌منظر می‌توان گفت سوژه‌های قدسی انقلابی، وارسته‌ترین سوژه‌های دینی گفتمان‌اند. سوژه طاغوتی نیز در این گفتمان به‌واسطه مرگ آگاهی، واسطه دینی و قرار گرفتن در حال و هوای جامعه جنگی، استحاله می‌شود و با توبه در جهت اصلاح خود و گذار از گذشته تباہ و مفسده‌انگیز خود تلاش می‌کند. مثلاً شخصیت لطفعلی‌خان در فیلم «توبه نصح» می‌گوید: «حساب و کتاب مشکل است. مردم منو حلال کنین. رو به خدا آوردم. همه چیزم غصبی است. همه حق شماست. برید از زن و بچه‌ام بگیرید. مردم این‌قدر گناه نکنید».

در گفتمان مذکور دفاع اصل است و نه جنگ؛ دفاع نیز قدسی است و کاملاً رازآلود که زمان و مکان را نیز مقدس ساخته است. در فیلم «دو چشم بی‌سو» گفته می‌شود جنگ درس بزرگی است. سوژه‌های دینی در این فضای گفتمانی از سر تکلیف و وظیفه در جبهه‌ها حاضر می‌شوند. در فیلم «مهاجر» از زبان یک رزمنده مجاهد می‌شنویم: بهتر است غصه تکلیف را بخوریم نه تشکیلات را. برای آنان دفاع از اسلام در قیاس با دفاع از مام وطن و کشور ارجحیت دارد. در این فضای گفتمانی، جنگ به‌عنوان دفاع از مقدسات، دیانت، انقلاب (اسلامی) و اعتقادات صورت‌بندی می‌شود. در گفتمان مذکور جبهه و خط مقدم و صف‌آرایی در برابر دشمن (که با دال کافر همنشین می‌شود) تمام زندگی است و به‌طور کل زندگی (روزمره) زیر سایه سنگین و سهمگین جنگ قرار دارد. در ساحت

دفاع و جهاد نیز افراد رزمنده با جان و دل حضور دارند. برای مثال در فیلم «مهاجر» از زبان یک رزمنده می‌شنویم: تو تنت را آوردی اینجا؛ دلت را نیاوردی.

سوژه دینی در گفتمان انقلاب اسلامی و دفاع مقدس، سوژه‌ای ساده‌زیست است که سعی می‌کند از مظاهر دنیایی چشم‌پوشی کند و زندگی‌اش را معطوف به حقیقت دینی و مسیر الی‌الله سوق دهد. در این فضای گفتمانی، دال ذکر بسیار مهم‌تر از فکر است. برای نمونه در فیلم «مهاجر» می‌شنویم: الآن وقتِ ذکره نه فکر. در حقیقت در گفتمان سینمای دینی مذکور، تعقل در سایه توکل قرار می‌گیرد. در مجموع با تحلیل گفتمانی متون یادشده می‌توان استنباط کرد که در گفتمان مذکور پیوندی مستحکم مابین انقلاب به‌مثابه رخدادی سیاسی و دین و مذهب برقرار است. به‌عبارتی هنگامی که دین به عرصه سیاسی ورود پیدا می‌کند (شریعت) و وجه سیاسی پیدا می‌کند (اسلام سیاسی) آن هنگام سوژه دینی نیز به بنیان ایدئولوژیکش وصل می‌شود و بدل به سوژه سیاسی می‌گردد. (دینداری ایدئولوژیک) در گفتمان انقلاب اسلامی و دفاع مقدس دیانت عین سیاست و سیاست عین دیانت بوده و سوژه دینی سیاسی و در خدمت انقلاب است. در همین زمینه در فیلم «دو چشم بی‌سو» چنین عبارتی می‌شنویم: بازار سیاه درست کردند تا به مردم حزب‌اللهی فشار بیاورند. آنها می‌خواهند جهاد نکنند. می‌خواهند به مردم مستضعف فشار بیاورند تا مردم را از انقلاب ناراضی کنند. این کفر است و ظلم و نفاق؛ باید تکلیف را یکسره کنیم. در فیلم «توبه نصح»، لطفعلی‌خان (که استحاله شده است) برای رد مظالم و اموال غصبی به صاحبانش (سوژه‌های دیندار و انقلابی) رجوع می‌کند ولیکن این افراد می‌خواهند که پول‌ها و وجوه مادی به حساب صد امام واریز شود. در گفتمان انقلاب اسلامی و دفاع مقدس بنیان خانواده مستحکم است، زن در سایه مردانگی قرار داشته و غایب است، ارزش‌های دینی قویاً حراست می‌شوند، تنازعی اگر هست با بی‌دین‌ها و «ضالین» است و الباقی جامعه، دینداری متحدالشکلی دارند و شبهات و تردیدها جایی در باورها و اعتقادات امت اسلامی ندارد. دیگری در این گفتمان با چنین تعبیری توضیح داده می‌شود: گریه‌آور است در فصل جوشش جمع به‌خاطر آب دل‌خوش کردن. بوزینگان به کرمک شب‌تاب دلخوش‌اند. (دو چشم بی‌سو)

در گفتمان انقلاب اسلامی و دفاع مقدس و بازگشت زبان روایی، فیلم، سوژه دینی را قهرمانانی مجاهد و خداجو بازنمایی ساخته و الفبای بصری و فنی فیلم نیز با راهکارهایی مانند نورپردازی شدید، قرار دادن سوژه دینی در جلوی صحنه، ایجاد یک پهنه روشن

آسمانی یا فضاهای بهشت گونه سرسبز در پس‌زمینه، قرار دادن سوژه دینی در نمای بسیار نزدیک، فیلم‌برداری از زاویه پایین برای جلوه دادن ابهت سوژه و نمای نزدیک مجموعاً ایماژی قهرمان‌گونه از سوژه دینی گفتمان رسمی برمی‌سازد. مدالیت و درخشش و وضوح تصویر در هنگامه بازنمایی لحظات سوژه در جریان روایی فیلم، بالاست.

گفتمان شهر‌گریزی و روستاگرایی

یکی دیگر از گفتمان‌های شناسایی‌شده در متون سینمای دینی ایران پس از انقلاب اسلامی، گفتمان شهر‌گریزی و روستاگرایی است. فیلم‌هایی که در این مجموعه قرار می‌گیرند شامل «تولد یک پروانه، بهشت از آن تو، نورا، باران، نیاز، بچه‌های آسمان، اینجا چراغی روشن است، قدمگاه، یک تکه نان، خدا نزدیک است، آواز گنجشک‌ها و استشهدادی برای خدا» است. در این گفتمان سینمایی، جغرافیا امری فراتر از آب‌و‌خاک، سبزه‌زار، دشت، مرغزار و کویر است. طبیعت و فضاهای روستایی و عمدتاً غیرشهری هویتی فرهنگی دارند و نوعی جغرافیایی فرهنگی محسوب شده که سوژه درون این بافت به‌لحاظ گفتمانی تکوین و نضج پیدا می‌کند. جغرافیای فرهنگی روستایی محیط و فضایی آکنده از معنویت، تدین، تشرع، روح‌ایمانی و باورهای راسخ و عمیق دینی و مذهبی است. این فضای اجتماعی، نوعاً عاری از تزویر و مفسده‌های اخلاقی است که در شهرها جریان دارد و در حال رشد و فزونی است. در حقیقت در این قطب‌بندی گفتمانی شهر، شهر گناه و دین‌گریزی است و روستا فضایی استعلایی است که سوژه در آن به قرب الهی و مراتب‌اعلی‌ دینداری نزدیک‌تر است. در گفتمان شهر‌گریزی و روستاگرایی محیط و فضای روستایی آکنده از نشانه‌ها و آیات الهی است که یادآور شعر «برگ درختان سبز در نظر هوشیار/ هر ورقش دفتری است معرفت کردگار» پنداشته می‌شود. در واقع خداوند و حضور عالم گستر او در هیئت نشانه‌های طبیعی، نباتات و اصوات روستایی حلول می‌یابد. جغرافیای فرهنگی روستا یا فضاهای حاشیه شهری در قالب دال طبیعت در مقابل دال تمدن با نشانه و نمود شهر تبلور پیدا می‌کند. طبیعت، پیوندی قرین با ملکوت الهی داشته و زمینه‌ای است که سوژه در آن به دینداری خود تداوم می‌بخشد. در فیلم‌های سینمای دینی، طبیعت مخوف است آنگاه که سوژه سر‌ناسازگاری دارد و همچنین نشانه‌ای است به رستاخیزی؛ وقتی سوژه بهنجار است. در اینجا طبیعت و نشانگان بصری دست‌کمی از فردوس برین برای سوژه ندارد که او را به عالمی نو فرامی‌خواند. روستا فضایی است که

سوژه را به مخاطره نمی‌اندازد و گفتمان سنت بر آن حاکم است که مقوم تدین و تشرع است. این گفتمان، مولد یا پدیدآور سوژه‌هایی هم‌نوا و بهنجار است. ما نام این سوژه را سوژه «مکان - معنا» می‌گذاریم. سوژه‌های دینی به‌مثابه قهرمانان نیازی به استحاله و دگردیسی ندارند چون اساساً واجد ایمان دینی راستین‌اند. اما سیر روایت، تجربه‌های دینی و متافیزیکی بدیعی برای آنان رقم می‌زند و آنان مراتب بالاتری از سلوک دینی را طی می‌کنند. سوژه‌های دینی در گفتمان شهرگزیزی و روستاگرایی، عمدتاً افرادی هستند دارای نقص عضو. این نقص عضو یا جسمی است یا ذهنی. نقص عضو جسمی ناظر بر معلولیت، مشکلات حرکتی است و معلولیت ذهنی و مغزی قسمی دیگر از ابتلائات سوژه‌های دینی است که توسط اجتماع اطراف، انگ عقب‌افتادگی به آنها زده می‌شود یا به چشم حقارت در آنها نظر افکنده می‌گردد؛ اما آنان بی‌اعتنا به برخوردهای اجتماع روستایی به مسیر و طی طریق عارفانه خود ادامه می‌دهند.

در فیلم «تولد یک پروانه» شخصیت پسر خردسال (ماندنی) با پای لنگان و جان‌ودلی قرص، عازم نقطه مرتفع و رفیع روستا در امام‌زاده می‌شود تا حاجت خود را دنبال کند. برای نمونه در یکی از دیالوگ‌های فیلم می‌شنویم: نذر برای دیگران ثواب بزرگی دارد. خوش به حالت. جالبه اول‌بار برای خودت نرفتی. معلومه پات می‌لنگه اما دلت نمی‌لنگه. شخصیت معلم نیز در همین فیلم از شهر گریخته است و با جان‌ودل در روستا به تعلیم دینی می‌پردازد و از همین رهگذر صاحب کرامات و نیروهایی ماورایی می‌شود. در فیلم «نورا» کودک خردسال در محیطی آکنده از آرامش و رازآمیزی واسطه شفا یافتن خواهرش و اشراقی دینی در امام‌زاده می‌شود. «می‌ریم» { «جای» خوب؛ یه‌جا شبیه بهشت. اون خوبت می‌کنه. اگه بریم «بالا» (امام‌زاده) به خدا نزدیک‌تر می‌شیم. در فیلم «بهشت از آن تو»، سوژه دینی از شهر و سرخوردگی‌های اجتماعی می‌گریزد و به روستا پناه آورده و در آن فضای طبیعی ادغام می‌شود و به سلوک دینی می‌پردازد. در فیلم «اینجا چراغی روشن است» سوژه دینی کندذهن، حراست امام‌زاده را بر عهده دارد و خواب‌های صادقانه دینی می‌بیند و نوری بر دلش تابانده می‌شود. در فیلم «قدمگاه» سوژه مطرود (از اجتماعی محلی) خواب‌های صادقانه ائمه را می‌بیند که راه صحیح را به وی نشان داده و رمز معمایی زندگی پیشینش را برایش می‌گشایند. در فیلم «یک تکه نان» سوژه دینی مسیری متفاوت برای رسیدن به معبود و مقصود برمی‌گزیند و در مواجهه با دوراهی‌ها خود راه و صراط درست را برمی‌گزیند و تجربه دینی وجدآوری را از سر

می‌گذراند. در فیلم «خدا نزدیک است»، فضای روستایی و سرشار از عطر و رایحه دینی اسباب این را فراهم آورده تا سوژه از معشوق زمینی به معبود آسمانی عروج کند: معلم من به جای سوادِ آب، عاشقی یاد می‌ده. اون امام حسین. داداش یونس تو هم گلوش پیش همون گیر کرده بود که رفت تو آسمونا. در فیلم «استشهادی برای خدا» محیط روستایی و غیرشهری فضایی است رازآلود که سوژه دینی در آنجا حلالیت دینی خود را جلب می‌کند و ضمن یافتن معشوق گمشده زمینی به آستان محبوب آسمانی پَر می‌کشد. (پس از حسابرسی اعمال گذشته‌اش در اجتماع روستایی و حلالیت‌طلبی) زندگی برای این سنخ سوژه چونان یک سفر (معنوی) است نه یک مقصد؛ هجرتی دینی از فرش به عرش. برای نمونه در فیلم «یک تکه نان» از زبان پیر طریقت خطاب به سالک جوان می‌شنویم: خیلی قشنگی که از این‌ور میری مسیر امام‌زاده رو. همه از اون وَر میرن. دلت گرفته؟ یا رفیق من لا رفیق له. تو هم قشنگیا.

گفتمان فردیت‌محور

براساس تحلیل متون فیلم‌های سینمای دینی می‌توان از گفتمانی در سینمای دینی پس از انقلاب نام برد که ما آن را گفتمان «فردیت‌محور» نام می‌نهمیم. معیار این نامگذاری میل و خواست عقلی و تجددخواهانه سوژه دینی جهت تدین و تشریح به‌عنوان نوعی هویت اکتسابی و خودتشخیص‌محور است. در اینجا تعقل بر تفقه اولویت دارد و سوژه با نوعی بازاندیشی نسبت به خود و جهان پیرامون مواجه شده و حاصل شکوه و نقد به نظام و اسباب عالم و موضع خداوند و تقدیر خود است. سوژه در اینجا مایل است ابعاد دینداری‌اش را خود سامان دهد و به‌صورت سرسپرده دستورات و آموزه‌های دینی را قبول نمی‌کند و مواجهه انتقادی و التقاطی با متون و تعالیم و باید و نبایدهای دینی دارد. فیلم‌هایی که در این مجموعه جای می‌گیرند شامل: «پری، لیلی با من است، رنگ خدا، خانه‌ای روی آب، خیلی دور خیلی نزدیک، بید مجنون، مصائب دوشیزه، آواز گنجشک‌ها، هر شب تنهایی، شب، سر به مهر، دل شکسته، زندگی با چشمان بسته و یه حبه قند» است. تقریباً یک دهه پس از پیروزی انقلاب اسلامی وضعیت فرهنگی اجتماعی و سیاسی جامعه ایرانی تغییر می‌کند. اتمام جنگ نیز در تغییر فضای گفتمانی بی‌تأثیر نیست. پس از پایان یافتن جنگ هشت‌ساله ایران و عراق، کشور در سال ۱۳۶۸، شاهد تحولاتی بنیادین در عرصه‌های مختلف بود. وضعیت جامعه و ساختارهای سیاسی و فرهنگی به‌نوعی ثبات

رسیده و زمان، زمان ساختن است و شهرها و کلیت زندگی باید تغییر چهره دهد. در این دوره شرایط جدید جهانی، منطقه‌ای، داخلی و لزوم گسترش روابط سیاسی با جهان، اقدامات و برنامه‌های نوینی را طلب می‌کرد. از این‌رو دولت وقت، اقداماتی را تا سال ۱۳۷۶ در ابعاد مختلف به‌انجام رسانید که به دوران سازندگی معروف شده است. در این دوره سبک زندگی مدرن، حضور زن در جامعه، تنش‌های خانوادگی، تربیت فرزندان، مسئله هویت، جنبش‌های دانشجویی، مدنی و پرداخت به جنبه‌های انسانی در زندگی مدرن از مهم‌ترین موضوعات فیلم‌های اجتماعی است. در تحولات جاری زمانه شاهد نوعی گذار از دال امت به دال ملت هستیم. به این معنا اکنون دیگر با یک پیکر اجتماعی منسجم و واحد و یکدست روبرو نیستیم. ساخت سیاسی واجد گسست شده و گسل‌های جامعه نمودار شده‌اند. بهترین معرف این وضعیت و فضای گفتمانی، فیلم «آژانس شیشه‌ای» است. گرچه در این متن دال‌هایی مانند شهادت، ایثار و ارزش از گفتمان انقلاب اسلامی و دفاع مقدس به عاریت گرفته شده، اما این دال‌ها در گفتمان هژمون فعلی تثبیت نمی‌شود. در ساخت اجتماعی و عموم مردم نیز شاهد چندپارگی و گسست‌ها و تعدد و تعارض منافع هستیم. در حقیقت اگر دال محوری در گفتمان انقلاب اسلامی و دفاع مقدس امت و وحدت (کلمه) بود اکنون ملت و تفرقه جایگزین آن شده است.

فضای گفتمانی جدید و متفاوت و خاص در این دوره ناظر بر رشد شهرنشینی، هویت‌یابی علمی و دانشجویی و فردیت در جامعه ایرانی است. شهرهای ویران شده در زمان جنگ در حال بازسازی است و خانواده‌ها به سمت هسته‌ای شدن پیش می‌روند و از ابعاد آن کاسته می‌شود. زندگی‌ها از حالت جمعی و گسترده به سمت زندگی‌های فردی مستقل سوق یافته و شاهد سر برآوردن سوژه‌هایی جدیدی در بطن گفتمان مذکور هستیم. در گفتمان فردیت‌خواهی، سوژه مفروض، سوژه فردیت‌خواه و خودآیین (در سطحی جزئی‌تر: گمراه، بی‌هویت، عصیان کرده، گم‌گشته) است که در برابر ساخت‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی قد علم می‌کند و فردیت گمشده خود را جستجو می‌کند. او از هم‌رنگی و هم‌نویایی با ساختارهای فرا فردی دل‌خوشی ندارد و از همین‌رو دچار اضطراب، سردرگمی و حس ویرانگری است. برای نمونه سوژه فردیت‌محور در فیلم «پری» می‌گوید: نمی‌دونم چه مرگمه، می‌خوام برم همه چیو داغون کنم، دوست داشتم زمین دهن باز می‌کرد و منو می‌بلعید. یا در فیلم «خانه‌ای روی آب»، دکتر سپیدبخت عنوان می‌کند: خواب می‌بینم توی خونه‌ای نشستم که داره توی لجن فرو می‌ره. نه آینده‌ای

دارم و نه امیدی؛ گویی خانه (ام) روی آبه. کشتی‌ای بی‌سکان در دریای طوفانی رهاشده. یکی از مقولاتی که سوژه فردیت‌خواه، موجودیت و محتوا و فرم آن را به چالش می‌کشد حوزه تدین، دینداری، باورها و اعتقادات دینی است. در فیلم «لیلی با من است» سوژه دینی به‌نحو شگفت‌انگیزی جنگ‌گریز است و زندگی طلب. او از گفتمان دفاع مقدس می‌گریزد، هراس دارد و میل به زندگی و حیات دنیوی در او موج می‌زند و با خدا در خلوت‌های فردی‌اش محاجه می‌کند. برای نمونه شخصیت صادق مشکینی در این فیلم می‌گوید: قربون جلال و جبروتت سالم برگردیم؛ ما طاقت نداریم. گرفتاریم. من نمی‌تونم مئه اینا باشم. باید برگردم. چرا باید این بلا سرم بیاد. ما را نجات بده از اینجا. فکر زن و بچه‌ام باش. شخصیت پری در فیلم «پری» هویت دانشجویی دارد و با خانواده و برادرش بر سر اعتقادات و سلوک دینی می‌ستیزد. او دچار حس پوچی و بی‌معنایی است. چون نظام باور دینی‌اش سست و لغزان شده است. در فیلم «رنگ خدا» شاهد عصیان و سرکشی سوژه دینی در برابر اراده الهی هستیم. خدایی که میگی بزرگه چرا دستمو نمی‌گیره؟ چرا از فلاکت نجاتم نمی‌ده؟ به بچه کورم، به زنی که از دستم رفت؛ چرا رحم نمی‌کنه؟ من یه آدم بیچاره‌ام. کی دستمو گرفت؟ این لحظه‌ای نادر در سینمای دینی است؛ جایی که سوژه در برابر اراده خدایگان سرکشی می‌کند و اریکه قدرت متافیزیکی را به لرزه درمی‌آورد و رضا به تقدیر نمی‌دهد. (برخلاف رضایت به تقدیر الهی در سینمای دین‌گفتمان انقلاب اسلامی و دفاع مقدس) در فیلم «بید مجنون»، سوژه دینی علی‌رغم باور به خدا اما علیه خواست الهی شورش می‌کند و حکمت او را به چالش می‌کشد و پس از بینایی کفران نعمت می‌کند. برای نمونه در یک دیالوگ از زبان شخصیت یوسف می‌شنویم: تو بگو. تا کی می‌تونم پنهان کنم و چیزی نگم؟ تماشای زیبایی دنیا را ازم دریغ کردی. در ظلمت فرورفتم. اعتراضی نکردم. این بیماری مهلک... شکایت تو را به کی باید کرد؟ این سوژه، سوژه‌ای کافر (نه در معنای فاقد دین) است. کفر سوژه در عدم شکرگزاری و گردن‌فرازی در برابر خالق است. سوژه در برابر رحمت و نعمات الهی فراموش کار است و در مقابل گرفتاری‌ها و مصائب؛ ناشکیبا. در فیلم «مصائب دوشیزه»، دیندار مسیحی، آیین‌های دینی جامعه اکثریت را نقد و برگزاری مراسم دینی شیعی در خانه شخصی را تقبیح می‌کند و درصدد اسلام‌زدایی از هویت فردی خود است. در فیلم «دل شکسته» سوژه طبقه مرفه، هویت و کیستی خود را در نقد دینداری سوژه‌های معتقد یافته و ایدئولوژی اسلامی حکومتی را به نقد و سخره می‌کشد. فیلم «زندگی با چشمان

بسته‌م، مُعرف دختری است با سبک زندگی مدرن و فردیت‌خواه در یک اجتماع سنتی محلی که فردیت سوژه را خدشه‌دار کرده اما سوژه نیز دست از مقاومت و بازی‌های جنگ‌و‌گریز با قدرت برنمی‌دارد. در فیلم «یه حبه قند»، سوژه فیلم (پسند) برخلاف خواست بزرگان فامیل درصدد ازدواج با یک فرد مرفه غیرمؤمن است و سودای مهاجرت دارد. (نشانه‌های دینداری در کردارهای او غایب است) در فیلم «هر شب تنهایی» و «سر به‌مهر»، سوژه دچار احساس بی‌معنایی، پوچی و اضطراب هستی‌شناختی شده است زیرا یا باورهای دینی‌اش را از دست داده (عطیه در هر شب تنهایی) یا دلبخواهانه بخشی از مناسک دینی را معطل گذاشته و انجام نمی‌دهد. (شخصیت صبا در فیلم سر به‌مهر) در فیلم «خانه‌ای روی آب» و «خیلی دور خیلی نزدیک»، شاهد پیوند و هم‌نشینی طبقه مرفه و سرمایه‌دار، فقدان تعلق دینی و اباحه‌گری هستیم. سوژه هر دو فیلم پزشکان مُجرب و مُتبحری هستند که رفاه‌زده‌اند و غرق در جهان مادی و نفسانی به سر می‌برند. هیمنه تجربه‌گرایی، تعقل غیردینی و حضور تکنولوژی در هر دو فیلم و زیست روزمره سوژه دینی، جدی است. خدای این سنخ اجتماعی، علم تجربی و عناصر فکری مدرنیته است که چونان ماتریسی ذهن و روح آنان را تسخیر کرده و اسباب نخوت، عُجب و تکبر سوژه شده است. برای مثال می‌توان به عبارتی کلیدی از دکتر عالم در فیلم «خیلی دور خیلی نزدیک» اشاره کرد:

با همین دستام افراد را از مرگ حتمی نجات دادم، اما خدا را ندیدم سروکله خدا پیدا بشه. اونایی هم که مردن آدمایی مته تو انداختن گردن خدا. خدا پس چرا به من کمک نمی‌کنه حالا که این بچه نیاز به کمک داره؟ چرا از این دستا کاری بر نمیاد؟ این سنخ موجودیت خدا را نفی می‌کنند و سوژه‌های دینی را مورد تمسخر قرار می‌دهند و دینداری‌شان را پوچ و بی‌هدف می‌دانند. در حقیقت در این فضای گفتمانی، تعارض علم و دین تعارض و تقابلی بنیادین است. هستی دکتر عالم و متعلقات دنیوی پیشرفته‌اش (با نشانه اتومبیل و ابزارهای پزشکی روز) در برابر عظمت هستی (حقارت سوژه در پهنه بی‌انتهای کویر) و قدرت الهی، هیچ است. سوژه سرکش در برهوت معنا و سراب دنیا (پرستی) گمشده است.

دیگری در گفتمان فردیت‌خواهی، خود سوژه‌هایی محسوب می‌شوند که از دینداری مسلط و فرهنگ دینی رسمی جامعه رو برگردانده‌اند. در فراز و نشیب این تجربه سهمگین روحی و وجودی (حرکت از قطب باورمندی به ناباوری و بالعکس) سوژه‌هایی که براساس

رخدادها و آزمون‌ها و ابتلائات الهی سر به راه و هم‌نوا می‌شوند، سوژه‌های مطلوبی هستند که نجات‌یافته و آخرالامر رستگار می‌شوند (این متون را می‌توان درام رستگاری نام نهاد) و اگر عبرت نگیرند، آزمون (الهی)، غیرقابل جبران و بازگشت و عقوبت الهی، شدید خواهد بود. برای نمونه در فیلم «رنگ خدا»، سرکشی پدر در برابر مشی الهی منجر به از دست دادن فرزندش و تباهی خانواده‌اش می‌شود. او که در جغرافیای فرهنگی جمع‌گرا میل به فردیت (تجدید فراش و ازدواج مجدد) برخلاف میل خانواده دارد؛ محکوم به خسران و چشیدن مکافات عمل است. در فیلم «بید مجنون» نیز سرکشی و عصیان سوژه و وهن نظام اعتقادی منجر به نابینایی مجدد (بازپس‌گیری نعمت بینایی توسط اراده‌ای متافیزیکی) می‌گردد. هرچند دست‌آخر سوژه بی‌پناه و مستأصل، در جستجو و کاوش اوراق هویت دینی و عرفانی خود در میان زوزه‌های باد و طوفان است. در مجموع می‌توان گفت اکثر قریب با اتفاق نمونه‌های مورد تحلیل (سوژه‌ها) در سینمای دینی ناظر بر گفتمان فردیت‌خواهی درنهایت به واسطه رخدادها و واسطه‌های دینی استحاله یافته و به قطب دینداری و تدین و باورهای ایمانی خود بازگشته و فطرت انسانی‌شان بیدار می‌شود. در گفتمان مذکور، به لحاظ بصری سوژه نگاه خیره به قاب دوربین (و مخاطب) دارد که دلالت بر تقاضا دارد. (نیازمند هدایت) رمزگان فنی دیگر، زاویه روبروی دوربین نسبت به سوژه است که دلالت به دربرگیری و جذب دارد. (در وضعیت رانده شدن از دین، دوربین سوژه را از نمای دور و زاویه مورب ثبت می‌کند) همچنین جذب، ادغام و استحاله سوژه به سمت تدین مطلوب با چرخش‌های سیصد و شصت درجه دوربین حول سوژه توأم می‌شود؛ گویی جهان اجتماعی و زیست‌جهان دینی به صورت جامع سوژه را در بر گرفته است.

گفتمان دینداری تساهل و تکثرگرا

در تعاقب تحولات سیاسی و اجتماعی یک دهه پس از جنگ تحمیلی و انقلاب اسلامی زمینه‌های فکری جریان روشنفکری دینی نیز در ایران معاصر تقویت شده و رشد پیدا می‌کند. همپای رشد گفتمان علم، بسط جریانات دانشجویی و رسمیت بخشی ساخت سیاسی به گفتمان دانشگاه، جریانی فکری نیز در محافل فکری حول نسبت دین و تجدد شکل گرفته که به بازتعریف موقعیت دین، کارکردهای آن و نسبت آن با جامعه اسلامی می‌پردازد. جامعه روشنفکری درصدد تأسیس هویتی جدید برای خود برآمد چراکه جامعه پس از جنگ و همچنین در مواجهه با جامعه جهانی وقت، صورت و احوال

جدیدی می‌طلبید. برای نمونه حلقه کیان و مباحثات روشنفکری دینی عبدالکریم سروش و جمعی از اندیشمندان علوم اجتماعی، سیاسی و فلسفه و فقه و الهیات حول محور قرائت‌های مدرن از دین تکوین پیدا می‌کند و در کنار تحولات عینی و ملموس در جامعه و ساخت سیاسی، در حوزه فکری و معرفتی نیز تغییرات و پویس‌هایی ایجاد می‌کند. یکی از مهم‌ترین مباحث‌شناختی و معرفتی ناظر به دین، مقوله پلورالیسم دینی و نظریه «صراط‌های مستقیم» عبدالکریم سروش است. تکثرگرایی در حوزه ادیان به معنی پذیرش این نکته است که در این حوزه، حق‌ها بسیارند و یا هر دینی می‌تواند بارقه‌ای از حق داشته باشد. یک تکثرگرایی دینی، حقیقت مطلق را در یک دین و مذهب ویژه نمی‌داند، بلکه آن را مشترک میان همه آیین‌ها و مذاهب‌ها می‌داند و بر این باور است که سعادت و نجات و رستگاری بسته به پیروی از یک دین خاص نیست و پیروی از هر دینی انسان را به سرچشمه‌های سعادت رهنمون می‌کند. براساس نظریه هیگ^۱، پلورالیسم یا تکثرگرایی دینی، به معنای بسیار بودن دین‌های بر حق است. در پلورالیسم هیگ، تنها یک حقیقت وجود ندارد، بلکه حق‌ها و حقیقت‌ها وجود دارد. هر چند هیچ کدام از آنها حق کامل و مطلق نیستند ولی هر کدام بهره‌ای از حقیقت دارند.

سنخ‌گفتمانی دیگر سینمای دینی که می‌توان دو فیلم «زیر نور ماه و مارمولک» را به واسطه آن بر ساخت؛ گفتمان دینداری تساهل و تکثرگرا است. نتایج این مطالعه مؤید آن است که دو فیلم با اهمیت «زیر نور ماه» و «مارمولک» در حوزه سینمای دینی متأثر از گفتمان روشنفکری دینی صورت‌بندی و مفصل‌بندی شده‌اند. در این فضای گفتمانی، دینداری سوژه، بدل به تجربه‌ای فردی و شخصی و خود تعریف‌محور شده که نشانگر حضور و جریان داشتن عنصر آزادی به مثابه یک دال در فضای اجتماعی فردیت و تساهل در سوژه دینی است. «خود خدا هم این قدر سختگیر نیست؛ من به عنوان نماینده تام‌الاختیار خدا می‌گم برو حالتو بکن. آدم باید ذاتش درست باشه.» (مارمولک) در دو فیلم «مارمولک» و «زیر نور ماه» قهرمان فیلم یا سوژه دینی، روحانی است؛ اما شخصیت‌پرداز سینمایی این روحانی چرخشی محسوس با گفتمان انقلاب اسلامی و دفاع مقدس دارد. سوژه دینی در هر دو این فیلم‌ها فردی است که میل به امروزی بودن دارد. سبک زندگی سنتی ندارد. با جامعه پیوند نزدیک دارد، اما لزوماً در پی اصلاح و ارشاد جامعه به شیوه قهری، خشن و سلبی نیست. از همین رو شخصیت روحانی در فیلم «مارمولک» اظهار می‌کند: «خداوند شما را فراموش نکرده است.

درهای رحمت خدا همیشه بازه. خدا خدای خلاف کارها هم هست. فقط خود خداست که بین بندگانش فرقی نمی‌گذارد. خداوند اندِ لطافت، بخشش، بی‌خیالی، چشم‌پوشی و رفاقت است. باید فکری به حال اهلی کردن آدم‌ها کرد. کسی را به‌زور نمی‌شود وارد بهشت کرد.» خداوند در شبکه معنایی این گفتمان نیز سراسر بخشش بوده و نسبت به بندگانش لطف دارد. سوژه دینی در اینجا برای رستگاری راه‌های مختلفی را می‌تواند مفروض داشته باشد: «به عدد آدم‌های دنا راه هست برای رسیدن به خدا. حتی برای یک زندانی هم راهی است برای رسیدن به خدا و همه راه‌ها ختم میشه به خود خدا.» (مارمولک)

در این گفتمان، دیگری، مسلمان متشرع سختگیر خشنی (رئیس زندان و مدیر حوزه علمیه) است که در مواجهه با جهان اجتماعی فاقد انعطاف و تساهل است و سعی در بهنجارسازی و تربیت سوژه مطلوب نهاد رسمی دارد. برخلاف میل و اراده نهاد قانونی، سوژه مطلوب در این گفتمان، قول لین دارد و روحی آکنده از طمأنینه. سوژه دینی، دینداری را یک تجربه دینی شخصی می‌داند. در گفتمان دینداری تساهل و تکثرگرا برای نخستین بار نهاد روحانیت مورد نقد قرار گرفته و دوگانه روحانی خوب و روحانی بد بر ساخت می‌شود. «عمله بد و عمله خوب هر دو هست. تو عمله خوب خدا باش و اگر بتوانی یک نفر را هدایت کنی باید این لباس را بیوشی.» (زیر نور ماه) نقد نهاد روحانیت در اینجا به‌واسطه گره خوردن سوژه دینی به نهاد سیاست عینیت می‌یابد. سوژه دینی اما معتقد است نهاد دین باید معیشت مردم را تأمین کند و آسیب‌های اجتماعی را از چهره جامعه بزداید. در حقیقت نقد نهاد روحانیت به‌واسطه عملکرد آن بعد از انقلاب اسلامی در حوزه اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی است.

سوژه دینی در گفتمان مذکور مادام که دل مشغولی معیشت، وضعیت فقرا و آسیب‌دیدگان اجتماعی را دارد، تمایلی به بهره‌مندی از مواهب نهاد روحانیت ندارد. بر همین اساس طلبه دینی در آستانه ملبس شدن نیز در برابر نهاد روحانیت و حوزه مقاومت می‌کند و منفردانه به پیگیری وضعیت آسیب‌دیدگان اجتماعی و گره‌گشایی آنان می‌پردازد. سوژه دینی به‌عنوان یک پیشوای دینی بر این باور است که بیش از پوسته و ظاهر دین، باید به مغز آن اعتنا کرد و با خوانشی نو و مدرن از دین، زمینه را برای جذب حداکثری گروه‌های اجتماعی به دین فراهم آورد. از این‌رو اسلام بر ساخت‌شده در گفتمان مذکور، مبتنی بر تساهل و رواداری و اسلامی رحمانی و منعطف است. «خدا بزرگ‌تر از اونه که بشه با گناه آزش دور شد.» (زیر نور ماه)

موضع این گفتمان به ناهنجاری‌های اجتماعی و هنجارشکنی‌ها موضعی از سر چشم‌پوشی و حل‌وفصل آسیب‌شناختی است و نه برخورد سلبی که بلافاصله برچسب گناهکار و منحرف به سوژه الصاق کند. برای نمونه در فیلم «زیر نور ماه» سیدرضا برای سلامت دختر خیابانی نذر و نیاز می‌کند و افراد حاشیه‌نشین زیر پل را مورد تفقد قرار می‌دهد. در فیلم «مارمولک» نیز روحانی شبانه به رسیدگی وضعیت فقرا می‌پردازد. گفتمان مذکور واجد این ایدئولوژی است که تلقی مدرن و خوانشی معاصر و به‌روز از دین و اجتناب از مواضع افراطی یا تفریط‌گرا نه‌تنها می‌تواند به پیوند مردم و روحانیت و نهاد دین قوت ببخشد، بلکه قادر به استحاله سوژه‌های بزهکار و مجرم بوده، آنان را به کانون نهاد دین بازگرداند.

