

# الله بسمه الرحمن الرحيم

## راهبرد فرهنگ

سال دوازدهم، شماره پنجاه، تابستان ۱۳۹۹

۵۰

## 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<sup>ع</sup> 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

رقابت و نظم اجتماعی؛ نقد جامعه‌شناسی گسسته‌گرا بر مبنای یافته‌های «انسان‌شناسی یاریگری»  
محمود مهام

۳۹

گستره اجتماعی دین و قلمرو سکولاریسم در دانشگاه  
محمدحسین بادامچی؛ حمید پارسانیا؛ عبدالحسین کلانتری

۸۵

فلسفه اجتماعی در قرآن  
سیدحسین فخرزراع

۱۱۹

مناسبات «فرهنگ اسلامی» با «علوم انسانی» در تفکر آیت‌الله مرتضی مطهری  
مهدی جمشیدی

۱۴۳

از تاریخ فرهنگ تا تاریخ فرهنگی  
حسین احمدی

۱۷۱

تحلیلی بر کلیت نظام کالبدی شهر و شاخصه‌های عددی آن مطابق با سبک زندگی اسلامی  
محمدمنان رئیسی

۱۹۹

معرفی و ارزیابی نظریه مطالعات فرافرهنگی هافستد  
یعقوب مهارتی؛ مهدی دادخواه



پرسش از نظم اجتماعی و چگونگی ماندگاری جوامع همواره در محور مباحث جامعه‌شناسی قرار داشته است. تأملات نظری، تجارب عینی و اتخاذ سیاست‌های اجتماعی، پیوسته بر عمق درک چیستی و چگونگی نظم اجتماعی افزوده است. بر این اساس، پرسش اصلی در مقاله حاضر عبارت است از اینکه در پاسخگویی به مسئله نظم اجتماعی کدام یک از انواع کنش متقابل (گسسته یا پیوسته) غلبه داشته است؟ بازخوانی کلاسیک‌ها از یک طرف و دقت در میزان قوت و گستره جریان‌های بازگشت به تعاون، تعاونی و انجمن‌گرایی از طرف دیگر، ضمن آنکه نشان داد تلاش‌های فراوانی در دوره مدرن برای پاسخگویی به نیاز همبستگی اجتماعی و نظم اجتماعی پایدار و پویا انجام شده است، اما این واقعیت را نیز آشکار ساخت که همواره کنش متقابل گسسته بر کنش متقابل پیوسته (یاریگری) ترجیح داده شده و بلکه جایگزین آن گردیده است. از این رو، می‌توان گفت که پاسخ‌ها به پرسش نظم اجتماعی، علی‌رغم تنوع‌شان بر محور کنش متقابل گسسته استوار گردیده‌اند. به نظر می‌رسد تقدم تاریخی و اجتناب‌ناپذیر تغییرشناسی بر شناخت نظم و ماهیت ایدئولوژی‌های مؤثر در جامعه‌شناسی، سهم به‌سزایی در پیدایی این وضعیت داشته‌اند.

■ واژگان کلیدی:

نظم اجتماعی، انسان‌شناسی یاریگری، کنش متقابل گسسته، کنش متقابل پیوسته، رقابت

## رقابت و نظم اجتماعی

نقد جامعه‌شناسی گسسته‌گرا بر مبنای یافته‌های

«انسان‌شناسی یاریگری»

محمود مهام

عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی  
maham812002@yahoo.com

## مسئله نظم اجتماعی

پرسش از نظم اجتماعی در جامعه‌شناسی به دنبال وقوع دگرگونی‌های اساسی در جوامع اروپای غربی و ورود به دوره صنعتی شدن از یک طرف و اندیشه‌ورزی در مورد چگونگی مواجهه فعال و تأثیرگذار با دگرگونی‌های جدید به هدف ایجاد، استقرار و تثبیت نظم اجتماعی نوین از طرف دیگر مطرح گردیده است. به بیان دیگر، تغییرشناسی مقدمه شناخت «نظم» قرار گرفت و از آنجا که جامعه‌شناسی در ابتدا متمرکز بر تحولات جوامع صنعتی بود و متأثر از دیدگاه‌های دوره روشنگری در قرن هجدهم، نگاهی خطی به تاریخ داشت، التفات چندانی به شناخت «تغییرات» از منظر مردم‌شناسی ننمود. به بیان رندال کالینز، «با توجه به سیری که در جامعه‌شناسی امروز سازماندهی می‌شود، برای جامعه‌شناسان مشکل است تا در زمینه جامعه‌شناسی تاریخی تخصص پیدا کنند». (آزاد ارمکی، ۱۳۸۱: ۱۰۰) غفلت از «گذشته» به مثابه پیشین حال (فرهادی، ۱۳۸۸: ۸۵) که فوق‌العاده در شناخت نظم و تغییر اجتماعی اهمیت دارد، پدیدآورنده نقصانی جدی است. در نظر داشته باشیم که برخی جامعه‌شناسان نظیر گی‌روشه تأکید می‌کنند که «جامعه، تاریخ است زیرا دائماً در حال حرکت تاریخی است، خود را دگرگون می‌کند و پیوسته در حال دگرگون ساختن خود، اعضایش، محیطش و سایر جوامعی است که با آنها در ارتباط است». (روشه، ۱۳۷۰ الف: ۵) به بیانی دیگر، نتایج ناامیدکننده در جامعه‌شناسی و علوم سیاسی ناشی از «کشف بنیان‌های عمیق‌تر رفتار بشری بدون... کوچک‌ترین توجهی به شرایط تاریخی، عوامل ساختاری و سنت‌های فرهنگی» (بورون، ۱۳۸۱: ۱۶۸) است. از این‌رو، شناسایی تحولات، با نگاهی از بالا و دور و با تمرکز بر کنش متقابل گسسته به جای کنش متقابل پیوسته (یارگیری<sup>۱</sup>) صورت پذیرفت و به ساختارها و لایه‌های تشکیل‌دهنده بافت نظم اجتماعی پیشین توجه چندانی نشد. همچنین به علت غلبه تفکر دوگانه‌انگار<sup>۲</sup> در تحلیل‌های اجتماعی، برخوردی فعال، خلاق و پویا با پویایی اجتماعی صورت نگرفت و تصویری ایستا از نظم اجتماعی، زمینه‌سازی و بسترسازی شد.

۱. باید توجه داشت معادل گرفتن «کنش متقابل پیوسته» برای «یارگیری» در این مقاله به معنای تصدیق تطبیق مفهومی کامل این دو مفهوم با یکدیگر نمی‌باشد، بلکه هدف از این معادل‌گزینی، استفاده از مفهومی است که می‌تواند سررشته این بحث در حوزه جامعه‌شناسی باشد و مشخص می‌کند که داشته‌های جامعه‌شناسی در این حوزه، چگونه و دارای چه کیفیتی است. «یارگیری» در معانی و انواعی که فرهادی در کتاب انسان‌شناسی یاریگیری معرفی کرده است، معادل دقیقی در جامعه‌شناسی ندارد و این وضعیت ناشی از تفاوت‌های عمیق فرهنگی و البته دینی می‌باشد.



نظم اجتماعی، تداعی‌کننده و نشانگر «تبادل» بود که متأثر از زمینه‌های یادشده، تعادلی ایستا بود. غافل از اینکه آنچه اساسی‌تر و راه‌گشا تر می‌باشد، تعادل متحرک است نه تعادل ایستا. امری که پارتو با عنایت به ضرورت در نظر داشتن متغیر «زمان» در تحلیل‌های اجتماعی، بر آن تأکید داشت. (برای کسب اطلاعات بیشتر نک به: لوپر یاتو، ۱۳۷۳: ۱۳۴-۱۳۲) نتیجه آنکه علی‌رغم معیارهای علمی، ارزش‌گذاری‌های متعدد بدون وجود استدلال‌های متقن و کافی، ادبیات وسیعی را در جامعه‌شناسی خصوصاً نسبت به جوامع غیرغربی ذیل مکتب نوسازی به‌وجود آورد.

در واقع پرسش از نظم اجتماعی، تعبیر دیگری از چرایی تغییرات و چگونگی استقرار آنها بود<sup>۱</sup>. بدین ترتیب، علی‌رغم پرسش از نظم اجتماعی، توجهات متمرکز بر تغییرات اجتماعی بود. عدم شناخت نظم اجتماعی از یک‌سو و کوشش برای اشراف بر چگونگی آن از سوی دیگر، موجب شده است، بنیادی‌ترین مفهوم جامعه‌شناسی یعنی مفهوم «جامعه» همچنان محل بحث و مناقشه باشد و به‌قول پیتر همیلتون «تلاش برای فهرستی از مفاهیم گوناگون آن که در جامعه‌شناسی به‌کار می‌روند مانند این است که دانه‌های شن را در یک ساحل حتی خیلی کوچک بشماریم». (فریزی، ۱۳۷۴: ۵)

از قدیم آنهایی که جامعه را مطالعه کرده‌اند، بیشتر این کار را برای اینکه کشف کنند چگونه آن را می‌توانند تغییر دهند، انجام داده‌اند؛ حتی جامعه‌شناسانی نظیر سن سیمون، اگوست کنت و امیل دورکیم خواسته‌اند تا از میان بی‌نظمی‌هایی که در اطرافشان می‌دیدند، نظمی را پدید آورند<sup>۲</sup>، فقط در چند دهه اخیر بوده است که فکر جامعه‌شناسانه

۱. یادآور می‌شود که توجه و تمرکز مقاله بر جامعه‌شناسی رایج است، لذا طرح مسئله و پاسخگویی به آن از منظر دینی که بسیار هم مهم است، در اینجا دنبال نمی‌شود و توضیح آن نیازمند مجال مستقلی است.

۲. گفتنی است تأکید بر مسئله نظم و تمرکز بر آن در نظریه‌های جامعه‌شناسی، سبب افراط در تعیین جایگاه آن گردیده است به‌نحوی که برخی نظیر دیویس (۱۹۹۵)، لوی (۱۹۷۲) و فالدینگ (۱۹۶۸) جامعه‌شناسی را منحصر در کارکردگرایی و شاخه‌های مختلف آن دانسته‌اند، تنها به این دلیل که بر مسئله نظم تأکید خاص دارد. گرب با طرح این سؤال که «آیا فقط یک جامعه‌شناسی وجود دارد؟» نوشته است: هر چند اصطلاحاتی که مارکس و ویر و دورکیم به‌کار بردند ممکن است متفاوت باشد (اما) ... این سه فرد موضوع مشابهی را مدنظر داشتند: چگونه ساختارهای اجتماعی طراحی شده‌اند و چگونه به نظم درمی‌آیند و اداره می‌شوند و چه کارهایی برای افرادی که در آن زندگی می‌کنند، انجام می‌دهند. در حقیقت می‌توان مدعی شد که تقریباً تمام جامعه‌شناسان در زمان حال و گذشته به‌طور عمده به این پدیده‌ها التفات داشته‌اند. (گرب، ۱۳۷۳: ۱۲۶) هر چند منحصر دانستن جامعه‌شناسان به کارکردگرایی نگرشی افراطی است اما به‌خوبی حساسیت جامعه‌شناسان به مسئله نظم را نشان می‌دهد.

به مکانیسمی که نظم اجتماع را حفظ کند، بیشتر از نیروهایی که می‌توانند جامعه را تغییر دهند، اهمیت داده است (دوز و لیپست، ۱۳۷۳: ۱۳) و مجال و توجه بیشتری به وجود آمده است. بنابراین، با توجه به ماهیت تغییرشناسی و نظم‌شناسی در جامعه‌شناسی می‌توان گفت آنچه در عمل اتفاق افتاده، پی‌ریزی نظم اجتماعی بر اساس کنش متقابل گسسته بوده است، در حالی که پویایی و پایداری نظم اجتماعی در گرو شناخت و سازماندهی روابط اجتماعی بر مبنای کنش متقابل پیوسته (یاریگری) می‌باشد.

حال باید پرسید با توجه به جایگاه بی‌بدیل «یاریگری»<sup>۱</sup> - که در این مقاله برای امکان‌پذیر شدن گفتگو و پیگیری موضوع، مفهوم «کنش متقابل اجتماعی پیوسته» به‌عنوان معادل آن در نظر گرفته شده است - در استقرار نظم اجتماعی پایدار و پویا، تلاش‌های عالمان علوم اجتماعی و خصوصاً جامعه‌شناسی چه دستاوردی در این زمینه به ارمغان آورده است؟ به بیان دیگر، با عنایت به زمینه‌های رواج درک سلبی از نظم اجتماعی، نظروزی‌ها و تجارب جامعه‌شناسانه تا چه اندازه توانسته‌اند شناختی از یاریگری به‌مثابه وجه و فهم ایجابی نظم اجتماعی به‌دست دهند؟

شایان ذکر است که طرح این مسئله، فراتر از تأملی نظری در خصوص نظم اجتماعی است. زمینه طرح مجدد این پرسش اساسی، یافته‌های حاصل از تحقیقات میدانی و اکتشافی مرتضی فرهادی و ارائه تئوریک آن می‌باشد که با عنوان «انسان‌شناسی یاریگری» انتشار یافته<sup>۲</sup> و دانش (آشکار و صریح) بومی همکاری ایرانیان به‌شمار می‌رود. با عنایت به محتوای عمیق و چندلایه این اثر ضروری است تا دستاوردهای جامعه‌شناسی را از نظر میزان توجه، فهم و شناختی که نسبت به کنش متقابل پیوسته (یاریگری) به‌دست می‌دهند، مورد مطالعه قرار دهیم. با معیار قرار دادن «انسان‌شناسی یاریگری» که برگرفته و ساخته شده از دانش ضمنی جمعی و بومی ایرانیان است، می‌توان قابلیت جامعه‌شناسی رایج را برای «سازندگی» - که نیازمند «همکاری» است - و ساختن ایران اسلامی آزمود.

۱. یاریگری اصطلاحی بین رشته‌ای در علوم اجتماعی و زیستی است، که به‌دلیل ماهیت خاستگاه این علوم و وجود فرضیه‌های زمینه‌ای و جهان‌بینی و جوهره رقابتی حاکم بر جوامع غربی، نسبت به اهمیت فوق‌العاده‌اش در زندگی اجتماعی و حتی زیستی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. (فرهادی، ۱۳۸۸: ۲۸۰)

۲. وی در این اثر «با تکیه بر نیروی پنهان و کم‌توان اما پیشرو غرب و ملت‌های کهن فرهنگ زیر سلطه، با منابع و امکاناتی دیگر، در پی ایجاد دیدگاهی جدید - دست‌کم در زمینه یاریگری است - [به بیان دیگر، هدف این اثر] جایگزین کردن یاریگری و نظام مشارکتی و مبادلات متقارن گرم، به‌جای نظام رقابتی ستیزه‌آفرین و مبادلات سرد نامتقارن است». (فرهادی، ۱۳۸۸: ۳۳ و ۵۲)

### جامعه‌شناسی و کنش متقابل پیوسته (یاریگری)

مفهوم کنش اجتماعی را می‌توان بیانگر فرآیندی دانست که هسته اصلی زندگی اجتماعی و رفتار انسان را تشکیل می‌دهد. کنش‌های متقابل اجتماعی افراد همیشه متوجه دیگران است. چنانچه این موضوع که از اصول مسلم جامعه‌شناسی است، درک نشود هرگز نمی‌توان رفتار انسان‌ها را به درستی شناخت... جامعه‌شناسی به آن شکل از کنش متقابل نظر دارد که با ساختار اجتماعی معینی که در آن بروز می‌کند، الگو پذیرفته باشد. (کوزر و روزنبرگ، ۱۳۷۸: ۶۹) بنابراین، موضوع مورد مطالعه جامعه‌شناسی، کنش اجتماعی است. یعنی کنش انسانی در محیط‌های مختلف اجتماعی. اما این موضوع که در وهله نخست به نظر سهل و ساده می‌نماید، در واقعیت مشکلات بسیار به وجود می‌آورد و ضروری است که واقعیت اجتماعی را در بطن کلماتی که آن را مخفی می‌سازد، دریابیم (روشه، ۱۳۷۰ ب: ۱۳-۱۲) دور کیم ارائه‌دهنده نظریه کنش اجتماعی کل‌گرا و وبر قائل به نظریه کنش اجتماعی فردگرا بود. (کرایب، ۱۳۸۸: ۵۲) دور کیم استدلال می‌کرد که پدیده‌های اجتماعی با برقرار کردن روابط متقابل میان افراد، واقعیتی را می‌سازند که دیگر نمی‌توان آن را بر حسب خواص کنشگران اجتماعی توجیه کرد. (کوزر، ۱۳۶۸: ۱۸۸)

هرچند دور کیم در نخستین آثارش گفته بود که نظام‌های نیرومند مبتنی بر باور مشترک، مختص همبستگی مکانیکی در جوامع ابتدایی‌اند و در جوامع مبتنی بر همبستگی ارگانیک، برای پیوند دادن اعضای جامعه به باورهای مشترک کمتری نیاز است، اما او بعدها نظرش را تعدیل کرد و تأکید نمود که حتی نظام‌های برخوردار از همبستگی ارگانیک بسیار پیشرفته نیز اگر نخواهند به صورت توده‌ای از افراد خودبین و متجاوز به حقوق همدیگر متلاشی شوند، باید بر پایه یک ایمان مشترک یا وجدان مشترک استقرار و تکیه داشته باشند. کوزر تأکید می‌کند که دور کیم در سن کمال دریافته بود که تنها اگر اعضای یک جامعه، متکی بر یک رشته تجلی‌های نمادین مشترک و نیز مفروضات مشترک درباره جهان پیرامون‌شان باشند، می‌توان وحدت اخلاقی‌شان را تضمین کرد. در غیر این صورت، بدون یک چنین اعتقادات مشترک، هر جامعه‌ای چه جدید و چه ابتدایی، محکوم به تباهی و فروپاشیدگی است. (کوزر، ۱۳۶۸: ۱۹۱)

به تصریح گئورگ زیمل، جامعه‌شناسی باید توجه خود را به تحلیل کنش‌های متقابل واقعی بین افراد معطوف کند. بنابراین، باید تنها هدف جامعه‌شناسی، بررسی نیروها، اشکال و تحولات جامعه‌پذیری، همکاری، همزیستی و ارتباط افراد باشد. (فریزی و سه‌یر، ۱۳۷۴:

۷۷-۷۵) مید در سراسر نوشته‌های گسترده‌اش درباره خود اجتماعی، یک رابطه اجتماعی و همکارانه بین انسان‌ها و محیط شخصی و فیزیکی‌شان برقرار می‌سازد. (مک‌کارتی، ۱۳۸۸: ۱۵۳) البته «مید نه مفهومی دقیق از جامعه‌ای متمایز و نه هیچ تفسیری از دگرگونی اجتماعی ارائه نکرده است». (گیدنز، ۱۳۸۴: ۶۰) ادوارد ساپیر شاید یکی از نخستین کسانی بود که فرهنگ را به‌عنوان یک نظام ارتباط بین فردی تلقی می‌کرد. او توضیح می‌داد که: جای واقعی فرهنگ در کنش‌های متقابل فردی است. (کوش، ۱۳۸۱: ۸۴) برخی نظیر ماتیو آرنولد از این که مفهوم فرهنگ مستلزم فرد و اندیشه اجتماعی است، سرسختانه دفاع می‌کردند. به عقیده آرنولد کیفیت زندگی در جامعه صنعتی مدرن تنها با تأیید مجدد وحدت فرد و جامعه بهبود خواهد یافت و این وحدت هنگامی تحقق می‌یابد که افراد به دنبال آرمانی بروند که آنان را فراتر از فردیت صرف قرار دهد. «فرهنگ»، تنها پادزهر سموم جامعه صنعتی است و نیرویی است که ارزش‌های انسانی را حفظ می‌کند و تعالی می‌بخشد. (جانسون، ۱۳۷۸: ۱۵-۱۴)

همان‌گونه که ترنر گفته است نظریه اجتماعی باید نهایتاً به مسئله‌ها بپردازد: چگونه و چرا جامعه امکان‌پذیر است، عطف شود. (ترنر، ۱۳۷۲: ۷) همچنین لزومی ندارد که نظم اجتماعی طبیعی به‌عنوان یک جنگ پیوسته بین انسان‌ها دیده شود. برعکس، تنها لازم است حس کنجکاوی به این سؤال که چگونه الگوی سازمان اجتماعی به وجود آمده، باقی مانده و تحول پذیرفته‌اند، معطوف شود. (ترنر، ۱۳۷۲: ۱۲)

باید توجه داشت که مسئله اصلی، دستیابی به چارچوبی نظری برای تشریح نظم اجتماعی از طریق مباحثی صرفاً انتزاعی و غیرتاریخی نیست، بلکه به بیان صحیح و دقیق پیتر ورسلی، سخن گفتن از اینکه آیا نظم اجتماعی عملی است و اینکه چطور نظم اجتماعی امکان‌پذیر است، به نظر بیهوده می‌رسد، زیرا زندگی اجتماعی آشکارا وجود دارد، اما اینکه چگونه و چرا این زندگی اجتماعی نظام یافته و تداوم پیدا کرده است، به هیچ‌وجه آشکار نیست. (ورسلی، ۱۳۷۸: ۳) به مفهومی ژرف‌تر، جامعه انسانی تقریباً غیرممکن می‌نماید. مواردی که چنین جامعه‌ای بتواند دوام یابد، تقریباً معجزه‌آسا به نظر می‌رسد. (شارون، ۱۳۷۹: ۷۶)

تغییر منظر ترنر از بحثی انتزاعی به بحثی عینی در مورد نظم اجتماعی و پرهیز از بدیهی دانستن «جنگ پیوسته بین انسان‌ها» از یک طرف و اذعان به ابهام نزد ورسلی و تعبیر «معجزه» از سوی شارون برای تشریح دوام یافتن جامعه انسانی از طرف دیگر، از جمله

نمونه‌هایی هستند که به‌خوبی روشن می‌سازند که نقطه‌ضعف جامعه‌شناسی در شناخت و حل مسئله اساسی نظم اجتماعی در چه موردی است؟ حتی ترنر به‌صورت ضمنی، اشاره می‌نماید که کنش متقابل گسسته که جنگ یکی از تجلیات آن محسوب می‌شود، مانعی جدی به‌شمار می‌آید و تلویحاً شیوه طرح مسئله توسط هابز را مناسب نمی‌داند. برخلاف انتظار اولیه، به‌رغم وجود چنین دقت‌نظرها و هشدارهایی، متأسفانه مروری بر آثار و تولیدات علمی در این زمینه، نشان‌دهنده فقدان دستاوردی جدی و قابل‌اعتناست. البته در این زمینه افرادی چون زیمل، وبر، مالینوفسکی، لوی اشتراوس، پارسونز، شیلز، مید، ساپیر، هومنز و بلاو به بحث و ارائه نظر پرداخته‌اند، اما تاجایی که مطالعات نگارنده نشان می‌دهد<sup>۱</sup> هیچ کدام الگویی از انواع جوهری<sup>۲</sup> همکاری (کنش متقابل پیوسته) و بلکه گونه‌آمیزی‌های متنوع آن ارائه نداده‌اند. پیامدهای ناتوانی نظری در این زمینه موجب گردید نورث، مسئله تعاون را به‌مثابه معضلی نظری در علوم اجتماعی مطرح نماید. «در علوم اجتماعی بین نظریه‌هایی که می‌سازیم و شواهدی که در مورد کنش‌های متقابل انسانی در جهان اطراف‌مان گردآوری می‌کنیم، تنشی ماندگار وجود دارد. در طول سی سال گذشته عالمان علوم اجتماعی تلاش کرده‌اند تا با تهذیب و تعدیل این مقولات (استلزام‌های موزون؛ فرض کمیابی و رقابت) دریابند این تبیین رایج در علوم اجتماعی و اقتصاد دقیقاً چه چیزی کم داشته است. به زبان ساده آنچه این تبیین کم داشته، درک ماهیت تشریک مساعی و تعاون میان انسان‌ها بوده است.» (نورث، ۱۳۷۷: ۳۲-۳۱) «پاسخ جامعه‌شناسی به پرسش درباره ریشه امر اجتماعی چه بود؟ انبوهی از نظریه‌ها و الگوهایی

۱. بدیهی است ارائه شواهد نقض، می‌تواند در تکمیل تصویر واقعی از مباحث جامعه‌شناسان در این زمینه مؤثر باشد.

۲. منظور مرتضی فرهادی از انواع جوهری، توصیف صرفاً منطقی انواع همکاری نبوده است (برای کسب اطلاعات بیشتر بنگرید به فرهادی، ۱۳۸۸: ۲۸۶) بلکه وی با اتکاء بر تجربیات دیرسال خود از انواع همکاری‌های سنتی در جامعه ایرانی به ارائه الگوی انواع جوهری همکاری پرداخته است و هدف از آن «ارائه طبقه‌بندی ذاتی، بنیادی و منطقی‌تر بوده است که تفاوت‌های اساسی تر پدیده‌هایی که در نگاه نخست در پس مشابهت‌های فراوان اما بی‌اهمیت، پنهان مانده‌اند و همانند به‌نظر می‌رسند، شناخته شوند؛ و متقابلاً مشترکات بنیادی پدیده‌هایی که در پشت نقاب تفاوت‌های ظاهری و جزئی، ناهمانند به‌نظر می‌آیند، دانسته شود؛ و بدین ترتیب در شناخت ما نسبت به واقعیت، دگرگونی‌های اساسی ایجاد شود. (فرهادی، ۱۳۸۸: ۲۸۹) بر این اساس، با توجه به هشت ویژگی کنش یاری (شکل بردار کنش یاری، جهت، هدف، شدت، مدت، قدمت، نظم زمانی و اجباری و اختیاری بودن کنش یاری) به ترسیم تفاوت‌ها و شباهت‌های انواع همکاری در سه نوع اصلی (خودیاری، همیاری و دگریاری) پرداخته است. (فرهادی، ۱۳۸۸: ۳۳۵) این وضعیت در توصیف‌ها و تعاریف جامعه‌شناسان وجود ندارد و لذا در تحلیل پایداری نظم اجتماعی و چگونگی تغییرات بنیادی ضعف تئوریک دارند.

که تلاش می‌کردند مکانیسم‌های انسجام اجتماعی را توضیح دهند و توصیف کنند، هر یک پرتویی خاص بر موضوع انداخت، اما نمی‌توانست به‌طور کامل آن را روشن کند». (دورتیه، ۱۳۸۴: ۲۶۲) لیند بلوم، حتی بر این نظر است که «متفکران ناآرام اما پرافتخار فلسفه سیاسی غرب که همسازی متقابل را - در پاسخ به این پرسش که چگونه جامعه می‌تواند نظم را حفظ کند؟- دست‌کم می‌گرفتند، ما را گمراه کرده‌اند. شاید بتوان تاریخ اندیشه را از زاویه‌ای نوشت که هماهنگ‌سازی از طریق همسازی متقابل را در کانون توجه قرار دهد». (لیند بلوم، ۱۳۸۸: ۳۳-۳۲)

ضعف جامعه‌شناسی در تشخیص و بسط همکاری و انواع جوهری آن در حوزه‌های عمل و نظر از یک سو و تأکید پیوسته بر رقابت (کنش متقابل گسسته) و مبارزه و تلقی «جامعه‌شناسی به‌مثابه ورزش رزمی»<sup>۱</sup> (بورديو، ۱۳۸۸: ۱۳۲) و اینکه، «میدان، صحنه مبارزه است» (ریتزر، ۱۳۸۹: ۳۱۷) از سوی دیگر، در حالی است که پیشگامان جامعه‌شناسی نظیر دورکیم هشدار داده بودند که «آسیب‌شناسی اصلی مربوط به همبستگی ارگانیک، وجدان جمعی ضعیف و بی‌هنجاری آن است». (ریتزر، ۱۳۸۹: ۸۸) زیرا «انسان مدرن توجه به منافع خودپرستانه و کوتاه مدت در بازارگاه ملت‌ها<sup>۲</sup> (بیوکنن و تالوک، ۱۳۹۴: ۳۲۶) داشته است. بنابراین، چگونگی ایجاد و تثبیت نظم اجتماعی پایدار که بر محور کنش متقابل پیوسته (یاریگری) استوار می‌باشد با چالش‌های جدی روبرو شده است.

روشن است که با محور شدن کنش متقابل گسسته در نظم اجتماعی مدرن، سازماندهی سیاسی مورد نیاز در چنین چارچوبی جلوه‌ای رقابتی و تخصیصی خواهد یافت. طبق تعریف بورديو میدان سیاسی<sup>۳</sup> جایی است که درون آن، کنشگران درگیر، دست به رقابت با یکدیگر بر سر محصولات سیاسی، مسائل، برنامه‌ها، تحلیل‌ها، تفسیرها، مفاهیم و وقایعی می‌زنند که شهروندان عادی در آنها به موقعیت یک «مصرف‌کننده» تقلیل یافته‌اند و ناچار به انتخابی هستند که امکان اشتباه در آن به همان میزان افزایش می‌یابد که آنها از مکان تولید (سیاست) فاصله می‌گیرند. بنابراین می‌توان گفت که میدان سیاسی در واقع

۱. گفتنی است تأکید پیوسته بر رقابت و مبارزه موجب گردیده است تا در زندگی اجتماعی سراسر رقابتی، جامعه‌شناسی نیز به‌مثابه ورزش رزمی تلقی شود که ابزاری برای پیروزی در دور باطل تولید و بازتولید سلطه است. در این پندار واقعیت از جامعه (و روابط درون آن)، چگونگی تحقق نظم اجتماعی بدون زمینه و بستر نظری و عینی تولید و جریان‌یابی کنش متقابل پیوسته و تجربه روابط یاریگرانه در انواع و سطوح مختلف آن، معمایی حل‌نشده می‌گردد.

2. Nations Market Place

3. Champs Politique

با محدود کردن حوزه گفتمان سیاسی و از همین طریق محدود کردن حوزه آنچه می‌توان از لحاظ سیاسی به آن اندیشید، تأثیر سانسورکننده دارد. (بوردیو، ۱۳۸۸: ۸۲) بنابراین، می‌توان گفت در عرصه سیاسی نیز بنا به اقتضائات دموکراسی که نیازمند مشارکت با روند افزایشی و تعمیقی در سطح آگاهی و درک وظایف شهروندی است، عملاً با افزایش محوریت کنش متقابل گسسته و رقابت، کنش متقابل پیوسته (یارگیری) در حاشیه قرار می‌گیرد، تا آنجا که لاکلائو و موفه به آنچه دموکراسی مشاجره‌ای تعبیر می‌شود، رضایت داده‌اند. «در این مدل این ادعا از جایگاهی محوری برخوردار است که هیچ قطعیت ثابتی وجود ندارد که بتوان بر آن تکیه نمود؛ نه مرجعیت علمی، نه مرجعیت اخلاقی و نه هیچ مرجعیت نهایی وجود ندارد که به‌وسیله آن موضوعات مورد منازعه را بتوان حل نمود؛ تنها سستیز جابه‌جاشونده تفاسیر چندگانه وجود دارد که از طریق آن هویت‌ها و موقعیت‌های سیاسی شکل می‌گیرند». (نش، ۱۳۸۷: ۲۸۸) به بیان صریح‌تر، عمده‌ترین مسئله در شناسایی هسته اصلی زندگی اجتماعی، از نظر جامعه‌شناسان دور مانده است! ناگفته نماند که وجود برخی مفاهیم نظیر Altruism که به صفت ایثاری و [دگریاری]<sup>۱</sup>، ترجمه شده و معمولاً به‌عنوان وجه متخالف خودخواهی در نظر گرفته می‌شود، عبارت است از اصل رعایت توأم با از خودگذشتگی نیازها و منافع دیگران (آبر کرامبی و دیگران، ۱۳۶۷: ۳۳) و یا برخی مدل‌های نظری که به‌تعبیر گی‌روشه افرادی چون پارسونز و هومنز سعی کرده‌اند آنها را ارائه دهند تا براساس آن بتوانند نظریه جامعه‌شناسی عمومی بنا کنند (روشه، ۱۳۷۰: ۳۷)، فاقد ممیزهای یک مدل نظری گویا هستند. هر چند آنها را می‌توان به‌مثابه تلاش‌هایی ناموفق ارزیابی نمود که نشان‌دهنده کوشش‌هایی در این زمینه بوده است.

ناموفق بودن این تلاش‌ها ناشی از سیطره مادی‌گرایی در اندیشه‌ورزی جامعه‌شناسان غربی است که با وام‌گیری «رقابت» از حوزه اقتصاد و اتخاذ دیدگاهی داروینیستی، علی‌رغم ضرورت حیاتی تعاون برای بقاء، دوام و بالندگی پایدار نظام اجتماعی و سیاسی، کوشیده‌اند

۱. ریچارد تیموس در اثری که در ۱۹۷۰ با عنوان روابط مبتنی بر هدیه منتشر نمود، در باب اهدای خون و اهمیت این موضوع به‌عنوان الگوی دگریاری (Altruism) برای فراهم کردن رفاه تأکید کرد (مور، ۱۳۸۹: ۱۷). دورکیم نیز یکی از انواع خودکشی را با محوریت Altruism تحت عنوان خودکشی نوع‌دوستانه مطرح نمود که بر اثر شدت عمل مکانیسم تنظیم رفتار افراد صورت می‌گیرد و نه ضعف آن. در این نوع خودکشی، درخواست‌های جامعه‌چندان نیرومندند که نرخ خودکشی با درجه یکپارچگی اجتماعی رابطه‌ای مستقیم پیدا می‌کند و نه معکوس. (کوزر، ۱۳۶۸: ۱۹۴)

تصور و انتظاری را که در مورد تعاون و یاریگری صدق می‌کند، بر تعارض، تحمیل نموده و تفسیری یاریگرانه از آن ارائه دهند<sup>۱</sup> و جای بسی تعجب و تأسف است که چگونه ضرورت همیاری را درک کرده‌اند اما نتوانسته‌اند از کمند رقابت و تعارض رهایی یابند و همچنان تعارض را به‌مثابه محور و اصل، در تکوین، تثبیت و استمرار نظم اجتماعی تلقی کرده‌اند. در این راستا، تز محوری زیمل و شیوه دفاع وی از آن قابل تأمل است.

تز محوری زیمل این است: نظر به اینکه تعارض صورتی از کنش متقابل است، پس صورتی از جامعه زیستی است؛ هر همکاری عنصری از تعارض در خود دارد. [سپس برای دفاع، استدلال می‌کند: همان‌طور که جهان هستی «به عشق و به نفرت»، به نیروهای جاذبه و دافعه نیاز دارد تا صورتی تشکیل دهد، همان‌طور جامعه نیز به‌مقداری رابطه کمی توافق و اختلاف، به همکاری و رقابت، به خیر و غرض‌ورزی نیاز دارد تا بتواند شکل بگیرد. جامعه، پیوسته برآیند دو سنخ کنش‌های متقابل است که از این لحاظ همه به یک عنوان مثبت هستند. (واندنبیگ، ۱۳۸۶: ۷۵) باید توجه داشت که زیمل با ترسیم تعارض به‌مثابه یک نیروی مثبت و دارای کارکرد ویژه در کنش‌های متقابل، عملاً همکاری (کنش متقابل پیوسته) را به‌حاشیه می‌راند. تلقی تعارض به‌عنوان «بزرگ‌ترین اختراع بشریت» (واندنبیگ، ۱۳۸۶: ۷۶) به‌خوبی تمرکز وی بر تعارض و پذیرش آن را به‌نحوی که موجب نادیده‌انگاری همکاری گردیده است، نشان می‌دهد.

واندنبیگ در توضیح دیدگاه زیمل سعی می‌کند با طرح گریزناپذیری همکاری در هنگام بروز رقابت و تعارض از یک‌سو و پذیرش هستی دشمن در زمان جنگ و پرهیز از اندام دشمن از سوی دیگر، به‌نحوی تلقی زیمل از تعارض را مشتمل بر همکاری (کنش متقابل پیوسته) نشان بدهد و می‌نویسد: البته بدیهی است که تعارض در وهله اول نشانه یک مخالفت و خصومت است، اما چون تعارض در همان مبارزه و در خصوص همان موضوع اختلاف، طرف‌های متعارض را جمع می‌کند، از آن نتیجه می‌شود، همان‌طور که آلن تورن، پیر بوردیو و لوفورت در پی زیمل خاطر نشان کرده‌اند، مخالفتی بدون موافقت، وجود ندارد. (واندنبیگ، ۱۳۸۶: ۷۷-۷۶)

در مجموع، گرایش به «تقابل» به‌جای «تعامل» غلبه قابل توجه و تأملی داشته است. اتخاذ چارچوب تحلیلی «تقابلی» در تحلیل‌های اجتماعی، پیامدهای زیان‌باری داشته و از قوت تحلیل‌های اجتماعی در چارچوب‌های تقابلی به‌شدت کاسته است. به بیان گیدنز،

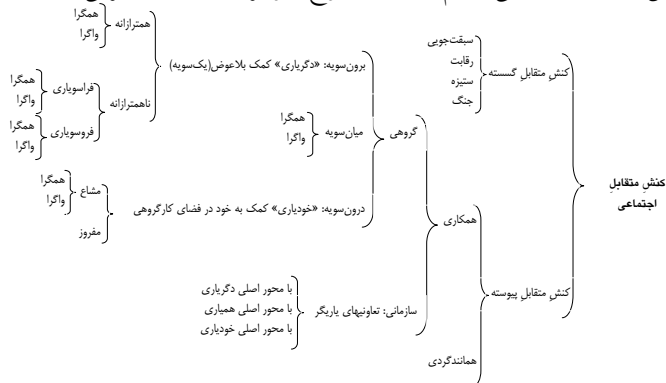
۱. به‌عنوان نمونه نک به: لیند بلوم، ۱۳۸۸.



امروزه جامعه‌شناسان ترجیح می‌دهند که بپذیرند هر یک از روندهای تحولی، مختصات دیالکتیکی دارد و ویژگی‌های متضادی را بر می‌انگیزد (گیدنز، ۱۳۷۷: ۲۴) و به تعبیر کرایب، مرزهای واقعیت مبهم است. (کرایب، ۱۳۸۲: ۳۴)

براساس چنین ملاحظاتی است که جامعه‌شناسان تلاش می‌کنند به هر نحوی که می‌توانند از این وضعیت خارج شوند و «تعامل» جایگزین «تقابل» برای فهم مسائل اجتماعی گردد. با وجود این، همچنان پرسش این مقاله بی‌جواب مانده است. یعنی جامعه‌شناسان هر چند مسئله و واقعیت چگونگی تداوم زندگی اجتماعی در طول زمان را دریافته‌اند اما راه‌حل عملی و عینی را براساس درک الگویی مبتنی بر واقعیت ارائه نکرده‌اند. به بیان دیگر، تجویزهای‌شان خصلتی انتزاعی و نه تجربی، داشته و پیوندی ظاهراً ناگسستنی با دولت دارد و لذا شناسایی و تحلیل شیوه‌ها و مکانیسم‌های عمل‌کننده اجتماعی تا حد زیادی مغفول افتاده است. از این‌رو، پرسش اجتماعی، پاسخ اجتماعی در خوری نمی‌یابد. در چنین فضایی است که تحقیقاتی نظیر آنچه مرتضی فرهادی در کتاب انسان‌شناسی یاریگری که در واقع گزارش فشرده و تئوریک از تحقیقات میدانی و اکتشافی چهل و دوساله از تحولات اجتماعی جامعه ایران در مسئله‌ای معین و مشخص است،<sup>۱</sup> می‌تواند راهگشایی عینی و کاربردی برای تشخیص و حل معضلاتی باشد که به واسطه حذف بنیادی‌ترین امر مؤثر در بقاء و شکوفایی جامعه - یعنی تعاون - از تعاملات اجتماعی و سوق دادن آنها به رقابت به‌وجود آمده است. شاید در نگاه اول به نظر برسد که این

۱. با توجه به ضرورت پرهیز از یک‌سونگری و اتخاذ دیدگاهی تماماً سلبی، از یک سو و فشرده‌گی مباحث، تحلیل‌ها و یافته‌ها در اثر ارزشمند یادشده از سوی دیگر، در اینجا از باب نمونه به قسمتی از این یافته‌ها اشاره می‌نمایم که در آن انواع جوهری همکاری معرفی شده‌اند.



نتایج، علی‌رغم اهمیت، محدود به مکانی خاص (جغرافیای ایران) می‌باشد و بیش از آنکه قاعده و قاعده‌ساز باشد، استثنایی و مربوط به زمان‌های گذشته است و برای امروز و فردا نمی‌تواند مفید فایده باشد و بیشتر، بیانگر ایده‌آلی خیالی و یا حالتی نوستالژیک در مواجهه با گذشته و برای فرار از آینده و واقعیت‌های پیش‌رو است و در هر صورت خاصیت گره‌گشایی ندارد. اما واقعیت آن است که در جهان رقابتی امروز حرکت‌های سازنده‌ای در عرصه‌های مختلف، علیه رقابت شکل گرفته است و به پیش می‌رود، هر چند دلایل متنوعی مقوم این تغییرات هستند.<sup>۱</sup>

۱. مستندات فراوانی از این حرکت‌ها می‌توان ارائه داد که در این مجال نمی‌توان به صورت مشروح به آنها پرداخت، لیکن فهرستی از نشانه‌های تغییر جهت‌گیری از رقابت به‌سوی همکاری در حوزه‌های مختلف ارائه می‌نماییم که نشان می‌دهد این ضرورت فراتر از مباحث نظری محض و حرفه‌ای، برای طراحی و داشتن نظام اجتماعی پایدار در مقیاس‌های مختلف، مطرح گردیده است و از همین مسیر، مباحث تئوریک را در عرصه‌های گوناگون تحت تاثیر قرار داده است. از مهم‌ترین عرصه‌ها حوزه آموزش و پرورش است. «علوم شناختی به‌عنوان یک حوزه علمی بین رشته‌ای از تعامل پنج رشته (فلسفه ذهن، روان‌شناسی، عصب‌شناسی، زبان‌شناسی و هوش مصنوعی) آثار و تبعات وسیعی را بر دانش بشری داشته است که آموزش و پرورش به‌طور خاص اثر عمیقی از این رویکرد پذیرفته است و از رایج‌ترین الگوهای یادگیری مبتنی بر تشریک مساعی، یادگیری تعاونی است. (اشمن و کانوی، ۱۳۸۴: ۱۹۸) حل مسئله به‌صورت تشریک مساعی نه‌تنها کودکان را محور یادگیری می‌داند، بلکه کار گروهی را نیز به او می‌آموزد. تشریک مساعی خود یکی از روش‌های یادگیری است که در روان‌شناسی شناختی مورد تأکید فراوان قرار گرفته است، به‌طوری که علاوه بر کمک به یادگیری کودکان، در آمادگی آنها برای همکاری‌های گروهی در زندگی آینده‌شان بسیار مؤثر است. (گارتون، ۱۳۸۶: ۳)

با طرح «توسعه پایدار در کمیسیون برتلند در «آینده مشترک ما» که نشانگر میل به گذر از توسعه‌های موسوم به توسعه‌های پس از جنگ است» (اسلاتر، ۱۳۸۶: ۵۳) پایداری به واژه‌ای جذاب حتی در مباحث سیاسی معاصر تبدیل شده است و «به مشارکت هر چه بیشتر افراد و گروه‌ها برای کارهایی که باید انجام شود، نیازمند است. جامعه‌هایی که در آن سطوح بالایی از مشارکت در سازمان‌های داوطلب و اشکال دیگری از فعالیت مشترک وجود دارد، سالم‌تر خواهند بود». (کهیل، ۱۳۹۲: ۲ و ۹۶-۹۵) همچنان که اکثرتین در میان عوامل مختلف برای پاسخ به این سؤال که «چگونه است که نروژ یک نمونه‌اعلای دموکراسی پایدار است؟، احساس عمیقی را که نروژی‌ها نسبت به زندگی جمعی دارند، ذکر کرده است. باید دید که بر اساس چه شاخصه‌هایی این مشخصه استوار شده است؟ مفهوم بنیانی این مشخصه سه عنصر را شامل می‌شود: الف. نروژی‌ها از اینکه دیگری را به‌عنوان یک وسیله تلقی کنند، اجتناب می‌ورزند و آرزو دارند که مناسبات اجتماعی آنها، از هر گونه ملاحظات اقتصادی برکنار بماند؛ ب. از موقعیت‌های رقابت‌جویانه پرهیز دارند و ج. آنها به فعالیت‌های تعاونی علاقمندند و نسبت به سازمان‌هایی که در این زمینه می‌کنند، نظر مساعد دارند. (لازارسفلد، ۱۳۷۶: ۴۹-۴۸)

علاوه بر اینها، آگاهی نسبت به «انزوای بوروکراتیک - که موجب شده همکاری‌ها صرفاً برای انجام وظیفه و نه به دلیل علاقه به همکاری صورت پذیرد و لذا بنای هماهنگی و آرمان‌های مشترک فرو می‌ریزد» - (رحمان‌سرشت، ۱۳۸۳: ۲۱۴) باعث گردیده نیاز به مشارکت بیش از پیش احساس شود.

«رویکردهای مشارکتی در حال گسترش در سراسر جهان‌اند» (تیلور، ۱۳۹۰: ۲۰) «در سال‌های اخیر با حمایت طیف گسترده‌ای از آژانس‌های بین‌المللی، دولت‌های ملی و سازمان‌های غیردولتی، توجه به برنامه‌ریزی مشارکتی به‌نحو قابل ملاحظه‌ای افزایش یافته است. در حالی که مشارکت شهروندان در گذشته ایده انقلابی محسوب می‌شد، امروزه این فرایند در توسعه اجتماعی کاملاً پذیرفته شده است» (دریسکل، ۱۳۸۷: ۲۴) و «مشارکت به‌سرعت در حال تبدیل شدن به یک پارادایم (الگوی کلی) زنده در محیط‌های کاری است». (رهنورد، ۱۳۸۵: ۱۶۷) به همین دلیل است که «قدرت مردمی» (چامالا، ۱۳۸۳: ۹۳) و «توسعه مردمی» (هیرشمن، ۱۳۹۱: ۱۴ و ۱۲۱ و احمدی و بیدالله‌خانی، ۱۳۹۲: ۶۱) «برنامه‌ریزی مشارکتی» (هریس، ۱۳۸۷: ۲۹-۲۷)، برنامه‌ریزی درسی مشارکتی (تیلور، ۱۳۹۰: ۴۸)، «رهیافت‌های مشارکتی و ارزیابی مشارکتی روستایی» (ازکیا و دیگران، ۱۳۸۷: ۷) از مباحث جدی در تحولات نظریه‌های توسعه به‌شمار می‌آیند. «بخش تعاون در سطح جهان حدود ۸۰۰ میلیون نفر عضو در ۱۰۰ کشور دارد و میزان اشتغالی که به‌وجود آورده است، بالغ بر ۱۰۰ میلیون شغل است. در اتحادیه اروپا ۴۲۰۰ بانک در اتحادیه بانک‌های تعاونی اروپایی به ۱۴۹ میلیون مشتری خدمات می‌دهند». (ساردوئی‌نسب، ۱۳۸۸: ۱۳۵) «تراژدی سرمایه‌های عمومی» موجب شده برنامه‌های مختلف مشارکتی، طراحی و اجرا شوند. (نک: چامالا، ۱۳۸۳: ۱۹-۱۵) مثال دقیق‌تر در این زمینه، «مدیریت مشارکتی آبیاری در شکل‌های مختلف آن می‌باشد که بیش از چند دهه است در جهان به‌اجرا درآمده است». (پرسد و دیگران، ۱۳۸۹: ۲۲) از چندین دهه گذشته، ابعاد انسانی در تصدی‌گری منابع طبیعی با تأکید بر ساختار شبکه‌های اجتماعی درگیر در فرایند مدیریت مشارکتی منابع طبیعی مورد تأکید قرار گرفته است. (قربانی و دیگران، ۱۳۹۱: ۵۵۳) یادگیری مشارکتی در تربیت بدنی نیز مورد توجه و استفاده قرار گرفته است که مهم‌ترین ویژگی آن، برقراری رابطه متقابل دوستانه بین دانش‌آموزان است. (گرینسکی، ۱۳۸۴: ۶۰)

نیاز به مشارکت تا حدی قوی شده است که در تدوین استراتژی بازاریابی با عنوان «رفتارهای یاریگر در بازار» (هاوکینز و دیگران، ۱۳۸۵: ۱۴۷) شناسایی شده و با تشخیص ضرورت همکاری در فعالیت‌های اقتصادی، «بازبینی سیاست صنعتی در سطح سرزمین و توجه به سرمایه مجتمع زیستی با تأکید بر همجواری جغرافیایی و همکاری میان شرکت‌های تجاری» (امیراحمدی، ۱۳۸۷: ۲۹ و ۳۳) به‌عنوان یک ضرورت مطرح می‌گردد، حتی برای دفاع از نظام بازار رقابتی به آن متوسل می‌شوند. به‌عنوان نمونه، استدلال بلوم قابل تأمل است: «ما که می‌خواهیم واقع‌بین باشیم همیاری را گاه نه ضرورت بلکه آرزویی می‌پنداریم که خیال خام است. اما همیاری یک آرزوی واهی نیست. در واقع، هیچ چیز از این روشن‌تر نیست که همیاری در هر دو مقیاس وسیع و محدود در هر جامعه‌ای وجود دارد. امتیازهایی که امروزه داریم از همیاری‌هایی سرچشمه می‌گیرد که پیش‌ترها شکل گرفته است. اگر می‌خواهیم این امتیازها حفظ شود، همیاری باید ادامه یابد. (لیند بلوم، ۱۳۸۸: ۳۸-۲۵) در عرصه تحقیقات نیز آزمون همکاری به‌عنوان واقعیتی مورد نیاز و اعتنا قابل مشاهده است. به‌عنوان نمونه، «یک تیم پژوهشی پس از انجام دادن ۱۲۲ مطالعه که تنوع گسترده‌ای از موضوعات و محیط‌ها را در برداشت در تحلیل کلان آنها به نتایج زیر رسید: ۱. در ارتقای توفیق‌طلبی و بهره‌وری، همکاری بر رقابت، برتری دارد؛ ۲. در ارتقای توفیق‌طلبی و بهره‌وری، همکاری بر تلاش‌های فردی برتری دارد و ۳. در ارتقای توفیق‌طلبی و بهره‌وری، همکاری بدون رقابت میان‌گروهی، نسبت به همکاری با رقابت میان‌گروهی، برتری دارد» (رضاییان، ۱۳۸۹: ۴۰-۳۹) به‌پشتوانه چنین تحقیقاتی است که در یقین به رقابت تردید ایجاد شده است. در «مسائل اساسی در مدیریت تکنولوژی و روندهای در حال تغییر صنعت، همکاری و ائتلاف با رقبا پذیرفته شده است، زیرا رقابت شدید موجب بروز نااطمینانی گسترده می‌شود و تیم‌های صنعتی را به هم می‌ریزد». (خلیل، ۱۳۹۰: ۱۰۱-۹۷) استراتژی

### نگرانی اسمیت از پیامدهای رقابت (کنش متقابل گسسته)

عادت به اغماض و نادیده‌انگاری که موجب ضعف بنیادی و ناتوانی در پرداختن به کنش متقابل پیوسته و تصویر و ترسیم آن در ذیل کنش متقابل گسسته گردیده است، سابقه‌ای طولانی دارد. در حوزه اقتصاد که وام دهنده رقابت به‌مثابه مکانیسم تنظیم و تعدیل اجتماعی به جامعه‌شناسی است نیز با عنایت به خطرهای رقابت و کنش متقابل گسسته برای جوامع انسانی، هشدارهایی داده شده بود که آنها را می‌توان صرفاً در حد آرزویی دانست که اندیشه‌ورزانی چون واندنبرگ به‌راحتی و ساده‌لوحانه آن را مفروض و مسلم پنداشته‌اند: لزوم به رسمیت شناختن هستی دشمن و منافعش. (واندنبرگ، ۱۳۸۶: ۷۶)

تجربه تاریخی در غرب هم به‌لحاظ دانشی و هم از نظر عینی چنین فرض ناپخته‌ای را تأیید نمی‌کند. اقتصاددانان کلاسیک نظیر آدام اسمیت شاید به‌علت تأکیدی که بر رابطه

۶۶

اقیانوس آبی از سوی مشاوران ارشد شرکت‌های چند ملیتی در حوزه استراتژی و مدیریت مطرح شده است و سؤال اصلی آن عبارت است از اینکه: «چگونه فضای بازاری بدون مدعی خلق کنیم که در آن رقابت معنایی ندارد». (کیم و مابورنیا، ۱۳۸۸: ۱۵) برای مقابله با کمیابی نیز سعی شده با ارائه نظریه‌هایی جدید راه‌هایی برای ارتقای بهره‌وری ارائه گردد که نیازمند توجه جدی به همکاری است. به‌عنوان مثال، می‌توان به تفکر ناب در کنار نظریه محدودیت‌ها اشاره کرد که «شیوه‌ای را فراهم می‌کند که از طریق آن بتوان با منابع کمتر، تجهیزات کمتر، زمان کمتر، فضای کمتر، به بیشترین‌ها دست یافت». (کلابچی و فرجی، ۱۳۹۲: ۳۳۷) تلاش برای مدل‌سازی فعالیت‌های گروهی و جمعی (وفائی‌نژاد و دیگران، ۱۳۸۸: ۳۵) و طرح نظریه بازی‌های مشارکتی (جوادی و عمومی، ۱۳۸۷: ۵۰) نیز نشان‌دهنده افزایش روزافزون اهمیت مطالعاتی کنش‌های جمعی یاریگرانه برای طراحی نظام اجتماعی پایدار دارد. به‌تعبیر دیگر، «افسانه رایج در جامعه مدرن که جامعه شامل مجموعه‌ای افراد مستقل است، که هر یک از آنها می‌کوشد به هدف‌هایی دست یابد که مستقلاً تعیین گردیده‌اند و عملکرد نظام اجتماعی شامل ترکیب این کنش‌های افراد مستقل است» (کلمن، ۱۳۹۰: ۴۵۹) بیش از پیش آشکار گردیده و به چالش کشیده شده است. بنابراین، هر چند اقتضای فردگرایی، رقابت است اما به دلایل گوناگون، نیاز به همکاری در دنیای امروز تدریجاً در نظر و عمل مورد توجه قرار گرفته و با لحاظ زمان و تجدیدنظر در مقیاس تغییرات، «رقابت پایدار» (دعایی، ۱۳۸۵: ۲۹) دنبال می‌شود، زیرا مقایسه نتایج بلندمدت دو الگوی رقابت و همکاری در نظام‌های اجتماعی، ضرورت ترجیح همکاری بر رقابت را برای ساختن و داشتن جامعه‌ای پایدار آشکار ساخته است. پرداختن به بسترهای اجتماعی ایجاد رویه‌های همکاری و تحدید رقابت در دنیای امروز نیازمند مقاله‌ای مستقل است و در این مجال سعی شد با بیان نمونه‌هایی از تلاش‌های عملی و نظری در عرصه‌های آموزش و پرورش، مدیریت، اقتصاد، تربیت بدنی و سازمان کار صنعتی، تغییر جهت‌گیری به سمت همکاری مستند گردد. بدیهی است بررسی چگونگی این تلاش‌ها در هر یک از حوزه‌های نام برده خارج از موضوع اصلی مقاله است، اما توجه کلی به این تلاش‌ها مشخص می‌سازد که مشارکت‌خواهی از مسیرهای متنوعی تعقیب می‌شود. کسب تجارب عملی و تلاش‌های نظری موجب شده است که نظام رقابتی، اقتدار سابق را نداشته باشد، هر چند همچنان نظام غالب و مسلط است و در برابر «تغییر» ضروری برای زیست جمعی پایدار، مخالفت و امتناع می‌ورزد.

اخلاق و اقتصاد و ضرورت آن داشتند، عنوان می‌کردند که: «یک فرد هیچ‌گاه نباید خود را بر دیگری آن‌قدر ترجیح دهد که برای حفظ منافع خود به دیگران زیان و یا صدمه وارد کند، گرچه منافع او به مراتب از زیان و صدمه‌ای که به دیگری وارد می‌کند، بیشتر باشد. در مسابقه برای ثروت و افتخار و ترقی هر کس هر اندازه بتواند به پیش می‌رود و حداکثر فشار را بر اعصاب و عضلات خود برای سبقت گرفتن از همه رقبایش وارد می‌کند، اما اگر قرار باشد او یکی از آنها را هل دهد و یا نقش زمین کند دیگر محلی برای چشم‌پوشی تماشاچیان باقی نمی‌ماند.» اسمیت، در این گفته‌ها، تمایزی بین دو نوع رقابت قائل می‌شود، که یکی بر کارآیی و دیگری بر نابودی رقیب مبتنی است. وی رقابت لجام‌گسیخته را نمی‌پذیرد، چون در نظریه‌اش، رقابت چیزی بیش از حق سرمایه‌گذاران است: رقابت وسیله اصلی بازتولید مداوم جامعه در سطح همیشه بالاتر است. اما فقدان انحصار پیش‌فرض ضروری رقابت است. (نویمان، ۱۳۷۰: ۳۰۲-۳۰۱)

علی‌رغم چنین نظر و تجویزی در مورد رقابت، اما واقعیت آن است که دیدگاه رقیب، غلبه پیدا کرده است. به‌عنوان نمونه به این تحلیل دقت کنید: در یک سطح از بحث و جدل، عقیده بر این است که رقابت موجب افزایش کارآیی می‌شود و انحصار، درست برخلاف آن عمل می‌کند. ولی این نگرش، نگرشی سطحی درباره فرآیند واقعی رقابت در بازار را به‌نمایش می‌گذارد. فرآیند رقابت از دیدگاه شومپیتر با مفهومی پویا از کارآیی سروکار دارد که با انحصار نیز، به ضرورت، تناقضی ندارد. (سیف، ۱۳۸۴: ۲۴۲)

بنا بر اندیشه لیبرالی یک جامعه رقابتی می‌باید بر پایه آزادی تجارت، حق ادامه کسب و کار بدون دخالت دیگران و حق ایجاد کسب و کاری مبتنی بر رقابت باشد. در فرآیند رقابت، رقبای ناجور از گردونه بیرون انداخته شده و مؤسسه‌های تازه به‌وجود خواهند آمد. توجیه‌گران کنونی لیبرالیسم اقتصادی بر این باورند که آزادی قرارداد به‌معنی حق ایجاد ائتلاف‌های صنعتی، ایجاد کارتل‌ها، مجتمع‌ها و تراست‌ها است. آنها معتقدند که حتی هنگامی که یکی از رشته‌های صنعت تا آنجا انحصاری می‌شود که آزادی تجارت به‌صورت یک حق رسمی میان تهی‌درمی‌آید، باز هم آزادی تجارت وجود دارد. آنها معتقدند رقابت به‌معنی حق از میان بردن کسب و کار رقیب و برقراری حق ویژه یک گروه انحصارگر است.<sup>۱</sup> (نویمان، ۱۳۷۰: ۳۰۱-۳۰۰)

۱. به بیان گور ویدال، پیروز شدن شما کافی نیست، شکست دیگران هم لازم است. (اصلائی، ۱۳۸۷: ۶۲)

چنین برداشت و پنداشتی از «رقابت» به صورتی فراگیر حوزه‌های مختلف را تحت تأثیر قرار داده و به‌مثابه اصلی بدیهی تلقی می‌شود که باید مراقب بود تا در تمام سطوح، آموزش و اجرای آن مورد غفلت قرار نگیرد، زیرا رقابت رمز موفقیت است. اغراق نیست اگر بگوییم تلاش و پشتکار فراوانی که جامعه‌شناسی غربی را تا به امروز پیش آورده است به‌علت تعصب کور و مادی‌اندیشی، کمابیش دور باطلی<sup>۱</sup> را تجربه می‌نماید که حاصل گرفتاری در اسطوره‌هایی چون انسان‌هایزی است. شاید این بیان، سنگین آید اما آنگاه که با تأمل در دفاع واقع‌بینانه افرادی چون هیرشمن از سرمایه‌داری بیندیشیم، سنگینی یادشده، سبک می‌گردد. وی در دفاع از سرمایه‌داری به‌عنوان محصولی که مطابق با طراحی اولیه معماران آن به بار نشسته است، استدلال می‌کند: در یکی از گیراترین و نافذترین این نقدها [ی معاصر به سرمایه‌داری] روی خصلت سرکوب‌گر و بیگانه‌ساز سرمایه‌داری تأکید شده است، خصلتی که از بسط «کامل انسانی» ممانعت به عمل می‌آورد. این اتهام... کمی غیرمنصفانه است، زیرا از سرمایه‌داری جز این هم انتظار نمی‌رفت و اصلاً بنا بود سوانق و امیالی چند را سرکوب کند تا نوعی شخصیت انسانی به‌بار آورد که هر چه کمتر چندجنبه‌ای و پیش‌بینی‌ناپذیر باشد و هر چه بیشتر «تک‌ساختی»... سخن کوتاه، بنا بود سرمایه‌داری درست همان چیزی را تحقق بخشد که عنقریب چون بدترین خصلتش به باد انتقاد گرفته شد. (هیرشمن، ۱۳۷۹: ۱۵۰) جالب توجه است که کلازویتس که مهم‌ترین نظریه‌پرداز جنگ (کنش متقابل گسسته) در دوران مدرن است عامل اصلی اتحاد را مسئله منفعت‌طلبی دانسته است. وقتی نفعی در کار نباشد، اتحادی به‌وجود نمی‌آید و بدون اتحاد، موازنه قوا مفهومی نخواهد داشت. (جهانگلو، ۱۳۷۸: ۴۶) نفعی

۱. دقت در تحلیل‌هایی نظیر تحلیل ژوزف پستيو به‌خوبی این وضعیت را تشریح و آشکار می‌سازد: جوامع لیبرال و تساوی‌طلب، اساس را از جهت نظری بر این قرار می‌دهند که همه می‌توانند آرزوها و بلندپروازی‌های یکسان داشته باشند و از این طریق عرصه را برای رقابت بر سر کسب افتخار و لذات و شغل و کالا و خدمات باز می‌گذارند. آزادی رقابت موجب تقویت عزم و اراده به پیشی‌گرفتن از دیگران می‌شود. هر چیزی که مطلوب یک نفر است مانند مدارج علمی و فنی و اتومبیل و همبستران زیبا و افتخار و خلاصه هر چیز اسباب امتیاز مطلوب دیگران نیز واقع می‌شود. مردم تنها به چیزی اهمیت می‌دهند که دنیایی که به آن تعلق دارند و در ارزیابی‌های آن شریک‌اند، برای آن ارزش قائل باشند. هر چه مطلوب واقع شود، بالقوه هدف رقابت است و به‌محض ظهور رقابت، کمیاب می‌شود. به این جهت است که اقتصاد بازار در عین تولید ثروت، کمبود نیز به‌وجود می‌آورد. در همان حال سخن از برابری و آزادی و برادری در میان است، معارضه و بغض نیز پا به‌میدان می‌گذارد و اقتضای برادری این است که برادران با یکدیگر برادر نباشند تا در رشک بردن به یکدیگر آزاد باشند. (پستيو، ۱۳۷۷: ۴۸۳-۴۸۲)

که به تعبیر هیرشمن، به منزله پارادایم نوین (هیرشمن، ۱۳۷۹: ۴۳) نظم اجتماعی و سیاسی را هویت و جهت داده است. اتفاقی نیست که «مروری تحلیلی بر ادبیات حجیم و دارای گستره وسیع دیگرخواهی نشان می‌دهد مطالعات انجام‌شده در میان شاخه‌های مختلف علوم اجتماعی به‌طور متوازنی توزیع نشده است. این مطالعات غالباً مبتنی بر فردگرایی روش‌شناختی<sup>۱</sup> بوده و از رهیافت جزءنگرانه‌ای پیروی می‌کند که در آن انسان غالباً موجودی پاداش‌جو و ذاتاً خودخواه معرفی شود». (ذکایی، ۱۳۷۶: ۲۷۹)

به بیان دیگر، اندیشه‌ورزی یاریگرانه، در توصیف و تحلیل جامعه‌شناسانه، مغلوب فردگرایی و ترجیح کنش متقابل گسسته در تحقق نظم اجتماعی شده است. این غلبه به لحاظ تئوریک روی داده است و لذا برای سطوح کاربردی و تجربی، جامعه‌شناسان دائماً تکیه بر «باید»ها و تجویز کنش متقابل پیوسته (یاریگری) دارند.

گریزناپذیری کنش متقابل پیوسته (یاریگری) برای دوام بخشیدن و پویایی جوامع بشری از یک طرف و تمرکز اندیشه‌ورزی‌های اجتماعی بر کنش متقابل گسسته به‌مثابه یگانه عامل قوام‌بخش جوامع از طرف دیگر، انتظار ناموجه و جابه‌جا شده از «همکاری» و «رقابت» برای استقرار نظم اجتماعی و تحلیل تحولات آن را به‌خوبی نشان می‌دهد. بنابراین، می‌توان گفت که «رقابت... هنوز به صورت یک بت باقی مانده است». (هینچکلیف، ۱۳۸۶) از این‌رو، برخلاف انتظاری که برای پاس‌خگویی به چرایی و چگونگی نظم اجتماعی وجود دارد و نیازمند شناخت عمیق و تحلیل کنش متقابل اجتماعی پیوسته و سوابق و تجارب تاریخی جوامع در این زمینه است، در جامعه‌شناسی با ادبیات متنوع و قابل توجهی در خصوص شناخت و تحلیل کنش متقابل اجتماعی گسسته روبرو هستیم. کما اینکه در تشریح پرسش و مسائل اساسی جامعه‌شناسی، زتومکا پرسش از نظم را به‌هائز نسبت می‌دهد که جامعه‌شناس نیست اما پرسش از تغییر را مارکسی معرفی می‌نماید. (چلبی، ۱۳۷۵: ۱۱)

### خودخواهی به‌نحار به‌مثابه بدیل همکاری

توجه به راه‌حل‌های خروج از بحران فوق‌الذکر که به بیان هیرشمن طبیعی، خودخواسته و مطابق برنامه‌های از پیش تعیین‌شده‌اند، دور باطل یادشده را ملموس‌تر می‌سازد. به‌عنوان نمونه، چارلز هندی به اتصال گریزناپذیر فرد با دیگران و ضرورت حیاتی همکاری البته

بدون ذکر هیچ‌گونه تعبیر و مفهومی از آن، می‌کوشد از فواید دیگرخواهی برای تحقق خودخواهی سخن به‌میان آورد تا ضمن حفظ فردگرایی، چاره‌ای برای ناتوانی سرمایه‌داری و محصول آن یعنی فرد «تک‌ساختی» شده و زندگی تحقیرآمیز و نانسانی آن بپردازد. پیشنهاد و تجویز وی «خودخواهی بهنجار»<sup>۱</sup> مبتنی بر این استدلال است که: خودکفایی کامل رؤیایی بیهوده است، حتی کشاورزان خودکفا نیز برای رساندن فراورده‌های خود به بازار مصرف به کامیون‌ها و جاده‌هایی نیاز دارند که دیگران ساخته و نگهداری و تعمیر می‌نمایند. در دنیای انگلوساکسون فرد نقطه آغازین است ولی در آلمان، ژاپن و به‌ویژه شبه‌قاره چین، سنت جامعه را بر فرد مقدم می‌دارد. به هر حال، در دنیای نوین فرد و جامعه ناچارند تا در زمینه ارتباط میان آزادی و تعهد اجتماعی با هم کنار آیند. من این را «خودخواهی بهنجار» می‌نامم. (هندی، ۱۳۸۰: ۲۲-۲۰)

۷۰

انتظار همگانی که امثال هندی به‌دنبال آن می‌باشند، ناشی از تجربه‌ای همگانی در مورد توسعه به‌مثابه توهم دنیای مدرن از زندگی ایده‌آل است. توسعه‌ای که مبنای آن رقابت و البته خصومت کمتر آشکار و در صورت لزوم، آشکار بوده است. امروزه، پرسش‌های متفاوتی مطرح می‌شوند که با اتکاء به ناکارآمدی سیاست‌گذاری‌های اجتماعی، چارچوب‌های مفهومی و طرح‌های نظری را به‌چالش کشیده‌اند. هندی، شفاف و صریح می‌پرسد: در جوامع امروزی چه بر سر خودمان می‌آوریم: به این اعداد و ارقام بنگرید:

- ۴۲٪ کارکنان آخر روز احساس می‌کنند که «از پا افتاده‌اند».

- ۶۹٪ دوست دارند که زندگی‌شان آرام‌تر باشد.

- پدران و مادران ۴۰٪ کمتر از سی سال پیش با فرزندان خود وقت می‌گذرانند.

- در بیست سال گذشته میزان سرانه مصرف ۴۵٪ افزایش یافته، ولی بنا به شاخص‌های «سازمان بهداشت اجتماعی» کیفیت زندگی ۵۱٪ پایین آمده است.

- بیست سال پیش ۴۱٪ از جوانان امید رسیدن به «یک زندگی خوب» را داشتند. این نسبت اکنون به ۲۱٪ رسیده است.

این آمار مربوط به ایالات متحده است. امیدوارم که در انگلستان وضع متفاوت باشد،

هر چند تردید دارم.<sup>۲</sup> (هندی، ۱۳۸۰: ۴۳)

## 1. Proper Selfishness

۲. ناگفته نماند که انگلستان نیز وضع بهتری ندارد. بنا بر تصویری که ویدال (۱۹۹۴) ارائه می‌دهد: بیشتر مردم به‌طور شهودی احساس می‌کنند که رشد لزوماً وضع مردم را بهتر نمی‌کند. قرائن حاکی از آن است که کیفیت زندگی در اطراف ما در حال کاهش است. بریتانیا اینک طولانی‌ترین متوسط



بروز چنین وضعیتی پس از تغییرات اقتصادی و تغییر وضعیت موجود اتفاق افتاده است. به بیان دیگر، طبق برخی معیارها وضع موجود بهتر از قبل شده است. به بیان مور، این پرسش مهم مطرح شده است که چرا سطوح رضایت به طور مشخص در کشورهای صنعتی رشد نمی‌کند، در حالی که براساس بیشتر معیارهای عینی اقتصادی، نیازهای مردم را بیشتر از گذشته برآورده می‌سازد؟ (مور، ۱۳۸۹: ۵۶) دنیایی که به تعبیر هیرشمن دنیایی است که در آن انسان‌ها فکر می‌کنند فلان چیز را می‌خواهند و بعد به مجردی که به دستش آوردند با اضطراب و نگرانی درمی‌یابند آن قدرها هم که گمان می‌برند آن را نمی‌خواهند یا اینکه اصلاً نمی‌خواهندش، بلکه چیز دیگری که هیچ اطلاعی درباره‌اش نداشته‌اند، همان چیزی است که واقعاً می‌خواهند. (هیرشمن، ۱۳۸۵: ۳۵-۳۴)

سابقه چنین طرح بحث و حل مسئله به تالکوت پارسونز بازمی‌گردد. وی در پاسخ به این سؤال که چگونه می‌توان نظم اجتماعی را با عمل فرد آشتی داد به طوری که نظم اجتماعی ایجاد تضییق برای فرد ننماید و آزادی عمل فردی مخل نظم اجتماعی نگردد، فردگرایی نهادی شده را مطرح می‌کند. (چلبی، ۱۳۷۵: ۲۹) هرچند تذکر در مورد اینکه باید از لحاظ مفهومی بین فردگرایی نهادی شده و فردگرایی خودخواهانه<sup>۱</sup> تمیز قائل شد (چلبی، ۱۳۷۲: ۲۶)، از نظر تئوریک راهگشا به نظر می‌رسد اما فقدان الگوها و تجارب عینی در تفکیک تجویز شده، عملاً فرارفتن از سطح نظری و تجویز را در شناخت این موضوع بسیار مهم نشان می‌دهد.

نکته مهم، محوریت رقابت و پیوند ناگسستنی آن با فردگرایی از یک سو و مصرف‌گرایی از سوی دیگر است. تفاوت دیدگاه در مبنا و چگونگی تحقق نظم اجتماعی، تفاوت در سیاست‌گذاری اجتماعی را به دنبال می‌آورد و لذا می‌باید انتظار پیامدهای اجتماعی متفاوتی را نیز داشته باشیم. مثال عینی دیگر، جایگزینی بهداشت فردی به جای بهداشت جمعی است که به خوبی نشان می‌دهد نظم اجتماعی رقابت‌محور که جامعه‌شناسی نیز تاحد زیادی مؤید آن است، در همه ارکان اجتماعی رخنه نموده و صرفاً در سطح

---

ساعات کار را در میان کشورهای اتحادیه اروپا دارد... در میان ما (بریتانیایی‌ها) بیماری‌های جدیدی ظاهر شده است. از بیماری‌های مزمن گوناگون تا آنرکسیا. آسیب‌پذیری سالمندان ما به دلیل بیماری‌های آسم، دیابت و زخم معده افزایش یافته و هزینه استرس شغلی سالانه تا ۱۰ درصد تولید ناخالص ملی را در برمی‌گیرد. علاوه بر این، تراکم شهرها، کاهش فضای سبز، آلودگی صوتی، افزایش نیاز به ماشین، سوءاستفاده از منابع طبیعی، آلودگی و... بیداد می‌کند. (مور، ۱۳۸۹: ۵۷)

1. Egoistic Individualism

تئوریک باقی نمانده است. «توجه رایج جوامع غربی به مقوله بهداشت و سلامت، خود را در دل مشغولی‌هایی از قبیل غذای بهداشتی، ورزش روزانه، عبارت حق به جانب» از توجه شما به سیگار نکشیدن متشکریم» و نظایر آن نشان می‌دهد. بدیهی است که بهداشت یک نیاز کاذب نیست، بلکه نیازی جمعی است. شواهد زیادی در دست است که پیوندهای میان شرایط اجتماعی و نابسامانی بهداشتی مستلزم تلاشی جمعی است، اما توجه عمومی به بهداشت به پدیده‌ای فردی تبدیل شده و به همین دلیل اثربخشی واقعی آن مورد تردید قرار گرفته است. چنانچه آلودگی هوا به سرب بالا باشد، دویدن و نرمش کردن به معنای جذب مقدار بیشتری سرب است... هرچه قدر از اعمال کنترل جمعی بر تهدیدهای عمده زندگی مان دورتر می‌شویم، با شور و حرارت بیشتری، به کنترل تهدیدهای جزئی روی می‌آوریم. (کرایب، ۱۳۸۸: ۲۸۸-۲۷۸)

۷۲

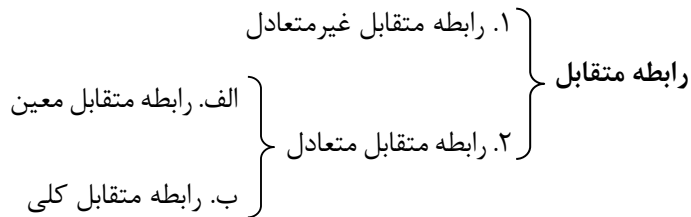
این تحولات نظری و رفتاری نشان‌دهنده این واقعیت است که کنش متقابل پیوسته (پاریگری) فاقد موضوعیتی درخور است و اتفاقاً کنش متقابل گسسته به‌مثابه عامل بقاء، رشد و پیشرفت، شکوفایی و خلاقیت، سلامت و ایمنی و امنیت، در اندیشه‌ورزی جامعه‌شناختی و رفتار اجتماعی محک سنجش، اعتباربخشی و چارچوب فهم و شناخت تعاملات اجتماعی و نهایتاً مکانیسم نظم اجتماعی شناخته و شناسانده می‌شود.

این تردیدها، نگرانی‌ها و پرسش‌ها به‌خوبی نشان‌دهنده سردرگمی، انفعال و فروکش نمودن شور کاذب مدرن شدن در جوامع صنعتی رقابتی و فردگرا است، که جامعه‌شناسی غربی داشته آن را بشناسد و سامان دهد. اما به‌قول آسابرگر لطیفه قدیمی در مورد کمونیسم و سرمایه‌داری هنوز هم در «جمع‌بندی» مسئله به‌کار می‌آید: سرمایه‌داری نظامی است که در آن انسان هم‌نوع خود را استثمار می‌کند؛ در کمونیسم عکس آن اتفاق می‌افتد (آسابرگر، ۱۳۷۹: ۱۸). علی‌رغم ناکامی‌ها، تلاش‌های جامعه‌شناسان غربی متوقف نشده و همچنان ادامه دارد، لیکن دستاورد قابل‌اعتنایی به‌دست نیامده است. تأمل در این کوشش‌های نافرجام، مفید و راهگشای فهم ضعف‌های جامعه‌شناسی است.

### بازخوانی کلاسیک‌ها و تجدیدنظرهای ناکام

متأسفانه کوشش‌های نظری جامعه‌شناسان غربی برای فائق آمدن بر معضلات جامعه رقابتی و تجویزهای انتزاعی مبنی بر انجمن‌گرایی، بدون ارجاع به شرایط پدیدآورنده آن، مطرح می‌شوند. در سطحی عینی‌تر نظیر سیاست‌گذاری و رفاه اجتماعی نیز اشاره‌ها

کلی، مبهم و فاقد مشخصه‌های الگو هستند. به‌عنوان مثال فیتز پتریک پس از طرح چهار نوع الگوی آرمانی شهروندی که به‌زعم وی به ما کمک می‌کند تا تعامل حقوق و وظایف را دریابیم... به مقوله رابطه متقابل می‌پردازد و تقسیم‌بندی زیر را از آن ارائه می‌دهد:



(فیتز پتریک، ۱۳۸۱: ۱۳۸، ۱۳۴)

براساس چنین شواهدی است که می‌توان با این توصیف بوروی از جامعه‌شناسی موافق بود که: در دورانی به‌سر می‌بریم که جامعه‌شناسی بیش از پیش از دنیای مورد مطالعه‌اش فاصله گرفته است و نیاز به آنچه من جامعه‌شناسی مردم‌مدار می‌نامم بیش از پیش حس می‌شود. مقصود من از جامعه‌شناسی مردم‌مدار آن علمی است که دغدغه‌اش «گروه‌های مردمی» و روشش آمیختن با آنان است. (بوروی، ۱۳۸۶: ۱۶۸)

در این مرور سریع دو واقعیت آشکار گردید:

۱. دل‌مشغولی، دغدغه و تلاش پیگیر جامعه‌شناسان غربی برای اصلاح نظریات مربوط سامان‌دهی اجتماعی و سیاسی.
۲. ناکامی در دستیابی به این اهداف که به‌نظر می‌رسد به‌علت ندیدن یا کم‌توجهی به نقش حیاتی کنش متقابل پیوسته (باریگری<sup>۱</sup>) در پویایی اجتماعی و سیاسی

۱. گفتنی است براساس یافته‌های میدانی به‌دست آمده در این پروژه طولانی مدت [دستیابی به انسان‌شناسی یاریگری] می‌توان گفت که علوم اجتماعی بومی به‌معنای علمی خاص و به‌تعبیر صحیح‌تر و دقیق‌تر، علمی محدود به یک حوزه جغرافیایی معین، واقعیتی نداشته و ندارد، چرا که اقتضای ماهیت علم ایجاب می‌کند که بتواند از چنین محدودیت‌هایی عبور نماید و افق ذهنی فراخ‌تری را برای درک عمیق‌تر پدیده‌های اجتماعی فراروی محققان علوم اجتماعی قرار دهد، هر چند تغییر شرایط محیطی، جهت، شدت و زمان ظهور و بروز پدیده‌های اجتماعی را تحت تأثیر قرار می‌دهد، اما این تفاوت‌ها جنبه ثانوی، غیرذاتی و غیرماهوی دارند. (مهام، ۱۳۸۹: ۱۴۰) از این رو، می‌توان با واقعیت «ساخت‌های جهانی همکاری» آشنا شد هر چند به‌صورت تئوریک مطرح نشده باشد. به‌عنوان نمونه، فرهادی توضیح می‌دهد: «منظور از همه زمانی بودن همکاری این است که ماهیت و ذات و ساخت جوهری یک نوع همکاری در طول زمان تغییر نمی‌کند. خودیاری، چه در ده هزار سال پیش و چه در ده هزار سال بعد، خودیاری است، با این تفاوت که، زمینه خودیاری صفات ثانویه و پیرامونی انسان‌ها و ذهنیت خود انسان‌ها در بین این دو برهه تغییر کرده است»

است. حاصل این غفلت، شکاف نظری و تئوری‌پردازی با واقعیات اجتماعی و سیاسی جوامع غربی است.

تصویری که الیاس ارائه می‌دهد تا حد زیادی در عرصه نخبگی و روشنفکری، قابل تأمل و گویاست: دانشمندان علوم اجتماعی عجلتاً در وضعی قرار دارند که آنها را مستعد روبرو شدن با یک معما می‌کند. آنها در جهانی به کار و زندگی مشغول‌اند که تقریباً در همه جای آن، گروه‌های گوناگون از کوچک و بزرگ و از جمله گروه‌های خودشان در نبردی به‌خاطر حفظ موضع و مقام و اغلب به‌خاطر بقاء درگیرند. بعضی از آنها می‌کوشند سر برآورند و موقعیت خود را در برابر دشمنان نیرومندی که چنگ و دندان نشان می‌دهند، بهبود بخشند. برخی دیگر آنهایی هستند که قبلاً سر برآورده‌اند و در تلاش‌اند تا آنچه را که دارند از دست ندهند. بعضی‌ها هم در حال سقوط‌اند. (الیاس، ۱۳۷۳: ۹۱-۹۰) به بیان دیگر، چنانچه تولیدات علمی در جامعه رقابتی، متمرکز بر کنش متقابل گسسته باشد، اتفاق عجیبی رخ نداده است.<sup>۱</sup>

### جریان‌های بازگشت: بازگشت به تعاون، تعاونی و انجمن‌گرایی

ناکامی‌های نظری از یک سو و ضرورت‌ها و واقعیت‌های غیرقابل انکار در جوامع غربی از سوی دیگر موجب گردیده است که جریان‌های فکری سعی نمایند با تجدیدنظر و بازگشت به اندوخته‌های مغفول و بهره‌گیری از واقعیت‌های موجود، نظم اجتماعی را باز فهم نموده و مبتنی بر شناخت جدید نسبت به طراحی و اجرای آن اقدام نمایند. به‌عنوان نمونه در گزارش دبیر کل سازمان ملل به شصت و چهارمین نشست مجمع عمومی آمده است: سازمان ملل، نهضت تعاون را به‌عنوان یک شریک اصلی در اجرای برنامه‌های توسعه‌ای مطرح شده در کنفرانس‌ها و اجلاس‌های بین‌المللی سازمان ملل متحد از دهه ۱۹۹۰ به این سو به رسمیت می‌شناسد. اجلاس جهانی توسعه اجتماعی سال ۱۹۹۵ در کپنهاک بر اهمیت تعاونی‌ها در رویکرد توسعه مردم محور تأکید نمود. دولت‌ها، از رهنمودهای سال ۲۰۰۱ سازمان ملل در خصوص تعاون استقبال نمودند... توصیه‌نامه شماره ۱۹۳ سازمان بین‌الملل کار مصوب سال ۲۰۰۲، نیاز به پرورش استعداد بالقوه تعاونی‌ها برای مشارکت

(فرهادی، ۱۳۸۸: ۳۹۵)

۱. البته عوامل دیگری چون یکسان‌نگاری پژوهش‌های پرهزینه با پژوهش‌های خلاق، شکاف نظریه و پژوهش که به‌تعبیر مولان موجب بی‌محتوایی بیش از حد جامعه‌شناسی شده است، مؤثر و تأثیرگذارند. (جهت کسب اطلاعات بیشتر نک به: مولان، ۱۳۸۰: ۴۲۹-۴۲۰)

در توسعه پایدار و اشتغال مناسب را مورد تأکید قرار می‌دهد. (گزارش دبیرکل سازمان ملل، ۱۳۸۸: ۱۹-۱۸) آنچه که به‌عنوان مکمل این روند شاهد هستیم، اقبال مجدد به انجمن‌گرایی است.

در تشریح تمایل مجدد به انجمن‌گرایی، دلایل زیر در دایره‌المعارف دموکراسی مطرح شده‌اند: نارضایتی شهروندان از سیاست ملی اکنون در غرب گسترش یافته است. با این حال، از فعالیت مردم چیزی کاسته نشده است. فعالیت‌های مربوط به یک موضوع خاص و امور محلی هنوز همچنان حمایت شدید و مشارکت شهروندان را جلب می‌کند. شهروندان کشورهای غربی روزبه‌روز بیشتر آن کاری را انجام می‌دهند که توکویل در اوایل سده نوزدهم در آمریکا مشاهده کرده بود، یعنی ترجیح می‌دهند که مسائل مشترک خود را با همکاری انجام دهند تا آنکه منتظر اقدامات دولت باشند. دولت‌ها هم دور از دسترس شده‌اند و هم نفوذ خود را از دست داده‌اند. (لیپست، ۱۳۸۷: ۲۷۰-۲۶۹) با وجود این، باید توجه داشت که صرف‌نظر از فهم ناقص «همکاری» در تحلیل فوق، عوامل مهمی چون: ۱. تجویزی بودن انجمن‌گرایی در غرب؛ ۲. ربط وثیق با مصنوعی به‌نام «دولت» و ۳. گمانه‌زنی درخصوص چگونگی سامان‌دهی اجتماعی و سیاسی براساس حدود اختیارات دولت از یک‌سو و دامنه فعالیت‌های داوطلبانه (انواع انجمن‌ها) از سوی دیگر، سیطره رویکرد اقتصادی را آشکار می‌سازد که انجمن‌ها را به‌مثابه جانشینی برای بنگاه‌های تجاری در نظر می‌گیرد و نه به‌عنوان یک گروه اجتماعی و سیاسی تمام‌عیار. (نک: لیپست، ۱۳۸۷: ۲۶۸) این واقعیت نشان‌دهنده محوریت کارآمدی اقتصادی در اهمیت یافتن همکاری است، اما در این تلقی، همکاری به‌عنوان هماهنگی در نظر گرفته می‌شود و اهمیت فرهنگی و انسانی آن اولویت اول نبوده و نیست.

به بیان سسی رایت میلز، غالباً به‌طور مرموز و رقت‌انگیزی از طرح مسائل و مشکلات جامعه معاصر خودداری می‌شود. در چنین اوضاع و احوالی هیچ‌کدام از مشکلات خصوصی افراد بدون شناخت بحران ناشی از جاه‌طلبی و رقابت که جزو خصلت‌های ذاتی نظام سرمایه‌داری است نه قابل بیان است نه می‌توان برای آنها راه‌حلی پیدا کرد. (میلز، ۱۳۸۱: ۲۸-۲۷) مشکل از اینجا ناشی می‌شود که عموماً در پاسخ به این سؤال که «چگونه و چرا این زندگی اجتماعی نظام یافته و تداوم پیدا کرده است»، همان‌گونه که پیترو ورسلی به‌درستی گفته است بسیاری از باورهای عامیانه درباره طبیعت جامعه و طبیعت انسان به‌کار گرفته شده است و این امر، کمک زیادی به حل این مشکل نمی‌کند (حتی اگر این

باورها و نظریه‌ها از جانب متفکران عمده نیز مورد قبول باشد). آن نظریه‌ها، در تحلیل منطقی نهایی ما را به این ایده خواهد کشاند که زندگی اجتماعی هرگز نمی‌تواند وجود داشته باشد. نظریه‌هایی از این نوع، با نظم و ترتیب بسیار در کتاب لویاتان هابز مطرح شده است و از آن زمان به‌طور کلی یا جزئی توسط بسیاری از نظریه‌پردازان اجتماعی دیگر نیز تکرار شده است. فرض اساسی در این کتاب [لویاتان] بر این است که موجودات انسانی، موجوداتی هستند کاملاً خودخواه که صرفاً برای ارضای امیال خودشان علاقمند می‌باشند. اولین پیامد این فرض آن است که روابط انسانی باید به‌طور گسترده‌ای مبتنی بر رقابت باشد، زیرا در صورتی هر فرد می‌تواند آنچه را که نیاز دارد، داشته باشد که دیگری دست از آن بردارد.... زور و فریب، مؤثرترین وسایلی هستند که او در مواجهه با هم‌نوعانش به کار خواهد برد،<sup>۱</sup> زیرا با به کار بستن آنهاست که او قادر است رقبای خودش را مقهور نموده و آنها را به خدمت اهداف خود درآورد. (ورسلی، ۱۳۷۸: ۵-۳) متأسفانه این فرض، رشدی سرطانی داشته و شناخت الگوهای ارتباطی را محدود به «تعارض» کرده است. به‌عنوان مثال، گودیکانست که متخصص روابط بین‌گروهی است می‌نویسد: منازعه یا تعارض، خواه ناخواه در هر رابطه‌ای رخ می‌دهد و وقوعش اجتناب‌ناپذیر است و بسیاری از مردم نیز نسبت به آن دید منفی دارند. البته خود منازعه، منفی یا مثبت نیست، بلکه نحوه برخورد ما با آن منازعه و مدیریت آن است که می‌تواند پیامدها و نتایج منفی یا مثبتی بر روابط داشته باشد. (گودیکانست، ۱۳۸۳: ۲۲۹) برای مدیریت موفقیت‌آمیز تعارضات بین‌گروهی، باید حس همکاری داشته باشیم نه حس رقابت‌جویی. (گودیکانست، ۱۳۸۳: ۲۳۸) این تحلیل، بیان دیگری از تعبیر کلاسیک‌هایی چون زیمل در مورد تعارض و کارکرد آن است و لذا در این دیدگاه، «همکاری» فاقد سرفصلی مستقل و پُر بار در شناخت و تحلیل نظم اجتماعی می‌باشد.

روشن است که در این چارچوب‌های عقیم حتی تصریح هومنز مبنی بر «رفتار اجتماعی به‌مثابه مبادله» نیز نتواند به نتایج قابل قبولی دست یابد. زیرا نگرش مادی

۱. این رویه نه تنها نامطلوب نیست، بلکه در پیوند با رقابت امری مطلوب تلقی می‌گردد. به‌عنوان نمونه تحلیل ویلن از تحول جوامع قابل تأمل است: هنگامی که اجتماع از مرحله توحش آشتی جوی به مرحله زندگی یغماگری بدل می‌شود، شرایط رقابت نیز عوض می‌شود و فرصت و انگیزه رقابت، اهمیت و گسترش می‌یابد.... در این مرحله تکامل فرهنگی، جنگ و نزاع به‌عنوان راه معتبر ابراز وجود پذیرفته شده و کالاها یا خدمات مفیدی که از طریق زورمندی به‌دست می‌آید، نشانه بارز یک نزاع پیروزمندانه است. (ویلن، ۱۳۸۶: ۶۵)

در این تحلیل سیطره دارد. کوزر و روزنبرگ بر این نظرند که یک مزیت ضمنی نظریه مبادله این است که می‌تواند جامعه‌شناسی را به اقتصاد نزدیک کند، یعنی آن رشته از علوم انسانی که بیشتر کاربردی است و پیشرفت بیشتری کرده ولی از جنبه‌های نظری دور شده است. اقتصاد، مبادله را تحت شرایط خاص و در چارچوب مقیاس ارزشی مادی و سود بخش مطالعه می‌کند. (کوزر و روزنبرگ، ۱۳۷۸: ۹۹) نتیجه آنکه در تحلیل نهایی چنین نتیجه‌گیری می‌نمایند که هر چند به‌طور آشکار در زندگی اجتماعی «دیگرگرایی» متداول است، مردم می‌خواهند که برای هم مفید باشند و به آن پاسخ متقابل بدهند اما در پس این از خودگذشتگی ظاهری می‌توان متوجه «خودگرایی» نهفته‌ای شد، چون بیشتر اوقات گرایش کمک به دیگران متأثر از این انتظار است که انجام آن، پاداش‌های اجتماعی در پی خواهد داشت. (کوزر و روزنبرگ، ۱۳۷۸: ۱۰۵)

۷۷

تلاش ناموفق دیگر، نظریه مبادله‌ای کلان سطح ریچارد امرسن است که سعی کرد با عبور از اصول رفتارگرایانه که مبنای نظریه مبادله هومنز بود، شبکه مبادله‌ای از روابط اجتماعی بشناساند، اما شاهدیم که به هیچ طبقه‌بندی و دسته‌بندی از انواع شبکه‌ها و روابط دست نیافت. توجه به این ضعف مبنایی در جامعه‌شناسی و شناسایی آن، با تحلیل علل و چگونگی ظهور، دوام یافتن و تأثیرات آن متفاوت است. هر چند به گفته ریترز، وابستگی کنشگران به یکدیگر در کار امرسن تعیین‌کننده است (ریترز، ۱۳۸۹: ۲۹۸)، اما تحلیل آن محدود به قدرت، آن هم در معنایی محدود می‌گردد که ابعاد سازنده روابط اجتماعی را که موجب نظم اجتماعی خاص خود می‌شوند، شناسایی و تحلیل نمی‌کند. فشار ناشی از کار بست چارچوب‌های عقیم در ایجاد، حفظ و دوام‌بخشی به نظم اجتماعی را به راحتی می‌توان در توصیف‌ها و تحلیل‌های جامعه‌شناختی از وضع موجود و تجویزهای رهایی از آن یافت. برای توضیح بیشتر به نمونه‌ای دیگر در این زمینه اشاره می‌کنیم:

هابرماس بر این نظر است که رهایی تنها از طریق دموکراسی و احیای قلمرو عمومی حاصل می‌شود. همچنین نباید به عقب برگردیم و به خطا دموکراسی را با ساختارهای صوری آن (نهاد نمایندگی، پارلمان‌ها، قوانین اساسی، اتحادیه‌ها یا اسیر آرایش‌های صوری) یکی بگیریم. دموکراسی یعنی همه چیز «در درون» و «از طریق» تعامل اجتماعی، یعنی از طریق کنشی انجام شود که واقعاً «در جهت رسیدن به تفاهم است». هابرماس امکان این را که بازیگران استراتژیک به مصالحه‌هایی دست یابند، می‌پذیرد، اما با این نوع توافق‌ها

به‌عنوان توافق‌های ثانویه یا حتی شکل‌های انگلی همکاری برخوردار می‌کند که در نهایت به دستاوردهای کنش ارتباطی بستگی پیدا می‌کند. (پیوزی، ۱۳۷۹: ۱۶۵-۱۶۴)

هر چند انواع جوهری همکاری برای جامعه‌شناسان غربی شناخته شده نیست، اما در جستجوی تعامل اجتماعی در جوامعی که رقابت، مبارزه و نهایتاً انحصارگرایی غلبه پیدا کرده است، همکاری‌های تقلبی و دروغین را شناسایی کرده‌اند. توافق‌های ثانویه و شکل‌های انگلی همکاری که تصمیمات مرتبط با نظم اجتماعی را در خارج از عرصه تعامل‌های اجتماعی و فرایندهای کنش متقابل پیوسته زمینه‌سازی و نهایی می‌نمایند. البته نباید چنین پنداشت که آنان با درستی و دقت، عمق یاریگری را مدنظر دارند، چرا که اساساً به‌لحاظ مبانی و تجارب، جهت‌گیری‌ها و دغدغه‌های متفاوتی دارند، لیکن مسئله و نیاز به یاریگری برای دوام‌بخشی به نظم اجتماعی در صورتی پویا، زمینه‌ساز مواضع و اندیشه‌های این‌چنینی شده است.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری: حل نشدن معمای نظم اجتماعی

پاسخ به پرسش از نظم اجتماعی و چگونگی ماندگاری جوامع، بر محور «رقابت» موجب گردیده است که تحلیل تعاملات و مبادلات اجتماعی براساس نگرش جمع‌جبری مساوی صفر انجام شود و مباحثی چون هم‌افزایی و خیرافزایی محدود به سطوح و ابعاد خاصی شوند. این نگرش حتی تحلیل همکاری را نیز تحت تأثیر قرار داده است و هرچند آن را در یک سطح و بُعد، مثبت می‌داند اما در سطح و بُعد دیگر، منفی معرفی می‌نماید. به‌نظر می‌رسد، چنین رویکردی ناشی از محوریت و غلبه «رقابت» است. لذا پرسش از نظم را حتی در صورت «مبادله»، در چارچوب کنش متقابل گسسته و رقابت، تصویر و تشریح می‌نماید. به این ترتیب، «تغییر» به‌مثابه موضوع و مسئله اصلی شناسانده می‌شود. در واقع، فرآیند مسئله‌شناسی و مسئله‌یابی با معضلی جدی روبروست.

درگیری ذهنی جامعه‌شناسان کلاسیک و تلاش‌های آنان در تحلیل هویت، ماهیت، فرآیند و نتایج دگرگونی‌های اساسی به‌وقوع پیوسته، پرسش از نظم اجتماعی را صرفاً در حد دغدغه‌ای مهم درآورد که پاسخ درخور نیافت.

ضعف در تحلیل کنش متقابل اجتماعی پیوسته که مبنای استقرار نظم اجتماعی پایدار است، موجب گردیده همچنان نظم اجتماعی به‌مثابه معمایی جلوه‌گر شود و توصیه و تجویزهای ارائه‌شده برای دستیابی به آن، چنانکه باید تأثیرگذار و ماندگار نگردد و



«تغییر» در چهره‌های مختلف، سرعت کاذبی به زندگی اجتماعی ببخشد که صرف‌نظر از ظواهر متنوع، فاقد عمقی مبنایی برای پی‌ریزی بنای اجتماعی مستحکم گردد. متأسفانه فقر نظری که در این زمینه در نگاه اول ظاهر گردیده بود، بیش از پیش خود را نشان داد. یافته‌های انسان‌شناسی یاریگری، به‌علت ماهیت تجربی‌شان، پرده از واقعیاتی برداشته‌اند که تصور از چیستی و چگونگی واقعیت نظم اجتماعی را دگرگون می‌سازد. دستیابی به چارچوب نظری و مفهومی و ارائه الگو در شرایطی که به زحمت می‌توان معادلی برای آنها در ادبیات جامعه‌شناسی رایج یافت، ایجاب می‌کند نسبت به ایجاد فضای تعاملی در خصوص این یافته‌ها در جامعه علمی جهانی از یک‌سو و تحلیل بسترها و جهت‌گیری‌های جامعه‌شناسی غربی که موجب ترجیح کنش متقابل گسسته بر کنش متقابل پیوسته شده‌اند، از سوی دیگر، اقدامات درخوری صورت گیرد.

## منابع

۱. آبرکرامبی، نیکلاس؛ استفن هیل، برایان. اس. ترنر. (۱۳۶۷). **فرهنگ جامعه‌شناسی**. حسن پویان. تهران: انتشارات چاپخش.
۲. آسابرگر، آرتور. (۱۳۷۹). **نقد فرهنگی**. حمیرا مشیرزاده. تهران: باز.
۳. آزاد ارمکی، تقی. (۱۳۸۱). **نظریه‌های جامعه‌شناسی**. تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما).
۴. احمدی، حمید و آرش بیدالله‌خانی. (۱۳۹۲). پساتوسعه‌گرایی و بازنمایی‌های انتقادی از گفتمان‌های توسعه؛ رویکردی مردمی. **مجله مطالعات توسعه اجتماعی ایران**. سال پنجم. تابستان. شماره ۳.
۵. ازکیا، مصطفی؛ عادل زارع و علی ایمانی. (۱۳۸۷). **رهیافت‌ها و روش‌های تحقیق کیفی در توسعه روستایی**. تهران: نشر نی.
۶. اسلاتر، ریچارد. ای. (۱۳۸۶). **دانش واژه آینده‌پژوهی**. عبدالمجید کرامت‌زاده و محمدرضا فرزاد و امیر ناظمی. تهران: مرکز آینده‌پژوهی علوم و فناوری دفاعی. مؤسسه آموزشی و تحقیقاتی صنایع دفاعی.
۷. اشمن، آدریان و روبرت کانوی. (۱۳۸۴). **مقدمه‌ای بر آموزش و پرورش شناختی (نظریه و کاربرد)**. کمال خرازی. تهران: سنا.
۸. اصلانی، ابراهیم. (۱۳۸۷). **مدرسه بدون رقابت**. تهران: نشر دوران.
۹. الیاس، نوربرت. (۱۳۷۳). **مسائل التزام و عدم التزام. جامعه‌شناسی مدرن (جلد اول)**. به اهتمام پیتروسلو. حسن پویان. تهران: چاپخش.
۱۰. امیراحمدی، هوشنگ. (۱۳۸۷). **به‌سوی نظریه سرمایه مجتمعی زیستی. هویت شهر**. دوره ۲. زمستان. شماره ۳.
۱۱. بورون، آتلیو. (۱۳۸۱). **نظریه‌ای اجتماعی برای قرن بیست و یکم**. فرهنگ ارشاد. **مجله جامعه‌شناسی ایران**. دوره چهارم. شماره ۳.
۱۲. بوردیو، پیر. (۱۳۸۸). **درسی درباره درس**. ناصر فکوهی. تهران: نشر نی.
۱۳. بیوکنن، جیمز و گوردن تالوک. (۱۳۹۴). **محاسبه رضایت (مبانی منطقی دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی)**. غلامرضا آزاد (ارمکی) و امیر آزاد (ارمکی). تهران: نشر نی.
۱۴. پِرسد، کریشنا سی؛ پاؤل ون هافوگن؛ دیوید جی. ملدر و بارت اس چولدتر. (۱۳۸۹). شرایط سازمانی و نهادی لازم برای یک مدیریت مشارکتی آبیاری پایدار (موانع و فرصت‌ها). نادر حیدری. **تجارب جهانی در خصوص مدیریت مشارکتی آبیاری و انتقال مدیریت آبیاری. گزیده مقالات دهمین سمینار بین‌المللی مدیریت مشارکتی آبیاری**. کمیته ملی آبیاری و زهکشی ایران. پائیز.
۱۵. پستیو، ژوزف. (۱۳۷۷). **خشونت، درماندگی و فردگرایی**. (گزیده و نوشته و ترجمه). عزت‌الله فولادوند. **خرد در سیاست**. تهران: طرح نو.
۱۶. پیوزی، مایکل. (۱۳۷۹). **یورگن هابرماس**. احمد تدین. تهران: انتشارات هرمس.

۱۷. ترنر، جانانان. (۱۳۷۲). **ساخت نظریه جامعه‌شناسی**. عبدالعلی لهسایی‌زاده. شیراز: انتشارات نوید شیراز.
۱۸. **تعاونی‌ها و توسعه اجتماعی: گزارش دبیرکل سازمان ملل به شصت و چهارمین نشست مجمع عمومی ۱۳ جولای ۲۰۰۹**. (۱۳۸۸). مبحث توسعه اجتماعی. مرجانه سلطانی. وزارت تعاون. معاونت تحقیقات آموزش و ترویج. تهران: انتشارات ونوس.
۱۹. تیلور، پیتر. (۱۳۹۰). **راهنمای برنامه‌ریزی درسی مشارکتی**. محرم آقازاده و رضا نوروززاده. تهران: آبیژ.
۲۰. جانسون، لزی. (۱۳۷۸). **منتقدان فرهنگ (از ماتیو آرنولد تا ریموند ویلیامز)**. ضیاء موحد. تهران: طرح نو.
۲۱. جوادی، رامین و بهناز عمومی. (۱۳۸۷). **استراتژی مناقشه در نظریه بازی‌ها. فرهنگ و اندیشه ریاضی**. بهار. شماره ۴۰.
۲۲. جهانبگلو، رامین. (۱۳۷۸). **کلاوزویتس و نظریه جنگ**. تهران: انتشارات هرمس.
۲۳. چامالا، شانکاریا و پیتر مورتیس. (۱۳۸۳). **مشارکت برای نجات زمین (فرایندهای همکاری گروهی)**. سیداحمد خاتون‌آبادی و غلامرضا نادری. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۴. چلبی، مسعود. (۱۳۷۲). **وفاق اجتماعی. نامه علوم اجتماعی**. جلد دوم. بهار. شماره سوم. دانشگاه تهران.
۲۵. چلبی، مسعود. (۱۳۷۵). **جامعه‌شناسی نظم**. تهران: نشر نی.
۲۶. خلیل، طارق. (۱۳۹۰). **مدیریت تکنولوژی: رمز موفقیت در رقابت و خلق ثروت**. سیدمحمد اعرابی و داود ایزدی. چاپ پنجم. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۲۷. **دایره‌المعارف دموکراسی؛ «انجمن‌ها»**. (۱۳۸۷). جلد اول: آت. زیر نظر: مارتین لیپست. فارسی به سرپرستی: کامران فانی و نورالله مرادی. تهران: کتابخانه تخصصی وزارت امور خارجه.
۲۸. دورتیه، ژان فرانسوا. (۱۳۸۴). **علوم انسانی (گستره شناخت‌ها)**. مرتضی کُتبی؛ جلال‌الدین رفیع‌فر و ناصر فکوهی. چاپ دوم. تهران: نشر نی.
۲۹. دریسکل، دیوید. (۱۳۸۷). **ایجاد شهرهای بهتر با کودکان و جوانان: راهنمایی برای مشارکت و پژوهش مشارکتی**. مهنوش توکلی و نوید سعیدی رضوانی. تهران: دیپایه.
۳۰. داعی، حبیب؛ علی فتحی و علی شیخیان. (۱۳۸۵). **بازاریابی سبز راهی به سوی رقابت پایدار. ماهنامه تدبیر**. شماره ۱۷۳.
۳۱. دورکیم، امیل. (۱۳۶۹). **درباره تقسیم کار اجتماعی**. باقر پرهام. انتشارات کتابسرای بابل.
۳۲. دوز، روبرت و مارتین لیپست. (۱۳۷۳). **جامعه‌شناسی سیاسی**. محمدحسین فرجاد. تهران: توس.
۳۳. ذکایی، محمدسعید. (۱۳۷۶). **دیگر خواهی و جامعه‌شناسی: نقد و بررسی نظریات موجود. فصلنامه فرهنگ (ویژه علوم اجتماعی)**. تابستان و پاییز. شماره‌های دوم و سوم.