گفتمان بازگشت

فیلم‌هایی که در این گفتمان قرار می‌گیرند شامل «اخراجی‌ها، اخراجی‌ها ۲، رسوایی و رسوایی ۲، طلا و مس، فرشته‌ها باهم می‌آیند، بوسیدن روی ماه، شیار ۱۴۳ و کتاب قانون» است. در اینجا شاهد رجعتی به ارزش‌ها و فضای گفتمانی سال‌های نخستین انقلاب اسلامی و دهه اول شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی هستیم؛ اما این یک ارجاعی ویژه و خاص و منحصر به فرد است و اساساً همسانی‌ای وجود ندارد. در فضای گفتمانی فیلم‌های یادشده نظاره‌گر بازسازی دوران دفاع مقدس، اسارت، سبک زندگی روحانیت و نقد دینداری ابرزاری هستیم.

تیپ ایده‌آل این گفتمان را به‌لحاظ سوژگانی «مؤمن مصلح مکلف» نام‌گذاری کردیم، اما سوژه دینی مولود این گفتمان لزوماً یک سنخ نیستند. یک‌دسته از سوژه‌های دینی، افرادی لمین پرولتاریا هستند که امکان حضور در جنگ جبهه را پیدا می‌کنند. این سوژه‌های دینی به‌واسطه حضور در خط مقدم و وساطت و ارشادات یک سوژه دینی دیگر یعنی کارا‌اکتر روحانی اهلی و سرب‌راه شد و آدم می‌شوند. امام خمینی از شهدا و مبارزان راه خدا به‌عنوان نمونه‌های روشنی از عرفان واقعی نام برده و می‌گوید: «اینها یک‌شبه ره صدساله رفتند و یکسره به همه آنچه عرفا و شاعران عارف در طول سالیان متمادی در پی آن هستند، دست یافتند و عشق به لقاءالله را از شعار به عمل تبدیل کردند. آنها با اعمال خود در جبهه‌های دفاع از اسلام، شهادت‌طلبی خود را به اثبات رساندند». (مجله امید انقلاب، ۱۳۸۸) در حقیقت جنگ قابلیت انسان‌سازی دارد برای افرادی که فطرت خداجو دارند: «دینداری به ریش نیست و به ریشه است و ریشه این افراد در آب است نه خاک.»

(اخراجی‌ها) براساس بازنمایی گفتمان بازگشت، رزمندگان نیز دیگر یک سنخ اعلای ناب نیستند. آنها براساس میل به زندگی به میدان نبرد رو آورده‌اند و حتی برای سودهای این جهانی دل به دریای نبرد زده‌اند. این لحظه‌ای ناب و متمایز در بازنمایی جبهه‌های نبرد و سوژه‌های دینی ناظر به آن فضا است؛ به عبارت دیگر اگر در گفتمان انقلاب اسلامی و دفاع مقدس، جنگ به مثابه یک تکلیف شرعی، ذات زندگی بود و زندگی جز آن مفهومی دیگر نداشت، اما در گفتمان بازگشت میل به زندگی و تلذذ در سایه جنگ در حال رشد و قوت‌گیری است. (اخراجی‌ها و اخراجی‌های ۲) رزمنده‌ها در این گفتمان دیگر سوژگانی اسطوره‌ای و آسمانی نیستند بلکه زمینی‌اند. آنان اشخاصی معمولی هستند؛ آمیزه‌ای از محاسن و معایب اخلاقی. چنین بازنمایی‌ای را می‌توان نوعی تقدس‌زدایی از جبهه‌های نبرد و حتی مبارزان تعبیر و تفسیر کرد. نکته دیگر در بازسازی فضای گفتمانی دفاع مقدس، پیوند اسلام‌گرایی با ملی‌گرایی است. در حقیقت اگر در گفتمان دفاع مقدس و انقلاب اسلامی دال ملیت غایب بود، اما در فضای استعاری گفتمان بازگشت شاهد حضور محسوس و بارز این دال هستیم. سوژه‌های دینی نیز تعلق تام به آب‌و‌خاک و وطن و دین‌دارند و صرفاً به‌خاطر حفظ دین جانفشانی نمی‌کنند. دسته دوم از سوژه‌های دینی مادرانی هستند که فرزندان‌شان را تقدیم وطن و انقلاب کرده‌اند. (مادران شهید) در اینجا نیز شاهد بازگشت دال شهادت، ایثارگری، جانباز بودن هستیم. این سوژه‌های دینی مصداق بارز و اتم استقامت و ایستادگی هستند که ارزش و دال جمع‌گرایی و مصلحت‌جمعی در وجودشان موج می‌زند. در این سوژه‌ها نشانی از فردیت و نفع شخصی دیده نمی‌شود. سوژه دینی بازنمایی شده دیگر در گفتمان بازگشت، کاراکتر روحانی است. این سوژه دینی در پنج فیلم «اخراجی‌های یک و دو»، «طلا و مس»، «رسوایی ۲»، «فرشته‌ها با هم می‌آیند»، موجودیتی سرنوشت‌ساز به‌لحاظ روایی دارد. روحانی بازنمایی شده در این متون سوژه‌ای است اخلاقی که خُلق دینی در اسلام را ناشی از دو عنصر محبت و تکلیف می‌داند. روحانی صاحب کرامات و اهل مدارا و مروت است و دینداری معاشرتی دارد. او به جاذبه‌های دین می‌اندیشد و از همین رهگذر سوژه‌های لات پایین‌شهری (اخراجی‌ها) و بدنام (رسوایی) را نیز اهلی می‌کند و به صراط مستقیم دین جهت می‌دهد. همچنین این سوژه دینی، دل‌نگران آسیب‌های اجتماعی و فسادهای رو به گسترش در جامعه است و نسبت به آن احساس وظیفه و تکلیف می‌کند. در گفتمان بازگشت یکی از مقولات مفهومی، آسیب‌ها و انحرافات اجتماعی است. جامعه از این وضعیت آسیب خورده است

و در آرایش جامعه تفاوت‌هایی ایجاد شده است که شخصیت روحانی در صدد تلاش جهت حل و فصل آنهاست. او راه را در اصلاح و ارشاد می‌داند و نه تنبیه و مجازات. (برخلاف سوژه دینی روحانی در گفتمان انقلاب اسلامی و دفاع مقدس) «به‌جای میچ مردم، دستشان را بگیرید. روحانی باید بین مردم باشد. در این عالم خبرهای دیگه هم هست.» (رسوایی ۲) در گفتمان بازگشت شاهد اهمیت دال ملت هستیم. برای مثال در فیلم «اخراجی‌های ۲»، شخصیت روحانی می‌گوید: «عزت و شرف ایرانی اسلامی چیزی نیست که بشود با این فشارها لگدمال شود. باید آبروی ایران‌زمین و انقلاب حفظ شود و فردا عزت و شرف یک ملت در دستان شماست. ساز غیرت بزنین و اختلاف نداشته باشین. در یک جبهه باشین علیه دشمن.» در این گفتمان به‌نوعی شاهد جعل ارزش‌های دوران دفاع مقدس هستیم. در فیلم «اخراجی‌ها» نیز فرمانده می‌گوید: «گجان رستم دستان و سیاوش و کیکاووس تا ببینن شیر بچه‌های حیدر کرار چطور بدون گرز و تبرزین و رخس شاخ غول استکبار را شکستن.» در گفتمان بازگشت، بازنمایی روحانیت از منظر سلوک و سبک زندگی فردی است. معنویت در اینجا تن‌پوش زندگی مادی است و به آن هویت و جهت می‌بخشد. در حقیقت سبک زندگی آنان چونان یک الگوی برتر معرفی و بازنمایی می‌شود که آکنده از فضای توکل، تدین و ساده‌زیستی و حضور در جامعه است. آنچه در این سبک زندگی اهمیت دارد پیوند ایدئولوژی زندگی محور و نظام دینی است به‌گونه‌ای که سوژه دینی روحانی برای تأمین معاش حاضر می‌شود در فیلم سینمایی نقش‌آفرینی کند و این کردار را نوعی جهاد فی سبیل‌الله تفسیر می‌کند. (فیلم فرشته‌ها با هم می‌آیند) در گفتمان بازگشت روحانی یک واسطه تسهیلگر نیست بلکه قهرمان روایت و اسوه اخلاقی دینی است که می‌تواند با تبشیر و تندی، جامعه بحران‌زده و سرشار از اختلاف و تفرقه را حول عمود دین گرد هم بیاورد و متحد سازد. (رسوایی ۲) دیگری نیز در این گفتمان خود مسلمانان و کسانی است که دینداری ابزاری دارند: «ایمان باید از سرچشمه گرفته شود نه از شخصی مانند من؛ اسلام به ذات خود عیب ندارد هر عیب که هست از مسلمانی ماست.» (رسوایی) زبان بصری فیلم نیز از تمهیدهای مختلفی برای بازنمایی بصری آنان در راستای ایدئولوژی گفتمان سینمای دینی استفاده می‌برد. برای نمونه تصویربرداری از سوژه از نمای متوسط آغاز می‌شود و هرچه مراتب دینی سوژه ارتقا می‌یابد و بیشتر به سمت اصلاح قدم برمی‌دارد دوربین نیز بیشتر به او نزدیک شده (نمای نزدیک) یا به صورت هم‌تراز او را در قاب تصویر جایابی می‌کند. نورپردازی نیز در اینجا اهمیت دارد. برای مثال وقتی سوژه

از گرایش‌های خودمحرورانه دست می‌شوی و به سمت جمع‌گرایی حرکت کرده و مبتنی بر معارف دینی، در حق دیگری ایثار می‌کند، نه تنها او در مرتفع‌ترین نقطه جغرافیایی لوکیشن فیلم نمودار می‌شود بلکه نورپردازی طبیعی نیز تشدید می‌شود.

جدول ۴: ابعاد گفتمان سینمای دینی پس از انقلاب اسلامی

گفتمان: انقلاب و دفاع مقدس			
۱ متون (نماینده گفتمان) توبه نوح، دو چشم بی‌سو، استعاده، بلمی به‌سوی ساحل، پرستار شب، دیده‌بان و مهاجر			
مضامین و فضای گفتمانی	بافت موقعیتی و بافت نهادی	دیگری گفتمانی (سوژه رانده‌شده و مطرود)	سوژه مطلوب یا دلخواه (سخنگویان گفتمان؛ اقتدار سخن‌گویی)
تعهد، اسلام، عبودیت، تدین، تشریح، مذهب، شیعه، تکلیف، باور، امت، جهاد، استغفار، توبه، شهادت، ایثار، رشادت، تقدیرگرایی، سلحشوری، دفاع حق علیه باطل، امر به معروف و نهی از منکر، فرهنگ عاشورایی، امت، پیوند دیانت و سیاست، اسلام‌گرایی رادیکال، فوریت پیاده‌سازی شریعت، رخداد انقلاب و جنگ تحمیلی، سودای آرمان‌شهری، جمع‌گرایی، دین نهادینه‌شده، قرائت رسمی از دین	بافت موقعیتی: شهر و محله سنتی بافت نهادی: خانواده، تعلیم و تربیت (مدرسه)، سازمان نهادی دین (مسجد)، محافل مذهبی، سازمان دینی سیاسی	سوژه طاغوتی، ضدانقلاب، منافق و بعثی	قدسی انقلابی (رزمنده، فرمانده، ایثارگر مجاهد دفاع مقدس، شهروندان انقلابی آرمان‌گرا، سالک و روحانی)
زبان بصری: نورپردازی شدید، زاویه روبرو، نمای از پایین دوربین، نمای نزدیک، مدالیته بالا، غیاب نگاه خیره به مخاطب			
گفتمان: فردیت‌محور			
۲ متون (نماینده گفتمان): پری، لیلی با من است، رنگ خدا، خانه‌ای روی آب، خیلی دور خیلی نزدیک، بید مجنون، مصائب دوشیزه، شب، هر شب تنهایی، سر به مهر؛ دل شکسته، زندگی با چشمان بسته، یه حبه قند			
مضامین و فضای گفتمانی	بافت موقعیتی و بافت نهادی	دیگری گفتمانی (سوژه رانده‌شده و مطرود)	سوژه مطلوب یا دلخواه (سخنگویان گفتمان؛ اقتدار سخن‌گویی)
دینداری عرفانی، دینداری قلب پاک، زندگی، هویت، مسئله معنا، بحران وجودی سوژه، ناسپاسی، کفر، طغیان، عصیان، نافرمانبری، جدال با جهان، مجادله با خدا، دنیاگرایی، علم‌گرایی، عقل‌گرایی، شکست گفتمان علم از دین، ستیز و سرکشی، هبوط و نجات، نقد تکنولوژی‌زدگی، شهری شدن، ملت به‌جای امت، امنیت و ثبات، دینداری ترکیبی متجددانه	بافت موقعیتی: شهر و خانواده مدرن هسته‌ای بافت نهادی: خانواده، تعلیم و تربیت (دانشگاه)، نهاد پزشکی، اقتصاد (اشتغال و کسب و کار)	سوژه گمراه، هنجارشکن، بدون باور، عاصی، طغیانگر، بی‌هویت و گم‌گشته	فردیت‌خواه (جوان دانشجوی تحصیلکرده شهری طبقه متوسط، متجدد، پزشک و متخصص دانشگاهی، طبقه مرفه، دختر اقلیت دینی)
زبان بصری: نگاه خیره به مخاطب (تقاضا)، نمای دوربین از بالا (هلی‌شات)، نمای دور دوربین، نورپردازی محدود و نماهای ضد نور، زاویه دوربین مورب، چرخش دوربین دور سوژه (فاصله‌گذاری، قدرت‌زدایی، ابژه‌سازی)			

گفتمان: شهرگریزی و روستاگرایی			
۳		متون (نماینده گفتمان): تولد یک پروانه، بهشت از آن تو، نورا، اینجا چراغی روشن است، قدمگاه، یک تکه نان، خدا نزدیک است، آواز گنجشک‌ها، استشهادی برای خدا، باران، نیاز، بچه‌های آسمان	
مضامین و فضای گفتمانی	بافت موقعیتی و بافت نهادی	دیگری گفتمانی (سوژه رانده‌شده و مطرود)	سوژه مطلوب یا دلخواه (سخنگویان گفتمان؛ اقتدار سخن‌گویی)
معجزه، نذر، تشفی، سادگی، توکل، توسل، کرامات، الهام، تنبیه، عقوبت الهی، شهرگریزی، نقد اخلاق شهری، بازنمایی فساد شهری، فضیلت‌بخشی به فقر	بافت موقعیتی: روستا، جنوب و حاشیه شهر، محله‌های سنتی، مناطق کوهستانی بافت نهادی: خانواده، سازمان دینی جامعه (مسجد و حسینیه)	سوژه حسابگر و دنیاپرست (دنیازده)	مکان - معنا (کودک یا جوان وارسته روستایی و غیرشهری، شهروند شهرگریز، کارگر روستایی یا حاشیه شهر)
زبان بصری: مدالیته بالا، نمای نزدیک، نمای روبرو، نورپردازی زیاد، غیاب نگاه خیره به تماشاگر، چرخش دوربین حول سوژه			
۴		گفتمان: دینداری متساهل یا تکثرگرا متون (نماینده گفتمان): مارمولک، زیر نور ماه	
مضامین و فضای گفتمانی	بافت موقعیتی و بافت نهادی	دیگری گفتمانی (سوژه رانده‌شده و مطرود)	سوژه مطلوب یا دلخواه (سخنگویان گفتمان؛ اقتدار سخن‌گویی)
تفقد، رواداری، تساهل، گشودگی شناختی، اسلام رحمانی، نقد روحانیت، تنوع اشکال دینداری، تجددگرایی اسلامی، تفسیر عصری، احیاگری دینی، قرانت انسانی از دین	بافت موقعیتی: شهر بافت نهادی: خانواده، نهاد تعلیم و تربیت (حوزه علمیه)، نهاد قضایی - قانونی و تربیتی	دیندار متشرع فقهی و سختگیر	متساهل و تکثرگرا (مجرم استحال‌شده، روحانی، طلبه دینی)
زبان بصری: نمای نزدیک و متوسط، زاویه دوربین هم‌سطح، نورپردازی نسبتاً مناسب			
۵		گفتمان: بازگشت متون (نماینده گفتمان): اخراجی‌ها و اخراجی‌ها ۲، رسوایی و رسوایی ۲، طلا و مس، فرشته‌ها باهم می‌آیند، بوسیدن روی ماه، شیار ۱۴۳، کتاب قانون	
مضامین و فضای گفتمانی	بافت موقعیتی و بافت نهادی	دیگری گفتمانی (سوژه رانده‌شده و مطرود)	سوژه مطلوب یا دلخواه (سخنگویان گفتمان؛ اقتدار سخن‌گویی)
عبودیت، صبر، تحمل، ازخودگذشتگی، روزی حلال، جهاد فی سبیل‌الله، فرهنگ عاشورایی، شهادت، ایثار، مقاومت، ملی‌گرایی، کرامت، رأفت اسلامی، آسیب‌های اجتماعی، محبت، عشق، باریگری، روش‌های تربیت دینی ایجابی، پیوند گفتمان دین و ملی‌گرایی، زن به‌مثابه قهرمان دینی، نقد دینداری مسلمانان، روحانی به‌مثابه تیپ دینی مطلوب اجتماعی	بافت موقعیتی: شهر تهران، محله‌های پایین‌شهر، خط مقدم، اسارتگاه بافت نهادی: خانواده، تعلیم و تربیت (حوزه علمیه)، بازار، سازمان نهادی دین (مسجد)، سازمان سیاسی، قضایی	مناقض، مدیران دولتی متشرع و ریاکار، دیندار متعصب خشکه‌مقدس با دینداری ایزاری	مؤمن مُصلح مُکلف (روحانی، طلبه حوزه علمیه، مادر شهید و ایثارگر، رزمنده دوران دفاع مقدس)
زبان بصری: موقعیت متغیر دوربین و عناصر فنی (مبتنی بر قطب‌بندی سوژه و امکان و وقوع استحالته)؛ نمای متوسط و نزدیک دوربین، نگاه مبتنی بر تقاضا، نورپردازی زیاد، مدالیته، نماهای از پایین دوربین			

جدول ۵: نشانه‌شناسی گفتمانی سینمای دینی پس از انقلاب اسلامی

گفتمان	نمای دوربین	زاویه دوربین	پس زمینه	مدالیته و نورپردازی	ترکیب‌بندی	موقعیت سوژه در قاب دوربین	دال شنیداری
انقلاب اسلامی	نزدیک، اکستریم کلوز آپ	روبرو (دربریگری) و از پایین (به بالا)	روشن	نور قوی (باور قلبی و وجه استعلایی سوژه)	پرسپکتیو، سوژه در بین همگنان و اجتماع انقلابی، سوژه در مرکز قاب	عرضه	اذان، نوحه دینی، آیات قرآن
شهرگرایی و روستاگرایی	نزدیک (رابطه همدلانه و صمیمی با سوژه)	روبرو (دربریگری) چرخش دوربین حول سوژه رستگار (تحول کامل سوژه)	روشن	بالا همراه با وضوح و درخشش رنگ، کادرهای مه‌آلود و سرسبز	سوژه در انزوایی خودخواسته، تجربه دینی در بستر طبیعت بکر، سوژه در مرکز قاب و بعضاً در نقاط مرتفع جغرافیایی	عرضه موضع تضرع و خاکساری	باران به‌مثابه برخورداری از رحمت الهی
فردیت‌محور	هلی شات، نمای دور (رابطه غیر همدلانه با سوژه، جدایی و بیگانگی)	مورب (جداسازی) و از بالا (فاصله‌گذاری، قدرت‌زدایی، بیگانه‌سازی)	تیره‌وتار	پایین (فقدان ایمان و تشرع) و تضاد رنگ (کادرهای ضد نور)	منفرد بودن سوژه در قاب، مسیره‌ای تیره و بدون چشم‌انداز	تقاضا (نگاه خیره به تماشاگر): نیاز به هدایت و اصلاح، موضع تسلیم و نه شکایت	رعدوبرق به‌مثابه هشدار

تساهل و تکثرگرا	نمای متوسط و نزدیک	مورب و روبرو (جداسازی اولیه) (آغاز تحول درونی و استحاله سوژه)	تیره و روشن	نور متوسط			
بازگشت	نمای دور (سوژه ناهمنوا) نمای متوسط و نزدیک (سوژه استحاله شده)	روبرو و از پایین	تیره و روشن	نور متوسط (حرکت به‌سوی تقویت ایمان و تدین و تشرع)	سوژه در مرکز قاب یا سمت راست (عنصر متعارف نشانه‌شناختی)	عرضه	اذان به‌مثابه هشدار و دعوت به‌سوی ندای حق

۱۴۰

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نتایج این مطالعه نشان داد در حوزه سینمای دینی پس از انقلاب، گفتمان کلان جمهوری اسلامی طیفی چندگانه از گفتمان‌های سینمایی را در خود جای داده است. در مجموع می‌توان گفت در گفتمان دینداری تساهل و تکثرگرا و گفتمان فردیت‌خواهی، تخصص‌ها و سبتهایی با گفتمان انقلاب اسلامی و دفاع مقدس و گفتمان بازگشت محسوس و هویدا است. همچنین بین گفتمان انقلاب اسلامی و دفاع مقدس و گفتمان بازگشت

همپوشانی‌هایی موجود است. این همپوشی بین این دو گفتمان و گفتمان شهرگریزی و روستاگرایی نیز صدق می‌کند. مضامین مشترک در این سه گفتمان سینمای دینی شامل اسلام، تشیع، هویت انتسابی (شناسنامه‌ای)، دینداری رسمی، تقدیرگرایی، همنوایی و رضایت به امر و حکمت الهی است. همچنین مضامین مشترک گفتمان فردیت خواهی و دینداری تساهل و تکثرگرا شامل فردیت، گشودگی شناختی، تسامح، رواداری، نقد روحانیت، هویت اکتسابی و برساختی دینی، ناهمنوایی و تنوع گونه‌های دینداری است. افزون بر این مضامین مشترک گفتمان بازگشت و گفتمان دینداری تساهل و تکثرگرا شامل تساهل، یاریگری دینی و برآمدن آسیب‌های اجتماعی به‌عنوان یک چالش است. در گفتمان انقلاب اسلامی و دفاع مقدس و گفتمان بازگشت نیز روحانی سوژه‌ای مرجع و محوری است.

۱۴۱

به‌لحاظ بینامتنیت در همه گفتمان‌های سینمای دینی، آیات قرآن و احادیث و روایات دینی یک ارجاع بینامتنی (مصرح یا مضمّر) اساسی به‌حساب می‌آید؛ اما بین گفتمان‌های سینمایی از این جهت اختلاف‌هایی وجود دارد به‌گونه‌ای که در گفتمان‌های انقلاب و دفاع مقدس، شهرگریزی و روستاگرایی و بازگشت تقریباً با بینامتنیت‌هایی مشابهی مواجه هستیم. این متون شامل آیات قرآن، ابیات حافظ و سعدی و مضامین عاشورایی است؛ اما در گفتمان فردیت‌خواهی، متون عرفانی مانند متون منصور حلاج و ابوسعید ابوالخیر نیز مدخلیت پیدا می‌کند و آثار با ارجاع‌های متنوعی مانند اقتباس از رمان فرنی و زویی سالینجر و اشاره به اشعار سهراب سپهری و مهدی حمیدی شیرازی ساخته می‌شود که نوعی بینامتن عرفی محسوب می‌گردد. نکته قابل اهمیت دیگر شباهت گفتمان انقلاب و دفاع مقدس و گفتمان بازگشت از حیث بینامتنیت است به‌طوری‌که در هر دوی این گفتمان‌ها نوحه‌های دینی، زیارت عاشورا، کلام امام خمینی و شهدا بینامتنی اساسی در کنار آیات قرآن و ابیات حافظ و سعدی محسوب می‌گردد.

نتایج این مطالعه مؤید آن بود که هر یک از این گفتمان‌های سینمای دینی، سوژه مطلوب و دلخواه خود را تکوین داده و بازتولید کردند و سوژه‌های مفروضی را نیز به حاشیه گفتمان راندند. کلان گفتمان جمهوری اسلامی گرچه به گفتمان‌های پنج‌گانه شناسایی شده در این پژوهش جامع، اجازه سخنگویی و ظهور و بروز می‌دهد، اما در نهایت یک گفتمان غالب و مسلط را هژمونیک می‌کند و عرصه را برای دیگر سوژه‌های دینی و گفتمان‌های سینمای دینی دیگر تحدید می‌سازد. هیچ‌یک از گفتمان‌های سینمای

دینی پس از انقلاب نیست که دست کم یکی از دال‌های اساسی کلان‌گفتمان جمهوری اسلامی را نداشته باشد. اما برخی گفتمان‌ها قرابت و نزدیک‌تری به فضای استعاری گفتمان جمهوری اسلامی داشته و برخی سعی در ارائه قرائت و خوانشی نو و معاصر از دال‌های محوری جمهوری اسلامی یا اسلام دارند و همین امر نوعی کشمکش و تزاخم گفتمانی را ایجاد می‌سازد که در نهایت پیروز این نزاع گفتمانی و جنگ نمادین، گفتمان فرهنگی جمهوری اسلامی است.

در سینمای دینی از همین حیث، شاهد تخصیصی اساسی نیستیم، بلکه نوعی قبض و بسط گفتمانی حادث می‌شود به این معنا که بنا به اقتضای سیاست‌گذاری و تولیدات فرهنگی و همچنین تحولات زمینه‌ای، برخی تفاسیر از دین و برساخت مدل‌های دینداری مرجح شده و سوژه‌هایی (طیف و تنوع سوژه‌ها بسیار محدود است) عرصه سخنگویی پیدا کرده اما قادر به هژمونیک شدن و تفوق نیستند. این مسائل نشان می‌دهد تحولات موجود را صرفاً براساس آرمان عام اسلام سیاسی نمی‌توان فهم کرد، بلکه آن را باید به‌مثابه تحول ادوار مختلف سیاست و نگرانی‌های حاکمیت پساانقلابی برشمرد. با تأکید بر این تحولات، سینمای بعد انقلاب، روایت‌گر زیستن در متن تناقضات و تنش‌ها بوده است و نوعی معلق بودن بین گذشته و حال را نشان می‌دهد. در سینمای دینی بعد از انقلاب همه سوژه‌ها براساس منویات گفتمان حاکم برساخت شده و از همین رو گفتمان را به‌صورت بنیادی به چالش نمی‌کشند. گونه‌های مختلف شناسایی شده گفتمان سینمای دینی پس از انقلاب نیز همگی اشتراک‌های حداکثری و افتراق‌های حداقلی دارند. اشتراک در ضرورت دینی‌سازی جامعه و عناصر و ارکان آن و ایجاد زمینه سعادت برای سوژه زمینی است. افتراق نیز بر سر قرائت‌های درون دینی و شیوه تفسیر از دین (اسلام) است. می‌دانیم نظام جمهوری اسلامی برای خود رسالت تعالی‌بخشی و اسلامی‌سازی جامعه قائل است و آنگاه خود را کامیاب می‌داند که قادر باشد انسان‌ها را از مرتبه دانی به عالی سوق دهد و زمینه را جهت چنین جهش، صیروت و عروجی فراهم سازد. به یاد داریم که امام خمینی هدف و رسالت نظام جمهوری اسلامی را آبادی دنیا و آخرت افراد تعیین می‌کرد^۱. بر این اساس است که گفتمان سینمای دینی در تحلیل کلی، سوژه‌های فردیت‌خواه را که گرایش

۱. از نگاه امام خمینی (۱۳۷۹) استقلال، آزادی، عدالت اجتماعی و رفاه، همه از امور ضروری برای حکومت اسلامی است؛ اما اینها فقط مقدمه برای رسیدن مردم به اخلاق اسلامی هستند تا با فراهم شدن شرایط، افراد بتوانند به تهذیب نفس بپردازند.

به‌سمت قرائت و فهم مدرن از دین دارند، در خود ادغام و جذب می‌کند، صدای آنان را خاموش می‌سازد و هژمونی خود را به‌وسیله ایدئولوژی اسلام شریعت‌محور فقه‌پرهیزی مانند چتری فراگیر می‌گستراند. گفتمان سینمای دینی که خود ذیل گفتمان دینی سیاسی جمهوری اسلامی حیات زبانی و فرهنگی پیدا می‌کند، غایت خود را در بهنجارسازی سوژه و استعلا بخشی آن می‌داند. سوژه در سینمای دینی نیز به همین‌سان می‌بایست از قطب شر به‌سمت خیر (تدین، تشریح، صراط مستقیم) گرایش یابد و در غیر این صورت از گفتمان به حاشیه رانده می‌شود و گرفتار عقوبت الهی می‌گردد.

منابع

۱. احمدی، ظهیر. (۱۳۹۵). آسیب‌شناسی رسانه سینما از منظر دینی و موعودگرایی؛ محتمل در عرفی شدن ایران از مسیر سینما؛ مطالعه موردی فیلم سینمایی طلا و مس. فصلنامه عصر آدینه. سال نهم. شماره ۱۸.
۲. اسدی‌شیا، مریم. (۱۳۹۰). بررسی انواع دینداری زنان در شهرستان آمل، مقایسه دینداری دختران دهه ۶۰ با دینداری مادرانشان. پایان‌نامه کارشناسی ارشد مطالعات فرهنگی. دانشگاه علم و فرهنگ.
۳. افلاکی، سارا. (۱۳۹۵). بررسی بازنمایی امر اخلاقی در سینمای ایران. پایان‌نامه کارشناسی ارشد مطالعات جوانان دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
۴. بخشی، حامد و فاطمه‌سادات ایازی. (۱۳۹۴). بازنمایی دین در فیلم‌نامه‌های جشنواره فیلم دینی رویش. فصلنامه مطالعات فرهنگ و ارتباطات. سال شانزدهم. شماره سی‌ام.
۵. بر، ویوین. (۱۳۹۵). در کتاب تحلیل گفتمان سیاسی؛ امر سیاسی به مثابه یک برساخت گفتمانی. امیر رضایی پناه و سمیه شوکتی مقرب. انتشارات تیسرا. چاپ اول.
۶. بشیر، حسین. (۱۳۹۵). کاربرد تحلیل گفتمان در فهم منابع دینی. مجموعه فرهنگ هدایت. کتاب اول. دفتر تهران: نشر فرهنگ اسلامی. چاپ اول.
۷. بهشتی، محمدعلی. (۱۳۹۲). تحلیل نشانه‌شناختی نحوه بازنمایی نمادهای مذهبی در سینمای ایران؛ مورد مطالعه: فیلم‌های پر فروش دهه ۸۰. پایان‌نامه اخذ درجه کارشناسی ارشد تبلیغ و ارتباطات فرهنگی. دانشگاه باقرالعلوم: دانشکده علوم اجتماعی.
۸. پیرحیاتی، عصمت. (۱۳۹۲). بررسی ریشه‌های ظهور سینمای آرمان‌گرا در ایران پس از انقلاب ۱۳۶۰ تا ۱۳۶۹. پایان‌نامه اخذ درجه کارشناسی ارشد پژوهش هنر. دانشکده هنر و معماری دانشگاه علم و فرهنگ.
۹. تولی، محمدامین. (۱۳۹۲). تصویر تصوف در سینمای معناگرای ایران بعد از انقلاب اسلامی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه امام صادق (ع).
۱۰. جانستن، رابرت‌کی. (۱۳۸۳). معنویت در فیلم. فتاح محمدی. انتشارات بنیاد سینمای فارابی. چاپ اول.
۱۱. جلالی‌پور، حمیدرضا. (۱۳۸۷). نقد اجتماعی روشنفکری دینی در ایران. فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات. سال چهارم. شماره ۱۳.
۱۲. حسن‌پور. آرش و علیرضا شجاعی‌زند. (۱۳۹۳). گونه‌شناسی دینداری جوانان شهر اصفهان. فصلنامه جامعه‌شناسی کاربردی. شماره پیاپی ۵۶. شماره چهارم.
۱۳. حسینی‌پاکدهی. علیرضا؛ سیدرضا نقیب‌السادات و محسن گودرزی. (۱۳۹۶). بازنمایی دین در سینمای پس از انقلاب، رابطه با زمینه‌های اجتماعی و دین رسانه‌ای شده. جامعه‌شناسی

هنر و ادبیات. دوره ۸، شماره ۳.

۱۴. خرم‌دل، محمد. (۱۳۹۰). **دین در سینمای دفاع مقدس؛ بررسی سینمای ابراهیم حاتمی کیا و رسول ملاقلی‌پور**. پایان‌نامه اخذ درجه کارشناسی ارشد مطالعات فرهنگی. دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی.
۱۵. خلیل‌زاده مقدم، مریم و ابوالفضل صادق‌پور. (۱۳۹۱). **بررسی قابلیت‌های دینی در عرصه هنر سینما. همایش بین‌المللی دین در آینه هنر**. دانشگاه آزاد اسلامی همدان.
۱۶. خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۹). **صحیفه امام خمینی**. جلد ۲۱. انتشارات مرکز تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۷. راودراد، اعظم؛ مجید سلیمانی و رؤیا حکیمی. (۱۳۹۱). **تحلیل بازنمایی گفتمان‌های دینی در سینمای ایران مطالعه موردی فیلم کتاب قانون. مطالعات و تحقیقات اجتماعی**. دوره اول. شماره اول.
۱۸. راودراد، اعظم و مجید سلیمانی. (۱۳۹۱). **بازنمایی گفتمان سنت اسلامی از تجربه دینی در سینمای ایران؛ تحلیل گفتمان فیلم زیر نور ماه. مجله جهانی رسانه**. دوره پنجم. شماره ۲.
۱۹. راودراد، اعظم و مجید سلیمانی. (۱۳۹۰). **بازنمایی گفتمان‌های تجربه دینی در سینمای ایران بعد از انقلاب اسلامی. مطالعات فرهنگی و ارتباطات**. شماره ۲۵.
۲۰. راودراد، اعظم. (۱۳۸۸). **نقش برنامه‌های دینی و غیردینی تلویزیون در افزایش یا کاهش دینداری. فصلنامه تحقیقات فرهنگی**. دوره دوم. شماره ۶.
۲۱. راودراد، اعظم. (۱۳۸۶). **سینمای دینی ایران. مقایسه فیلم‌های کویر و قدمگاه. نامه صادق**. شماره ۲. سال ۱۴.
۲۲. رز، ژیلیان. (۱۳۹۴). **روش و روش‌شناسی تحلیل تصویر**. سیدجمال‌الدین اکبرزاده جهرمی. با مقدمه دکتر محمدسعید ذکایی. انتشارات پژوهشگاه فرهنگ هنر و ارتباطات. چاپ اول.
۲۳. رستگارخالد، امیر و مهدی کاوه. (۱۳۹۱). **بازنمایی سبک زندگی در سینمای دهه هشتاد. جامعه‌شناسی هنر و ادبیات**. سال چهارم. شماره اول.
۲۴. رسولی، محمدرضا و غزال بی‌بک‌آبادی. (۱۳۹۰). **بررسی مؤلفه‌های سبک زندگی در فیلم‌های سینمایی دهه‌های ۶۰، ۷۰ و ۸۰ سینمای ایران. فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات**. سال هفتم. شماره ۲۵.
۲۵. زاهدی، تورج. (۱۳۸۴). **نگاهی به سینمای معناگرای ایران**. انتشارات بنیاد سینمای فارابی. چاپ اول.
۲۶. سلطانی، سیدعلی‌اصغر و بنت‌الهدی بنایی. (۱۳۹۳). **بررسی نشانه‌شناختی عناصر دینی در فیلم نشانه‌ها اثر شیامالان. فصلنامه زبان پژوهی**. سال ششم. شماره ۱۲.
۲۷. سرفراز، حسین. (۱۳۹۵). **تحولات نشانه‌شناختی در دیالوگ میان دین و سینما؛ مطالعه**

- موردی سینمای ایران پس از انقلاب. رساله دکتری علوم ارتباطات. دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
۲۸. سلیمانی، مجید. (۱۳۸۸). **بازنمایی گفتمان‌های تجربه دینی در سینمای ایران پس از انقلاب اسلامی**. پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد مطالعات فرهنگی و رسانه دانشگاه تهران.
۲۹. شریعتی، سارا و وحید شالچی. (۱۳۸۸). **بازنمایی امر اخلاقی در سینمای پر مخاطب ایران، از سگ‌کشی تا آتش‌بس**. فصلنامه مطالعات فرهنگی و ارتباطات. سال پنجم. شماره ۱۵.
۳۰. علامی، زهره. (۱۳۹۲). **بازنمایی عرفان‌های نوظهور در سینما**. پایان‌نامه مقطع کارشناسی‌ارشد دانشگاه علامه طباطبایی.
۳۱. علم‌الهدی، سیدعبدالرسول. (۱۳۹۰). **کاوشی نظری در رابطه دین و رسانه برای دستیابی به رسانه دینی**. فصلنامه دین و رسانه. شماره ۳.
۳۲. عموری، عباس. (۱۳۹۲). **اسطوره بازگشت به مردم: خوانشی بینامتنی از سه فیلم سینمایی دینی (زیر نور ماه، مارمولک و طلا و مس)**. پایان‌نامه مقطع کارشناسی‌ارشد مطالعات فرهنگی و رسانه. دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
۳۳. فرخی، میثم. (۱۳۹۳). **جستاری نظری پیرامون نسبت دین و رسانه از دین رسانه‌ای تا رسانه دینی**. فصلنامه معرفت. سال ۲۳. شماره ۱۹۸.
۳۴. فرکلاف، نورمن. (۱۳۷۹). **تحلیل انتقادی گفتمان**. پیران و دیگران. مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها. تهران.
۳۵. فقیهی، سیدحمید. (۱۳۹۵). **سینمای تراز انقلاب اسلامی با رویکردی انتقادی به عملکرد سینما در حوزه سیاست و ارائه الگوی مطلوب**. رساله اخذ درجه دکتری مدرسی معارف اسلامی گرایش انقلاب اسلامی. دانشگاه معارف اسلامی.
۳۶. کتابی، محمود و مهدی گنجی. (۱۳۸۳). **دین، سرمایه اجتماعی و توسعه اجتماعی و فرهنگی**. مجله پژوهشی دانشگاه اصفهان. شماره ۲.
۳۷. کرس، گونتر و تئوون لیوون. (۱۳۹۵). **خوانش تصاویر. دستور طراحی بصری**. سجاد کبگانی. ویراستار فرزانه سجودی. انتشاران هنر نو. چاپ اول.
۳۸. کرمی، الهام و باقر ساروخانی. (۱۳۹۳). **بررسی جامعه‌شناختی سبک زندگی در فیلم‌های سینمایی بعد از انقلاب**. جامعه پژوهی فرهنگی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. سال پنجم. شماره اول.
۳۹. کشانی، اصغر. (۱۳۸۳). **سینمای دینی پس از پیروزی انقلاب اسلامی (۱۳۸۰-۱۳۵۸)**. انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی. چاپ اول.
۴۰. کیسبی‌یر، آلن. (۱۳۸۶). **درک فیلم**. بهمن طاهری. چاپ پنجم. تهران: چشمه.
۴۱. ماهانی، مریم. (۱۳۹۱). **بازنمایی فرد مذهبی در سینمای ایران**. پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد

- مطالعات فرهنگی و رسانه. دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
۴۲. **مجله امید انقلاب**. (۱۳۸۸). جهاد عارفانه. پیرامون عرفان امام خمینی. شماره ۳۹۹ و ۴۰۰.
۴۳. محمدنجاتر، فاطمه. (۱۳۹۰). **بررسی ارزش‌های دینی در سینمای ایران. مطالعه موردی: تحلیل بینامتنی سینمای دینی در ایران**. پایان‌نامه اخذ درجه کارشناسی ارشد پژوهش هنر. گروه پژوهش هنر. دانشکده هنر و معماری. دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.
۴۴. مرشدی‌زاد، علی؛ عباس کشاورز شکری و صالح زمانی. (۱۳۹۱). **بازنمایی هویت دینی در سینمای پس از انقلاب اسلامی. فصلنامه مطالعات فرهنگ و ارتباطات**. سال سیزدهم. شماره ۱۸.
۴۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). **سیری در سیره نبوی**. چاپ بیستم. تهران: انتشارات صدرا.
۴۶. موحدی، محمدباقر و حسین حیدری. (۱۳۹۰). **بازنمایی دین در سینمای ایران: تحلیل کیفی فیلم سینمایی طلا و مس. فصلنامه دین و رسانه**. شماره چهارم.
۴۷. مهدی‌یار، محمدهادی. (۱۳۹۰). **بررسی رابطه سینما و اخلاق از منظر اسلامی، مورد مطالعه: سینمای بعد از انقلاب اسلامی**. پایان‌نامه اخذ درجه کارشناسی ارشد مدرسی معارف اسلامی. گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده معارف. دانشگاه باقرالعلوم.
۴۸. میرفخرایی، تژا و احسان رحیم‌زاده. (۱۳۹۱). **بازنمایی ارزش‌ها و هنجارها در فیلم‌های پرفروش دهه هشتاد سینمای ایران. فصلنامه فرهنگ و ارتباطات**. سال دوم. شماره ۶.
۴۹. میرزایی، حسین و علیرضا خیراللهی. (۱۳۹۴). **بررسی انتقادی سینمای روستایی پس از انقلاب در ایران. فصلنامه انجمن مطالعات فرهنگی و ارتباطات**. سال یازدهم. شماره ۴۱.
۵۰. نادری، احمد؛ مجید سلیمانی و علی اسکندری. (۱۳۹۳). **تحلیل بازنمایی روحانیت در سینمای ایران مطالعه موردی: تحلیل گفتمان فیلم طلا و مس. مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران**. دوره ۳. شماره ۳.
۵۱. نوروزنژاد، محمد صالح. (۱۳۸۹). **جستاری در سینما و اخلاق اسلامی**. پایان‌نامه اخذ درجه کارشناسی ارشد سینما. دانشکده سینما و تئاتر. دانشگاه هنر تهران.
۵۲. هاشمی، محمدساجد و میثم فرخی. (۱۳۹۴). **بازنمایی نگرش مردم به روحانیت. فصلنامه رسانه و فرهنگ**. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. سال پنجم. شماره اول.
۵۳. همیلتون، ملکم. (۱۳۹۰). **جامعه‌شناسی دین**. محسن ثلاثی. تهران: انتشارات ثالث. چاپ سوم.
54. Khiabani, G. (2010). *Iranian Media The Paradox of Modernity*. New York: Published by Routledge.
55. Naficy, H. (2012). *A Social History of Iranian Cinema*. Durham and London: Published by Duke University Press.
56. Wang, J. (2014). Criticising Images: Critical Discourse Analysis of Visual Semiosis in Picture News. *Critical Arts: South-North Cultural and Media Studies*. 28: 2.

روان‌شناسی وحدت‌مدار با اتکا به نگرش وحدت انسان و جهان، با برداشتی متمایز از فلسفه وجودی و پدیدارشناسی، نظام منسجمی از مفاهیم روان‌شناسی ارائه می‌کند که او را از دیگر مکاتب روان‌شناسی به‌ویژه روان‌شناسی انسان‌گرا و رفتاری و تحلیلی فریود متمایز می‌سازد. هدف مقاله حاضر، تدوین رویکرد روان‌شناسی بومی مبتنی بر جهان‌بینی وحدت است که شالوده نظام فکری، دینی و فرهنگی شرق را در تقابل با رویکردهای روان‌شناسی مبتنی بر فلسفه پدیدارشناسی شکل می‌دهد. این مقاله با طرح ماهیت وحدانی انسان بر اصالت‌های فطری روان‌شناختی مبتنی بر وحدت و معناداری و غایت‌مداری ذاتی انسان تأکید دارد و بدین ترتیب در تبیین مؤلفه‌های روان‌شناختی، مفروضات ساختاری‌ای ایجاد می‌کند که آن را از مکاتب روان‌شناسی پدیدارشناختی و انسان‌گرا کاملاً متمایز می‌سازد. از آنجا که در این رویکرد آغاز و جهت و غایت وحدانی برای ماهیت انسان توصیف می‌شود این نظریه می‌تواند ایده معنایی غایت‌گرایانه را در روان‌شناسی توسعه دهد.

■ واژگان کلیدی:

روان‌شناسی وحدت‌مدار، رویکرد بومی، نگرش وحدانی، معناگرایی

روان‌شناسی وحدت‌مدار: رویکردی بومی در تبیین ساختار روان‌وحدانی انسان

علی زاده محمدی

دانشیار دانشگاه شهید بهشتی
dr.zadeh@gmail.com

مقدمه

عمده نظریات روان‌شناسی براساس جهان‌بینی و فلسفه مختص خود، مفروضات و مفاهیم نظری‌شان را طرح و تبیین کرده‌اند. برای مثال نظرات روان‌شناسی انسان‌گرایی^۱ براساس مدرنیسم و فلسفه وجود‌گرا^۲ و یا روان‌شناسی رفتار‌گرایی^۳ براساس محیط‌گرایی و فلسفه ماده‌گرایی توجیه شده است. روان‌شناسی وحدت‌مدار^۴ هم براساس جهان‌بینی فطری‌نگر وحدت، ساختار مفهومی مفروضات خود را بنا و توجیه کرده است. رابطه بین روان‌شناسی و فلسفه، قدمتی دیرینه و تاریخی داشته است و قدمت آن به یونان باستان و فلسفه افلاطون^۵ و ارسطو^۶ و حتی پیش از آن برمی‌گردد (مولر^۷، ۱۳۶۷) و فلسفه همواره منبع الهام و تفکر برای شناخت ماهیت و طبیعت انسان و جهان بوده و نیز توجیه‌کننده اهداف و فعالیت‌های بشری بوده است. هرچند روش‌های تجربه‌گرایی علم روان‌شناسی در کیفیت زندگی و سلامت روانی بشر بسیار کارا و سودمند بوده است، اما از نظر نباید دور داشت که توسعه نظرات روان‌شناسی تجربی بی‌نیاز از فلسفه و منطق نیست. وقتی به رویکردهای روان‌شناسان برجسته و صاحب‌مکتب از فروید و یونگ، تا راجرز^۸ و مازلو^۹ می‌نگریم، درمی‌یابیم که تحلیل‌های ذهنی و غیرتجربی، شالوده نظریات آنها را می‌سازد و کوشیده‌اند تا با توجیه و تحلیل‌های گوناگون فکری و در حقیقت با تعابیر نظری و در مواردی با به‌کارگیری پژوهش‌های تجربی و علمی به تبیین ساختار و انگیزه و کارکرد روانی انسان بپردازند.

یک تحلیل روش‌شناختی حکایت از این دارد که روان‌شناسی آن‌چنان به فلسفه نزدیک است که نمی‌توان روان‌شناس صاحب‌نامی را عنوان کرد که صرف‌نظر از نگرش مثبت و یا منفی او به فلسفه، معتقد به نوعی فلسفه و نظریه فلسفی نباشد. همچنین مکتبی روان‌شناختی نمی‌توان یافت که چند اصل از اصول فلسفی را پیش‌فرض خود قرار نداده باشد. (حاتمی، ۱۳۸۹) تحقیقات اخیر در حیطه تاریخ روان‌شناسی نوین نشان می‌دهد که فلسفه معاصر غرب در شکل‌گیری و رشد و تحول نظریه‌های روان‌شناسی تأثیرگذار بوده

1. Humanism Psychology
2. Existential
3. Behaviorism
4. Unity Oriented Psychology
5. Plato
6. Aristotle
7. Mueller
8. Rogers
9. Maslow

است. (شولتز و شولتز، ۱۳۹۵) این امر خود نشانگر آن است که چگونه جهت‌گیری‌های علمی غربی ابتدا در فلسفه که کلی و تعیین‌کننده مشی فکری آنان است متجلی شده و پس از آن به صورت نظریه‌های روان‌شناسی در آمده است و سپس دستاوردهای تجربی این نظریه با استخراج فرضیه‌های کاری از این نظریه‌ها و آزمون تجربی آنان شکل‌بندی شده است. (غباری بناب، ۱۳۸۷)

اما روان‌شناسی در شرق در توصیف مفاهیم روان‌شناختی بومی خود بیشتر به مبانی فلسفه و حکمت نظری اتکا داشته و کمتر در حوزه تجربی، خود را آزموده است. شاملو (۱۳۹۰) ریشه تمام اندیشه‌های معاصر در زمینه شخصیت را در نظریات فلاسفه و متفکران مشرق زمین در چندین قرن قبل می‌داند. با این وصف عمده نظرات بومی ما در روان‌شناسی در حدود علم‌النفس باقی مانده و همچنان در باره قوای نفسانی و کیفیت ادراک آنها و تربیت قوا با اقامه براهین عقلانی و فلسفی می‌پردازد که به دلیل دورماندن از تجارب روان‌شناسی نوین چارچوب مفهومی خود را تعدیل نکرده و توسعه نداده است. با ظهور روان‌شناسی تجربی توسط پزشک، روان‌شناس و فیزیولوژیست آلمانی به نام وونت^۱، روان‌شناس در آزمایشگاه مانند یک فیزیک‌دان و شیمی‌دان به تجزیه و تحلیل عناصر تشکیل‌دهنده ذهن هشیار پرداخت و از مباحث فلسفی و عقلانی فاصله گرفت و با شکل‌گیری رفتارگرایی و مطالعه رفتار عینی، مفاهیمی که روان‌شناسی تحلیلی فروید^۲ و یونگ^۳ و روان‌شناسان خود^۴ در خصوص توجیه عقلانی - فکری در حوزه نظریه‌پردازی‌های ذهنی و فلسفی روان‌شناسی مطرح نموده بودند، به چالش و بحث کشیده شد. از آنجا که گستره روان‌انسانی و ابعاد آن وسیع و متنوع بود، تجربه‌گرایی وونت و رفتارگرایی پاولف^۵ و واتسون^۶ پاسخگو نبود. به همین دلیل پس از مدتی مجدداً نیاز به مفاهیم نظری و فلسفی برای توجیه گستره وجود انسانی توسط روان‌شناسان انسان‌گرا و مثبت‌نگر^۷ قوت گرفت و نشان داد که مباحث فکری و فلسفی می‌تواند منشأ نظریه‌ها و ایده‌های نو برای مطالعات و توسعه مفروضات تجربی قرار گیرد.

1. Wudent
2. Freud
3. Jung
4. Ego Psychology
5. Pavlov
6. Watson
7. Positive Psychology

در همین هنگام تحول دیگری در حوزه روان‌شناسی غرب رخ داد که فضایی جدید را در فهم ماهیت و نیاز انسان گشود و آن درک و علاقه‌مندی به پژوهش نظری و تجربی در حوزه مسائل معنوی در روان‌شناختی بود که به‌طور چشمگیر افزایش یافت. (آنترینر، ۲۰۱۱) تاحدی که سازمان بهداشت جهانی (WHO)^۱ را مجاب کرد که در مکتوبات خود، انسان را موجودی زیستی، روانی، اجتماعی و معنوی تعریف کند. دلیل این توجه، حضور معنویت در ارتقای سلامت و بهزیستی روانی و بخش عمده‌ای از زندگی مردم است (وست^۲، ۱۳۸۳) و مهم‌تر از این طرح مقوله‌های هوش معنوی و اخلاقی در قلمرو انواع هوش انسان (زهر و مارشال^۳، ۲۰۰۰؛ وگان^۴، ۲۰۰۲ و آمرام^۵، ۲۰۰۵) بود که نگاه روان‌شناسان را به وجوه معنوی و شهودی مغز جلب کرد و راه را برای ارائه نظراتی که توجیه‌گر وجوه شهودی مغز انسان است، گشود.

در فلسفه و حکمت شرق، توجه به جنبه‌های شهودی شناخت انسان اهمیت ویژه دارد و رویکرد روان‌شناسی وحدت‌مدار با توجه به چنین شناخت و شهودی و معنوی از انسان وحدت‌مدار، تعریف می‌شود و کارکرد تازه‌ای در چهارچوب روان‌شناسی از ماهیت فطری، عینی، غایت‌مدار و جاودان‌نگر گرایش‌های انسان ارائه می‌دهد و نشان می‌دهد که چگونه همه کنش‌های ذهنی و بدنی در جهت وحدت و خودشکوفایی ظرفیت‌های خویشتن در حال سیر و تحول است. این نگاه معنا دار به مبدأ و مقصد هدفدار زندگی انسان، در تقابل با خلأ نیستی‌گرایی مسلط بر روح روان‌شناسی وجودی و انسان‌گرایی قرار می‌گیرد و نقشه راهی مثبت و متعالی از ماهیت وحدت انسان و جهان ارائه می‌دهد که می‌تواند اضطراب و نومیدی در نگرش نیستی‌گرایانه وجود‌گرایان را از بنیان بزدايد. لذا این مقاله در نظر دارد تا با ذکر مفروضات و مفاهیمی در راستای فلسفه وحدت و معرفت معنوی با توجه به مؤلفه‌های روان‌شناسی، بیان نوینی از روان‌شناسی معناگرا با فلسفه بومی ارائه نماید.

روش پژوهش

روش پژوهش به شیوه بررسی توصیفی - تحلیلی است. در این روش اساس کار قرار دادن

1. World Health Organization
2. West
3. Zohar & Marshall
4. Vaughan
5. Amram

موضوع مورد مطالعه در زمینه خاص و در تعامل با رویکردهای دیگر است. در این روش با ابزارهای مفهومی به‌دست آمده از مطالعه کتابخانه‌ای به شناسایی موضوع و تحلیل و تفسیر پرداخته و بر پایه نوعی مفهوم‌سازی، موضوعات مرتب می‌شده و به آنها معنا داده می‌شود. (کوی^۱، ۱۳۹۵)

ادبیات پژوهش

مفهوم وحدت پیشینه غنی در فلسفه شرق و غرب دارد. وحدت‌گرایی با طرز تفکری شروع شد که آن را به وحدت ماده تعبیر کرده‌اند. با این باور که اصل و مبدأ و ماده این عالم، یک ماده واحد بوده که بعداً به صورت‌های مختلف در آمده است. اما در اینکه آن «ماده المواد» چیست، بسیار اختلاف نموده‌اند. تالس^۲ (۵۵۰-۶۳۴ ق.م) آن را آب می‌پنداشته است؛ آنکسیماندر^۳ (۵۲۴-۵۸۸ ق.م) هوا می‌دانسته و هراکلیت^۴ (۴۷۵-۵۳۳ ق.م) آن را آتش تصور کرده است. بنابراین در پس کثرات ماده‌گرایی نیز وحدتی وجود دارد، که منحصر در یک موجود یعنی ماده است، تفاوت آنها با وحدت وجود این است که در نظریه وحدت وجود «واحد»، «یگانه» یا «احد» است که همه کثرات به آن برمی‌گردند و از نوعی الوهیت برخوردار است که امری قدسی محسوب می‌شود. (کاکایی، ۱۳۸۹)

فلوطين^۵ سرشناس‌ترین چهره نوافلاطیان، حقیقت را واحد می‌دانست و احدیت را اصل و منشأ کل وجود می‌شمرد و موجودات را جمعاً تراوش و فیضانی از مبدأ نخستین و مصدر کل می‌انگاشت. (مدرس مطلق، ۱۳۷۹) در میان فلاسفه کهن آنکسیماندر در یک دیدگاه وحدانی و انتزاعی‌تر معتقد بود وجودی که اشیاء و عالم از آن ساخته شده، توده جانداري متحرک است که تمامی فضا را اشغال کرده و به تدریج قطعاتی از آن جدا شده و اشیاء بی‌شماری را که مشاهده می‌کنیم، می‌سازد. او معتقد بود این اجزای بی‌شمار مجدداً به هم می‌پیوندند و توده بی‌نهایت را به وحدت نخستین باز می‌گرداند. (کاکایی، ۱۳۸۹) فلاسفه قبل از سقراط، گزنفون^۶، پارمنیدس^۷، زنون^۸، تالس، آنکسیماندر، افلاطون

1. Khoi
2. Thales
3. Anaximander
4. Heraclit
5. Plato
6. Xenophon
7. Parmenides
8. Xenon

و فلوپتین^۱ هر یک دیدگاه یکتایی جهان، وحدت انسان و هستی را به بیانی توصیف کردند. از فلاسفه معاصر اسپینوزا^۲ که نظرات او به فلاسفه شرق نزدیک است، این گونه وحدت عالم را توصیف می‌کند که همه موجودات چیزی جز تجلی صفات گوناگون خدا نیستند، یا حالتی که از طریق آنها صفات خدا به نحو خاصی آشکار می‌شود. بنابراین، موجودات جوهر هستند و صفات و حالات صفات هر چه هست در خداست. بی‌خدا هیچ چیز ممکن نیست موجود باشد یا دریافت شود. (اسپینوزا، ۱۳۶۴) در فلسفه هگل هم وحدت وجود در تعبیر پانته‌ایسم یا همه‌خدایی (خوانش غالب از وحدت وجود) توصیف می‌شود. (پاکدل، ۱۳۹۲) دیالکتیک در نظر هگل^۳ هم مفهومی وحدانی را در خود دارد و همیشه در مسیر جمع متضادها در مرتبه‌ای بالاتر به کار گرفته می‌شود حاصل ترکیب هر تز در تقابل با یک ضدیت، آنتی تز، در سیورورت حاکم از، در و بر جهان و اندیشه، یک سنتز بوده و باز هم هر سنتز در وضعیت یک تز قرار گرفته و جریان بدین منوال تا وحدت نهایی که همان اندیشه «روح مطلق» است، ادامه دارد. مفهوم دیالکتیک نزد افلاطون هم به عنوان روشی برای رسیدن به ذات تغییرپذیری موجودات در نظر گرفته شده است. (فتحی و موسی‌زاده، ۱۳۹۰) همچنین همه ادیان کهن و باستانی و الهی شرق مانند آیین هندو^۴، بودیسم^۵، آیین تائو^۶ و تصوف اسلامی و مسیحی، با نظرات خاص خود تأکیدگر دیدگاه وحدت‌اند در فلسفه قدیمی هند، برهما^۷ (خدای آفریننده)، ویشنو^۸ (خدایی که از عالم نگهداری می‌کند) و شیوا^۹ (خدای نابودی)؛ این سه جلوه‌های یک خدا هستند. در افسانه‌های هندو درون مایه‌های ماندگاری می‌بینیم که از وحدت وجود حاکم بر جهان، با وجود تجلیات و جلوه‌های گوناگونش حکایت می‌کند. (سالمن و هیگیز، ۱۳۸۷) در اوپانیشادها^{۱۰} یکسانی و وحدت خدا و جهان مشهود است مانند این جمله که هر چه هست، برهمن^{۱۱} است. (استیس، ۱۳۷۵)

1. Plotinus
2. Spinoza
3. Hegel
4. Hinduism
5. Buddhism
6. Taoism
7. Brahma
8. Vishnu
9. Shiva
10. Upanishads
11. Brahman

وحدت‌گرایی از دیدگاه فلاسفه و معرفت اسلامی

نظریه «وحدت‌وجود» به‌عنوان یک نظام فکری تا قرن هفتم هجری در جهان اسلام مطرح نبوده و در حکمت اسلامی از زمان ابن عربی (۶۱۹-۵۴۴ هـ.ق) شروع شده و سپس توسط فلاسفه و عرفا، شعرا و اندیشمندان بزرگ به‌ویژه ملاصدرا توسعه و غنا یافته است. ابن عربی و پیروان او به‌خصوص صدرالدین قونوی (ف. ۶۷۲)، عبدالرزاق کاشانی (ف. ۷۳۰) و داوود قیصری (ف. ۷۵۱)، در نظریه «وحدت وجود» خداوند را با وجود مطلق یکسان دانسته و وجود مطلق را تنها وجود واقعی بیرون از ذهن شمرده و معتقدند جهان چیزی جز تجلی وجود مطلق نیست. به‌عبارت دیگر، اگر چه می‌توان برای جهان، وجود ذهنی قائل شد، آن‌زمان که با ذهن درک می‌شود، اما وجود بنفسه و جدایی از وجود مطلق ندارد. جهان به‌صورت اسرارآمیزی وابسته به خداست. این مفهوم توسط ملاصدرا (۱۶۴۰-۱۵۷۱)، در قرن دهم و یازدهم هجری (شانزدهم و هفدهم میلادی) مورد توجه و تبیین بیشتر قرار گرفت. ملاصدرا به «اصالت وجود»، «کثرت در وحدت» و «وحدت در کثرت» معتقد بود. به اعتقاد او «وجود» و «موجود» واحدند و در عین حال کثیرند؛ کثرت در وحدت و وحدت در کثرت دارند. «واقعیت وجود» نه‌تنها به‌عنوان اصل مشخصه و وحدت آفرین همه واقعیات موجود است، بلکه در عین حال تنها اصلی است که به‌واسطه آن هر موجود از دیگری، از راه ضعف و شدت، نقص و کمال و تقدم و تأخر وجودی قابل تشخیص است. چون در عالم خارج از ذهن هر چیز غیر از «واقعیت وجود» نیستی و عدم است و نیستی و عدم نه می‌تواند به‌عنوان اصل وحدت و نه می‌تواند به‌عنوان اصل کثرت عمل کند. (نمازی، ۱۳۸۳)

در قرآن کریم مخلوقات «آیات الهی» نامیده شده‌اند و هر مخلوقی، مظهر؛ یعنی محل تجلی خداوند است. به تعبیر دیگر بنا بر آیه کریمه (حدید، آیه ۳)، خداوند در هر شیئی ظاهر است؛ همچنان که باطن تمام اشیاست. ظهور خداوند در همه اشیا است؛ زیرا «ظهور شان وجود است». (ملاصدرا، ۱۳۸۹) در روان‌شناسی قرآن، سیر غایت‌مدار و جاودانه انسانی، یادآور فطرت متصل انسان به هستی یگانه و اصل خویش یعنی پروردگار است که در او و به‌سوی او جاری است. (بخشی از آیه ۱۵۶ سوره بقره) در نظر قرآن کریم اتصال مومن به‌وجود یگانه پروردگار، پیوند با اصل جاودانه است که خوف و ترس بنیادی (سوره یونس، آیه ۶۲) و احساس جدایی و رهاشدگی را التیام می‌بخشد. از نظر قرآن کریم معناداری در وقایع زندگی، جزئی از ساختار و فطرت وجود انسانی است. قرآن

کریم در سوره روم، آیه ۳۰ می‌فرماید: پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند، انسان‌ها را بر آن آفریده؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست؛ این است آیین استوار؛ ولی اکثر مردم نمی‌دانند.

قرآن کریم، هستی را دارای فطرتی الهی و هدفمند می‌داند که سیر تحولی به‌سوی او دارند و ذره‌ای بدون هدف و یا باطل خلق نشده است. (سوره آل عمران، آیه ۱۹۱؛ سوره دخان، آیات ۳۸-۳۷ و سوره قیامت، آیه ۳۶) و به‌کرات بر سیر معنادار انسان به‌سوی خداوند تأکید می‌شود: بشر با سیری جاودان با همه اعمال و فعالیت‌های خود به‌سوی او باز می‌گردد که «انسان‌ها تک تک آفریده شده‌اند و تک تک به پیشگاه او باز می‌گردند».

وحدت‌گرایی در شعر و ادبیات ایران

عمده مبانی شعر و ادبیات سنتی ایرانی بر پایه یگانگی و وحدت عالم و ارتباط معنادار انسان با جهان استوار است و عمده اشعار در فلسفه نظری خود، تجلی وحدت در ساحت کثرت را بیان می‌کنند. اساساً هنر ایرانی نمادی از بیان کثرت در وحدت است، به‌تعبیر غزالی (۱۳۶۱) هنر لطیف‌ترین و ظریف‌ترین تجلی ادراک هنرمند و جلوه و تجلی صورت جهان هستی است که از عوالم برتر هستی و خیال برتر هنرمند سرچشمه گرفته است. نصر و حنایی‌کاشانی (۱۳۷۴) نیز نفس هنر را نتیجه تجلی وحدت در ساحت کثرت دانسته که توازن و هماهنگی حاصل از آن، رهایی‌بخش انسان از بند کثرت بوده و به هنرمند این‌امکان را می‌دهد تا وجد و نشاط بی‌حد و حصر و تقرب به خدای یگانه را تجربه نماید. بورکهارت (۱۳۶۵) هنر اسلامی را ثمره تجلی وحدت در ساحت کثرت و دستیابی به تفکر توحیدی تعریف می‌کند. به نظر اعوانی (۱۳۷۵) برای هنرمند مسلمان مهم‌ترین رمز و راز، نحوه ظهور وحدت در کثرت و رجوع کثرت به وحدت به‌معنای توحید است. اما مفهوم وحدت در کثرت در اشعار ایرانی بیش از هر شاخه هنری دیگر تجلی دارد. در غالب اشعار شاعران بزرگ ایرانی، حضور وحدت در کثرت عالم، تجلی‌بخش ارزش‌های اخلاقی و ایمانی است که بر انطباق متعالی، گذشت و صبوری، نوع‌دوستی و سرانجام رضایت و نشاط باطنی و معنوی می‌افزاید. برای مثال شاعرانی چون فخرالدین عراقی (ف. ۶۸۸)، شیخ محمود شبستری (ف. ۷۴۰)، عبدالرزاق کاشانی (ف. ۶۷۷)، حافظ (ف. ۷۹۲)، جامی (ف. ۸۹۸) و مولوی (ف. ۶۷۲)، عالم را وجودی وحدت‌مدار مبتنی بر عشق دانسته‌اند. تاحدی که مولانا همه معنا و مفهوم دیوان مثنوی خود را توصیف وحدت

انسان و عالم می‌داند:

مثنوی ما دکان وحدت است
غیر وحدت هر چه می‌بینی بت است
وحدت اندر وحدت است این مثنوی
از سمک رو تا سماک ای معنوی

(مثنوی دفتر ششم)

از نظر مولانا جلال‌الدین رومی در کتاب مثنوی، همه موجودات عالم سرشار از عشق و حدانی‌اند و به‌سوی اصل وحدانی خود در حال شکوفایی‌اند عشق و اشتیاق و فراق تب و تاب، منشأ تحولات بشری است و در این سیر وحدانی، جان و دل صفات محبوب را جذب خود می‌کند؛

بشنو از نی چون حکایت می‌کند
از نیستان تا مرا بریده‌اند
سینه‌خواهم شرحه شرحه از فراق
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش
از جدایی‌ها شکایت می‌کند
از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
تا بگویم شرح درد اشتیاق
باز جوید روزگار وصل خویش

(مثنوی دفتر اول)

حافظ یک وحدت‌نگر تمام و کمال هستی است، غزل‌های او بیان جلوه حضور کثرت در علم یکتایی وحدت است. برای مثال:
روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست
منت خاک درت بر بصری نیست که نیست

(غزل شماره ۷۳)

در این بیت حافظ می‌گوید به هیچ چیزی هیچ کس نگاه نمی‌کند مگر اینکه به تو نگاه می‌کند و این شعر بیان تعبیر کلام حضرت امیر^(ع) است که می‌فرماید: «ما رأیت شیئا الا و رأیت الله قبله و بعده و معه؛ هیچ چیزی را ندیدم مگر اینکه قبل و بعد و همراه با آن خدا را دیدم.» (فیض کاشانی، ۱۳۸۹)

عبدالرحمن جامی (ف. ۸۷۱)، با تمثیل آیین‌های گوناگون، وجودهای حقیقی را از نظر ذات یکی می‌داند:

اعیان همه آئینه و حق جلوه‌گرست
در چشم محقق که حدید البصرست
اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود
هر شیشه که بود سرخ یا زرد و کبود
یا نور حق آئینه و اعیان، صورت
هر یک زین دو، آینه آن دگرست
که افتاد بر آن پرتو خورشید وجود
خورشید در آن هم به همان رنگ نمود

جامی در مقدمات کتاب نقد النصوص، می‌نویسد وحدت یعنی وجود حقیقی یکی

بیش نیست و آن خداوند است و مظاهر و تجلیات نور متکثر است. نور که در ذات خود واحد و بسیط و بی‌رنگ است، به‌لحاظ رنگ‌ها در شیشه متفاوت و مختلف جلوه می‌کند. در کون و مکان نیست عیان جز یک نور ظاهر شده آن نور به انواع ظهور عطار نیشابوری (ف. ۶۱۸)، در کتاب منطق‌الطیر وحدت وجود را به زبانی نمادین از سفر مرغان به اصل وحدانی خود یعنی رسیدن سی‌مرغ حکایت می‌کند و خداوند را نوری می‌داند که مخلوقات اعیان وجودی او هستند:

تو آن نوری که اعیان وجودی از آن پیدا و پنهان وجودی
 او همه عالم را خدا می‌داند و نیست و هست کونین را چیزی جز او نمی‌پندارد:
 همه جانا تویی، چه نیست چه هست ندیدم جز تو در کونین پیوست
 هاتف اصفهانی (ف. ۱۱۹۸)، در دیوان خود در بیانی صریح همه عالم را یکی می‌کند
 و می‌گوید:

با یکی عشق ورز از دل و جان تا به عین‌الیقین عیان بینی
 که یکی هست و هیچ نیست جز او وحده لا شریک الا هو
 اما توجه عارف ایرانی به فلسفه وحدت در اشعار خود و بنای ارزش‌های اخلاقی و معنای زندگی و مفاهیم اشعار خود بر این فلسفه، بیانگر ارتباط این فلسفه وحدانی با ماهیت انسانی است که از آن متصور بودند و این نکته خود می‌تواند مبنای نظری قابل تأمل برای تبیین مؤلفه‌های روان‌شناختی براساس این ذخایر معرفت‌شناختی باشد.

وحدت‌گرایی در روان‌شناسی معاصر

در روان‌شناسی معاصر، مفهوم وحدت‌گرایی به تعابیر مختلفی و تاحدوی در نظریات روان‌شناسان مطرح شده است. برای مثال مفهوم چون خودپرورانی یا تفرّد در روان‌شناسی تحلیلی یونگ، مفهوم علاقه اجتماعی در روان‌شناسی فردنگر آدلر و کل‌نگری در نظریه گشتالت و مفهوم وحدت‌گرایی در انگیزختگی انسان در نظریه مزلو (فیست^۱ و فیست، ۱۳۸۹) هر کدام تا حدودی به وجه وحدت‌گرایانه روان‌انسان اشاره دارد. مفهوم تفرّد در نظریه یونگ فرایند یکپارچه‌سازی و وحدت‌بخشی قطب‌های متضاد را توجیه می‌کند و انسان کامل را می‌سازد. مفهوم خودشکوفایی فرایندهای مازلو، توصیفی از عاملی یکپارچه‌ساز است که وحدت ابعاد متعالی انسان را بیان می‌کند. مفهوم ذاتی علاقه

اجتماعی آدلر وحدت‌انسانی را در برقراری دوستی و صمیمیت و مشارکت با جامعه و جهان توضیح می‌دهد و توجه اصلی رویکرد گشتالت، به موضوعاتی نظیر ادراک کل و حل مسئله از طریق شهود، شناخت را به‌عنوان یک مفهوم کلی در نظر می‌گیرد که تمامی اشکال آگاهی را در برمی‌گیرد. فرانکل (۱۳۸۱) روان‌شناس معناگرا یکپارچگی جسمی، روانی و معنوی را عامل تمامیت وجودی انسان می‌داند و معتقد است درمانجو در خلال روش تحلیل وجودی، معنای وجودی خود را از درون ناخودآگاه معنوی که فرانکل آن را «ناخودآگاه متعالی» می‌نامد پیدا می‌کند. از سوی دیگر برخی از پژوهشگران روان‌شناسی معاصر در ضمن توضیحاتی که در بیان ظرفیت‌های معنوی از جمله هوش معنوی داده‌اند به‌طور غیر مستقیم به توضیح گرایش‌هایی پرداخته‌اند که با گرایش‌های وحدت‌مدار آگاهی از خویشتن اشاره دارد.