۳۴. رضاییان، علی. (۱۳۸۹). تیم‌سازی پیشرفته در قرن بیست و یکم (مدیریت رفتار سازمانی پیشرفته). چاپ دوم. تهران: سمت.
۳۵. رحمان سرشت، حسین. (۱۳۸۳). مدیریت راهبردی (استراتژیک) در اندیشه نظریه پردازان. تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.
۳۶. ریشه، گی. (۱۳۷۰ الف). تغییرات اجتماعی. منصور وثوقی. تهران: نشر نی.
۳۷. ریشه، گی. (۱۳۷۰ ب). کنش اجتماعی. هما زنجانی‌زاده. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
۳۸. رهنورد، فرح‌الله. (۱۳۸۵). دیدمان مشارکت. تهران: مؤسسه عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه‌ریزی.
۳۹. ریتزر، جرج. (۱۳۸۹). مبانی نظریه جامعه‌شناختی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن. شهناز مسمی‌پرست. تهران: نشر ثالث.
۴۰. ساردوئی‌نسب، محمد. (۱۳۸۸). نگرشی به مبانی نظری حقوق تعاون در ایران (به‌مناسبت اعلام سال ۲۰۱۲ به‌عنوان «سال تعاونی‌ها» از سوی سازمان ملل). حقوق خصوصی. سال ششم. پائیز و زمستان. شماره پانزدهم.
۴۱. سیف، احمد. (۱۳۸۴). گونه‌های رقابت در بازار و نقش آن در سودآوری بنگاه. ماهنامه اطلاعات سیاسی اقتصادی. خرداد و تیرماه. شماره نهم و دهم.
۴۲. شارون، جوئل. (۱۳۷۹). ده پرسش از دیدگاه جامعه‌شناسی. منوچهر صبوری. تهران: نشر نی.
۴۳. فرهادی، مرتضی. (۱۳۸۸). انسان‌شناسی یاریگری. تهران: نشر ثالث.
۴۴. فریزی، دیوید و درک سه‌یر. (۱۳۷۴). جامعه. شهین احمدی و احمد تدین. تهران: نشر آران.
۴۵. فیتز، پتریک تونی. (۱۳۸۱). نظریه رفاه (سیاست اجتماعی چیست؟). هرمز همایون‌پور. تهران: مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی.
۴۶. قربانی، مهدی؛ حسین آذرینوند؛ علی‌اکبر مهربانی؛ سوسن باستانی؛ محمد جعفری و هوشنگ نایی. (۱۳۹۱). تحلیل شبکه اجتماعی: رویکردی نوین در سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی مدیریت مشارکتی منابع طبیعی. نشریه مرتع و آبخیزداری. مجله منابع طبیعی ایران. دوره ۶۵. زمستان. شماره ۴.
۴۷. کرایب، یان. (۱۳۸۲). نظریه‌های اجتماعی کلاسیک. شهناز مسمی‌پرست. تهران: آگاه.
۴۸. کرایب، یان. (۱۳۸۸). نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس. عباس مخبر. تهران: آگاه.
۴۹. کلمن، جیمز. (۱۳۹۰). بنیادهای نظریه اجتماعی. منوچهر صبوری. چاپ سوم. تهران: نشر نی، ۱۳۹۰.
۵۰. کوزر، لوئیس و برنارد روزنبرگ. (۱۳۷۸). نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناختی. فرهنگ ارشاد. تهران: نشر نی.
۵۱. کوزر، لوئیس. (۱۳۶۸). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی. محسن ثلاثی. تهران: علمی.
۵۲. کوش، دنی. (۱۳۸۱). مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی. فریدون وحیدا. تهران: انتشارات سروش.

۵۳. کهیل، مایکل. (۱۳۹۲). *محیط زیست و سیاست اجتماعی*. حسین حاتمی‌نژاد و سهراب امیریان. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۵۴. کیم، دبلیو چان و رنه مابورنیا. (۱۳۸۸). *استراتژی اقیانوس آبی*. علیرضا پورممتاز. چاپ دوم. تهران: آسیا.
۵۵. گارتون، آلیسون اف. (۱۳۸۶). *کاوش در رشد شناختی: کودک همچون حل‌کننده مسئله*. سیدکمال خرازی. تهران: جهاد دانشگاهی و پژوهشکده علوم شناختی.
۵۶. گرب، ادوارد. (۱۳۷۳). *نابرابری اجتماعی: دیدگاه‌های نظریه‌پردازان کلاسیک و معاصر*. محمد سیاهپوش و احمدرضا غروی‌زاد. تهران: نشر معاصر.
۵۷. گرینسکی، استیو. (۱۳۸۴). *یادگیری مشارکتی در تربیت بدنی*. سیدمحمدکاظم واعظ موسوی و محمود مرشدی. تهران: سمت با مشارکت وزارت آموزش و پرورش.
۵۸. گلابچی، محمود و امیر فرجی. (۱۳۹۲). *نظریه‌های نوین در مدیریت پروژه: نظریه آشوب، نظریه سیستم‌ها، نظریه بازی، نظریه محدودیت‌ها*. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۵۹. گودیکانست، ویلیام بی. گ. (۱۳۸۳). *پیوند تفاوت‌ها؛ راهنمای ارتباط کارآمد بین گروهی*. علی کریمی (مَله) و مسعود هاشمی. تهران: مؤسسه مطالعات ملی، تمدن ایرانی.
۶۰. گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۴). *مسائل محوری در نظریه اجتماعی (کش، ساختار و تناقض در تحلیل اجتماعی)*. محمد رضایی. تهران: انتشارات سعاد.
۶۱. لازارسفلد، پل. (۱۳۷۶). *بینش‌ها و گرایش‌های عمده در جامعه‌شناسی معاصر*. غلامعباس توسلی. تهران: امیرکبیر.
۶۲. لوپریاتو، جوزف. (۱۳۷۳). *ویلفردوپاره‌تو: دیدگاه زیست‌شناسی اجتماعی، نظام و انقلاب. آینده بنیانگذاران جامعه‌شناسی (مجموعه مقالات)*. غلامعباس توسلی. تهران: نشر قومس.
۶۳. لیند بلوم، چارلز. (۱۳۸۸). *نظام بازار*. محمد مالجو. تهران: نشر نی.
۶۴. مایکل، بوروی. (۱۳۸۶). *درباره جامعه‌شناسی مردم‌مدار*. *مجله جامعه‌شناسی ایران*. تلخیص نازنین شاهرکتی. دوره هشتم. بهار. شماره ۱.
۶۵. مک‌کارتی، ای. دی. (۱۳۸۸). *معرفت به‌منابه فرهنگ (جامعه‌شناسی معرفت جدید)*. کمال خالقی‌پناه؛ وحید شالچی؛ سیدحسین نبوی و بهاره آروین. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۶۶. مور کِن، بلیک. (۱۳۸۹). *مقدمه‌ای بر سیاست‌گذاری اجتماعی*. علی‌اصغر سعیدی و سعید صادقی جقه. تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
۶۷. مولان، باب. (۱۳۸۰). *نظریه جامعه‌شناسان درباره جامعه‌شناسی*. یوسف نراقی. تهران: انتشارات اطلاعات.
۶۸. مهام، محمود. (۱۳۸۹). *تغییرات پارادایمی در تحلیل مسائل اجتماعی: از رقابت تا همکاری*.

- فصلنامه برنامه‌ریزی رفاه و توسعه اجتماعی. سال دوم. زمستان. شماره ۵.
۶۹. میلز، سی‌رایت. (۱۳۸۱). نقدی بر جامعه‌شناسی آمریکایی (بینش جامعه‌شناختی). عبدالعبود انصاری. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۷۰. نَش، کیت. (۱۳۸۷). جامعه‌شناسی سیاسی معاصر (جهانی شدن، سیاست، قدرت). محمدتقی دل‌فروز. تهران: انتشارات کویر.
۷۱. نورت، داگلاس‌سی. (۱۳۷۷). نهادها، تغییرات نهادی و عملکرد اقتصادی. محمدرضا معینی. تهران: سازمان برنامه و بودجه، مرکز مدارک اقتصادی - اجتماعی.
۷۲. نویمان، فرانتس. (۱۳۷۰). بهیموت (ساختار و عملکرد ناسیونال سوسیالیسم). محمدجواد سوداگر. تهران: دنیای مادر.
۷۳. واندنبرگ، فردریک. (۱۳۸۶). جامعه‌شناسی جورج زیمل. عبدالحسین نیک‌گهر. تهران: انتشارات توتیا.
۷۴. وفائی‌نژاد، علیرضا؛ علی‌اصغر آل‌شبیخ؛ محمدرضا ملک؛ روزبه شاد و مهدی نشاط. (۱۳۸۸). روشی نوین برای مدل‌سازی و برنامه‌ریزی فعالیت‌های گروهی بشری در فضا - زمان. مهندسی عمران. سال چهارم و یکم. تابستان. شماره ۱.
۷۵. وبلن، تورستین. (۱۳۸۶). نظریه طبقه تن‌آسا. فرهنگ ارشاد. تهران: نشر نی.
۷۶. ورسلی، پیتر. (۱۳۷۸). نظم اجتماعی در نظریه‌های جامعه‌شناسی. سعید معیدفر. تهران: مؤسسه فرهنگی انتشارات تبیان.
۷۷. هاوکینز، دل؛ راجر بست و کنث کانی. (۱۳۸۵). رفتار مصرف‌کننده. احمد روستا و عطیه بطحایی. تهران: انتشارات سارگل.
۷۸. هریس، نیل. (۱۳۸۷). برنامه‌ریزی مشارکتی از مبانی نظری تا آشکال عملی. آینده برنامه‌ریزی: چشم‌اندازهایی نو در نظریه برنامه‌ریزی. عارف اقوامی مقدم. تهران: آذرخش: ارس یارانه.
۷۹. هندی، چارلز. (۱۳۸۰). روح تشنه (فراسوی سرمایه‌داری: در جستجوی معنا و مفهوم برتر برای دنیای نوین). عبدالرضا رضایی‌نژاد. تهران: مؤسسه نشر فرا.
۸۰. هیرشمن، آلبرت. (۱۳۷۹). هواهای نفسانی و منافع (استدلال‌های سیاسی به طرفداری از سرمایه‌داری پیش از اوج‌گیری). محمد مالجو. تهران: نشر و پژوهش شیرازه.
۸۱. هیرشمن، آلبرت. (۱۳۸۵). دگردیسی مشغولیت‌ها (نفع شخصی و کنش همگانی). محمد مالجو. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۸۲. هیرشمن، آلبرت. (۱۳۹۱). پیش رفتن با جمع (تجربه اقتصاد توده‌ای در آمریکای لاتین). محمدرضا فرهادی‌پور. تهران: انتشارات دنیای اقتصاد.
۸۳. هینچکلیف، جان. سی. (۱۳۸۶). احیای اسطوره‌ها و ارزش‌های کهن برای هزاره نوین. ویراسته ریچارد. ای. اسلاتر. عقیل ملکی‌فر؛ احمد ابراهیمی و وحید وحیدی مطلق. اندیشکده صنعت و فناوری (آصف). تهران: مؤسسه آموزشی و تحقیقاتی صنایع دفاعی. مرکز مطالعات و برنامه‌ریزی استراتژیک.

مقاله حاضر با عبور از رویکرد «سنجش دین‌داری» در جامعه‌شناسی دین تلاش می‌کند تا با اخذ مفهوم اصلی مورد مطالعه خود یعنی «گستره اجتماعی دین» از مفاهیم و مباحث «مطالعات سکولاریزاسیون» و «کلام جدید»، ضعف مبنایی مطالعات سنجش دین‌داری را برای توضیح جایگاه دین در فرهنگ کنونی ایران جبران کند و با کاربردی‌تر شدن روش پیمایشی و با تدوین پرسشنامه‌ای مستخرج از این چارچوب نظری و اجرای آن در میان جمعیت نمونه دانشگاه صنعتی شریف (ورودی‌های ۹۰-۸۴) توصیفی از قرائت دینی و نگرش به دین در میان دانشجویان ارائه دهد. نتیجه کلی تحقیق حکایت از آن دارد که به‌صورت میانگین ۴۴ درصد دانشجویان گرایش به عدم مداخله دین در حوزه عمومی دارند (سکولاریسم) که در مقابل ۲۷ درصدی قرار می‌گیرند که گستره اجتماعی حداکثری برای دین قائل‌اند و در میانه آنها ۲۹ درصد دانشجویان قرار می‌گیرند که موضع مشخصی در دوگانه سکولاریسم - بنیادگرا نیافته‌اند. در نهایت با توجه به توصیفی بودن تحقیق و فقدان آمار پیشین جهت استنتاج‌های روندها، تحلیل کلی نشان می‌دهد که جمعیت ۲۷ درصدی بنیادگرایان را باید از ثمرات درخشان انقلاب اسلامی در نسل جدید دهه هشتاد ششمی به‌شمار آورد.

■ واژگان کلیدی:

سکولاریسم، بنیادگرایی، قرائت حداکثری از دین، قرائت حداقلی از دین

## گستره اجتماعی دین و قلمرو سکولاریسم در دانشگاه\*

مطالعه موردی دانشجویان  
ورودی‌های ۹۰-۸۴ دانشگاه صنعتی شریف

محمدحسین بادامچی (نویسنده مسئول)

فارغ‌التحصیل دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی  
Badamchi.mh@gmail.com

حمید پارسانیا

دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تهران  
h.parsania@ut.ac.ir

عبدالحسین کلانتری

دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تهران  
abkalantari@ut.ac.ir

## مقدمه و طرح مسئله<sup>۱</sup>

حیات فردی و اجتماعی ایرانی دو نسل پیش‌تر از این و پیش از نزول سیاسی، فرهنگی و اجتماعی غرب بر سر شرق، حیاتی سنتی بود که با تسامحی جامعه‌شناختی می‌توان آن را دینی تصور نمود. در واقع هرچند حوزه‌های اجتماعی جهان قدیم به وجه امروزین توسعه‌یافته و تفکیک‌شده نبود، مردم در جهان یکپارچه‌ای زندگی می‌کردند که معنابخشی، تفسیر و هنجاربخشی زندگی فردی و جمعی مردمان را «دین» تکفل می‌کرد.<sup>۲</sup>

چنین تصویری از نقش دین در جهان سنت که توسط جامعه‌شناس آمریکایی، پیتز برگر<sup>۳</sup>، با تعبیر «سایبان مقدس»<sup>۴</sup> مطرح می‌شود (برگر، ۱۹۶۷) با ورود مدرنیته به جامعه سنتی به شدت دست‌خوش چالش می‌گردد. مدرنیته در شکل متأخر آن به صورت جامعه‌ای با نهادهای اجتماعی تمایز یافته و مستقل درآمده است که هر یک نظام‌های معنابخشی خود را نه از دین که از عقلانیت و دانش ابزاری فایده‌گرایانه می‌گیرد که به مرور زمان مستقل از دین بالیده و اکنون درون این حوزه‌ها متمرکز و نهادینه شده است و مشروعیتی خودبنیاد<sup>۵</sup> را برای این نهادها حاصل کرده است. ورود مستقیم این نهادهای عرفی دنیای مدرن در فرآیند مدرنیزاسیون به کشورهای شرقی و جهان سوم، این سایبان مقدس را در گیرودار یک انتخاب بزرگ برای تطبیق با شرایط جدید مخیر می‌کند: یا خود را گسترش دهد تا بتواند بار دیگر چتر قدسی خویش را بر عناصر اجتماعی سایه‌افکن کند یا به گوشه‌ای ایمن از دنیای مدرن بخزد تا بدون دستبرد روحیه سکولار و دین‌زای مدرن بجا یابد، گوشه‌ای ایمنی که برگر «قلمرو خصوصی» شهروندان را تنها مصداق آن می‌داند. (برگر و دیگران، ۱۳۸۱: ۸۸) گرچه برگر از شق اول فوق‌الذکر چیزی نمی‌گوید و حتی انقلاب ایران و باقی نهضت‌های دینی را به‌عنوان جوشش دین در حوزه خصوصی که به حوزه عمومی هم سرایت می‌کند تعبیر می‌کند (برگر، ۱۹۷۴ به نقل از یوسف‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۶۲) اما ناگفته پیداست که یکی از داعیه‌های همیشگی اسلام در ایران، تمشیت و هدایت امور اجتماعی بوده است که با ظهور امام خمینی و انقلاب اسلامی تجلی عینی می‌یابد.

۱. این مقاله مستخرج از پایان‌نامه کارشناسی ارشد محمدحسین بادامچی در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران است.

۲. سنت چه در جوامع سنتی «حقیقی» یا «قالبی» باشد، ویژگی جامعه سنتی شکل گرفتن آن حول سنت است. (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۱۵۹)

3. Berger

4. The Sacred Canopy

5. Autonomus



«سکولاریزاسیون» اگرچه در دیدگاه جامعه‌شناسان متقدم پیامد گریزناپذیر مدرنیزاسیون محسوب می‌شد، اما با تحولات به‌وجود آمده در این نظریه در سه دهه آخر قرن بیستم، پیچیدگی و تنوع نسبت‌ها میان مدرنیزاسیون و سکولاریزاسیون در کشورهای مختلف به اثبات رسید. (تی، اچ. آر<sup>۱</sup>، ۲۰۰۶: ۵-۶) بنابر این سنجش این رابطه به‌لحاظ کیفی یکی از مهم‌ترین مسائل فرهنگی کشورهای غیرغربی و به‌ویژه ایران بعد از انقلاب اسلامی است. همان‌طور که دابلر می‌نویسد «عرفی شدن به یک نزاع و تضاد اجتماعی ویژه نظر دارد. به‌عبارت دیگر یک مقاومت با مبنای دینی در برابر تمایز کارکردی [تفکیک نهادی]». (دابلر، ۱۳۹۰: ۲۲۲) در واقع به‌خوبی می‌توان این ادعا را مطرح کرد که مناقشه بر سر «محدوده حضور اجتماعی دین» محور اصلی تمام مناقشات اجتماعی ایران معاصر و به‌ویژه سالیان پس از انقلاب است که از کلام و اصول فقه تا اقتصاد و سیاست جاری می‌شود. (نباتیان، ۱۳۸۴: ۱۰۴)

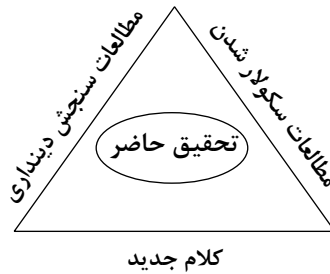
در چنین شرایطی پرسش اصلی این تحقیق اینجاست که در میانه کشاکش نیروی‌های سترگ اجتماعی در ایران معاصر، نسل جدید به این سایبان مقدس چگونه می‌نگرد و محدوده آن را تا کجا تصویر می‌کند؟ آیا دانشجویان هنوز مرجعیتی برای دین<sup>۲</sup> به‌عنوان منبع مشروعیت‌بخش حوزه‌های اجتماعی گوناگون قائل‌اند یا در نظام فکری خود این حوزه‌ها را از دین تخلیه کرده و معنابخشی، قانونگذاری و هنجاربخشی آنها را به عقلانیت، علم یا فرهنگ سکولار مدرن واگذار کرده‌اند؟

### جایگاه نظری تحقیق

با توجه به تکرر و تنوع مفاهیم مرتبط با دین، رشد ناموزون برخی حوزه‌های مطالعات دین در ایران در عین خلأ مطالعاتی در برخی حوزه‌های دیگر، حضور تعاریف و مکاتب گوناگون در تعریف و تفسیر و توصیف دین، حضور یک سنت مستقل دینی در حوزه‌های علمیه و به‌صورت کلی ابهام گسترده در تعیین نسبت حوزه‌های مطالعات دین با یکدیگر، تشریح جایگاه این تحقیق در نسبت با حوزه‌های مطالعاتی متعارف دین در کشور، معناداری تحقیق و شأن علمی آن را نمایان خواهد کرد. بنابراین در این قسمت تلاش می‌کنیم تا جایگاه این تحقیق را در «هندسه مطالعات دین‌پژوهی و جامعه‌شناسی دین در ایران» مشخص کنیم.

1. T.H.R

2. Religious Authority



نمودار ۱: جایگاه تحقیق در هندسه مطالعات دین پژوهی و جامعه‌شناسی دین

**الف.** بررسی «گستره اجتماعی دین» در تحقیق حاضر از یک سو با حوزه پژوهش‌های تجربی «سنجش دین‌داری» که بخش عمده‌ای از تحقیقات جامعه‌شناسانه در ارتباط با دین را تشکیل می‌دهد مرتبط است و با نقد این حوزه فضای معناداری را برای خود می‌گشاید. مطالعات دین‌داری به مجموعه مطالعاتی گفته می‌شود که تنها هدف خود را بررسی وجه عینی، انضمامی و محقق دین‌داری در افراد معرفی می‌کند. (میرسندسی، ۱۳۹۰: ۸۷) مهم‌ترین دغدغه سنجش دین‌داری بررسی میزان افول دین در میان افراد است و به همین دلیل حداقل‌هایی از دین‌داری را مطرح می‌کند تا به میزان کمی و مشخص حیات دین در میان افراد دست یابد. با این حال به نظر می‌رسد که بخش عمده‌ای از اوصاف جامعه‌شناختی وضعیت دین‌داری، حتی در مدل‌های چندبعدی سنجش دین‌داری نادیده گرفته می‌شود. همین ناکارآمدی در توصیف است که برخی را بر آن داشته تا از ضرورت تغییر پارادایم «سنجش میزان دین‌داری» به سوی پارادایم «انواع دین‌داری» سخن بگویند (میرسندسی، ۱۳۹۰: ۹۱-۸۷ و کلاهی، بی تا)

انواع دین‌داری درصدد ارائه حالات و کیفیت‌های مختلفی از دین‌داری است که در جامعه وجود دارد. در واقع پارادایم «انواع» به نحوی ضمنی با نقد ایده «افول دین» که عمدتاً در دوره دوم نظریات سکولاریزاسیون، در دهه ۵۰ و ۶۰ میلادی (برگر، ۱۳۸۳: ۴۴) مطرح شده بود، از ایده «تغییر شکل دین» که در دوره سوم مطرح می‌گردد پیروی می‌کند و در صدد توضیح این تنوع برمی‌آید. (نیک‌پی، ۱۳۷۹: ۵۸ و همیلتون، ۱۳۸۷: ۳۰۴) با ارجاع به بکفورد و فن (از همین نقطه است که امکان پیوند مطالعات جامعه‌شناختی دین‌داری با مطالعات الهیاتی و فلسفی دین‌پژوهی به وجود می‌آید. در واقع همان‌طور که کار میرسندسی نشان می‌دهد، چنانچه قصد کنیم که با گذر از نوعی سنخ‌شناسی استقرائی و سطحی انواع دین‌داری به درک ریشه‌های این تنوع راه بریم، به این می‌رسیم

که «هرگونه دین‌داری به‌نوعی به معرفت‌شناسی و برداشت و طرز تلقی و تفسیر خاصی از دین بستگی دارد؛ مفهومی که امروزه در ادبیات سیاسی اجتماعی جامعه ما بیشتر تحت نام «قرائت از دین» شناخته می‌شود.» (میرسندسی، ۱۳۹۰: ۱۶۲) مشخصاً تعیین نسبت میان «دین و مدرنیته» و چالش بر سر محدوده اجتماعی دین در دنیای جدید همواره یکی از محورهای اصلی تعریف و تحلیل قرائت‌های دینی است. (ذوالفقاری، ۱۳۸۸: ۸۱) دغدغه توصیف تغییرات کیفی به‌وجود آمده در میان دانشجویان از منظر قرائت‌های دینی، تا حدی در برخی تحقیقات چون مرشدی (۱۳۸۴) و آزاد ارمکی و زارع (۱۳۸۷) با طرح مفاهیمی چون «دین‌داری خصوصی» و «نگرش دینی مدرن» دنبال شده است که رابطه نزدیکی با مفهوم مورد نظر این تحقیق دارد. در میان جامعه‌شناسان تجربی دین که دغدغه تعریف و سنجش «انواع دین‌داری» را دارند نیز موارد مشابهی قابل ذکر است. ذوالفقاری (۱۳۸۸) به کمک گونه‌شناسی ویلیام شپرد درباره انواع دین‌داری در ایران طیفی از دین‌داری سکولار تا اسلام‌گرایی رادیکال را طبقه‌بندی می‌کند و میرسندسی (۱۳۹۰) نیز در رساله دکتری خود با استفاده از آراء متکلمین و روشنفکرانی چون سروش و شریعتی «تلقی از گستره دین» را به‌عنوان یکی از محورها وارد سنخ‌شناسی خود می‌کند. خسروخاور نیز در کار خود که سنخ‌شناسی انواع مواجهه‌های واقعی دین‌داران با مظاهر دنیای جدید به‌ویژه در حوزه سرگرمی و موسیقی است، محوریت سنخ‌شناسی را نوعی تعیین «گستره دخالت دین در امور» می‌داند. (خسروخاور، ۲۰۰۷: ۴۵۴)

ب. ضلع دیگر مثلثی که تحقیق حاضر در ارتباطی ارگانیک با آن است «مطالعات سکولار شدن» یا «عرفی شدن» است که ادبیات نوپایی را در جامعه‌شناسی دین ایرانی پدید آورده است. سکولار شدن در عام‌ترین معنای جامعه‌شناختی<sup>۱</sup> خود به فرآیند «نزول موقعیت و اهمیت دین نزد فرد و جامعه» اطلاق می‌شود. (شجاعی‌زند، ۱۳۸۵: ۳۳) در فرآیند سکولار شدن جامعه، دین به تدریج از همه‌کارگی در حیات فردی و اجتماعی بازمی‌ماند و با گذر از دوره‌های میانی که با تنزل یافتن به‌عنوان یکی از نهادهای جامعه، سیطره هنجاری خویش را از دست می‌دهد و به یکی از بازیگران اجتماعی در عرض بازیگران دیگر سکولار (مدارس و احزاب و پارلمان و دولت سکولار) مبدل می‌شود، نهایتاً

۱. سکولار شدن را می‌توان در چارچوب‌های مختلفی تحلیل کرد که رهیافت‌های متفاوتی به‌بار می‌آورد. از این قسم است تحلیل سکولار شدن در دین پژوهی، تحلیل سکولار شدن در فلسفه سیاسی، تحلیل سکولار شدن در معرفت‌شناسی و... (برای توضیح برخی رهیافت‌ها نک به: نوروزی، ۱۳۸۸)

به یکی از عناصر شخصی «قلمرو خصوصی» سقوط می‌کند. (شجاعی‌زند، ۱۳۸۶: ۴۱-۴۰) نکته ظریف و بسیار مهمی که برخی جامعه‌شناسان حوزه سکولار شدن به آن توجه کرده‌اند رابطه دوطرفه‌ای است که در این فرآیند میان «عینیت اجتماعی» و «ذهنیت افراد» برقرار است که پلی میان دو مفهوم سکولار شدن جامعه و سکولار شدن فرد است. متغیر گستره اجتماعی دین دقیقاً در همین چارچوب اما معطوف به اوصاف ذهنیت افراد ظهور می‌کند و می‌کوشد تا از ابعاد جایگزینی نظام هنجاری و معنابخش سکولار به جای نظام معنابخشی دینی در ذهن شهروندان جامعه رو به سکولاریزاسیون آگاه شود. کار مرجائی (۱۳۷۹) را می‌توان از معدود تحقیقاتی دانست که از این منظر به سنجش سکولار شدن افراد می‌پردازد. وی جهت‌گیری‌های سکولاریستی را در چهار جنبه دین و سیاست؛ دین و دنیا؛ دین و علما؛ و کثرت‌گرایی دینی تعریف می‌کند (کاظمی و فرجی، ۱۳۸۶: ۱۹۰) که بیشتر از همه به مفهوم گستره دین نزدیک می‌گردد.

از سوی دیگر با درنظر گرفتن مسلمان بودن اکثریت ایرانیان، در نزاع میان «ابعاد اجتماعی دین اسلام» و «ضرورت خروج دین از عرصه عمومی در جامعه مدرن» این «قرائت‌های دینی» (به‌عنوان مقوله‌ای کلامی و دین‌شناختی) هستند که پادرمیانی کرده و به‌نوعی میان دین‌داری و سکولاریست بودن را جمع می‌کنند. این همان نقطه محوری اتصال بحث سکولار شدن به قرائت‌های دینی است که شجاعی‌زند را بر آن می‌دارد تا بگوید: «شاید بتوان عرفی شدن را با دو شاخصه «افول» اهمیت و موقعیت دین در سطح فردی و اجتماعی و غلبه «قرائت‌های یک‌سویه و تقابلی» در سطح دین که به‌معنی عدول از رویکرد توأمانی<sup>۱</sup> است تعریف کرد.»<sup>۲</sup> (شجاعی‌زند، ۱۳۸۵: ۳۴)

ج. بنابراین ضلع سومی که تحقیق حاضر در نسبت با آن تعریف می‌شود، (و در واقع مبنای نظری دو ضلع دیگر نیز به‌شمار می‌رود) حوزه دین‌پژوهی «کلام جدید» است که در واقع کانون مباحثات معاصر بر سر مباحث دین‌شناختی گوناگونی نظیر منشأ دین، کارکرد دین، غایت دین، جوهر یا ماهیت دین، زبان دین است، که همگی مباحثاتی است که با تأسیس قلمرو عقلانی و فرهنگی مدرنیته مطرح شده‌اند. (خسروپناه، ۱۳۸۱ الف و اسدی، ۱۳۸۳: ۶۷) در این میان یکی از محوری‌ترین مباحث کلام جدید بحث بر سر

۱. منظور ایشان از رویکرد توأمانی یا اندماجی رویکردی است که دنیا و آخرت را توأمان و در طول هم می‌بیند.

۲. اصل این ایده که سکولاریزاسیون در سه سطح فرد/جامعه/دین اتفاق می‌افتد از دابلر (رفرنس) است که توسط شجاعی‌زند (۱۳۸۰) بسط یافته است.

محدوده دخالت دین در حیات انسانی یا اصطلاحاً «تاکجایی»<sup>۱</sup> دین است که با اصطلاحات مختلفی مانند: انتظار بشر از دین (نصری و خسروپناه)<sup>۲</sup>، غایت دین دنیا یا آخرت (بازرگان، قراملکی<sup>۳</sup>، پیروزمند<sup>۴</sup>)، دین و ایدئولوژی (بازرگان<sup>۵</sup>، شریعتی<sup>۶</sup>، مطهری<sup>۷</sup>، سروش<sup>۸</sup>)، دین و سیاست (مطهری<sup>۹</sup>، مصباح‌یزدی<sup>۱۰</sup>، علی‌اکبریان<sup>۱۱</sup>، رحیم‌پور ازغدی<sup>۱۲</sup>، ملکیان<sup>۱۳</sup> و پارسانیا<sup>۱۴</sup>) یا همان قلمرو دین (پیروزمند<sup>۱۵</sup>، اسدی<sup>۱۶</sup>) و... مورد بحث قرار گرفته است. این موضوعات که ارتباط تنگاتنگی با بحث «ضرورت دین» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴ الف: ۱۳۱) و «فلسفه بعثت انبیا» و «فواید و ثمرات بعثت» (پیروزمند، ۱۳۸۹: ۸۳ و جوادی‌آملی، ۱۳۸۴ ب) در کلام قدیم می‌یابد، این بار با حضور پررنگ ادبیات سکولار سیاسی، اجتماعی و علمی غرب که بسیاری از قلمروهای سابقاً دینی را به چالش فرامی‌خواندند، مباحث داغ و مناقشه‌برانگیزی را پس از انقلاب و به‌ویژه در دهه هفتاد شمسی به‌وجود آوردند.

۴۵

چنانچه مفهوم «قلمرو اجتماعی دین» را همچون آیت‌الله جوادی‌آملی در کتاب شریعت در آینه معرفت، «تحدید حدود و تعیین مرزهای ره‌آورد انبیاء» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴ الف: ۹۶) در ابعاد اجتماعی و سیاسی (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴ الف: ۱۳۱) بدانیم، «بررسی گستره اجتماعی دین در دانشگاه» را می‌توان «بررسی دیدگاه‌های کلامی دانشجویان» دانست. سنجش تلقی، فهم و انتظار آنها از دین که گرچه بیشتر توسط متکلمین، دین‌پژوهان و

۱. اصطلاحی که اسدی در کتاب دانایی و معضل دین‌داری به کار می‌برد. (اسدی، ۱۳۸۳: ۵۵-۵۴)
۲. نصری و خسروپناه هر دو کتاب‌هایی به همین نام دارند.
۳. فرامرز قراملکی استاد فلسفه دانشگاه تهران در کتابی با عنوان «مبانی کلامی جهت‌گیری انبیاء» به همین موضوع پرداخته است که مقاله خلاصه‌شده آن در شماره دوم و سوم کتاب نقد آمده است.
۴. پیروزمند (۱۳۸۹) صورت‌بندی مناسبی از آراء حکمای سنتی براساس غایت‌شناسی اخروی یا دنیوی یا توأم در نظرات آنها انجام داده است. همین‌طور قراملکی (۱۳۷۶)
۵. بعثت و ایدئولوژی
۶. در عمده آثارش مثلاً مجموعه آثار جلد ۲۳
۷. با طرح ایدئولوژی اسلامی در بخشی از آثار من جمله در مجموعه آثار جلد ۲
۸. فربه‌تر از ایدئولوژی - مدارا و مدیریت
۹. امامت و رهبری
۱۰. نظریه سیاسی اسلام
۱۱. دین و سیاست، در کتاب نقد، شماره دوم و سوم (۱۳۷۶)
۱۲. دین در حاشیه و دین در صحنه، کتاب نقد شماره دوم و سوم (۱۳۷۶)
۱۳. سکولاریسم و حکومت دینی در کتاب «سنت و سکولاریسم»
۱۴. مبانی معرفتی و چهره اجتماعی سکولاریسم در پارسانیا (۱۳۷۵)
۱۵. قلمرو دین
۱۶. مدخلی بر گستره شریعت

روشنفکران مورد بحث قرار گرفته، اما به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه بر نظام فکری هر مسلمانی حاکم است. این نکته‌ای است که کمتر مورد توجه قرار گرفته و عمدتاً این طور فهم‌ها منحصر به طیف بسیار خاصی از اندیشمندان قلمداد شده و حال آنکه بخش بزرگی از جامعه ما، یا حداقل جامعه نخبگانی ما، به شدت درگیر این مباحث هستند و آگاهانه یا ناخودآگاه اینطور تلقی‌های پیشینی خود را در انتخاب‌ها و تصمیم‌گیری‌های فردی و اجتماعی خود به کار می‌گیرند. از این حیث شاید بتوان گفت که این تحقیق در صدد طرح متغیر «دیدگاه‌های کلامی» در کنار متغیرهایی چون «دین‌داری» در جامعه‌شناسی دین ایرانی است و ادعا دارد که این پارامتر - به‌ویژه با مختصاتی که شرحش آمد - معناداری و کارآمدی بسیار زیادی در توضیح وضعیت فرهنگی امروز ایران دارد.

مباحث معاصر کلام جدید مستقل از داوری کلامی‌شان، تا حدودی خلأ ادبیات ناکافی جامعه‌شناسی دین در تحلیل نسبت دین و جامعه را جبران می‌کند، چرا که جامعه‌شناسی دین جز در شاخه «مطالعات سکولار شدن» تحت تأثیر انسان‌شناسی است و حتی کارکردهای اجتماعی دین را هم از زاویه خاص و محدود انسان‌شناسانه بررسی می‌کند. (همیلتون، ۱۳۸۷)

گرچه برخی جامعه‌شناسان دین همچون سراج زاده (سراج زاده و دیگران، ۱۳۸۳) برای ارائه تحلیلی از انواع دین‌داری به کار دین‌شناسان و متکلمان داخلی و خارجی نظیر جان هیک، آلپورت، اریک فروم، سروش و ملکیان مراجعه کرده‌اند اما این به این معنا نیست که «خود دیدگاه‌های کلامی» مسئله اصلی سنجش و پیمایش هستند. تحقیق لمبرت<sup>۱</sup> (۱۹۹۹) شاید از معدود مواردی است که همچون تحقیق حاضر، مستقیماً به قصد بررسی کم و کیف دوگانه بنیادگرا - سکولاریست به تفکیک حوزه‌های اجتماعی در جامعه اروپایی انجام شده است. علی‌رغم تمام این پژوهش‌های مشابه و ارتباط غیرمستقیم آنان با مفهوم گستره اجتماعی دین، این تحقیق اولین تحقیقی است که صراحتاً و مستقیماً مفهوم و متغیر «گستره اجتماعی دین» را به‌عنوان پارامتری مستقل و بسیار مهم، وارد مطالعات جامعه‌شناسی دین می‌کند.

### چارچوب مفهومی و نظری تحقیق

چنانچه متغیر گستره اجتماعی دین نزد دانشجویان را «تعیین گستره مشروعیت دین

در اداره جامعه در سطح آگاهی افراد» تعریف کنیم. به لحاظ مفهومی تبار این متغیر جامعه‌شناختی را باید در دو مفهوم دیگر جستجو کرد: یکی مفهوم فلسفی - اجتماعی «سکولاریسم» و دیگر مفهوم کلامی - اجتماعی «قلمرو دین»

۱. تعریف پارامتر گستره اجتماعی دین در نسبت با مفهوم فلسفی - اجتماعی سکولاریسم درباره مفهوم «سکولاریسم» باید چنین گفت که آنچه عموماً از سوی جامعه‌شناسان و اندیشمندان اجتماعی در این باره مورد توجه قرار گرفته در دو سطح خرد و کلان قابل تمییز است. بحث از امر سکولار در سطح کلان تغییر در جایگاه دین در جامعه را بررسی می‌کند و بحث از امر سکولار در سطح خرد جایگاه دین در افراد و در سطح آگاهی فردی را مورد بررسی قرار می‌دهد. بروس در تعریف خود به خوبی بر ظهور سکولاریزاسیون در دو سطح کلان و خرد صحنه می‌گذارد. (بروس، ۱۳۸۷: ۵۷) در واقع پرسش اصلی در اینجا است که با رجوعی تفهیمی به ذهنیت افراد، آنها در قبال وضعیت اجتماعی سکولار و خروج و عقب‌نشینی دین از صحنه عمومی جامعه چه موضعی دارند؟

به نظر می‌رسد آنچه برخی صاحب‌نظران تحت عنوان «سکولار شدن در سطح فردی» به آن اشاره کرده‌اند (دابلر<sup>۱</sup>، ۱۹۹۹؛ لمبرت، ۱۹۹۹ و ویلسون<sup>۲</sup>، ۱۹۸۲) تا حدودی بتواند ما را به پاسخ این سؤال نزدیک‌تر کند. علی‌رغم اینکه جامعه‌شناسانی همچون برگر عمدتاً به توصیف سطح کلان این نزاع پرداخته‌اند، جای خالی ارائه گزارش‌هایی از وضعیت این نزاع فرهنگی در میان مردم و درون باورها و جهان ذهنی افراد محسوس است که تحقیق حاضر درصدد پاسخگویی به این نیاز است.

اما برای روشن شدن جایگاه متغیر «گستره اجتماعی دین» لازم است که به نوعی طبقه‌بندی تعاریفی که از سکولار شدن فرد ارائه شده، بپردازیم. ابتدائاً به نظر می‌رسد باید میان چهار اصطلاح «افول دین‌داری»، «خصوصی شدن دین‌ورزی»، «این جهانی شدن دین‌ورزی» و «سکولاریسم فکری» که همگی به فرد سکولار نسبت داده می‌شوند تفاوت جدی قائل شد. این چهار اصطلاح که به صورتی در هم‌ریخته و بدون تمایزگذاری دقیق در بخش‌های مختلف مباحث سکولار شدن مطرح گشته و گه‌گاه به جای یکدیگر به کار رفته‌اند هر یک متضمن و معرف وضعیت خاصی در ذهنیت افراد است و هر یک معنای جامعه‌شناختی و شیوه سنجشی منحصر به خود دارد. در ادامه به ارائه توضیح مختصری

1. Dobbelaere  
2. Wilson

از هر اصطلاح و تبیین ارتباط متغیر «گستره اجتماعی دین» با اصطلاح چهارم یعنی «سکولاریسم» می‌پردازیم:

الف. سکولار شدن فرد به‌مثابه افول دین‌داری و بی‌دینی: این تعریف از سکولار شدن بیشتر ناشی از اصطلاح‌پردازی پیتر برگر است. وی در نظریه اول خود با توجه به روند سکولار شدن جامعه و متکثر شدن نهادهای اجتماعی، رأی به عدم امکان بقای دین می‌داد و سکولار شدن فردی را مترادف بی‌دین شدن می‌دانست و دقیقاً به همین دلیل بود که بعد از ظهور جنبش‌های معنوی در سه دهه اخیر قرن بیستم، وی نظریه سکولاریزاسیون را باطل اعلام کرد.

به‌تبع برگر، در نظریات دوره دوم جامعه‌شناسی دین، به‌ویژه در دهه ۵۰ و ۶۰ آمریکایی، سکولار شدن فرد، «افول دین نزد افراد» و «کاهش دین‌داری» معنا می‌شد که به‌ویژه با پارامتر «رجوع به کلیسا» سنجیده می‌شد. (برگر، ۱۳۸۰) با این حال به تدریج تعریف‌های دیگری از سکولار شدن فردی ارائه شد که در آنها به‌جای حذف کامل دین، از ادامه حیات دین نزد افراد در عین تغییر شکل آن در جوامع سکولار سخن گفته می‌شود. به‌عنوان مثال دابلر در توضیح سکولار شدن در سطح فردی چند فرآیند را تشخیص می‌دهد: بی‌دینی و بی‌اعتقادی، کاهش در دین‌داری کلیسایی (کم شدن حضور افراد در کلیسا و کاهش تعهد دینی اعضای کلیسا) بریکولاژ در دین (یا برخورد گزینشی با دین) و فردی شدن دین. (دابلر، ۱۹۹۹: ۸ و ۱۳۹۰: ۲۳۲) به‌خوبی مشخص است که هریک از دو مفهوم اول و دو مفهوم دوم بر پایه تعاریف متفاوتی از سکولار شدن فرد بنا شده‌اند. ب. سکولار شدن فرد به‌مثابه خصوصی شدن دین‌ورزی: معنای دوم سکولار شدن فردی

نوعی تغییر شکل دین نزد افراد است؛ تغییری که عمدتاً از آن با عنوان «خصوصی شدن»<sup>۱</sup> و «فردی شدن»<sup>۲</sup> یاد می‌کنند. شاینر در بخشی از مقاله معروفش که عنوان «سکولار شدن به‌معنی رهایی جامعه از قید دین» دارد، می‌نویسد: «نقطه اوج این نوع سکولار شدن [سکولار شدن جامعه] پدید آمدن دینی کاملاً درونی است که تأثیری بر نهادهای اجتماعی و اعمال جمعی ندارد.» (شاینر، ۱۳۸۳: ۲۷) لاکمن هم با استدلالی مشابه برگر معتقد است «ویژگی جوامع معاصر عدم نیاز به نظام‌های فراگیر ارزشی است، زیرا آنها به مشروعیت دینی نیاز ندارند. [به همین دلیل] دین به جنبه‌ای از زندگی خصوصی تبدیل می‌شود.»

1. Privatization  
2. Individualization



(همیلتون، ۱۳۸۷، ۳۰۱) امری که به اعتقاد ویلم منشأی از درون الهیات جدید مسیحی نیز پیدا کرده است (ژان پل ویلم، ۱۳۷۷؛ به نقل از کاظمی، ۱۳۸۷: ۳۵)

دین‌ورزی خصوصی شده یا فردی شده با «فروکاسته شدن دین به ایمان» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۲۲۴)، معنویت سکولار یا قرائت لیبرالیستی از دین (پارسانیا، بی تا الف) معادل دانسته شده و با اوصافی نظیر «برخورد گزینشی با دین»، «تکثرگرایی»، «فاقد متولی بودن»، «عقب‌نشینی در برابر عقل عرفی»، «نیت‌گرایی» و «تسامح اجتماعی» (مرشدی، ۱۳۸۴) توصیف شده است.

ج. سکولار شدن فرد به مثابه این جهانی شدن دین‌ورزی: معنای سومی از سکولار شدن فردی وجود دارد که آن هم به نوعی به قرائت دینی مربوط می‌شود و آن «این جهان‌گرایی»<sup>۱</sup> است. این جهان‌گرایی، گیتی‌گرایی یا هم‌نوائی با این دنیا را شاینر چنین تعریف می‌کند: «گروه‌های دینی یا جوامع دینی از ماوراء طبیعت روی برمی‌تابند و بیش از پیش به «این دنیا» رو می‌آورند. در حوزه اخلاق از اخلاقی که ما را برای جهان آخرت مهیا می‌کند دور می‌شوند و به سمت اخلاق سازگار با مقتضیات زندگی در جامعه‌ای که ما را احاطه کرده حرکت می‌کنند.» (شاینر، ۱۳۸۳: ۲۵) در واقع قرائتی از دین که آن را به خدمت مقاصد دنیایی و اهداف صرفاً عمل‌گرایانه<sup>۲</sup> و فایده‌گرایانه<sup>۳</sup> درآورد، قرائتی سکولار محسوب می‌شود. چنین تعریفی از سکولار شدن دین در سطحی فلسفی - کلامی توسط کسانی چون سروش<sup>۴</sup> (۱۳۸۸: ۱۷۳-۱۵۷) مطرح شده و توسط جامعه‌شناسی چون محمدی (۱۳۷۷) و حجاریان (۱۳۸۹)<sup>۵</sup> در تحلیل جامعه‌شناسانه عرفی شدن دین و اباذری (اباذری و دیگران، ۲۰۰۸)<sup>۶</sup> در تحلیل جامعه‌شناسانه عرفی شدن فرد به کار رفته است.

د. سکولار شدن فرد به مثابه سکولاریسم فکری: اما تعریف چهارم از سکولار شدن فرد،

1. This-worldliness
2. Pragmatic
3. Utilitarian View

۴. دینی که در واقع دنیا متبوع و مخدوم اوست و او خادم آن است. این چنین دینی را می‌گوییم دین «سکولار» یعنی دنیازده و دنیاگرا. (سروش، ۱۳۸۸: ۱۶۸)

۵. محمدی و حجاریان هر دو ورود دین به سیاست را قتلگاه عرفی کردن دین می‌دانند که گوهر معنوی دین را قربانی اغراض این جهانی می‌کند.

۶ اباذری و همکاران، در رویکردی هابرماسی، دین را بخشی از قلمرو خصوصی افراد در جامعه مدنی می‌دانند که از سوی اقتدار دولتی ایران مورد دست‌اندازی قرار گرفته و در فضاهایی چون مسجد، نماز جمعه و آداب پوشش و مناسک عمومی، منطق عرفی دنیاگرایانه‌ای غلبه یافته که گوهر الهی دین را دچار فرسایش و سکولار شدن کرده است.

اعتقاد نظری به «سکولاریسم» است که در کار ویلسون، لمبرت و به‌ویژه تیلور مورد توجه قرار گرفته و در کار برگر هم اشاراتی نزدیک به آن وجود دارد. سکولاریسم وصف دین‌ورزی و قرائت دینی افراد نیست بلکه صفت ذهنیت، آگاهی کلی و نظام فکری آنهاست. سکولاریسم مفهومی است که در زمینه مشخص جامعه جدید و در منازعه نظری دین و عقلانیت مدرن معنا می‌یابد. برخلاف تصور رایج که سکولاریسم را نوعی ایدئولوژی ارزشی، هنجاری یا تجویزی تلقی می‌کنند - (شاینر، ۱۳۸۳: ۲۹؛ شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۲۱۱؛ جلیلی، ۱۳۸۵: ۱۴-۱۳ و حجاریان، ۱۳۸۹: ۱۲-۱۱) - سکولاریسم موضع‌گیری عملی نسبت به فرآیند سکولار شدن جامعه نیست بلکه موضع‌گیری نظری نسبت به محدوده دین در جامعه جدید است.

سکولاریسم فکری و اعتقادی به معنی «عدم ارجاع بینش‌ها و ارزش‌های حیات بشری به دین» است: «سکولاریسم یک ایدئولوژی است که آگاهانه همه اشکال اعتقاد به امور و مفاهیم ماورای طبیعت و کارکردهای مختص به آنرا تخطئه می‌کند و در مقابل از اصول غیردینی و ضددینی به‌عنوان مبنای اخلاق شخصی و سازمان اجتماعی حمایت می‌کند.» (ویلسون، ۱۳۷۵: ۱۲۴) ویلسون از نوعی جانشین شدن مرجعیت مدرن به‌جای دین در حوزه‌های مختلف حیات فردی و اجتماعی سخن می‌گوید: الزام‌های عملی (فقه مرجعیت دارد یا علم)، جهت‌گیری‌های ارزشی (عقلانیت معطوف به ارزش آن جهانی یا عقلانیت معطوف به هدف این جهانی)، جهان‌بینی (الهی و ماورائی یا علمی و زمینی) و شناخت (دینی یا علمی) (ویلسون، ۱۹۸۲: ۱۴۹؛ به‌نقل از بروس، ۱۳۸۷: ۵۶)

از نظر تیلور<sup>۱</sup> اندیشمند اجتماعی معاصر نیز سکولاریسم به این معناست که همه افراد بر سر اینکه دین معنابخشی و هنجارآفرینی حوزه عمومی و سیستم اجتماعی آنها را برعهده نداشته باشد توافق داشته باشند. نکته مکمل هم اینکه همگی بر سر اینکه عقلانیت مدرن مستقل از دین، مشروعیت و اعتبار لازم برای تعیین درست بینش‌ها و ارزش‌ها (شناخت‌ها و اخلاقیات) را دارد توافق داشته باشند: «حوزه عمومی باید توسط هنجارها یا موافقت‌های معینی که از تعلق مذهبی مستقل بودند سر و سامان بگیرد.» (تیلور، ۱۹۹۸)

از نظر لمبرت نیز سکولاریست کسی است که اعتقادی به حضور اجتماعی دین نداشته باشد. (لمبرت، ۱۹۹۹: ۲۸) او برای سنجش دوگانه «سکولاریسم/ فاندامنالتالیسم»

به سنجش «قلمرو و حدود کارکردی دین نزد افراد»<sup>۱</sup> می‌پردازد که دقیقاً مطابق مفهوم «گستره اجتماعی دین» در این تحقیق است. (لمبرت، ۱۹۹۹: ۲۷-۲۳)

در نهایت چنین تعریفی از «مسلمان سکولار» به صورت شفاف‌تری توسط حجاریان مطرح شده است: «به نظر من "سکولار مسلم" کسی است که عرصه سیاست را از سپهر دین جدا می‌کند. دین را متعلق به حوزه خصوصی می‌داند و سیاست را از آن سپهر همگانی می‌شمارد. سیاست در چنین نگاهی به عرف عام می‌پردازد و دین به عرف خاص... مسلم سکولار در واقع تلاش می‌کند "برای اینکه سکولار نشویم، سکولار شود." در این جمله سکولار اول و سکولار دوم تفاوت دارند. سکولاریسم در معنا و واژه اول خود همان گیتیان‌شدن است، اما سکولاریسم در معنا و واژه دوم "افتراق ساختاری بین نهاد دین و نهاد دولت" را مورد توجه قرار می‌دهد. (حجاریان، بی‌تا؛ به نقل از گنجی، بی‌تا)

در نهایت آراء مختلف و صاحب‌نظرانی را که درباره سکولار شدن در سطح فردی نظریه‌پردازی کرده‌اند به صورت زیر می‌توان خلاصه کرد:

۵۱

## جدول ۱: معانی مختلف مفهوم سکولار شدن فردی

صاحب‌نظران	متغیر مورد نظر	معنای سکولار شدن فردی
برگر / دابلیو	دین‌داری	افول دین‌داری و بی‌دینی
دابلیو / لاکمن / ویلم / شجاعی‌زند	شکل دین‌ورزی / قرائت دینی	خصوصی شدن دین‌ورزی
سروش / محمدی / حجاریان / اباضری	قرائت دینی	این جهانی شدن دین‌ورزی
ویلسون / تیلور / لمبرت / حجاریان	گستره اجتماعی دین	سکولاریسم فکری

بنابراین طبق تعریفی که ارائه شد «گستره اجتماعی دین نزد افراد» همزمان هم سکولاریسم و هم قلمرو آن را خواهد سنجید.

۲. تعریف پارامتر گستره اجتماعی دین در نسبت با مفهوم کلامی - اجتماعی قلمرو دین مفهوم «گستره اجتماعی دین» اگر در حوزه جامعه‌شناسی دین و اندیشه اجتماعی مدرن مفهومی نادر بود که به سختی ما به‌ازای آن (سکولاریسم) از میان مباحث گوناگون قابل استحصال بود، اما در حوزه مباحث کلام جدید موضوعی به نسبت جدی‌تر است و تاحدی مورد توجه قرار گرفته است. گرچه عنوان این بحث ضرورتاً قلمرو اجتماعی دین نبوده

است و این اصطلاح علی‌الظاهر تنها توسط آیت‌الله جوادی‌آملی (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴ الف: ۱۳۰) به کار رفته، اما همان‌طور که گفته شد، دین‌پژوهان و روشنفکران زیادی بسته به موقعیت و انتخاب اصطلاحی که انجام داده‌اند، این موضوع را ذیل عناوینی نظیر انتظار بشر از دین، غایت دین، دین و ایدئولوژی یا دین و سیاست مورد توجه قرار داده‌اند. بحث کلامی «قلمرو دین» برخلاف بحث صرفاً درون‌دینی آنکه بدون هیچ زمینه‌ای خاصی مستقیماً به عناصر درونی دین می‌پردازد، با نگاهی درجه دوم به کلیت دین، به بررسی گستره حضور دین در چارچوبی «مشخص» می‌پردازد. این چارچوب‌ها یا زمینه‌های مشخص از این قبیل‌اند:

الف. رویکرد معرفت‌شناختی یا قلمرو دین در زمینه معرفت: به بررسی نقش معرفت‌زایی دین پرداخته به‌ویژه آن را در نسبت با رقبای معرفتی نظیر تجربه، عقل، شهود و... بررسی می‌کند و موضوعات مهمی چون «عقل و دین»، «علم و دین»، «فلسفه و دین»، «عرفان و دین» و... را پدید می‌آورد. چنانچه واژه «معرفت» از حالت اطلاق و کلیت خارج شود و با قیدی مشخص به حوزه معرفتی خاص منحصر گردد، مباحثی نظیر «دین و اخلاق»، «دین و حقوق»، «دین و علوم طبیعی» و «دین و علوم انسانی» را نیز می‌توان ذیل این رویکرد محسوب کرد.

ب. رویکرد انسان‌شناختی یا قلمرو دین در زمینه نیازهای انسان: به دین از حیث ارضای نیازهای ماهوی انسانی نگاه می‌کند و بررسی می‌کند که آیا این‌گونه کارکردهای انسان‌شناختی دین هنوز پابرجاست یا توسط جایگزین‌هایی واگذار شده است؟ این رویکرد که عمدتاً ذیل عنوان «انتظار بشر از دین» شناخته می‌شود<sup>۲</sup>، با طرح مواردی از قبیل التیام رنج‌ها، پشتیبانی اخلاق، تمهید تجربه معنوی، معنابخشی به زندگی، آرامش و اطمینان هستی‌شناختی و... به‌عنوان خدماتی که دین به انسان ارائه می‌دهد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴ ب و سروش، ۱۳۸۸)، عملاً جایگاه دین را در نسبت با نیازهای این‌چنینی انسان تثبیت کرده و قلمرو خاصی برای دین در تأمین نیازهای درونی انسان مدرن قائل می‌شود<sup>۳</sup>. این

### 1. Context

۲. البته بحث «انتظار بشر از دین» محدود به این رویکرد نیست، چون رویکردهای دیگر هم با نگاهی بازتر، می‌توانند به‌عنوان انتظار بشر از دین مطرح شوند. دکتر نصری و حجه‌الاسلام خسروپناه در کتاب‌هایی با همین عنوان عملاً انتظار بشر از دین را در معنایی عام و شامل امور سیاسی و اجتماعی مطرح و بررسی کرده‌اند.

۳. عملاً در چارچوب بحث انتظار بشر از دین بسیاری از مختصات مدرنیته مانند وضع اجتماعی و شأن علم و عقل، پیش‌فرض انگاشته شده و تنها دین به‌عنوان موجودی رخنه‌پوش برای پر کردن

رویکرد به خاطر منظر خاصی که اختیار می‌کند بیشتر نگاهی روان‌شناسانه می‌یابد تا جامعه‌شناسانه و جای خالی نگاه به نیازهای اجتماعی و غیرفردی انسان را برای رویکرد بعدی باز می‌کند.

ج. رویکرد جامعه‌شناختی یا قلمرو دین در زمینه جامعه: نقش دین در جامعه و نسبتی که دین با عناصر مختلف اجتماعی نظیر نهادها، قوانین، هنجارها؛ یا مفاهیمی چون پیشرفت، هویت، مدنیت، اخلاق عمومی؛ و همین‌طور در نسبت با حوزه‌های کلان اجتماعی نظیر فرهنگ، هنر، ورزش، آموزش، اقتصاد، سلامت، سیاست و قضاوت؛ یا نهادهای مشخص نظیر دولت، دانشگاه، سینما و... می‌گیرد، باب ورود به حیطه مباحث گسترده‌ای را در تشریح قلمرو دین در زمینه جامعه در نسبت با عناصر نظری علمی، عقلانی، تاریخی و فرهنگی (عرفی) دیگری که در شکل‌دهی به جامعه نقش داشته‌اند می‌گشاید. حیطه‌ای که علی‌رغم گستردگی و چالش‌برانگیزی عناوین محدودی را در مباحثات روشنفکرانه و علمی جامعه ایرانی به خود اختصاص داده است.

قلمرو دین در زمینه جامعه همان «قلمرو اجتماعی دین» است که مبنای کلامی پارامتر «گستره اجتماعی دین نزد دانشجویان» را می‌سازد. به این معنا همان‌طور که گفته شد این تحقیق بررسی جامعه‌شناختی دیدگاه‌های کلامی دانشجویان خواهد بود.

### روش تحقیق

با توجه به توضیحات فوق‌الذکر به‌خوبی روشن می‌شود که دو دوگانه طیفی بر پارامتر «گستره اجتماعی دین» حاکم است که عملاً مترادف یکدیگرند. دوگانه اول دوگانه سکولاریست / بنیادگراست که در دایره مفهوم «سکولاریسم فکری» دانشجویان را به دو دسته کلی قائلین به مداخله دین در جامعه و مخالفین مداخله دین در جامعه تقسیم می‌کند.

از سوی دیگر به‌صورت کلی می‌توان محوریت بحث کلامی بر سر قلمرو اجتماعی دین را در چارچوب «نگرش حداقلی / حداکثری به دین» صورت‌بندی کرد که گرچه ضمن برخی مباحثات کلام قدیم هم حضور داشت، اما موضوعیت خویش را با کار روشنفکران

خلاًها و تعارضات درونی شهروند جامعه مدرن مطرح می‌شود. به همین دلیل است که به‌نحوی قابل پیش‌بینی نتیجه بحث به چیزی جز دینی خصوصی‌شده و صرفاً معنوی که هیچ اثر عینی بیرونی (فردی و اجتماعی) ندارد نمی‌انجامد. دینی که نه‌تنها منحصر به قلمرو خصوصی است بلکه در قلمرو خصوصی هم بروز عینی ندارد و در واقع محصور در روان و ذهن انسان است.

دینی در دهه هفتاد و به‌ویژه نظریه‌پردازی‌های دکتر سروش به‌دست آورد. در فهم حداقلی دین عملاً بحث از قلمرو اجتماعی دین منتفی می‌شود چرا که انتظار طراحی و برنامه‌ریزی اجتماعی از دین انتظار گزافی است و دین اصولاً معنابخشی به حوزه شخصی و تنظیم ارتباط با خدا را بر عهده خواهد داشت یا نهایتاً در حد نوعی نظام حقوقی به داوری‌های کلی مشغول خواهد شد. (سروش، ۱۳۷۷: ۹) در مقابل دیدگاه حداقلی، دیدگاه حداکثری مجموعه نظراتی را دربرمی‌گیرد که انتظار حضور پررنگ اجتماعی از دین را مطرح می‌کنند. «دین عبارت است از روش خاصی در زندگی دنیا که هم صلاح زندگی دنیا را تأمین می‌کند و هم در عین حال با کمال اخروی و زندگی دائمی حقیقی در جوار خدای تعالی موافق است» (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۹۴)

بر این اساس دوگانه کلامی «نگرش حداقلی / حداکثری» دقیقاً معادل با دوگانه «سکولاریست / بنیادگرا» پدید می‌آید. متغیر «گستره اجتماعی دین» متغیری نسبی است که به‌خوبی با طیف پنج قسمتی لیبرت و گزیننه وسط بینابین قابل توصیف است. با توجه به اینکه ما جز برآورد کلی تعداد دانشجویان هر دسته، می‌خواهیم ابعاد عینی قلمرو سکولاریسم را نیز شناسایی کنیم تا مشخص شود دین در کدام نواحی مقاومت متفاوتی در برابر نیروی عرفی‌کننده مدرنیته از خود نشان داده است، این مفهوم را در یازده حوزه مختلف اجتماعی به‌صورت مستقل مورد سنجش قرار می‌دهیم. برای تشخیص حضور دین در هر حوزه ۴ گویه طراحی شد تا نهایتاً پرسشنامه‌ای با ۴۴ گویه به ۳۸۴ دانشجویی که براساس فرمول کوکران با خطای ۵ درصد و سطح اطمینان ۹۵ درصد، تعداد مناسب جامعه نمونه در جمعیت حدوداً ۱۳ هزار نفری دانشجویان دانشگاه مورد نظر هستند، داده شود. این حوزه‌های یازده‌گانه عبارت‌اند از:

آموزش و پرورش و آموزش عالی / اقتصاد / سیاست داخلی / سیاست خارجی / قضاوت / قانون و تقنین / توسعه و پیشرفت / علم / زندگی روزمره / تعاملات اجتماعی / تصمیمات فردی<sup>۲</sup>

برای تأمین پایایی پرسشنامه و پیرایشی اولیه، ۳۴ پرسشنامه به‌صورت تصادفی در دانشگاه توزیع شد و ضریب آلفای کرونباخ گویه‌ها به‌ترتیب زیر استحصال گردید:

۱. منظور از علم در این تحقیق Science یا علوم طبیعی تجربی غربی است.
۲. مواجهه فرد با دین در تصمیمات فردی نه‌تنها خود سایه‌ای از نگرش او به عقلانیت و علم جدید را عیان می‌کند بلکه فی‌نفسه و برای فهم مداخله دین در کنش‌های بیرونی او که نهایتاً تشکیل‌دهنده زندگی اجتماعی است کارایی دارد.

جدول ۲: تأمین پایایی با استفاده از ضریب آلفای کرونباخ

متغیر	ضریب آلفای کرونباخ
دین و آموزش و پرورش	۰/۸۷۱
دین و اقتصاد	۰/۸۸۷
دین و سیاست داخلی	۰/۹۲۳
دین و سیاست خارجی	۰/۸۴۴
دین و قضا	۰/۸۳۵
دین و تقنین	۰/۷۸۵
دین و پیشرفت	۰/۷۸۳
دین و علم	۰/۶۷۵
دین و زندگی روزمره	۰/۸۲۸
دین و تعاملات اجتماعی	۰/۸۰۵
دین و اعمال فردی	۰/۷۹۸

همان‌طور که مشاهده می‌شود تمام ضرائب بالاتر از  $0/6$  و اکثریت آنها بالاتر از  $0/8$  هستند که حد بالایی از همبستگی مفهومی میان گویه‌ها و همسویی معرف‌ها در ارائه یک پارامتر واحد را نمایان می‌کند<sup>۱</sup>.

اعتبار پرسشنامه هم به شیوه اعتبار صوری و با ارائه آن به اساتید مطرح و صاحب‌نظر در حوزه تحقیق، اساتید گرامی دکتر شجاعی‌زند، پارسانیا، کلانتری، هاشمی، اعتمادی و میرزایی<sup>۲</sup> و هم به شیوه اعتبار آزمون اعتبار سازه‌ای KMO حاصل شد. ضمن اینکه هر یک از اساتید با ارائه نکاتی به چند مرحله ویرایش و اصلاح پرسشنامه مدد رساندند تا نهایتاً به شکل ارائه شده رسید. اعداد نهایی به دست آمده از آزمون KMO همبستگی بالای گویه‌ها با همدیگر را نشان می‌دهد:

۱. دلیل پایین‌تر بودن عدد کرونباخ دین و علم، افتراق میان علوم طبیعی و علوم انسانی است که پاسخی دوگانه را در بحث علم و دین پدید آورده است.  
 ۲. اعضای هیئت علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

## جدول ۳: تأمین اعتبار با استفاده از ضریب اعتبار سازهای KMO

متغیر	ضریب اعتبار KMO
دین و آموزش و پرورش	۰/۸۱۵
دین و اقتصاد	۰/۷۸۸
دین و سیاست داخلی	۰/۸۳۰
دین و سیاست خارجی	۰/۷۹۵
دین و قضا	۰/۷۹۹
دین و تقنین	۰/۶۶۹
دین و پیشرفت	۰/۷۲۶
دین و علم	۰/۶۱۳
دین و زندگی روزمره	۰/۶۷۳
دین و تعاملات اجتماعی	۰/۷۲۸
دین و اعمال فردی	۰/۷۵۴

۵۶

## نمونه گیری

نمونه گیری به روش نمونه گیری طبقه بندی متناسب با حجم و درون طبقات به شیوه خوشه ای انجام گرفت (نمونه گیری تداخلی) و واحدهای اصلی جامعه براساس جنسیت، مقطع تحصیلی و سال ورود شامل ۱۲ گروه شد. نمونه گیری طبقه بندی وقتی انجام می شود که واریانس افراد درون هر واحد اندک و واریانس میان واحدها زیاد در نظر گرفته شود و میان عامل تفکیک طبقات و ویژگی مورد سنجش همبستگی در نظر گرفته شود. (مولر و دیگران، ۱۳۸۹: ۴۰۹) بر همین اساس و به دلیل این فرضیه پیشینی که پاسخ دهی میان زنان و مردان از یک سو و با افزایش سال تحصیلی از سوی دیگر متفاوت است، طبقات را براساس دو متغیر میزان تحصیلات و جنسیت تقسیم بندی کردیم، با این تفاوت که به دلیل شکل گرفتن تقریبی افراد در مقاطع تحصیلات تکمیلی و نبود واریانس میان سال اول و دوم ارشد و اول و دوم دکترا، کل تحصیلات تکمیلی (مقطع کارشناسی ارشد و دکترا) به عنوان یک طبقه در مقابل ۵ طبقه از سال اولی ها تا سال



آخری‌های کارشناسی در نظر گرفته می‌شود که در مجموع  $12 = 2 \times (1+5)$  گروه خواهد شد. برای جمع‌آوری ۳۸۴ پرسشنامه مورد نیاز تعداد ۴۰۰ پرسشنامه به صورت تصادفی در میان دانشجویان هر گروه توزیع گردید که ۳۹۰‌تای آن عودت یافت که با توجه به مراقبت دقیق پرسشگران و توجیه شدن دانشجویان نسبت به علمی بودن کار و به‌ویژه مقارن بودن با ایام امتحانات، عدم بازگشت ده پرسشنامه، از الگوی معناداری در نسبت با پرسش تحقیق پیروی نمی‌کرد. مشخصات جامعه نمونه که مطابقت نزدیک توزیع جامعه نمونه با جمعیت کل دانشگاه را نشان می‌دهد، به این شرح است:

جدول ۴: مشخصات جامعه نمونه

درصد در دانشگاه	درصد در جمعیت نمونه	فراوانی		
۵/۰	۴/۹	۱۹	دختر سال اولی	معتبر
۷/۴	۷/۲	۲۸	پسر سال اولی	
۳/۴	۳/۳	۱۳	دختر سال دومی	
۱۰/۳	۱۰/۰	۳۹	پسر سال دومی	
۶/۳	۶/۲	۲۴	دختر سال سومی	
۹/۸	۹/۵	۳۷	پسر سال سومی	
۴/۰	۳/۸	۱۵	دختر سال چهارمی	
۹/۰	۸/۷	۳۴	پسر سال چهارمی	
۱/۶	۱/۵	۶	دختر سال پنجمی و ماقبل	
۸/۷	۸/۵	۳۳	پسر سال پنجمی و ماقبل	
۹/۰	۸/۷	۳۴	دختر ارشد و دکترا	
۲۵/۴	۲۴/۶	۹۶	پسر ارشد و دکترا	
۱۰۰/۰	۹۶/۹	۳۷۸	مجموع	
	۳/۱	۱۲	بیان نشده	نامعتبر
	۱۰۰/۰	۳۹۰	کل	

## تحلیل یافته‌های توصیفی

نتیجه گردآوری و تدوین داده‌ها با استفاده از نرم‌افزار اس.پی.اس.اس<sup>۱</sup> آمارها و نمودارهایی را عرضه می‌کند که به تفکیک ۱۱ حوزه بررسی شده به‌عنوان قلمرو سکولاریسم یا گستره اجتماعی دین ارائه می‌شود:

### ۱. آموزش و پرورش

پاسخ به گویه‌های مربوط به حوزه آموزش و پرورش بدین شرح است: (اعداد به درصد است)

جدول ۵: ریز نتایج پرسشنامه در حوزه آموزش و پرورش و آموزش عالی

نزد	کاملاً مخالفم	مخالفم	بینابین	موافقم	کاملاً موافقم	گویه‌ها
۴/۶	۱۰/۸	۲۳/۱	۲۱/۰	۲۲/۳	۱۸/۲	۴۴) مهم‌تر از هر ویژگی دیگری، آنچه از یک مدرسه ایده‌آل انتظار می‌رود آموزش درسی و علمی مناسب دانش‌آموزان است، نه آموزش‌های مذهبی و تربیت دینی.
۲/۳	۱۷/۲	۳۰/۵	۲۰/۳	۱۷/۹	۱۱/۸	۲۸) اگر مدرسه‌ای برترین دانش‌آموزان کشور را از نظر درسی و علمی ارائه دهد ولی خروجی‌های آن از حیث بینش و رفتار مذهبی ضعیف باشند، هیچ ارزشی ندارد.
۲/۸	۱۱/۸	۱۸/۲	۲۳/۶	۲۴/۴	۱۹/۲	۱۱) طبق روال موجود مدارس ما، محوریت برنامه‌های آموزشی باید آموزش علوم تجربی و ریاضی باشد و درجه دوم بودن جایگاه تعالیم دینی در مجموعه دروس، نقضی برای نظام آموزشی ما محسوب نمی‌شود.
۱/۳	۳۴/۶	۲۹/۲	۱۸/۲	۶/۲	۱۰/۵	۹) به‌جای آنکه بکوشیم که دانشگاه‌های ما را هرچه بیشتر به دانشگاه‌های برتر دنیا شبیه کنیم، باید در مسیر اسلامی کردن دانشگاه‌ها حرکت کنیم.

۵۸

چنانچه از میانگین ۴ گویه اصلاح‌شده گویه‌های بالا (گویه‌های ۲۸ و ۹ معکوس شوند) متغیر «گستره دین در آموزش» را ساخته و مقادیر کمتر از ۲/۵ را حضور حداقلی دین در آموزش یا اعتقاد به آموزش سکولار، مقادیر بالاتر از ۳/۵ را حضور حداکثری دین در آموزش یا اعتقاد به آموزش و آموزش عالی دینی و مقادیر بین آن دو را بینابین تعبیر کنیم، نتیجه نهایی گستره دین در آموزش چنین است:

## جدول ۶: برآیند نظرات درباره حضور دین در حوزه آموزش

حضور حداقلی دین در آموزش	۵۴/۴ درصد
حضور حداکثری دین در آموزش	۲۱/۵ درصد
بینابین	۲۳/۶ درصد
میانگین شدت	۲/۶۶

نتیجتاً این آمار نشان می‌دهد که تنها ۲۱ درصد دانشجویان کارکردی دینی برای مدارس و دانشگاه‌های ما قائل‌اند و بیش از ۵۴ درصد دانشجویان مدرسه را نهادی اولاً علمی و سکولار تصور می‌کنند و درجه دوم بودن دین در نظام آموزشی را نقصی برای آن به‌شمار نمی‌آورند.<sup>۱</sup>

۵۹

## ۲. اقتصاد

برآورد نظرات دانشجویان درباره نسبت دین و اقتصاد به این شرح است:

## جدول ۷: ریزنتایج پرسشنامه در حوزه اقتصاد

نزده	کاملاً مخالفم	مخالفم	بینابین	موافقم	کاملاً موافقم	گویه‌ها
۲/۱	۱۸/۲	۲۷/۴	۱۸/۲	۱۷/۴	۱۶/۷	۴) اظهارنظرهای دینی در حوزه اقتصاد جز عقب‌ماندگی اقتصادی ما ثمره دیگری ندارد.
۰/۳	۲۴/۴	۲۷/۴	۲۰/۸	۱۴/۴	۱۲/۸	۲) الگوی اقتصاد غربی به هیچ وجه مطلوب نیست و ما باید به سمت اقتصاد اسلامی حرکت کنیم.
۲/۸	۱۲/۳	۲۰/۵	۱۶/۷	۲۴/۴	۲۳/۳	۱۸) تنظیم مدل و برنامه اقتصادی یک کشور کاری کاملاً علمی است و باید بدون دخالت اقتضات دینی انجام شود.
۲/۳	۲۸/۵	۲۱/۵	۱۷/۹	۱۸/۲	۱۱/۵	۱۹) اگر «اقتصاد بدون ربا» مانع پیشرفت اقتصادی ما در بازار بین‌المللی است، باید آن را کنار گذاشت.

براساس متد گفته‌شده وضعیت فراوانی دیدگاه‌ها در تقابل اقتصاد مدرن و اقتصاد

اسلامی به این شرح است:

۱. در میان ۴ گویه یاد شده گویه آخر که درباره دانشگاه اسلامی است بیشترین گرایش را به سمت چپ یعنی نگرش سکولار دارد که حاکی از مقاومت ذهنی در برابر گزاره اسلامی شدن دانشگاه‌ها است.

**جدول ۸: برآیند نظرات درباره حضور دین در حوزه اقتصاد**

حضور حداقلی دین در اقتصاد	۴۲/۳ درصد
حضور حداکثری دین در اقتصاد	۳۲/۶ درصد
بینابین	۲۵/۱ درصد
میانگین شدت	۲/۹۷

نکته جالب در این بخش، مقاومت خاص گزاره ربا در برابر فرآیند سکولارشدن حوزه اقتصاد در ذهن افراد است. طبق برآورد نرم‌افزار ۱۴۷ مورد یعنی حدود ۴۰ درصد پاسخ‌دهندگان در حالی به گویه ۱۸ پاسخ مثبت داده‌اند که به گویه ۱۹ پاسخ مخالف یا کاملاً مخالف داده‌اند.

۶۰

**۳. سیاست داخلی**

نتیجه گویه‌های حوزه سیاست داخلی چنین است:

**جدول ۹: ریزنتایج پرسشنامه در حوزه سیاست داخلی**

نزده	کاملاً مخالفم	مخالفم	بینابین	موافقم	کاملاً موافقم	گویه‌ها
۴/۴	۱۷/۷	۲۸/۷	۱۷/۹	۱۸/۲	۱۳/۱	۳۷) بهترین مدل حاکمیت سیاسی همین مدل حکومت «مستقل از دین» است که سال‌ها در کشورهای اروپایی و امریکایی تجربه شده است.
۵/۶	۳۵/۹	۱۷/۲	۱۳/۶	۱۳/۱	۱۴/۶	۲۵) اینکه یک شخصیت دینی فقیه عهده‌دار اداره و هدایت حکومتی باشد، مترقی‌ترین نوع حکومت است.
۳/۶	۱۸/۵	۲۲/۸	۲۰/۵	۱۹/۰	۱۵/۶	۳۶) ایده حکومت دینی در دنیای نوگرای امروز، کارایی ندارد.
۲/۸	۱۴/۶	۲۴/۶	۱۸/۷	۱۹/۵	۱۹/۷	۲۹) ما باید مدل حکومتی خودمان را از دین اخذ کنیم نه از الگوهای غربی و شرقی.

گروه‌بندی این پارامتر برای رسیدن به موافقان حضور دین در سیاست و مخالفان، ما را به نتیجه زیر می‌رساند:

## جدول ۱۰: برآیند نظرات درباره حضور دین در حوزه سیاست داخلی

حضور حداقلی دین در سیاست داخلی	۴۶/۷ درصد
حضور حداکثری دین در سیاست داخلی	۳۳/۱ درصد
بینابین	۱۸/۲ درصد
میانگین شدت	۲/۹۳

## ۴. سیاست خارجی

برآیند نظرات دانشجویان در حوزه سیاست خارجی چنین است:

## جدول ۱۱: ریزنتایج پرسشنامه در حوزه سیاست خارجی

نزده	کاملاً مخالفم	مخالفم	بینابین	موافقم	کاملاً موافقم	گویه‌ها
۲/۸	۳۰/۵	۳۱/۸	۱۷/۲	۱۲/۶	۵/۱	۲۲) جهت‌گیری دینی کشورها مهم‌ترین معیار برای تعیین دوست و دشمن در فضای بین‌المللی است.
۵/۴	۱۴/۱	۱۸/۷	۲۰/۵	۲۲/۸	۱۸/۵	۲۳) ادبیات حق / باطل یا کافر/ مسلمان برای مواجهه با اوضاع امروز جهان منسوخ و ناکارآمد گشته و به‌جای آن باید از ادبیات هزینه / فایده یا منافع ملی استفاده کرد
۱/۸	۳۱/۰	۲۲/۶	۱۷/۷	۱۳/۶	۱۳/۳	۱۷) حتی اگر در حمایت از فلسطین متحمل هزینه اقتصادی و سیاسی سنگینی هم بشویم نباید از این آرمان دینی کوتاه بیایم.
۱/۰	۲۳/۱	۲۳/۱	۱۶/۹	۱۹/۵	۱۶/۴	۶) با اینکه داشتن انرژی هسته‌ای هزینه‌های اقتصادی و سیاسی سنگینی را بر ما تحمیل کرده است، چون باعث «ارتقاء عزت مسلمین» بوده، باید آن را حفظ کرد.

که با انتقال داده‌ها به گروه‌بندی سه گانه حداقلی، حداکثری و بینابینی به شیوع کلی هر دیدگاه دست خواهیم یافت:

## جدول ۱۲: برآیند نظرات درباره حضور دین در حوزه سیاست خارجی

حضور حداقلی دین در سیاست خارجی	۵۱/۸ درصد
حضور حداکثری دین در سیاست خارجی	۲۰ درصد
بینابین	۲۷/۷ درصد
میانگین شدت	۲/۶۲

## ۵. قضاوت

نتیجه پاسخ دانشجویان به گویه‌های مربوط به دین و حوزه قضاوت و جزا بدین شرح است:

جدول ۱۳: ریزنتایج پرسشنامه در حوزه قضاوت

نزده	کاملاً مخالفم	مخالفم	بینابین	موافقم	کاملاً موافقم	گویه‌ها
۱/۳	۱۱/۸	۱۳/۳	۱۲/۶	۳۰/۸	۳۰/۳	۷) احکام جزائی اسلام همچون قصاص، ارتداد، دیه و... باید با اقتضائات دنیای مدرن و جامعه جهانی هماهنگ شوند.
۴/۶	۱۸/۲	۱۸/۲	۲۰/۰	۱۷/۲	۲۱/۸	۴۲) حتی اگر همه دنیا هم حکم قصاص را غیرانسانی بدانند، وظیفه ماست که همواره بر اساسش عمل کنیم.
۷/۹	۷/۴	۱۱/۸	۲۱/۵	۲۸/۵	۲۲/۸	۱۲) اعلامیه جهانی حقوق بشر دستاوردی عقلانی و جهانی است و همه مذاهب - علی‌رغم اختلافات احتمالی - موظفاند به آن عمل کنند.
۳/۳	۲۵/۴	۲۲/۳	۱۵/۱	۱۸/۷	۱۵/۱	۲۴) زنان نباید در کرسی قضاوت در دادگاه‌ها قرار گیرند.

و به‌صورت کلی:<sup>۱</sup>

جدول ۱۴: برآیند نظرات درباره حضور دین در حوزه قضاوت

حضور حداقلی دین در قضا	۵۲/۱ درصد
حضور حداکثری دین در قضا	۲۲/۶ درصد
بینابین	۲۴/۹ درصد
میانگین شدت	۲/۶۸

## ۶. تقنین

نتیجه نظرخواهی از دانشجویان درباره نقش دین در قانون‌گذاری نتایج زیر را به‌دست داد:

جدول ۱۵: ریزنتایج پرسشنامه در حوزه تقنین

نزده	کاملاً مخالفم	مخالفم	بینابین	موافقم	کاملاً موافقم	گویه‌ها
۲/۱	۱۸/۷	۲۱/۸	۱۳/۸	۲۱/۳	۲۲/۳	۵) مجلس باید بتواند آزادانه و بدون هیچ محدودیت دینی، به‌عنوان نماینده مردم هر قانونی را که خواست تصویب کند.

۱. در میان ۴ گویه مربوط به حوزه قضا، گویه ۴۲ که موضوع قصاص را مطرح می‌کند چولگی به چپ و تمایل به گرایش دینی و بنیادگرایانه را نشان می‌دهد که احتمالاً باید مشابه گویه ربا در بعد اقتصاد تحلیل شود. با این حال مسئله قصاص از مسئله ربا بیشتر در معرض سکولار شدن قرار گرفته چرا که آمار ربا ۵۰ موافق و ۳۰ مخالف بود و آمار قصاص تقریباً ۴۰ موافق و ۴۰ مخالف را نشان می‌دهد.

۴/۱	۲۱/۸	۱۷/۹	۱۹/۰	۲۰/۳	۱۶/۹	۳۸) حضور شورای نگهبان به‌عنوان یک نهاد نظارتی دینی، برای ارزیابی مصوبات مجلس از حیث انطباق با دین، بسیار ضروری و واجب است.
۱/۰	۵/۹	۱۱/۰	۱۳/۳	۲۴/۴	۴۴/۴	۱۴) هرکسی با هر اعتقاد دینی و دیدگاه‌های اجتماعی که دارد باید بتواند وارد مجلس شود.
۴/۱	۱۸/۵	۲۵/۱	۲۲/۱	۱۴/۴	۱۵/۹	۳۳) بهترین وضعیت قانون‌گذاری آن است که بتوانیم همه قوانین کشور را مستقیماً براساس دین طراحی و پیاده کنیم.

با دسته‌بندی نتایج فوق یعنی حذف شدت‌ها و نگه داشتن نظر کلی درباره حضور دین در تقنین خواهیم داشت:

#### جدول ۱۶: برآیند نظرات درباره حضور دین در حوزه تقنین

حضور حداقلی دین در قانونگذاری	۵۱/۸ درصد
حضور حداکثری دین در قانونگذاری	۲۳/۱ درصد
بینابین	۲۴/۱ درصد
میانگین شدت	۲/۶۸

۶۳

#### ۷. توسعه و پیشرفت

با بررسی گویه‌های مربوط به موضوع پیشرفت دینی یا توسعه غربی داریم:

#### جدول ۱۷: ریزنتایج پرسشنامه در حوزه توسعه و پیشرفت

نزده	کاملاً مخالفم	مخالفم	بینابین	موافقم	کاملاً موافقم	گویه‌ها
۳/۸	۸/۵	۲۴/۶	۲۷/۲	۲۳/۱	۱۲/۸	۴۱) کشور ما تنها و تنها وقتی پیشرفت کرده است که از نظر اقتصادی و سرانه مالی جزو کشورهای اول دنیا باشد.
۵/۴	۱۴/۹	۱۹/۵	۱۹/۲	۲۱/۳	۱۹/۷	۳۴) معنی «پیشرفت کردن» این نیست که مثل مالزی و ترکیه، مردم و مسئولین مسلمان باشند، اما از نظر فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی با جوامع غیرمسلمان هیچ تفاوتی نداشته باشیم.
۱۱/۵	۱۱/۰	۱۸/۲	۲۳/۱	۲۲/۶	۱۳/۶	۳۲) بهتر است به‌جای طرح مباحثی نظیر «الگوی اسلامی پیشرفت»، توان خود را برای تبدیل شدن به یک کشور پیشرفته مثل کشورهای غربی متمرکز کنیم.
۴/۴	۱۲/۸	۲۶/۴	۲۱/۰	۲۳/۱	۱۲/۳	۲۶) وضع امروز کشورهای غربی تنها نمایانگر توسعه مادی و دنیایی است که صرفاً می‌تواند بخش بسیار کوچکی از اهداف جامعه ما را پوشش دهد.

و به صورت کلی:

جدول ۱۸: برآیند نظرات درباره حضور دین در حوزه توسعه و پیشرفت

حضور حداقلی دین در پیشرفت	۳۷/۹ درصد
حضور حداکثری دین در پیشرفت	۲۷/۴ درصد
بینابین	۳۲/۱ درصد
میانگین شدت	۲/۹۷

فراوانی این شاخص حول محور نمره ۳ یا نظر بینابین با پوشش ۳۲ درصد حجم نمونه، به توزیع نرمال نزدیک گشته هرچند چولگی به راست تمامی نمودارها در این نمودار هم دیده می‌شود و گفتمان توسعه به‌شیوه غربی و بدون دخالت آرمان‌ها و ارزش‌های دینی طرفداران بیشتری دارد.

۶۴

### ۸. علم

در دین و علم ما با دو موضوع کاملاً متفاوت مواجه‌ایم. پاسخ‌های دانشجویان در دو گویه ۲۱ و ۳۵ که درباره «علمی بودن قرآن» است، با دو گویه ۲۰ و ۳۱ که درباره «دین و علوم انسانی» است کاملاً متفاوت است.

جدول ۱۹: ریزنتایج پرسشنامه در حوزه علم

نزده	کاملاً مخالفم	مخالقم	بینابین	موافقم	کاملاً موافقم	گویه‌ها
۵/۴	۳۰/۵	۳۴/۹	۱۵/۶	۸/۵	۵/۱	۳۵) آنچه در قرآن به‌عنوان کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی و تاریخ بشری آمده، صرفاً داستان‌هایی تمثیلی برای تذکر و تربیت انسان‌هاست و ارزش علمی ندارد.
۴/۹	۷/۷	۱۳/۶	۲۴/۹	۱۷/۴	۳۱/۵	۲۱) در تعارضی که بین نظریه داروین و آیات قرآن درباره نحوه پیدایش انسان وجود دارد، قطعاً روایت دینی «خلقت آدم» صحیح و روایت علمی «تکامل داروین» نادرست است.
۲/۱	۱۲/۶	۱۶/۹	۲۰/۸	۲۷/۴	۲۰/۳	۲۰) باید به تدریج به‌جایی برسیم که جامعه‌مان را براساس علوم انسانی موجود و نظریه‌های علمی دانشمندان غربی در رشته‌هایی چون جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد، مدیریت و... سامان دهیم و این منافاتی با دین‌دار بودن ما ندارد.
۳/۸	۲۴/۴	۳۲/۶	۱۹/۲	۱۲/۸	۷/۲	۳۱) علوم انسانی موجود دانش‌هایی ذاتاً غربی و مسموم هستند که چون براساس مبانی کفرآمیز شکل گرفته‌اند باید مورد بازنگری اسلامی قرار گیرند.



و در مجموع توزیعی نزدیک به نرمال:

جدول ۲۰: برآیند نظرات درباره حضور دین در حوزه علم

حضور حداقلی دین در علم	۳۱/۸ درصد
حضور حداکثری دین در علم	۲۹ درصد
بینابین	۳۸ درصد
میانگین شدت	۳/۱۲

میانگین پاسخ‌های گویه سوم و معکوس چهارم که به سکولاریسم گرایش دارد، به‌خوبی عدم گسترش دایره دین به علوم انسانی را نشان می‌دهد اما میانگین پاسخ‌های گویه اول و معکوس دوم که به بنیادگرایی گرایش دارد، گستره دخالت دین در حوزه علوم طبیعی را نشان نمی‌دهد بلکه صرفاً حاکی از این است که هنوز قرآن در محدوده درونی خود معنادار و واقع‌نما تفسیر می‌شود و موافقت با دخالت دین در علوم را نمی‌رساند.

۶۵

### ۹. زندگی روزمره

در جمع‌بندی گویه‌های مربوط به زندگی روزمره یعنی حضور دین در خوردن، پوشیدن و آشامیدن نتایج زیر به‌دست آمد:

جدول ۲۱: ریزنتایج پرسشنامه در حوزه زندگی روزمره

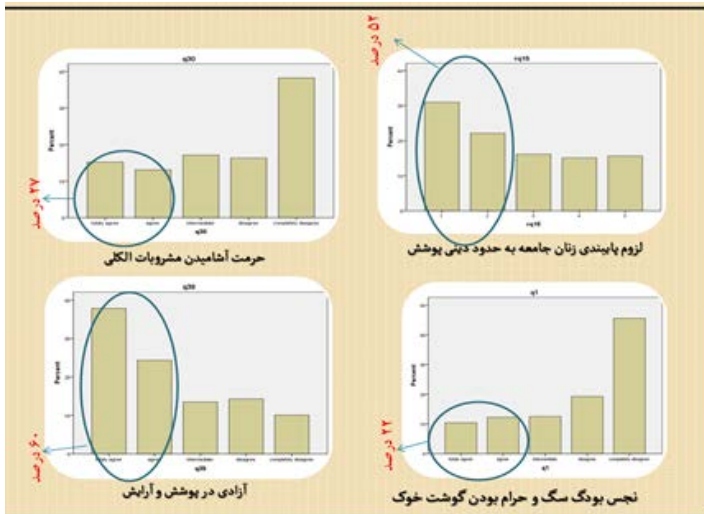
نوده	کاملاً مخالفم	مخالقم	بینابین	موافقم	کاملاً موافقم	گویه‌ها
۴/۱	۳۶/۷	۱۵/۶	۱۶/۴	۱۲/۶	۱۴/۶	۳۰) آشامیدن مشروبات الکلی به اندازه کم، که ضرری برای بدن نداشته باشد، اشکالی ندارد.
۵/۱	۴۴/۹	۱۹/۰	۱۲/۳	۱۲/۱	۱۰/۳	۱) بحث نجس بودن سگ و حرام بودن گوشت خوک بحثی متعلق به دوره فقدان بهداشت است و امروز موضوعیت ندارد.
۳/۱	۹/۷	۱۳/۸	۱۳/۱	۲۳/۶	۳۶/۷	۳۹) مسلمان و غیرمسلمان در اینکه چگونه بپوشند و خود را بیارایند، باید آزاد باشند.
۱/۵	۳۰/۵	۲۱/۸	۱۵/۹	۱۴/۹	۱۵/۴	۱۵) پایبندی به حدود دینی پوشاندن موی سر و بدن، بر تمام زنان جامعه لازم است.

چنانچه از میانگین ۴ گویه بالا درحالی‌که گویه ۱۵ معکوس شده، متغیر گستره دین در زندگی روزمره را بسازیم توزیع فراوانی آن چنین خواهد بود:

جدول ۲۲: برآیند نظرات درباره حضور دین در زندگی روزمره

حضور حداقلی دین در زندگی روزمره	۳۸/۵ درصد
حضور حداکثری دین در زندگی روزمره	۳۵/۱ درصد
بینابین	۲۵/۹ درصد
میانگین شدت	۳/۰۵

گر چه جدول توزیعی نرمال را تداعی می‌کند اما نگاهی دقیق‌تر به نتایج جداگانه هر گویه نشان می‌دهد که تفاوت‌های واضحی میان نگرش دانشجویان به نجاست سگ و حرمت گوشت خوک؛ حرمت آشامیدن مشروبات الکلی؛ و حجاب وجود دارد که اشاره مستقیم به نتایج جداگانه هر چهار گویه را لازم می‌کند:



نمودار ۲: جهت‌گیری کلی دانشگاه در حوزه‌های نجاست / شرب خمر / حجاب

به‌وضوح آشکار است که از نظر دانشجویان، دین مشروعیت سابق در تعیین حدود پوشش را ندارد (نمودار بالا راست و پایین چپ) اما هنوز حرمت سنتی و دینی مشروب (بالا چپ) و گوشت خوک و نجاست سگ (پایین راست) پابرجاست. این چهار گویه به‌خوبی حضور روندهای متفاوت در عرفی شدن قلمروهای مختلف دینی را آشکار می‌کند.<sup>۱</sup>

۱. باید به این نکته توجه داشت که آنچه در این گویه‌ها درباره حجاب پرسیده شده نه «الزام عملی به حجاب» و نه «اعتقاد شخصی به حجاب» و نه «اشتمال دین بر حجاب» است بلکه اعتقاد به نقش دین در تعیین حدود پوشش به‌صورت کلی (در گویه ۳۹) و در جامعه (گویه ۱۵) است

## ۱۰. تعاملات اجتماعی

حاصل جمع زدن داده‌های برآمده از گویه‌های دین و تعاملات اجتماعی به شرح زیر است:

جدول ۲۳: ریزنتایج پرسشنامه در حوزه تعاملات اجتماعی

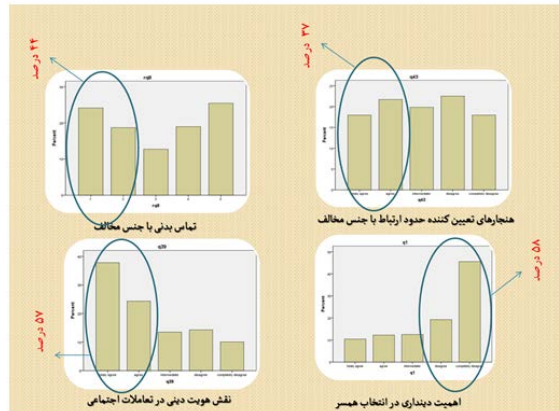
نزده	کاملاً مخالفم	مخالفم	بینابین	موافقم	کاملاً موافقم	گویه‌ها
۴/۴	۱۷/۲	۲۱/۵	۱۹/۰	۲۰/۸	۱۷/۲	۴۳) در تعیین حدود ارتباط با جنس مخالف در فضای اجتماعی، تنها طرفین باید تعیین‌کننده باشند و نه هنجارها و قوانین دینی.
۱/۳	۲۳/۸	۱۸/۵	۱۲/۶	۱۸/۷	۲۵/۱	۸) دختران و پسران نامحرم به هیچ وجه نباید ارتباطی داشته باشند که با تماس بدنی همراه باشد.
۲/۱	۱۰/۳	۱۰/۳	۱۹/۵	۲۵/۹	۳۲/۱	۱۳) در انتخاب همسر یکی از مهم‌ترین پارامترها دین‌داری اوست.
۱/۳	۴/۴	۱۶/۲	۲۱/۰	۲۵/۹	۳۱/۳	۱۰) نحوه تعامل با دیگران و قضاوت درباره آنها به هیچ وجه نباید متأثر از وضعیت دین‌داری (اعتقادات دینی، روحیات دینی، التزام عملی و...) آنها باشد.

نتیجه نهایی گستره دین در تعاملات اجتماعی چنین است:

جدول ۲۴: برآیند نظرات درباره حضور دین در حوزه تعاملات اجتماعی

حضور حداقلی دین در تعاملات اجتماعی	۴۱/۳ درصد
حضور حداکثری دین در تعاملات اجتماعی	۳۱/۵ درصد
بینابین	۲۶/۲ درصد
میانگین شدت	۲/۹۹

باز هم وضعیت هر گویه، نیاز به تحلیل جداگانه یافته‌ها را نشان می‌دهد، هر چند در مجموع سکولارها بخش بزرگ‌تری از نظرات درباره دین و تعاملات اجتماعی را پوشش می‌دهند:



نمودار ۳: جهت گیری کلی دانشگاه در حوزه های هنجارهای محدودکننده روابط با جنس مخالف / تماس بدنی با جنس مخالف / اهمیت دین داری در انتخاب همسر / نقش هویت دینی در تعاملات اجتماعی

۶۸

دوقطبی بحث حدود ارتباط با جنس مخالف با روند کلی سکولار شدن حوزه های اجتماعی همخوان است اما دو مورد پایین نیاز به توضیح دارد. اینکه هویت دینی کاملاً سکولار شده با توجه به قرائت های مختلفی که در میان نسل های جدید مطرح است و هویت های متنوع جامعه جدید قابل تحلیل است اما اهمیت دین داری در انتخاب همسر با توجه به دوپهلویی گویه قابل تحلیل نیست.<sup>۱</sup> با این حال میانگین چهار گویه به خوبی گویای وضعیت کلی دین و تعاملات اجتماعی دانشجویان خواهد بود.

### ۱.۱. تصمیمات فردی

حاصل بررسی آخرین بعد پرسشنامه که مشتمل بر گویه های ۴۰، ۱۶، ۲۷ و ۳ بود از این قرار است:

جدول ۲۵: ریزنتایج پرسشنامه در حوزه تصمیمات فردی

گویه ها	کاملاً موافقم	موافقم	بینابین	مخالفم	کاملاً مخالفم	نزده
۳) برای تشخیص خوبی و بدی اعمال، عقل هرکسی برای او کافی است و تقلید دینی ضرورتی ندارد.	۱۲/۱	۱۷/۴	۲۰/۵	۲۶/۷	۲۲/۶	۰/۸

۱. در رابطه با اهمیت دین داری در انتخاب همسر دو احتمال قابل طرح است. یکی اینکه تمامی افراد واقعاً دین را در حوزه امور خانوادگی و روابط زناشویی مهم می دانند یا احتمال دوم که افراد از گویه تناسب دینی را فهم کرده اند و به هر نوع کفویت مذهبی رأی مثبت داده اند که عملاً خروج از منطق مورد نظر ماست.

۴/۴	۱۷/۷	۲۸/۷	۱۷/۹	۱۸/۲	۱۳/۱	۲۷) انجام کارهای اخلاقی (مثل کمک به مستمندان) تنها از سر انسان دوستی، ارزش کامل ندارد و باید نیت الهی در کار باشد.
۴/۱	۵/۹	۹/۲	۳۵/۴	۲۳/۳	۲۲/۱	۴۰) ترجیح بر این است که انسان برای تشخیص مصالح روحی و روانی خود به یک روان شناس مراجعه کند تا به یک روحانی.
۲/۳	۱۴/۹	۱۸/۲	۱۵/۶	۲۹/۲	۱۹/۷	۱۶) هر کسی می‌تواند در زندگی هر هدفی را انتخاب کند و لزوماً دین تعیین کننده بهترین اهداف نیست.

توزیع متغیر گستره دین در تصمیمات فردی چنین خواهد بود:

جدول ۲۶: برآیند نظرات درباره حضور دین در حوزه تصمیمات فردی

حضور حداقلی دین در تصمیمات فردی	۴۵/۱ درصد
حضور حداکثری دین در تصمیمات فردی	۲۴/۱ درصد
بینابین	۳۰/۲ درصد
میانگین شدت	۲/۸۴

وضعیت نمودار و داده‌ها حکایت از سکولار شدن کلی اهداف، امور اخلاقی و مشاوره در طول زندگی دارد. هر چند مسئله تقلید دینی هنوز جایگاه پررنگی در میان دانشجویان دارد اما این گویه نشانگر قلمرو تقلید یا حتی مرجع تقلید داشتن دانشجویان نیست و احتمالاً تنها تقلید در امور عبادی و فقهی حداقلی را دربرمی‌گیرد.

## ۱۲. میانگین ۱۱ حوزه اجتماعی

چنانچه گستره اجتماعی دین یا سکولاریسم فکری یا دیدگاه کلامی - اجتماعی (نگرش حداقلی یا حداکثری به دین در زمینه جامعه و درنسبت با مدرنیته) را به‌عنوان یک متغیر که میانگین پارامترهای ۱۱ گانه در ابعاد مختلف بوده تعریف کنیم نتیجه نهایی آن چنین خواهد بود:

جدول ۲۷: برآیند نظرات درباره حضور دین در جامعه (مجموع ۱۱ حوزه)

حضور حداقلی دین	۴۳/۶ درصد
حضور حداکثری دین	۲۷/۲ درصد
بینابین	۲۹/۲ درصد
میانگین شدت	۲/۸۷

یعنی ۴۳/۶ درصد جامعه آماری و به احتمال ۹۵ درصد کل دانشجویان به‌طور میانگین در تمام ابعاد اجتماعی سکولاریست هستند و کلاً قائل به تلقی حداقلی از دین، در برابر ۲۷/۲ درصدی که دین را صاحب مشروعیت و قلمرو کافی برای اظهارنظر و جهت‌دهی عمومی می‌دانند و عدد بزرگ ۲۹/۲ درصد جامعه آماری که موضعی مشخص در برابر این چالش فرهنگی جامعه ما ندارند و در میانه میدان منتظر و گاه به‌گاه و جا به جا در یک طرف میدان قرار می‌گیرند.

### ۱۳. سکولارترین حوزه‌های اجتماعی

جز به‌دست آمدن آمار مقایسه‌ای سکولاریست‌ها و بنیادگرایان به‌صورت کلی و جزئی (در حوزه‌های ۱۱ گانه اجتماعی) و تعیین میزان مشروعیت دین نزد افراد در هر حوزه، یکی از مهم‌ترین دست‌آوردهای این تحقیق مقایسه حوزه‌های مختلف اجتماعی از منظر دانشجویان از حیث نسبت آنها با دین است. دین در کدام حوزه‌ها هنوز مرجعیت خویش را حفظ کرده است و از کدام حوزه‌ها انتظار می‌رود که بدون دخالت دین و کاملاً عرفی به مسیر خود ادامه دهند؟ تعیین سکولارترین حوزه اجتماعی به دو معنا ممکن است: یکی از حیث فراوانی سکولاریست‌های آن حوزه و دیگری از حیث شدت سکولاریسم ابراز شده نسبت به آن حوزه (میانگین نمرات گویه‌ها) با این حال به‌نظر می‌رسد که اولی از دومی بسیار مهم‌تر باشد. بر این اساس شمای کلی فراوانی و شدت در هر حوزه ارائه می‌شود:

آنچه از بررسی نتایج در سطح ابعاد به‌دست می‌آید این است که حوزه آموزش هم از حیث فراوانی و هم تقریباً از حیث شدت (در رقابت با شدت سکولاریسم در سیاست خارجی) حوزه اولی است که معانی دینی خود را از دست داده و در نظام ذهنی افراد از قلمرو دینی خارج شده است. پس از آن حوزه قضاوت و سیاست خارجی و باقی حوزه‌ها که در جدول مشخص است. انتهای جدول را هم قلمرو علم و مفهوم توسعه به خود اختصاص داده‌اند.

جدول ۲۸: ترتیب سکولارترین حوزه‌های اجتماعی (مرتب شده بر حسب ستون اول)

شدت سکولاریسم	درصد پاسخ‌های سکولار	بعد (حوزه اجتماعی)
۲/۶۶	۵۴/۴	آموزش
۲/۶۸	۵۲/۱	قضاوت
۲/۶۳	۵۱/۸	سیاست خارجی

شدت سکولاریسم	درصد پاسخ‌های سکولار	بعد (حوزه اجتماعی)
۲/۶۸	۵۱/۸	تقنین
۲/۹۳	۴۶/۷	سیاست داخلی
۲/۸۴	۴۵/۱	تصمیمات فردی
۲/۹۷	۴۲/۳	اقتصاد
۲/۹۹	۴۱/۳	تعاملات اجتماعی
۳/۰۵	۳۸/۵	زندگی روزمره
۲/۹۷	۳۷/۹	توسعه و پیشرفت
۳/۱۲	۳۱/۸	علم

### تحلیل همبستگی یافته‌ها با عوامل زمینه‌ای

این پرسش نظری به صورت کلی قابل طرح است که آیا میان جنسیت، تأهل، سال‌های ماندن در دانشگاه، رشته تحصیلی، تحصیلات پدر، محل سکونت یا محل اقامت و سکولاریسم ارتباطی وجود دارد یا خیر؟ برای بررسی این موضوع باید به بررسی میزان شیوع سکولاریسم در هریک از وضعیت‌های زمینه‌ای و مقایسه حالات مختلف آنها با یکدیگر و احياناً بررسی ضریب همبستگی میان آنها اقدام کرد. بنابراین در بخش‌های بعدی نمودار شیوع سکولاریسم را بر حسب هریک از حالات زمینه‌ای ترسیم و براساس آن، ارتباط احتمالی را بررسی می‌کنیم. گفتنی است که در این قسمت اولاً تنها از متغیر نهایی سکولاریسم که حاصل میانگین سکولاریسم در کل ابعاد بود استفاده می‌کنیم و ارتباط را به صورت مجزا در تک تک ابعاد بررسی نخواهیم کرد، ثانیاً از متغیر کدگذاری شده اسمی گستره اجتماعی دین استفاده می‌کنیم که در سه گروه ۱، ۲ و ۳ (حداقلی/ بینابین/ حداکثری) قرار گرفته‌اند و شدت را کنار می‌گذاریم. به همین دلیل با توجه به اسمی بودن متغیر وابسته (گستره اجتماعی دین یا سکولاریسم) و اسمی یا ترتیبی بودن تمام متغیرهای زمینه‌ای (جنسیت و رشته تحصیلی و وضع تأهل و استان محل تولد و سکونت اسمی هستند و میزان تحصیل و سن و میزان تحصیلات پدر و دین‌داری و دین‌داری والدین ترتیبی) از ضریب همبستگی لاندای استفاده می‌کنیم. (نجیبی، ۱۳۸۸)

در اینجا لازم است به حدس‌هایی که منجر به مطرح شدن این متغیرهای زمینه‌ای شده‌اند اشاره شود. شایان ذکر است که ما در یافتن همبستگی‌ها، غرضی اکتشافی داریم

و چون این امری فرعی در این پژوهش است از چارچوب نظری و فرضیه برای توضیح تبیین استفاده نمی‌کنیم بلکه حدس‌هایی را که به‌صورت تجربی ممکن است تأیید شوند مطرح می‌کنیم:

۱. بین میزان سکولاریسم و جنسیت رابطه وجود دارد. به‌عبارت دیگر شیوع سکولاریسم در میان مردان نسبت به زنان تفاوتی معنادار دارد.
  ۲. بین میزان سکولاریسم و رشته تحصیلی ارتباط است. برخی رشته‌های تحصیلی سکولارپرورترند.
  ۳. بین شیوع سکولاریسم و میزان اقامت در دانشگاه رابطه هست. ماندن در دانشگاه عده بیشتری را به جرگه سکولارها ملحق می‌کند.
  ۴. بین میزان سکولاریسم و سن رابطه هست. با افزایش سن افراد بیشتری سکولار می‌شوند.
  ۵. بین میزان سکولاریسم و محل تولد/ سکونت رابطه است. سکولاریسم در میان متولدین و اقامت‌کنندگان در تهران نسبت به شهرستان شیوع بیشتری دارد.
  ۶. رابطه میان سکولاریسم و وضعیت تأهل وجود دارد به‌طوری‌که سکولاریسم در میان متأهلان شیوع بیشتری دارد.
  ۷. میان سکولاریسم و میزان تحصیلات پدر رابطه وجود دارد به‌طوری‌که انتظار می‌رود هرچه میزان تحصیلات پدر بیشتر باشد فرزند به احتمال بالاتری سکولار باشد.
  ۸. رابطه میان سکولاریسم و دین‌داری وجود دارد. به این معنا که دین‌داران لزوماً بنیادگرا و غیردین‌داران لزوماً سکولارند.
  ۹. بین سکولاریسم و دین‌داری والدین همبستگی وجود دارد به طوری‌که انتظار می‌رود فرزندان والدین دین‌دار کمتر سکولار باشند.
- در نهایت همان‌طور که در جدول زیر مشاهده می‌شود، آزمون همبستگی با ضریب لاندا در هیچ‌یک از موارد فوق همبستگی معناداری را نشان نداد. (زیر ۵ درصد)

جدول ۲۹: بررسی همبستگی شیوع سکولاریسم با متغیرهای زمینه‌ای با ضریب لاندا

رابطه شیوع سکولاریسم و ...	جنسیت	رشته تحصیلی	میزان تحصیل در دانشگاه	سن	استان محل تولد (تهران/غیرتهران)	وضعیت تأهل	میزان تحصیلات پدر	دین‌داری
ضریب همبستگی لاندا	۰	۰	۰	۰/۰۳	۰	۰/۰۳	۰/۰۱	۰/۱۵



این عدم تأیید حدس‌های زمینه‌ای چه تفسیری دارد؟ این‌طور به نظر می‌رسد که فضای فرهنگی دانشگاهی مثل دانشگاه صنعتی شریف، بیشتر از آنکه به وجهی مثبت یا منفی در شکل دادن نظام فکری دانشجویان مؤثر باشد از وضعیت کلی جامعه و ورودی‌های خود متأثر است. با اینکه همبستگی میان شیوع سکولاریسم و تحصیل در مقاطع بالاتر تأیید نشد، اما بررسی نقش دانشگاه در سکولاریزاسیون نیازمند بررسی‌های مداوم یک دوره مشخص در طول چند سال پی در پی است و به دلیل واریانس زیاد میان دوره‌های مختلف، از طریق تحقیقی نظیر این تحقیق قابل کشف نیست. به هر حال شواهد متعددی وجود دارد که چنین نیروهایی - ولو نه به‌طور مطلق - در ساخت کلی دانشگاه مدرن حضور دارد و در دانشگاه ایرانی در حال عمل است. روی هم رفته می‌توان گفت نسل جدید جامعه ایرانی به تبع کلیت جامعه ایرانی چنان در معرض قرائت‌های گوناگونی از نسبت دین و مدرنیتیه است که به‌سختی می‌توان ردپای قرائتی خاص را در میان قشر اجتماعی خاصی ردیابی کرد. در واقع مسئله سکولار بودن یا نبودن و قرائت‌های دینی گویی موضوعی نیست که بتوان آن را با توجه به تهرانی یا شهرستانی بودن، دین‌دار بودن یا نبودن والدین، سن و مقطع تحصیلی، مجرد یا متأهل بودن و جنسیت پیش‌بینی کرد. هیچ تجمعی از افکار در بخش‌های خاصی از جامعه وجود ندارد و این توازن کلی جامعه ایرانی از حیث پرداختن به اینگونه مباحث را تا حدی می‌رساند.