معناگرایی در روان‌شناسی وحدت‌مدار

معناگرایی در رویکردهای روان‌شناختی معاصر مانند رویکرد معناگرای فرانکل یا رویکردهای روان‌شناسی وجودی (اگزیستانسیال)، مبتنی بر فلسفه پدیدارشناختی است که حقیقت و معنا را امری نسبی، ذهنی، وابسته به زمینه و نیز وابسته به تجربه ذهنی افراد می‌داند. به بیان یالوم روان‌پزشک وجودگرا (۱۳۸۰)، معنایی در کار هستی نیست، جهان از نقش‌های عظیمی برخوردار نیست، هیچ خط‌مشیی جز آنچه خود فرد می‌آفریند، وجود ندارد. این برداشت برخلاف نگاه روان‌شناسی وحدت‌مدار است که نگاه جوهری به معنا دارد. به بیان دیگر در رویکردهای پدیدارگرا جهان، منهای انسان، معنا و هدفی در خود ندارد و انسان به جهان معنا و هدف می‌دهد. در حالی که باور به وحدت هستی، باور به یکتایی و غایت‌مدار بودن آن است، به‌گونه‌ای که معنا و اصالتی ذاتی بر آن مترتب است. به بیان صریح‌تر، معناگرایی در متون روان‌شناسی با معنویت به مفهوم فطری نگر آن، در تضاد است و نافی غایت‌مداری و جاودان‌نگری حضور انسان در هستی است. در صورتی که «معنا» در رویکرد وحدت‌مدار اشاره به گرایشی دارد که اصل و اصالت ما به آن مربوط است؛ معنایی که ما را برای استنباط وجود چیز دیگری فراتر از خود ترغیب می‌کند و رابطه بین اصل ذات ما و چیزی فراتر از خودمان را نمایان می‌سازد. (زاده‌محمدی، ۱۳۹۷)

ساختار روان‌شناسی وحدت‌مدار

پیش از بیان هر مفروضه‌ای لازم است که مفهوم روان‌شناسی در این رویکرد توصیف شود و آن مطالعه گرایش‌های فطری و ظرفیت‌های وحدت‌مدار مغز و سیر تحول و خودشکوفایی آن است با این توضیح که وحدت، انگیزهٔ تحرک همه کنش‌ها و فعالیت‌های فرد است که هدف آن توسعه بینش فرد برای ارتقا و اکتشاف ظرفیت‌های خویشتن است. از این‌رو در این روان‌شناسی همه مفاهیم از جمله هشیار و ناهشیار، شهود و بینش، علیت، انتخاب، اراده، معنای زندگی، مرگ، انگیزش، خودشکوفایی با انگیزش و اهداف وحدانی تعریف می‌شود که کشانده‌ای از جنس عشق و تعلق و همبستگی یعنی وحدت است. (زاده‌محمدی، ۱۳۹۵)

فرض نخست این روان‌شناسی که بر فلسفه و حکمت «وحدت» استوار است، این است که ارگانسیم وجودی پیوسته به یک کل واحد است که در این وحدت کلی هم اهداف آینده و هم تجارب گذشته در رفتار فعلی او تأثیرگذار بوده و در آن واحد خویشتن را رصد و ملاحظه و محاسبه می‌کند. به بیان دیگر زندگی هر کس تحت هر شرایطی تابع نظام وحدت است و رفتار و وجود او غایت‌مدار و سیری وحدانی دارد و لحظه به لحظه آن هدف و معنایی باطنی را دنبال می‌کند؛ لذا هر رویداد زندگی چه حاوی رنج و شکست و چه خوشی و موفقیت باشد، در خود هدف و معنا دارد و مسیر وحدت خویشتن را می‌پیماید و هر رفتار و اتفاقی برآیند مجموعه‌ای از تعاملات درونی و بیرونی اوست که از وحدت شرایط فرد برمی‌خیزد. با این وصف هر فرد، یکتا و بی‌همتاست و می‌تواند معنای زندگی خود را از گذشته خویش و غایتی که پیش‌رو دارد، شناسایی و رصد کند و خود را توسعه دهد. ذات وحدت‌بینی به‌عنوان یک حس فطری و پیش‌مفهومی از مفروضات اساسی این رویکرد است. براساس فرض وحدت، روان و بدن در یکدیگر تأثیر متقابل دارند و این تعامل دو سویه محدود به بدن و روان نیست، بلکه پیوند عمیق وحدانی بین ماهیت انسان با محیط زندگی جاری است. بر مبنای این رویکرد هر چند روان و بدن با هم تعامل دارند، اما روان، توانایی استقلال برای زندگی بعدی خود را دارد و می‌تواند در کالبد روحی خود که همه هشیار و ناهشیار خود را در بر دارد، در مرتبه دیگر از زندگی جاودانه به هویت مستقل و جدا از جسم خود ادامه دهد و این تمایز رویکرد وحدت‌مدار با دیگر رویکردهای روان‌شناختی است که تداوم و شکوفایی انسان را با مرگ خاتمه یافته اعلام کرده و نیست می‌پندارند. قابل ذکر است که بحث نظری پیرامون ماندگاری

و یا نیستی انسان جزء اهداف این پژوهش نیست، اما می‌توان پذیرش جاودانگی انسان را حداقل به‌صورت باوری که در زندگی اکثریت افراد بشر وجود دارد و نقش بارزی در کیفیت و کمیت زندگی آنان دارد، به‌عنوان واقعیتی روان‌شناختی پذیرفت. همان‌گونه که فرض و پذیرش باور نیستی‌گرایانه انسان و اتمام آن بعد از مرگ، در برخی از رویکرد روان‌شناسی از جمله انسان‌گرایی و وجودی، مبنای شکل‌گیری بسیاری از مفروضه‌های اصلی این مکاتب شده است. بر پایه این باور در رویکرد روان‌شناسی وحدت‌مدار مرک یک تحول محسوب می‌شود و انسان پس از تحول همچنان به سیر خودشکوفایی روان‌شناختی خود ادامه می‌دهد.

مفروضه دیگر در خصوص ماهیت انسانی این رویکرد، وجه شهودی گستره شناخت انسان است. به این معنا که بخش بزرگی از گستره شناخت انسان را قوای شهودی مغز می‌سازد که سهم اساسی در حل مسائل زندگی و اکتشاف و معنای زندگی انسانی دارد. اساساً مفهوم عقل و یا خرد، بدون در نظر گرفتن بصیرت و دانایی که تجلی ظرفیت شهودی مغز است، کارا و ارزشمند نخواهد بود. مفهوم هوش معنوی که اخیراً در روان‌شناسی معاصر مطرح شده، در واقع بخشی از ظرفیت شهودی تشکیل‌دهنده شناخت جامع انسان را توضیح می‌دهد. هوش معنوی آگاهی از رابطه با موجود متعالی، افراد دیگر، زمین و همه موجودات (وگان، ۲۰۰۲) و حس معنی و داشتن مأموریت در زندگی، حس تقدس در زندگی، درک متعادل از ارزش ماده و باور به بهتر شدن دنیا (آمرام، ۲۰۰۵) را شکل می‌دهد و به خردمندی، تمامیت و کامل بودن، ذهن باز داشتن و رفتار و اندیشه انعطاف‌پذیری (زهر و مارشال، ۲۰۰۰) در فهم و حل مسائل کمک می‌کند. این ظرفیت‌های معنوی نشانی از وجه شهودی شناخت انسان دارد که خردمندی او را می‌سازد. خرد و بصیرتی که لازمه شناخت وحدت‌مدار مسائل خویشتن و دیگران است و در توسعه خودآگاهی، بینش فراتر از خود شدن و ارتباط صمیمانه با دیگران مؤثر است و با تمرینات وحدت‌مدار و انجام تکالیف هستی‌شناختی این رویکرد تقویت می‌شود.

مقایسه تطبیقی روان‌شناسی وحدت‌مدار با دیگر مکاتب روان‌شناسی

نگاه روان‌شناسی وحدت‌مدار به ساختار روانی انسان با دیگر مکاتب روان‌شناسی از جهاتی متفاوت است که در جدول زیر مقایسه تطبیقی این نگرش با دیگر رویکردهای روان‌شناسی نشان داده شده است.

جدول ۱: مقایسه تطبیقی ساختار مکتب روان‌شناسی وحدت‌مدار با دیگر مکاتب

دیدگاه روان‌شناسی	علت و انگیزه رفتار	نوع انگیزه	ساختار شخصیت	سطوح شخصیت	ماهیت انسان	ماهیت اراده و انتخاب
زیست‌شناختی	سائق‌های فیزیولوژی (مغز و هورمون‌ها)	درونی (زیستی)	سیستم عصبی، هورمونی و مغز (فیزیولوژیک)	وضعیت کارکرد سیستم عصبی، هورمونی و مغز	گرایش به سلامت	جبر فیزیولوژیک
رفتارگرایی	عوامل محیط بیرونی	بیرونی (محیطی)	خودآگاه رفتاری (رفتار عینی)	سطح ملموس رفتار عینی	انسان ذاتاً نه خوب است و نه بد	جبر محیطی
شناختی	نظام پردازش اطلاعاتی ذهنی و درونی	درونی (ذهنی)	خودآگاه ذهنی (پردازش ذهن)	فرآیندهای شناختی	طبیعت خنثی	آزاد
روان تحلیل	انگیزه‌های ناخودآگاه (غرایز لذت و مرگ)	درونی (غریزی)	خودآگاه، نیمه خودآگاه، ناخودآگاه	نهاد، من، من برتر	گرایش به لذت و مرگ	جبر روانی
انسان‌گرایی	میل به خودشکوفایی درونی - بیرونی	فطری - بیرونی	خودآگاه ذهنی	طراز نیازها (نظر مازلو)	تعاملی با طبیعتی جهت‌دار	آزاد
وحدت‌گرایی	عشق وحدانی	فطری - غایی	حواس زیستی شناختی (هشیار)، حواس زیستی شهودی (ناهشیار)	سطوح شناختی - شهودی	تعاملی با طبیعتی جهت‌دار	اراده متصل به اراده وحدانی

۱۶۲

اقتباس از زاده‌محمدی، ۱۳۹۵

همان‌گونه که مندرجات جدول فوق نشان می‌دهد، روان‌شناسی وحدت‌مدار در تقابل با رویکرد دیگر مکاتب روان‌شناسی ماهیتی از انسان را معرفی می‌کند که فطرت و طبیعتی جهت‌دار دارد و شخص را به‌سوی غایتی وحدانی هدایت می‌کند. این رویکرد، ساختار انگیزشی شخصیت را دربردارنده ظرفیت‌های شهودی الهام‌بخش می‌داند که با دیدگاه روان‌تحلیل‌گران که معتقدند ناخودآگاه در اثر سرکوب ساخته می‌شود و مدفن واپس‌رانی‌هاست، کاملاً متفاوت است. ناهشیار روان‌شناسی وحدت‌مدار از ظرفیت‌های پیش‌پیشی و شهودی ساخته شده که دریافت‌های الهامی و فراشناختی آن بخش بزرگی از توانایی حل‌مسئله را توجیه می‌کند. روان‌شناسی وحدت‌مدار، موضوع خودشکوفایی را اصل بنیادی می‌داند، با این تفاوت که در نظریه وحدت‌انسان، گرایش و ریشه

خودشکوفایی، برانگیخته از ذات و فطرت وحدانی است. در این رویکرد انتخاب و اراده انسانی مشروط به مجموعه شرایط زندگی فرد است و قوایی خودمختار و آزاد نیستند که هر چه بخواهند بتوانند. از آنجا که حواس مغزی توده‌ای به هم پیوسته و وحدت‌مدارند، حواس اراده و انتخاب نیز محدود و مشروط و پیوسته به کل فعالیت مغز و تجارب فرد و غایت وحدت‌مدار آنهاست. از این‌رو در جدول فوق‌الذکر اراده انسانی به نیرو و اراده‌ای متصل توصیف شده است.

سبب‌شناسی و روش تحلیل در این رویکرد

هر مکتب روان‌شناسی، ریشه نابسامانی‌های رفتاری و روانی را در نیارهای خاصی می‌بیند که برآمده از توصیف او از ماهیت انسان است. برای مثال هورنای^۱ احساس نایمینی و اضطراب را ریشه عمده اختلالات روانی می‌داند که حاصل روابط و اثرات خشن و ناهنجار در زندگی و دوران کودکی است. فروید هم اختلال در فرایند رشد سائق‌های غریزی با انگیزش جنسی را سبب اختلالات روان‌نژندی^۲ می‌داند و حل تعارضات دوران کودکی را عامل یکپارچگی و سلامت روان طرح می‌کند. آدلر در نظریه خود احساس حقارت و نقص را انگیزه تلاش برای برتری و تمامیت خویشتن مطرح می‌کند که موجب می‌شود تا فرد برای جبران آن تلاش کند و به علایق و اهداف اجتماعی خود دست یابد. (سیاسی، ۱۳۸۹)

فرانکل جستجوی معنایی برای زندگی و آگاه بودن و مسئول بودن را انگیزه اصلی رفتار و کمال انسانی می‌داند و مازلو انگیزه خودشکوفایی برای تحقق نیازهای عادی و متعالی را. (شولتز و شولتز، ۱۳۸۲) نظریه روان‌شناسی وحدت‌مدار هم نیاز به وحدت و پیوستگی و اتصال را که منشأ دلبستگی و ایمنی و کنجکاوی است، انگیزه حرکت و زدودن ترس و اضطراب از تنهایی و جدایی در هر دوره از تحول زندگی می‌داند. فطرت وحدت‌طلب انسان نیاز به اتصال و دلبستگی و عشق و تملک دارد تا احساس ایمنی و اکتشاف کند. تجارب زندگی وقتی با اتفاقاتی روبرو می‌شود که موجب جدایی، طرد، تنهایی جدی و یا فقدان و عدم پذیرش می‌شود، اضطراب و نگرانی شکل می‌گیرد و یکپارچگی روانی تهدید و تخریب می‌شود و جوانه‌های آسیب، وحدت روانی را پریشان و کم‌کم تجزیه می‌کند و علائمی از افسردگی و اضطراب تا وسواس و هیستری و یا بیماری‌های روان‌تنی ایجاد

1. Horney

۲. روان‌نژندی (Neurosis): به طیف خفیفی از اختلالات روانی اشاره دارد که بیمار از آن آگاه است و رنج می‌برد، مانند افسردگی، اضطراب، وسواس و فوبی.

می‌کند و گاهی در تهدیدهای شدید در افراد مستعد، هذیان و توهم را به بار می‌نشانند. (زاده‌محمدی، ۱۳۹۵)

از این‌رو وحدت‌درمانگر کمک می‌کند تا با بازنمایی زندگی مراجع در طول تحلیل کتاب زندگی او، ترس‌های جدایی و تنهایی، از لابلای واکنش‌های دفاعی مراجع، شناسایی و گره‌هایی که شهود و شناخت او را مسدود کرده شناسایی شود و راه برای یکپارچگی و معنای زندگی و درک وحدت زندگی باز شود و خودآگاهی برای انطباق بهتر و ادامه زندگی راحت‌تر هموار شود. از نگاه روان‌شناسی وحدت‌مدار در پشت هر نارضایتی و ترس و خشمی، نیاز به توجه و عشق و شفقت پنهان است و نگرش وحدت‌مدار با برداشتن پوشش تضادها، حفاظ خشم و ترس را کنار می‌زند و نیروی محافظی از جنس شفقت و همدلی و پذیرش را تقویت می‌کند. وقتی مراجع، رویدادهای زندگی خود را از دریچه هستی‌شناسی وحدت ببیند و از تضادها و دوئیت‌هایی ذهنی که ترس و خشم را مزمین می‌کند فاصله بگیرد آنگاه می‌تواند وحدت خود را ببیند و وحدت عوامل را با تمام وجود در اتفاقات زندگی شناسایی کند و خردمندانه از قضاوت و محدوداندیشی فاصله بگیرد. مراجع قادر است داستان زندگی خود را در مجموعه‌ای یکپارچه در یک منظومه دارای مبدأ و مقصد ببیند و درباره آن فکر کند و سیر وحدانی اتفاقات را معنادار درک کند. این نگاه می‌تواند ادراک‌های شدید و بسته از خودمحوری‌ها را سست کند و امکان رشد پذیرش، عشق و دلبستگی و ارزش‌های نوع‌دوستانه را شکل می‌دهد. وحدت‌آگاهی از خویشستن و هستی به ظرفیت شهودی ذهن و بصیرت در حل مسائل، فرصت بروز و رشد می‌دهد. در طی جلسات تحلیل و مداخله شناختی - شهودی، این رویکرد به مراجع می‌آموزد تا در تبیین «کتاب وحدت زندگی» خود از نزدیک سیر و چرخه زندگی خود را مشاهده و درباره اتفاقات تفکر و درباره وحدت رخدادها تأمل کند و با گفتگوی تنگاتنگ درباره پرسش‌های هستی‌شناختی حضور خویشستن در زندگی، به طراز بالاتری از خودآگاهی و روشن‌شدگی دست یابد. تأمل درباره اینکه که هست و چرا برای ورود به کره‌خاکی خلق و انتخاب شده و چه ویژگی‌هایی در او وجود دارد که ضرورت خلق او برای هستی ضروری شده است و حالا کجاست و دنبال چیست و سرانجام به کجا رود و مهم‌تر از همه مرگ برای او چه معنا دارد. این پرسش‌ها حوزه‌هایی کلیدی برای درک وحدت و معنای خویشستن است. از نظر این رویکرد هر رخداد زندگی اگر نقش معنا و پیوند خود را در تحول زندگی مراجع مشخص نکند و ارزش مفهومی و اثر وحدت‌بخش آن آشکار و شکوفا

نشود، نمی‌تواند خودآگاهی و رضایت‌مبنایی را شکل دهد. کار وحدت‌درمانگر تغییر نگرش و ارتقای خودآگاهی فرد به طراز بالاتری از شناخت و شهود و مقابله با مشکلات است. در رویکرد روان‌شناسی وحدت‌مدار، به شکایات و شرح حال گذشته مراجعان توجه ویژه می‌شود و برای شناسایی علایم بیماری مراجع از رجوع به نظام‌های روان‌شناختی و روان‌پزشکی خودداری نمی‌شود، زیرا نظام‌نامه‌های موجود، دستاورد کوشش و اکتشاف علمی بشری برای فهم بیماری و نشانه‌هاست. آنچه در تحلیل و مداخله این رویکرد (وحدت‌مدار) مهم است، ریشه‌های بسیاری از تعارضات روانی است که در ترس و اضطراب و جدایی و تنهایی حاصل از فروپاشی نیروی وحدت و اتصال روانی مراجعان دیده می‌شود. این فروپاشی عشق و امید را در هر مرحله از زندگی تخریب می‌کند و به شکل‌گیری علایم بیماری کمک می‌کند. در این رویکرد توجه می‌شود که تشخیص‌ها مانند برچسبی مانع فهم معنای زندگی و رویارویی با چالش‌های مراجع نشود. تحلیل و تکالیف شناختی - شهودی وحدت‌مدار شیوه‌ای است که با تغییر نگرش و معنابخشی به زندگی، پذیرش و مقابله و حل راحت‌تر مشکل را ممکن می‌سازد. بی‌تردید در هر رویکردی، داشتن صلاحیت و مهارت ضروری است. در استفاده از رویکرد وحدت‌مدار نیز چنین مهارتی لازم است که وحدت‌درمانگر آموزش کافی را دیده باشد و مراجع نیز این رویکرد را انتخاب کند. درمانگر در این رویکرد می‌تواند از تمرینات روان‌شناختی و تفکر خلاق که به مشاهده‌گری وحدت‌مدار خویشتن و هستی‌شناختی مراجع کمک کند، استقبال کند.

۱۶۵

بحث و نتیجه‌گیری

هر نظریه‌ای هنگامی که از خاستگاه زیستی، تاریخی و فرهنگی خود برآمده و فرایند تجارب و تحول خود را در دیار خود، مرحله به مرحله آزموده باشد بیشترین انطباق، کارایی و تأثیر را بر مردم مرز و بوم خود خواهد داشت. ارائه رویکردی وحدت‌مدار که به ثبات‌های روان‌شناختی تکیه دارد، می‌تواند چالش و تقابل ارزشمند و گفتمان‌تعدیل‌کننده‌ای را در محیط علمی و دانشگاهی ایجاد کند.

این مقاله با مبنایی انسان‌شناسانه بر حکمت و فلسفه «وحدت» استوار و ماهیت و هویت انسان و همه کنش‌های زیستی و روانی بشر را به‌سوی آن (وحدت) برمی‌انگیزد. بر این مبنا داستان زندگی هر کس با همه تضادهای و بحران‌هایش، انگیزه و اختلاف

پتانسیلی برای تحول، حرکت به سوی یکتایی و وحدت و خودشکوفایی خویشتن است. در نظریه‌های وجودی بیان می‌شود که ما معنا را در زندگی کشف نمی‌کنیم، بلکه آن را در زندگی خود می‌آفرینیم. (پروچاسکا و نورکراس، ۱۳۸۱) در حالی که در نظریه روان‌شناسی وحدت‌مدار، ما از همان آغاز از وحدتیم و معنای وحدت را همیشه و به‌طور فطری در خود داریم و راه خودشکوفایی و انطباق بهتر در این است که وحدت زندگی خود را شناسایی و کشف کنیم.

همچنین در این پژوهش تأکید شد که جوهر انسان از وجودی یگانه و لایتناهی تجلی پیدا کرده که جوهر و ماهیت او را می‌سازد. ظرفیت‌هایی با گرایش‌های فطری که شخصیت و سرنوشت مراجع را تعیین می‌کند و بر وجود او مقدم است و انسان با قدرت عقلانی قادر به شناسایی و کشف واقعیت و جوهر خویشتن است. از این‌رو در این رویکرد ماهیت روان‌شناختی انسان امر و جوهره‌ای ضروری است و نه ممکن و انسان براساس توانایی‌های فطری و نیروی غایت‌مدار وحدت که از درون او را هدایت می‌کند خود را می‌سازد. آگاهی از این اتصال وحدانی می‌تواند به رندگی او جهتی معنادار و سازنده دهد. تنها زمانی که بشر به هر دلیل از اتصال وحدانی خویشتن فاصله گیرد به فشار و استرس و اضطراب و اختلال گرفتار می‌شود. در این رویکرد ناهشیار چشمه تجلی کارکرد خرد و بصیرت و الهام و شهود است و نه گورستان ناکامی‌ها و تجارب تلخ آن‌گونه که فروید می‌گوید. آسیب و استرس چه هشیار و چه ناهشیار به ریشه‌دارترین نیاز بشری یعنی میل به وحدت و عشق و دلبستگی صدمه می‌زند و اضطراب و ترس، بسیاری از اختلالات ذهنی را شکل می‌دهد.

از نظر روان‌شناس وجودی انزوا و تنهایی، ذاتی ما در دنیاست (بوگنتال، ۱۹۶۷) و مرگ بزرگ‌ترین احساس اضطراب و تنهایی است. به‌نظر نمی‌رسد که با معنا دادن ذهنی و تجربی بدون پشتوانه فطری بتوان از هراس و اضطراب این تنهایی رها شد. رویکرد وحدت‌مدار با بنیانه‌های فطری به پذیرش مرگ و آمادگی برای روبه‌رو شدن به آن می‌نگرد با این باور که مرگ، تحول است و انسان باقی است و مرگ بخشی از اتصال دوباره است. این نگرش، عشق به هستی، دیگران و زندگی و امیدواری را جایگزین تنهایی و جدایی می‌کند و اهداف زندگی را تداوم می‌بخشد. به توصیف طیب رشید (۲۰۰۸) فعالیت‌های فرد وقتی با اهداف بزرگ‌تری پیوند می‌خورد زندگی معنا پیدا می‌کند. این نگاه در مقابل نگرشی که انسان را رها شده و پرتاب‌شده در جهان می‌بینند و سرانجام نیستی در انتظار

اوست. احساس ارزش و آرامش و انسجام و معنایی بسیار متفاوتی را به وجود می‌آورد. در مجموع این رویکرد می‌تواند تکمیل‌کننده دیگر رویکردهای فطری‌نگر و تحولی باشد. نکته پایانی اینکه وجه معنایی فلسفه وحدت، این رویکرد را در زمره رویکردهای معنوی قرار می‌دهد که می‌تواند خلأ ناشی از رویکردهای پدیدارشناسی را تأمین کند و برای آن گروه از مراجعان و روان‌درمانگرانی که به رویکرد معناگرا مطابق با فرهنگ ایران تمایل دارند، سودمندتر باشد. وجوه معناگرایی این رویکرد از یک سو به معنای ذاتی بر می‌گردد که در وحدت جهان و ماهیت انسان نهفته است؛ وحدتی که همه مخلوقات آن بر نیروی یگانه و هستی متعالی تأکید دارد، این نگاه با توصیف پارذینی^۱ و همکاران (۲۰۰۰) که امر معنوی را در وحدت با طبیعت، انسان‌ها و موجودات برای رسیدن به یگانگی با هستی تعریف می‌کند همسوسست. همچنین نگاه غایت‌مدار وحدت با نظرات گرساچ^۲ (۱۹۹۸) همخوانی دارد که امر معنوی را به گرایش و بینش به فراواقعیت و امر غایی نسبت می‌دهد و با نظر جانسون^۳ (۱۹۹۹) که معنویت را در فراتر رفتن از خود در زندگی روزمره و یکی شدن با غیر خود توجه دارد هم‌راستاست. در همه این گرایش‌های معنوی، بینش فراتر از خودشدن و پیوند یافتن با دیگران وجود دارد که در ساختار و کارکرد روان‌شناسی وحدت نهفته است. به نظر می‌رسد این وجوه می‌تواند ایده معناگرایی را به گونه‌ای فطری‌نگر در روان‌شناسی حاصر توسعه دهد. بی‌تردید این رویکرد با روان‌شناسی انسان‌گرای غرب که به شدت از فرهنگ پدیدارگرایی و فردنگری متأثر است در تقابل مبنایی قرار دارد. فلسفه انسان‌گرایی و پدیدارشناسی صرفاً بر تجربه پدیده‌ها به همان صورتی که در آگاهی ظاهر می‌شوند، تکیه دارد و رویکرد وحدت‌گرا بر شناسایی واقعیت و ماهیت عینی پدیده‌ها متمرکز است. هر چند که با وجود این اختلافات، می‌توانند به همدیگر در شناخت فهم بیشتر روان‌شناسی معناگرایی انسان کمک کنند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اسپینوزا، باروخ. (۱۳۶۴). اخلاق. محسن جهانگیری. تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
۳. استیس، والتر. ت. (۱۳۷۵). عرفان و فلسفه. بهاءالدین خرمشاهی. تهران: انتشارات سروش.
۴. اصفهانی، هاتف. (۱۳۷۷). دیوان هاتف اصفهانی. تصحیح حسن وحید دستگردی. مقدمه عباس اقبال آشتیانی. تهران: انتشارات نگار.
۵. اعوانی، غلامرضا. (۱۳۷۵). حکمت و هنر معنوی. تهران: انتشارات گروس.
۶. پروچاسکا، جیمز و جان نورکراس. (۱۳۸۱). نظریه‌های روان‌درمانی. یحیی سیدمحمدی. تهران: انتشارات رشد.
۷. بورکهارت، تیتوس. (۱۳۶۵). هنر اسلامی. مسعود رجب‌نیا. تهران: انتشارات سروش.
۸. پاکدل، مسعود. (۱۳۹۲). وحدت وجود و بازتاب آن در منطق الطیر. فصلنامه تخصصی عرفان اسلامی. شماره ۹.
۹. جامی، عبدالرحمن. (۱۳۸۰). نقد الفصوص و شرح نقش الفصوص. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۰. حاتمی، محمدرضا. (۱۳۸۹). روان‌شناسی و ارتباط ریشه‌ای با فلسفه. مجله معرفت. اسفند. شماره ۱۲. پیاپی. ۷۵.
۱۱. حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۳). دیوان حافظ. تصحیح محمد قزوینی. قاسم غنی. تهران: انتشارات کتاب سرای نیک.
۱۲. زاده‌محمدی، علی. (۱۳۹۵). مکتب روان‌شناسی وحدت‌مدار. تهران: نشر قطره.
۱۳. زاده‌محمدی، علی. (۱۳۹۷). بررسی تطبیقی روان‌شناسی وحدت‌مدار و روان‌شناسی وجودی: تقابل دو رویکرد معناگرای - فطری‌نگر و پدیدارگرا. نشریه روان‌شناسی فرهنگی. سال دوم. شماره ۱.
۱۴. سالمن، رابرت. سی. و کتلین هیگینز. (۱۳۸۷). شور خرد. کیوان قبادیان. انتشارات اختران.
۱۵. سیاسی، علی‌اکبر. (۱۳۸۹). مکاتب روان‌شناسی شخصیت. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۶. شاملو، سعید. (۱۳۹۰). مکتب‌ها و نظریه‌ها در روان‌شناسی شخصیت. تهران: انتشارات رشد.
۱۷. شولتز، دوان پی و سیدنی‌الن شولتز. (۱۳۸۲). نظریه‌های شخصیت. شهرام محمدخانی. تهران: نشر اسپند هنر.
۱۸. شولتز، دوان پی و سیدنی‌الن شولتز. (۱۳۹۵). تاریخ روان‌شناسی نوین. علی‌اکبر سیف و حسن پاشاشریفی. تهران: انتشارات دوران.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (ملاصدرا) (۱۳۸۹). حکمت متعالیه در اسفار اربعه. محمد خواجه‌جوی. تهران: ناشر مولی.
۲۰. عطار نیشابوری. (۱۳۸۷). منطق الطیر. به تصحیح عزیزالله علی‌زاده. تهران: انتشارات فردوس.

۲۱. غباری‌بناب، باقر. (۱۳۸۷). *ضرورت و چالش‌های اساسی در بومی‌سازی روان‌شناسی در کشور اسلامی ایران*. کنگره علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۲. غزالی، محمد. (۱۳۶۱). *مقدمه کیمیای سعادت*. تهران: انتشارات بهجت.
۲۳. فتحی، حسن و صدیقه موسی‌زاده. (۱۳۹۰). *دیالکتیک هگل: سنتزی از دیالکتیک کانت در برابر دیالکتیک افلاطون*. فصلنامه تاریخ فلسفه. تابستان. سال ۲. شماره ۱.
۲۴. فرانکل، ویکتور امیل. (۱۳۸۱). *انسان در جست‌وجوی معنای غایی*. احمد صبوری و عباس شمیم. تهران: انتشارات صدا/ قصیده.
۲۵. فیست، گرگوری و جس فیست. (۱۳۸۹). *نظریه‌های شخصیت*. یحیی سیدمحمدی. تهران: انتشارات روان.
۲۶. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۸۹). *کلمات مکنونه*. رضا جلیلی. قم: انتشارات مستجار.
۲۷. کاکایی، قاسم. (۱۳۸۹). *وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت*. تهران: انتشارات هرمس.
۲۸. کوی، لوتان. (۱۳۹۵). *آموزش و پرورش تطبیقی*. محمد یمنی. تهران: انتشارات سمت.
۲۹. مدرس مطلق، محمدعلی. (۱۳۷۹). *رساله در وحدت وجود*. تهران: نشر پرستش.
۳۰. مولر، فرناند لوسین. (۱۳۶۷). *تاریخ روان‌شناسی جلد اول*. علیمحمد کاردان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۱. مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۶۷). *کلیات دیوان شمس*. بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات امیر کبیر.
۳۲. نصر، سید حسین و محمدسعید حنایی‌کاشانی. (۱۳۷۴). *هنر و معنویت اسلامی*. فصلنامه هنر. شماره ۲۸.
۳۳. نمازی اصفهانی، محمود. (۱۳۸۳). *علیت و وحدت وجود از دیدگاه ملاصدرا*. تهران: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
۳۴. وست، ویلیام. (۱۳۸۳). *روان‌درمانی و معنویت*. شهریار شهیدی و سلطانعلی شیرافکن. تهران: انتشارات رشد.
۳۵. یالوم، اروین. (۱۳۹۰). *روان‌درمانی اگزستانسیال*. سپیده حبیب. تهران: نشر نی.

36. Amram, J. Y. (2005). Intelligence Beyond IQ: the Contribution of Emotional and Spiritual Intelligences to Effective Business Leadership. *Institute of Transpersonal Psychology and Social Psychology*

37. Bugental, James F. T. (1967). *Challenges of Humanistic Psychology*. New York: McGraw-Hill.

38. Gorsuch, R. L. (1988). Psychology of Religion. *Annual Review of Psychology*. No. 39.

39. Johnson, P. (1999). Organizational Benefites of Hawing Emotionalty Intellegent Managers and Employees. *The Jourhal of Work Place Learning*.

40. Pardini, D.; T. Plante; A. Sherman. & J. Stump. (2000). Religious Faith and Spirituality

in Substance Abuse Recovery: Determining the Mental Health Benefits. *Journal of Substance Abuse Treatment*. No. 19.

41. Vaughan, F. (2002). What Is Spiritual Intelligence?. *Journal of Humanistic Psychology*. 42(2).

42. Wigglesworth, C. (2004). *Spiritual Intelligence and Why It Matters*. www.consciouspursuits.com.

43. Zohar, D. & I. Marshall. (2000). *SI: Spiritual Intelligence, the Ultimate Intelligence*. London: Bloomsburg.

ساکنان شهرها، امروزه نه به دلیل تناسبات فرهنگی و اجتماعی، بلکه با هدف استفاده از تسهیلات و خدمات شهری دور یکدیگر جمع شده‌اند. به‌منظور توقف این روند، یکی از اهداف اصلی برنامه‌ریزی شهری و برنامه‌ریزی فرهنگی، تمرکز بر ارتقای فرهنگی شهرها و دستیابی به پایداری فرهنگی، تنوع فرهنگی و هویت و شخصیت فرهنگی در شهر است. هدف این مقاله، ارائه و اولویت‌بندی شاخص‌های برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای ایران با تأکید بر بعد فرهنگی در ساختار مفهوم پایداری است. این مقاله که در گروه مقالات توصیفی - تحلیلی است، با استفاده از روش مطالعه اسنادی و تحلیل محتوا، ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص‌های برنامه‌ریزی فرهنگی را استخراج کرده و هفت بعد برنامه‌ریزی فرهنگی را با عنوان پایداری فرهنگی، بهگشت، تنوع فرهنگی، سرزندگی فرهنگی، خلاقیت، هویت و شخصیت و عدالت‌شناسایی کرده است. در گام بعدی، وزن‌دهی به شاخص‌ها به روش «وزن‌دهی نوسانی» توسط گروه متخصصان صورت گرفته است. نتایج حاصله نشان می‌دهد که شاخص‌های «درصد هزینه‌های اقلام فرهنگی در مجموع هزینه‌های خانوار»، «درصد درآمدهای خانوار از مشاغل فرهنگی»، «میزان استفاده از نمادها در شهر» و «تعداد شخصیت‌های فرهیخته و شناخته‌شده در شهر» از مهم‌ترین شاخص‌های تحقق برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای ایران به‌شمار می‌روند.

■ واژگان کلیدی:

پایداری، برنامه‌ریزی فرهنگی، برنامه‌ریزی شهری، طراحی شهری، شهرهای ایران.

شناسایی نشانگرهای برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای ایران*

بازنمایی نقش طراحی شهری در برنامه‌ریزی فرهنگی

نگین حجتی

دانشجوی دکتری شهرسازی واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی تهران
ne.ho1370@yahoo.com

مرجان‌السادات نعمتی‌مهر

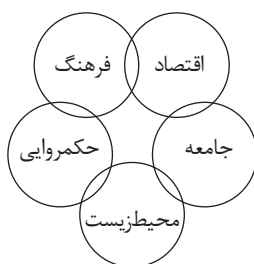
دانشیار دانشکده معماری و شهرسازی دانشگاه شهید بهشتی تهران
mnematimehr@yahoo.com

۱. مقدمه

با رشد سریع شهرها و آلودگی‌های ناشی از تولیدات کارخانه‌ها و یا فعالیت‌های انسانی، پارادایم توسعه پایدار توسط فعالان محیط‌زیست و سپس برنامه‌ریزان شهری مطرح شد. به همین منظور مثلث توسعه پایدار (رشد اقتصادی، عدالت اجتماعی و مسئولیت‌پذیری زیست‌محیطی) به‌عنوان شناخته‌شده‌ترین سند در نیمه دوم دهه ۱۹۸۰ و براساس گزارش برانتلند، توسعه یافت و با موفقیت در دهه ۱۹۹۰ تثبیت شد، اما در این میان، مفاهیم دیگری چون حکمروایی شهری و فرهنگ برای مدت طولانی مورد غفلت واقع شد که نهایتاً منجر به طرح انتقاداتی بر این روند و تأکید بر توجه به بعد اجتماعی - حکمروایی و فرهنگی برای برنامه‌ریزان و تصمیم‌سازان گردید. (والنس^۱ و دیگران، ۲۰۱۱: ۳۴۲)

در این میان بسیاری از مردم نیز خواهان ورود فرهنگ به این مثلث و تریب این مثلث شدند. چرا که ارزش ذاتی فرهنگ، به‌عنوان خاطرات، خلاقیت، تعالی، دانش انتقادی و... عامل اصلی توسعه انسانی، حکومت دموکراتیک و درک جهانی محسوب می‌شد. (شهرهای متحد و دولت‌های محلی یو.سی.ال.جی^۲، ۲۰۰۶: ۸) به‌موازات این امر، مفهوم فرهنگ به‌عنوان بخش مهمی از فرآیند پایداری مورد توجه قرار گرفت و مفهوم توسعه پایدار، فضایی را جهت بحث در رابطه با اهمیت و ورود فرهنگ، علی‌الخصوص در شهرها، فراهم نمود (نمودار ۱). همین امر ظهور پدیده‌ای جدید در حوزه مطالعات شهری را در بر داشت و آن عبارت از تلفیق برنامه‌ریزی شهری و برنامه‌ریزی فرهنگی بود. (داکسبری و جین‌نت^۳، ۲۰۱۲: ۱)

۱۷۲



نمودار ۱: ظهور فرهنگ و حکمروایی در واژگان سه‌گانه توسعه پایدار (فریدمن، ۱۳۹۶)

1. Vallance
2. UCLG
3. Duxbury & Jeannotte

به‌موازات سیر تاریخی توجه به ابعاد فرهنگی در جهان، در ایران نیز با گذشت زمان و مطرح شدن طرح‌های توسعه فرهنگی، که با هدف حمایت از فرهنگ غنی و با سابقه ایرانی توسط نهادهای فرهنگی تهیه و تدوین شده است، سعی بر آن شده تا از طریق تصویب طرح جامع برنامه‌های فرهنگی، فرهنگ ملی و ایرانی با دیگر ابعاد رشد و توسعه زندگی افراد عجین شود. این در حالی است که در این طرح‌ها به‌طور خاص بر برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرها به‌عنوان بستر اصلی زندگی افراد، تأکید نشده است و تنها به معرفی برخی از شاخص‌ها و یا نشانگرهای عام در زمینه پایداری فرهنگی پرداخته شده است. بر همین اساس و در راستای پر کردن این خلأ دانشی، این پژوهش به دنبال استخراج ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص‌هایی است که به‌وسیله آن بتوان برنامه‌ریزی فرهنگی را در شهرهای ایران تحقق بخشد.