۷۳

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

فضای ذهنی تحصیلکردگان ایرانی امروز یک فضای تک‌ساحتی کاملاً معنا یافته ذیل سایبان مقدس دین نیست و مطابق این تحقیق ۴۴ درصد از دانشجویان ورودی سال‌های ۸۴ تا ۹۰ دانشگاه شریف با قرائتی حداقلی از دین، قلمرو تفکر اجتماعی خویش را با عناصری جدید بازسازی کرده‌اند. تذکر این مطلب لازم است که این آمار بدان معنا نیست که در واقعیت اجتماعی دین از نقش‌های اجتماعی خود کنار زده شده است، بلکه بدین معناست که دین در نظام ذهنی افراد چنین جایگاهی را از دست داده است، هر چند قطعاً میان این دو ارتباط جامعه‌شناختی پیچیده‌ای وجود دارد. به هر حال شکی نیست که بسیاری از پدیده‌های سیاسی، علمی، فرهنگی و دینی محیط دانشگاهی و فراتر از آن بسیاری از کنش‌های طبقه تحصیلکرده جوان ارتباطی وثیق دارد با آنچه ما آن را در این تحقیق «سکولاریسم» یا «گستره اجتماعی دین نزد افراد» خواندیم.

نکته دوم اینکه آمار به‌دست آمده در این تحقیق که اکثریت سکولار را در ابعاد گوناگون نمایش می‌دهد به هیچ وجه به معنی افول دین‌داری و اعتقادات دینی در میان دانشجویان نیست و این به‌وضوح در میان آمار به‌دست آمده (گویه‌هایی که کمترین پاسخ سکولار را دریافت کرده‌اند) قابل مشاهده بود. ۸۶ درصد دانشجویان به حقانیت آیات قرآن اذعان داشتند و ۸۰ درصد آنان به نجاست سگ و حرمت گوشت خوک اعتقاد داشتند. نکته سوم اینکه تحقیق حاضر تحقیقی توصیفی است که تنها تصویری ایستا از وضعیت کنونی ارائه می‌دهد و لذا ادعایی درباره «روند تغییرات» ندارد. گرچه با توجه به پیچیدگی‌های جامعه ایران و فقدان تحقیقات مشابه در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ و سال‌های پیش از انقلاب چیزی درباره روند تغییرات سکولاریسم در جامعه دانشگاهی نمی‌توان گفت اما ملاحظات بسیاری نشان می‌دهد که نه تنها آمار ۴۳/۶ درصدی سکولاریست‌ها نشانه عقب‌گرد در حرکت دینی جامعه ایران نیست، بلکه آمار ۲۷/۲ درصدی بنیادگرایان را باید نتیجه انقلاب اسلامی ۵۷ در ایران و استقرار نظام اسلامی تلقی نمود.

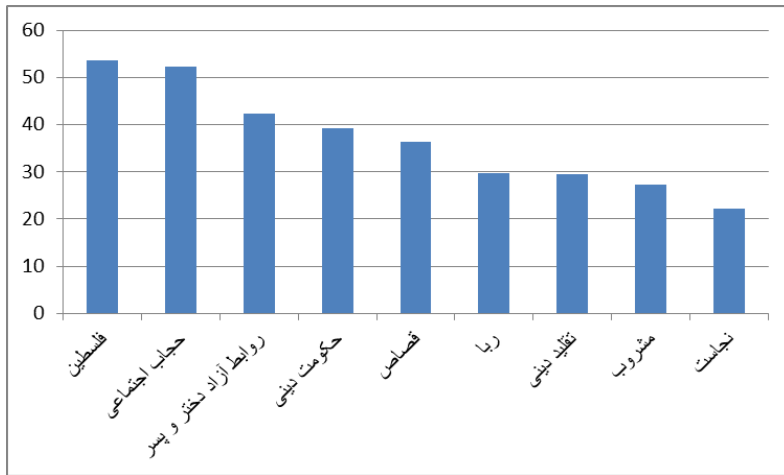
در واقع توجه به این مسئله اساسی به‌عنوان نکته چهارم بسیار ضروری است که ظهور مدرنیته در ایران در دوره معاصر و به‌ویژه در دوره پهلوی، در قلمروهایی صورت گرفته که مدرنیته خود مبدع آنها محسوب می‌شود و به‌عبارت بهتر مدرنیته، جانشین یا بهتر بگوییم ویران کننده تمام قلمروهای بدیلی بوده است که نظامات معرفتی و فرهنگی سنتی سابقاً پشتیبانی آنها را برعهده داشتند. با نشستن دانشگاه به‌جای حوزه، دولت مدرن به‌جای حکومت قدیم، نظام بانکداری به‌جای اقتصاد سنتی، بهداشت به‌جای نظافت، تکنولوژی به‌جای صناعات، آرت به‌جای هنر، قانون مدنی به‌جای شریعت و به‌طور کلی علوم طبیعی جدید (ساینس) به‌جای فقه و کلام و اخلاق، بخش عمده‌ای از جامعه کنونی ما، میراث مدرنیزاسیون آمرانه پهلوی اول و دوم و فی‌ذاته الصاقی و سکولار است و بدیهی است که نظامات معرفتی و فرهنگی دینی پشتیبان آنها وجود نداشته باشد.

به این اضافه کنیم این دو نکته را که از یک‌سو برخلاف تصور جامعه‌شناسان غربی، دین تنها عنصر قاهر جهان سنت و یگانه ساینسان سایه‌گستر جامعه سنتی نبوده است و در بخش عمده‌ای از قرون اسلامی و مسیحی، سیاست عرفی بر سیاست دینی غلبه داشته است که خود موجبات تضعیف مضاعف دین در تاریخ جوامع اسلامی را پدید آورده است و از سوی دیگر همین نهادهای سنتی تضعیف شده نیز پس از انقلاب اسلامی به‌دلیل مشکلات و مسائل گوناگون، از تهدیدات نظامی و امنیتی تا ضعف فکری و مدیریتی

امکان بازسازی خویش را به دست نیاوردند و به آفت ناکارآمدی مبتلا گشتند. در چنین وضعیتی نه تنها سکولاریست بودن اکثریت دانشجویان ایرانی چندان تعجب آور نیست بلکه آمار ۲۷ درصدی بنیادگرایان تعجب آور است. آمار ۲۷ درصدی بنیادگرایان یعنی در جامعه‌ای که در سکوت کامل و بسیار آرام و باطمینان در حال مدرن شدن است ۲۷ درصد از دانشجویانی که در اصلی‌ترین نهاد حامل تفکر، فرهنگ و عقلانیت مدرن زیست می‌کنند، از فرآیند معکوس دینی شدن جامعه طرفداری می‌کنند.

توجه به چالش‌های مدرنیته با قلمروهای «هنوز دینی» مؤید همین تحلیل است. یکی از حوزه‌هایی که از همزیستی بسیار تعجب‌برانگیز سنت و مدرنیته حکایت دارد اقتصاد است. عنصر «ربا» با همان قبح فرهنگی و سنتی نزول‌خواری هنوز در میان مردم ما و حتی نسل جدید و تحصیلکرده پابرجاست و در مقابل ضرورت‌های دنیای مدرن سر خم نکرده است. این موضوع تا حدودی درباره قصاص وجود داشت که دانشجویان هر چند اکثراً بر ضرورت تطبیق احکام ارتداد و دیه با جامعه جهانی موافق‌اند، اما درباره نفی قصاص چنین اتفاق نظری وجود ندارد. این دو مثال به‌خوبی نشان می‌دهد که هر کجا دین سابقاً حضور پررنگی داشته، اوضاع تفاوت بسیاری دارد با قلمروهای مستحدثه و جدیدی که اصولاً ابداع دنیای مدرن‌اند: دانشگاه، بانک، پارلمان، حزب، قوانین مدنی و... به این اضافه کنید کرنش تأسف‌بار مسلمین در برابر علم، تکنولوژی، عقل و اخلاق مدرن با تلقی آنها به‌عنوان دستاوردهای بی‌شائبه عقل و تجربه بشری. هر ناظر آگاهی تصدیق خواهد کرد که در چنین وضعیتی، سکولاریست بودن اکثریت دانشجویان به این معنا که برای دین شأنی برای دخالت در نهادهای نوظهور مدرن قائل نیستند، بسیار عادی‌تر است تا بنیادگرا بودن بیش از یک‌چهارم آنها که با تفکری حداکثری در صدد تصرف قلمروهای اجتماعی جدید توسط دین‌اند.

با این حال از نفوذ تدریجی جهان مدرن در قلمرو زیست دینی هم نباید غافل بود. اگر سکولاریست بودن دانشجویان در تعیین نسبت دین و دانشگاه، یا دین و علوم انسانی، یا دین و پارلمان غیرقابل انتظار نیست، سکولاریست بودن آنها در حوزه پوشش در جامعه، سیاست داخلی و خارجی و در حوزه مسائل نزدیک به قلمرو خصوصی مانند هدف زندگی، هویت‌ها و تعاملات اجتماعی و روابط جنسی نشان از نفوذ فرهنگ مدرن در قلمرو سنتی دینی دارد. روندی که از خلال یافته‌ها کاملاً قابل استنتاج است:



نمودار ۵: موضوعات مشخصاً دینی براساس پاسخ‌های سکولار دریافت شده

این نمودار و یکسان نبودن شیوع سکولاریسم در عرصه‌های مختلف و ترتیب معنی‌دار کاهش شمول دینی، به‌خوبی نشان می‌دهد که اسلام در جامعه دانشگاهی دچار فرسایش است و کاملاً از اجتماعی‌ترین بخش به فردی‌ترین بخش‌ها قلمرو خود را به حیات اجتماعی مدرن واگذار کرده است. فرسایشی تدریجی به‌سمت قرائت‌های خصوصی و درونی و کمتر اجتماعی و بیرونی برای حل اصطکاک‌های موجود در مواجهه با دنیای جدید. در واقع این نوع بحث ما از سکولار شدن نه بحث از سکولار شدن جامعه و نه سکولار شدن دین است بلکه سکولار شدن قرائت دینی افراد جامعه است که کاملاً در حال از دست دادن ابعاد اجتماعی خود است. با توجه پایین‌تر بودن محورهای سمت راست نمودار از عدد میانگین ۴۴ درصدی شیوع سکولاریسم، می‌توان چنین تعبیر کرد که جامعه دانشگاهی به‌صورت ناخودآگاه و از درون در حال پیگیری پروژه همزیستی دین (سنت) و مدرنیته با راهبرد کوچک‌سازی دین است.

در مقایسه میان نتایج این تحقیق با پژوهش‌های مشابه، روند یافت‌شده تأیید می‌گردد. مرشدی (۱۳۸۷) از منظری دیگر در کار خود نوعی گرایش به «دین خصوصی‌شده» را در میان دانشجویان دانشگاه امیرکبیر تشخیص می‌دهد. محمودی (۱۳۹۰) در تحقیق خود متغیری با عنوان «نگرش به دین» پدید آورده که گرچه بیشتر صبغه روان‌شناختی دارد ولی اشتراکاتی با مفهوم «گستره اجتماعی دین» در پژوهش حاضر می‌یابد. وی نگرش به دین را به کمک ۵ معرف عملیاتی می‌کند که یکی از آنها «قلمرو دین» است و آمار برابر

حدوداً ۴۰ درصدی از موافقین و مخالفین دخالت دین در عرصه‌های عمومی در میان دانشجویان دانشگاه تربیت مدرس را در سال ۱۳۹۰ گزارش می‌کند. ذوالفقاری (۱۳۸۸) نیز در سنجش دانشجویان دانشگاه‌های تهران، ۱۶/۶ درصد را سکولار (معتدل)، ۳۴/۸ درصد را تجددگرا، ۲۸/۱ درصد را اسلام‌گرای رادیکال، ۱۴/۳ درصد را سنت‌گرای جدید و ۶/۲ درصد را سنت‌گرا (خالص) شناسایی می‌کند که دوقطبی مایل به سکولاریسم را در جامعه دانشگاهی تأیید می‌کند. لمبرت هم در سنجش اروپایی خود بعد از اینکه به صورت کلی هسته سختی از بنیادگرایی با حدود ۱۱ درصد جمعیت و کانونی سکولاریست با دو برابر آن را معرفی می‌کند، چنین جمع‌بندی می‌کند که مسیحیت از ارتباط با حوزه‌های مختلف اجتماعی جز درباره برخی مسائل عمومی جهانی و موضوعات اخلاقی و جز برای خیلی مذهبی‌ها سقوط کرده است. (لمبرت، ۱۹۹۹: ۲۷-۲۴)

در انتها این پرسش مطرح می‌گردد که درباره ترتیب حوزه‌های سکولار به دست آمده چه توضیحی می‌توان ارائه داد؟ مدرسه و دانشگاه را باید از متقدم‌ترین نهادهای سکولار و غربی دانست که مدت مدیدی است که جای خود را در جامعه ایرانی پیدا کرده‌اند و شک و شبهه درباره آن مسبوق به سابقه نیست.

جامعه ایرانی این مطلب را کاملاً پذیرفته که مدرسه جای تربیت‌های علمی و فنی است و امور مذهبی مرتبه حاشیه‌ای و درجه دومی نسبت به هسته مرکزی علمی - فنی آموزش را به خود اختصاص می‌دهند. این نگاه با شدت بسیار بیشتری نسبت به دانشگاه وجود دارد به‌ویژه اگر احساس شود دانشگاه اسلامی الگویی جز الگوی رایج دانشگاه‌های مطرح دنیا است.

همسو با این تعبیر که «عمیق‌ترین لایه تغییرات [سکولار شدن] در نهاد تعلیم و تربیت است» (پارسانیا، ۱۳۸۴) آموزش و آموزش عالی را می‌توان با قدمت‌ترین نهاد سکولار دانست که به مرور به همزیستی مسالمت‌آمیزی با دین دست یافته است. قرار گرفتن درس دین و زندگی در سبب تعلیمات مدارس و تدوین کتاب‌های درسی توسط متدینین دغدغه احتمالی بر سر دینی نبودن آموزش رسمی را از میان برده و وجهه‌ای بومی به مدارس بخشیده که حتی هر نوع نظریه‌پردازی درباره مدارس اسلامی را به امری نادر مبدل کرده است.

سکولار شدن حوزه قضاوت را تا حدودی می‌توان به فقدان صورت‌بندی مناسب دینی در پاسخ به فعالیت روشنفکران دینی و طرفداران سکولار حقوق بشر و حقوق زنان در

ایران منسوب کرد. فعالیت‌های متمرکزی که در قرائتی همساز با اقتضائات قضائی و جزائی جامعه بین‌المللی با معیارهای مدرن به نقد دستگاه قضائی اسلام دست می‌زند و ساختار صورت‌بندی سنتی از دین به‌راحتی قادر به بازسازی اجتهادی خود در این عرصه‌ها نیست. درباره سیاست خارجی هم مشابه حوزه آموزش، به‌نظر می‌رسد موضوع پیچیده‌تر است و دستیابی به یک گفتمان اسلامی در حوزه سیاست خارجی در سال‌های پس از انقلاب خود به مسئله بغرنجی چه به‌صورت تئوریک و چه در سیاست عملی تبدیل شده است. رابطه میان منافع ملی به‌عنوان بنیان دیپلماسی سکولار و استالیایی با ارزش‌ها و آرمان‌های دینی و انقلابی همواره یکی از دشواری‌های نظری و عملی در این عرصه بوده است.

علاوه بر دلایل فوق در یک مورد آن هم در حوزه توسعه و پیشرفت که آمار سکولاریسم گر چه از بقیه حوزه‌ها پایین‌تر است اما نتیجه ۴۰ درصدی سکولاریسم در آن، با توجه به اینکه گویه‌ها توسعه صرفاً اقتصادمحور و رفاهی را مورد پرسش قرار داده بودند و نه حتی ابعاد دیگر مدرنیزاسیون نظیر توسعه سیاسی و دموکراسی، درصد بالایی به‌نظر می‌رسد. این موضوع را می‌توان تا حدود زیادی به غلبه رشته‌های فنی بر دانشگاه شریف و ارتباط دائمی دانشجویان با مقوله پیشرفت تکنولوژیک و صنعتی که ارتباط وثیقی با توسعه اقتصادی دارد نسبت داد. در واقع تحصیل در رشته‌های فنی باعث برجسته شدن مؤلفه‌های مادی پیشرفت در نظر دانشجویان شده، ابعاد فرهنگی و معنوی پیشرفت را که ارتباط وثیقی با دین دارد به اموری ناچیز و حاشیه‌ای مبدل می‌کند.

### تنگناهای تحقیق و توصیه‌هایی برای مطالعات بعدی

تحقیق حاضر را می‌توان تنها مقدمه‌ای بر «مطالعات فرهنگی سکولاریسم» در ایران دانست. مهم‌ترین چالش‌های تحقیق حاضر بیش از هر چیز ضرورت تعریف الهیاتی - جامعه‌شناختی مفاهیم اصلی است که مستلزم تلاشی بنیادین در اخذ و بازتعریف اصطلاح سکولاریسم در چارچوب نوعی الهیات اسلامی پیشرو، مترقی، اجتماعی و سیاسی است. چه اینکه اگر این مرحله از کار به‌درستی انجام نگیرد، اعتبار کل تحقیق به‌لحاظ فلسفی و فرهنگی زیر سؤال خواهد بود. مسئله دوم فعالیت نظری برای عملیاتی کردن مفهوم سکولاریسم در چارچوب وضعیت عینی فرهنگی ایران امروز است. تحقیق حاضر به‌عنوان تحقیقی مقدماتی به‌خوبی نشان می‌دهد که تنوع عجیبی در نگرش به دین در سطوح و لایه‌های مختلف (نظری) از یک طرف و ابعاد و قلمروهای مختلف (اجتماعی) از طرف

دیگر در جامعه متأخر ایرانی پدید آمده است که معجون آشفته‌ای از تمام نزاع‌های کلامی، ایدئولوژیک و سیاسی تاریخ معاصر ایران و تحولات اجتماعی دو دهه اخیر و به‌ویژه تماس مستقیم‌تر با غرب است و تحلیل و موشکافی آن نیازمند تحقیقات غنی و عمیقی است که رویکرد نظری و تجربی را توأمان در دستور کار خویش قرار دهند. مسئله سوم این است که تحقیق حاضر تحقیقی توصیفی و ایستاست و برای به‌دست آوردن تصویری از روندها و سپس وارد شدن به قلمرو تبیین نیازمند تحقیقات روند پژوهانه روی جمعیت نمونه مشخصی در زمان‌های متوالی هستیم. رابعاً اینکه چنین تحقیقاتی می‌تواند مقدمه‌ای باشد برای برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری فرهنگی در جهت مقاومت و در مرحله بعدی مقابله با شیوع سکولاریسم در ایران و توسعه فرهنگ انقلاب اسلامی که نه‌تنها با عقب‌نشینی و تکرار صورت‌بندی‌های سنتی ممکن نیست بلکه موفقیت آن به میزان زیادی به بازسازی فکری و الهیاتی عاجل در مواجهه با مسائل جدید بستگی دارد.

## منابع

۱. آزاد ارمکی، تقی و مریم زارع. (۱۳۸۷). دانشگاه، مدرنیته و دین‌داری. پژوهشنامه علوم انسانی و اجتماعی. ویژه‌نامه پژوهش‌های اجتماعی.
۲. اسدی، محمدرضا. (۱۳۸۳). دانایی و معضل دین‌داری. تهران: اندیشه امروز.
۳. بازرگان، مهدی. (۱۳۷۴). خدا و آخرت هدف بعثت انبیاء. مجله کیان. شماره ۲۸.
۴. برگر، پیتر. (۱۳۸۰). افول سکولاریسم. افشار امیری. تهران: پنگان.
۵. برگر، پیتر؛ بریجیت برگر و هانسفرید کلنر. (۱۳۸۱). ذهن بی‌خانمان. تهران: نشر نی.
۶. برگر، پیتر. (۱۳۸۳). برخلاف جریان، نقد نظریه سکولار شدن. سیدحسین سراج‌زاده؛ منتشر شده در چالش‌های دین و مدرنیته، مباحثی جامعه‌شناختی در دین‌داری و سکولار شدن. تهران: طرح نو.
۷. بروس، استیو. (۱۳۸۷). مدل سکولار شدن غرب. محمدمسعود سعیدی. تهران: گام نو.
۸. پارسانیا، حمید. (۱۳۷۵). مبانی معرفتی و چهره اجتماعی سکولاریسم. کتاب نقد شماره اول. تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
۹. پارسانیا، حمید. (۱۳۸۴). سکولاریسم و معنویت. فصلنامه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم. دوره هشتم، شماره ۳۲.
۱۰. پارسانیا، حمید. (۱۳۸۹). حدیث پیمان، پژوهشی در انقلاب اسلامی. قم: دفتر نشر معارف.
۱۱. پیروزمند، علیرضا. (۱۳۸۹). قلمرو دین در تعیین مفروضات اساسی، ارزش‌ها، رفتارها و نمادها. تهران: انتشارات دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی.
۱۲. جلیلی، هادی. (۱۳۸۵). سکولار شدن. طرح نو.
۱۳. جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۸۴ الف). شریعت در آینه معرفت، بررسی و نقد نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت. قم: نشر اسراء.
۱۴. جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۸۴ ب). انتظار بشر از دین. تحقیق و تنظیم از حجه‌الاسلام مصطفی‌پور. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. حجاریان، سعید. (۱۳۸۹). از شاهد قدسی تا شاهد بازاری، عرفی شدن دین در سپهر سیاست. تهران: طرح نو.
۱۶. حجاریان، سعید. (بی‌تا). مصدق مسلمان سکولار. روزنامه شرق.
۱۷. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۱ الف). کلام جدید. قم: مؤسسه فرهنگ و اندیشه معاصر.
۱۸. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۱ ب). قلمرو دین. قم: مؤسسه فرهنگ و اندیشه معاصر.
۱۹. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۶). انتظارات بشر از دین. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. چاپ اول ۱۳۸۲.
۲۰. دابلسر، کارل. (۱۳۹۰). به‌سمت رویگری جامع از فرایندهای مرتبط با مفهوم توصیفی عرفی شدن. مهدی حیدری، منتشر شده در مجموعه تأملات جامعه‌شناختی درباره عرفی شدن. ابراهیم



- حاجیان. تهران: سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی.
۲۱. ذوالفقاری، ابوالفضل. (۱۳۸۸)، رابطه میزان دین داری (التزام دینی) با نوع دین داری. فصلنامه علوم اجتماعی. شماره ۴۹.
۲۲. سراج زاده، سیدحسین؛ سارا شریعی مزینانی و سیروس صابری. (۱۳۸۳). رابطه میزان و انواع دین داری با مدارای اجتماعی. مجله علوم اجتماعی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد. سال اول. شماره ۴.
۲۳. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۷). دین اقلی و اکثری. مجله کیان. شماره ۴۱.
۲۴. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۸). فربه تر از ایدئولوژی. تهران: صراط.
۲۵. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۸). مدارا و مدیریت. تهران: صراط.
۲۶. شاینر، لاری. (۱۳۸۳). مفهوم سکولار شدن در پژوهش های تجربی. سیدحسین سراج زاده؛ منتشر شده در چالش های دین و مدرنیته، مباحثی جامعه شناختی در دین داری و سکولار شدن. تهران: طرح نو.
۲۷. شجاعی زند، علیرضا. (۱۳۸۰). دین، جامعه و عرفی شدن. تهران: مرکز بازشناسی اسلام در ایران. انتشارات باز.
۲۸. شجاعی زند، علیرضا. (۱۳۸۵). مسیرهای محتمل در عرفی شدن ایران. مجله جامعه شناسی ایران. دوره هفتم. شماره ۱. بهار.
۲۹. شجاعی زند، علیرضا. (۱۳۸۶). بررسی امکان همزیستی دین و مدرنیته. نامه علوم اجتماعی. شماره ۳۰.
۳۰. شریعی، علی. (بی تا). مجموعه آثار. جلد ۲۳.
۳۱. طباطبائی، محمدحسین [علامه]. (۱۳۸۰). تفسیر المیزان. موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی
۳۲. علی اکبریان، حسنعلی. (۱۳۷۶). دین و سیاست، کتاب نقد. شماره ۲ و ۳.
۳۳. فرامرزی قراملکی، احد. (۱۳۷۶). مبانی کلامی جهت گیری انبیاء. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۴. کاظمی، عباس و مهدی فرجی. (۱۳۸۶). سنجه های دین داری در ایران. تهران: انتشارات جامعه و فرهنگ.
۳۵. کاظمی، عباس. (۱۳۸۷). جامعه شناسی روشنفکری دینی در ایران. تهران: طرح نو.
۳۶. کلاهی. (بی تا). دین داری یا دین ورزی، بازنگری در پارادایم سکولاریزاسیون: لزوم تغییر نگاه از «میزان» دین داری به «سبک» دین داری. چاپ نشده.
۳۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). امامت و رهبری. تهران: انتشارات صدرا. چاپ شانزدهم.
۳۸. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۱). سکولاریسم و حکومت دینی، منتشر شده در مجموعه سنت و سکولاریسم. تهران: صراط.

۳۹. محمدی، مجید. (۱۳۷۷). سر بر آستان قدسی، دل در گرو عرفی. تهران: نقره.
۴۰. محمودی، مریم. (۱۳۹۰). بررسی اثر «نگرش به دین» بر «دین‌داری». رساله کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت مدرس.
۴۱. مرجائی، سیده‌ادی. (۱۳۷۹). بررسی اعتقادات دینی و جهت‌گیری‌های سکولاریستی و بنیادگرایی در بین جوانان دانشگاهی. شورای عالی انقلاب فرهنگی.
۴۲. مرشدی، ابوالفضل. (۱۳۸۴). بررسی سطح دین‌داری و گرایش‌های دینی دانشجویان، مطالعه موردی دانشگاه امیرکبیر. پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی. دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
۴۳. مرشدی، ابوالفضل. (۱۳۸۷). زیست‌جهان دانشجویان: به‌سوی چندگانگی، مطالعه موردی دانشگاه صنعتی امیرکبیر. فصلنامه تحلیل اجتماعی نظم و نابرابری. شماره ۵۹. پاییز و زمستان.
۴۴. مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۰). نظریه سیاسی اسلام. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۵. مولر، جی. اچ؛ کی، اف. شوسلر و اچ. ال. کاستنر. (۱۳۸۹). استدلال آماری در جامعه‌شناسی. هوشنگ نائی. تهران: نشر نی.
۴۶. میرسندسی، محمد. (۱۳۹۰). مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی دین و انواع دین‌داری. تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
۴۷. نباتیان، محمداسماعیل. (۱۳۸۴). دین و عرفی شدن در ایران معاصر. فصلنامه علوم سیاسی. شماره ۳۲.
۴۸. نجیبی، سیدمرتضی. (۱۳۸۸). انواع ضریب همبستگی و محاسبه آنها، گروه دانش آماری. [www.daneshamari.blogfa.com](http://www.daneshamari.blogfa.com)
۴۹. نصری، عبدالله. (۱۳۷۹). انتظار بشر از دین. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۵۰. نوروزی، محمدجواد. (۱۳۸۸). نشان‌واره‌های سکولاریزاسیون (عرفی شدن). فصلنامه حکومت اسلامی. سال چهاردهم. شماره اول.
۵۱. نیک‌پی، امیر. (۱۳۸۰). نگاهی به برخی تحولات دینی در ایران معاصر. نامه انجمن جامعه‌شناسی ایران. شماره ۳.
۵۲. ویلسون. (۱۳۷۵). جداانگاری دین و دنیا. مرتضی اسعدی؛ برگزیده مقالات دایره‌المعارف فرهنگ و دین. هیئت مترجمان. زیر نظر بهاء‌الدین خرمشاهی. ویراسته میرچا الیاده. تهران: طرح نو.
۵۳. ویلم، ژان پل. (۱۳۷۷). جامعه‌شناسی ادیان. عبدالکریم گواهی. تهران: تیان.
۵۴. هیملتون، ملکم. (۱۳۸۷). جامعه‌شناسی دین. محسن ثلاثی. تهران: نشر ثالث.
۵۵. یوسف‌زاده، حسن. (۱۳۸۸). نگاهی به تحول آراء پیتر برگر درباره سکولاریسم. معرفت فرهنگی اجتماعی. سال اول. شماره اول زمستان.

56. Abazari, Y. A.; A. Varij Kazemi & M. Faraji. (2008). Levels of Secularization in the Iranian Society, in *Media, Culture, and Society in Iran: Living with Globalization and the Islamic State*. Edited by Mehdi Semati. Routledge: London and New York. pp: 223-237.
57. Abazari, Y. A. (1974). Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol 13. No 2. pp 125-133.
58. Berger, P. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Anchor Books.
59. Dobbelaere, K. (1999). Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization. *Sociology of Religion*. 60 (3). 229-247.
60. Khosrokhavar, F. (2007). The New Religiosity in Iran. *Social Compass*. 54 (3). 453-463.
61. Lambert, Y. (1999). Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious form?. *Sociology of Religion*. 60 (3). 303-333.
62. Taylor, C. (1998). *Modes of Secularism*. In *Secularism and Its Critics*. ed. Rajeev Bhargava, 31-53. New York and Delhi: Oxford University Press.
63. T.H.R. (2006). The Hedgehog Review, Critical Reflections on Contemporary Culture. *After Secularization*. Spring and Summer 2006. Vol 8. N 1-2. pp 5-6.
64. Wilson, B. (1982). *Religion in Sociological Perspective*. Oxford University press. New York

فلسفه اجتماعی، بینش هستی‌شناسانه و چیستی‌شناسانه و نظریه‌پردازی‌های فلسفی درباره جوامع و چگونگی نظام‌بخشی به زندگی اجتماعی است؛ به گونه‌ای که فیلسوف اجتماعی، با پی‌ریزی شالوده‌های حقیقی و تأملات فلسفی پیرامون جامعه و اجتماع، به نوعی تعقل و فهم اجتماعی دقیق برسد. در این مقاله کوشش شده تا چشم‌اندازی از یک فلسفه اجتماعی بازتولید شده از قرآن، که مسائلی از قبیل نوع ترکیب جامعه، بررسی و اصالت هویت جامعه، منشأ پدیداری آن و فلسفه تقسیم‌بندی جوامع را در بر می‌گیرد، بازنمایی شود. چرا که اینها از مباحث جدی در فلسفه اجتماعی است و تعیین‌کننده بسیاری از مباحث دیگر اجتماعی و تبیین‌کننده کل نظام هستی است؛ نظامی که در آن، هم‌کنشی میان تمام ابعاد زندگی به‌ویژه ساحت‌های فردی و ساختاری، در فرایندی غایت‌گرایانه وجود دارد و هسته اصلی آن را منطق توحیدی، معنویت، فطرت و عقلانیت و حیاتی شکل می‌دهد.

■ واژگان کلیدی:

جامعه، اجتماع، فلسفه اجتماعی، ترکیب جامعه، منشأ اجتماع

## فلسفه اجتماعی در قرآن

سیدحسین فخرزاع

استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی  
fakhrezare128@gmail.com

## مقدمه

توجه به اجتماع و روح جامعه و پوییش‌های نظری درباره نظام‌بخشی به زندگی اجتماعی، از اساسی‌ترین مواردی است که شالوده‌های اصلی روابط اجتماعی و هنجارهای رفتاری در هر جامعه‌ای قلمداد می‌شود. این شالوده‌های واقعی که امری فراتر از انسان‌ها، روابط و تأثیرات عینی پدیده‌های اجتماعی است، به کلیت اصول نظری و قواعد فلسفی نظر دارد که در سایه وجود آنها جامعه به‌مثابه کانون آرمان‌ها و به‌عنوان موضوع عالی‌ترین تمایلات و اعتقادات فلسفی مورد بحث است.

فلسفه اجتماعی در تلاش است تا با کشف حقیقت جامعه و اجتماع و پدیده‌های اجتماعی، به کشف قواعد و قوانین حاکم بر حیات اجتماعی برسد تا بدین‌وسیله روابط اجتماعی و جهت‌گیری‌های آن، به‌سوی یک نظام و زندگی ایده‌آل را ترسیم نماید؛ لذا فلسفه اجتماعی دو کارویژه مهم را به عهده دارد؛ یکی کشف قواعد و قوانین حاکم بر زندگی اجتماعی و دیگری ترسیم وضعیتی ایده‌آل که سعادت نوع انسان در همه زمان‌ها و مکان‌ها تأمین گردد که این وضعیت حاکی از تجویزات فیلسوف در نیل به اهداف مورد نظر است.

این دست از مباحث، به‌ویژه بحث از هویت و هستی مستقل جامعه در میان بسیاری از متفکران اسلامی همواره وجود داشته و مقاله حاضر نیز در پی پاسخ به این بحث زیربنایی از نگاه قرآن و بازتولید شبکه منطقی سازمند از مفاهیم انتزاعی مرتبط به آن است. توجه و عنایت واقع‌بینانه آیات قرآن از این زاویه، که در حد امکان، چشم‌اندازی برای جامعه انسانی و تفسیر آن در مورد عوامل فعال در این جامعه ترسیم می‌کند، اساساً بر پایه نگرش شامل به انسان و هستی به‌عنوان مجموعه‌ای متجانس و هماهنگ، قرار دارد و بنابر این نگرشی شمول‌گرایانه است که همه جنبه‌های آن را مورد بررسی قرار می‌دهد؛ لذا اکثر آیات، یا درصدد تبیین احکامی اجتماعی است؛ یا نتیجه آن پیوند محکم با روابط اجتماعی انسان‌ها دارد. علاوه بر آن، پاره‌ای از مشکلات و ابهام‌های موجود در برخی مباحث اجتماعی، در گرو حل مسائل مربوط به این بحث است. در واقع این موضوع پایه مباحث دیگر درباره جامعه و روابط اجتماعی می‌باشد؛ به‌عنوان مثال اصالت‌دهی به هر یک از دو سوی قضیه (فرد یا جامعه)، تکلیف امکان یا عدم امکان شمول ایدئولوژی واحد بر کل جامعه، وجود یا عدم وجود سنت‌ها بر آن، امکان و برنامه‌ریزی تغییر و تحول برای اصلاح جامعه و بسیاری از مسائل نظری و انتزاعی را در مورد جامعه حل خواهد کرد.

قرآن، هستی پایدار جامعه را مربوط به حیات مردمی که در آن زندگی می‌کنند دانسته و به‌عنوان یک قانون کلی، شناخت جامعه و تغییرات و مقدرات آن را متکی به روابط اجتماعی افراد آن جامعه و تغییر در حالات و اوضاع روحی آنان قلمداد می‌کند. در آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (سوره رعد، آیه ۱۱) هر گونه تغییرات بیرونی متکی به تغییرات درونی ملت‌ها و اقوام دانسته شده و هر گونه پیروزی و شکستی که به قومی می‌رسد، منشأ آن را در درون افراد جستجو می‌کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۰/۱۴۶)

از طرفی، با رشد و گسترده‌گی مردم، شبکه‌های وابستگی در میان آنان نیز تغییر یافته و روابط، به‌طور تصاعدی پیچیده‌تر می‌شود و شکل جدیدتری می‌یابد، برای درک این شبکه‌ها و روابط میان جامعه و عموماً شناخت جهان پیرامونی انسان، قرآن، وی را به شناخت درون مایه انسانی خود ارجاع داده است. وجود یک امر فطری در انسان کافی است که گفته شود او در برابر محیط انسانی و اجتماعی یا طبیعی و غیره موجودی منفعل نیست بلکه درون خود، معرفت‌ها و گرایش‌هایی را نهفته دارد که در شخصیت او تأثیر به‌سزایی دارد و اصولاً سیستم زندگی اجتماعی انسان در نظام آفرینش، متکی به فطرت او سامان یافته است.

بحث از هستی و چیستی و اصالت یا عدم اصالت جامعه، از جمله مسائل مهمی است که در حوزه فلسفه اجتماع با تأملات نظری زیادی همراه است و به شکل‌گیری نظریه‌ها و اندیشه‌های اساسی، منجر شده، که آبخور بسیاری از مسائل و مباحث اجتماعی دیگر است و در این نوشتار حتی‌الامکان به این تأملات پرداخته می‌شود.

قرائت‌ها و برداشت‌های فردگرایانه و جمع‌گرایانه و یا هم‌کنشی میان فرد و جمع از جمله این مباحث است که سازنده تبیین‌های خردتری در پدیدارهای جامعه‌شناختی می‌باشد. جلوه‌های گوناگون چنین قرائت‌ها را در مباحثی همچون سنت‌ها و قوانین اجتماعی، شکل مدیریت و مهندسی جامعه، امکان ترسیم و ایجاد حاکمیت ایدئولوژی و باورهای مشترک و واحد بر سطح جامعه و نحوه ساماندهی به نظریه‌های اساسی اجتماعی می‌توان یافت؛ چرا که در صورت انکار وجود حقیقی جامعه، ایدئولوژی نیز بر افراد حاکم است و در صورت وجود حقیقی آن، ایدئولوژی نیز بر شبکه روابط و کلیت آن حاکم خواهد بود. مسلماً این بحث از آن جهت که نحوه نگرش انسان درباره هستی جامعه بر نظریه‌های اجتماعی تأثیر جدی دارد و این نظریه‌ها بالمآل در تفسیر تمامی پدیده‌ها و اشکال مختلف

روابط اجتماعی نفوذ دارد، از اهمیتی فوق‌العاده برخوردار است. در رویکردهای مختلفی که شالوده اصلی آنها را اصالت یا عدم اصالت جامعه تشکیل می‌دهد، انبوهی از نظریه‌ها وجود دارد که در یک طیف منسجم قرار می‌گیرد؛ این رویکردها و نظریه‌های بنیادین فلسفی، اثر و سیطره خود را در تمام پارادایم‌ها، رهیافت‌ها و برداشتهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی خواهد گذاشت.

جالب توجه است مفسرین قرآن نیز که به‌ویژه در دوران معاصر اقتضانات اجتماعی به دغدغه‌مندی آنان افزوده است، از آیات قرآن نیز عمدتاً دو نوع برداشت کاملاً مخالف فردگرایانه و یا جمع‌گرایانه دارند و در این میان، مفسرانی نیز وجود دارند که نوعی هم‌کنشی میان این دو سر طیف برقرار ساخته‌اند. برهم کنشی میان دو سطح تحلیل و تأثیرات متقابلی که فرد و جمع از یکدیگر و بر یکدیگر در سلسله مباحث فلسفه اجتماعی دارند از دیگر مباحثی است که کشف و استخراج نگاه قرآن می‌تواند تبیین صحیح‌تری را از مسئله جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری و تحول شخصیت افراد در جامعه ارائه دهد و در نتیجه نظام کنترل و نظارت دقیقی را در ایفاد سلسله حقوق و وظایفی که هر یک از دو سطح تحلیل در قبال یکدیگر دارند، به‌وجود آورد.

بحث از وجود جامعه چون موضوعی عام است، در مباحث علوم اجتماعی و جامعه‌شناختی آثار زیادی، به‌صورت جسسته و گریخته از ناحیه اندیشمندان اجتماعی، به آن اختصاص یافته است. مطالعه وجود جامعه بر طبق اصول علمی در حقیقت از آثار برخی از دانشمندان که روابط انسان را با محیط پیرامونش چه از لحاظ طبیعی و چه از جهات اجتماعی مورد بررسی قرار دادند، ریشه می‌گیرد.

خاستگاه اصلی این بحث اندیشه‌های فلاسفه یونان است و از میان اندیشمندان اسلامی اگرچه عباراتی دالّ بر وجود جامعه با تعبیر «الانسان مدنی بالطبع» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۳: ۲۶۱ و ۲۷۸) در اندیشه فارابی و مفهوم «جامعه» در آثار خواجه‌نصیر و ابن‌خلدون مشاهده می‌شود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۳: ۲۲۷؛ طوسی، ۱۳۶۰: ۲۷۹-۲۸۰؛ ابن‌خلدون، ۱۳۷۹: ۷۷-۷۹) لکن طرح جدی این بحث را در مباحث مرحوم علامه طباطبایی می‌توان دید و پس از او شهیدصدر، شهیدمطهری و مصباح‌یزدی بیشترین ادبیات را در این زمینه به خود اختصاص داده‌اند.

### بسامد مفهومی در قرآن

واژه «جامعه» علی‌رغم کاربرد فراوانش هنوز تعریف مورد اتفاقی نیافته است (ساروخانی، ۱۳۷۵: ۱۰۶) و یکی از پر ابهام‌ترین و کلی‌ترین واژگان در میان اندیشمندان اجتماعی است. (باتامور، ۱۳۵۷: ۱۲۴ و گولد و کولب، ۱۳۷۶: ۲۸۷) این ابهام تا جایی گسترش یافته که گاه با واژگانی مانند «ملت»، «امت» و مفاهیمی دیگر و حتی با مجموعه گسترش‌یافته‌ای در دوره قابل ملاحظه از زمان یعنی «تمدن» نیز مترادف شده است و گاه برخی عالمان اجتماعی آن را صرفاً به اجتماعات بزرگ که رابطه‌ای ارگانیک میان اجزاء و بافت‌های متشکل آن برقرار است، اطلاق کرده‌اند و جوامع کوچک‌تر را که به مرحله مدنیت نرسیده‌اند، جماعت، گروه، دسته و... نامیده‌اند. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۳: ۲۶۵ و کینگ، ۱۳۵۵: ۲۰۱)

این ابهام زمانی عمیق‌تر می‌شود که مقصود از تعریف جامعه را روشن ساختن حقیقت جامعه بدانیم نه تعریفی ساده و اجمالی از آن؛ زیرا توصیف وضعیت جامعه از تمام ابعاد، برای دستیابی به تعریفی کامل و جامع، امری ممتنع است. بنابر این در تعریف اصطلاحی، به کلیاتی ساده و اجمالی از آن بسنده می‌شود. گذشته از اختلاف‌نظرهای موجود، جامعه را می‌توان به گروهی از مردم قلمداد کرد که در جبر یک سلسله نیازها در یک قلمرو جغرافیایی مشخص زندگی می‌کنند و دارای فرهنگی مشترک بوده (عضدانلو، ۱۳۸۶: ۲۱۳) و روابط متقابل نسبتاً پایداری، آنها را به هم پیوند می‌دهد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۳: ۳۴۹-۳۴۸) و هدف واحدی را دنبال می‌کنند. (صلیبا، ۱۳۷۰: ۱۵۲)

واژه جامعه در لغت عربی قدیم صرفاً کاربردی لغوی داشته و در آیات زیادی از قرآن نیز این استعمال لغوی را می‌توان دید (سوره نساء، آیه ۲۳؛ سوره اعراف، آیه ۴۸؛ سوره یونس، آیه ۷۱؛ سوره کهف، آیات ۶۱ و ۹۹؛ سوره شعرا، آیه ۶۱؛ سوره قصص، آیه ۷۸؛ سوره تغابن، آیه ۹؛ سوره مرسلات، آیه ۳۸) که به معنای اصطلاحی و رایج فعلی آن در مباحث اجتماعی، چندان ارتباطی ندارد (حکیم، ۲۰۰۸: ۲۲)؛ اما با توجه به تعاریف و ویژگی‌هایی که برای جامعه شمرده می‌شود، ساخت‌ها و واژگان اجتماعی دیگری را که زیر مجموعه این مفهوم هستند و ناظر به جمع و گروه است در آیات متعددی باز می‌یابیم که دلالت بر وجود، ویژگی‌ها و سنت‌های موجود آن دارد، مانند امت، قوم، اناس، ناس، قرن، شعب و قبائل، رهط، اهل، فته، حزب، طایفه، معشر، قریه و...

بنابراین مفهوم جامعه از دیدگاه قرآن مفهومی تشکیکی و ذومراتب است؛ اما به لحاظ



مفهومی نزدیک‌ترین واژه به جامعه، واژه امت می‌باشد (راغب اصفهانی، بی تا: ۸۶ و طریحی، ۱۳۷۵: ۱/۱۰۸ و ۵۴) و به اعتقاد برخی، ایده جامعه‌سازی نیز در قالب «امت» ظهور کرده است که جماعتی از مومنان هستند که اشتراک فکری، عقیدتی و ایمانی با یکدیگر دارند (حکیم، ۱۳۸۷: ۱۰۱) و هدفی را دنبال می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ه.ق: ۳/۳۷۶ و ۲/۱۲۳)؛ اما مهم‌ترین تفاوت جامعه‌شناختی این مفهوم در قرآن با مفاهیمی که در اندیشه‌های اجتماعی، سیاسی وجود دارد، در التزام به تعالیم و وحدت عقیدتی و ایمانی است که فارغ از مرزبندی‌هایی جغرافیایی و قومی و زبانی و نژادی، ملاک و معیار در امت اسلامی قلمداد می‌شود.

### هستی‌شناسی جامعه

بحث از هستی، چیستی و اصالت جامعه یا فرد از آن جهت با اهمیت است که هر نوع نظریه‌پردازی و نگرش به آن بر نگرش‌های نظری و عملی دیگر اثر خواهد گذاشت و بسیاری از مسائل بر پایه آن روشن می‌شود.

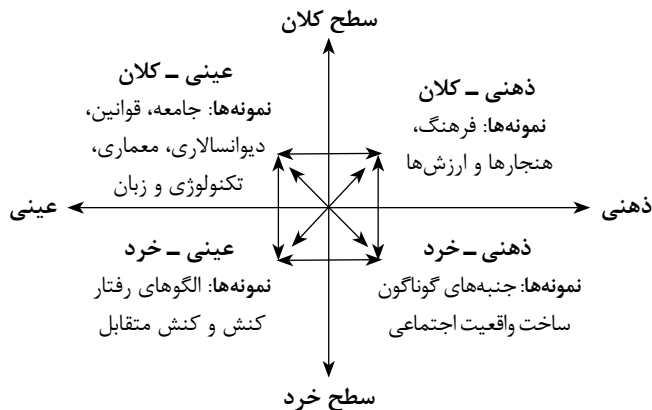
از جمله دانش‌هایی که به صورت اساسی این بحث را دنبال کرده و مورد کاوش قرار داده و شعاع‌های خود را به دانش‌های دیگر افکنده جامعه‌شناسی است. در مورد هستی‌شناسی و هویت جامعه، در این دانش سه رویکرد خاص وجود دارد که به پارادایم‌ها یا انگاره‌های اساسی در این دانش موصوفانند: واقعیت اجتماعی، تعریف اجتماعی و رفتار اجتماعی. در انگاره نخست، جامعه و پدیده‌های اجتماعی دارای هستی و اصالت‌اند که فرد و شکل‌گیری شخصیت او متأثر و منفعل از عوامل بیرونی و ساختاری است و هواداران این انگاره نه تنها بر ساختارها، نهادها و پدیده‌های پهن دامنه و کلی، بلکه بر تأثیر الزام‌آور آن بر اندیشه و کنش فردی تأکید می‌ورزند (ریترز، ۱۳۸۲: ۶۳۵) و معتقدند جامعه وقتی نظام ارزشی خود را بتواند در سطح اجتماع نهادینه کند و موجبات همبستگی اجتماعی را فراهم آورد، نظام اجتماعی را استقرار داده است. چهره شاخص این پارادایم در زمینه این بحث را می‌توان امیل دورکیم معرفی کرد.

در انگاره دوم (تعریف اجتماعی)، جامعه و پدیده‌های اجتماعی دارای واقعیت خارجی نبوده و آنچه دارای واقعیت است کنشگرانی هستند که موقعیت‌های اجتماعی‌شان را تعریف می‌کنند و تأثیر این تعریف‌ها بر کنش و کنش‌های متقابل بعدی را مشخص می‌کنند. (ریترز، ۱۳۸۲: ۶۳۵) این رویکرد موجب شده تا به جای تأکید بر ساختارها و

نهادهای پهن دامنه، روی کنشگران تأکید کند و نظریه‌های فردگرایانه را تقویت و تأکید نماید. چهره شاخص این جریان را در بحث مورد نظر ما، می‌توان ماکس وبر معرفی کرد. در رویکرد سوم (رفتاراجتماعی)، رفتار افراد، محصول تجربه گذشته آنان تفسیر می‌شود؛ سرمشق اصلی این پارادایم به جهت بحث هستی‌شناسی جامعه، کار روان‌شناس معروف اسکینر است. موضوع بررسی جامعه‌شناسی از نگاه اندیشمندان این انگاره، رفتارهای غیر فکورانه افراد و پاداش‌هایی است که رفتار پسندیده را برمی‌انگیزد و مجازات‌هایی است که رفتارهای ناپسند را منع می‌کند. (ریترز، ۱۳۸۲: ۶۳۵)

این انگاره‌های یک‌جانبه و یک‌سونگرانه در جامعه‌شناسی، که صرفاً بر سطح ویژه‌ای از واقعیت‌های اجتماعی تأکید دارند و توجهی به سطوح دیگر نشان نمی‌دهند، موجب شده تا جامعه‌شناسان متأخر به‌سوی یک انگاره تلفیقی کشانده شوند و علایق سنتی رفتارگرایی اجتماعی را با علایق انگاره واقعیت‌های اجتماعی و انگاره تعریف اجتماعی تلفیق کنند، لذا ممکن است یک نظریه جامع، هاشورهای مشترکی در هر سه انگاره داشته باشد. البته چون پارادایم‌ها بر حسب ملاک‌های مختلف شناخته‌می‌شوند، گونه‌های مختلف ارائه شده، از ویژگی طرد متقابل برخوردار نیست. بنابراین برخی مصادیق ممکن است از حیثیت‌های مختلف در هر سه انگاره قرار بگیرند و به جهت تداخل معیارها و مؤلفه‌ها، با نظریه‌هایی مواجه شویم که در دو یا سه انگاره شناور باشند. از این‌روی، طبقه‌بندی موجود از خاصیت شبکه‌ای برخوردار است. در تعامل انگاره‌ها سعی بر آن است تا سهم هر یک از جامعه و فرد در یک پیوستار تلفیقی فردی - ساختاری به‌خوبی ایفاد گردد؛ به‌علاوه که تلاش شده این کوشش را در پیوستار دیگر عینی - ذهنی به کمال برسانند.

۱۴۳



در پیوستار خرد به کلان، می‌توان شش سطح مختلف از فردی‌ترین (کم‌دامنه) تا ساختاری‌ترین (پهن‌دامنه) را تعریف کرد: ۱. اندیشه‌ها و کنش‌های فردی؛ ۲. کنش متقابل؛ ۳. گروه‌ها؛ ۴. سازمان‌ها؛ ۵. جوامع و ۶. نظام‌های جهانی. در پیوستار عینی به ذهنی نیز سه سطح قابل تصور است: ۱. کنشگران، کنش، کنش متقابل، ساختارهای دیوانسالارانه، قوانین و نظایر آن؛ ۲. انواع مختلفی که ترکیب‌های متفاوتی از عناصر ذهنی و عینی دارند مانند دولت، خانواده، جهان شغل و کار و... و ۳. ساختار اجتماعی واقعیت، بینش‌ها، ارزش‌ها، هنجارها و نظایر آن.

چنین تلاشی در ادبیات و گفتمان اسلامی و در میان اندیشمندان اجتماعی با استناد بر آیات قرآن نیز به خوبی انجام شده است؛ از برداشت‌ها و رویکردهای فردگرایانه و خرد تا مواجهات جمع‌گرایانه و پهن‌دامنه و تارهیافت‌های تلفیقی، هر کدام سهم زیادی در این ادبیات را به خود اختصاص داده‌اند که در این میان و در دوره جدید، تلاش‌های علمی اندیشمندان متأخر بیشتر قابل تأمل است.