۱.۱. پرسش‌های تحقیق

۱. برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای ایران مبتنی بر چه نشانگرهایی است؟
۲. ضریب اهمیت و وزن نشانگرهای برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای ایران به چه صورت است و کدام یک از اهمیت بیشتری برخوردار است؟
۳. آیا برنامه‌ریزی فرهنگی صرفاً راهبردی برنامه‌ریزانه است؟ نگاه طراحان به شهرها (طراحی شهری) چگونه در برنامه‌ریزی فرهنگی شهرها تأثیرگذار بوده و سهم می‌پذیرد؟

۱.۲. اهداف تحقیق

- به‌منظور پاسخ به پرسش‌های تحقیق، مهم‌ترین اهداف این مقاله به‌شرح زیر عبارت‌اند از:
- شناسایی نشانگرهای فرهنگی مؤثر بر برنامه‌ریزی فرهنگی شهرهای ایران در قالب تدوین چارچوب مفهومی؛
 - وزن‌دهی شاخص‌های تحقق یا بهبود برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای ایران با استفاده از آرای صاحب‌نظران و به روش وزن‌دهی نوسانی؛
 - معرفی سهم طراحان در راهبردهای برنامه‌ریزی فرهنگی با توجه به ضریب اهمیت و وزن شاخص‌های فرهنگی استخراج‌شده

۱.۳. پیشینه تحقیق

با توجه به بررسی‌های صورت گرفته، تاکنون پژوهش‌های مشابهی در رابطه با ارزیابی ابعاد برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای ایران و تلفیق آن با برنامه‌ریزی و طراحی شهری صورت نگرفته است. بلکه صرفاً در برخی پروژه‌های خارجی به بررسی و یا ارزیابی یکی از ابعاد برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرها پرداخته شده است. این طرح‌ها به تفکیک کشورها در جدول ۱، منعکس شده است:

جدول ۱: معرفی پروژه‌های مرتبط با برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرها

نام پروژه	سال	کشور	هدف از پژوهش	نتایج حاصل از پژوهش	منبع
برنامه‌ریزی فرهنگی شهر بولدر - کلرادو آمریکا	۲۰۱۵	آمریکا	حمایت از سازمان‌های فرهنگی، تأکید بر فرهنگ در محله‌ها و جوامع، حمایت از هنرمندان، پیشبرد تعاملات مدنی، افزایش آگاهی و مشارکت عمومی در امور شهری	استخراج برخی شاخص‌های پایداری فرهنگی، خلاقیت، هویت، تنوع و عدالت	(شورای شهر بولدر، ۲۰۱۵)
پایداری اجتماعی و فرهنگی	۲۰۱۳	سوئد	برنامه‌ریزی فرهنگی شهرهای سوئد بر مبنای شناسایی شاخص‌های فرهنگی و حمایت از گنجاندن ارزش‌های اجتماعی و فرهنگی در ابعاد برنامه‌ریزی شهری سوئد	استخراج شاخص‌های پایداری فرهنگی شامل شاخص‌های توسعه انسانی، تعداد ابنیه تاریخی در هر کیلومتر مربع و تعداد نمایشگاه‌های موجود، سالن‌های سینما و...	(اکسلسون ^۲ و دیگران، ۲۰۱۳)
برنامه‌ریزی فرهنگی کشور نیوزلند	۲۰۰۶	نیوزلند	تصمیم‌گیری در رابطه با توسعه بلندمدت منافع بخش فرهنگی و تعیین سهم آن در توسعه اقتصادی و اجتماعی نیوزلند	تدوین شاخص‌هایی جهت سنجش ابعاد خلاقیت و نوآوری و تنوع فرهنگی در نیوزلند	(وزارت میراث و فرهنگ ^۳ ، ۲۰۰۹)

۱۷۴

۱.۴. روش تحقیق

این پژوهش بنا به ماهیت خود در گروه تحقیقات توصیفی تحلیلی قرار گرفته است و به توصیف و معرفی ابعاد و شاخص‌های برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای ایران در ۴ گام اصلی پرداخته است. در گام اول با استفاده از روش مطالعه اسنادی و کتابخانه‌ای و روش تحلیل محتوا، ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص‌های برنامه‌ریزی فرهنگی استخراج شد، بدین ترتیب که ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص‌های برنامه‌ریزی فرهنگی که از میان اسناد و مطالعات کتابخانه‌ای به دست آمد، با روش کدگذاری مورد تحلیل قرار گرفته و براساس

1. Boulder City Council
2. Axelsson
3. Ministry for Culture and Heritage

تعداد تکرار، ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص‌ها استخراج شد. در گام دوم با استفاده از پرسشنامه متخصصان و روش وزن‌دهی نوسانی، وزن هر یک از شاخص‌ها در بازه ۰ تا ۱۰ به‌دست آمد، بدین ترتیب که شاخص‌هایی که در برنامه‌ریزی فرهنگی بی‌تأثیر بودند عدد ۰ و آنهایی که دارای بیشترین تأثیر در برنامه‌ریزی فرهنگی بودند، عدد ۱۰ را به خود اختصاص دادند. به‌منظور مقایسه‌پذیری شاخص‌های برنامه‌ریزی فرهنگی، وزن این شاخص‌ها نرمال شد. در گام سوم هریک از شاخص‌ها اولویت‌بندی شده در گروه مؤکدات برنامه‌ریزی شهری و یا طراحی شهری قرار گرفتند تا نهایتاً در گام چهارم بتوان نقش برنامه‌ریزی شهری و یا طراحی شهری را در شاخص‌های برنامه‌ریزی فرهنگی جستجو کرد.

۲. مفاهیم مرتبط با برنامه‌ریزی فرهنگی (فرهنگ و برنامه‌ریزی فرهنگی)

۱۷۵

۲.۱. فرهنگ

در ابتدا مفهوم فرهنگ بر محوریت هنر شکل گرفت اما با مرور زمان این مفهوم به‌شرح جدول زیر تکمیل شد. علت این امر را می‌توان در تعدد تعاریف برای فرهنگ جستجو کرد، چرا که با توجه به تنوع مردم، تعاریف متنوعی از فرهنگ نیز وجود دارد. دلیل تنوع تعاریف، متناسب با ماهیت میان رشته‌ای فرهنگ است. اما به‌طور کلی و از منظر جمعیت‌شناختی فرهنگ را می‌توان شیوه زندگی مردم تعریف نمود. (بنیاد توسعه روستایی حوزه آبریز کلمبیا، کانادا^۱، ۲۰۱۳: ۵)

جدول ۲: تعاریف فرهنگ

منبع	تعریف فرهنگ	متفکران	
(دربزن، ۱۹۹۴: ۴)	فرهنگ بر محوریت هنر بوده اما با گذشت زمان به‌عنوان عنصری جهت خلق شیوه زندگی جوامع محلی مبدل شد	۱۹۹۴	دربزن ^۲
(رزلند، ۲۰۰۵: ۱۲)	فرهنگ از نظر سرمایه فرهنگی عبارت است از سنت و ارزش، میراث، هنر، تنوع و تاریخ اجتماعی	۲۰۰۵	رزلند ^۳
(داکسبری و گیلِت ^۴ ، ۲۰۰۷: ۳)	تمامی صفات اعم از صفات معنوی و مادی، فکری و عاطفی متمایز یک جامعه و یا یک گروه اجتماعی مشخص	۲۰۰۷	داکسبری و جین‌نت
(داکسبری و جین‌نت، ۲۰۱۲: ۴)	راهی که به مردم اجازه می‌دهد با هم زندگی کنند بدون اینکه هویت و حس اجتماعی آنها به خطر بیفتد	۲۰۱۲	

1. Columbia Basin Rural Development Institute
2. Dreeszen
3. Roseland
4. Gillete
5. Spencer

منبع	تعریف فرهنگ	متفکران	
(اسپنسر، ۲۰۱۲: ۲)	مجموعه‌ای از ارزش‌ها، جهت‌گیری‌ها، اعتقادات، سیاست‌ها، روش‌ها و قراردادهای رفتاری	۲۰۰۸	اسپنسر ^۵
(بنیاد توسعه روستایی حوزه آبریز کلمبیا، کانادا، ۲۰۱۳: ۵)	فرهنگ عبارت است از شیوه زندگی مردم	۲۰۱۳	بنیاد توسعه روستایی حوزه آبریز کلمبیا، کانادا

براساس نظرات فوق و با استناد به تعریف شورای عالی انقلاب فرهنگی به‌عنوان عالی‌ترین نهاد در راستای تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری کشور مبتنی بر فرهنگ، می‌توان این تعریف بومی را برای فرهنگ ارائه نمود:

فرهنگ را می‌توان نظام‌واره‌ای از باورها و عقاید اساسی، ارزش‌ها، آداب و الگوهای رفتاری باثبات و ریشه‌دار و نمادها و مصنوعات یک جامعه دانست که طی قرن‌ها و هزاره‌ها ایجاد و تثبیت شده و به یک ملت هویت می‌بخشد و می‌توان بر این اساس آنان را از سایر ملت‌ها و قومیت‌ها تمیز داد. (دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۲: ۱۶)

۲.۲. برنامه‌ریزی فرهنگی

به‌طور کلی تعاریف زیادی توسط نظریه‌پردازان برای برنامه‌ریزی فرهنگی ارائه شده است، (حجتی و نعمتی‌مهر، ۱۳۹۶: ۸۳-۸۲) که همگی در یک نگاه کلی، تلفیق بحث فرهنگ با امر برنامه‌ریزی (ایوانز، ۱۳۸۱: ۳۴) و استفاده از آن در راستای رسیدن به اهداف مطلوب موردنظر برنامه‌ریزی، تجدیدحیات شهری و حتی طراحی شهری را مدنظر قرار می‌دهد. (مرسِر^۱، ۲۰۰۶: ۱۳) در این پژوهش، تعریف جامع زیر که مستخرج از تمام مطالعات پیشین بوده، به‌عنوان ملاک عمل مورد استفاده قرار می‌گیرد:

برنامه‌ریزی فرهنگی، برنامه‌ریزی راهبردی و جامع با استفاده از منابع فرهنگی در راستای توسعه شهر و اجتماعات محلی است و به‌عنوان بخشی از یک راهبرد کلان‌تر برای توسعه شهری و جامعه به‌کار می‌رود تا مبتنی بر آن با برنامه‌ریزی فیزیکی شهر، توسعه اقتصادی و صنعتی، عدالت اجتماعی، برنامه‌ریزی‌های تفریحی، برنامه‌ریزی مسکن و خدمات عمومی ارتباط برقرار کند. (حجتی و نعمتی‌مهر، ۱۳۹۶: ۸۳)

۳. دستیابی به ابعاد برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای ایران

تاکنون مطالعه جامعی در خصوص ابعاد برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای ایران صورت نگرفته است، تنها مطالعه موجود در این زمینه به ارائه ابعاد برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای جدید پرداخته است (حجتی و نعمتی مهر، ۱۳۹۶)، که به جهت نوظهور بودن این شهرها، امری متفاوت از شهر به مفهوم کلی آن است، چرا که اکثر شهرهای ایران، خصوصاً به جهت فرهنگ دیرینه و دیرپای خود، از ویژگی‌های فرهنگی خاصی برخوردارند که لازم است در تهیه هر طرح و برنامه‌ای، ملاحظه شود. تا آنکه برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای جدید که فاقد پیشینه تاریخی، فرهنگی خاصی هستند، عمدتاً به دنبال ایجاد زیرساخت‌های فرهنگی است، در اکثر شهرهای ایران، به جهت پیشینه تاریخی و فرهنگ قوی موجود، به عنوان زیربنای امر برنامه‌ریزی فرهنگی، این امر چیزی متفاوت از احداث زیرساخت‌هاست. این تحقیق، برنامه‌ریزی فرهنگی در این شهرها را مورد مطالعه قرار داده و نشان می‌دهد در شهرهایی که از کالبد، منظر، فضاها، شهری و... تاریخی - فرهنگی خاصی برخوردارند، برنامه‌ریزی فرهنگی ابعادی فراتر را در بر می‌گیرد.

بر همین اساس و به منظور دستیابی به ابعاد و شاخص‌های برنامه‌ریزی فرهنگی لازم است در ابتدا ابعاد و شاخص‌هایی را که در پژوهش مذکور - برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای جدید ایران - بدان اشاره شد معرفی شود و سپس به معرفی ابعاد و شاخص‌هایی پرداخته شود که توان سنجش و ارزیابی در شهرهای ایران را با توجه به سابقه فرهنگی و تاریخی خود دارد.

ابعاد و شاخص‌های برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای جدید ایران، مشتمل بر ۵ بعد کلی است:

۱. پایداری فرهنگی با مفاهیم منزلت اجتماعی، مشارکت مدنی، ایمنی و امنیت و هزینه و درآمد فرهنگی،

۲. تنوع فرهنگی با مفاهیم تنوع اجتماعی گروه‌ها و قومیت‌ها، کالاها و خدمات فرهنگی

۳. سرزندگی فرهنگی با مفاهیم پیاده‌مداری و سرزندگی محیطی

۴. هویت و شخصیت فرهنگی با مفاهیم تناسب با معماری و شهرسازی ایرانی - اسلامی

۵. عدالت با مفاهیم عدالت اجتماعی، اقتصادی و فضایی - خدماتی

این ابعاد هر کدام مؤلفه‌ها و شاخص‌هایی را در بر گرفته و عمدتاً به دنبال ایجاد زیرساخت‌های فرهنگی است. (حجتی و نعمتی مهر، ۱۳۹۶: ۸۷-۸۶) از مطالعه متون موجود

در زمینه برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرها، می‌توان دو بعد دیگر از برنامه‌ریزی فرهنگی را به صورت عام و برای کلیه شهرها، تشخیص داد. دلیل عدم حضور این دو بعد - بهگشت و خلاقیت - در برنامه‌ریزی فرهنگی شهرهای جدید این است که براساس هرم مازلو^۱ سطح رفاه یا بهگشت و خلاقیت بالاتر از رفع نیازهای اولیه و حتی ایمنی و امنیت قرار گرفته است (مازلو، ۱۹۷۱) و زمانی در شهر، معنا و مفهوم خود را باز می‌یابد که شهر و شهروندان از نیازهای اولیه عبور کرده و در پی خودشکوفایی و بهبود شرایط زندگی خود برآیند. از آنجا که شهرهای جدید عموماً در پی رفع نیازهای اولیه و تنها به عنوان خوابگاه تعریف شده‌اند، این ابعاد در شهر جدید مصداقی نداشته و تنها در شهرهایی با پیشینه فرهنگی و تاریخی که از نیازهای پایه گذر کرده‌اند تعریف می‌شود.

الف. بهگشت^۲

بهگشت، یا رفاه، اشاره به شرایط یا موقعیتی دارد که زندگی رضایت‌بخش می‌باشد. این مفهوم دارای ابعاد مختلفی از جمله جسمی، روانی، اجتماعی و معنوی می‌باشد. بهگشت و کیفیت زندگی که عمدتاً در حس جمعی مورد استفاده قرار می‌گیرند تا توصیف کنند یک جامعه چگونه به خوبی می‌تواند خواسته‌ها و نیازهای مردم را برآورده کند، به یکی از مفاهیم کلیدی مورد استفاده برای توصیف وضعیت یک جامعه مبدل شده‌اند. (هاوکس^۳، ۲۰۰۱: ۱۲) اغلب تعاریفی که در رابطه با مفهوم بهگشت عنوان شده است بر کیفیت زندگی و شرایط بهداشتی جامعه مانند شادی و کامیابی تأکید دارد (شهرهای متحد و دولت‌های محلی یو.سی.ال.جی، ۲۰۰۶: ۳) و عمدتاً هر دو بعد فردی و اجتماعی را نیز در بر می‌گیرد (رضایی خوبشان و نعمتی‌مهر، ۱۳۹۴) همان‌طور که در تعریف کیفیت زندگی اشاره شده است، کیفیت زندگی تابعی از بهزیستی افراد (درک از محیط) و شرایط محیط زندگی‌شان است که این عوامل تحت تأثیر جنبه‌های اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و... است (رضایی خوبشان و نعمتی‌مهر، ۱۳۹۴: ۵۶)، لذا ادراک و عوامل مؤثر بر آن یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌هایی است که در رضایتمندی و به تبع آن بهگشت، مؤثر خواهد بود. یکی از کیفیت‌های مطرح در حوزه ادراک شهر، نقش‌انگیزی^۴ است که بنا

1. Maslow
2. Well Being
3. Hawkes
4. Imagability

به‌نظر لینیچ عواملی چون نمادها و نشانه‌ها، گره‌ها، راه‌ها، حوزه‌ها و لبه‌ها را در بر می‌گیرد. (لینیچ، ۱۳۹۵) نمادها به‌جهت بروز و ظهور بصری از اساسی‌ترین عوامل نقش‌انگیزی به‌شمار می‌آیند (بنتلی، ۱۳۸۶) و سبب می‌شوند شهر در ذهن شهروندان، مانایی داشته و به بیان لینیچی آن، نقش‌انگیزتر باشد. بر همین اساس نماد و نشانه‌های فرهنگی می‌تواند گامی در جهت ادراک بیشتر محیط و به‌تبع آن به‌گشت باشد.

جدول ۳: ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص‌های به‌گشت (رفاه) ۱

بعد	مؤلفه	شاخص‌ها	منبع
به‌گشت	ایمنی و امنیت	میزان وقوع جرم در طی ۱ سال	(بنیاد بین‌المللی توسعه پایدار، ۲۰۰۲: ۱۴)
	تکریم خانواده	میزان مناسب بودن فضای شهری برای حضور خانواده‌ها	(اسکات، ۲۰۰۹: ۲۸)
	مسکن	درصد تملک مسکن	(اسکات، ۲۰۰۹: ۲۸)
		تعداد افراد بی‌خانمان و فاقد سرپناه	(اسکات، ۲۰۰۹: ۲۸)
	بهداشت	میزان دسترسی به مراکز بهداشتی مانند درمانگاه	(بنیاد بین‌المللی توسعه پایدار، ۲۰۰۲: ۱۴)
		تعداد مرگ و میر کودکان زیر ۳ سال	(شهرهای متحد و دولت‌های محلی یوسی‌ال‌جی، ۲۰۰۶: ۱)
	دسترسی‌ها	میزان دسترسی به مراکز آموزشی مانند دبستان	(بنیاد بین‌المللی توسعه پایدار، ۲۰۰۲: ۱۴)
		میزان دسترسی به مراکز مذهبی	(بنیاد بین‌المللی توسعه پایدار، ۲۰۰۲: ۱۴)
	نماد و نشانه	میزان دسترسی به مراکز فرهنگی مانند فرهنگسرا	(دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۸۹)
		تعداد نمادهای دینی در شهر	(دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۲)
		میزان استفاده از سمبل‌ها و نمادها در شهر	(وزارت میراث و فرهنگ، ۲۰۰۹: ۳۰)
		تعداد شخصیت‌های فرهیخته و شناخته شده در شهر	(دنگ، ۱۹۹۵: ۱)

1. IISD: International Institute for Sustainable Development
2. Scott
3. Deng

ب: خلاقیت و نوآوری^۱

در قرن بیستم جهان مبتنی بر یقین، به جهانی پر از سؤال و شک در دانسته‌ها مبدل شد. بنابراین زمان خلاقیت فردی و هم چنین خلاقیت در جوامع فرارسید و مفهوم خلاقیت دیگر نمی‌توانست تنها به هنر محدود شود و باید طیف وسیعی از راه‌حل‌های انسانی برای رفع مشکلات را در برمی‌گرفت. (هاوکس، ۲۰۰۱: ۱۷) از نظر لاندیری، خلاقیت و نوآوری در حوزه شهری، ظرفیت گرد هم آوردن گروه‌های علاقه‌مند بر سر یک میز و بحث در مورد راه‌حل‌های انسانی برای رفع مشکلات، یاد گرفتن کار مشارکتی و توسعه، خلاقیت شهری نامیده می‌شود. (یانگ، ۱۳۹۲: ۱۸۲)

جدول ۴: ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص‌های خلاقیت

منبع	شاخص‌ها	مؤلفه	بعد
(هاوکس، ۲۰۰۱: ۱۸)	تعداد مشاغل خلاقانه در شهر	اشتغال و درآمد	خلاقیت
(هاوکس، ۲۰۰۱: ۱۸)	میزان درآمد از مشاغل خلاقانه در طول سال		
(وزارت میراث و فرهنگ، ۲۰۰۹: ۱۸)	تعداد نهادهای مردم‌نهاد در شهر	مشارکت	
(وزارت میراث و فرهنگ، ۲۰۰۹: ۱۷)	تعداد مراکز گردهم‌آیی		
(وزارت میراث و فرهنگ، ۲۰۰۹: ۲۰)	تعداد نمادهای خلاقانه در شهر	نمادهای فرهنگی	

۱۸۰

از تلفیق مدل برنامه‌ریزی ۵ مؤلفه‌ای شهرهای جدید، با دو مؤلفه جدید به‌گشت و خلاقیت، مدل مفهومی جدیدی برای برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرها به‌طور عام استخراج می‌شود که می‌تواند ملاک عمل در تمامی شهرها قرار گیرد و بدین ترتیب پاسخ سؤال یک تحقیق ارائه می‌شود. (نمودار ۲)



نمودار ۲: ابعاد مؤلفه‌ها و شاخص‌های برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای ایران

۱. توزیع مناسب هر یک از این کاربری‌ها مدنظر است.

۴. تحلیل یافته‌های تحقیق

۴.۱. تعیین وزن و ضریب اهمیت شاخص‌های برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای ایران
 در این بخش به سؤال دوم تحقیق پاسخ داده می‌شود. به‌منظور تعیین وزن و ضریب اهمیت شاخص‌های برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای ایران از پرسشنامه متخصصان استفاده شد. افراد متخصص در این پژوهش افرادی هستند که دارای مدرک کارشناسی‌ارشد برنامه‌ریزی یا طراحی شهری و یا دکترای شهرسازی بوده و یا در سازمان‌های فرهنگی یا نهادهای تصمیم‌گیر و یا تصمیم‌ساز فرهنگی کشور شاغل باشند. در پرسشنامه از متخصصان خواسته شد ضریب اهمیت هر یک از شاخص‌ها را در مؤلفه مربوط به هر بعد از برنامه‌ریزی فرهنگی از میان بازه ۰ تا ۱۰ مشخص نمایند. بدین ترتیب که اگر شاخص مذکور، به نظر آنها در برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای ایران بی‌تأثیر بود به آن عدد ۰ اختصاص دهند و اگر تأثیرگذار بود، براساس میزان اهمیت هر شاخص در تحقق برنامه‌ریزی فرهنگی به آن از بازه ۱ تا ۱۰ عددی را اختصاص دهند، به‌طوری‌که عدد ۱ نشانه کمترین تأثیر و عدد ۱۰ نشانه بیشترین تأثیر باشد. سپس ضرایب اهمیت نرمال‌شده و وزن هر یک از شاخص‌ها در تحقق برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای ایران احصاء می‌شود. شایان ذکر است به‌منظور پایایی پرسشنامه از روش اتکاسنجی ضریب آلفای کرونباخ استفاده شد. از آنجا که ضریب آلفای کرونباخ پرسشنامه بیشتر از ۰/۷ می‌باشد می‌توان گفت پرسشنامه از پایایی یا اعتبار لازم را برخوردار است. پس از تعیین پایایی پرسشنامه، با استفاده از روش فوق سهم هر یک از شاخص‌ها در تحقق برنامه‌ریزی فرهنگی به‌شرح جدول ۵ عنوان می‌شود.

۱۸۲

جدول ۵: تعیین ضرایب اهمیت و وزن ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص‌های برنامه‌ریزی فرهنگی

ابعاد	ضریب اهمیت	مؤلفه	ضریب اهمیت	شاخص‌ها	ضریب اهمیت	وزن	
بنداری فرهنگی	۰/۳۰۲۲۲	منزلت اجتماعی	۰/۱۳۰۰۲	نرخ باسوادی	۰/۵۰۵۱	۰/۰۱۹۸۵	
				سرانه ارزش شغلی	۰/۴۹۴۹	۰/۰۱۹۴۵	
		مشارکت مدنی	۰/۱۰۲۱۷	میزان تمایل به مشارکت زنان و مردان در امور شهری		۰/۶۴	۰/۰۱۹۷۶
				تعداد مراکز تجمع و تعاملات اجتماعی در شهر		۰/۳۶	۰/۰۱۱۱۲
	ایمنی و امنیت	۰/۱۲۰۲۴	مساحت زمین‌های بایر، متروکه و مخروبه		۰/۴۵۴۵	۰/۰۱۶۵۲	
			میزان کنترل اجتماعی خانواده‌ها و افراد در شهر		۰/۵۴۵۵	۰/۰۱۹۸۲	
	هزینه و درآمد فرهنگی	۰/۶۴۷۵۷	درصد درآمدهای خانوار از مشاغل فرهنگی		۰/۴۹۶۲	۰/۰۹۷۱۱	
			درصد هزینه‌های اقلام فرهنگی در مجموع هزینه‌های خانوار		۰/۵۰۳۸	۰/۰۹۸۶۰	

ابعاد	ضریب اهمیت	مؤلفه	ضریب اهمیت	شاخص‌ها	ضریب اهمیت	وزن
نوع‌نگین	۰/۲۹۲۵۴	ایمنی و امنیت	۰/۰۴۰۵۶	میزان وقوع جرم در طی ۱ سال	۱	۰/۰۱۱۸۷
				تکریم خانواده		
		مسکن	۰/۰۹۲۹۳	درصد تملک مسکن	۰/۰۱۶۶۷	۰/۰۱۶۳۲
				تعداد افراد بی‌خانمان و فاقد سرپناه	۰/۰۱۰۵۲	۰/۲۸۶۸
		بهداشت	۰/۰۷۴۳۴	میزان دسترسی به مراکز بهداشتی مانند درمانگاه	۰/۰۱۲۰۱	۰/۵۵۲۱
				تعداد مرگ و میر کودکان زیر ۳ سال	۰/۰۰۹۷۴	۰/۴۴۷۹
		دسترسی‌ها	۰/۰۶۴۲۶	میزان دسترسی به مراکز آموزشی مانند دبستان	۰/۰۰۵۱۶	۰/۲۷۴۷
				میزان دسترسی به مراکز مذهبی	۰/۰۰۴۶۵	۰/۲۴۷۳
				میزان دسترسی به مراکز فرهنگی مانند فرهنگسرا	۰/۰۰۸۹۹	۰/۴۷۸
		نماد و نشانه	۰/۷۱۱۱۱	تعداد نمادهای دینی در شهر	۰/۰۴۶۴۵	۰/۲۲۳۳
میزان استفاده از سمبل‌ها و نمادها در شهر	۰/۰۸۶۱۲			۰/۴۱۴		
تعداد شخصیت‌های فرهیخته و شناخته‌شده در شهر	۰/۰۷۵۴۷			۰/۳۶۲۸		
نوع فرهنگی	۰/۱۲۷۷۸	تنوع اجتماعی، گروه‌ها و قومیت‌ها	۰/۵۶۱۹	درصد مهاجران ورودی به شهر و مبدأ سکونت آنان	۰/۰۳۰۴۶	۰/۴۲۴۲
				ترکیب‌بندی قومیت‌ها در شهر	۰/۰۲۲۴۸	۰/۳۱۳۱
				میزان تعارضات فرهنگی میان اقلیت‌ها در شهر	۰/۰۱۸۸۵	۰/۲۶۲۶
		کالا و خدمات فرهنگی	۰/۴۳۸۱	تعداد جشنواره‌های قومی در شهر	۰/۰۱۱۸۶	۰/۲۱۱۸
				تعداد عناصر شاخص شهر	۰/۰۳۲۲۷	۰/۵۷۶۵
سرزندگی فرهنگی	۰/۱۰۱۳۷	پیاده‌مداری	۰/۶۰۴۱۷	طول و تجهیزات محورهای پیاده	۰/۰۲۱۰۳	۰/۳۴۳۴
				درصد رضایت از کف‌سازی و نورپردازی پیاده‌راه‌ها	۰/۰۱۲۹۹	۰/۲۱۲۱
		سرزندگی محیطی	۰/۳۹۵۸۳	میزان دسترسی به خدمات عمومی از طریق حمل و نقل عمومی	۰/۰۲۷۲۲	۰/۴۴۴۴
				تعداد کاربری‌های شبانه در شهر	۰/۰۲۴۳۲	۰/۶۰۶۱
				تعداد کاربری‌های چندمنظوره در سطح شهر	۰/۰۱۵۸۱	۰/۳۹۳۹

ابعاد	ضریب اهمیت	مؤلفه	ضریب اهمیت	شاخص‌ها	ضریب اهمیت	وزن
خلاقیت	۰/۰۲۴۴۴	اشتغال و درآمد	۰/۱۶۸۲۲	تعداد مشاغل خلاقانه در شهر	۰/۷۳۰۳	۰/۰۰۳۰۰
				میزان درآمد از مشاغل خلاقانه در طول سال	۰/۲۶۹۷	۰/۰۰۱۱۱
		مشارکت	۰/۲۲۴۳	تعداد نهادهای مردم‌نهاد در شهر	۱	۰/۰۰۵۴۸
				تعداد نمادهای خلاقانه در شهر	۱	۰/۰۱۴۸۵
هویت و شخصیت فرهنگی	۰/۱۰۰۶۵	تناسب با معماری و شهرسازی ایرانی - اسلامی	۱	میزان استفاده از مصالح بوم سازگار	۰/۱۹۳۳	۰/۰۱۹۴۶
				درصد معابر با مقیاس انسانی	۰/۳۴۳۶	۰/۰۳۴۵۹
				میزان استفاده از وسایل تزئینی غربی و بدون استفاده عملکردی	۰/۲۲۸۸	۰/۰۲۳۰۳
				درصد رعایت محرمیت و اشرافیت در شهر	۰/۲۳۴۳	۰/۰۲۳۵۸
عدالت	۰/۴۴۸۹۸	عدالت اجتماعی	۰/۴۴۸۹۸	درصد اجازه کار به زنان	۰/۳۷۳۱	۰/۰۰۸۵۴
				نسبت فرصت کسب سواد برای زنان و مردان	۰/۲۷۹۸	۰/۰۰۶۴۱
				میزان رضایت از شغل ساکنان	۰/۳۴۷۲	۰/۰۰۷۹۵
				تعداد فرصت شغلی برای افراد در شهر	۰/۴۶	۰/۰۰۵۹۸
				توزیع هزینه خرید مسکن	۰/۳۰۶۷	۰/۰۰۳۹۹
	۰/۲۹۵۹۲	عدالت فضایی	۰/۲۹۵۹۲	تفاوت میان کمترین و بیشترین مساحت قطعات مسکونی	۰/۲۳۳۳	۰/۰۰۳۰۴
				میزان سطح پوشش شهر براساس شعاع عملکرد کاربری آموزشی	۰/۱۹۷۶	۰/۰۰۲۹۸
				میزان سطح پوشش شهر براساس شعاع عملکرد کاربری مذهبی	۰/۱۸۸۴	۰/۰۰۲۸۴
				میزان سطح پوشش شهر براساس شعاع عملکرد کاربری درمانی	۰/۱۰۶۴	۰/۰۰۱۶۱
				میزان سطح پوشش شهر براساس شعاع عملکرد کاربری فرهنگی	۰/۲۳۷۱	۰/۰۰۳۵۸
۰/۱۴۵۹	۰/۱۲۴۶	۰/۱۴۵۹	میزان سطح پوشش شهر براساس شعاع عملکرد کاربری ورزشی	۰/۱۴۵۹	۰/۰۰۲۲۰	
			میزان دسترسی به خدمات از طریق انواع مختلف حمل و نقل عمومی	۰/۱۲۴۶	۰/۰۰۱۸۶	
	۱		۷		۲۱	۱/۰۰۰۰۰

۴.۲. اولویت‌بندی شاخص‌های برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای ایران

در راستای اولویت‌بندی شاخص‌های برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای ایران، براساس

وزنی که از جدول فوق به‌دست آمد، جدول نزولی وزن شاخص‌های برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای ایران به‌شرحی که در جدول ۶ می‌آید، تنظیم شد. در این جدول با استفاده از نرم‌افزار اس.پی.اس.اس^۱ و دستور طبقه‌بندی^۲ و نزدیک‌ترین همسایه^۳ نقاط شکست و یا نقاطی که میان وزن شاخص‌ها فاصله افتاده است، مشخص و براساس آن اولویت‌ها تعیین می‌شود. در راستای ارزیابی برنامه‌ها و سیاست‌های فرهنگی و برنامه‌ریزی فرهنگی شهرهای ایران، شاخص‌های درصد هزینه‌های اقلام فرهنگی در مجموع هزینه‌های خانوار، درصد درآمد‌های خانوار از مشاغل فرهنگی، میزان استفاده از سمبل‌ها و نمادها در شهر، تعداد شخصیت‌های فرهیخته و شناخته‌شده در شهر، تعداد نمادهای دینی در شهر و تعداد عناصر شاخص شهر از مهم‌ترین شاخص‌های تحقق برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای ایران می‌باشد. (جدول ۶)

جدول ۶: جدول نزولی وزن شاخص‌های برنامه‌ریزی فرهنگی

اولویت	وزن شاخص‌ها	شاخص‌های برنامه‌ریزی فرهنگی	ابعاد برنامه‌ریزی فرهنگی
اول	۰/۰۹۸۶	درصد هزینه‌های اقلام فرهنگی در مجموع هزینه‌های خانوار	پایداری فرهنگی
	۰/۰۹۷۱	درصد درآمد‌های خانوار از مشاغل فرهنگی	پایداری فرهنگی
	۰/۰۸۶۱	میزان استفاده از سمبل‌ها و نمادها در شهر	بهگشت
	۰/۰۷۵۵	تعداد شخصیت‌های فرهیخته و شناخته‌شده در شهر	بهگشت
دوم	۰/۰۴۶۵	تعداد نمادهای دینی در شهر	بهگشت
	۰/۰۲۷۹	درصد معابر با مقیاس انسانی	هویت و شخصیت فرهنگی
	۰/۰۳۲۳	تعداد عناصر شاخص شهر	تنوع فرهنگی
	۰/۰۳۰۵	درصد مهاجران ورودی به شهر و مبدأ سکونت آنان	تنوع فرهنگی
	۰/۰۲۷۲	میزان دسترسی به خدمات عمومی از طریق حمل و نقل عمومی	سرزندگی فرهنگی
	۰/۰۲۴۳	تعداد کاربری‌های شبانه در شهر	سرزندگی فرهنگی
سوم	۰/۰۲۳۶	درصد رعایت محرمیت و اشرافیت در شهر	هویت و شخصیت فرهنگی
	۰/۰۲۳۰	میزان استفاده از وسایل تزئینی غربی و بدون استفاده عملکردی	هویت و شخصیت فرهنگی