نگاه به فرآیند تاریخ نشان می‌دهد که انسان همواره به حال اجتماع زندگی کرده است و اهمیت این موضوع به قدری است که حتی تصور خارج از اجتماع زیستن نیز برای او تصویری دشوار بوده، بدین جهت است که برخی عالمان اجتماعی قائل به تقدم جامعه بر فرد شده‌اند و زندگی را محصول فعالیت‌های متقابل افراد جامعه دانسته‌اند (کینگ، ۱۳۵۵: ۲۷-۲۶)؛ از طرف دیگر اهمیت علایق و اراده‌های فردی و تأثیرات زیاد فرد بر محیط و افراد پیرامون خود موجب شده برخی وجود مستقل جامعه از افراد را منکر و قائل به تقدم فرد بر جامعه و یا انکار وجود جامعه شوند و وجود عینی و جبر و ضرورت‌ها و قانونمندی خاص فراتر از قوانین حاکم بر روابط افراد را رد کنند.

این اختلاف نظر معرکه آراء تمام فلاسفه و متفکران به‌ویژه متفکران اسلامی بوده و عموماً چهار نظر کلی در این باره را می‌توان برشمرد:

الف. برخی جامعه را «مرکب حقیقی» می‌دانند که به‌واسطه آن حقیقتی جدید غیر از وجود افراد به‌وجود می‌آید و افراد انسان پس از کنش‌های متقابل و فعل و انفعالاتی که در رفتارشان ایجاد می‌شود، قابلیت ایجاد حیثیت جدیدی به‌نام جامعه را نه در افق جسم و بدن بلکه در ساحت جان و روح، پیدا می‌کنند. (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۶)

در این نوع ترکیب، عناصر، کینونت و هویت جدید و نیز آثار دیگری پیدا می‌کنند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ.ق: ۴/۹۶) از نگاه این رویکرد، جامعه و فرد به‌رغم تأثیر و نقش اساس

در زندگی انسانی، هر یک به تنهایی توانایی تفسیر تمام مسائل را ندارند؛ نه فردیت‌های فردی در اراده جمع به تحلیل و انفعال و انفصال کشیده می‌شود و فرد مسلوب‌الاجتهاد در مقابل فشار و قدرت جامعه است و نه جامعه به‌عنوان پندارهایی محض قلمداد می‌شود؛ بلکه هم افراد دارای عقل و اراده‌اند و قدرت و توانایی در مقابل جریان جامعه را دارند و هم جامعه دارای شخصیت واحدی است که حیات و ممت و سرنوشت مشترک و اراده‌ای عام دارد. (مطهری، ۱۳۸۴: ۵۶) موجودیت و توان هر یک از دو طرف مزبور، در تأثیر و تأثرات متقابل، دیگری را بی‌اراده و منفعل نخواهد کرد.

در این منظر، هویت جامعه در ارتباط تام با افراد است که احساسات و یک روح واحدی بر آن حاکم است و این روح جمعی با افراد تأثیر دوسویه داشته و فرد و جامعه از حیث طبیعت و اهمیت یکسان قلمداد می‌شوند و همچنان که سایر خواص روحی انسان و آنچه که مربوط به اوست به‌صورت کامل تکون نیافته و در حال تکامل است، اجتماعش هم کمالات مادی و معنوی‌اش بیشتر شده، سامان بیشتری به خود می‌گیرد و در فرآیند تکامل، جامعه آثار و خواصی غیر از آثار و خواص افرادش می‌یابد که از همه قوی‌تر است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ. ق: ۴/۹۷) لذا از جمله دلایلی که برای اثبات وجود جامعه در این رویکرد بیان می‌شود، اثبات برخی خصوصیات واحکامی است که به افراد و اشخاص قابل استناد نیست و به‌ناچار باید به حقیقتی غیر از آنها نسبت داد به همین دلیل قرآن نیز برای امت وجود و اجل و کتاب و شعور و فهم و عمل و طاعت و معصیت اعتبار کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ. ق: ۴/۹۶) و قرآن همان اهمیتی که به تاریخ اشخاص می‌دهد، به تاریخ امت‌ها نیز داده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ. ق: ۴/۹۷) و حس و تجربه نیز در هنگام تعارض به غلبه این قوای اجتماعی نیرومند بر قوای فردی شهادت می‌دهد. مرحوم علامه برای نمونه به این چند آیه استناد می‌کند: سوره اعراف، آیه ۳۳؛ سوره جاثیه، آیه ۲۸؛ سوره انعام، آیه ۱۰۸؛ سوره مائده، آیه ۲۶؛ سوره آل عمران، آیه ۱۱۳؛ سوره غافر، آیه ۵؛ سوره یونس، آیه ۴۷. ایشان مقاومت جامعه در برابر فرد را گواه وجود واقعیتی به نام جامعه می‌داند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ. ق: ۴/۹۷) به جز موارد مزبور، استنادات قرآنی که هویتی را، چه از زبان خود و چه به‌طور حکایت، به اصحاب، قوم، آل و فرهنگی خاص نسبت می‌دهد نشان از وجود یک روح و اراده جمعی دارد که دارای خصوصیات جدا از وجود تک‌تک افراد جامعه است.

ب. برخی جامعه را «اعتباری» می‌دانند که چیزی جز افراد و رفتار و کنش‌هایشان

در قیاس با یکدیگر مطرح نیست و جامعه وجود اصیل و حقیقی ندارد و آنچه اصالت و حقیقت دارد فرد است. از میان اندیشمندان اجتماعی ماکس وبر به انکار وجود جامعه به عنوان یک واقعیت مستقل پرداخت و موضوع جامعه‌شناسی را کنش‌ها و رفتارهای معنادار آدمیان دانست. (پارکین، ۱۳۸۴: ۲۲ و فروند، ۱۳۸۳: ۱۲۱) بنتام و میل نیز اجماع را امری خیالی دانسته‌اند؛ وینچ نیز به تبع ویتگنشتاین با این اظهار نظر که علوم اجتماعی تنها رفتار ارادی معطوف به قاعده را مطالعه می‌کند، کل‌های اجتماعی را انکار می‌کند؛ اما دوتارد نماینده اصلی این رویکرد است. از میان متفکران اسلامی نیز، مصباح‌یزدی، امور و شئون اجتماعی را در روح آدمی جستجو می‌کند و وجود جامعه را چه به لحاظ فلسفی و چه از منظر قرآنی رد می‌کند. (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۰: ۸۴)

ج. برخی دیگر جامعه را «مرکب حقیقی بالاتر از مرکبات طبیعی» دانسته‌اند. در این نگاه هویت افراد هیچ‌گونه تقدیمی بر هویت اجتماع ندارد و ظرف خالی است که فقط استعداد پذیرش روح جمعی را دارند و انسان قطع نظر از وجود اجتماعی، حیوانی محض است که تنها استعداد انسانیت را دارد و انسانیت انسان تنها در پرتو روح جمعی حاصل می‌شود. ایشان با تأکید بر روی ویژگی جمعی پدیده‌های اجتماعی جامعه را واقعیتی عینی و اصیل تلقی می‌کنند که از افرادی که آن را تشکیل می‌دهند و واقعیتی تبعی دارند، متمایز است. این اندیشه را بیشتر در تفکر هگل می‌توان جستجو کرد. (گوروپچ و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۰-۱۷) وارثان هگل معتقدند هیچ امری جز کل، مآلاً و تماماً حقیقی نیست. افراد انسان در مرحله قبل از وجود اجتماعی هیچ هویت انسانی ندارند؛ ظروف خالی می‌باشند که فقط استعداد پذیرش روح جمعی را دارند. انسان‌ها قطع نظر از وجود اجتماعی، حیوان محض‌اند که تنها استعداد انسانیت را دارند و این روح جمعی است که ظرف خالی را پر می‌کند و شخص را به شخصیت جدید تغییر می‌دهد.

دورکیم به عنوان منادی و طرفدار سرسخت جمع‌گرایی، این فکر را در تحلیل‌های خود استنتاج می‌کند که فرد از جامعه زائیده می‌شود و نه جامعه از افراد و این تحلیل را در کانون مرکزی جامعه‌شناسی‌اش حفظ می‌کند (آرون، ۱۳۷۲: ۳۶۶) و عناصر را بر پایه کل تبیین می‌نماید. وی تصدیق می‌کند که فکری چون فکر علیت از جامعه و فقط از جامعه سرچشمه می‌گیرد. تجربه زندگی جمعی فکر نیرو را ایجاد می‌کند و جامعه است که تصور نیروئی ماوراء نیروی افراد را به آدمی می‌دهد. (آرون، ۱۳۷۲: ۴۰۶)

د. برخی ترکیب جامعه را از نوع «مرکب صناعی» دانسته‌اند که حضور افراد و تأثیر

و تأثر آن بر یکدیگر مطرح است، به طوری که این حضور مانند کار آنها در حال فردی نیست؛ و البته منظور پدید آمدن موجود جدیدی به نام جامعه هم نیست. چنین نوع ترکیبی اگر چه همانند ترکیب طبیعی نیست که اجزای آن بر اثر سلسله‌ای از امور در یکدیگر تأثیر گذاشته باشند و پدیده‌ای با خواص مخصوص به وجود آید، لکن این گونه هم نیست که بدون هرگونه مابه‌ازاء باشد؛ بلکه در چنین ترکیبی اجزاء، استقلال - و نه هویت - خود را از دست می‌دهند اما به یکدیگر پیوسته‌اند و پیوستگی آنها به نحوی نیست که هویت‌شان در هویت کل امحاء گردد. (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۶-۲۵)

این دیدگاه، اگر چه صرفاً برای فرد، وجود عینی و حقیقی قائل است، اما نظر به اینکه افراد و اجزای جامعه همچون اجزاء و عناصر یک ماشین در یک رابطه علی و معلولی و مکانیکی به هم مرتبط‌اند و کنش‌های‌شان مربوط به یکدیگر است، افراد دارای سرنوشت و قانون مشترک‌اند. لکن همه قوانینش، محصور در رابطه مکانیکی تأثیرات اجزاء بر هم می‌باشد. همه ترکیب‌های صناعی به نوعی اعتباری‌اند، زیرا ما هستیم که برای هر یک از آنها وحدت اعتبار می‌کنیم نه اینکه خودشان در واقع وحدت داشته باشند.

از میان این چهار نظر، دو دیدگاه نخست بیشتر قابل تأمل است که هر یک با توجه به آیات قرآن، برای وجود یا عدم وجود جامعه استدلال کرده‌اند.

مصباح‌یزدی، دلایل نقلی از جمله آیات قرآن را که جامعه‌گرایان برای اثبات وجود جامعه بدان استدلال می‌کنند مورد نقد قرار می‌دهد و به دلیل بسیط بودن نفس آدمی که تعددبردار نیست، وجود دو روح و دو «من» فردی و اجتماعی برای انسان را رد می‌کند و می‌گوید دلایل خارجی برای شناخت حقایق خارجی و احکام آن در صورتی معتبرند که در سند، دلالت و جهت صدور خود یقینی باشند و آیات مورد استناد گرچه یقینی‌الصدورند، لکن دلالت بسیاری از آنها به صورت منصوص نیست تا احتمال خلاف در آن نرود، بلکه در حد ظهور می‌باشد. ایشان ضمن برشمردن شش دسته از آیاتی که علامه بدان‌ها استدلال می‌کند، می‌گوید بهترین دلیل بر عدم وجود جامعه این است که همه افعال در آیات به فاعل‌های جمع مذكر نسبت داده شده است نه فاعل‌های مفرد مونث که «امت» باشد. به همین جهت خواص و آثار که به جامعه نسبت داده می‌شود از جمله خواص مربوط به افعال و رفتار جامعه است و نمی‌توان گفت اثرات و فشارهایی که بر فرد وارد می‌شود از طرف موجودی هیولا مانند به نام جامعه است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۰: ۷۷)؛ و آنان که با روح جمعی وجود جامعه را ثابت می‌کنند، وحدت مفهومی را بیشتر در نظر می‌گیرند در

حالی که وحدت شخصی مساوق با وجود حقیقی است نه وحدت مفهومی. این نگاه از این جهت قابل خدشه است که هیچ منع عقلی برای استناد خواص و آثار به جامعه و نیز به افراد نیست؛ زیرا نسبت یک اثر به دو شیئی یا دو فاعل، زمانی منع عقلی دارد که آن دو در عرض یکدیگر و مستقل از هم باشند. اما اگر آن دو شیئی در طول هم باشند یا ترکیب حقیقی با یکدیگر داشته باشند و به صورت مراتب و شئون و تجلیات حقیقی واحد درآمده باشد می‌توانند هر دو علت یک اثر شمرده شوند؛ لذا دلیلی نیست که استناد آثار و لوازم وجودی جامعه به آن را که در آیات آمده است حمل بر مجاز کنیم. علامه طباطبایی معتقد است وجودی حقیقی جامعه و داشتن کینونتی علی حده برای آن را در دسته‌ای از آیات قرآن می‌توان یافت که بر داشتن کتاب خاص برای هر امت (سوره جاثیه، آیه ۲۸)، درک و شعور داشتن هر امت (سوره انعام، آیه ۱۰۸)؛ توجه به عمل برخی امت‌ها (سوره مائده، آیه ۶۶)؛ طاعت و معصیت امت‌ها (سوره آل عمران، آیه ۱۱۳؛ سوره غافر، آیه ۵)؛ خلاف کاری امت‌ها (سوره یونس، آیه ۴۷)؛ دلالت دارند و موجودیت جامعه را تأیید می‌کنند. لذا قرآن همان عنایتی را که به داستان اشخاص دارد به داستان و تاریخ امت‌ها نیز - حتی پیش از اشخاص - دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ.ق: ۹۶/۴-۹۵) و اگر جامعه از وجودی واقعی و حقیقی برخوردار نباشد، استعمال این گونه تعبیر در مورد آن موجب لغو و عبث است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ.ق: ۹۶/۴) حیات جمعی انسان، تنها یک تشبیه و تمثیل نیست بلکه یک حقیقت است (مطهری، ۱۳۷۷: ۲/۳۲۹)؛ همچنان که مرگ جمعی نیز یک حقیقت است. براساس چنین رویکردی به بحث، انسان دارای دو روح می‌باشد: روح فردی که حرکت جوهری آن را سبب‌ساز است و روح جمعی که از زندگی اجتماعی انسان نشئت می‌گیرد؛ لذا هم قوانین روان‌شناسی و هم قوانین جامعه‌شناسی برای انسان حاکم است. (مطهری، ۱۳۷۷: ۲/۳۴۴)

در این میان آثار شهیدصدر با دو برداشت متفاوت مواجه است؛ در برخی کلماتش جامعه را چیزی جز کثرت بی‌شماری از افراد نمی‌داند (صدر، ۱۳۹۸ هـ.ق: ۲۹۸-۲۹۷) به طوری که موجودی پنهان در ورای افراد وجود داشته باشد (صدر، ۱۴۰۰ هـ.ق: ۱۰۰-۹۹) و در دسته‌ای از نوشته‌ها، بر هستی جامعه متمایز از افراد تصریح دارد و به آیاتی (سوره یونس، آیه ۴۹؛ سوره اعراف، آیه ۳۴) استناد کرده و نیز در بحث اثبات سنت‌های اجتماعی و قوانین تاریخ (صدر، ۱۳۶۹: ۱۴۰-۱۳۶)، استدلال‌هایی شبیه علامه و شهیدمطهری می‌آورد. (صدر، ۱۳۹۸ هـ.ق: ۵۷-۵۶)

## منشأ پدیداری جامعه و اجتماع

در باره علت تن دادن انسان به زندگی اجتماعی و زیست جمعی این سؤال مهم مطرح است که آیا تمایل او به زندگی اجتماعی دارای منشأیی درونی مانند فطرت و غریزه است که زندگی جمعی را برای او اجتناب‌ناپذیر کرده است؛ یا ترس از عوامل و حوادث طبیعی او را به هم‌زیستی با دیگران سوق داده؟ یا جمع تعدادی از این عوامل باعث چنین گرایشی شده است؟

انسان، موجودی اجتماعی است، همواره در اجتماع زندگی کرده و نوعی رابطه همزیستی همه مردم را به هم مربوط ساخته است. به تجربه تاریخ هیچ ملت، گروه یا فرهنگی نمی‌تواند جدا یا مستقل باقی بماند، چرا که تماس با بخشی از جامعه و دنیا مستلزم با تمام قسمت‌های دیگر است. (اسماور و دیگران، ۱۳۷۹: ۲۷)

بحث از منشأ زندگی اجتماعی با بحث از منشأ جامعه، دو بحث نسبتاً متفاوتی است که تنها تعداد اندکی، این دو را به‌طور جداگانه بحث کرده‌اند؛ واژه جامعه، گاه به‌صورت تسامحی با مفهوم «اجتماع» در جای هم به‌کار می‌روند، اما عالمان اجتماعی میان آن دو تمایز قائل شده‌اند و جامعه را بر اراده اندیشیده، روابط صوری و قراردادی بین انسان‌ها تلقی کرده‌اند در حالی که اجتماع یا جامعه معنوی را ناشی از اراده ارگانیک و پیوند عاطفی بین انسان‌ها می‌دانند. (ساروخانی، ۱۳۷۵ و شارقی تفتی، ۱۳۸۹: ۶۶) در واقع وقتی روابط اجتماعی خصلت جماعتی پیدا می‌کند که جهت‌گیری رفتار اجتماعی بر احساس همبستگی شرکت‌کنندگان که زاینده وابستگی‌های عاطفی و سنتی آنان است استوار باشد و وقتی روابط اجتماعی محصول آشتی و توازن منافع باشد و از احکام ارزشی عقلانی یا مصلحت‌ناشی می‌شود خصلت جامعه‌ای می‌گیرند. (وبر، ۱۳۶۷: ۱۰۹) به‌عنوان مثال، پاسخ پیروان هابز بر علت و منشأ به هم پیوستگی، بر محور دیدگاه انسان بسیار اجتماعی‌شده دور می‌زند و پاسخ پیروان مارکس دیدگاه به هم پیوستگی بیش از حد جامعه را مدنظر دارد. (کوزر و روزنبرگ، ۱۳۷۸: ۱۳۱) اما اغلب این دو امر با هم مشتبه شده و در بررسی آنها کمتر به منشأ هر یک به‌طور جداگانه پرداخته می‌شود. در اینجا نیز فارغ از این تفاوت‌ها به‌طور مسامحی منشأ هر دو در نگاه قرآن مورد بررسی است.

همچنان که عالم وجود و وجود انسانی دارای مراتب مختلفی است، بررسی منشأ جامعه و اجتماع نیز باید از ابعاد مختلف مادی و معنوی ملاحظه شود. در اندیشه بسیاری از اندیشمندان اجتماعی، از بعد معنوی موضوع غفلت‌شده و بیشتر به جنبه‌های مادی



و صوری آن اکتفا شده است؛ اما قرآن توجه عمیقی به عوامل پیدایش و تداوم زندگی اجتماعی انسان‌ها در دو ساحت مادی و معنوی کرده است. پیدایش زندگی جمعی و همبستگی انسان‌ها در ساحت معنوی که از جهان‌بینی آنها نشئت می‌گیرد، در اسلام و نیز سایر ادیان آسمانی بیش از هر چیز به آن اهمیت داده شده است. در واقع قرآن مهم‌ترین عامل در پیدایش و تداوم اجتماع بشری را در وحدت فرامادی دانسته که مرزهای جغرافیایی، زمانی، خویشاوندی، نژادی را در می‌نوردد و همه را تحت الشعاع خویش قرار می‌دهد (برزگر کلیمشی، ۱۳۷۲: ۱۹۶) و باعث الفت بین اعضا می‌گردد «فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا» (سوره آل عمران، آیات ۳ و ۱۰۳)، در نگاه قرآن ایمان و عقیده مهم‌ترین معیار اتحاد و همبستگی جوامع انسانی است که دیگر عوامل را تحت الشعاع قرار می‌دهد و هر چه روح توحیدی در انسان قوی‌تر باشد انسجام اجتماعی بیشتر خواهد بود و نادیده گرفتن بعد معنوی انسان به معنی نفی حقیقت وجود انسان و جامعه انسانی است. گذشته از بعد معنوی، گرایش‌های مختلفی را می‌توان بر منشأ جامعه و زندگی اجتماعی تصور کرد:

عده‌ای طرفدار منشأ درونی و طبیعی‌اند و معتقدند زندگی اجتماعی ریشه در درون و سرشت افراد بشر دارد، ارسطو انسان را به حکم طبیعت خود حیوانی اجتماعی می‌داند که طبیعت او، تمایل به زندگی را در او ایجاد می‌کند. (ارسطو، ۱۳۷۱: ۵)

فارابی با ارائه نظریه مدنی‌الطبع بودن انسان و با به‌دست دادن یک دیدگاه ترکیبی، هم‌نیازهای اساسی طبیعی و بیولوژیک انسانی را در شکل‌گیری زندگی اجتماعی دخیل دانسته و هم‌به‌نیازهای درونی و معنوی انسان از قبیل کمال‌جویی و نیل به بهترین کمالات بی‌توجه نیست. وی معتقد است انسان بدون جمع، هرگز نخواهد توانست به کمال مطلوب خود برسد و آرمانی‌ترین حد تصور برای انسان و کمال او زمانی است که جامعه فاضله جهانی واحدی شکل بگیرد و بشر بتواند در پرتو آن به وحدت و یکپارچگی دست یابد. (فارابی، ۱۹۹۰: ۱۱۷-۱۱۴)

از شبکه مفاهیمی که فارابی در نظریه خود به‌کار برده چنین استفاده می‌شود که در نگاه او، از فطرت و طبیعت معنایی واحد اخذ شده که هر دو اینها تقابلی با عقل ندارند، بلکه زندگی طبیعی همان زندگی فطری متناسب با حیات خدایی بر طبق نظام معقول انسان است که در مرحله پایین‌تر از مرحله عقل فعال قرار دارد؛ مرحله‌ای که کمالات انسان از آن گرفته می‌شود. او برخلاف تمام موجودات، تمام کمالات خویش را از عقل

فعال اخذ می‌کند. از نظر او امکان رشد و تعالی و قرار گرفتن در مدینه فاضله در انسان موجود است و چنین استعدادی از نگاه فارابی فطرت نام دارد و تنها آنان که راه و طریق درست را یافته و در جهت صحیح کار می‌کنند عقلاً هستند که دارای فطرتی سالم‌اند. البته فارابی معتقد است، فطرت، هیچ‌کس را مجبور به انجام کاری نمی‌کند، بلکه صرفاً عنصری زمینه‌ساز برای عملی خاص است. به‌طور کلی وی درباره منشأ جامعه و اجتماعی بودن انسان معتقد است همه انسان‌ها فطرت و طبیعتی مشترکی دارند که چنین امری حاکی از منشأ درونی زندگی اجتماعی است؛ اما تربیت، می‌تواند عامل رشد یا ضعف فطرت‌ها شود و زمینه‌های بیرونی می‌تواند به‌شدت و ضعف آن کمک کند. (آزاد ارمکی، ۱۳۸۶: ۲۰۸)

خواجه‌نصیر نیز همچون فارابی بیشتر به عوامل درونی تشکیل جوامع نظر دارد و انسان را موجود مدنی بالطبع می‌داند و سرشت آدمی را سرشتی اجتماعی قلمداد می‌کند (طوسی، ۱۳۶۰: ۲۵۰-۲۴۹) که بالطبع محتاج اجتماع است. در تفسیر المنار در ذیل آیه «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً» (یونس، آیات ۱۹ و ۱۰) و آیه «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً» (سوره بقره، آیات ۲ و ۲۱۳) علل پیدایش جامعه و اجتماعات انسانی را امری طبیعی قلمداد کرده و چنین استفاده کرده است که آفرینش به‌صورت امت واحد به این معنا است که چون امکان تنها زیستن و بدون اجتماع با دیگران وجود ندارد و برای رفع همه احتیاجات صرفاً نیروهای نفسانی و بدنی او کافی نیست بنابراین باید نیروهای دیگران در رفع نیازمندی‌ها نیز به وی ضمیمه شود و به همین جهت، اختلاف نیز امری طبیعی است. (رشیدرضا، ۱۴۱۴ هـ. ق: ۲/۲۸۲)

عده‌ای نیز به منشأ بیرونی تشکیل جامعه پرداخته‌اند و معتقدند راز اجتماعی زیستن انسان را باید در عوامل دیگر غیر از عوامل درونی جستجو کرد؛ افلاطون معتقد است انسان ذاتاً حیوان اجتماعی است (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۱/۲۵۷) و علت پدیداری جامعه یا شهر را باید در عدم توانایی او در رفع احتیاجات خود و نیاز به مساعدت دیگران جستجو کرد؛ لذا وی در منشأ پیدایش جوامع انسانی صرفاً به نیازهای جسمانی توجه کرده است. همچنین ابن‌سینا، علت وجود جامعه را به‌خاطر رفع نیازمندی انسان از اشخاص متعدد دانسته (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۱) است؛ وی اصطلاح «مدنی بالطبع بودن انسان» را به‌کار نبرده است، گرچه خواجه‌نصیر در شرح اشارات از مطالب ایشان چنین استفاده کرده و تمدن را نیز همان اجتماع بشری دانسته است (شکوری، ۱۳۸۴: ۳۰۴) اما ابن‌سینا قوام

اجتماع را ناشی از نیاز افراد به یکدیگر و تعاون و مشارکت آنها در برآوردن نیازهای انسانی دانسته است؛ در چنین اجتماعی، هر فرد لازم است با پذیرش نقشی ویژه در جامعه حضوری فعال به‌عهده گیرد و کمالات انسان و جامعه انسانی را به زندگی اجتماعی و ایجاد اجتماع و تقلید اهل مدینه می‌داند که در آن با دیگران مشارکت نماید. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۵۶-۵۲) وی با تأکید بر اصل مشارکت و ضرورت تقسیم کار در جوامع بشری، نیازمندی انسان‌ها به یکدیگر و تدوین قانون از سوی آنان را مورد تأکید قرار می‌دهد: «وجود و بقای انسان، نیازمند مشارکت است، مشارکت نیز سرانجام نمی‌گیرد جز با معامله و دیگر اسبابی که در این باره لازم است. معاملات نیز نیازمند به قانون و عدالت می‌باشد که باید از ناحیه یک قانون‌گذار و عدالت‌پرور فراهم شود. این قانون‌گذار و عدالت‌پرور باید از جنس خود انسان بوده و بتواند با انسان‌های دیگر در آمیزش و مراوده باشد.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۴۱) شهرستانی نیز منشأ اجتماعات را دراحتیاجات دنیوی و اخروی زندگی انسان جستجو می‌کند. (شهرستانی، ۱۳۶۳: ۶۰-۵۹)

برخی دیگر که طرفداران منشأ بیرونی و درونی اند به هر دو عامل درونی و بیرونی پرداخته‌اند؛ علامه طباطبایی معتقد است انسان به حکم اینکه خود را دوست دارد (حب ذات) و هم‌نوع خود را همانند خود می‌بیند طبیعتاً احساس انس، درون وی پدیدار شده و به آنان گرایش می‌یابد و بر اثر این اجتماع، یک نوع استخدام و استفاده از هم‌نوعان پدید می‌آید و چون این غریزه در همه به‌طور مشابه هست نتیجه اجتماع را می‌دهد. (طباطبایی، بی‌تا: ۳۲۴-۳۲۱) ایشان معتقد است انسان همچون سایر موجودات، در جهت رفع نیازمندی‌های خود به تعامل با محیط اطراف خود می‌پردازد و تلاش می‌کند از منافع دیگران استفاده کند و آنان را به خدمت بگیرد؛ لذا انسان اولاً و بالذات موجودی مستخدم بالطبع است و ثانیاً و بالعرض موجودی مدنی و اجتماعی است.

در این نظریه اگرچه به جوهره انسانی در گرایش به جمع و اجتماع و جمع‌خواهی اشاره می‌شود اما بیشترین تأکید و اصل در روابط انسانی، متمرکز بر بهره‌جویی او دانسته شده است. ایشان در ذیل آیات ۳۰ سوره روم و ۱۹۰ سوره بقره و آیات دیگر، پس از اشاره به غریزه جنسی به‌عنوان یک عامل طبیعی که به‌صورت آگاهانه در راستای اصل استخدام مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد، عواطف اجتماعی را نیز در جهت اجتماعی شدن دارای نقشی مؤثر می‌داند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ه. ق: ۸۰-۲/۷۸ و ۶۹-۷۰ و ۱۳۱-۱۳۲ و ۴/۹۳) وی تأکید می‌کند که شکی نیست که هرگونه اجتماعی مانند اجتماع انسانی

و حتی سایر اجتماعات مختلفی که در انواع حیوانات مشاهده می‌کنیم، براساس نوعی احتیاج فطری استوار است که در وجود آنان برای حفظ و بقاء تعبیه شده است و لذا موجودات در راستای حفظ وجود و بقاء خود و از آنجا که دنیا دنیای تنازع و تراحم است، فطرتاً به هر وسیله ممکن چنگ می‌زنند و برای خود در این جهت حقی قائل‌اند. در این میان انسان، همچون سایر موجودات که فطرتاً دارای چنین خصیصه‌ای هستند، مسلح به شعور فکری است که به کمک آن چنان استطاعتی می‌یابد که دیگران را به استخدام گیرد و برای خود حق تصرف و حق دفاع قائل شود و همین استخدام فطری است که انسان را به اجتماع مدنی می‌رساند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ. ق: ۷۰-۲/۶۹ و ۱۹۲-۱۹۰) در نتیجه، در ساحت مادی، نخستین عامل پیدایش و استقرار زندگی اجتماعی از منظر قرآن را می‌توان در یک جنس بودن دو انسان اولیه و احساس نیاز مشترک آنها به هم به‌عنوان یک غریزه حیوانی و در کنار آن، عواطف خانوادگی و اجتماعی با تولد فرزندان و ایجاد ارتباطات سببی و نسبی به یکدیگر که عوامل طبیعی جامعه انسانی تلقی می‌شوند، باز یافت. (طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ. ق: ۱۲/۲۹۷)

بنابراین نخستین حلقه‌های ارتباط انسان‌ها و تشکیل جامعه انسانی در خانواده شکل می‌گیرد «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» (سوره روم، آیه ۲۱ و ۳۰)، در عین حال این روابط موجب نوعی پیوستگی و پیدایش قبایل مختلف و شعوب گوناگون است و پس از آن زندگی اجتماعی از حد قبایل فراتر رفته و به مرحله ملیت‌ها و رنگ‌ها و اختلاف در آنها منجر می‌شود و این دو عنصر باعث نوعی وحدت میان اعضاء هریک از گروه‌ها می‌شود «وَ اٰخْتِلَافُ السَّنْتِكُمْ وَالْوَلَوَانِكُمْ». (سوره روم، آیه ۲۲ و ۳۰)

همچنین تفاوت انسان‌ها از جهات مختلف باعث نیازمندی انسان‌ها به یکدیگر در اثر همزیستی و کسب و تجارت‌شده و زندگی اجتماعی را دوام بیشتری بخشیده و نیازهای بشری که روز به‌روز افزایش می‌یابد، باعث می‌شود اجتماع به‌وجود آمده استحکام بیشتری یابد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ. ق: ۱۶/۱۶۶) فواید همکاری و تعاون نیز از جمله عوامل دیگری است که طی زندگی اجتماعی از طریق تجربه عملی بشری به‌دست آمده و موجب استحکام و تقویت زندگی اجتماعی می‌شود. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۳: ۳۰۳-۳۰۲) شهید محمدباقر صدر نیز در این بحث تا اندازه‌ای با مرحوم علامه طباطبایی هم‌عقیده است و معتقد است انسان به‌طور فطری و براساس حب ذات و تلاش در راستای رفع

نیازمندی و به خدمت گرفتن اشیای محیط، بدیهی و طبیعی است که خود را نیز به استخدام انسان‌های دیگر در جهت رفع نیازمندی‌هایشان در بیاورد و بر این اساس روابط اجتماعی انسان‌ها بر پایه نیازهای متقابل شکل می‌گیرد و در خلال تجربه‌های طولانی، این روابط بسط و توسعه می‌یابد؛ لذا می‌توان چنین قضاوت کرد که زندگی اجتماعی انسان مولود نیازهای انسانی اوست. (صدر، ۱۳۹۸ ه. ق: ۲۹۸-۲۹۷)

جوادی‌آملی نیز معتقد است گرچه انسان براساس شواهد قرآنی، مفطور بر توحید و جمیع عقاید حق است، ولی آیات دیگر شاهد بر آن است که از ابتدای تولد در این نشئه با تمایلات نفسانی و شهوات حیوانی نشو و نما کرده است مانند «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ» (سوره حج، آیه ۶۶)، «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (سوره احزاب، آیه ۷۲)، «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا» (سوره معارج، آیه ۱۹) که نشان از روحیه او برای استخدام‌گری دارد. وی متمدن بالطبع یا مستخدم بالطبع بودن انسان را منوط به چگونگی تفسیر تمدن و مدنیت می‌داند و معتقد است اگر تمدن به معنای دینداری و عدل محوری باشد، انسان طبیعی به این معنا مدنی بالطبع نیست؛ اما چنانچه به معنای زندگی جمعی باشد، انسان مدنی بالطبع است، زیرا در اصل طبع خود، مستخدم بالطبع است و طبیعت استخدام‌گری وی او را به سمت زندگی اجتماعی می‌کشاند. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۴۴-۴۳)

عده‌ای از جامعه‌شناسان کارکردگرا بحث از وجود جامعه را با تحلیل و نگاهی کارکردی توجیه و منشأ آن را در خارج از فرد به صورت اجباری جستجو کرده‌اند. اینان معتقدند هرگز طی تطور اجتماعی، لحظه‌ای پیدا نشده که افراد بتوانند با هم شور کنند تا بدانند آیا صلاح هست که به حیات جمعی یا اجتماعی خاص بپیوندند یا نه؟ بنابراین پیدایش جامعه و نیز هر واقعه اجتماعی را باید در کارکرد آن و در رابطه هدف اجتماعی معین آن جست. (دورکیم، ۱۳۸۳: ۱۲۳-۱۱۹)

شهید مطهری مجموع اقوال درباره منشأ جامعه را به سه دسته فطری، اضطراری و اختیاری تقسیم کرده که بنابر نظر اول، عامل اصلی، طبیعت درونی انسان‌هاست، نظر دوم از قبیل امور اتفاقی، عرضی و به‌عنوان غایت ثانوی است نه اولی و بنابر نظر سوم، اجتماعی بودن از قبیل غایات فکری است نه طبیعی و مناسب‌ترین برداشت را که با آیات فوق منطبق است، در نظر نخست دانسته که اجتماعی بودن در متن آفرینش انسان پی‌ریزی شده است. (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۱)

وی معتقد است از آیات «إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ

لِتَعَارَفُوا» (سوره حجرات، آیات ۱۳ و ۴۹)، «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا» (سوره فرقان، آیات ۲۵ و ۵۴)، «نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا» (سوره زخرف، آیات ۳۲ و ۴۳) چنین استنباط می‌شود که اجتماعی بودن انسان در متن آفرینش او پی‌ریزی شده است و اختلاف و وجه افتراق انسان‌ها برای نیازمندی آنان به همدیگر قرار داده تا زمینه زندگی به هم پیوسته اجتماعی که امری طبیعی است فراهم آید. (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۴-۲۱) وی ضمن استناد به آیات فوق، درباره منشأ پیدایش جامعه و زندگی اجتماعی از قبیل زندگی خانوادگی زن و مرد که هر یک از زوجین به صورت یک جزء از یک کل در متن خلقت آفریده شده، به علل و اسباب درونی اشاره می‌کند از نظر او انسان‌ها را به دلیل نیازهای متقابلی که به یکدیگر دارند و بر حسب امکانات جسمی، روحی، عقلی و عاطفی متفاوتی که دارند این‌گونه آفریده شده‌اند که برای رفع نیازمندی‌های خود زمینه زندگی و به هم پیوستگی اجتماعی خود را فراهم کنند؛ از این‌رو از نظر ایشان زندگی اجتماعی انسانی امری طبیعی است نه صرفاً قراردادی و انتخابی و نه اضطراری و تحمیلی. (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۱-۱۶)

### تقسیم‌بندی جوامع

اندیشمندان قدیم و معاصر تقسیمات مختلفی برای جامعه از زوایای گوناگون برشمرده‌اند؛ برخی تقسیمات، ناظر به رشد و توسعه‌یافتگی جوامع است مانند تقسیم جوامع به خوراک‌جو، پالیزکار، چوپانی، کشتگر و صنعتی (تریاندیس، ۱۳۷۸: ۲۰۳)؛ برخی دیگر به لحاظ تولیدات اقتصادی جوامع را به عقب‌مانده، جهان سوم، در حال رشد و پیشرفته تقسیم کرده‌اند. (گیدنز، ۱۳۷۶: ۷۹) در برخی تقسیمات، بر حسب نوع همبستگی و تقسیم کار در آنها، به جوامع مکانیکی یا سنتی و جوامع ارگانیکی یا نوین اشاره شده است (آرون، ۱۳۷۲: ۲۴۸-۲۴۵)، برخی نیز از نظر سیاسی، آن را بر حسب مکتب‌های سیاسی حاکم طبقه‌بندی کرده‌اند و برخی از نظر پویایی‌شناسی و دگرگونی، آن را به جوامع پویا و ایستا تقسیم کرده‌اند. (آگ‌برن و نیم‌کوف، ۱۳۸۰: ۴۲۸) طرح بحث مدینه فاضله، در تفکر اندیشمندان قدیم مانند افلاطون، ارسطو، سن‌اگوستین و توصیف جوامع متضاد آن، از جمله تقسیم‌بندی‌هایی است که ایشان برای جوامع برشمرده‌اند. از این میان ابن‌خلدون پیش از جامعه‌شناسان غربی، در تبیین همبستگی، به دو نوع

جامعه بدوی و الحضاری اشاره دارد (ابن خلدون، ۱۳۷۵: ۲۲۷-۲۲۵ و ۷۳۴-۷۲۹/۲)، فارابی اجتماعات بشری را به جهت خودبسندگی بودن یا نبودن، به اجتماعات کامل و ناقص تقسیم می‌کند (رجبی و دیگران، ۱۳۷۸: ۴۴) و جامعه فاضله را با ویژگی‌هایی، از انقسامات اجتماعات کامل می‌شمرد (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۷)؛ خواجه نصیر نیز به تقسیم جوامع به فاضله و غیرفاضله و ذکر ملاک‌ها و اوصاف آنها بر پایه ارزش‌ها، عقاید و هنجارهای مشترک اهالی و حکام آنها پرداخته و نگاه کامل‌تری به این بحث دارد. (رجبی و دیگران، ۱۳۷۸: ۱۶۹-۱۶۸)

از میان اندیشمندان معاصر، مصباح‌یزدی، جوامع و تکامل آنها را بر حسب میل انسان‌ها ارزیابی می‌کند و معتقد است در سیر تکامل، یک قانون کلی، دائم و ضروری بر جریان جامعه یا تاریخ حاکم نیست، بلکه تکامل صرفاً یک میل است که مبین گذشته جهت‌دار یک پدیده خاص است؛ نه قانون که بیانگر نظم تکرارپذیر و تغییرناپذیر و قابل تعمیم بر زمان‌ها و مکان‌ها باشد (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸: ۱۵۷-۱۵۵) و به همین دلیل تقسیم‌بندی خاصی هم نمی‌توان از جوامع و انواع آن داشت. جوادی‌آملی نیز بر حسب تعیین هدف و غایت، به دو جامعه الهی و الحادی اشاره دارد. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۷۹)

بنابراین جوامع، از ساحت‌های مختلف قابل تقسیم‌بندی است؛ اما موضوع دارای اهمیت این است که از نگاه قرآن تقسیم و نوع جوامع به لحاظ فیزیکی آن چندان با اهمیت نیست، بلکه آنچه در راستای اهداف قرآن منشأ اثر بوده و از اهمیت زیاد برخوردار است، طیف‌بندی جامعه براساس جهان‌بینی و اختلاف اصول عقایدی جوامع بشری است (طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ. ق: ۱/۲۶) که به دو دسته جامعه دارای جهان‌بینی توحیدی و جهان‌بینی مادی تقسیم‌بندی می‌شود و بسیاری از ویژگی‌ها و صفات فردی و اجتماعی دائرمدار آن می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ. ق: ۴/۱۲۴) که البته در پرتو این تقسیم اثرات عینی نیز به دنبال خواهد آمد.

عموماً تقسیم‌بندی جوامع از نگاه اندیشمندان مسلمان، اغلب ناظر به ایدئولوژی و جهان‌بینی بوده که مبتنی بر منطق و فرهنگ قرآنی است که دو ایدئولوژی متفاوت را در آیات زیادی در مقابل هم ذکر می‌کند؛ این دو نوع ایدئولوژی که تقسیم‌کننده دو دسته از جوامع مختلف است، گاه با وصف ایمان و کفر ذکر شده است مانند آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ» (سوره تغابن، آیه ۲)؛ که به‌طور قطع این دو گروه از لحاظ منزلت در یک ردیف و میزان نیستند و این معنا در آیاتی بیان شده است. مانند

«أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ» (سوره سجده، آیه ۱۸)؛ گاه این دو دسته، با وصف شرک و توحید بیان شده مانند آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا» (سوره نساء، آیه ۱۱۶) و گاه با وصف حق و باطل آمده است که در آیات زیادی بدان پرداخته شده است (سوره شوری، آیه ۲۴؛ سوره سبأ، آیه ۴۹؛ سوره غافر، آیه ۵) از جمله آیات «الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَءَامَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ». (سوره محمد، آیه ۳)

بنابراین، در فلسفه اجتماعی قرآن برای جامعه هیچ‌گونه تقسیم‌بندی و قطب‌گرایی طولی قائل نشده و تنها در سراسر قرآن به دو جریان اجتماعی به‌طور مکرر اشاره دارد که یکی با وصف «حق، ایمان و توحید» ترسیم‌شده، که مبنای حرکت جامعه و سنجه حیات انسانی است و دیگری با صفت «کفر، شرک و باطل» توصیف شده است و در نهایت دو جامعه کلی با طیف‌های متفاوت را خواهد ساخت.

### ویژگی‌های جامعه

برخی اندیشمندان ویژگی‌های چندگانه‌ای مانند عمومیت، تداوم، مشارکت، تفاوت‌های درونی و... برای جامعه برمی‌شمرند (بیرو، ۱۳۸۰: ۳۸۸)، اما توجه به آیات قرآن و تفاسیر، ما را به خصوصیات ویژه‌ای رهنمون می‌کند که اغلب، جنبه‌های فرهنگی و اجتماعی، در هم آمیختگی تفکیک‌ناپذیری دارند و صرفاً به ترکیب‌های صوری آن متوجه نیست. از جمله این خصوصیات «متشکل بودن از افراد» با هویت و عینیت خارجی است؛ که نوعی به‌هم پیوستگی میان آن برقرار است و دارای گردش مداوم است و در شکل یک نظام نمود می‌یابد. شکی نیست در اینکه تشکیل اجتماع مولود هدف واحدی است که مشترک بین همه افراد آن اجتماع می‌باشد و این هدف مشترک در حقیقت به‌منزله روح واحدی است که در تمام جوانب و اطراف اجتماع دمیده شده و نوعی اتحاد به آنها داده است و به‌تعبیر علامه طباطبایی، افراد انسان، با همه کثرتی که دارند یک انسان‌اند و افعال آنها با همه کثرتی که از نظر عدد دارد از نظر نوع، یک عمل است که به انواع فرعی متعدد تقسیم می‌شود. نظیر آب دریا که یک آب است ولی وقتی در ظرف‌های بسیاری ریخته می‌شود چند آب می‌شود، پس این آب‌ها که از نظر عدد بسیارند از نظر نوع یک آب‌اند و در عین اینکه یک نوع‌اند، آثار و خواص بسیار دارند و این آثار بسیار، وقتی



آب‌ها یکجا جمع می‌شوند قوت و عظمت پیدا می‌کنند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ.ق: ۴/۹۶) اساساً بنیان مفاهیم و تعبیری همچون قوم، اهل، حزب، مدینه، امت و... که حاکی از یک نظم درونی و واحدی سامان‌مند است، جز با وجود عینی عناصر و افراد سازنده آن میسر نیست و از نگاه قرآن، هر تغییراتی در نفوس افراد، لزوماً بر این مجموعه ارتباطی تأثیر خواهد گذاشت (سوره رعد، آیه ۱۱ و سوره انفال، آیه ۵۳) و تحولات و تقلبات کلی بشری منوط به سیر و سلوک افراد آن است. این ترکیب، نوعی ترکیب حقیقی طبیعی از روح‌ها و خواسته‌ها و اراده‌ها است (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۶) و گویی انسان‌ها با همه کثرتی که دارند یک انسان‌اند و افعال آنها با تمام کثرت‌شان یک عمل است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ.ق: ۴/۱۵۲)

«عمومیت و فراگیر بودن» از دیگر ویژگی‌های جوامع است که همه افراد را در برمی‌گیرد، همچون فتنه‌ها و آشوب‌های اجتماعی که در قرآن آمده و در عین اختصاص به ستمکاران، به مومنین نیز خطاب شده است، زیرا آثار آن گریبان‌گیر همه جامعه می‌شود (سوره انفال، آیه ۲۵ و طوسی، بی تا: ۹/۵۰۵۱)؛ یا مانند عذاب‌های الهی که به هنگام نزول در برخی موارد حتی افراد فاقد نقش را نیز در برمی‌گیرد و تنها ناهیان از منکر نجات می‌یابند. (سوره اعراف، آیه ۱۶۵ و طبرسی، ۱۴۰۶ هـ.ق: ۴/۷۵۸) در برخی آیات کار یک نفر به همه نسبت داده می‌شود مانند داستان پی کردن ناقه صالح که به همه قوم ثمود نسبت داده می‌شود (سوره شمس، آیه ۱۴)، یا کار یک نسل را به نسل دیگری نسبت می‌دهد مانند خطابات‌هایی که به قوم یهود و بنی‌اسرائیل شده و عملکردهای اقوام پیشین از قبیل سرکشی و تکذیب و قتل اقوام نیز به ایشان انتساب داده شده است: «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَفَقِينَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَآيِدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ». (سوره بقره، آیه ۸۷) در واقع سرنوشت کلیت جامعه به‌عنوان یک نظام و سیستم، از نگاه قرآن وابسته به عملکرد و کنش‌های خوب و بد اکثریت مردم جامعه است. زمانی که درصد انحرافات و گناه در جامعه به‌حدی برسد که به‌تعبیر برخی جامعه‌شناسان، ایجاد مسئله و مرض اجتماعی کند، می‌تواند کلیت نظام اجتماعی را در آسیب و چالش قرار دهد و اگر امری به مقدار کمی در جامعه شیوع پیدا کرده و از نسبت معینی تجاوز نکند، برای آن جامعه طبیعی محسوب می‌شود؛ البته منظور از طبیعی بودن، خوب یا بد بودن و ملاحظه جنبه‌های ارزشی آن نیست، بلکه منظور این است که وجودش در آن

جامعه طبیعی است؛ ولی پس از گذار از آستانه معینی، این امر جنبه مرضی و نابهنجار به خود می‌گیرد (دورکیم، ۱۳۸۳: ۶۷ و ۸۳) و زمانی که ویژگی عمومیت را گرفت کل نظام اجتماعی را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد و تبعات و عواقب تکوینی نامطلوبی برای جامعه خواهد داشت. قرآن، برای جوامعی که به فساد، نزاع و ترک امر به معروف مبادرت کرده‌اند، هشدار می‌دهد عذابی که به جامعه شما می‌رسد فقط برای ستمکاران نخواهد بود، بلکه کلیت جامعه را خواهد گرفت و فراگیر می‌باشد: «وَ اتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (سوره انفال، آیه ۲۵) از طرف دیگر راست‌رفتاری معدودی از افراد جامعه نیز در سرنوشت کلی جامعه و نظام چندان تأثیری ندارد؛ نهایتاً آنها می‌توانند خود را نجات دهند، ولی چنانچه اکثر افراد جامعه اهل ایمان و تقوا شوند برکات زمین بر آنها افزایش چشمگیر یافته و کلیت نظام اجتماعی به پایداری و ثبات خواهد رسید.

۱۵۹

طول عمر جامعه از طول هستی هریک از افراد فراتر می‌رود و جامعه اصولاً ظرف وجودی افراد است که در آن نشو و نما می‌یابند که این، بیانگر خصیصه‌ای دیگر با عنوان «تداوم و استمرار» برای جامعه است. مفهوم جامعه را با چنین برداشتی می‌توان در آیات زیاد و در واژگانی مانند امت، قوم، اناس، ناس، قرن، شعب و قبائل، رهط، اهل، فته، حزب، طایفه، معشر، قریه و... باز یافت که نشان‌دهنده موجودیتی قبل و پس از موجودیت افراد است.

«خصایص همسان افراد»، از دیگر ویژگی‌هاست. قرآن به لحاظ مشابهت‌ها و همسانی‌هایی که در خواسته‌ها و امیال و فطریات افراد در هر جامعه وجود دارد، به قواعد کلی و معیارهای واحدی اشاره می‌کند و از یکسانی سنت‌های الهی سخن به میان می‌آورد که در دوران پیش هم جاری بوده است: «سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا». (سوره احزاب، آیه ۶۲) در بسیاری از آیات خداوند به مردم زمان پیامبر می‌فرماید شما گویا آنچه از پیامبران می‌خواهید همان درخواستی است که قوم بنی اسرائیل از پیامبرشان داشتند (سوره بقره، آیه ۱۰۸)؛ یا دل‌های برخی اقوام را مانند هم معرفی می‌کند (سوره بقره، آیه ۱۱۸)؛ یا می‌فرماید پیشینیان شما قدرت و دنیای بیشتری داشتند و یا گزارش اقوام پیشین را به آنان گوشزد می‌کند تا از عواقب آنان عبرت بگیرند. (سوره توبه، آیات ۷۰-۶۹) از این مشابهت‌ها و کنش‌های یکسانی که در اکثر جوامع رخ داده و قرآن نیز بدان‌ها اشاره کرده و براساس آنها قضاوت کرده، می‌توان

به ویژگی دیگری که خاصیت تمام یا اغلب جوامع بوده و از روابط اجتماعی مختلف استفاده می‌شود، دست یافت.

«نقش‌ها و روابط متنوع» ویژگی دیگر جامعه است. انسان برای امکان ادامه حیات، نیازمند زندگی اجتماعی است و زندگی اجتماعی در قالب گروه‌های اجتماعی بروز می‌یابد و افراد جامعه برای هویت بخشیدن به حیات اجتماعی خود ناچار در آن گروه‌ها عضو می‌شوند و سامان می‌یابند. جامعه نیز براساس نوع روابط افراد و عضویت ایشان در گروه‌های اجتماعی، نقش و منزلت‌های متفاوتی را به ایشان می‌دهد. نقش‌ها و منزلت‌های مختلفی که جامعه به فرد عطا می‌کند وابسته به نوع فعالیت و اهداف گروهی است که فرد بدان تعلق دارد.

قرآن مسلک و مرام عده‌ای از انسان‌ها را که برمی‌شمرد، از نوع روابط و کنش‌ها و نقش‌های متفاوتی که هر قوم و جامعه‌ای دارد سخن می‌گوید، در پایان به هدایت‌پذیری یا هدایت‌ناپذیری آنان و انتساب‌شان به قوم ظالمین، قوم کافرین و... اشاره می‌کند و آنان را با پایگاه اجتماعی و منزلتی که دارند مورد خطاب قرار می‌دهد؛ یا وقتی جامعه‌ای را با خطاب‌هایی مانند الذین آمنوا، والذین کفروا و... و پرداختن به نقش‌های مختلف و توصیف پایگاه‌های اجتماعی که صفات واحدی در آنها ذکر می‌شود و افراد هر گروه از آن برخوردارند، این نقش‌ها و پایگاه‌هایی است که جامعه برای دسته‌هایی از افراد جامعه در نظر گرفته است. درست است که نقش‌های مختلفی که در جامعه وجود دارد و شخص، بعد از به‌وجود آمدنش در جامعه آنها را به‌تدریج به عهده می‌گیرد، توسط خود فرد یا افراد و با وجود آنها سامان می‌گیرد ولی این از جمله مباحث پرچالش فلسفه اجتماعی است که روابط اجتماعی و نقش‌های موجود در هر جامعه از خاصیت صرف افراد نیست، بلکه از ویژگی‌هایی است که جامعه به ایشان عطا می‌کند و افراد براساس آن، دارای پایگاه‌های اجتماعی مختلفی می‌شوند.

ویژگی مهم دیگری که در هر جامعه‌ای وجود دارد، ملازمت با دین و شریعت است. دین به‌لحاظ منشأ پیدایش، امری درونی است که پذیرش آن از احکام فطرت و نوامیس خلقت است و همزاد ازلی و ابدی اوست و منشأ الهی و متافیزیکی دارد و نمی‌توان آن را پدیده‌ای اجتماعی تلقی کرد، بلکه یک پدیده خارق‌العاده متأثر از اراده الهی نسبت به جامعه می‌باشد. با وجود این چون مخاطب آن انسان‌هایی هستند که در زندگی اجتماعی غوطه‌ورند، دین هم بعدی اجتماعی با کارکردهای خاص یافته که به‌عنوان یک پدیده

و سنت اجتماعی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ.ق: ۵/۱۹۸) که همراه با شناخت جامعه، شناخته می‌شود تا جایی که ملازمت دین و جامعه، چنین تلقی‌ای به‌وجود می‌آورد که دین از جمله ویژگی‌های جامعه محسوب گردد. حتی برخی جامعه‌شناسان، برخلاف برداشت فطری دین، آن را زاده جامعه پنداشته‌اند و معتقدند اساساً پرستش دینی صورت دیگری از پرستش جامعه است. دورکیم منشأ هرگونه الوهیت و نیروی امر مقدس را ناشی از جامعه دانسته که هر لحظه فشارها و محدودیت‌هایی بر افراد اعمال کرده و فرد را به کنش‌هایی وادار می‌کند که انجام آن چندان آسان نیست.