1. SPSS
2. Classify
3. Nearest Neighbor

اولویت	وزن شاخص‌ها	شاخص‌های برنامه‌ریزی فرهنگی	ابعاد برنامه‌ریزی فرهنگی
سوم	۰/۰۲۲۵	ترکیب‌بندی قومیت‌ها در شهر	تنوع فرهنگی
	۰/۰۲۱۰	طول و تجهیزات محورهای پیاده	سرزندگی فرهنگی
	۰/۰۱۹۸	نرخ باسواد	پایداری فرهنگی
	۰/۰۱۹۸	میزان کنترل اجتماعی خانواده‌ها و افراد در شهر	پایداری فرهنگی
	۰/۰۱۹۸	میزان تمایل به مشارکت زنان و مردان در امور شهری	پایداری فرهنگی
	۰/۰۱۹۵	میزان استفاده از مصالح بوم سازگار	هویت و شخصیت فرهنگی
	۰/۰۱۹۴	سرانه ارزش شغلی	پایداری فرهنگی
	۰/۰۱۸۹	میزان تعارضات فرهنگی میان اقلیت‌ها در شهر	تنوع فرهنگی
چهارم	۰/۰۱۶۷	درصد تملک مسکن	بهبود
	۰/۰۱۶۵	مساحت زمین‌های بایر، متروکه و مخروبه	پایداری فرهنگی
	۰/۰۱۵۸	تعداد کاربری‌های چندمنظوره در سطح شهر	سرزندگی فرهنگی
	۰/۰۱۵۷	میزان استفاده از مصالح بوم سازگار	هویت و شخصیت فرهنگی
	۰/۰۱۴۸	تعداد نمادهای خلاقانه در شهر	خلاقیت
	۰/۰۱۳۰	درصد رضایت از کف‌سازی و نورپردازی پیاده‌راه‌ها	سرزندگی فرهنگی
	۰/۰۱۲۰	میزان دسترسی به مراکز بهداشتی مانند درمانگاه	بهبود
	۰/۰۱۱۹	میزان وقوع جرم در طی ۱ سال	بهبود
	۰/۰۱۱۹	تعداد جشنواره‌های قومی در شهر	تنوع فرهنگی
	۰/۰۱۱۹	تعداد جشنواره‌های ورزشی، هنری و بازارهای صنایع دستی	تنوع فرهنگی
	۰/۰۱۱۱	تعداد مراکز تجمع و تعاملات اجتماعی در شهر	پایداری فرهنگی
	۰/۰۱۰۵	تعداد افراد بی‌خانمان و فاقد سرپناه	بهبود
	۰/۰۰۹۷	تعداد مرگ و میر کودکان زیر ۳ سال	بهبود
	۰/۰۰۹۰	میزان دسترسی به مراکز فرهنگی مانند فرهنگسرا	بهبود
	۰/۰۰۸۵	درصد اجازه کار به زنان	عدالت
	۰/۰۰۸۰	میزان رضایت از شغل ساکنان	عدالت

اولویت	وزن شاخص‌ها	شاخص‌های برنامه‌ریزی فرهنگی	ابعاد برنامه‌ریزی فرهنگی
پنجم	۰/۰۰۶۴	نسبت فرصت کسب سواد برای زنان و مردان	عدالت
	۰/۰۰۶۰	تعداد فرصت شغلی برای افراد در شهر	عدالت
	۰/۰۰۵۵	تعداد نهادهای مردم‌نهاد در شهر	خلاقیت
	۰/۰۰۵۲	میزان دسترسی به مراکز آموزشی مانند دبستان	بهبخت
	۰/۰۰۴۹	میزان مناسب بودن فضای شهری برای حضور خانواده‌ها	بهبخت
	۰/۰۰۴۶	میزان دسترسی به مراکز مذهبی	بهبخت
ششم	۰/۰۰۴۰	توزیع هزینه خرید مسکن	عدالت
	۰/۰۰۳۶	میزان سطح پوشش شهر براساس شعاع عملکرد کاربری فرهنگی	عدالت
	۰/۰۰۳۰	تفاوت میان کمترین و بیشترین مساحت قطعات مسکونی	عدالت
	۰/۰۰۳۰	تعداد مشاغل خلاقانه در شهر	خلاقیت
	۰/۰۰۳۰	میزان سطح پوشش شهر براساس شعاع عملکرد کاربری آموزشی	عدالت
	۰/۰۰۲۸	میزان سطح پوشش شهر براساس شعاع عملکرد کاربری مذهبی	عدالت
	۰/۰۰۲۲	میزان سطح پوشش شهر براساس شعاع عملکرد کاربری ورزشی	عدالت
	۰/۰۰۱۹	میزان دسترسی به خدمات از طریق انواع مختلف حمل و نقل عمومی	عدالت
	۰/۰۰۱۶	میزان سطح پوشش شهر براساس شعاع عملکرد کاربری درمانی	عدالت
	۰/۰۰۱۱	میزان درآمد از مشاغل خلاقانه در طول سال	خلاقیت

۴.۳. بازنمایی نقش طراحی شهری در برنامه‌ریزی فرهنگی اولویت‌بندی شده در شهرهای ایران

در این بخش، پاسخ به سؤال سوم تحقیق - کنکاشی در نقش طراحی شهری - در برنامه‌ریزی فرهنگی شهرها، ارائه شده است. تا مشخص گردد در راستای تحقق برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای ایران، تا چه اندازه به راهبردهای طراحانه نیاز است. عموماً طراحی شهری بر شکل‌گیری فیزیکی شهر تأثیر داشته و از ابزاری چون ساختمان‌ها، فضاها، مناظر و امان‌ها به جهت توسعه شهر بهره می‌برد. (کوآن^۱، ۲۰۰۵: ۴۱۶) بر همین اساس شاخص‌های برنامه‌ریزی فرهنگی اولویت‌بندی شده را می‌توان با توجه به نیاز به تخصص طراحی شهری به شرح جدول ۷ مطرح نمود.

جدول ۷: تعیین نقش برنامه‌ریزی و طراحی شهری در شاخص‌های برنامه‌ریزی فرهنگی اولویت‌بندی شده

اولویت	نیاز به تخصص طراحی شهری	وزن شاخص‌ها	شاخص‌های برنامه‌ریزی فرهنگی	ابعاد برنامه‌ریزی فرهنگی
اول	ندارد	۰/۰۹۸۶	درصد هزینه‌های اقلام فرهنگی در مجموع هزینه‌های خانوار	پایداری فرهنگی
	ندارد	۰/۰۹۷۱	درصد درآمدهای خانوار از مشاغل فرهنگی	پایداری فرهنگی
	دارد	۰/۰۸۶۱	میزان استفاده از سمبل‌ها و نمادها در شهر	بهگشت
	ندارد	۰/۰۷۵۵	تعداد شخصیت‌های فرهیخته و شناخته‌شده در شهر	بهگشت
دوم	دارد	۰/۰۴۶۵	تعداد نمادهای دینی در شهر	بهگشت
	دارد	۰/۰۳۴۶	درصد معابر با مقیاس انسانی	هویت و شخصیت فرهنگی
	دارد	۰/۰۳۲۳	تعداد عناصر شاخص شهر	تنوع فرهنگی
	ندارد	۰/۰۳۰۵	درصد مهاجران ورودی به شهر و مبدأ سکونت آنان	تنوع فرهنگی
	دارد	۰/۰۲۷۲	میزان دسترسی به خدمات عمومی از طریق حمل و نقل عمومی	سرزندگی فرهنگی
	دارد	۰/۰۲۴۳	تعداد کاربری‌های شبانه در شهر	سرزندگی فرهنگی
سوم	ندارد	۰/۰۲۳۶	درصد رعایت حریمیت و اشرافیت در شهر	هویت و شخصیت فرهنگی
	دارد	۰/۰۲۳۰	میزان استفاده از وسایل تزئینی غربی و بدون استفاده عملکردی	هویت و شخصیت فرهنگی
	ندارد	۰/۰۲۲۵	ترکیب‌بندی قومیت‌ها در شهر	تنوع فرهنگی
	دارد	۰/۰۲۱۰	طول و تجهیزات محورهای پیاده	سرزندگی فرهنگی
	دارد	۰/۰۱۹۸	نرخ باسوادی	پایداری فرهنگی
	ندارد	۰/۰۱۹۸	میزان کنترل اجتماعی خانواده‌ها و افراد در شهر	پایداری فرهنگی
	ندارد	۰/۰۱۹۸	میزان تمایل به مشارکت زنان و مردان در امور شهری	پایداری فرهنگی
	دارد	۰/۰۱۹۵	میزان استفاده از مصالح بوم سازگار	هویت و شخصیت فرهنگی
	ندارد	۰/۰۱۹۴	سرانه ارزش شغلی	پایداری فرهنگی
	ندارد	۰/۰۱۸۹	میزان تعارضات فرهنگی میان اقلیت‌ها در شهر	تنوع فرهنگی

اولویت	نیاز به تخصص طراحی شهری	وزن شاخص‌ها	شاخص‌های برنامه‌ریزی فرهنگی	ابعاد برنامه‌ریزی فرهنگی
چهارم	ندارد	۰/۰۱۶۷	درصد تملک مسکن	بهگشت
	ندارد	۰/۰۱۶۵	مساحت زمین‌های بایر، متروکه و مخروبه	پایداری فرهنگی
	دارد	۰/۰۱۵۸	تعداد کاربری‌های چندمنظوره در سطح شهر	سرزندگی فرهنگی
	دارد	۰/۰۱۴۸	تعداد نمادهای خلاقانه در شهر	خلاقیت
	دارد	۰/۰۱۳۰	درصد رضایت از کف‌سازی و نورپردازی پیاده‌راه‌ها	سرزندگی فرهنگی
	دارد	۰/۰۱۲۰	میزان دسترسی به مراکز بهداشتی مانند درمانگاه	بهگشت
	ندارد	۰/۰۱۱۹	میزان وقوع جرم در طی ۱ سال	بهگشت
	دارد	۰/۰۱۱۹	تعداد جشنواره‌های قومی در شهر	تنوع فرهنگی
	دارد	۰/۰۱۱۹	تعداد جشنواره‌های ورزشی، هنری و بازارهای صنایع دستی	تنوع فرهنگی
	ندارد	۰/۰۱۱۱	تعداد مراکز تجمع و تعاملات اجتماعی در شهر	پایداری فرهنگی
	ندارد	۰/۰۱۰۵	تعداد افراد بی‌خانمان و فاقد سرپناه	بهگشت
	ندارد	۰/۰۰۹۷	تعداد مرگ و میر کودکان زیر ۳ سال	بهگشت
	دارد	۰/۰۰۹۰	میزان دسترسی به مراکز فرهنگی مانند فرهنگسرا	بهگشت
	ندارد	۰/۰۰۸۵	درصد اجازه کار به زنان	عدالت
پنجم	ندارد	۰/۰۰۸۰	میزان رضایت از شغل ساکنان	عدالت
	ندارد	۰/۰۰۶۴	نسبت فرصت کسب سواد برای زنان و مردان	عدالت
	ندارد	۰/۰۰۶۰	تعداد فرصت شغلی برای افراد در شهر	عدالت
	دارد	۰/۰۰۵۵	تعداد نهادهای مردم‌نهاد در شهر	خلاقیت
	دارد	۰/۰۰۵۲	میزان دسترسی به مراکز آموزشی مانند دبستان	بهگشت
	دارد	۰/۰۰۴۹	میزان مناسب بودن فضای شهری برای حضور خانواده‌ها	بهگشت
ششم	ندارد	۰/۰۰۴۶	میزان دسترسی به مراکز مذهبی	بهگشت
	ندارد	۰/۰۰۴۰	توزیع هزینه خرید مسکن	عدالت
	دارد	۰/۰۰۳۶	میزان سطح پوشش شهر براساس شعاع عملکرد کاربری فرهنگی	عدالت
	دارد	۰/۰۰۳۰	تفاوت میان کمترین و بیشترین مساحت قطعات مسکونی	عدالت

اولویت	نیاز به تخصص طراحی شهری	وزن شاخص‌ها	شاخص‌های برنامه‌ریزی فرهنگی	ابعاد برنامه‌ریزی فرهنگی
ششم	ندارد	۰/۰۰۳۰	تعداد مشاغل خلاقانه در شهر	خلاقیت
	دارد	۰/۰۰۳۰	میزان سطح پوشش شهر براساس شعاع عملکرد کاربری آموزشی	عدالت
	دارد	۰/۰۰۲۸	میزان سطح پوشش شهر براساس شعاع عملکرد کاربری مذهبی	عدالت
	دارد	۰/۰۰۲۲	میزان سطح پوشش شهر براساس شعاع عملکرد کاربری ورزشی	عدالت
	دارد	۰/۰۰۱۹	میزان دسترسی به خدمات از طریق انواع مختلف حمل و نقل عمومی	عدالت
	دارد	۰/۰۰۱۶	میزان سطح پوشش شهر براساس شعاع عملکرد کاربری درمانی	عدالت
	ندارد	۰/۰۰۱۱	میزان درآمد از مشاغل خلاقانه در طول سال	خلاقیت

۱۹۰

جدول فوق نشان می‌دهد، سهم تخصص طراحی شهری در برنامه‌ریزی فرهنگی چیزی نزدیک به نیمی از راهبردها (۰/۴۳/۶) است که همین امر بیانگر این است که برنامه‌ریزی فرهنگی علی‌رغم نامی که بر آن نهاده شده است، صرفاً متشکل از راهبردهای برنامه‌ریزی نبوده و راهبردهای طراحانه نیز سهمی تقریباً برابر با راهبردهای برنامه‌ریزانه دارد.

۵. جمع‌بندی

پارادایم توسعه پایدار، امروزه به مفهومی جامع و همه‌شمول تبدیل شده است. بنابراین در راستای دستیابی به آن، تمامی ابعاد مورد توجه آن باید به‌طور متوازن با هم رشد و توسعه یابند، چرا که کوتاهی در حتی یکی از این ابعاد می‌تواند مشکلات متعددی را به‌وجود آورد. یکی از مهم‌ترین مشکلات حال حاضر، ناشی از نادیده گرفتن مسائل فرهنگی در شهرها است. وظیفه برنامه‌ریزی فرهنگی، تا جایی که به زمین و شهرها مربوط می‌شود، آماده‌سازی شهر برای حفظ غنی‌ترین نوع فرهنگ و کامل‌ترین چرخه حیات انسانی و خلق و حفظ حوزه‌های عینی کنش و واکنش به نیازهای همه جانبه انسانی است. در همین راستا، وظیفه برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهاست که همانند تمامی اشکال برنامه‌ریزی، از طریق ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص‌هایی خاص، دستیابی به این هدف را

میسر نماید. هرچند این شاخص‌ها از یک بستر فرهنگی به بستر فرهنگی دیگر، متفاوت بوده و نیازمند بررسی دقیق‌تر و بازشناسی محلی است، اما به‌طور کلی ۷ بعد کلی را در برمی‌گیرد که عبارت‌اند از پایداری فرهنگی، بهگشت، تنوع فرهنگی، سرزندگی فرهنگی، خلاقیت، هویت و شخصیت و عدالت. براساس وزنی که از پرسشنامه متخصصان به‌دست آمد، از میان شاخص‌های اولویت‌بندی‌شده در راستای برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای ایران، شاخص‌های درصد هزینه‌های اقلام فرهنگی در مجموع هزینه‌های خانوار، درصد درآمد‌های خانوار از مشاغل فرهنگی، میزان استفاده از سمبل‌ها و نمادها در شهر، تعداد شخصیت‌های فرهیخته و شناخته‌شده در شهر، تعداد نمادهای دینی در شهر و تعداد عناصر شاخص شهر، اولین اولویت برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای ایران می‌باشد. در اولویت دوم برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای ایران نیز بر درصد مهاجران ورودی به شهر و مبدأ سکونت آنان، درصد معابر با مقیاس انسانی، میزان دسترسی به خدمات عمومی از طریق حمل و نقل عمومی، تعداد کاربری‌های شبانه در شهر، ترکیب‌بندی قومیت‌ها در شهر ... تأکید شده است. (جدول ۶) شاخص‌های برنامه‌ریزی فرهنگی اولویت‌بندی شده (جدول ۷) نشان داد که ارائه راهبردهای طراحانه و عموماً با بهره‌گیری از ابزارهایی چون ساختمان‌ها، فضاها، مناظر و المان‌ها در برنامه‌ریزی فرهنگی شهرهای ایران تأثیرگذار بوده و به همین سبب می‌توان گفت برنامه‌ریزی فرهنگی تنها امری برنامه‌ریزانه نبوده و باید طراحان شهری را به‌صورت توأمان درگیر نماید.

* این مقاله در ادامه پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد برنامه‌ریزی شهری نویسنده اول است، با عنوان برنامه‌ریزی فرهنگی در شهرهای جدید ایران؛ مورد مطالعاتی: شهر جدید هشتگرد، که به راهنمایی دکتر مرجان نعمتی‌مهر و مشاوره دکتر پرویز پیران، در بهمن ماه ۱۳۹۵ در دانشکده معماری و شهرسازی دانشگاه شهید بهشتی دفاع شده است.

منابع

۱. ایوانز، گریم. (۱۳۸۱). برنامه‌ریزی فرهنگی: مفهومی هنوز مبهم. پرویز اجلالی. ماهنامه فرهنگ عمومی. شماره ۳۳.
۲. بتلی، ای.ین. (۱۳۸۲). محیط‌های پاسخده: کتابی راهنما برای طراحان. مصطفی بهزادفر. تهران: انتشارات دانشگاه علم و صنعت.
۳. حجتی، نگین و مرجان‌السادات نعمتی مهر. (۱۳۹۶). کاربست برنامه‌ریزی فرهنگی در شهر جدید هشتگرد. فصلنامه علمی پژوهشی صفا. دوره ۲۷. شماره ۷۷.
۴. دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی. (۱۳۸۹). شاخص‌های راهبردی، ابعاد و مؤلفه فرهنگی. کارگروه تدوین شاخص‌های فرهنگی. تهران: انتشارات شورای عالی انقلاب فرهنگی.
۵. دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی. (۱۳۹۲). نقشه مهندسی فرهنگی کشور. تهران: انتشارات شورای عالی انقلاب فرهنگی.
۶. رضایی خوشان، رضا و مرجان‌السادات نعمتی مهر. (۱۳۹۴). سنجش کیفیت محیط مسکونی در برنامه مسکن مهر براساس نشانگرهای کیفیت زندگی (نمونه پژوهش: مسکن مهر شهر جدید پردیس). فصلنامه علمی پژوهشی صفا. دوره ۲۵. شماره ۶۹.
۷. فریدمن، آوی. (۱۳۹۶). بنیان محله‌های پایدار. مرجان‌السادات نعمتی مهر و امیر یداله‌پور. تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
۸. لینچ، کوین. (۱۳۹۵). تئوری شکل شهر. سیدحسین بحرینی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۹. یانگ، گرگ. (۱۳۹۲). شکل‌دهی جدید برنامه‌ریزی از طریق فرهنگ. عین‌الله کشاورز. تهران: انتشارات تپسا.

10. Axelsson, R.; P. Angelstam; E. Degerman; S. Teitelbaum; K. Andersson; M. Elbakidze & M. K. Drotz. (2013). Social and Cultural Sustainability: Criteria, Indicators, Verifier Variables for Measurement and Maps for Visualization to Support Planning. *AMBIO*. 42(2). Available at <https://doi.org/10.1007/s13280-012-0376-0>.
11. Boulder City Council. (2015). *Community Cultural Plan City of Boulder*. Office of Arts + Culture. Colorado.
12. Columbia Basin Rural Development Institute. (2013). *Cultural Indicators Literature Review*. Developing the Columbia Basin Rural Development Institute's Cultural Research Pillar. Selkirk Collage.
13. Cowan, R. (2005). *The Dictionary of Urbanism*. England: Streetwise Press.
14. Deng, F. M. (1995). *War of Visions: Conflict of Identities in the Sudan*. Washington, DC: The Brookings Institution.
15. Dreeszen, C. A. (1994). *Reimagining Community: Community Arts and Cultural Planning in America* (Unpublished Doctoral Dissertation). University of Massachusetts Amherst. Available from Proquest. AAI9510463.
16. Duxbury, N. & S. M. Jeannotte. (2012). Including Culture in Sustainability: an Assessment of Canada's Integrated Community Sustainability Plans. *International Journal of Urban*

Sustainable Development. Vol 4. Issue 1.

17. Duxbury, N. & E. Gillete. (2007). *Culture as a Key Dimension of Sustainability: Exploring Concepts, Themes, and Models*, Vancouver, Centre of Expertise on Culture and Communities. Ca: Simon Fraser University.
18. Hawkes, J. (2001). *The Fourth Pillar of Sustainability: Culture's Essential Role in Public Planning*. Melbourne: Common Ground Publishing.
19. International Institute for Sustainable Development (IISD). (1997). *City of Winnipeg Quality of Life Indicators*. Available at <https://www.iisd.org/library/city-winnipeg-quality-life-indicators>.
20. Maslow, A. (1971). *The Farthest Reaches of Human Nature*. New York: Viking.
21. Mercer, C. (2006). Cultural Planning for Urban Development and Creative Cities. Unpublished Paper Based on Various Previously Published Articles and Chapters and Prepared for a 2006 Shanghai Conference on Creative Cities.
22. Ministry for Culture and Heritage. (2009). *Cultural Indicators for New Zealand*. Tatauranga Aotearoa Wellington, New Zealand: Ministry for Culture and Heritage.
23. Roseland, M. (2005). *Towards Sustainable Communities: Resources for Citizens and Their Governments*, Gabriola Island, BC: New Society Publishers.
24. Scott, K. (2010). *Community Vitality, A Report of the Canadian Index of Wellbeing*. ON: Canadian Index of Wellbeing and University of Waterloo.
25. Spencer, O. H. (2012). *What is Culture? A Compilation of Quotations*. Warwick UK: GlobalPAD/ University of Warwick.
26. Vallance, S.; H. Perkins. & J. E. Dixon. (2011). What Is Social Sustainability? A Clarification of Concepts. *Elsevier*. (42)3.
27. United Cities and Local Governments (UCLG). (2006). *Agenda 21 for Culture, Report 1: Local Policies for Cultural Diversity*. Culture 2. Available: <http://www.agenda21culture.net/index.php/46-official-documentation-all/reports-all/369-report-1-local-policies-for-cultural-diversity>.

نظام‌سازی به معنای شناسایی و طراحی الگوهای کلان و تنظیم‌کننده متغیرهای دخیل در یک شبکه ارتباطی است. ماهیت این موضوع، به گونه‌ای است که یک دانش خاص را نمی‌توان متولی پرداختن به آن قرار داد، بلکه باید آن را موضوعی فرارشته‌ای دانست که دانش‌های مختلف در یک آمیزش بین رشته‌ای می‌توانند آن را محقق کنند. آیت‌الله سیدمحمدباقر صدر از جمله اندیشمندانی است که موضوع نظام‌سازی و کشف نظام‌واره‌های جامعه انسانی را مطرح نموده و از دریچه دانش فقه به این مقوله پرداخته است. لذا در این نوشتار مبادی انسان‌شناسانه مؤثر در مؤلفه‌های فقهی نظام‌ساز با تأکید بر آراء آیت‌الله سیدمحمدباقر صدر مورد بررسی قرار می‌گیرد تا تأثیر دانش‌هایی همچون کلام و فلسفه در تحلیل‌های نهایی دانش فقه پیرامون موضوعاتی همچون جایگاه مردم در حکومت و نسبت آنها با ولی امر آشکار شود. نوآوری این نوشتار از این جهت است که با توجه به قرائت نوین شهید صدر نسبت به «انسان‌شناسی» دینی، می‌توان قرائتی از ابتناء نظام‌سازی فقهی بر مبادی انسان‌شناسانه و مقوله اعتباریات شریعت ارائه نمود. ■ واژگان کلیدی:

نظام‌سازی، فقه، انسان‌شناسی، اعتباریات، محمدباقر صدر

عناصر انسان‌شناسی نظام‌سازی فقهی

با تأکید بر آراء آیت‌الله سیدمحمدباقر صدر

بهنام طالبی طادی

دانشجوی دکتری، دانشگاه عدالت، تهران، ایران
b.talebi8268@gmail.com

حسین علی سعدی

دانشیار دانشکده الهیات، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام
saadi@isu.ac.ir

محمدحسین بیاتی

استادیار دانشگاه عدالت
faghahat@gmail.com

۱. مقدمه

انسان در ابتدای خلقت خود حیاتی بسیط با کنش‌های غیرمرکب را آغاز نمود. استفاده او از طبیعت طبق همان نظام احسن الهی و حسب احتیاج واقعی خود بود. این بساطت در ارتباط با هم نوع نیز صادق و ساری بوده و همین عامل مهمی بود تا انسان نیاز به فهم و کشف مجموعه قواعد از پیش تعریف‌شده برای اداره حیات فردی و اجتماعی خود نداشته باشد. لیکن با پیشرفت و توسعه ارتباطات اجتماعی و گسترش فهم او از محل زندگی خود و کائناتی که برای او در این عالم ناسوت خلق شده است، دست به کشف قوانین و فهم روابط علی عالم هستی زد. این گسترده‌گی و پیچیده شدن عناصر حیات مادی می‌توانست ضمن سهولت بخشیدن به رفع نیازهای واقعی به تولید نیازهای اعتباری و غیرواقعی نیز بینجامد. بر همین اساس خالق حکیم شریعت خود را در بدو خلقت انسان و اولین تکلیف را بعد از خلق اولین انسان بر او نازل نمود تا بتواند انسان را به سرمنزل اصلی خود ایصال نماید. به همین دلیل شأن نزول دستگاه شریعت هدایت انسان است و اداره حیات توحیدی او برای رسیدن به هدف خلقتی که از جانب باری تعالی بر اشرف مخلوقات خود در نظر گرفته شده است. پس «انسان» مرکزی‌ترین نقطه در هندسه معارف دینی و نظام شریعت اسلامی است. همان‌طور که حدیث شریف قدسی وارد شده است: «عبدی! خلقت الأشياء لأجلک و خلقتک لأجلی، وهبتک الدنيا بالإحسان و الآخرة بالإيمان» (شیخ حرعاملی، ۱۳۸۰: ۷۱۰) «بنده همه چیز را برای تو خلق کردم و تو را برای خودم و دنیا را به وسیله احسان و آخرت را به وسیله ایمان به تو ارزانی داشتم» و این در تعارض با اصل توحید و ربوبیت باری تعالی نیست چراکه روح حاکم و جهت‌نهایی تمام هستی اعم از تشریح و تکوین در سیر وحدت الهی است.^۱

حال انسان با چنین خاستگاه و فلسفه وجودی و در عصر کنونی که حیات او مملو از عناصر در هم تنیده و پیچیده چندوجهی است، لاجرم باید با استخراج الگوها و کلان‌گزارها از بطن منابع دینی، راهبردهای دستگاه عقلانیت و انباشت تجربه بشری را در این بستر به‌منصه ظهور برساند. زیرا دین و دستگاه شریعت در چارچوبی کاملاً مبین با دستگاه عقل و تجربه بشری به امر نظام‌سازی و پیش‌نیازپردازی قواعد عام و کلان اداره

۱. «الر کتابٌ أوحیَّتْ آیاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَکِیمٍ خَبِیرٍ» طبق نظر برخی مفسرین این آیه به این مضمون اشاره دارد که تمامی فروع احکام هر چند با شأن استقلالی خود، به محور واحد در دین مرجوع هستند که همان کلمه اعلامی توحید است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰: ۱۳۸)

دانش‌بنیان امت توحیدی پرداخته است. به این نحو که دین چارچوب کلان، ساختار و شاهراه‌های اصلی حرکت در طراحی ساختارهای نظامات انسانی را عرضه نموده و تألیف مؤلفه‌ها و عناصر سلبی و ایجابی در نظام تشریح، عرصه تعقل‌ورزی و تجربه‌پنداری را به انسان واگذار نموده است. این همان چیزی است که شهید صدر از آن تعبیر به مکتب و نظام نموده و معتقد است تمام فروع و مسائل حیات انسانی در مجموعه نظام‌واره‌هایی که از دین قابل اکتشاف است، قابل پاسخگویی، تحلیل و فرجام‌خواهی است و در نهایت به حیات طیبه انسانی می‌انجامد. (صدر، ۱۳۹۳: ۴۱-۳۸) حال در چنین رویکردی که کارویژه عقل و تعبد به‌وضوح ترسیم شده است خلط آنها و عدم رعایت توازن لازم در استفاده از این دو دستگاه برای نظام‌سازی اجتماعی می‌تواند آسیب‌های جبران‌ناپذیری برای هر دو عرصه در پی داشته باشد. اگر بدون توجه به کارویژه دین، الزام به استفاده حداکثری از آن در تولید راهبردها و حل مسائل حیات انسانی داشته باشیم، این تکفل^۱ غیرصحیح موجب خدشه‌دار شدن وجه دین در انظار و ناکارآمد جلوه نمودن آن برای اداره حیات انسانی و صحه نهادن بر مدعای جدایی دین از اجتماع و سیاست خواهد بود. همان‌طور که در مقابل اگر عرصه استفاده از دستگاه شریعت در جامعه‌سازی را محدود به اعمال عبادی نموده و نظام عقل و تجربه بشری را به‌حدی گسترده نماییم که مصرحات دینی، محکوم ادله عقلی و سیره عقلایی بشود، لاجرم به غایت اعلای حیات انسانی دست نخواهیم یافت. تجربه غرب مدرن در فاصله گرفتن از مقوله‌های دینداری و بسامدهای غیبی شرعی را در چند قرن اخیر می‌توان در این زمینه به‌عنوان شاهد مثال ذکر کرد. شهید صدر درباره کارویژه دین در عرصه نظام‌سازی و عدم ورود به ساحت علم و عقل بشری معتقد است:

«وعلى هذا الأساس فنحن حين نطلق كلمة (الاقتصاد الإسلامي) لا نعني بذلك علم الاقتصاد السياسي مباشرة؛ لأنّ هذا العلم حديث الولادة نسبياً، ولأنّ الإسلام دين دعوة ومنهج حياة، وليس من وظيفته الأصيله ممارسه البحوث العلميه. . وإنما نعني بالاقتصاد الإسلامي: المذهب الاقتصادي للإسلام...» (صدر، ۱۴۲۴ق، ج ۳: ۴۰-۳۹) «مبتنی بر این هنگامی که ما کلمه (اقتصاد اسلامی) را به‌کار می‌بریم،

۱. همان‌طور که در روایت وارد شده است: «فَأَعْلَقُوا بِأَبِ السُّؤَالِ عَمَّا لَا يَعْنِيكُمْ وَلَا تَتَكَلَّفُوا عِلْمَ مَا قَدْ كُنْتُمْ» (ابن‌بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲: ۴۸۵) که نهی از سؤال در جایی که وظیفه کسب دانش نداریم، همانند محل بحث فوق است.

به طور مستقیم معنای علم اقتصاد سیاسی را مدنظر نداریم، زیرا این علم نسبتاً جدیدالتأسیس است در حالی که اسلام دین دعوت و مسیری برای حیات [طیبه] است و پرداختن به مباحث علمی از رسالت‌های آن نیست و لذا تنها مقصود از اقتصاد اسلامی، مکتب اقتصادی برای اسلام است...»

با این تبیین نگاه صدر به علم دینی نیز مشخص می‌شود؛ لذا کارویژه دین در حدود تولید کلان گزاره‌های نظام‌وار تعریف شده و از ورود به انتظام^۱ دانشی که حاکی از روابط علیّی پدیده‌ها و ارتباط آنها با یکدیگر می‌باشد مبری خواهد بود. این تحلیل به معنای انفعال حوزه علم دینی و یا غیر کاربردی بودن دین در عرصه حیات اجتماعی نیست؛ بلکه به معنای فهم صحیح از گستره و قلمرو شریعت و بالتبع علوم وابسته به آن و تفکیک صحیح از علوم انسانی غیرالهی است.

با توجه به مطالب بیان شده، دستگاه شریعت که نظامی از توصیفات هستی‌شناسانه و باید و نبایدهای حقوقی و تکلیفی^۲ است دو مؤلفه اصلی را در خود جای داده است که هر دو دارای ساحتی کاملاً مجزا از یکدیگرند. مؤلفه اول توحید است که به عنوان جهت‌گیری این دستگاه و نظام ارزشی و حقوقی مطرح می‌شود و هدف خلقت انسان بیان شده است و مؤلفه دوم انسان به عنوان غایت خلقت است. پس برای فهم و استخراج نظامات از دستگاه شریعت و به تعبیر دیگر نظام‌سازی اجتماعی لاجرم باید به مقوله انسان از دیدگاه شریعت عطف نظر ویژه داشت. زیرا ما در نظام‌سازی فقهی در پی کشف الگوهای دستوری دین ناظر به اجتماع انسان‌ها می‌باشیم و با توجه به دو متغیر اصلی مذکور که نقش اصلی در دستگاه شریعت الهی را ایفا می‌نماید، باید به تفسیر منقحی از قرائت دین ناظر به انسان و جایگاه آن در اصل تشریح و سپس استخراج نظام‌واره‌ها در مسیر نظام‌سازی پرداخت. همچنین از آنجا که دستگاه شریعت و خاصه نظام باید و نبایدهای حقوقی و تکلیفی آن در دانش فقه اسلامی مستقر شده است و این شاخه از معارف دینی متکفل پرداختن به این عرصه می‌باشد، باید از این دیدگاه به مبانی انسان‌شناسی دستگاه اعتبار و تشریح نیز نظر نمود. به عبارت دیگر با توجه به جایگاه انسان در هستی، جعل و وضع دستگاه شریعت و به عبارت دیگر شروع نظام «اعتباریات» کاملاً مبتنی بر هستی‌شناسی انسانی و حیاتی است که با تمام لوازم و اقتضائات آن برای انسان خلق شده است. بر این اساس

1. Discipline

2. Rights and Duties

می‌توان صورت‌بندی مبادی انسان‌شناسانه در شریعت را به‌طور کامل ناظر به اعتباریاتی دانست که توسط شارع برای تدبیر حیات انسان و ایصال به غایات توحیدی وی نهادینه شده است. لذا در راستای نظام‌سازی فقهی و استخراج کلان‌نظام‌واره‌های اعتباری که وظیفه تنظیم هنجارهای اجتماعی و ساخت بنیادهای اداره حیات توحیدی انسان را برعهده دارد، لاجرم باید مبانی انسان‌شناسانه دستگاه شریعت و نحوه جعل «اعتباریات» مبتنی بر این نظام انسان‌شناسانه تبیین و توضیح داده شود.^۱ زیرا یکی از مهم‌ترین عناصر در مقومات ذات شریعت الهی، مبادی انسان‌شناسانه‌ای است که مبتنی بر آن صورت‌بندی نظام‌سازی انجام می‌پذیرد.

این سیر نظام‌مند که نظام‌سازی فقهی را بر تحلیل نظام انسان‌شناسانه از دین مبتنی نموده، در آراء شهید صدر دیده می‌شود. این نوشتار در صدد تبیین و تکمیل این تحلیل در دو منظر صورت‌بندی مبادی و تعمیق و منقح نمودن عناصر این قرائت بین رشته‌ای است. لذا تفسیر صورت‌بندی مبادی انسان‌شناسی از دیدگاه صدر با نظریه خلافت انسان و شهادت انبیاء شروع شده و پس از تحلیل منطق نظری این تفسیر که به‌نوعی مربوط به عالم تکوین می‌شود، تفسیر خاستگاه تشریح و دهلیز ارتباطی این دو مقام ارائه می‌گردد. این عطف از مقام تکوینی انسان‌شناسانه به مقام تشریحی دستگاه دین، همان نقطه مهم در فهم جایگاه انسان‌شناسی در نظام‌سازی و همچنین استدراک جایگاه این دو مقوله از منظر فقهی است. به‌عبارت دیگر رسالت اصلی این نوشتار، برقراری پیوند میان دو مفهوم از دو مقام به یکدیگر و تحلیل منطق ارتباطی آن و ترسیم خروجی این تحلیل در عرصه نظام‌سازی فقهی است. پس از آن با پرداختن به نظام اعتباریات، می‌توان سیر نظام‌واره اعتباریات در کشف نظامات مدنظر در امر نظام‌سازی را ارائه نمود. به‌عبارت دیگر از آنجا که موضوع اعتباریات شرعی، انسان به‌معنی الاعم می‌باشد، لاجرم در سخن از اعتباریات شرعی و انسان با تقابل تضایف روبرو هستیم. زیرا نمی‌توان مقام تکوینی انسان در حوزه شریعت را مبتنی بر نظام انسان‌شناسانه آن فهم نمود چراکه این انسان دارای علت غایی است که تنها در مقام تشریح مشخص شده است و صورت‌بندی ایصال به آن غایت نیز تنها در دستگاه تشریح به‌منصه ظهور رسیده است. از طرف دیگر نمی‌توان دستگاه تشریح که مبتنی بر اعتباریات شرعی است را تحلیل و توصیف نمود

۱. ناگفته نماند بحث از نظام‌سازی مقوله کاملاً پیچیده و دارای ابعاد متعدد است که در این نوشتار تنها به بخشی از آن پرداخته می‌شود.

زیرا ابتدای تشریح و اولین تکلیف مبتنی بر مقام تکوینی انسانی است که این تشریح برای هدایت وی و تنظیم حیات او نازل شده است. به همین علت در این نگارش با توجه به ضرورت تحلیل این ارتباط و اصل بیان ابتناء نظام‌سازی فقهی بر اعتباریات و قبل از آن مبادی انسان‌شناسانه اعتباریات شرعی (دستگاه شریعت)، روند تحلیل مسئله از فهم جایگاه انسان در هستی آغاز و به منطق نظام‌سازی فقهی مبتنی بر اعتباریات و مبادی انسان‌شناسانه آن ختم می‌شود.

۲. چستی نظام‌سازی

همان‌طور که بیان شد با پیشرفت جوامع بشری و ارتقاء سطح ارتباطات اجتماعی سطح توقعات از شریعت آخرالزمانی که برنامه جامع برای بشر در همه دوران‌ها ارائه می‌نماید، متفاوت شده است. در مقابل نظام‌های تربیتی، اخلاقی، سیاسی، اقتصادی و حقوقی نمی‌توان به بیان احکام و جزئیات قناعت کرد. رویارویی نظری و علمی در عصر حاضر متوقف بر تناظر احکام فرعی بین مذاهب خمس نیست، بلکه «فقه مقارن امروز، ما را در برابر مکاتب تربیتی و اخلاقی و سیاسی و اقتصادی و حقوقی معاصر قرار می‌دهد: مکاتبی که در جریان عمل به سیستم‌ها تبدیل شده‌اند و با کمک تجربه به ترمیم و بازسازی خویش مشغول‌اند. ما در برابر این مکاتب... باید عرصه‌ای داشته باشیم و در این عرصه باید مجموعه را در برابر مجموعه بیاوریم و گرنه متشابهات و شباهت‌های جزئی و کلی در اجزاء و جزئیات، مقایسه‌ها را دچار اشتباه و مغلطه می‌سازد، تا آنجا که اومانسیم را با بحث کرامت و خلافت انسان مقایسه می‌نماییم و حریت و آزادی و اختیار دینی را با دموکراسی و لیبرالیسم و جریان متفاوت سیاسی و اقتصادی اندازه می‌گیریم.» (صفایی حائری، ۱۳۷۹: ۱۱۸)

نظام‌سازی با تمام پیچیدگی و ابعاد نظری و عملی که می‌تواند داشته باشد، در این نوشتار با توجه به تمرکز بر «مبانی انسان‌شناسی» مفهومی جز اعتبار و درهم تنیدگی معارف انسانی در راستای سامان بخشی به ابعاد مختلف حیات مادی و معنوی وی نیست. به عبارت دیگر نظام‌سازی بستری برای فعالیت بین‌رشتگی «علوم انسانی اسلامی» در دستگاه اندیشه‌ورزی فقهی به‌مثابه مادر علوم اسلامی است. تأکید مجدد می‌شود که امر نظام‌سازی می‌تواند در رویکردهای مختلف و از منظرگاه مختلف مورد نقد و واکاوی قرار گیرد لیکن در این نوشتار با توجه به ابتناء علوم انسانی بر موضوع انسان و شکل‌گیری

اعتباریات دینی و تجربی او از این مجرا، نظام‌سازی را به‌مثابه دستگامی در تلفیق علوم انسانی اسلامی تعریف و تبیین می‌نماییم. با توجه به این توضیح نیز جایگاه انسان‌شناسی در مسیر نظام‌سازی مشخص شد. موادی که صورت‌بندی نهایی نظامات بشری را تشکیل می‌دهد همه حول محور انسان و در راستای تدوین حیات برتر برای او می‌باشد. حال باید دید در دستگام شریعت، مبادی انسان‌شناختی، بر منظومه‌های معرفتی که در مسیر استخراج و ساختارمندی قرار دارند، چه تأثیری دارد. به‌عبارت دیگر منظومه‌های معرفتی و نظام‌واره‌های دینی چه تأثیر و تأثیری از مبادی انسان‌شناسانه آن و به‌طور خاص در نحوه تشریح و تولید نظام اعتباریات خواهند داشت.

۳. امکان‌سنجی نظام‌سازی فقهی

رویکردها به ظرفیت‌سنجی دانش فقه در عرصه نظام‌سازی را می‌توان به سه عرصه حداقلی، حداکثری و فازی (مختار) تقسیم نمود:

الف: رویکرد حداقلی:

در این رویکرد «علم فقه علمی اقلی است. یعنی اقل احکامی را که برای رفع خصومت لازم است می‌دهد و لاغیر. نه اینکه حداکثر کاری را که برای اداره و تدبیر زندگی لازم است بیاموزد». (عدالت‌نژاد، ۱۳۸۴: ۳۴) فقه صرفاً ناظر به احکام تکلیفی و وضعی محدود و متعین از جانب شریعت، نقش‌آفرینی می‌نماید و ظرفیت توسعه و عرض‌انداز پیرامون مسائل و رویدادهای جدید را به‌دلیل محدودیت‌های روشی و انگارهای موضوعی نخواهد داشت. این رویکرد، قضایای مشهوره و مقبوله بشری را در کنار دریافت‌های فقهی قرار داده و هر آنچه از مستنبطات فقهی را که همگام و هماهنگ با محصولات عقل و تجربه بشری نیست، نشان ضعف و عدم کارایی فقه تلقی می‌نماید. در نتیجه حکم به حداقلی بودن قلمرو فقه و ناکارآمدی آن در عرصه‌های اجتماعی و نظام‌سازی خواهد نمود. لذا چنین نگاشته‌اند که «فقیهان از آنجا که در پی تحول بنیادی جهان و جامعه نبوده‌اند، تحولات بنیادی جهان و جامعه را همچنان که باید در آرای خود منظور نکرده‌اند. گویی پیش‌فرض آنها این بوده است که همه جوامع آینده، بزرگ شده جامعه عربستان عصر پیامبر^(ص) هستند و لذا همان احکام پیشین بر جوامع آینده نیز کمابیش صادق و جاری است و این فرض که ممکن است جوامع آینده دستخوش تحویلی بنیادین شوند و قاعده‌ها به استثنا و استثناها به قاعده تبدیل شوند، فرضی نیش‌غولی و خیالی است و هرگز واقع

نخواهد شد». (عدالت‌نژاد، ۱۳۸۴: ۲۴) چنین رویکردی معتقد است اندک ارتباط فقه و مسائل نوین نیز کاملاً پسینی و پس از در تنگنا قرار گرفتن فقیهان نسبت به موضوعات جدید بوده است. لذا گفته‌اند: «هیچ فقیهی مبتکر انتخابات (چه رسد حق انتخاب زنان) نبوده است و فقط پس از مطرح شدن آنها، با اما و اگر آنها را پذیرفته‌اند. لذا کمتر به این می‌اندیشند که ورود ایده انتخابات در ذهن بشر جدید، از یک تحول همه‌جانبه در اندیشه سیاسی و اجتماعی و انسان‌شناختی حکایت می‌کند و صرف یک قرارداد عادی جدید نیست. لذا گرفتن این شیوه و نگرفتن مبادی و مبانی آن دیر یا زود به تعارض در عمل و لنگی کار می‌انجامد.» (عدالت‌نژاد، ۱۳۸۴: ۲۴) صاحبان این نظر همراهی فقه متناسب با شرایط زمان و مکان را برای ارتقاء و کارآمدی آن کافی نمی‌دانند و معتقدند «فرق است میان اینکه فقه را تابع مصالح ببینیم و با کشف مصالح تازه، فقه یا حقوق تازه‌ای بنا کنیم و اینکه آن را فرمانبردار مبانی بدانیم و با کشف مبانی و پیش فرض‌های تازه، فقه و حقوق تازه‌ای بنا نهمیم.» (عدالت‌نژاد، ۱۳۸۴: ۲۴) در نهایت چنین زاویه‌نگاهی فلسفی به دانش فقه و منهج استنباطی آن، امر نظام‌سازی و ورود به ظرفیت‌های کلان اجتماع را مفید نمی‌داند. جز اینکه «علم فقه علمی دنباله‌رو است، یعنی جامعه‌ساز نیست، بلکه وقتی جامعه ساخته شد و شکل و صبغه خاصی به خود گرفت، فقه احکام آن را صادر می‌کند. فقیهان نه توسعه‌آوردند، نه بیمه، نه انتخابات، نه تفکیک قوا. نه بردگی را لغو کردند و نه نظام ارباب رعیتی را... بلکه در مقابل همه اینها موضع‌گیری کردند و رفته‌رفته به آنها با اکره رضایت دادند... جامعه فقهی لزوماً یک جامعه پیشرفته مدرن را اقتضا نمی‌کند... علم فقه، علمی مصرف‌کننده است و علم فقه موجود مصرف‌کننده جهان‌شناسی و انسان‌شناسی و زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی کهن است و به همین سبب اجتهاداتش مقتع و پاسخگو نیست. این مصرف‌کنندگی نه فقط نسبت به معارف درجه دوم که نسبت به معارف درجه اول هم تحقق دارد.» (عدالت‌نژاد، ۱۳۸۴: ۳۳) در نهایت پاسخ این افراد نسبت به قلمروشناسی فقه در عرصه نظام‌سازی این است که: «با علم فقه نمی‌توان نظام تأسیس کرد اما می‌توان به برخی پرسش‌ها پاسخ داد.»^۱ (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۷۵: ۵۶)

۱. در پاسخ به شبهات رویکرد حداقلی چنین نگاشته‌اند که «فقه دین با فقه حکم متفاوت است و این طبیعی است که فقه دین، عهده‌دار نظام‌سازی و مدیریت و طرح و تربیت مهره‌های کارآمد و جاسازی و جایگزینی آنهاست و هیچ‌کس این طرح و تقدیر و تربیت و تشکل را از فقه حکم طلبکار نیست... آیا این تفکر که باید و نبایدها و احکام و آداب، در هوا سبز نمی‌شوند، که نظام و فضا و مبانی و مقاصد می‌خواهند و به اصول و ریشه‌هایی نیازمند هستند، بی‌اساس است؟

ب: رویکرد حداکثری

در این رویکرد دانش فقه نه تنها حکم مادر علوم اسلامی را نسبت به دیگر دانش‌ها خواهد داشت، بلکه شأنیت ورود به تمام عرصه‌ها و قلمرو سایر علوم تجربی و بشری نیز برایش میسر است. در این فهم، تمامی شئون فردی و اجتماعی انسان موضوع فقه قرار می‌گیرد و می‌توان گزاره‌های فقهی را در مصاف آمیختگی دانش با این علوم قرار داد. لذا فقه می‌تواند در این عرصه نسبت به افق‌های کلانی همچون حکومت و نظامات اجتماعی از جهت عام مجموعی نه لزوماً استغراقی، صدور حکم و گزاره داشته باشد. چنین دیدگاهی ناشی از توسعه نگرش فلسفه دینی به قلمرو شریعت است که آن را دارای صلاحیت در ورود به تمام عرصه‌ها دانسته است. تبیین دقیق این نسبت بدین شرح است که تمامی علوم، قابلیت اتصاف به پسوندی دینی را در کل سطوح خود خواهد داشت. به عبارت دیگر هر کدام از علوم تجربی، پایه و انسانی را می‌توان بدو از دین استخراج نمود و آنچه از موضوعات مستقل علمی را که امروزه در جهان مطرح است، می‌توان به‌نوعی اسلامی

شما فقه احکام را از مدیریت و طرح و تقدیر و تربیت و تشکل جدا می‌کنی، ولی تقدیر و تدبیر و تربیت و تشکل، با قدر و استمرار و ارتباط و با اهداف و با وسعت و محدودیت قلمرو و حوزه مشهود و یا گسترده‌تر از غیب و شهود گره می‌خورد. این چگونه چشم‌پوشی و چشم‌بندی است که از احکام، توقع حاکم و از فقه توقع حکم، توقع فقه دین و نظام‌سازی و طرح کلی داشته باشیم. هر کدام از این‌ها اصول و اندازه‌هایی دارند. مگر چقدر می‌توان مار کشید و پیش چشم‌ها آورد؟... کسی از فقه، حکم تأسیسی نخواسته که از فقه حکم جز معرفت حکم نمی‌خواهند. تأسیس و تنظیم، کار رهبری و حکومت است، کار رسول و امام است. کار فقه دین است... مگر باید فقیه حوادث را بسازد تا به آنها جواب بدهد. حوادث و یا موضوعات، مستقل از هر فقیه و رهبری هستند... فقیه به‌عنوان مربی باید «بودن» و برای چه بودن و چگونه بودن آدمی را جواب بدهد چون با این جواب است که جامعه و سیاست و اقتصاد و حقوق شکل خود را می‌گیرد... برخورد فعال با سؤال‌ها از روش‌های مؤثر و مفیدی است که سؤال‌های تقلیدی را کنار می‌زند و از جواب‌های تقلیدی جلوگیری می‌شود.

اجتهاد فقط در مقام جواب نیست که باید متحول و پویا باشد؛ که اجتهاد در مقام تحلیل و تنظیم سؤال‌ها نقش اساسی دارد و همان‌طور که عرض شد تنظیم سؤال‌ها و شروع و ختم کار مهم است و این ضرورت طرح کلی را می‌رساند. همان‌طور که در پیش به ضرورت نظام‌سازی و شکل و روش نظام‌سازی براساس اهداف و مبانی اشاره کرده بودیم...». (صفایی حائری، ۱۳۸۳: ۹۲-۸۵)

توضیح بیشتر آنکه: فقه دین وظیفه نظام‌سازی و طراحی الگوهای کلان حکمرانی را برعهده داشته و فقه حکم به سؤالات جزئی و فروع معمول فقهی پاسخ می‌گوید. به تعبیر صفائی حائری فقه حکم با توجه به مقاصد جزئی نمی‌تواند در مورد مقاصد کلان شریعت و نظام‌های آن الگو ارائه دهد لیکن با فقه دین که برآیندی کلان و استنباطی به دلالت التزامی است، می‌توان نظام‌سازی نمود. این همان مسیری است که شهید صدر از آن تعبیر به حرکت از روبنای (احکام فرعی) به زیربنای (احکام اصول نظام) نموده است.

کرد. عدم انطباق دین و علوم اسلامی از جمله دانش فقه در این نگرش هیچ جایگاهی ندارد و نمی‌توان پذیرفت که دانش فقه یارای همراهی با موضوعات و مسائل مستحدثه نوین بشری را ندارد. لذا اساساً با توسعه مفهوم پرستش به تمامی عرصه‌های حیات انسان معتقد است که: «شکل‌گیری و تکامل جامعه براساس تولی و ولایت است و این تکامل هم به دو صورت قرب و بعد نسبت به خداوند متعال، قابل تحقق است. اما تمامی شئون پرستش باید در جهت بندگی خداوند باشد. طبعاً تفقه پیرامون مناسک چنین پرستشی، ضروری خواهد بود. در این حال، نظام غایات جامعه که از طرف شارع ترسیم شده است بر امر برنامه‌ریزی اجتماعی حاکم می‌شود. پس ما باید در عرصه زندگی فردی و اجتماعی، خداوند را پرستش کنیم و این امر، «فقه حداکثر» را اجتناب ناپذیر می‌کند.» (میرباقری، ۱۳۹۲: ۷۶-۷۵)

۴. عناصر انسان‌شناسانه در صورت‌بندی نظامات

انسان‌شناسی شهید صدر با تأکید بر مبانی قرآنی و چارچوب‌های نظری دینی ترسیم می‌شود. چراکه دستگاه شریعت و به تعبیر دیگر خالق این انسان است که می‌تواند بهترین شناخت در مورد انسان و الگوها و انگیزه‌های عمل انسان را حسب نوع خلقتش بیان نماید. شهید صدر با توجه به غایت خلقتی که برای انسان ترسیم شده است عناصر اصلی سیر به این سرمنزله را با گونه‌شناسی خلقت و هدایت او ترسیم می‌نماید. بر همین اساس ساخت‌یابی نظام انسان‌شناسی در تشکیل نظامات بشری مبتنی بر صفت مهم «خلافت» و «شهادت» انسان قرار می‌گیرد که هر کدام با توجه به منطبق ارتباطی فی‌مابین، نقش حائز اهمیتی را در این نظام‌سازی ایفا می‌نمایند. به عبارت دیگر تا این دو شأن به هم مرتبط برای انسان ایجاد نمی‌شود، او نمی‌توانست به هدف خلقت خود دست یابد. یعنی صرفاً این دو شأن هستند که می‌توانند آن غایت عظیم وجودی را برای انسان رقم بزنند و اگر این ترکیب برای او ایجاد نشود خلقت انسان لغو و عبث خواهد بود. (صدر، ۱۳۹۳: ۱۷۵-۱۷۱) به همین دلیل مبتنی بر همین دو عنصر در عناصر انسان‌شناسانه اسلامی است که می‌توان صورت‌بندی نظامات اجتماعی او را نیز برآورد نمود.

۴.۱. خط‌خلافت در صورت‌بندی مبادی انسان‌شناسانه نظام‌سازی

همان‌طور که بیان شد شهید صدر در نظریه خود با عنوان خط‌خلافت انسان و گواهی انبیاء به این مسئله مهم پرداخته است که چرا و چگونه انسان به این دو مقام نائل شد.

خلافت و جانشینی انسان بر روی زمین به مستخلف عنہی خداوند، مقامی است که اگر چه در اول امر خطاب به حضرت آدم علیه‌السلام تنفیذ شد، لیکن جنس آدمی نیز در خلافت شریک است و برخی از آیات الهی با خطاب عموم در خلافت به این مطلب اشعار دارد.^۱ حال باید دید ماهیت این خلافت چه حقوق و تکالیفی برای انسان به ارمغان می‌آورد که در نهایت می‌تواند در غایت خلقت او مؤثر واقع شود؟ به عبارت دیگر غایت خلقت انسان که وصال به مقام «عبودیت» حق تعالی است جز با حرکت در مجاری خلافت الهی صورت نمی‌پذیرفت. (صدر، ۱۳۹۳: ۱۴۹) خلافت با تمام ابعاد و عظمتی که در مسئولیت‌زایی برای انسان ایجاد نمود به انسان عطا شد و همین اولاً موجب فراهم نمودن دستگاه آزمون انسان گردید و از طرف دیگر شرایط را برای رشد و تعالی او نسبت به دیگر موجودات فراهم نمود. شهید صدر درباره با عظمت بار مسئولیت خلافت می‌نویسد:

«اینکه خداوند خلیفه‌ای در زمین برگزید معنایش این نیست که این کار صرفاً گزینش خلیفه‌ای بوده است و بس، بلکه این گزینش شامل اعطای تمامی شئونی است که به مستخلف (خداوند) برمی‌گردد.» (صدر، ۱۳۹۳: ۱۵۰)

در پاسخ به ماهیت‌شناسی شأن خلیفه‌اللہی که به انسان عرضه شد و بستریایی که می‌تواند او را به مقام غایت خلقتی او برساند، به تعلیم اسمائی اشاره می‌شود که خداوند تعالی به انسان تلقی فرمود. این مرحله از تکوین انسان مهم‌ترین علت در اعطاء مقام خلافت الهی به اوست. زیرا خداوند در پاسخ به اعتراض ملائکه در مورد افساد آدم در زمین و لغو خلقت او فرمود «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (من چیزی را می‌دانم که شما به آن علم ندارید) و پس از تعلیم اسماء و مقایسه او با ملائکه، فلسفه قرار دادن چنین مقامی را برای انسان توانایی او در تلقی این اسماء معرفی می‌کند. بر این مبنا از طریق همین اسماء است که انسان ظرفیت رشد و تعالی تا مقام عبودیت الهی را و صیورت برترین خلق خدا را دارا شد. (صدر، ۱۳۹۳: ۱۵۱)

همچنین به دلیل تعلیم این اسماء و بالا رفتن سطح استدراک و قوه عاقله آدمی بود که از این خلافت تعبیر به امانت نیز گردیده است:

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (سوره احزاب، آیه ۷۲) (ما امانت الهی و بار

۱. ثم جعلناكم خلائف في الارض (سوره يونس، آیه ۱۴)، اذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح (سوره اعراف، آیه ۶۹)

تکلیف] را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم پس از برداشتن آن سر باز زدند و از آن هراسناک شدند و [الی] انسان آن را برداشت راستی او ستمگری نادان بود) یعنی ظرفیت از طرف خداوند متعال به انسان عطا شد تا بتواند سیر الی‌الله خود را با عطف نظر به آن انجام دهد.^۱

۴.۲. صورت‌بندی شاخص واحد مبادی انسان‌شناسانه در نظام‌سازی

آنچه مسلم است انسان به‌دلیل ناتوانی در رفع نیازها و حوائج دنیوی خود به حیات جمعی نیازمند است تا به‌وسیله دیگران و استفاده از توانایی‌های که آنها دارند و او از آن بی‌بهره است، به حیات خود استمرار ببخشد. لیکن اجتماع و کنش‌های جمعی با وجود گزینه منفعت‌طلبی انسان، دچار تراحم حفظ و توسعه منافع فردی می‌شود. لذا باید «ملاک»ی را برای وحدت راهبردهای اداره زندگی جمعی مدنظر قرار داد. همچنین این ملاک واحد است که پذیرش مقام خلافت الهی را برای نوع انسانی محقق می‌نماید. در غیر این صورت خلافت تنها به عده‌ای خاص می‌رسید و دیگران از آن مقام محروم می‌شدند. شهید صدر این ملاک و شالوده وحدت‌بخش را مقوله «فطرت» می‌داند (صدر، ۱۳۹۳: ۱۷۲-۱۷۱) که به‌وسیله آن ساختارمندی حیات اجتماعی در یک صبغه واحد شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر آنچه نظام‌سازی اجتماعی و در میان علل اربعه^۲ علت مادی آن را شامل می‌شود چیزی نیست جز جوهره واحد توحیدی در نفس انسان که در ادبیات دینی به «فطرت» شناخته شده است.^۳ در این نظام اندیشه‌ای انسان نمی‌تواند مسئولیت خلافت الهی در زمین را به‌درستی انجام دهد جز با قرار گرفتن در امت واحده‌ای که به‌وسیله فطرت واحد انسانی به‌وجود آمده است.^۴

۲۰۶

۱. برخی روایات امانت را «امامت» دانسته‌اند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۹۸ع) و برخی دیگر به ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام تفسیر نموده‌اند. (کلینی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۴۱۳)

همچنین سؤالی که اینجا مطرح می‌شود این است که چرا از این مقام تعبیر به امانت شده است؟ پاسخ به این سؤال بدین‌گونه می‌تواند باشد که تعبیر امانت از خلافت الهی برای انسان به جهت تبیین بار «عرضی» بودن آن برای اوست. به عبارت دیگر باید اشاره شود که خلافت الهی که تمامی آثار و لوازم مستخلف‌عنه را برای خلیفه در پی دارد جزء ذاتیات او نمی‌شود، بلکه برای مدت زمانی بر او عارض شده است تا با عمل به تکالیف خود در این دستگاه، مسیر عبودیت الله تعالی را طی نماید.

۲. علت مادی، علت صوری، غایی و فاعلی

۳. فَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا

۴. كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

۴.۳. صورت‌بندی مبادی انسان‌شناسانه «قوای حاکمه» در نظام‌سازی

الف. جایگاه قوای حکومتی در امر نظام‌سازی

یکی از مهم‌ترین اجزاء در فرآیند طراحی نرم‌افزار نظامات اجتماعی و انسانی، توجه به امر حاکمیت و قوه قاهره‌ای است که وظیفه اداره و مدیریت جامعه را برعهده دارد. این بستر به‌مثابه محور آغازین هرگونه تغییر در مجموعه نظاماتی است که از قبل طراحی و اجرایی شده است. اگرچه بدنه اصلی و مواد تشکیل دهنده نظامات در نهایت عمل تغییر را انجام می‌دهند، لیکن از آنجا که ارتباط نظامات در درون خود و با یکدیگر یک ارتباط سیستمی است به «نقطه اهرمی» برای مدیریت تغییر در سیستم نیاز دارد. در اندیشه‌های شبکه‌ای «نقاط اهرمی، نقاط اعمال قدرت در سیستم‌ها هستند» (مدوز، ۱۳۹۲: ۲۳۴) در سیستم نظامات اجتماعی این بستر را می‌توان با تشکیلات «حکومت» تأمین نمود.

ب. مبنای حکومت مردم بر مردم

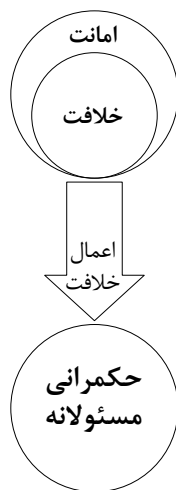
شهید صدر معتقد است مقام خلافت الهی که به انسان واگذار شده است، اختصاص به شخص آدم علیه‌السلام ندارد بلکه مراد جنس آدمی است. به همین دلیل تمامی انسان‌ها خلیفه خداوند بر روی زمین محسوب می‌شوند. لذا از همین جا می‌توان مشروعیت حکومت مردم بر مردم را تبیین نمود. به عبارت دیگر رویکرد انسان‌شناسانه شهید صدر در صورت‌بندی انظمه و دستگاه حاکمیت آن، به این نحو است که انسان از جانب حق تعالی که حاکم مطلق است خلیفه بر روی زمین می‌شود. لذا مسلماً خلیفه همان‌طور که بیان شد در تمام شئون مستخلف‌عنه دارای شأن نیابتی است و در عرصه حاکمیت و حکومت‌رانی نیز از جانب خداوند وظیفه اعمال خلافت دارد. مبتنی بر این دیدگاه صدر می‌نویسد:

«در قرآن کریم، خلافت، مبنای حکومت و حکومت کردن بر مردم، فرع خلیفه

شدن انسان است.» (صدر، ۱۳۹۳: ۱۵۰)

پس مبنای مردم‌سالاری دینی و حکومت مردم بر مردم، اتخاذ شأن خلافتی است که از جانب حاکم علی‌الاطلاق به او رسیده است و همین مبنا در اعطای جواز حکومت مردم بر مردم، که گفته شد از جانب خداوند نازل شده است، نقطه تفکیک مردم‌سالاری دینی از غیردینی است. زیرا در نظام‌سازی اجتماعی که مردم‌سالاری به‌طور مطلق اعمال می‌شود، مردم در قبال کسی مسئول نیستند و مناطات واقعی و حقیقی مبنای عملکرد آنها قرار نمی‌گیرد، بلکه کافی است بر چیزی توافق کنند هر چند با مصلحت و کرامت همه یا بخشی از مردم در تضاد باشد. (صدر، ۱۳۹۳: ۱۵۳-۱۵۲) برخلاف مردم‌سالاری

دینی که مردم از جانب خداوند به حکمرانی می‌پردازند و به‌واسطه آمیختگی خلافت و امانت، مسئولیت‌پذیری در اداء امانت در خلافت و شئون مختلف آن (از جمله حکمرانی) مندمج شده است. این ارتباط را در تصویر ذیل می‌توان ارائه نمود:



۲۰۸

۴.۴. خط شهادت در صورت‌بندی مبادی انسان‌شناسانه نظام‌سازی فقهی

در تکمیل مبادی انسان‌شناسانه‌ای که فرآیند نظام‌سازی مبتنی بر آن است، صدر خط شهادت انبیاء را در کنار خط خلافت انسان بیان می‌دارد. زیرا در ابتدا ملائکه گمان می‌کردند که انسان بدون هیچ ساز و کار هدایتی دیگری مقام خلیفه‌اللهی را تصدی‌گری می‌کند و می‌تواند با عجب و تکبر خود از داشتن این مقام به افساد در زمین بپردازد. پس خدای تعالی با قرار دادن خط شهادت انبیاء در حفظ خلیفه خود دخالت ربانی نمود. شهید صدر با توجه به آیه کریمه:

«إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ» (ما تورات را که در آن رهنمود و روشنایی بود نازل کردیم پیامبرانی که تسلیم [فرمان خدا] بودند به‌موجب آن برای یهود داوری می‌کردند و [همچنین] الهیون و دانشمندان به سبب آنچه از کتاب خدا به آنان سپرده شده و بر آن گواه بودند)

گواهان را به سه دسته تقسیم می‌نماید:

پیامبران، امامان که امتداد ربانی پیامبر در خط گواهی هستند و مرجعیت که امتداد

ره‌یافته خط پیامبر و امام در امر گواهی و شهادت است. (صدر، ۱۳۹۳: ۱۶۰)

شهید صدر در توضیح خط شهادت انبیاء و تفکیک مقام پیامبر، امام و مرجع، معتقد است مرجعیت به‌عنوان یک خط از طریق شریعت الهی بیان شده است، ولی به‌عنوان تطبیق در فردی مشخص، تصمیمی است از جانب مردم. (صدر ۱۳۹۳: ۱۶۲) برخلاف دو مقام دیگر که به‌صورتی شخصی و تعیینی و نه نوعی از طرف خداوند مشخص شده است. پس مرجعیت عهدی الهی نسبت به خط است نه نسبت به فرد، لذا برخلاف پیامبر و امام که مستند به تعبیر «لاینال عهدی الظامین» نمی‌توانند غیر معصوم باشند، شخص مرجع معصوم نیست.

با توجه به این توضیحات، شهید صدر دو خط خلافت و شهادت را در عرض یکدیگر تصویر نموده است. حال آیا می‌توان در تعیین حاکم و صورت‌بندی نظام حاکمیت، خط شهادت را اولی به حکومت دانست؟ و یا باید قائل به تفصیل شد و در دو مقام پیامبران و امامان چنین شأنی را برای حکومت دنیوی بر مردم نیز طراحی نمود و در مقام مرجعیت، همان‌طور که صدر تعیین آن را به مردم واگذار نمود، تصدی‌گری به مقام حکمرانی را نیز به تشخیص مردم وانهاد؟

به‌نظر می‌رسد منظور شهید صدر از این تعبیر، همان تفکیک میان مقام مرجعیت و دو مقام دیگر است. زیرا تطبیق مرجعیت با اشخاص نیز به‌عهده مردم نیست و عموماً مردم توانایی کشف درجات علمی را دارا نیستند. لذا اینکه صدر آورده است تطبیق مقام مرجعیت با اشخاص به‌عهده مردم است، ظاهراً مقام تصدی‌گری امر حکومت و زعامت توسط مرجع را مدنظر قرار داده است. زیرا در جایی دیگر چنین می‌نویسد که «خلافت و حکومت، از آن خود جماعت بشری و خط شهادت، برای نظارت و جهت‌دهی و دخالت کردن در مواردی که شرایط ایجاب می‌کرده، بوده است». (صدر، ۱۳۹۳: ۱۷۳)

پس صدر پس از تأمین مشروعیت حکومت مردم بر مردم در نظام‌سازی سیاسی، به‌وسیله خط خلافت، با تفکیکی و تبیینی که از مقامات مختلف صاحبان خط گواهی ارائه می‌دهد، ساز و کار انتخاب حاکم را، خصوصاً در عصر غیبت و فقدان مقام پیامبر و امام، بیان می‌دارد. همچنین مقام التقاط خط گواهی و خلافت را بعد از هبوط و بروز فساد در زمین و به حکم ضرورت‌های حرکت تکاملی بشر دانسته و تأکید می‌کند که در خط گواهی و بعد از امام که مقام مرجعیت است نمی‌توان ترکیب خلافت و شهادت را شاهد بود:

«بدین‌سان خط گواهی و خط خلافت در شخص واحد که پیامبر باشد، یکی

می‌شود... و در هر موردی که چنین مقرر شود که خط خلافت و گواهی در یک فرد جمع شود (به حکم ضرورت‌های حرکت تکاملی بشر) ملاحظه می‌شود که عصمت شرط اساسی آن محوری است که مقرر شده در هر دو خط با هم ایفای نقش کند؛... خلافت جماعت بشری در مرحله دگرگونی انقلابی که پیامبر به نام خدا آن را انجام می‌دهد، اصولاً به لحاظ نظری، ثابت و قطعی است، اما این خلافت به لحاظ عملی به معنای کامل آن، محقق نیست. پیامبر عملاً همان خلیفه حقیقی است و همو مسئول است جماعت بشری را به حد و مرتبه نقشی که در خلافت دارند، بالا ببرد». (صدر، ۱۳۹۳: ۱۸۰)

«بر خلاف مراحل گذشته که خط گواهی و خلافت در یک فرد یعنی پیامبر و وصی او، جمع می‌شد، در این مرحله [مرجعیت] این دو خط از هم جدا شدند؛ زیرا از نظر مبانی اعتقادی، ترکیب این دو خط در یک فرد تنها در حالت وجود معصومی که قادر است در هر دو خط ایفای نقش کند صحیح می‌باشد و در شرایطی که جامعه از وجود چنین فردی بی‌بهره است، امکان گرد آمدن هر دو خط در یک فرد وجود ندارد». (صدر، ۱۳۹۳: ۱۸۸)

صورت‌بندی نهایی که صدر برای نظام‌سازی سیاسی و حکومتی در عصر غیبت مطرح نموده و مبتنی بر آراء انسان‌شناسانه‌ای که در مباحث گذشته مطرح نمود این است که «اسلام در عصر غیبت، مسئولیت خط خلافت و خط گواهی را بین مرجع و امت و بین اجتهاد شرعی و شورای عرفی تقسیم کرده است». (صدر، ۱۳۹۳: ۱۹۰)

آنچه در اینجا به عنوان نقد دیدگاه صدر و ترسیم افق بدیل خلیفه‌اللهی انسان کامل می‌توان مطرح نمود این است که مسلماً حکومت مردم بر مردم به معنای حکومت همه مردم بر همه مردم امکان‌پذیر نیست. زیرا لازم است یک نفر یا عده‌ای معدود اعمال حکمرانی نمایند. حال اینجا سخن بر این است که با توجه به تساوی انسان‌ها در برخورداری از شئون خلافت و متعلقات از جمله حکمرانی، ملاک اخراج دیگران از این قلمرو و تعیین معدودی از آنها برای تصدی مسئولیت حکمرانی چگونه است؟

لذا از این جهت به دیدگاه مرحوم صدر این نقد وارد است که ایشان با تصور اعطاء یکسان مقام خلافت به تمامی انسان‌ها، اولاً و بالذات تمامی انسان‌ها را لایق حکومت بر خود دانست و مقام انسان کامل که در بیان ایشان تعبیر به خط شهادت انبیاء شده است، در عرض خط خلافت به مثابه ناظر بر او مطرح شد. در حالی که درباره این دو مقام باید توجه نمود خط شهادت انبیاء که بالذات متعلق به پیامبران و ائمه طاهربین است؛

از طرفی خود آنها از زمره نوع انسانی هستند و قاعدتاً باید صاحب مقام خلافت باشند، لیکن از آنجا که مقام خلافت تمام هویت و ارزش خود را از تعلیم اسماء به انسان گرفته است و طبق لسان روایات این اسماء چیزی نبود جز اسماء معصومین علیهم‌السلام، پس خود معصومین که انسان نیز می‌باشند باید عین خلیفه باشند. به تعبیر دیگر چنین نیست که آنها همچون دیگر انسان‌ها، مقام خلافت بر آنها عارض شده باشد و لذا «امانتی» تلقی شود که بازستاده می‌شود. بلکه معصومین علیهم‌السلام عین خلیفه‌اللهی هستند که به واسطه آنها و تعلیم اسماء ایشان، مقام خلافت به دیگر انسان‌ها عطاء شده است. پس در مرحله نخست باید مقام شهادت و یا انسان کامل را در تقدم از مقام خلیفه‌اللهی دیگر انسان‌ها دانست. باید دقت داشت که مقام ولایت تکوینی و تشریحی الهی بایکدیگر خلط نشود. آنچه صدر از آن با گواهی انبیاء نام برده است، همان خط ولایتی است که از جانب خداوند متعال به آنها رسیده است و آنها نیز بر دیگر مردم ولایت و مقام سرپرستی دارند. لذا نمی‌توان این دو خط را در عرض یکدیگر نهاد. درحالی که ولایت مقام اولی نسبت به خط خلافت عمومی است و تعبیر صدر مبنی بر اینکه «ولایت میان تمامی مؤمنان اعم از مرد و زن به صورت مساوی سریان دارد» (صدر، ۱۳۹۳: ۱۹۰) نمی‌تواند عبارت دقیق و صحیحی باشد.