براساس شواهد تاریخی، هیچ جامعه‌ای فارغ از دین و مذهب و منسک نبوده است. این ملازمت، در قرآن گاه به‌صورت همسان با دین اقوام پیشین آمده: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ» (سوره شوری، آیه ۱۳) و گاه این ملازمت جامعه با دین، از راه و شریعت مختلف دیگری است: «لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ». (سوره حج، آیه ۶۷؛ نیز نک: سوره حج، آیه ۳۴ و سوره مائده، آیه ۴۸) در واقع، قرآن دین همه امت‌ها و پیامبران را یکسان دانسته ولی از تفاوت در شرایع و مناسک سخن گفته است (مطهری، ۱۳۸۴: ۵۵)؛ اما مهم این است که هیچ قوم و جامعه‌ای جدای از اینها نبوده است؛ و بر این اساس، برای هر جامعه‌ای هدایتگر (سوره رعد، آیه ۷)، بشارت‌دهنده (سوره فاطر، آیه ۲۴؛ سوره فصلت، آیه ۴؛ سوره فتح، آیه ۸؛ سوره مائده، آیه ۱۹؛ سوره نساء، آیه ۱۶۵؛ سوره بقره، آیه ۱۱۹) و انذارکننده‌ای (سوره شعرا، آیه ۲۰۸؛ سوره سبأ، آیه ۲۸؛ سوره فاطر، آیه ۲۴؛ سوره نساء، آیه ۱۶۵؛ سوره انعام، آیه ۴۸؛ سوره رعد، آیه ۷) که از سنت‌های جاری خداوند است و همواره در خلقتش جاری است، ارسال کرده است.

«وجود سنت‌ها و قانون‌مندی» از ملازمت‌ها و ویژگی‌های دیگر جامعه است. قرآن، مخاطبین خود را جهت عبرت‌آموزی، مکرر به مطالعه اقوام و جوامع و تمدن‌های پیشین توصیه می‌کند و هشدار می‌دهد همان‌طور که تاریخ و جامعه شما نیز چنین سرنوشتی را در پی خواهد داشت؛ لذا همسانی هویت و شخصیت امت‌ها که در امیال و فطریات، ریشه دارد، از جمله ویژگی‌های مشترک امت‌ها و جوامع‌اند که قرآن بر آن تأکید دارد. نکته مهم در اینجا این است که قوانین حاکم بر روند تکاملی جامعه، از قوانین حاکم بر طبیعت متفاوت و متمایزند و قوانین عام تحولات اجتماعی در هر مرحله‌ای از ترقی اجتماعی، می‌تواند

شکل بروز ویژه‌ای داشته باشد و این برخلاف منطق حاکم بر جامعه‌شناسی معاصر در غرب است که به‌دنبال مشابهت‌سازی پدیده‌های اجتماعی و انسانی با پدیده‌های طبیعی و فیزیکی و روش‌شناسی مشابه در هر دو آنها و یا نگاه یک‌سویه‌نگر عقل‌گرایانه است. منشأ این نوع نگاه به پدیده‌های اجتماعی این است که تجربه‌گرایان (آمپرسیست‌ها) و نیز عقل‌گرایان (راسیونالیست‌ها) در قلمرو علوم و فنون، پیوند ناگسستنی تئوری و پراتیک و به تعبیر دیگر علم و فلسفه را نادیده گرفته و یا انکار کرده‌اند و تنها به اصالت تجربه محض و یا خرد محض به‌طور جداگانه تکیه می‌کنند و لاجرم از شناخت واقعی درباره طبیعت و اجتماع و فکر ناتوان می‌مانند. در واقع از یک‌طرف عده‌ای، مهم‌ترین نقش را در قلمرو شناسایی از احساس و مشاهده مستقیم می‌دانند و نقش تفکر نظری و اهمیت تعمیمات و تجربدها را انکار می‌کنند از طرفی عقل‌گرایان نیز صرفاً با تکیه بر فعالیت عقلی بشر، نقش شناسایی مبتنی بر مشاهده و تجربه را نفی می‌کنند؛ اما قرآن در بیان قوانین عام اجتماعی هم تکیه بر جنبه‌های آفاقی دارد و هم جنبه‌های انفسی موضوعات را از نظر دور نمی‌دارد و به ابعاد هنجاری و اثباتی به‌صورت هم‌زمان توجه کافی دارد.

### کارکردهای جامعه

قرآن، جامعه را متشکل از افرادی از انسان‌ها قلمداد می‌کند که نظامات، سنن، آداب و قوانین خاصی بر آنها حکمفرما است و طی یک زندگی جمعی، براساس کنش و تفاهم متقابل در رسیدن به هدفی در تلاش‌اند. در واقع قرآن زمانی که به‌ترسیم جامعه‌ای خاص می‌پردازد، افزون بر مجموعه افراد انسانی، اصلی‌ترین تأکید خود را بر روی ماهیت اجتماعی، فرهنگ و نیروی عقلانی متحد‌کننده و آداب و قوانین آن می‌گذارد که مجموعه این عوامل به جامعه قدرت بخشیده، باعث نظم و انتظام و پایداری آن شده و می‌تواند به شکل‌دهی کارکردها و وظایف اصلی جامعه بینجامد. به هر حال کارکردها و وظایف یک جامعه آن چیزی است که به تداوم و بقاء زندگی افراد جامعه کمک کند و باعث حرکت آنان در سایه جمع می‌شود و قرآن به این کارکردها و وظایف، عنصر معرفتی و نگاه توحیدی را نیز می‌افزاید.

از نگاه قرآن، جامعه مهم‌ترین کارکردش، «فراهم کردن بستری مناسب برای توحیدگرایی انسان» است. اگر فلسفه خلقت انسان، پرستش خداوند و زندگی او در پرتو ایمان و عبادت است «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (سوره الذاریات، آیه ۵۶)،

فراهم آوردن امکان این زندگی از مهم‌ترین کارکردهای آن است و هر جامعه‌ای که بتواند به‌نحو مطلوب‌تری به هدف‌های خود نائل آید جامعه کارآمدتر قلمداد می‌شود. از این‌رو اندیشمندان اجتماعی مسلمان، در جهت بهتر رسیدن به این هدف اصلی، تدابیر و سیاست‌های فرهنگی و اجتماعی را برای طرح و ترسیم آرمان‌شهرها و عملیاتی‌سازی این ایده‌ها در قالب جامعه مطلوب، در نظر داشته‌اند. مسلماً با کاربردی ساختن و عملی کردن ویژگی‌هایی مهم چنین جوامعی از قبیل برپایی عدالت در تمام ابعاد آن، تلاش برای تحقق کرامت انسانی، احیای ارزش‌های متعالی دین و رشد عقلانیت و... این هدف مهم قرآنی برآورده خواهد شد.

«ایجاد روابط و نظام ارتباطی» از دیگر کارویژه‌هایی است که جامعه به مقتضای سیستم زندگی اجتماعی انسان‌ها که در نظام آفرینش به‌طور طبیعی و فطری قرار دارد، میان افراد جامعه برقرار می‌کند؛ به‌طوری که آنها در زمان و مکانی دور هم جمع می‌شوند و با کمک نمادهای مشترک، معانی و مقاصد رفتارهای یکدیگر را می‌فهمند. شواهد و آزمایش‌ها نشان داده‌اند که عدم ارضای نیاز به روابط اجتماعی در انسان‌ها انواع مسائل و مشکلات را به‌وجود آورده و هیچ انسانی نمی‌تواند و نتوانسته است به تنهایی و جدا از روابط اجتماعی با دیگران ادامه حیات دهد.

پیش از این، گفته شد جامعه عبارت است از مجموعه‌ای از افراد که براساس نیازمندی‌هایی در قلمرو مشترک و حول هدف خاصی به روابط متقابل می‌پردازند. روابط اجتماعی خود ممکن است در عین نیاز بودن، هدف انسان‌ها باشد و هم وسیله ارضای نیازهای دیگر (رفیع‌پور، ۱۳۷۸: ۷۳)؛ اما برقراری روابط اجتماعی که خود، نوعی هدف است، در جهت نیل به هدف غایی دیگری به‌نام «سعادت» است. علامه طباطبایی معتقد است: مراد از مرابطه‌ای که در آیه آخر سوره آل عمران آمده این است که جامعه به سعادت حقیقی دنیا و آخرت خود برسد و اگر چنین مرابطه‌ای نباشد اگرچه علم و فضیلت و صبر و فضایل دیگر ممکن است به‌دست آید، اما سعادت حقیقی و کاملی را نمی‌تواند تأمین نماید. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ه. ق: ۴/۹۲) ایجاد چنین روابطی در میان انسان‌ها و برقراری مؤانست بین آنها از جمله کارویژه‌هایی است که جامعه برای افراد خود به‌وجود می‌آورد و نظام آفرینش چنین نظام زندگی اجتماعی را در فطرت آدمیان نهاده است.

در این آیه، مومنین به صبر، مصابره و رابطه با یکدیگر در پرتو تقوا سفارش شده‌اند؛ ایجاد رابطه یعنی از کنج عزلت خارج شدن و در سایه ارتباط جمع و در قالب ساختار

جمعی، تشکیل جامعه دادن و لازمه ساختار جمعی ایجاد جماعت، رابطه و نظام ارتباطی میان افراد جامعه است. (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ. ق: ۴/۹۷)

بدیهی است در روابط اجتماعی، چندمحور مهم مورد نظر است که قرآن کریم در آیات مختلف به این گونه روابط و فلسفه اجتماعی آن پرداخته است:

۱. نوع و ساخت روابط و قانونمندی حاکم بر آنها نخستین محوری است که در روابط اجتماعی دارای اهمیت است. این روابط، گاه به صورت افقی ساده بین آحاد جامعه وجود دارد که افراد، در وضعیت نسبتاً برابری قرار گرفته باشند و البته هرچه تعداد افراد بیشتر شود، پیچیدگی روابط مربوط به آن نیز بیشتر می‌شود. این صورت از روابط را در بسیاری از آیات که همه انسان‌ها را از یک ریشه و برابر می‌داند می‌توان یافت «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ» (سوره انعام، آیه ۹۸)؛ نیز آیاتی که بدون هیچ تفاوت بر به وجود آمدن انسان‌ها از مرد و زنی دلالت دارد و در همه جنبه‌ها یکسان دانسته شده‌اند «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا». (سوره حجرات، آیه ۱۳) گاه این روابط به صورت افقی نزدیک و گرم است که در یک جامعه ایده‌آل رخ می‌دهد و افراد به یکدیگر علاقه قلبی و الفت پیدا می‌کنند که در ادبیات جامعه‌شناختی از آنجا که افراد بدون چشم‌داشت در جهت رسیدن به یک هدف مشترک تلاش می‌کنند، به «روابط افقی گرم نامتعادل» معروف است و قرآن آن را در سایه مفهوم برادری معرفی کرده است «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ». (سوره حجرات، آیه ۱۰) و گاه این ساخت روابط به شکل عمودی است که با احساس قدرت و بهره‌کشی از بالا و احساس حقارت و بهره‌بری همراه است. مانند طغیان‌گران و مستکبرانی که در آیات زیادی از قرآن بدان اشاره شده است «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيْعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يَتَّبِعُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِ نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ» (سوره قصص، آیه ۴)؛ «فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً» (سوره فصلت، آیه ۱۵)؛ «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِنُخْرِجَنَّكَ يَا شَعِيبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مَلْتِنَا قَالَ أَوْلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ». (سوره اعراف، آیه ۸۸) در فلسفه اجتماعی قرآن، برای مضمحل کردن یک جامعه و تاریخ کافی است روابط اجتماعی درون آنها به چنین رابطه‌ای، تقلیل پیدا کند و تبدیل شود و برای این کار کافی است که ارزش‌های مادی وارد جامعه گردد و مردم بر این اساس درجه‌بندی شوند.

۲. محور دوم، میزان روابط اجتماعی است که اگر جامعه در راستای هدف سعادت‌گرایی خود حرکت نکند با زیاد شدن تعداد افراد جامعه مشکلات و مسائل اجتماعی آن نیز بیشتر خواهد شد و اگر در جهت هدف ترسیم‌شده حرکت کند، به «امت واحده» که غایت اصلی تشکیل جامعه است نزدیک شده است.

۳. شدت روابط اجتماعی، محور دیگر است که منظور احساس دوری یا نزدیکی افراد نسبت به هم، یا احساس پیوند قوی در روابط بین افراد است. به‌عنوان مثال با توجه به شواهد و تجربه تاریخی، می‌توان چنین قضاوت کرد که هر چه شدت روابط بین افراد از قبیل پیوندهای دینی، مذهبی و اخلاقی بیشتر باشد، احتمال بروز ناهنجاری‌ها نیز در جامعه کاهش خواهد یافت. شهید مطهری می‌گوید: هر اندازه که ایمان مذهبی انسان بیشتر باشد، بیشتر به یاد خداست و هر اندازه که انسان به یاد خداوند باشد، کمتر معصیت می‌کند. معصیت کردن و نکردن دایره مدار غفلت و تذکر از خداوند است و هر اندازه که خداوند بیشتر به یاد انسان بیاید کمتر معصیت می‌کند. این ایمان مذهبی وقتی در سراسر جامعه فراگیر شود، جامعه را به فضای آرمانی خود نزدیک می‌سازد.

«همنویی اجتماعی» که در حقیقت منطبق ساختن افراد جامعه با ارزش‌های پایدار غالب جامعه است، از دیگر کارکردهای جامعه است که جامعه از طریق نظام سامان‌یافته تربیتی نسبت به اجتماعی شدن افراد اقدام می‌کند. کارویژه مهمی که جامعه و زیست اجتماعی به‌دنبال دارد، احساس تعلق خاطری است که افراد جامعه بر اثر روابط متقابل اجتماعی به‌دست می‌آورند. در واقع نوعی احساس مشترک در گروه اجتماعی وجود دارد که هر چه کنش متقابل افراد بیشتر گردد علاقه آنها به یکدیگر بیشتر و عمیق‌تر می‌شود. نتایج تحقیقات جامعه‌شناسی نشان می‌دهد که رابطه‌ای قوی بین پیوندهای احساسی درون گروه و پیوندهای اجتماعی میان اعضای جامعه وجود دارد (رفیع‌پور، ۱۳۷۸: ۱۱۴)؛ لذا انسجام جامعه، اغلب در گروه تحریک روابط احساسی است و هم‌نوا ساختن افراد، خاصیت مهم جامعه و جزء کارکردهای همیشگی آن است؛ زیرا جامعه متشکل از افرادی است که فطرتاً و بالطبع تمایل به زندگی گروهی و هم‌نویی و انسجام دارد و این انسجام در موارد زیادی بر اثر تحریک احساسات افراد به‌وجود می‌آید؛ گرچه ممکن است عده‌ای برخلاف جریان جامعه حرکت کرده و احساسات افراد را برخلاف جریان طبیعی جامعه به حرکت درآورند.

بدیهی است این جریان هم‌نواسازی افراد، با ارزش‌های پایدار غالب جامعه توسط



احساسات مشترک و در کنش متقابل‌شان که از کارویژه‌های مهم جامعه و زندگی اجتماعی است، در فرآیند مهم و ویژه جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیر کردن افراد جامعه رخ می‌دهد و حاصل می‌گردد.

قرآن براساس سازوکارهای بنیادی، اعتدالی و معقولی که ارائه می‌دهد، این وظیفه مهم را به‌گونه‌ای طراحی می‌کند که شخصیت افراد به دور از هرگونه افراط و تفریط در آن کاملاً تثبیت و مستقرشود؛ به‌عنوان مثال در جامعه‌پذیری اولیه<sup>۱</sup> که معمولاً در سطح خانواده صورت می‌گیرد و الگوهای مختلفی همراه با ارزش‌ها و انتظارات درونی می‌شود و موقعیت اجتماعی فرزند در آن شکل می‌گیرد، قرآن، طریقه میانه‌ای را برای پرورش فرزندان سفارش می‌کند، که هر دو ساحت مادی و معنوی را مدنظر دارد؛ مثلاً توجه کافی به فرزندان براساس سازوکارهای خاصی را موجب جامعه‌پذیری و استوارشدن شخصیت آنان می‌داند و حتی از فرزندان به‌عنوان زینت زندگی دنیا یاد می‌کند «الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (سوره کهف، آیه ۴۶)؛ اما از طرفی توجه افراطی به آنان را به‌عنوان عاملی در جهت سیر قهقرایی انسان می‌بیند بدین معنا که هم فرصت رشد و یادگیری را از فرزندان و هم توجه به خالق را از والدین سلب می‌کند «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَلْهَكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (سوره منافقون، آیه ۹؛ نیز نک: سوره حدید، آیه ۲۰؛ سوره مجادله، آیه ۱۷؛ سوره ممتحنه، آیه ۳۰؛ سوره تغابن، آیات ۱۴ و ۱۵؛ سوره توبه، آیه ۸۵؛ سوره نوح، آیه ۲۱ و...) بنابراین نظام متعادلی برای انداز، تبلیغ، تشویق، توبیخ و... در راستای اجتماعی شدن افراد به‌ویژه در سطح آموزش و خانواده برای افراد ارائه می‌دهد.

ویژگی مهم دیگری که در حفظ، تداوم و ثبات جامعه بسیار پراهمیت است «نظام دفاعی» آن است. اگرچه این کارکرد مهم به‌طور طبیعی در نهاد همه افراد و نیز در هر فرهنگی وجود دارد و بدیهی تلقی می‌شود، اما در منطق قرآن آن را با نظام فرهنگی و معرفتی بشر پیوند داده و به جهت حفظ جامعه اسلامی به مدافعان آن وعده نصرت و اجر می‌دهد. (سوره حج، آیات ۴۰-۳۸) یعنی از منظر قرآن از سویی بر حفاظت و حراست جامعه که به‌طور طبیعی، خودجوش و غریزی در افراد و جامعه وجود دارد تأکید شده و از طرف دیگر این وظیفه مهم را با ارزش‌های آسمانی مرتبط نموده است.

### جمع‌بندی

روابط اجتماعی، شکل تعامل انسان‌ها و ارتباط‌گریز ناپذیر آنها، از جمله مباحثی است که در آیات زیادی به آن پرداخته شده است؛ لکن این مسائل فرع سلسله مباحث زیربنایی است که در قرآن آمده و عنوان فلسفه اجتماعی به خود می‌گیرند. بحث از وجود یا عدم جامعه که می‌تواند در رهیافت‌های جانبی خود تأثیرگذار باشد، تقریباً به دغدغه مهمی در اکثر دانش‌ها تبدیل شده است. در حوزه فلسفی، این مبحث با عنوان فردگرایی و جمع‌گرایی یا اصالت فرد و اصالت جامعه مطرح شده است که شبکه‌ای از نظریات را به‌ویژه در میان اندیشمندان مسلمان، به‌دنبال خود کشانده است. در میان اغلب این تأملات استناد به آیات قرآن را می‌توان مشاهده کرد که برای اصالت هر یک از دو سوی بحث آورده شده است.

۱۶۷

اگرچه نظریه‌پردازی‌های مختلفی درباره وجود یا عدم وجود جامعه ابراز شده است و در آیات نیز صراحتی بر تقدم یا اصالت فرد یا جامعه دیده نمی‌شود اما از اوصافی که برای جامعه آورده می‌شود که این اوصاف قابل استناد به فرد نیست این‌گونه برداشت می‌شود که وجود منحازی برای جامعه متصور است و یک نوع روح جمعی بر سر افراد جامعه سایه افکنده که غیر از وجود آنان است. با تصور وجود حقیقی جامعه، می‌توان به‌وجود اوصاف و ویژگی‌هایی برای جامعه ملتزم بود و مسلماً با وجود چنین ویژگی‌هایی، پیش‌بینی و بررسی علل اعتلا و انحطاط آن و بسیاری از مسائل دیگر نیز میسر می‌گردد. منشأ پدیداری جامعه و اجتماع نیز از جمله مباحث پایه‌ای در این زمینه است که نوع رویکردها را به بحث اجتماع و روابط درون آن مشخص می‌سازد و به‌نظر می‌رسد از میان سه منظر موجود، نظریه مستخدم بالطبع که به دو عامل درونی و بیرونی اشاره دارد بیشتر با آیات انطباق دارد.

جهان‌بینی توحیدی قرآن، برای جامعه هیچ‌گونه تقسیم‌بندی و قطب‌گرایی طولی قائل نشده و تنها در سراسر قرآن به دو جریان اجتماعی به‌طور مکرر اشاره دارد: یکی جهان‌بینی الهی که با صفت «حق» و دیگری جهان‌بینی مادی که با صفت «باطل» توصیف شده است و در نهایت این دو طبقه به توحید و شرک اجتماعی منتهی می‌شوند. در واقع قرآن کل حرکت و حیات یک جامعه را بر مبنای تفکر دینی و ایمان و معنویت جامعه مورد سنجش قرار می‌دهد.

## منابع

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ هشتم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
۲. ابن سینا، الالهیات، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶.
۳. ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، چاپ سوم، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۱.
۴. آزاد ارمکی، تقی، تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام، از آغاز تا دوره معاصر، انتشارات علم، تهران، ۱۳۸۶.
۵. آفاق، شارقی تفتی، مبانی جامعه‌شناسی، انتشارات نیکوروش، یزد، ۱۳۸۹.
۶. آگ برن و نیم کوف، زمینه جامعه‌شناسی، انتشارات نگاه، تهران، ۱۳۸۰.
۷. آلن بیرو، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، انتشارات کیهان، ۱۳۸۰.
۸. برزگر کلیمشی، ولی‌الله، جامعه از دیدگاه نهج البلاغه، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۷۲.
۹. تری‌یاندریس، هری، س.، فرهنگ و رفتار اجتماعی، ترجمه نصرت فتی، نشر رسانش، تهران، ۱۳۷۸.
۱۰. تی. بی. باتامور، جامعه‌شناسی، ترجمه حسن منصور و حسن حسینی، تهران انتشارات سهامی، ۱۳۵۷.
۱۱. جمعی از نویسندگان، تاریخچه جامعه‌شناسی، انتشارات سمت، ۱۳۷۳.
۱۲. جمعی از نویسندگان، تاریخچه جامعه‌شناسی، انتشارات سمت، قم، ۱۳۷۳.
۱۳. جمعی از نویسندگان، درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی ۲، مبانی جامعه‌شناسی، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۷۳.
۱۴. جمیل صلیبا، واژه نامه فلسفه و علوم اجتماعی، ترجمه کاظم برگ نیسی-صادق سجادی، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۷۰.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، جامعه در قرآن، مرکز نشر اسرا، قم، ۱۳۸۹.
۱۶. جولویوس گولد، ویلیام ل. کولب، فرهنگ علوم اجتماعی، گروه مترجمان، نشر مازیار، تهران، ۱۳۷۶.
۱۷. حکیم، سیدمنذر، النظریه الاجتماعیه الاسلامیه، مرکز الحضاره لتنمیة الفکر الاسلامی، بیروت، ۲۰۰۸.
۱۸. حکیم، محمدباقر، جامعه انسانی از دیدگاه قرآن کریم، ترجمه موسی دانش، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۸۷.
۱۹. دورکیم، امیل، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه علی محمد کاردان، انتشارات دانشگاه تهران،

- تهران، ۱۳۸۳.
۲۰. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن الکریم، به کوشش صفوان عدنان داودی، قم، انتشارات ذوی القربی.
۲۱. رجبی و جمعی از نویسندگان، تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام، انتشارات سمت، قم، ۱۳۷۸.
۲۲. رفیع پور، فرامرز، آناتومی جامعه، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۷۸.
۲۳. ریتزر، جورج، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۸۲.
۲۴. ریمون، آرون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، سهامی، تهران، ۱۳۷۲.
۲۵. ژرژ گوروویچ و دیگران، مسائل روان‌شناسی جمعی و روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه علیمحمد کاردان، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
۲۶. ژولین فروند، جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، نشر توتیا، تهران، ۱۳۸۳.
۲۷. ساروخانی، باقر، دائرة المعارف علوم اجتماعی، انتشارات کیهان، تهران، ۱۳۷۵.
۲۸. ساموئل کینگ، جامعه‌شناسی، ترجمه مشفق همدانی، ربیع، تهران، نشر سیمرخ، ۱۳۵۵.
۲۹. شکوری، ابوالفضل، فلسفه سیاسی ابن سینا، نشر عقل سرخ، قم، ۱۳۸۴.
۳۰. شهرستانی، ملل و نحل، ترجمه محمد رضا جلالی نائینی، انتشارات اقبال، تهران، ۱۳۶۳.
۳۱. صدر، سیدمحمد باقر، اقتصادنا، دارالکتاب اللبنانی، بیروت، ۱۹۷۷م - ۱۳۹۸ق.
۳۲. صدر، سیدمحمدباقر، اقتصادنا، بیروت، دارالکتاب اللبنانی، ۱۳۹۸.
۳۳. صدر، سیدمحمدباقر، المدرسة القرآنیة، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۰.
۳۴. صدر، سیدمحمدباقر، سنت‌های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن، ترجمه حسین منوچهری، نشر فرهنگ رجا، تهران، ۱۳۶۹.
۳۵. طباطبایی، سیدمحمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، نشر مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۷ق.
۳۶. طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، دفتر انتشارات اسلامی، قم، بی تا.
۳۷. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، نشر دارالمعرفه، چاپ بیروت، ۱۴۰۶ق.
۳۸. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، نشر مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵.
۳۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۰.
۴۰. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۴۱. عضدانلو، حمید، آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، نشرنی، تهران، ۱۳۸۶.
۴۲. فارابی، ابو نصر، کتاب آراء اهل المدینه الفاضله، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۹۶.
۴۳. فرانک پارکین، ماکس وبر، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران، نشر ققنوس، چاپ اول، ۱۳۸۴.
۴۴. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران،

۱۳۶۲.

۴۵. لوئیس ای. کوزر، برنارد روزنبرگ، نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناختی، ترجمه فرهنگ ارشاد، نشرنی، تهران، ۱۳۷۸.
۴۶. کینگ، ساموئل، جامعه‌شناسی، ترجمه مشفق همدانی، نشر سیمرخ، تهران، ۱۳۵۵.
۴۷. لاری. اسماور، ریچارد. ای. پورتر، لیزا. استقانی، ارتباط بین فرهنگ‌ها، ترجمه غلامرضا اعوانی، اکبر میرحسینی، انتشارات باز، تهران، ۱۳۷۹.
۴۸. محمد رشید رضا، تفسیر المنار، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۱۴.
۴۹. مصباح یزدی، محمد تقی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، نشر سازمان تبلیغات اسلامی، تهران ۱۳۸۸.
۵۰. مطهری، مرتضی، جامعه و تاریخ، صدرا، تهران، ۱۳۸۴.
۵۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۷.
۵۲. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴.
۵۳. وبر، ماکس، مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، ترجمه احمد صدارتی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۶۷.

مقاله حاضر به این سوال می‌پردازد که در رهیافت نظری آیت‌الله استاد شهید مرتضی مطهری، میان فرهنگ و علوم انسانی چه نوع مناسباتی برقرار است؟ برای این منظور، ابتدا دو مفهوم اساسی فرهنگ و علوم انسانی براساس دیدگاه‌های مطهری تعریف شده و خصایص و مؤلفه‌های هر یک مشخص شده‌اند. آنگاه نظریه مطهری درباره مناسبات فرهنگ و علوم انسانی تقریر شده که دربردارنده چهار بخش زیر است: به هم آمیختگی نسبی فرهنگ و علوم انسانی، فرهنگ اسلامی و علوم انسانی، حلّ معضله نسبیّت در فرض مدخلیّت فرهنگ اسلامی در علوم انسانی و چگونگی تعامل مسلمانان با فرهنگ و علوم انسانی بیگانه. در نهایت این نتیجه به دست آمد که مدخلیّت قهری و حتمی فرهنگ در علوم انسانی، به صورت «موجبه جزئیّه» است نه موجبه کلیّه؛ یعنی چنین نیست که همه قضایای علوم انسانی، متأثر از فرهنگ محیط بر آن باشند، بلکه در این میان، قضایای «تجربی» و «عقلی» محض نیز وجود دارند که فرآفرهنگی اند. از سوی دیگر برخلاف تصور شایع، همه گونه‌های فرهنگ، «نسبی» و «غیرواقع‌نما» نیستند، بلکه فرض وجود فرهنگ «مطلق» و «عام» که گزاره‌هایش «استدلال‌پذیر» باشد، موجّه است و «فرهنگ اسلامی» از این نوع است. در نهایت، با مدخلیّت و فعلیّت یافتن فرهنگ اسلامی در علوم انسانی، «علوم انسانی اسلامی» شکل می‌گیرد.

■ واژگان کلیدی:

فرهنگ اسلامی، علوم انسانی اسلامی، نظریه به هم آمیختگی نسبی، فطرت الهی انسان.

## مناسبات «فرهنگ اسلامی» با «علوم انسانی» در تفکر آیت‌الله مرتضی مطهری

مهدی جمشیدی

عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی  
m.jamshidi.60@gmail.com

## مقدمه

یکی از مهم‌ترین و جدی‌ترین مسئله‌هایی که به قلمرو «علوم انسانی» و به‌صورت خاص، به «علوم انسانی اسلامی» مرتبط است و جوهره و ذات آن را تبیین می‌کند، مناسبات «فرهنگ» و «علوم انسانی» است. در واقع، قائلان به انگاره علوم انسانی اسلامی، بر این باور هستند که می‌توان و می‌باید فرهنگ اسلامی را در علوم انسانی جاری ساخت تا سنخ و صنف نو و متفاوتی از علوم انسانی پدید آید که علوم انسانی اسلامی خوانده می‌شود. مسئله اصلی نیز در اینجا، «امکان» و «معقولیت» مدخلیت فرهنگ اسلامی در علوم انسانی است که متأسفانه تاکنون، مباحث و مطالعات درخور توجهی درباره آن صورت نگرفته است و این مسئله، همچنان در هاله‌ای از ابهام یا دست‌کم اجمال قرار دارد. سوی دیگر این مسئله، با حوزه فلسفه فرهنگ ارتباط دارد و مشخص می‌سازد که چه نوع ترابطات و تعاملاتی میان فرهنگ و علوم انسانی برقرار است. به این ترتیب، یک طرف مسئله به قلمرو فلسفه علوم انسانی اسلامی بازمی‌گردد و طرف دیگر آن، با قلمرو «فلسفه فرهنگ» ارتباط دارد. در این مقاله، مسئله یادشده در چارچوب رهیافت نظری آیت‌الله استاد شهید مرتضی مطهری<sup>رضوان‌الله تعالی علیه</sup> مطالعه شده است. مطهری هیچ کتاب یا مقاله یا سخنرانی مستقیمی درباره این مسئله از خود به‌جا ننهاده، اما با کاوش و دقت در نوشته‌های او، می‌توان به نکات غنی و بدیعی دست یافت که این مسئله چالش‌برانگیز و مناقشه‌زا را حل کند.

بنابراین محل مناقشه و نقطه اصلی بحث عبارت است از مناسبات «فرهنگ اسلامی» و «علوم انسانی اسلامی»؛ چنان‌که در «بحث توصیفی» پرسش این است که آیا فرهنگ اسلامی در علوم انسانی راه دارد و دخالت می‌کند یا نه و در «بحث تجویزی»، پرسش این است که آیا فرهنگ اسلامی در علوم انسانی باید راه یابد و دخالت کند یا نه؟ از لحاظ توصیفی، مطهری معتقد است که فرهنگ اسلامی - همانند هر فرهنگ دیگر - با علوم انسانی ارتباط پیدا می‌کند و انسان به‌عنوان فاعل شناسا، از شرایط ذهنی و شرایط عینی تأثیر می‌پذیرد، اما با وجود این قادر به اندیشه‌ورزی «مستقل و بریده از این شرایط» نیز هست.<sup>۱</sup> از لحاظ تجویزی نیز مطهری قائل به مطلوب بودن مدخلیت فرهنگ اسلامی

۱. در مسئله اثرپذیری اندیشه انسان از شرایط ذهنی و شرایط عینی، مطهری یک بحث عام و کلی را مطرح کرده است؛ به‌گونه‌ای که نه شرایط ذهنی و شرایط عینی را به فرهنگ اسلامی فروکاهیده و نه اندیشه را به علوم انسانی اسلامی، با این حال، احکام مستخرج از این بحث، فراگیر است و بر مطلق شرایط ذهنی و شرایط عینی و اندیشه مترتب می‌شود که خواه‌ناخواه، فرهنگ اسلامی و علوم انسانی اسلامی نیز زیرمجموعه آن واقع می‌شود.

در علوم انسانی است و علوم انسانی اسلامی را نه تنها «ممکن» می‌داند، بلکه آن را «برتر» از علوم انسانی غربی و رمز اصلی دستیابی جامعه اسلامی به «استقلال فکری و مکتبی» می‌شمارد.

سؤال اصلی این مقاله عبارت است از این است که در رهیافت نظری مرتضی مطهری، چه نوع مناسباتی میان فرهنگ اسلامی و علوم انسانی اسلامی برقرار است؟ در پرتو این سؤال اصلی، با پاره‌ای سؤال‌های فرعی نیز روبرو هستیم: معنای مفهوم علوم انسانی در اندیشه مطهری چیست؟ نظریه‌های رقیب و معارض با نظریه مطهری درباره مناسبات فرهنگ و علوم انسانی چیست؟ آیا مطهری قائل به استقلال و تفکیک مطلق فرهنگ و علوم انسانی از یکدیگر است یا معتقد به به هم آمیختگی و درهم تنیدگی آنهاست؟ آیا مطهری قائل به امکان و معقولیت مداخلت فرهنگ اسلامی در علوم انسانی اسلامی است و علوم انسانی اسلامی را محتمل - بلکه ضروری - می‌انگارد؟ آیا باورمندی به علوم انسانی اسلامی و یا به‌طور کلی، حضور فرهنگ در علوم انسانی، به نسبیّت و بی‌اعتباری علوم انسانی نمی‌انجامد؟ ما به‌مثابه مسلمان باید چگونه نسبتی با فرهنگ غربی و علوم انسانی غربی برقرار کنیم؟

۱۱۵

## ۱. تعریف مفاهیم اساسی

### ۱.۱. معنا و گستره مفهوم فرهنگ

در این مقاله، اصطلاح «فرهنگ» در همان معنایی به کار برده شده که مطهری در نظریه فرهنگی خویش مطرح کرده است. او در آثار خود، حدود هشت گزاره درباره فرهنگ بیان کرده که اگر آنها را در کنار یکدیگر بنشانیم، تعریفی که از پی می‌آید، شکل می‌گیرد. فرهنگ عبارت است از مجموعه «واقعیت‌های روحی و معنوی» - یعنی «واقعیت‌های غیرمادی» به‌صورت عام و کلی همچون علوم (مطهری، ۱۳۸۸: ۲۶۰) نه فقط «واقعیت‌های قدسی و دینی» - که به «یک جامعه» تعلق دارد (مطهری، ۱۳۸۸: ج: ۴۷) و یک «پیکر منسجم و هماهنگ» را تشکیل می‌دهد. (مطهری، ۱۳۹۱: ج: ۴۰۷) به بیان دیگر، همان‌گونه که فرد انسان، روح دارد، «جامعه» نیز «روح» دارد که همان «فرهنگ» آن جامعه است. بنابراین، فرهنگ، روح و هویت جامعه است. (مطهری، ۱۳۸۹: ۷۱ و ۲۴۶؛ ۱۳۸۸: ب: ۴۶ و ۱۳۸۸: ج: ۵۳)

سه عامل در کنار یکدیگر، هم «شخصیت انسان» و هم «فرهنگ» را می‌سازند: «فطرت»،



«طبیعت» و «جامعه». عامل یکم، عامل درونی و عوامل دوم و سوم، عوامل بیرونی هستند. (مطهری، ۱۳۸۸ج: ۵۴-۵۳) همچنین میان شخصیت انسان و فرهنگ، نسبت تنگاتنگی وجود دارد؛ به صورتی که فرهنگ، شخصیت انسان را تشکیل می‌دهد. (مطهری، ۱۳۸۸ج: ۲۵) از سوی دیگر، مطهری معتقد است که خاستگاه فرهنگ، خود «انسان» است. بر این اساس، عناصر فرهنگی با «غرایز انسان» مطابق است. (مطهری، ۱۳۹۱ج: ۴۰۸) «تأثیر» و «تأثر» انسان‌ها نسبت به یکدیگر در جامعه، موجب «هم‌گونی» و «یکپارچگی» ساحت روحی و معنوی وجود انسان می‌شود. این واقعیت روحی و معنوی «نوپدید» که میان همه افراد جامعه، «واحد» است، «فرهنگ» خوانده می‌شود. اگرچه فرهنگ، معلول شکل‌گیری وحدت و همگرایی در بُعد روحی و معنوی انسان‌هایی است که در یک جامعه زندگی می‌کنند، اما پس از این، فرهنگ قدرت «تأثیرگذاری نسبی» - نه مطلق و جبری (مطهری، ۱۳۸۷ج: ۳۶ و ۳۸ و ۱۳۸۸ج: ۵۴) - بر انسان‌ها را خواهد داشت. از اینجا می‌توان حکم کرد که فرهنگ، «واقعیت» (البته واقعیت خاص) دارد. (مطهری، ۱۳۸۸ج: ۴۷) اینکه در هر جامعه، فرهنگ خاصی شکل می‌گیرد سبب می‌شود که فرهنگ برای همه انسان‌ها و جوامع علی‌السویه نباشد، بلکه به انسان‌هایی اختصاص داشته باشد که در آن جامعه به سر می‌برند (مطهری، ۱۳۹۱ج: ۴۰۷) البته همه عناصر و اجزاء فرهنگ‌ها، «اختصاصی» و «منحصر به فرد» نیستند، بلکه عناصر و اجزاء «مشترک» و «مشابه» نیز میان آنها وجود دارد که «جهان‌شمول» و «عام» هستند، همچون مطلوبیت «آزادی»، «عدالت»، «صلح»، «بشردوستی» و... (مطهری، ۱۳۸۸ج: ۴۶)

نکته دیگر این است که مقصود از فرهنگ در اینجا، «فرهنگ اسلامی» است. مطهری تعبیر «فرهنگ اسلامی» را در دو معنا به کار برده است. در معنای اول، فرهنگ اسلامی، خود اسلام است و به صورت دقیق، ارزش‌های اسلامی را در بر می‌گیرد. به عنوان مثال، در بسیاری موارد او به جای اینکه بگوید در «اسلام»، فلان آموزه وجود دارد، آن را به «فرهنگ اسلامی» نسبت می‌دهد و می‌گوید در فرهنگ اسلامی، فلان آموزه وجود دارد. اسلام عبارت است از مجموعه ارزش‌های فکری (عقاید حق) و رفتاری (اعمال صالح) که از سوی خداوند متعال و به واسطه پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> به انسان عرضه شد تا با تقید و تعهد به آنها، به سعادت معنوی و کمال روحی در دنیا و آخرت دست یابد. قرآن کریم، دین خدا را از آدم تا خاتم، یک جریان پیوسته و واحد معرفی می‌کند و به این سبب، یک نام روی آن می‌نهد که «اسلام» است. (سوره آل عمران: آیه ۱۹ و ۶۷) البته مقصود این نیست که

در همه دوره‌های تاریخی، دین خدا با این خواننده می‌شده است، بلکه مقصود این است که حقیقت دین دارای ماهیتی است که بهترین معرف آن لفظ «اسلام» است. (مطهری، ۱۳۸۷ ج: ۴۱) در معنای دوم، مطهری تعبیر «فرهنگ اسلامی» را امری متباین با «اسلام» می‌داند که در عین حال، برخاسته از اسلام و ناظر به ارزش‌های آن است. او می‌نویسد بزرگ‌ترین رسالت اسلام، ساختن فرد و جامعه براساس جهان‌بینی توحیدی است و لازمه این امر، پایه‌گذاری یک فرهنگ نو است. از این‌رو، اسلام، فرهنگی به جهان عرضه کرد که امروز با نام «فرهنگ اسلامی» شناخته می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۷ هـ: ۶۲) در این برداشت از فرهنگ اسلامی، اسلام به‌مثابه یک دین، متفاوت و مستقل از فرهنگ اسلامی انگاشته شده؛ به‌گونه‌ای که اسلام، خود فرهنگ اسلامی نیست، بلکه آن را پایه‌گذاری می‌کند.

## ۲.۱. معنا و گستره مفهوم علوم انسانی

مطهری می‌نویسد هر علمی، مجموعه‌ای از مسائل بوده که در آغاز ظهور آن علم، بسیط و محدود بوده و بعد افزایش یافته است. انسان بنا به دلایلی، مسائل علمی را دسته‌بندی می‌کند و به هر دسته‌ای، نام خاصی می‌دهد، مانند طب، هندسه، حساب، منطق، فلسفه و... در واقع، ذهن انسان هر دسته‌ای از مسائل علمی را به‌منزله افراد یک خانواده تشخیص می‌دهد که همه آنها از اصول واحدی منشعب می‌شوند و به یک رشته می‌پیوندند. به همین جهت، موجب جدایی آن دسته از مسائل از سایر مسائل می‌شوند. گاهی میان افراد هر خانواده‌ای با خانواده دیگر، در عین اینکه از لحاظ خانوادگی متمایزند، رابطه‌ای شبیه رابطه فامیلی دیده می‌شود که قرابت و خویشاوندی علمی را با علم دیگر نمایان می‌سازد، نظیر رابطه‌ای که بین علم حساب و علم هندسه وجود دارد و همچنین بین هر فامیلی با فامیل دیگر رابطه‌ای شبیه رابطه نژادی دیده می‌شود، نظیر رابطه‌ای که بین شاخه‌های مختلف علوم نظری با یکدیگر وجود دارد. ارتباط خانواده‌ها و فامیل‌ها و نژادها در علوم موجب شد که متفکران به طبقه‌بندی علوم بپردازند. منطقیین و فلاسفه به این نتیجه رسیده‌اند که هیچ علمی خالی از موضوع نیست و آن چیزی که مسائل هر علمی را به‌صورت افراد یک خانواده درمی‌آورد، همان موضوع آن علم است و آن چیزی هم که منشأ قرابت‌های فامیلی و نژادی علوم است، قرابت‌هایی است که بین موضوعات علوم برقرار است. (مطهری، ۱۳۸۹ الف: ۲۰-۱۹) مطهری اضافه می‌کند که موضوع هر علمی عبارت است از آن چیزی که در آن علم از احوال و عوارض - ذاتی - آن بحث می‌شود و

قضایای مربوط به آن حل می‌شود. مسائل یک علم، بیان احکام و آثار و عوارض و حالات یک شیء خاص است و همان شیء خاص - یعنی موضوع - است که همه آن مسائل را به صورت افراد یک خانواده درآورده است. (مطهری، ۱۳۸۹ الف: ۲۱)

از آنجا که مطهری، مقوم اساسی علم را موضوع آن می‌انگارد، علوم انسانی را نیز بر مبنای موضوع آنکه انسان است، تعریف می‌کند. او می‌گوید در علوم طبیعی، عالم و معلوم، دو امر مجزا هستند، اما در علوم انسانی، که موضوع مطالعه، انسان و کنش‌های اوست، عالم و معلوم از یک جنس هستند (مطهری، ۱۳۸۸ ب: ۱۸۲) او در جای دیگر، برای اینکه نشان بدهد علوم انسانی، انسان را از جهات معنایی و روحی مطالعه می‌کند (نه همچون طب، که اگرچه موضوعش انسان است، اما ناظر به بدن و جهازات جسمی اوست)، می‌گوید در علوم انسانی، درباره نقص و کمال و فضیلت و ردیلت انسان بحث می‌شود (مطهری، ۱۳۹ ب: ۲۳۰) در واقع، از آنجا که علوم انسانی درباره انسان از جهت خاص یاد شده بحث می‌کند، ناگزیر باید درباره اینکه کدام انسان شایسته تکریم است و کدام انسان شایسته تحقیر، گفتگو می‌کند. البته ممکن است علوم انسانی به صورت مستقیم و آشکار درباره معیار انسانیت که مقوله‌ای تجویزی و هنجاری است سخن نگوید و داوری درباره این مسئله را خارج از دامنه خود بداند، اما دست کم در مبانی و فلسفه‌های مضاف معطوف به علوم انسانی و شاخه‌های مختلف آن، این قبیل قضاوت‌های انسان‌شناختی وجود دارد. مطهری ادامه می‌دهد که بحث درباره معیار انسانیت، مسئله بسیار مهمی است که هم در الهیات مطرح بوده است و هم در علوم انسانی. (مطهری، ۱۳۹ ب: ۲۳۰)

مطهری به مناسبتی دیگر از زاویه دوگانه «حکمت نظری» و «حکمت عملی»، دیدگاه دقیق‌تری را درباره علوم انسانی مطرح می‌کند. او می‌گوید حکمت یا فلسفه را از قدیم به دو بخش حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم کرده‌اند. حکمت نظری عبارت است از علم به احوال اشیاء، آن‌چنان که هستند یا خواهند بود و حکمت عملی عبارت است از علم به اینکه افعال اختیاری انسان، چگونه باید باشد. حکمت نظری از «هست‌ها» و «است‌ها» سخن می‌گوید و مسئله‌هایش از نوع «جمله‌های خبری» است و حکمت عملی از «باید‌ها» و «نباید‌ها» بحث می‌کند و مسئله‌هایش از نوع «جمله‌های انشائی» است. بنابراین، حکمت عملی عبارت است از علم به تکلیف و وظایف انسان که از ناحیه عقل محض انسان تجویز می‌شود، (و نه از ناحیه قانون الهی یا بشری). حکمت نظری دامنه بسیار وسیعی دارد. اکثر قریب به اتفاق علوم را در بر می‌گیرد، ولی حکمت عملی به «اخلاق»،

«تدبیر منزل» و «سیاست جامعه» تقسیم می‌شود. حکمت عملی خصوصیات از این دست دارد: به انسان محدود می‌شود، تنها افعال اختیاری انسان را شامل می‌شود، به بایدها و نبایدهای افعال اختیاری انسان مربوط می‌شود، با نیروی عقل از دستگاه ادراکی و با نیروی اراده از دستگاه اجرایی سروکار دارد، فقط درباره «باید»های نوعی و کلی و مطلق و انسانی بحث می‌کند، نه «باید»های فردی و نسبی. بنابراین، حکمت عملی به پاره‌ای از شاخه‌های علوم انسانی محدود می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۹، ص: ۱۶۵-۱۶۳) نکته دیگر اینکه مطهری، علوم انسانی را معرفت نوپدید نمی‌داند که از متن غرب متجدد برخاسته و فاقد پیشینه است. او معتقد است که علمای اسلام در طول هزار و چند صد سال، به شکل‌گیری و رشد علوم انسانی خدمت کرده‌اند. (مطهری، ۱۳۸۹، ص: ۷۷) بنابراین، او به‌صراحت بر این باور است که علوم انسانی در جامعه و تمدن اسلامی وجود داشته و رویش هم کرده است. او برای علوم انسانی - در حالت مطلق آن - ذات و هویت غربی قائل نیست و آن را محصول اقتضائات فرهنگی و تحولات تاریخی جامعه غربی نمی‌انگارد که باید به‌صورت کلی، نفی و دفع شود.

## ۲. چارچوب مفهومی

در مقام توصیف نمی‌توان انکار کرد که فرهنگ بر علوم انسانی تأثیر می‌نهد و علوم انسانی بر فرهنگ. به بیان دیگر، در عالم واقع، به‌روشنی می‌بینیم که علوم انسانی و فرهنگ، دو مقوله آمیخته به یکدیگر هستند. اما در مقام تجویز، نظرها متفاوت می‌شود: تجربه‌گرایان بر این باورند که علوم انسانی باید هویتی مستقل از فرهنگ داشته و پیراسته از آن باشد تا بتواند احکام کلی و عمومی صادر نموده و جهان‌شمول باشد. در نقطه مقابل، پست‌مدرن‌ها و تاریخ‌گرایان معتقدند که علوم انسانی، لاجرم، هویت فرهنگی دارد و خلع این از آن، ممکن نیست.

فیلسوفان تجربه‌گرا می‌گویند همه معرفت‌های حقیقی بر تجربه حسی متکی است و تفکر مابعدالطبیعی هیچ‌گونه معرفت حقیقی به بار نمی‌نشانند و باید از این سنخ تفکر، دست‌شست و به روش‌های علم پرداخت. فلسفه تجربه‌گرایی اگوست گنت، نخستین بیان صریح و دقیق این نظر است، اما ریشه‌های این فلسفه را در آرای فرانسیس بیکن و دیوید هیوم می‌توان یافت. (جان هالینگ ویل، ۱۳۹۱: ۲۱۳-۲۱۲) در دیدگاه تجربه‌گرایانه علم، عینیت علمی متکی به تفکیک صریح گزاره‌های واقعی (آزمون‌پذیر) از داورهای

ارزشی (ذهنی) است. (بنتون و کرایب، ۱۳۹۱: ۳۹-۳۸) امروزه در بیشتر جوامع علمی، تجویزهای پوزیتیویستی بدون تأمل پذیرفته و یک اصل مفروض انگاشته می‌شود و از آن جمله این است که «واقعیت» و «ارزش»، از لحاظ منطقی کاملاً متمایز و مستقل هستند. در نظر بسیاری از متفکران غربی، تصور وجود حقیقتی جهان‌شمول در حوزه ارزش‌ها، افسانه‌ای بیش نیست. تنها چیزی که وجود دارد، سنت‌های فرهنگی جوامع مختلف است. این سنت‌های فرهنگی را نمی‌توان صحیح یا ناصحیح دانست. چنین کاری، تلویحاً بدان معناست که گویی معیار مستقلی از درست و نادرست وجود دارد، اما چنین معیار مستقلی وجود ندارد؛ زیرا هر معیاری زیر انقیاد فرهنگ است. این نظریه که «نسبی‌گرایی فرهنگی» نامیده می‌شود باور درباره عینیت و کلیت حقیقت ارزش‌ها را انکار می‌کند. (ریچلز، ۱۳۸۹: ۳۶-۳۷) البته برخی گزاره‌های ارزشی در همه جوامع، مشترک‌اند، زیرا این گزاره‌ها برای موجودیت جامعه، ضروری هستند. دو نمونه از این دست گزاره‌ها، مذمومیت جهان‌شمول دروغ‌گویی و قتل است. از این‌رو، در تمام فرهنگ‌ها این رفتارها تقبیح می‌شوند. بنابراین، چنین نیست که همه گزاره‌های ارزشی در جوامع مختلف، متفاوت باشند. (ریچلز، ۱۳۸۹: ۴۹)

تاریخی‌گری، موضعی است درباره محدودیت‌های شناخت و اینکه همواره فهم انسان، زندانی موقعیت تاریخی او است. مسئله به این واقعیت بدیهی مربوط نمی‌شود که هر شناختی در زمان و مکان‌های خاص به‌وجود می‌آید. محتوای آن، این بازاندیشی عمیق است که امکان شناخت عینی، خود درون تاریخ تحقق می‌پذیرد و پژوهش در جهان خارج، اقدام فرهنگی است. بدین‌سان، تاریخی‌گرایی، بخشی از جریان‌هاست که می‌توان نظریه انتقادی خواند. تاریخی‌گرایی، تلاش برای اثبات اعتبار و درست‌گزاره‌ها را کنار می‌گذارد و آنها را همچون بخشی از سنت‌های تاریخی می‌نگرد که به عینیت شکل می‌دهند. از این‌رو، شناخت، منظری بر جهان را بیان می‌کند و این منظر، بستری است که فرا رفتن از آن ممکن نیست. نباید احکام فلسفی درباره شناخت را بر حسب معیارهای ساده صحت طراحی کرد. به‌جای این معیاه‌ها، باید بازسازی پیچیده هدف‌ها، کارکردها و بسترهای بیانات فکری متنوع را جست. حتی بازسازی‌های معرفتی خود تاریخی‌گری نیز، ادعاهایی موقتی هستند که باید از منظرهای جدیدی - که به‌معنی علایق و فرضیات و بسترهای متفاوت است - اصلاح شوند. جهت‌گیری شکاکانه تاریخی‌گری به این نتیجه می‌انجامد که تحقیق فلسفی، نه شناخت واقعیت نهایی است و نه شناخت تجربی مشترک.