این درحالی است که ایشان تصریح دارد در عصر مرجعیت مقام شهادت و خلافت در یک فرد جمع نمی‌شود؛ تالی فاسد این سخن این است که اولاً در عصر مرجعیت، امام معصوم که مجمع خط خلافت و شهادت است، غایب از انظار عمومی است نه معدوم. همچنین تلاقی شهادت و خلافت ذاتاً نیاز به عصمت انتسابی و ذاتی ندارد بلکه مرجعیت نیز همان‌طور که صدر بیان داشته است می‌تواند با اکتساب عدالت و ورع به مقام معصومیت نزدیک شود. (نک: صدر، ۱۳۹۳: ۱۶۳)

۵. نظام‌سازی فقهی و مبادی اعتباری انسان‌شناسانه آن

با بیانی که پیرامون انسان‌شناسی در مباحث گذشته ارائه شد، دو محور توصیفی از مبادی اعتباری انسان‌شناسانه^۱ مؤثر در نظام‌سازی فقهی مطرح می‌شود:

۱. در بحث از انسان‌شناسی باید دو رویکرد انسان‌شناسی سنتی و اسلامی و انسان‌شناسی غربی (Anthropology) را از یکدیگر متمایز نمود. در انسان‌شناسی به ادبیات مکاتب غربی، انسان با بستر و بوم فرهنگی رشد یافته آن تنها قابل شناخت و تحلیل نظری است و انسان مجزا از جامعه‌پذیری او، قابل تحلیل نخواهد بود. به همین دلیل این انسان‌شناسی به نوعی گونه‌شناسی انسان‌ها در بافت‌های

الف: توصیف جریان اعتباریات حین هبوط انسان؛ یعنی ارتباط هبوط انسانی با موضوع «اعتبار» شریعت از جانب الهی.

ب: توصیف نسبت نظام اعتباریات شریعت که در دانش فقه متبلور شده، با امر نظام‌سازی که طراحی ساخت‌واره‌های اجتماعی بشر در مقوله ادراکات حقیقی و اعتباری^۱ است. همچنین نسبت ادراکات اعتباری شرعی و عرفی در امر نظام‌سازی بیان خواهد شد.

۵.۱. هبوط انسان، تشریح و اعتباریات

پیرامون موضوع خلقت انسان، مقام خلیفه‌اللهی و نسبت این مقام با غایت خلقت او در بخش‌های قبلی سخن به میان آمد. در این مبحث اصل هبوط و شروع تشریح الهی و جایگاه اعتباریات در این بین توضیح داده خواهد شد. هنگامی که انسان مرتکب ترک اولی شد دستور به هبوط او به زمین صادر شد:

«فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ» (سوره بقره، آیه ۳۶)

سپس در آیه بعدی اولین تشریح الهی به انسان ابلاغ شده و او راهبرد بازگشت و توبه به سمت خدا را فرا می‌گیرد:

«فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَةً فَتَبَّٰ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (سوره بقره، آیه ۳۷)

به نظر می‌رسد طبق ادبیات قرآنی اولین تشریح و به عبارت دیگر اولین گزاره اعتباری شرعی حیات انسانی در این مقطع صادر شد. این اعتبار نیز مفید تنظیم حیات فردی او نبود. بلکه رابطه او با مبدأ هستی را موضوع خود قرار داده است. این در حالی است که

فرهنگی و اجتماعی مختلف است. این نوع انسان‌شناسی ذاتاً تکثرگرا و به سمت فهم تنوع بشری است و همین رویکرد است که مبنای علوم انسانی عصر حاضر را تشکیل داده است. این غلبه اندیشه‌ای هم شامل رویکردهای پوزیتیویستی و غیرپوزیتیویستی که ریشه در آمپریسم و فلسفه‌های حس‌گرایانه سده‌های هفدهم و هجدهم داشت، می‌شود و هم شامل انسان‌شناسی‌های فلسفی معاصر که ریشه در فلسفه‌هایی نظیر پدیدارشناسی کانت و هوسرل ویا اگزیستانسیالیسم کی‌پرکه گارد و نیچه دارد. (پارسانیا، ۱۳۷۳: ۱۳-۱۲) برخلاف انسان‌شناسی فلسفی و کلامی که در آن انسان لابه شرط و با عطف‌نظر به جوهره واحد توحیدی مورد تحلیل و واکاوی قرار می‌گیرد.

۱. اصطلاح اعتباری در فلسفه به معنای مفاهیمی است که صورت و حقیقتی در اعیان خارجی ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۴) لیکن نفس ادراکات انسانی نیز در یک تقسیم به معرفت حقیقی و معرفت اعتباری تقسیم‌پذیر است. معارفی که متعلق آن حقیقت است مربوط به نفس‌الامر است و انعکاسات ذهنی واقع را نشان می‌دهد. برخلاف ادراکات اعتباری که متعلق آن قراردادهایی است که انسان به منظور رفع احتیاجات حیاتی خود آنها را در زندگی اجتماعی وضع می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۳۰)

در نگاه متکلمین، سخن در مورد اولین تکلیف انسان، رستنگاه نظری دیگری غیر از این دیدگاه قرآنی دارد. برخی از ایشان معتقدند اولین تکلیف وجوب نظر در ادله خدانشناسی است و این تکلیف را به‌مثابه یک تکلیف عقلی و مقدم بر تکالیف سمعی دیگر می‌دانند. (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۶۷) بر این اساس قبل از هبوط و اولین تشریح در ادبیات قرآنی، وجوب عقلی نظر در تکالیف الهی به‌عنوان اولین گزاره اعتباری و تشریحی برای انسان جعل شده است. شهید صدر معتقد است «اولین تکلیفی که متوجه آدم شد این بود که از درخت مخصوص در این باغ کوچک خودداری کند تا انسان خلیفه خدا بتواند در مقابل شهواتش به اختیار خود عمل کند...». (صدر، ۱۳۹۳: ۱۷۰)

بدین‌گونه می‌توان اولین مبادی انسان‌شناسانه‌ای را که حاکی از شروع اعتباریات است، تفسیر نمود. این مبنا اثر فقهی حائز اهمیتی نیز در امر طراحی عناصر فقه نظام‌ساز ایفا می‌کند. زیرا مبنای انتخاب اولین تکلیف به‌عنوان وجوب نظر در ادله، دفع ضرر محتمل اخروی است (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۶۸) که به‌عنوان یک قاعده کلامی - فقهی آثار شرعی متعددی دارد.^۱ (بجنوردی، ۱۴۱۹ق: ج ۷: ۳۳۳) شهید صدر مبتنی بر این قاعده، نظریه مهم و ارزشمندتری تحت عنوان «حق الطاعة» بیان می‌دارد که خلاف نظر مشهور و در مقابل نظریه قبح عقاب بلا بیان و حکم به براءت توسط آن است.^۲ (صدر، ۱۴۲۱ق: ۴۳) نظر دیگر در مباحث کلامی دیدگاهی است که اولین تکلیف را وجوب خدانشناسی می‌داند و معتقد است این معرفت، نخستین تکلیفی است که عقلاً و سمعاً بر عهده مکلفان قرار دارد و سایر واجبات و تکالیف متوقف بر آن است. در این رویکرد، فرض انسان مکلف متقدم بر رسالت الهی و فرض زمانی که فرد یا جامعه انسانی بدون پیام شرعی متخذ از سمع وجود داشته باشد منتفی است. (مکرموت، ۱۳۶۳: ۹۲)

ثمره فقهی و اصولی این دیدگاه نیز این است که در بحث از «حظر و اباحه»، توانایی عقل در تشخیص اباحه یا حرمت آنچه سمع مباح یا حرام دانسته، منتفی است و لذا رها ساختن انسان‌ها بدون سمع با حکمت الهی معارض خواهد بود. بر همین اساس از آنجا که چنین حالتی نهایتاً منجر به مباح شمردن اعمالی می‌شود که توانایی تشخیص

۱. برای مثال در بحث از براءت عقلی به این قاعده استناد شده است و برخی آن را معارض با قاعده

قبح عقاب بلا بیان در شبهات بدوی دانسته‌اند. (نائینی، ۱۳۵۶، ج ۲: ۱۸۶)

۲. شاگرد آیت‌الله صدر در تقریر نظریه حق الطاعة چنین بیان می‌دارد: «قال السيد المصنف (قدس) ... نعم... و قد يستدل على مقاله بلزوم دفع الضرر المحتمل عقلا، فمن يَحتمل دخوله للنار يوم القيامة مع عدم احتياطة - مع عدم وجود مؤمن بحسب الفرض - يلزمه عقله بالاحتياط». (صدر، ۱۴۲۱: ۴۳)

مباح از حرام آن برای عقل میسور نیست، تقدم تکلیف عقلی بر سمعی پدیده‌ای قبیح و ناشدنی است. (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۴۳)

بر این اساس نظام‌سازی فقهی مبتنی بر اعتباریات شرعی است و اعتباریات نیز مبتنی بر قرائت خاص خود از انسان و رویکردهای انسان‌شناسانه‌ای که در این بین مطرح است مانند نحوه خلقت و هبوط او و همچنین مخاطب تکالیف الهی واقع شدن. این تحلیل بیانگر منطق نظری و آوردگاه عناصر و مبادی مؤثر در نظام‌سازی است.

۵.۲. تفاوت اعتباریات شرعی و اعتباریات عرفی

اعتباریاتی که در عرف و توسط آن وضع و اشاعه می‌یابد منشأی جز عقل و درک بشر ندارد. قوانین و احکام پیرامون زوجیت، ملکیت، تأمین امنیت و سلامت و حکمرانی از جمله مواردی است که بخش اعظمی از آنها توسط عقل و تجربه بشری به قلم تدوین درآمده است. منشأ صدور اعتبار و باید و نباید دستگاه شریعت است و وجوه الزام به آن نیز توسط شریعت معین می‌شود. البته باید دقت داشت که همین اعتباریات عرفی نیز از جانب خداوند متعال که منشأ تمام هستی است به انسان الهام می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۲: ۱۱۶) و اگرچه ما اعتباریات را بدون منشأ خارجی و ادراک حقیقی را دارای منشأ خارجی تلقی نموده‌ایم، لیکن تمام علوم و احکام اعتمادش بر فعل خدای تعالی است؛ زیرا هر آنچه بهره‌ای از هستی دارد معلول فعل الهی است. بنابراین هنگامی که یک قانون طبیعی و عقلی به‌عنوان یک ادراک حقیقی ذکر می‌شود به این نکته اشاره دارد که خدای تعالی دائماً چنین نسبتی بین این موضوع و محمول برقرار نموده است. همچنین است هنگامی که یک حکم ارتكازی عقلایی را به‌عنوان اعتباریات مدنظر قرار داده و الزامی را برای آن وضع می‌کنیم. این قسم دوم نیز به این معناست که خدای متعال این انسان را چنین خلق نموده است که به ارتكاز خود چنین ابدائی انجام دهد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸: ۶۶)

۵.۳. اعتبارات نظام‌ساز و خاستگاه فقهی آن

منظور از اعتبارات نظام‌ساز گزاره‌های شرعی اعتباری است که از جانب دستگاه شریعت صادر شده و پشتوانه گزاره‌های نفس‌الامری واقعی در ترکیب تلفیقی نظامات می‌شود. در بحث از نظام‌سازی، اعتباریات را در سه مقام می‌توان لحاظ نمود که مقام اول آن مرتبط با «تصورات» و مفهوم‌سازی است، مقام دیگر «تصدیقات» و صدور حکم را در بر می‌گیرد و مقام سوم، مربوط به جعل حکم جزئی است. تفصیل این ترتب را می‌توان بدین نحو ارائه کرد:

۱. **مقام خلق طبیعت:** این مرحله یا به‌طور توسعه معنایی با توجه به روح معنا انجام می‌شود؛ به عبارت دیگر اعتباری که در اینجا صورت گرفته، به معنای توسعه واقعی نیست، بلکه وسعت معنا در تطبیق با معنای دیگری کشف شده است و یا اینکه فردی از یک طبیعت را ادعائاً و تنزیلاً ذیل طبیعت دیگر می‌برد و یا طبیعتی را ترفیعاً از آنچه اقتضاء دارد قلمداد می‌کند. آنچه در اینجا و در محل بحث این نوشتار یعنی نظام‌سازی و ارتباط اداراکات حقیقی و اعتباری در ساختمان‌های نظامات باید مورد دقت قرار گیرد این است که موطن حقیقت وسیع‌تر از موطن اعتبار است. زیرا مبنای حقیقت، نفس الامر و طبیعت است و مبنای اعتبار وجود. لذا اقتضائات مرتبه وجود لزوماً به مرتبه نفس الامر و طبیعت تسری نیابد. زیرا در عالم وجود فقط خلق فرد فرض دارد نه خلق طبیعت. (سوزنچی، ۱۳۹۵: ۱۳) پس هنگامی که در فرآیند نظام‌سازی، اعتباری صورت می‌پذیرد، اقتضائات آن اعتبار در حیطة شخص معتبر نیست بلکه با ارائه طبیعت آن اعتبار، روابط نفس‌الامری با سایر طبایع (اعتباری و غیراعتباری) بروز می‌یابد.

۲. **مقام جعل حکم کلی:** برای رفع تراحماتی که بین حسن و قبح افعال و مصالح و مفسد آنها پدید می‌آید، نیازمند «احکام» اعتباری هستیم که در مقام تحقق خارجی اعتباریات، به کسر و انکسار و جمع بین آنها دست یازد. نکته حائز اهمیت در این مرحله که ساختمان‌های نظام‌سازی به وسیله اعتباریات شرعی و نفس‌الامری را ترسیم می‌نماید این است که اعتباریات که مجموعه‌ای از باید و نبایدهای ارزشی است، مقام منفک از حسن و قبح عقلی امور دارد و این امر در طراحی اجزاء دانشی و ساختارهای علمی یک نظام بسیار مهم است. زیرا در حسن و قبح عقلی ما با سه گانه‌های حَسَن، قبیح و خنثی روبرو هستیم. لیکن در اعتباریات پنجگانه وجوب، حرمت، استحباب، اباحه و کراهت ساختار اصلی مجموعه مدنظر را تشکیل می‌دهد. با این توضیحات مشخص می‌شود که این مقام، کاملاً مرتبط با عالم ثبوت است نه اثبات. به تعبیر دیگر این مقامی است که خود شارع با در نظر گرفتن مصالح و مفسد به جعل حکم می‌پردازد و لذا مرتبط با مستنبط‌مجموعات شریعت و مجتهد نیست. (سوزنچی، ۱۳۹۵: ۱۴) از طرف دیگر با این اختلاف در ساحت صدور باید نسبت به اعتباریات در مقام جعل و اصدار ثابت شود. این نسبت‌سنجی نیز دو وجهی خواهد بود. زیرا از طرف مبادی اعتباری، احکام تکلیفی و وضعی معین می‌شود و از طرف دیگر در امر نظام‌سازی مسیر کشف و جعل بایدهای شرعی به مثابه اعتباریات باملازمه تبیین می‌گردد.

در مورد مبادی و مبانی مفاهیم اعتباری شرعی و خاصه در احکام وضعی اختلاف نظر وجود دارد. برخی آن را از امور انتزاعی دانسته و منشأ انتزاع را احکام تکلیفی پنداشته‌اند. برای مثال مفهوم اعتباری ملکیت، منتزَع از حکم تکلیفی جواز تصرف مالک و عدم جواز تصرف غیرمالک می‌باشد. لذا آورده‌اند:

«و اما فی المعاملات... فان لوحضت سبباً لامر آخر کسببیه البیع للملکیه و النکاح للزوجیه... فهذه الامور بنفسها لیست احکاماً شرعیة، نعم، الحکم بثبوتها شرعی و حقایقها اما امور اعتباریه منتزعه من الاحکام التکلیفیه کما یقال الملکیه کون الشیء بحیث یجوز الانتفاع به و بعوضه... اما امور واقعیه کشف عنها الشارع...» (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۳: ۱۳۰-۱۲۹)

محقق خراسانی نیز قائل به وقوع انحاء استقلال و انتزاع در مورد اعتباریات شده است و بالتبع عدم امکان جعل استقلالی برای تمام آنها را مردود می‌داند. یعنی احکام وضعیه را هم با جعل استقلالی وهم منتزَع از احکام تکلیفیه تلقی نموده است. لذا یک مفهوم اعتباری همچون ملکیت هم با انشاء «جعلته ملکاً» یعنی اعتبار صرف قابل تحقق است و هم با انتزاع از جواز تصرف در ملک. پس می‌توان چنین تقسیم‌بندی از حالات مختلف جعل اعتباریات شرعی ارائه داد:

۱. قسمی که جعل تشرعی استقلالاً و تبعاً للتکلیف به آن تعلق نمی‌گیرد.
۲. قسمی که جعل تشریحی در آن ممکن نیست مگر تبعاً للتکلیف
۳. قسمی که ممکن است آن را مستقلاً مجعول دانست همان طوری که ممکن است آن را تابع تکلیفش قرار داد به این معنی که تکلیف را منشأ برای انتزاع آن بدانیم؛ همچون حجیت و قضاوت.

لیکن در نهایت آنچه اقرب به صحت تلقی نموده‌اند این است که احکام از ناحیه انشاء، مستقل انتزاع شده است و تکلیف از آثار و احکام آن می‌باشد. (خراسانی، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ۴۷۴-۴۷۳)

برخی دیگر مفاهیم اعتباری را از امور حقیقی می‌دانند که تحت مصادیق اعراض متاصل خارجی قرار می‌گیرد و با قطع نظر از جعل و انشاء، وجود خارجی دارد. مرحوم سیدکاظم طباطبایی در حاشیه بر مکاسب در مورد مفهوم اعتباری ملکیت می‌گوید: «ان الملکیه و ان کانت من الاعراض الخارجیه، الا ان حقیقتها لیست الا اعتباراً عقلاً». (یزدی، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ۵۴) هم چنین در جای دیگر بیان داشته است: «ان الملکیه من

الامور الاعتبارية، فوجودها عين الاعتبار العقلاني و ليست كالسواد و البياض المحتاجين الى محل خارجي، بل يكفيها المحل الاعتباري، بل اقول: ان جميع الاحكام الشرعيه من الوجوب و الحرمة و نحوهما،... اعتبارات عقلائية، حقيقتها عين الاعتبار و لوجود لها في الخارج غير الاعتبار فيكفيها المحل الموجود في اعتبار العقلاء...». (يزدي، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۲۱۰-۲۰۹)

برخی مبادی مفاهیم اعتباری را به ماهیت اجتماع پیوند زده و ریشه جعل آنها را در اعتبارات بعد الاجتماع می‌دانند. برای مثال در مفهوم مالکیت، ریشه این اصل تحت عنوان «اختصاص» و قبل از تحقق اجتماع ثابت بوده است. لذا آورده‌اند: «اعتبار اختصاص از اعتبارات عامه می‌باشد، زیرا اگر انسان را تنها و در حال انفراد فرض کنیم، در هر استفاده که از ماده می‌کند اگر یک مانع و مزاحمی (اگرچه انسان و یا موجود زنده دیگری نبوده و یک مانع طبیعی باشد) پیش آمده و بخواهد انسان فعال را از اصل فعالیت یا از تکمیل فعالیت مانع شود، انسان نیز ناچار و خواهی نخواهی به مقام دفاع برآمده و با فعالیت دفاعی خود ماده را به‌عنوان یک نسبتی میان خود و ماده دانسته و در نتیجه مفهوم اختصاص (این ماده از آن من است) را در پنداری وی ایجاد ساخته است. این مفهوم همان اختصاص مطلق است که اصل مالکیت یکی از شعب آن است.» (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۰۶-۲۰۵ و ۲۱۲)

۳. مقام جعل حکم جزئی: در این مرحله حکم جزئی به واسطه موضوع‌شناسی و تطبیق آن با حکم کلی شرعی صورت می‌پذیرد. این مرحله یا به‌معنای کشف حکم اولیه از یک مصداق مشکوک است و یا به‌معنای رفع تراحمات امور جزئی خارجی است که در اینجا نیز همچون مقام ثبوت، به اعتبار جدید برای کسر و انکسار اعتبارات قبلی نیاز است. (سوزنجی ۱۳۹۵: ۱۵) این مرحله را که طراحی نهایی از درون مایه‌های نظام‌سازی فقهی ناظر به اعتبارات مذکور است می‌توان در مرحله تقسیم نمود:

الف. مفهوم‌سازی: اولین و مهم‌ترین گام در تولید اندیشه و بسط اندیشه‌ورزی، تولید مفاهیم و ساختارهای زبانی علمی برای توصیف هست‌ها و ایجاد بایدهای اعتباری در امر نظام‌سازی است. با تولید مفاهیم و توسعه گستره معانی حاکی از سطوح مختلف ارتباطات اجتماعی می‌توان جریان انباشت دانش و رابطه دیالکتیک علمی در رسیدن به راهبردها و پاسخگویی به مسائل اجتماعی را تأمین نمود. مبدعین نظریه اعتباریات این فرآیند از ترابط اجتماعی را مربوط به اعتباریات بعد الاجتماع می‌دانند. (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۱۹)

ب. مسئله‌شناسی: یکی از مهم‌ترین کاربردهای نظام‌سازی، عبور از چالش‌ها و مسائل بزرگ و کوچک در مسیر حیات جمعی است. اگرچه ساختار نظام قبل از رسیدن به مسئله است و اساساً نظام طراحی می‌شود تا در یک طرح کلی پیشینی به مجموعه‌ای از مسائل و نیازها پاسخ گوید، لیکن روش‌های موجود در کشف مسائل و موضوعات اهمیت خاصی دارد. خصوصاً اینکه موضوع در ادبیات فقهی، علت‌الحکم محسوب می‌شود و فهم آن متوجه فقیه و مستنبط دین است. برخلاف مصادیق که تطبیق آن با احکام کلی شرعی بر عهده مکلف است. در مورد فهم چارچوب مسئله خاصه در عرصه نظام‌سازی می‌توان از الگوهای مختلفی که در علوم اجتماعی مطرح شده است نیز استفاده کرد و در نهایت سازوکار اعتباریات را که تاکنون بیان شده است در آن پیاده‌سازی نمود.

اگرچه در دانش فقه مسئله‌ زمانی پدید می‌آید که به دنبال فهم حکم تکلیفی و یا وضعی مسئله‌ای باشیم، لیکن برخی شکل‌گیری یک مسئله را در گرو استدراک اعضای یک جامعه از پدیده‌ای که نامطلوب، فراگیر و حل‌شدنی است، می‌دانند. یعنی برخلاف آنجا که ما هر فعل و اثر فعلی را دارای یک حکم فقهی و مسئله فقهی می‌دانیم، در این نگرش ساخت یک مسئله کاملاً مرتبط با ارزش‌های ذهنی جامعه است و شاخصه‌های عینی نمی‌توانند در آن اثر گذار باشد. (لوزیک، ۱۳۹۴: ۲۹-۳۰) در این دیدگاه اگر مسئله‌ای کاذب و یا پنهان بود یعنی پدیده‌ای واقعاً نامطلوب بود ولی مردم آن را نامطلوب نمی‌دانستند و یا اگر پدیده‌ای مطلوب بود و مردم آن را نامطلوب دانستند، نتیجه صحیحی از کشف مسئله ایجاد نشده است. به همین دلیل مبتنی بر ساختار اعتباریاتی که بیان شد، نظام‌سازی دینی و فقهی باید مبتنی بر استدراک توأمان جهان ماده و معنا باشد. بر این اساس در کنار اموری که صرفاً به واسطه ارزش‌های ذهنی قبیح پنداشته شده‌اند می‌توان از اموری یاد کرد که دارای قبیح بالطبع‌اند. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۵ و ۹) همراه با تأمین شأن نظارتی دستگاه شریعت و عالم غیب بر کشف مسائل واقعی و ساختارهای آن در نظام‌سازی باید به جزئی و نوعی بودن آن نیز توجه وافر داشت. اگرچه دین نیز برای مسائل شخصی و جزئی احکام کلی صادر نمی‌کند، لیکن برخی از نیازهایی که منشأ امور الزامات اعتباری نیز می‌گردند کاملاً مرتبط با شخص و صادر از نیاز فردی او می‌باشد. (شریعتی‌سبزواری، ۱۳۸۱، ج ۲: ۲۹۲) بنابراین وضع نظامات اعتباری لفظی در این شرایط نیز باید یک وضع نوعی باشد که در آن ماده و هیئت تشخیص و تعیین ملاحظه نشده باشد، بلکه ملحوظ به‌عنوان و بوجهه باشند. (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۹۵-۹۴) بدین ترتیب کیفیت اعتبار در

نظام‌سازی هنگام ساخت مسئله هم از نظر وضع اعتبارات و هم ناظر به شرایط عمل به الزمات آن تبیین شد.

ج. حل مسئله: با توجه به مبانی مذکور پیرامون اعتباریات، باید دقت داشت در طراحی ساختارهای حل مسائل درانظمه مختلف اجتماعی، نمی‌توان ابتناء را به‌طور کامل بر برهانی نمودن حل مسائل نهاد چراکه سنخ مسائل اجتماعی که در چارچوب و ساختارهای دانشی دینی قرار گرفته است، از نوع اعتباریاتی است که قابل تعلیل علمی و فلسفی نیست. مگر مواردی که از قوانین طبیعی و از ادراکات حقیقی باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۳۰)

یکی از دیگر راهبردهای حل مسئله که می‌توان مبادی آن را تفسیر و سپس آثار آن را در نظام‌سازی فقهی نیز پی جویی نمود برآیندی از اعتبارات ثابت و متغیر است. اگرچه نفس ادراکات اعتباری همان‌طور که در گذشته مطرح شد در مقابل ادراکات حقیقی به‌نوعی موقت و غیرجاوید هستند، لیکن در میان آنها آن‌دسته از اعتبارات شرعی و عرفی که همسان با نیازهای فطری بشر بوده و موقعیت کلان نسبت به دیگر اعتبارات دارد، جاوید و دائمی هستند. مانند اصل اعتبارات وجوب و یا اصل استخدام و نظایر آنها و آن‌دسته از اعتباریات که ناظر به نیازهای مقطعی و غیرثابت است از جاودانگی برخوردار نبوده و با مرتفع شدن ملاک ایجاد خود، آن اعتبار نیز مرتفع می‌شود. (شریعتی‌سبزواری، ۱۳۸۱: ۲۹۲-۲۹۱)

در حوزه احکام نیز این ثبات و تغییر را می‌توان مشاهده نمود. مرحوم صدر در این‌باره معتقد است که احکام شریعت مقدس اسلامی احکام ثابتی هستند که در خود شریعت بر مبنای دلیلی از ادله کتاب، سنت، اجماع و عقل بنا شده‌اند و در آنها هیچ‌گونه تبدیل یا تغییر جایز نیست زیرا اینها به‌گونه‌ای هستند که در برگیرنده تمام مقتضیات و احوال اند پس چاره‌ای جز اجرای آنها بدون تصرف نیست. ولی تعالیم و قوانین نوع دوم قوانین متغیری هستند که با تغییر مقتضیات دولت و حکومت تغییر می‌کنند و منشأ تغییر و تطور آنها این است که به‌وسیله نص مشخص در شریعت مطرح نشده‌اند، بلکه از احکام شریعت و براساس مقتضیات و احوال که میدان تغییر و تحول است استنباط می‌گردند. (صدر، ۱۴۱۰ق: ۳۵۵)

صدر، نظریه منطقه‌الفراغ خود را دقیقاً در حوزه احکام متغیر تعریف نموده است و برخی معتقدند احکام متغیری که در مجاری منطقه‌الفراغ جاری می‌شود اگر منشأ صدور

آن ولی و حاکم دینی باشد، «احکام حکومتی» نام دارد که مناط و ملاک آن مصلحتی است که حاکم دینی مبتنی بر آن این حکم موقت را وضع کرده است. (حسینی، ۱۳۸۰: ۳۱۴) پس اعتباریات به دو قسم ثابت و متغیر تقسیم می‌شود تا بتواند حسب نیازهای زمان نقش‌آفرینی الزامی و اعتباری خود را داشته باشد. به همین طریق همان‌طور که مشاهده شد احکام منبعث از اعتباریات شرعی نیز به دو قسم ثابت و متغیر تقسیم می‌گردد. از آنجا که همخوانی با متغیرات زمانه به معنای برخورداری از شأنیت شمول مصادیق مختلف یک مسئله و موضوع است، لاجرم اعتباریات که در این قسمت اخذ می‌شود باید کلی باشد تا چنین نقشی را برای متغیرات ایفا نماید. (شریعتی سبزواری، ۱۳۸۱، ج ۲: ۲۹۵) به همین نحو در ماهیت‌شناسی احکام نیز نظریه خطابات قانونیه را می‌توان به‌عنوان شاهد بر کلی بودن ماهیت احکام شرعی آورد. مبتنی بر این دیدگاه، خطابات شرعی منحل به خطابات متعدد و متکثر به عدد مکلفین نمی‌گردد، بلکه به یک عنوان کلی منطبق بر این مصادیق بار می‌گردد. لذا نیاز نیست تمامی مخاطبین حکم شرعی واجدین شرایط برای انجام آن تکلیف باشند بلکه واجدیت طائفه‌ای از آنها مفید مطلب خواهد بود. (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۲: ۲۴۳-۲۴۱ و ۴۵۲)

با توجه به اقتضائاتی که جامعه انسانی دارد و ضعف در احاطه بر علوم مختلف و به‌دنبال آن ظن غالب در اکثر رهیافت‌های علمی خود، باید یکی دیگر از مهم‌ترین پایه‌های حل مسائل در نظام‌واره‌های اجتماعی را مبتنی بر ظن اطمینانی و نه علم یقینی قرار داد که ادراکات اعتباری نیز مؤید آن است. همین ظن موجب عمل در عرف عقلایی عالم است. لذا مبتنی بر این، تقریر رئالیسم اسلامی صرفاً یک حکایت‌گر از واقعیات بسیط و خام نمی‌باشد. (مصلح، ۱۳۹۲: ۸۹)

نتیجه

احکام فقهی به‌مثابه اعتباریات شرعی دارای مبادی انسان‌شناسانه‌ای است که از دستگاه و نظام معرفت‌شناسی دینی حاصل می‌شود. در امر نظام‌سازی که با تلفیقی از مجموعه اعتباریات عرفی و شرعی روبرو هستیم، ارتباط و نسبتی که این دو با یکدیگر برقرار نموده و ابتناء آنها بر منطق نظری تولید اعتباریات، نیازمند بررسی و کاوشی علمی بود که در این مقاله به آن پرداخته شد. بر این اساس با توجه به اقتضاء اندیشه‌ورزی میان رشته‌ای در امر نظام‌سازی، موضوع مبادی انسان‌شناسانه نظام‌سازی فقهی از دیدگاه سه

حوزه دانشی علوم عقلی (فلسفه و کلام)، فقه و علوم اجتماعی مورد بررسی توصیفی و تحلیلی قرار گرفته و خاستگاه‌های مشترک این علوم در رسیدن به تولید نظام‌واره‌های اجتماعی مطمح‌نظر واقع شد. با این اوصاف مقوله نظام‌سازی در بسترگاه علمی دارای ابهامات زیادی است و بایسته است در تحقیقات علمی آینده مشخصاً به سؤالات ذیل در این مورد پاسخ داده شود:

الف. سؤال ماهوی: نظام‌سازی یک نظام گفتمانی، روشی، رویکردی و یا غایت‌مدارانه است؟

ب. سؤال روشی: نظام‌سازی یک فرآیند نرم‌افزاری است یا سخت‌افزاری و یا ترکیبی؟

ج. سؤال مختصاتی: کدام دانش و شاخه علمی متولی امر نظام‌سازی در حوزه نرم‌افزاری و تولید علم است؟

منابع

۱. قرآن

۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). کمال‌الدین و تمام‌النعمه. تهران. چاپ دوم.
۳. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۲۸ق). فرائد الأصول. چاپ: نهم. قم: مجمع‌الفکر الاسلامی.
۴. بجنوردی، سیدحسین بن آقابزرگ موسوی. (۱۴۱۹ق). القواعد الفقہیة. السیدحسن‌اللبجنوردی. جلد ۷. قم: نشر الہادی.
۵. پارسانیا، حمید. (۱۳۷۳). هستی و هبوط انسان در اسلام. قم: دفتر نشر معارف.
۶. حسینی، سیدعلی. (۱۳۸۰). تحلیلی بر نظریه‌های مربوط به احکام حکومتی در فقه امامیه. رساله دکتری. دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
۷. خمینی، مصطفی. (۱۴۱۸ق). تحریرات فی الأصول. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۸. سوزنجی، حسین. (۱۳۹۵). تقریر «حقیقت و نحوه اعتبار». فصلنامه تخصصی علوم انسانی اسلامی صدر. سال پنجم. شماره ۱۹.
۹. شریعتی سبزواری، محمدباقر. (۱۳۸۱). تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه طباطبائی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۰. شریف مرتضی، علی بن حسین. (۱۴۱۱ق). الذخیره فی علم الکلام. به کوشش احمد حسینی. قم.
۱۱. شیخ حرعاملی، محمد بن حسن، (۱۳۸۰). الجواهر السنیه فی الأحادیث القدسیه (کلیات حدیث قدسی). تهران. چاپ سوم.
۱۲. شیخ مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). اوائل المقالات. به کوشش ابراهیم انصاری. قم.
۱۳. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۲۴ق). اقتصادنا (الموسوعه الشہید الصدر ج ۳). قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشہید الصدر.
۱۴. صدر، سید محمدباقر. (۱۳۹۳). اسلام راهبر زندگی، مکتب اسلام و رسالت ما. قم: انتشارات دارالصدر (پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر).
۱۵. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۱۰ق). الاسلام یقود الحیاة. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۶. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الأصول. تقریر سید محمود هاشمی شاهرودی. قم: مؤسسه دائره‌المعارف الفقه الاسلامی بر مذهب اهل‌البت علیهم‌السلام.
۱۷. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۲۱ق). شرح الحلقة الثالثه. جلد ۳. شرح: الشیخ ناجی طالب‌العاملی. بیروت: دارالهدان المیامین.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیة. تصحیح و تعلیق از سیدجلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامع للنشر.
۱۹. صفایی حائری، علی. (۱۳۷۹). از معرفت دینی تا حکومت دینی. تهران: اطلاعات.
۲۰. صفائی حائری، علی. (۱۳۸۳). نقدی بر فلسفه دین خدا در فلسفه هرمنوتیک کتاب و سنت.

- قم: ليله‌القدر.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم (مقدمه و پاورقی به قلم مرتضی مطهری). قم: انتشارات صدرا.
۲۲. طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۳. عدالت‌نژاد، سعید. (۱۳۸۴) اندر باب اجتهاد، درباره کارآمدی فقه اسلامی در دنیای امروز. تهران: طرح نو
۲۴. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی. ۲ جلد. قم: دارالکتاب. چاپ سوم.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: چاپ: چهارم.
۲۶. لوزیک، دانیلن. (۱۳۹۴). نگرشی نو در تحلیل مسائل اجتماعی. تهران: نشر امیرکبیر.
۲۷. مجتهدشبهستری، محمد، (۱۳۷۵). هرمنوتیک، کتاب و سنت. تهران: طرح نو. چاپ دوم.
۲۸. مدوز، دنلا اچ. (۱۳۹۲). تفکر سیستمی. عادل آذر و حامد فلاح تفتی. تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
۲۹. مصلح، علی اصغر. (۱۳۹۲). ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و فلسفه فرهنگ. تهران: روزگار نو.
۳۰. مکدرموت، مارتین. (۱۳۶۳). اندیشه‌های کلامی شیخ مفید. احمد آرام. تهران.
۳۱. نائینی، محمدحسین. (۱۳۵۶). اجودالتقریرات. تقریر ابوالقاسم خویی. قم: مطبعه‌العرفان.
۳۲. یزدی، سیدمحمدکاظم طباطبایی. (۱۴۱۴ق). تکمله العروه الوثقی. ۲ جلد. قم: کتابفروشی داوری.
۳۳. یزدی، سیدمحمدکاظم طباطبایی. (۱۴۲۱ق). حاشیه‌المکاسب. ۲ جلد. قم: مؤسسه اسماعیلیان.