اما تاریخی‌گرایان همچون تجربه‌گرایان بر این باور نیستند که دعاوی فلسفی، مهمل و بی‌معنا هستند. مباحثات فلسفی به پیش‌فرض‌هایی مربوط هستند که متعلقات شناخت، با آنها تطابق دارند. این رویکرد، تمایز میان علم و ایدئولوژی (یا شناخت و عقیده) را نفی می‌کند. هیچ فهمی از جهان، مواجهه مستقیم و بی‌واسطه با واقعیت نیست. (دامیکو، ۱۳۹۲: ۱۵-۱۹) ریچارد بوریان در مقاله‌ای می‌نویسد که تمایز اصلی در فلسفه مدرن علم، میان «منطق‌گرایی» و «تاریخی‌گرایی» است. او نشان می‌دهد که کوشش‌های نافرجام برای رسیدن به تبیینی منطقی از علم، به نتایج تاریخی‌گرایان میدان می‌دهد؛ رویکردی که تصریح می‌کند مقیاس معرفت‌شناختی کلی و معتبری وجود ندارد که بتوان به‌واسطه آن، هم علم به مفهوم عام و هم علوم خاص را ارزیابی کرد. (دامیکو، ۱۳۹۲: ۱۸)

در حالی که متفکران روشنگری معتقد بودند که ارزش‌های جهان‌شمول - همچون علم‌گرایی و عقل‌گرایی - فراروی بشریت قرار دارند، متفکران آلمانی از «ارزش‌مداری» و «تاریخی‌گری» و «نسبیت» معرفت‌ها و فرهنگ‌ها دفاع کردند. آنها به این نتیجه دست یافتند که در حوزه فرهنگ، امر مطلق وجود ندارد و هیچ فرهنگی را نمی‌توان معیار سنجش سایر فرهنگ‌ها قرار داد؛ زیرا هر فرهنگی، برخاسته از ارزش‌های خاص خود است. در آلمان، پوزیتیویسم هرگز مانند فرانسه و انگلیس ریشه نداد. برای متفکران آلمانی، فلسفه ایده‌آلیستی در حکم نوعی طبیعت‌ثانوی بود. کسی که بر ذهن آلمانی‌ها از همه بیشتر تسلط داشت و به آن شکل بخشیده بود، ایمانوئل کانت بود. در نسل بعد، هگل آن قواعد و هنجارها را به‌صورتی جزمی‌تر استوار کرد. اینان معتقد بودند که حقیقت اصیل در عالم، «روح» یا «معنا» است نه داده‌های حسی. اعتقاد به این امر، وجه تمایز سنت فلسفی از آلمان، از روش فلسفه در بقیه اروپا بود. همان‌گونه که در فلسفه فرانسه و انگلیس، تقدم ادراک حسی و اعتبار روش‌های تجربی از بدیهات شمرده شده بود، در آلمان نیز اولویت «معنا» با «ایده»، مسلم داشته می‌شد. (هیوز، ۱۳۶۹: ۱۶۳) در تفکر ایده‌آلیستی، فرض بر این بود که میان جهان پدیدارها و جهان روحی و معنوی، شکاف پرنشدنی وجود دارد. از این‌رو، آنان معتقد شدند که باید میان علوم طبیعی و علوم فرهنگی یا انسانی تفاوت قائل باشند. (هیوز، ۱۳۶۹: ۱۶۵)

ویلهم دیلتای یکی از چهره‌های برجسته رهیافت تاریخ‌گرایی است. او کوشید تاریخی بودن معرفت را به بهترین شکل نشان بدهد. وی بر این گزاره پای فشرده که حقیقت، همواره ماهیت فرهنگی خاص دارد. دیلتای می‌نویسد علم همواره پدیده‌ای وابسته به

زمان، موقتی و بیانگر ذهنیت و روحیه‌ای مشخص است. نظام‌های معرفتی گوناگون، همگی مشروط به تاریخ و بازتاب خصایص آن هستند. به این سبب، امکان دستیابی به حقیقت مطلق، وجود ندارد. (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۱۱۳-۱۱۲) ديلتای می‌نویسد موضوع علوم انسانی، به «روح» انسان بازمی‌گردد نه «جسم» او؛ بدین معنی که جسم انسان را علوم طبیعی مطالعه می‌کند و روح او را علوم انسانی. مقصود او از اینکه موضوع علوم انسانی، به «روح» انسان بازمی‌گردد این است که عالم علوم انسانی با احوال و اوضاع درونی انسان و تفاسیر و تعبیر خود انسان از این احوال و اوضاع درونی، سروکار دارد. (دیلتای، ۱۳۸۹: ۱۷۰-۱۶۹) وی می‌افزاید در حالی که موضوع روحانی، «فهم‌پذیر» است، موضوع طبیعی، «شناخت‌پذیر» است: «در گروه علوم انسانی، موضوع روحانی در عمل "فهم" سر برمی‌آورد، [و] در علوم طبیعی، موضوع طبیعی در عمل "شناخت"». (دیلتای، ۱۳۸۹: ۱۶۹-۱۶۸) وی می‌گوید علوم انسانی، علاقمند به مطالعه «تجربه‌های زیسته» انسان‌ها است؛ یعنی تجربه‌های روزمره برخاسته از کنش‌های اجتماعی آنها در بستر جهان تاریخی. (دیلتای، ۱۳۸۹: ۵۳) دیلتای درباره روش علوم انسانی برای مطالعه کنش‌های انسان در جهان تاریخی می‌نویسد که این علوم، کنش‌ها را به معانی و ارزش‌های ذهنی کنشگران ارجاع می‌دهد و براساس آنها، تفسیر و فهم می‌کند. (دیلتای، ۱۳۸۹: ۵۴) اما ارجاع دادن «کنش‌ها» به «معانی و ارزش‌های ذهنی کنشگران»، که لازمه تفهم است، چگونه صورت می‌گیرد؟ دیلتای به این پرسش کلیدی، پاسخ درخور اعتنایی می‌دهد. او می‌گوید برای تفهم کنش‌های عملیت‌های انسانی باید تجربه زیسته خود را در زمینه موضوع مورد مطالعه، مبنا قرار داده و آن را تعمیم بدهیم. (دیلتای، ۱۳۸۹: ۱۴۹)

در چارچوب گزاره کلی تأثیر فرهنگ بر علوم انسانی، شهید مطهری نیز دیدگاه‌های بدیلی مطرح نموده که می‌تواند در زمینه امکان و مطلوبیت علوم انسانی اسلامی راه‌گشا باشد. دیدگاه ایشان که ذیلاً شرح داده می‌شود، با اتکا به سنت دیرین فلسفه اسلامی و آموزه‌های قرآنی، واجد تمایزات و اختصاصاتی از جمله رد شکاکیت و نسبیت است.

### ۳. نظریه مطهری درباره مناسبات فرهنگ و علوم انسانی

#### ۳.۱. به هم آمیختگی نسبی فرهنگ و علوم انسانی

مطهری می‌گوید برخی از رهیافت‌های روش‌شناختی این ایده را تجویز می‌کنند که برای مطالعه آثار فکری و علمی باید آنها را در چارچوب شرایط ذهنی و شرایط عینی قرار داد

و از این منظر به آنها نگریست. در غیر این صورت، به درستی نمی توان به حقیقت هیچ فکر و اندیشه‌ای پی برد. در اینجا، مقصود از شرایط ذهنی، این است که انسان از لحاظ «روحی» و «روانی» در چه وضعیتی به سر می برد و اصول باطنی و درونیش چگونه است؛ چرا این قبیل حالات و اوصاف، بر شکل گیری اندیشه‌ها و معارف اثر می گذارد. مقصود از شرایط اجتماعی نیز، فضای بیرونی است که از لحاظ «تعاملات اجتماعی» و «مناسبات انسانی» در عرصه‌های فرهنگی، سیاسی و اقتصادی بر فرد انسان غالب است و زندگی او را شکل بندی کرده است. شرایط اجتماعی نیز همچون شرایط ذهنی، علت پدید آمدن اندیشه‌ها و معارف است و مستقل از آنها نمی توان به شناخت اندیشه‌ها و معارف پرداخت. معنی این سخن آن است که انسان هیچ گاه نمی تواند مستقل از وضع ذهنی و وضع اجتماعی خود، فکر کند و تمام اندیشه‌ها و علوم، معلول «جبری» و «قهری» این اوضاع هستند. به عبارت دیگر، انسان تابع مطلق و کامل شرایط ذهنی و عینی‌ای است که او را احاطه کرده‌اند. (مطهری، ۱۳۹۱: ۳۸-۳۴)

۱۲۳

مطهری دو تفاوت مهم میان قائلان غربی این نظریه و نظریه حکمای مسلمان را مطرح می کند. او می گوید که دیدگاه یادشده، «تا حدی» و «در مواردی» صحیح است؛ زیرا ذهن انسان همچون آئینه‌ای است که اگر آن آئینه، رنگ خاصی به خود گرفته باشد، اشیاء خارجی را نیز به همان رنگ تصویر می کند. از این رو، علوم و اندیشه‌ها نیز به رنگ وضع ذهنی و وضع عینی انسان درمی آیند، اما از سوی دیگر، او توضیح می دهد که انسان می تواند خود را از این رنگ‌ها و اقتضائات ذهنی و عینی «رها» سازد و با «بی رنگی» و «بی تعلقی»، به حقیقت دست یابد. مطهری تأکید می کند که حکمای اسلامی هرگز بر این باور نیستند که شرایط ذهنی و عینی، هیچ گاه بر اندیشه‌ها و علوم اثر نمی گذارند، بلکه قائل به «تأثر فوق العاده» آن هستند، اما اضافه می کنند که انسان از چنان قدرتی برخوردار است که می تواند خودش را از قیود و تحمیلات یادشده، تخلیه کند و عاری از «جانبداری» و «اثرپذیری» به فکر صواب دست یابد. به بیان دیگر، انسان تابع «محض» و «مطلق» شرایط ذهنی و عینی نیست، بلکه نسبت به شرایط، «اصالت» دارد و می تواند «مستقل» بیندیشد (مطهری، ۱۳۹۱: ۴۴-۳۵) مطهری تأکید می کند که این نظر را به صورت کامل نمی پذیرد و معتقد نیست که در علوم انسانی، نمی توان به واقعیت‌های جهان انسانی دست یافت و همواره نتایج تحقیقات در علوم انسانی، با واقعیت متفاوت هستند. او می گوید اگر این نظر را بپذیریم، اعتبار علوم انسانی از دست می رود و علوم



انسانی به معرفتی تبدیل می‌شود که به هیچ‌رو نمی‌تواند واقعیت‌های جهان انسانی را به‌تصویر بکشد. مطهری بر این باور است که اصل تأثیر وضع روحی و فکری و اجتماعی نظریه‌پرداز بر علوم انسانی را نمی‌توان انکار کرد؛ زیرا مصادیق متعددی از آن در دست است که آن را اثبات می‌کند، اما مسئله این است که انسان می‌تواند به استقلال از وضع روحی و فکری و اجتماعی خود برسد و واقعیت را آن‌گونه که هست، در قالب علوم انسانی بیان کند. (مطهری، ۱۳۸۸ ب: ۱۸۵)

از سوی دیگر، اگر وضع اجتماعی، تأثیر قهری و جبری داشته باشد و اندیشه و تفکر انسان نتواند از آن استقلال پیدا کند، در این صورت، اختیار و انتخابی در کار نیست و انسان به موجودی مجبور و گرفتار در قفس جامعه تبدیل می‌شود که نمی‌تواند مسیر متفاوتی از آن را در پیش بگیرد. در این حال، نه فرعون‌ها مستحق ملامت‌اند و نه ضد فرعون‌ها شایسته تحسین، زیرا انسان آنگاه سزاوار نکوهش یا ستایش است که بتواند غیر از آنچه هست، باشد (مطهری، ۱۳۸۷ ب: ۶۲-۶۱) البته معنی این گفته آن نیست که وضع اجتماعی و عینی و وضع فکری در یکدیگر تأثیر ندارند، بلکه تنها به معنی نفی زیربنا بودن یکی و روبنا بودن دیگری است، و گرنه این خود قرآن است که می‌گوید:

كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ (سوره علق: آیه ۶ و ۷)

حقاً که انسان سرکشی می‌کند، همین که خود را بی‌نیاز پندارد.

قرآن نقش خاص ملاً و مترفین را در مبارزه با پیامبران و نقش خاص مستضعفین را در حمایت آنها تأیید می‌کند، ولی به این صورت که فطرت انسانی را - که شایسته دعوت و تذکر به انسان می‌دهد - در همه قائل است. تفاوت دو گروه در این است که در عین اینکه مقتضای پذیرش دعوت - یعنی حکم فطرت - در هر دو گروه هست، گروه ملاً و مترف از نظر روحی از یک مانع بزرگ یعنی منافع مادی موجود و امتیازات ظالمانه تحصیل شده باید بگذرد، اما محرومان دیگر چنین مانعی در برابر خود ندارند، بلکه ممکن است از وضع نامطلوب به وضع مطلوب نیز برسند. این است که اکثریت پیروان پیامبران مستضعفان‌اند، ولی همواره پیامبران از میان گروه دیگر نیز حامیانی به‌دست آورده‌اند و از میان مستضعفان نیز کسانی در مقابل پیامبران صف‌آرایی کرده‌اند. (مطهری، ۱۳۸۷ ب: ۶۳-۶۲) قرآن، دفاع فرعون‌ها و ابوسفیان‌ها را از نظام شرک‌آلود زمان خودشان به این معنی تلقی نکرده که اینها چون وضع اجتماعی (به‌صورت خاص طبقاتی)‌شان آن‌گونه بوده، به‌صورت دیگری نمی‌توانستند بیندیشند و وضع اجتماعی‌شان در آن عقاید و تفکرات،

متبلور شده بود، بلکه تلقی قرآن این است که آنها دغل بازی کرده و در عین اینکه حقیقت را به حکم فطرت می‌شناختند و درک می‌کردند، در مقام انکار برمی‌آمدند. (سوره نمل: آیه ۱۴) به این ترتیب، قرآن کفر آنها را کفر جحودی می‌داند؛ یعنی انکار زبان، با وجود اقرار قلب و به عبارت دیگر، این انکارها را نوعی قیام بر ضد حکم و مقتضای وجدان تصویر می‌کند. (مطهری، ۱۳۸۷: ب: ۶۳)

مطهری می‌نویسد چهار عامل، آزادی انسان را محدود می‌کنند: وراثت، محیط طبیعی و جغرافیایی، محیط اجتماعی، تاریخ و عوامل زمانی. ولی او بر این باور است که این عوامل، آزادی را به صورت مطلق از انسان سلب نمی‌کنند، بلکه آزادی او را به آزادی نسبی تبدیل می‌کنند؛ زیرا انسان اگر چه نمی‌تواند رابطه خود را با این عوامل به کلی قطع کند، اما می‌تواند «تا حدود زیادی» در برابر این محدودیت‌ها طغیان کند و از غلبه آنها بگریزد. آنچه که این توانایی را به انسان می‌بخشد، یکی نیروی عقل است و دیگری نیروی اراده، بلکه باید اضافه کرد که انسان با تکیه بر این نیروهای درونی خویش، می‌تواند عوامل بیرونی را دگرگون ساخته و با خواسته‌های خود منطبق نماید. (مطهری، ۱۳۸۷: د: ۳۶-۳۸) در اینکه انسان تا «حدود زیادی» متأثر از فضا و وضع اجتماعی است بحثی نیست، ولی انسان دارای یک «فطرت» به عنوان یک پایگاه آزاد اندیشه است که می‌تواند با تکیه بر آن خود را از هر تأثیری مستقل نگاه دارد. بنابراین، انسان دارای اصالت و استقلال معرفت‌شناختی نسبت به وضع اجتماعی است و چون امکان «واقع‌بینی» برای او وجود ندارد، نباید همه معرفت‌ها را «نسبی» و محصول رابطه خاص او با وضع اجتماعیش تصور کرد (مطهری، ۱۳۸۷: ج: ۹۸-۹۷)

تفاوت دوم این است که اندیشه‌های انسان بر دو قسم است: «اندیشه‌های نظری» و «اندیشه‌های عملی». اندیشه‌های نظری عبارت است از سلسله گزاره‌هایی از سنخ «هست‌ها» و «نیست‌ها» که توصیف‌گر هستند. اندیشه‌های عملی، سلسله گزاره‌هایی از سنخ «بایدها» و «نبایدها» هستند و به انسان که موجودی مختار و آزاد است اختصاص دارند و تجویزها و توصیه‌هایی را درباره فضیلت‌ها و رذیلت‌های زندگی، فراروی او قرار می‌دهند. فلاسفه اسلامی بر این باورند که اندیشه‌های نظری، وابستگی به شرایط ذهنی و عینی ندارند و اندیشه‌های عملی - یعنی اندیشه‌های اخلاقی و اجتماعی که اعتباری و قراردادی هستند - نیز اگر چه رنگ‌پذیر و متأثر از شرایط ذهنی و عینی هستند، اما این وابستگی «جبری» و «اجتناب‌ناپذیر» نیست و امکان استقلال و قطع رابطه وجود دارد. اندیشه‌های نظری از

آن جهت که نظری هستند، به هیچ‌رو تابع شرایط ذهنی و عینی نیستند و تنها به شرایط فکری و عقلانی انسان بستگی دارند. (مطهری، ۱۳۹۱: ۴۷-۴۴)

مطهری دو اشکال را بر نظریه وابستگی فکر و معرفت انسانی به شرایط و زمینه‌های بیرونی وارد می‌کند. اشکال نخست این است که پذیرش این نظریه، تمام اندیشه‌ها و علوم را از «اعتبار» ساقط می‌کند و به این واسطه، امکان اتصاف آنها را به «صدق» و «کذب» را بی‌معنا می‌سازد؛ زیرا هیچ اندیشه و علمی را نمی‌توان مستقل از شرایط ذهنی و عینی که در بستر آن تولد یافته مطالعه کرد و چون شرایط متفاوت است، اندیشه‌ها و علوم، «قیاس‌ناپذیر» و کاملاً «نسبی» می‌شوند. بر این اساس، نظریات تمام متفکران برخاسته از زمینه‌هایی بوده که در آن قرار گرفته بودند و چه بسا، منتقدان و مخالفان‌شان نیز اگر در آن زمینه واقع شده بودند، همان نظریات را ابراز می‌کردند. چنین شکاکیت و سیالیت و نسبیتی، امکان «داوری» و «گفتگو» و «تفاهم» را می‌ستاند و «حجیت» و «اعتبار» و «واقع‌نمایی» را از علوم و معارف بشری می‌زداید. (مطهری، ۱۳۹۱: ۴۱-۴۰ و ۴۸) اشکال دوم این است که این نظریه، ما را به ورطه «ایده‌آلیسم» می‌افکند و اصالت را از واقعیت خارجی، به ذهن می‌دهد؛ چنانچه که گفته می‌شود اندیشه‌های ما از واقعیت خارجی حکایت نمی‌کنند، بلکه روایت‌گر تصورات و اوضاع ذهنی‌مان هستند و چه بسا، اساساً هیچ واقعیتی در میان نباشد و همه چیز یا پاره‌ای از امور، ساخته و پرداخته «ذهن» آدمی باشد. این رویکرد که امروزه «ایده‌آلیسم» خوانده می‌شود، در سنت فلسفی ما، «سوفسطایی‌گری» نامیده می‌شود. (مطهری، ۱۳۹۱: ۴۲-۴۱) «ایده» یعنی مطلق تصورات ذهنی (اعم از حسی و خیالی و عقلی) و ایده‌آلیسم یعنی مسلک کسانی که ایده یا تصورات ذهنی را اصیل می‌دانند؛ یعنی این تصورات را صرفاً مصنوع خود ذهن می‌دانند و به وجود خارجی این صور در عالم خارج قائل نیستند. این مسلک از لحاظ اینکه منکر یک امر بدیهی است و جهان خارج را هیچ در هیچ می‌داند و اساس سوفیسم نیز همین است، مرادف با سفسطه و نقطه مقابل «رتالیسم» است. رتالیسم، به معنای اصالت واقعیت است. مطهری تصریح می‌کند که تمام اصول ایده‌آلیستی را باطل می‌داند. (مطهری، ۱۳۸۸: ۶۲-۵۶)

در دیدگاه مطهری، میان علوم انسانی و ارزش‌های فرهنگی، تعامل جدی اما نسبی وجود دارد، در حالی که در علوم طبیعی، ارزش‌ها مدخلیت چندانی ندارند و انسان می‌تواند با رعایت اصل بی‌طرفی، تا حد زیادی آینه بازتاب‌دهنده واقعیت عینی باشد. او اضافه می‌کند چون در علوم انسانی، انسان به مطالعه «رفتار انسان‌ها»ی دیگر می‌پردازد - یعنی

عالم و معلوم از یک جنس هستند - در بسیاری مواقع، «ذهنیت» و «علايق» و «تمایلات» و «وضع بیرونی» خود را ملاک شناخت و تفسیر واقعیت‌های انسانی قرار می‌دهد. از این‌رو، محققان مختلف، برداشت‌ها و تحلیل‌های گوناگونی از جهان انسانی عرضه می‌کنند که در بسیاری موارد با یکدیگر، ناسازگار و متضاد هستند. پس علت کثرت نظریه‌ها در علوم انسانی این است که پژوهشگران این عرصه، دچار «خودمعیاری‌انگاری» می‌شوند و روشن است که این حالت در جایی وجود دارد که متعلق مطالعه نیز «انسان» باشد و در علوم انسانی چنین است. انسان درباره اشیاء طبیعی، تا حد زیادی می‌تواند خود را کنار بنهد و بدون جانبداری، واقعیت عینی را آن‌گونه که هست، تصویر کند اما این کار درباره مطالعه انسان‌ها، دشوار و دیریاب است. (مطهری، ۱۳۸۸ ب: ۱۸۳) مطهری در آنجا که می‌خواهد علل گرایش اجتماعی به مادی‌گری را تبیین کند، در کنار عوامل مختلف نظری و اجتماعی، به عاملی نیز اشاره می‌کند که با این بحث تطابق دارد و تأییدی بر صحت استنباط نگارنده از رهیافت مطهری است. او می‌نویسد دو عامل بر اندیشه‌های انسان تأثیر می‌گذارد: «وضع روحی» به‌عنوان عامل درونی و «وضع اجتماعی» به‌عنوان عامل بیرونی. وضع اجتماعی فاسد، فضای روحی انسان را فاسد می‌کند و فضای روحی فاسد، زمینه رشد اندیشه‌های متعالی را تضعیف و زمینه رشد اندیشه‌های پست را تقویت می‌کند. به همین دلیل است که برای میراندن اندیشه‌های متعالی در فرد، باید او را به فساد اخلاقی و عملی سوق داد و لازمه این نیز، حاکم کردن فساد و انحراف بر جامعه است. عصیان‌های اخلاقی و کج‌روی‌های عملی - که عوامل برون‌معرفتی و از سنخ ارزش‌های فرهنگی هستند - قداست و معنویت را از روح انسان می‌زداید (سوره روم: آیه ۱۰) و به تدریج، بذر فکر مادی‌گری را در ذهن انسان می‌افشاند. (مطهری، ۱۳۸۸ هـ: ۱۷۷-۱۷۰)

### ۳.۲. فرهنگ اسلامی و علوم انسانی (معناداری علوم انسانی اسلامی)

#### ۳.۲.۱. مدخلیت فرهنگ اسلامی در علوم انسانی از جهت مسئله‌ها

مطهری می‌نویسد اسلام به‌مثابه یک مکتب، دارای سه لایه است: «شناخت‌شناسی»، «جهان‌بینی» و «ایدئولوژی». شناخت‌شناسی، نظریه درباره امکان و منابع و اعتبار معرفت‌هاست. جهان‌بینی نیز یک سلسله گزاره‌ها درباره «هست‌ها» و «نیست‌ها» است که در سنت فکری ما، «حکمت نظری» خوانده شده است. ایدئولوژی یک سلسله گزاره‌ها درباره «بایدها» و «نبایدها» است که ما در ادبیات اسلامی خویش آن را «حکمت عملی» می‌نامیم.

ایدئولوژی بر پایه جهان‌بینی استوار است و جهان‌بینی بر پایه شناخت‌شناسی. (مطهری، ۱۳۸۷ ج: ۹۹-۹۶) او می‌افزاید که اسلام هر چند یک مکتب فلسفی نیست و با زبان و اصطلاح فلسفه با مردم سخن نگفته است، زبان مخصوص به خود دارد که عموم طبقات مردم به فراخور فهم خود از آن بهره می‌گیرند، ولی در لابه‌لای مطالب خود، درباره همه این مسائل سخن گفته است؛ به صورتی که می‌توان ایدئولوژی آن را به صورت یک نظام اندیشه عملی و بینش‌های جهانی آن را به صورت یک نظام اندیشه نظری و دیدگاهش درباره معرفت و معرفت‌شناسی به صورت اصول یک منطق عرضه کرد. (مطهری، ۱۳۸۷ ج: ۹۹) «جهان‌بینی» یا «جهان‌شناسی» که عبارت است از تعبیر و تفسیر انسان از جهان، از سه منبع الهام می‌شود: «علم»، «فلسفه» و «دین». مطهری، جهان‌بینی‌ها را به سه نوع «جهان‌بینی علمی»، «جهان‌بینی فلسفی» و «جهان‌بینی دینی» تقسیم می‌کند (در اینجا، مقصود او از علم، همان معنای مصطلح غربی است که تنها علوم تجربی را شامل می‌شود. علم مبتنی بر دو خصوصیت است: فرضیه و آزمون) (مطهری، ۱۳۸۷ ب: ۹) اسلام مکتبی است که به همه جوانب نیازهای انسان پرداخته است؛ اعم از دنیوی و آخرتی، جسمی و روحی، عقلی و فکری و احساسی، فردی و اجتماعی و... (مطهری، ۱۳۸۷ الف: ۶۳) مطهری در ابتدای کتاب «جامعه و تاریخ» می‌نویسد بدیهی است که اسلام، نه مکتب جامعه‌شناسی است و نه فلسفه تاریخ. در قرآن کریم، هیچ‌یک از مسئله‌های علوم انسانی با «اصطلاحات رایج» شان مطرح نشده است؛ همچنان که هیچ مسئله دیگر اخلاقی، فقهی یا فلسفی - یعنی علوم اسلامی به معنای خاصش - نیز با «زبان» و «ساختار» رایج بیان نشده است، اما در عین حال، «مسئله‌های زیادی» از آن علوم، کاملاً قابل استنباط و استخراج از قرآن است. (مطهری، ۱۳۸۷ ه: ۱۳) در واقع، مقصود مطهری از این بیان آن است که لازمه مرتبط بودن ارزش‌های اسلامی به علوم انسانی این نیست که اسلام به یک «مکتب علمی» فروکاهیده شود یا ضرورت داشته باشد که قرآن از ادبیات مفهومی و چیدمانی همانند یک کتاب علمی برخوردار باشد.

#### ۳.۲.۲. مدخلیت فرهنگ اسلامی در علوم انسانی از جهت غایات

مطهری در مقدمه کتاب «کلیات علوم اسلامی»، بحثی را درباره معنا و مفهوم «علوم اسلامی» مطرح می‌سازد. ایشان می‌نویسد این تعبیر را می‌توان به چهار صورت معنا کرد (مطهری، ۱۳۸۹ د: ۱۷-۱۵):

۱. برای مطالعه گستره موضوعاتی که در قرآن کریم مطرح شده نک به: مطهری، ۱۳۸۷ ج: ۹۰-۸۸.

یکم. اینکه علوم اسلامی عبارت است از علمی که موضوع آنها، محتوای آئین اسلام - اعم از اصول و فروع - یعنی معطوف به مسئله‌هایی است که در قرآن و سنت موجود است؛ مانند علم قرائت، علم تفسیر، علم حدیث، علم کلام نقلی، علم فقه و علم اخلاق نقلی. دوم. تلقی دیگر از تعبیر «علوم اسلامی»، مشتمل بر علوم از نوع اول به‌علاوه علمی است که «مقدمه» علوم یادشده هستند، از جمله ادبیات عرب (اعم از صرف، نحو، لغت، معانی، بیان، بدیع و...)، کلام عقلی، اخلاق عقلی، حکمت الهی، منطق، اصول فقه، رجال و درایه. این علوم از آن جهت نسبت به علوم اسلامی به‌معنای نخست، حالت تقدیمی و آلی دارند که پیش‌نیازهای تحقیق درباره آنها را فراهم می‌آورند و یا به اثبات گزاره‌های آنها کمک می‌کنند.

سوم. همچنین می‌توان پاره‌ای از علوم را به آن سبب که در قلمرو اسلامی به‌واسطه فعالیت محققان و متفکران مسلمان شکل گرفته یا رشد کرده‌اند، را «علوم اسلامی» خواند. در این تعبیر، علوم اسلامی عبارت است از علمی که در حوزه‌های اقلیمی و جغرافیایی فرهنگ اسلامی، رشد و نما یافته است؛ اعم از آنکه از نظر اسلام، آن علوم واجب بوده یا مباح و یا حتی حرام.

چهارم. معنای دیگری که از تعبیر «علوم اسلامی» می‌توان مطرح ساخت این است که «علوم اسلامی» دربردارنده آن دسته از علوم است که به‌صورتی جزء «واجبات اسلامی» باشد؛ یعنی علمی که تحصیل و اکتساب‌شان بر مسلمانان واجب انگاشته شده باشد، حال واجب عینی و یا واجب کفایی. در این معنا، دامنه و دایره «علوم اسلامی» از آنچه که در تعریف اول آمد، بسیار گسترده‌تر می‌شود؛ چرا که هم آنها را در بر خواهد گرفت و هم علوم دیگر را. بر این اساس:

الف. تحصیل علمی که موضوع آنها محتوای اسلام است، واجب است؛ زیرا شناختن و دانستن اصول دین اسلام بر هر مسلمانی، واجب عینی است و شناخت فروع آن، واجب کفایی است.

ب. علمی که مقدمه تحصیل و تحقیق این علوم هستند نیز از باب «مقدمه واجب»، واجب است؛ یعنی ضرورت دارد در محافل فکری مسلمانان، حداقل به‌قدر کفایت، محققان و دین‌پژوهانی مجهز و مسلط به این علوم وجود داشته باشند.

ج. دسته دیگری از علوم فریضه و واجب، علمی هستند که تدبیر جامعه اسلامی و امور مسلمین، متوقف بر تحصیل این علوم است، در غیر این صورت، جامعه دچار اختلال

می‌گردد. این است که همه علوم که برای جامعه اسلامی، لازم و ضروری است، جزء «علوم مفروضه اسلامی» قرار می‌گیرد و جامعه اسلامی، همواره این علوم را فرائض تلقی کرده است. علوم انسانی را در کنار سایر دسته‌ها و طبقات علوم، می‌باید بر حسب این تعریف و تلقی، جزء علوم اسلامی به‌شمار آورد؛ به این معنی که چون تدبیر جامعه اسلامی، بدون تکیه بر آنها ممکن نیست، تولید و تحصیل‌شان فرض می‌شود.

### ۳.۳. حل معضله نسبیّت در فرض مدخلیت فرهنگ اسلامی در علوم انسانی

ارزش‌ها را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: «ارزش‌های خاص» که سلیقه‌ای هستند و «ارزش‌های عام» که مبنای واقعی و استدلالی دارند. مطهری در این گزاره‌ها و از زاویه انسان‌شناختی اثبات می‌کند که تمام ارزش‌ها، خاص نیستند که بتوان نسبت‌گرایی ارزشی را نتیجه گرفت، بلکه در جهان انسانی، ارزش‌های عام نیز وجود دارد. همان‌طور که در حکمت نظری، یک سلسله اصول اولیه داریم که مبادی اولی تفکرات نظری ما هستند، در علوم عملی نیز یک سلسله اصول اولیه کلی و مطلق داریم. اگر چنین اصولی را انکار کنیم، ارزش‌های اخلاقی و انسانی، بی‌معنا خواهند شد. (مطهری، ۱۳۸۸: ۱۶۸) پس از پذیرش اصل وجود ارزش‌های عام، این پرسش مطرح می‌شود که ملاک عمومیت و شمولیت این ارزش‌ها چیست و چگونه می‌توان مطلق و کلی بودن آن را اثبات کرد؟ (مطهری، ۱۳۸۸: ۲۵۲-۲۴۹) اما تقریر نظریه مطهری به‌شرح زیر است:

یکم. رفتارهای انسان، با «من» او ارتباط دارند. به عبارت دیگر، اینکه چه رفتارهایی ارزشی یا ضد ارزشی هستند، به نسبیّت و وابسته است که میان «من» انسان با رفتار عینی و خارجی برقرار می‌شود. خوب‌ها و بد‌ها و بایدها و نبایدها، بیان‌کننده تمایل یا تنفر «من» انسان نسبت به رفتار است. از این‌رو، خوب بودن یک رفتار به آن معنی است که «من» انسان متمایل به آن رفتار است و برعکس.

دوم. انسان دارای دو «من» است؛ «من» سفلی و حیوانی، «من» علوی و انسانی. به عبارت دقیق‌تر، «من» انسان دارای درجات و مراتبی است که در یک‌سوی آن، «من» سفلی قرار دارد و در سوی دیگر آن، «من» علوی. میان این دو «من»، نزاع و کشمکش وجود دارد؛ زیرا دعوت‌ها و اقتضات آنها با یکدیگر تراحم دارد. در ادبیات اسلامی از این وضعیت به‌عنوان تضاد عقل و نفس یاد می‌شود.

سوم. «من» علوی، بخش اصلی وجود انسان است؛ به‌گونه‌ای که «کرامت» و «شرافت»

ذاتی انسان، به این جنبه و بُعد از وجودش بازمی‌گردد. البته انسان این کرامت و شرافت ذاتی را ناآگاهانه، درک می‌کند. از آنجا که «من» علوی، اصیل است، هرگاه که در رفتارهای انسان، این «من» بر «من» سفلی غلبه یابد، انسان احساس پیروزی می‌کند. «من» واقعی انسان، «من» ملکوتی اوست و «من» خاکی، تنها وسیله و مقدمه و مرکبی برای «من» ملکوتی است.

چهارم. کنش‌های انسان تا آنجا که صرفاً به «من» حیوانی و خاکی او محدود می‌شود، عادی و مبتذل است و آنجا که با «من» متعالی او ارتباط دارد، ارزش و قداست و تعالی پیدا می‌کند. ارزش‌های عام و فطری، یک سلسله کمالات نفسانی هستند که رابطه نفس با مادون خود، یعنی بدن و زندگی اجتماعی، مربوط می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۸ د: ۱۷۲-۱۷۳) پس ارزش‌ها، امور «واقعی» هستند نه نسبی و قراردادی؛ زیرا انجام رفتارهای ارزشی، واقعاً موجب ترتب «کمال» بر «من» انسان می‌شود و این در روابط و مناسبات، تکوینی و مستقل از جعل و وضع فرد یا جامعه است. وقتی یک شیء برای انسان، ارزش واقعی می‌شود که در وجودش نسبت به انسان، «مفید» باشد، حال یا خودش عین فایده است و یا منشأ فایده است. صفت «واقعی» از این‌رو به ارزش نسبت داده می‌شود که «فایده‌مندی» ارزش واقعی، مخلوق و تابع اراده انسان نیست، بلکه لازمه «ساختار وجودی انسان» است و فایده‌مندی آن شیء، برای انسان، از نوعی «رابطه تکوینی» برمی‌خیزد. به همین سبب، ارزش‌های واقعی، اموری تکوینی هستند، نه قراردادی و اعتباری. (مطهری، ۱۳۸۸ د: ۲۷۱) پنجم. چنانچه اشکال شود که بیان یادشده، تنها جنبه «کلیت» و «عمومیت» ارزش‌ها را توجیه می‌کند، نه جنبه «دوام» یا «اطلاق» آنها را، جواب این است که چون انسان از لحاظ نوعیت، ثابت است و تحولی در او راه ندارد، پس ارزش‌هایی که کمال نوعی انسان را رقم می‌زند نیز ثابت و بادوام است. (مطهری، ۱۳۸۸ د: ۱۷۴) به عبارت دیگر، توجیه کلیت و عمومیت بایدها و نبایدهای ارزشی نیز این‌گونه است که انسان در آنچه که به کمال «من» مربوط است، مشابه آفریده شده‌اند. بنابراین، تمایلات و گرایش‌های عالی و قدسی‌شان یکسان است. او تأکید می‌کند که اصول و مبادی «انسانیت» و «اخلاق»، ثابت و جاودانه است. (مطهری، ۱۳۸۷ ج: ۱۱۰) از این‌رو، فرهنگی که با فطرت انسانی انسان سازگار باشد، اصیل است. (مطهری، ۱۳۸۷ ه: ۶۱) مواد فرهنگ انسانی نیز صرفاً «ساخته‌های تاریخی» و «نسبی» نیستند. همان‌گونه که انسان بی‌هویت نیست، همه فرهنگ‌ها نیز نسبی نیستند. از جمله، اصول جهان‌بینی دین و اصول اولیه اخلاق، مطلق



و ثابت هستند. (مطهری، ۱۳۸۷ هـ: ۶۲)

ششم. انسان به سبب «الهامات تکوینی و طبیعی»، خود تشخیص می‌دهد که کدام رفتارها با «من» اصلیش سازگاری دارد و کدام رفتارها سازگاری ندارد. به بیان دیگر، کنار وحی الهی، انسان از «هدایت باطنی و درونی» نیز برخوردار است و با تکیه بر آن قادر است فجور و تقوا و ارزش و ضد ارزش را از یکدیگر بازشناسد. (سوره شمس: آیه ۷) هفتم. در اسلام، ارزش‌ها اموری «واقع‌نما» و «حقیقی» هستند که از «مصلح و مفاسد نفس‌الامری» حکایت می‌کنند و مبنای «عقلانی» دارند و یا به صورت مستقیم، با استدلال عقلانی به اثبات می‌رسند. البته این حکم فراگیر نیست و تنها «ارزش‌های الهی» را دربرمی‌گیرد که «ارزش‌های اسلامی»، از آن جمله است. مطهری می‌نویسد جهان‌بینی توحیدی - که جهان‌بینی اسلامی از مصادیق آن است (مطهری، ۱۳۸۷ ب: ۱۸) - با نیروی منطقی و استدلال، حمایت می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۷ ب: ۱۷) در شناخت‌شناسی اسلامی، «عقل» یکی از منابع و ابزارهای شناخت است و از این‌رو، در قرآن کریم «استدلال‌های عقلانی» به کار رفته است. (مطهری، ۱۳۸۷ ج: ۱۰۳-۱۰۱) اسلام، «عقل» را محترم و او را «پیامبر باطنی» خدا می‌شمارد؛ تا حدی که تحقیق عقلانی در «اصول دین» را ضروری می‌داند و در «فروع دین» نیز؛ عقل را یکی از منابع اجتهاد معرفی می‌کند. (مطهری، ۱۳۸۷ ج: ۱۱۸-۱۱۷) عقل در فقه اسلامی، هم می‌تواند خود، کشف‌کننده یک حکم باشد و هم می‌تواند حکمی را تقیید و تحدید کند و یا آن را تعمیم بدهد و هم می‌تواند در استنباط از سایر منابع، مساعدت کند. (مطهری، ۱۳۸۹ ب: ۸۳-۸۲)

هشتم. عقل نمی‌تواند همه مصالح و مفاسد زندگی فردی و اجتماعی انسان را تشخیص بدهد و برای هر یک، حکم قطعی و نهایی صادر کند؛ چرا که انسان و مناسبات انسانی، بسیار پیچیده و مشتمل بر مسئله‌ها و حوائج متعددی است که احاطه یافتن بر همه آنها، از بضاعت عقل خارج است. در اینجا است که «وحی» به‌عنوان یک «منبع معرفت» برای تدبیر و طراحی زندگی انسان، راه‌گشا است و قادر است مسیر دستیابی به سعادت و کمال را پیش‌روی انسان قرار بدهد. (مطهری، ۱۳۸۷ الف: ۵۵-۵۱) وحی به‌منزله هادی و حامی ارزش‌ها، انسان را یاری می‌دهد و راهنمایی می‌کند. (مطهری، ۱۳۸۸ الف: ۴۸)

### نتیجه‌گیری

یکم. فرهنگ و علوم انسانی از لحاظ ارتباط با یکدیگر، نسبت دوسویه و متقابل دارند؛

به این معنی که هم فرهنگ بر علوم انسانی اثر می‌گذارد و هم علوم انسانی بر فرهنگ. چگونگی تأثیرگذاری فرهنگ بر علوم انسانی به این صورت است که علوم انسانی به سبب ابعاد و اضلاع ارزشی خود، به هر حال بر سلسله‌ای از ارزش‌های فرهنگی متکی است و گریزی از آنها ندارد. البته در مرحله ابتدایی، انسان می‌تواند ذهن خود را از چارچوب‌ها و انگاره‌های ارزشی رها سازد و در فضایی صرفاً عقلانی و منطقی، به داوری بی‌طرفانه و مستقل بنشیند، اما در نهایت باید میان ارزش‌های فرهنگی متنوع، مجموعه‌ای را برگزیند و در بستر آن، به نظریه‌پردازی و پژوهش در قلمرو علوم انسانی بپردازد. اصولاً علوم انسانی به سبب اینکه موضوعش انسان و کنش‌های او است و انسان نیز موجودی است که هویت و زندگی با ارزش‌ها آمیخته است، خواه ناخواه، علوم انسانی با ارزش‌ها درگیر و مرتبط می‌شود و باید درباره آنها قضاوت کند. از طرف دیگر، علوم انسانی نیز بر فرهنگ اثر می‌گذارد. علوم انسانی، هرگز در مقام توصیف جهان انسانی متوقف نمی‌ماند، بلکه بر همین اساس، به تجویز و توصیه نیز رو می‌آورد و جهان انسانی را تغییر می‌دهد. دوم. مدخلیت قهری و حتمی فرهنگ در علوم انسانی، به صورت «موجبه جزئی» است نه موجب کلیه؛ یعنی چنین نیست که همه قضایای علوم انسانی، متأثر از فرهنگ محیط بر آن باشند، بلکه در این میان، قضایای «تجربی» و «عقلی» محض نیز وجود دارند که فرافرهنگی‌اند. به این ترتیب، علوم انسانی شامل سه دسته قضیه هستند: قضایای تجربی، قضایای عقلی و قضایای فرهنگی (یا به تعبیر مصطلح، ایدئولوژیک).

سوم. برخلاف تصور شایع، همه گونه‌های فرهنگ، «نسبی» و «غیرواقع‌نما» نیستند، بلکه فرض وجود فرهنگ «مطلق» و «عام» که گزاره‌هایش «استدلال‌پذیر» باشد، موجه است. این تلقی ناصواب است که چون علوم انسانی به سبب علم بودن از «واقعیت خارجی» حکایت می‌کند و فرهنگ از «ارزش‌های برساخته ذهن»؛ مدخلیت فرهنگ در علوم انسانی، به سبب عدم‌سنخیت این دو با یکدیگر کاملاً غیرمنطقی است. برخی از ارزش‌ها - از جمله ارزش‌های اسلامی - نیز می‌توانند روایت‌گر و کاشف از «حقایق نفس‌الامری» (خواه مصالح و خواه مفاسد) باشند. در اینجا، ملاک مطلق بودن ارزش‌های فرهنگ عبارت است از درجه همسویی و هماهنگی با احکام «فطرت» و «عقل»، که البته فرهنگ اسلامی چنین حکمی دارد. مصداق تام فرهنگ مطلق و برتر، «فرهنگ اسلامی» است که با احکام فطرت و عقل، هماهنگی کامل دارد.

چهارم. با مدخلیت و فعلیت یافتن فرهنگ اسلامی در علوم انسانی، «علوم انسانی

اسلامی» شکل می‌گیرد. به بیان دیگر، علوم انسانی اسلامی محصول ارجاع دادن مسئله‌ها (پرسش‌ها)ی علوم انسانی به فرهنگ اسلامی و استنباط و استنتاج پاسخ آنها از معارف مندرج در این فرهنگ است. همچنین از جهت غایات نیز فرهنگ اسلامی بر علوم انسانی تأثیر می‌گذارد.

پنجم. از آنجا که اساس و جوهره «علوم انسانی اسلامی» را «فرهنگ اسلامی» تشکیل می‌دهد، دست‌کم پاره‌ای از اوصاف فرهنگ اسلامی قابل تعمیم بخشیدن به علوم انسانی اسلامی است. از این‌رو، علوم انسانی اسلامی نیز همچون فرهنگ اسلامی، مقوله‌ای «مطلق» (غیرنسبی) و «عام» (جهان‌شمول) است.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. بتتون، تد و یان کرایب. (۱۳۹۱). *فلسفه علوم اجتماعی*. شهناز مسمی پرست و محمود متحد. تهران: آگه.
۳. جان هالینگ ویل، رجینالد. (۱۳۹۱). *تاریخ فلسفه غرب*. عبدالحسین آذرنگ. ققنوس.
۴. دامیکو، روبرت. (۱۳۹۲). *تاریخی گرایی و شناخت*. ابوالفضل رجبی. تهران: نقش جهان.
۵. ديلتای، ویلهلم. (۱۳۸۹). *تشکل جهان تاریخی در علوم انسانی*. منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: ققنوس.
۶. ریچلز، جیمز. (۱۳۸۹). *فلسفه اخلاق*. آرش اخگری. تهران: حکمت.
۷. کنوبلاخ، هوبرت. (۱۳۹۰). *مبانی جامعه‌شناسی معرفت*. کرامت‌الله راسخ. تهران: نی.
۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷ الف). *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (۱): انسان و ایمان*. تهران: صدرا.
۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷ ب). *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (۲): جهان‌بینی توحیدی*. تهران: صدرا.
۱۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷ ج). *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (۳): وحی و نبوت*. تهران: صدرا.
۱۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷ د). *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (۴): انسان در قرآن*. تهران: صدرا.
۱۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷ هـ). *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (۵): جامعه و تاریخ*. تهران: صدرا.
۱۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸ الف). *قیام و انقلاب مهدی (ع) از دیدگاه فلسفه تاریخ*. تهران: صدرا.
۱۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸ ب). *فلسفه تاریخ*. جلد اول. تهران: صدرا.
۱۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸ ج). *فلسفه تاریخ*. جلد چهارم. تهران: صدرا.
۱۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸ د). *نقدی بر مارکسیسم*. تهران: صدرا.
۱۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸ هـ). *علل گرایش به مادی‌گری*. تهران: صدرا.
۱۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸ و). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. جلد اول. تهران: صدرا.
۱۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ الف). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. جلد سوم. تهران: صدرا.
۲۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ ب). *ختم نبوت*. تهران: صدرا.
۲۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ د). *کلیات علوم اسلامی*. جلد دوم. تهران: صدرا.
۲۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ هـ). *بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر*. تهران: صدرا.
۲۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ و). *آینده انقلاب اسلامی ایران*. تهران: صدرا.
۲۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۱ ج). *یادداشت‌های استاد مطهری*. جلد ششم. تهران: صدرا.
۲۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۱ د). *خدا در اندیشه انسان*. تهران: صدرا.
۲۶. هیوز. استیوارت. (۱۳۶۹). *آگاهی و جامعه*. عزت‌الله فولادوند. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

مهم‌ترین پرسش در بحث تاریخ فرهنگ و تاریخ فرهنگی این است که این دو دارای کدام وجوه تشابه و تمایز بوده و با وجود تاریخ فرهنگ با پیشینه طولانی در عرصه تاریخ‌نگاری چه نیازی به معرفی تاریخ فرهنگی است؟ تاریخ فرهنگ و تاریخ فرهنگی دو رهیافت و رویکرد در حوزه علوم اجتماعی‌اند که به توصیف و تبیین فرهنگ در جامعه انسانی می‌پردازند. با توجه به گستردگی و پیچیدگی معنایی واژه فرهنگ و تغییر مفهومی واژه تاریخ، قلمرو معرفتی تاریخ فرهنگ و تاریخ فرهنگی نیز دارای گستره و ژرفای غیرقابل تعیین است. البته این دو رهیافت با وجود همگرایی معنایی، هم در حوزه معرفتی و هم در حیطه متدولوژی، دارای اختلاف و افتراق‌اند. این نوشته به اجمال، وجوه همگرایی و واگرایی تاریخ فرهنگ و تاریخ فرهنگی را بررسی می‌کند.

■ واژگان کلیدی:

## از تاریخ فرهنگ تا تاریخ فرهنگی

حسین احمدی

استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.  
ahmadyfarsi@yahoo.com

## طرح مسئله

با پیدایش رویکرد تاریخ فرهنگی این سؤال مهم مطرح شده که این رهیافت چه وجه تشابه و تمایزی با تاریخ فرهنگ دارد؟ این پرسش بیش از مردم‌شناسان و جامعه‌شناسان، ذهن مورخان را درگیر کرده است. آنان مدعی‌اند که محققان حوزه مطالعات فرهنگی با دستکاری یک واژه، قصد ورود به قلمرو تاریخ‌دانان و مداخله در امر تاریخ‌ورزی و تاریخ‌نگاری را دارند و این امر بیش از همه مورخان کلاسیک و سنتی را عصبانی می‌کند، زیرا به اعتقاد آنان قرن‌ها است که مورخان مانند دیگر حوزه‌های تاریخی - تاریخ سیاسی، تاریخ نظامی، تاریخ اجتماعی، تاریخ اقتصادی و... - به تاریخ فرهنگ نیز توجه نشان داده و جریان‌های فکری و عناصر فرهنگی یک دوره یا یک جامعه را در کنار دیگر مقوله‌ها چون؛ سازمان‌های اجتماعی، وضعیت اقتصادی، ساختار سیاسی و... مورد مطالعه قرار داده‌اند. بنابراین چه ضرورتی وجود دارد تا تاریخ فرهنگی با پیچیدگی‌ها و ابهامات خاص خود به‌عنوان رقیب تاریخ فرهنگ مطرح گردد؟ در ابتدا می‌توان گفت که در یک صورت‌بندی کلی، تاریخ فرهنگی با تاریخ فرهنگ در جنبه‌های متعددی متماثل، متقارن، متجانس و متوازن و هم در جنبه‌های بی‌شمار دیگری متفاوت، متباین، متباعد و گاه متباغض است. این تقارن و تناقض در عرصه تاریخ‌نگاری نمود بیشتری پیدا می‌کند و حاصل کار مورخان فرهنگی را از اسلاف خویش کاملاً متمایز می‌سازد. به بیانی بهتر گرچه تباین و تشابه تاریخ فرهنگ و تاریخ فرهنگی در عرصه مطالعات فرهنگی در حوزه متدولوژی و مبانی معرفتی به‌منصه ظهور می‌رسد، اما در عرصه تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری قلمرو و گستره معرفتی و روش‌شناسی بیشتری را به خود اختصاص می‌دهد و مسئله‌ها و موضوعاتی مورد بررسی قرار می‌گیرد که تاکنون برای تاریخ فرهنگ مسئله و مهم، تلقی نمی‌شده است. لذا می‌توان گفت که بازساخت تاریخ فرهنگ از تاریخ فرهنگی هم در بعد اپیستمولوژیک<sup>۱</sup> و هم متدولوژیک<sup>۲</sup> و تبیین میزان همگرایی و واگرایی این دو حوزه تاریخ‌نگاری برای اهل تحقیق به‌ویژه مورخان امری مهم و ضروری است.

## تاریخ فرهنگ چیست؟

در حوزه شناخت‌شناسی تاریخ فرهنگ بخشی از سنت تاریخ‌نگاری کلاسیک است که علاوه

1. Epistemology  
2. Methodology

بر بررسی نقش متفکران و نخبگان و تحولات فرهنگی یک جامعه در یک مقطع زمانی یا حتی دوره‌های بلندمدت تاریخی (رک: محمدی ملایری، ۱۳۸۱؛ قدیانی، ۱۳۸۷ و دریایی، ۱۳۹۲) جلوه‌های عینی فرهنگ مانند؛ نوع پوشش و پوشاک مردان و زنان یک جامعه، تغذیه و خوراک (رک: سستندیچ، ۱۳۹۴) جریان‌های فکری و ادبی، چگونگی شکل‌گیری آداب و رسوم و گسترش جشن‌ها مانند نوروز (رک: آخته، ۱۳۸۵)، پیدایش اسطوره‌ها (رک: هنلیز، ۱۳۹۳) و اشکال خلق حماسه‌ها، پیشرفت‌های علمی و فعالیت‌های فکری، اشکال مختلف آموزش، صورت‌های گوناگون هنر و صنعت (رک: لینداموری، ۱۳۷۲) و... را مورد تأمل قرار می‌دهد. در اینجا فرهنگ به‌مثابه امری زمینه‌مند، فرایندمند، مکان‌مند و زمان‌مند تلقی می‌شود و بنابراین تاریخ فرهنگ به موجب آنکه تاریخ را به‌مثابه ماده تاریخی در نظر می‌گیرد، فرهنگ را به‌منزله یک کل می‌نگرد و چندان التفات و اهمیتی به مؤلفه‌ها و اجزای آن ندارد.

به بیانی بهتر در تاریخ فرهنگ، فرهنگ مقوله متغیر وابسته یا تابع است و کاملاً متأثر از شرایط زمانی و وضعیت مکانی در بستر تاریخی است. آثار متعددی که در تاریخ ایران و جهان با عناوین تاریخ فرهنگ به رشته تحریر در آمده است نیز گویای این نکته است که نگاه تاریخ فرهنگ، بیش از هر چیز نگاهی کلاسیک و کلی به فرهنگ است و مورخ چندان تمایل ندارد تا به تأمل در رابطه علت و معلولی پدیده‌های فرهنگی بپردازد. (فاضلی، ۱۳۹۳: ۴۱) به عبارتی دیگر مورخ در تاریخ فرهنگ در صدد تبیین فرهنگ نیست و صرفاً از منظر تاریخ به توصیف پدیده فرهنگ می‌نگرد؛ همان‌طور که از این منظر به سایر پدیده‌ها چون خانواده، دین، تکنولوژی، دولت، حکومت و... نگاه می‌کند. برآیند این بینش و نگرش نیز پیدایش گونه‌های مختلف تاریخ مانند تاریخ خانواده، تاریخ تکنولوژی، تاریخ دولت، تاریخ حکومت و... است. محتوای اصلی این‌گونه آثار نیز توصیفی و ناظر به بررسی گزاره‌های عینی در گذر زمان یا آن‌گونه که «نان»<sup>۱</sup> اشاره دارد تابع روندهای تاریخی و به‌عنوان منبع تداوم تاریخی است. (نان، ۲۰۱۲: ۶) به‌عبارت دیگر از این منظر فرهنگ به‌عنوان یک موضوع و محمل برای تاریخ مطرح است، گو اینکه پیچیدگی و جوه معنایی و گستره مصداقی فرهنگ نیز تعیین حدود و ثغور تاریخ فرهنگ را غامض‌تر و دشوارتر کرده است.

با این‌همه هسته معنایی فرهنگ در تاریخ فرهنگ با گونه کلاسیک، توصیفی و تاریخی

تعاریف از فرهنگ همگونی و همخوانی دارد. در تعاریف کلاسیک، فرهنگ به مثابه ترقی و تکامل افراد و اجتماع و یا به عنوان یک جریان گسترش و افزایش استعداد‌های انسانی و پیشرفت‌های مادی و معنوی تعبیر می‌شود. (بیلینگتون و دیگران، ۱۳۸۰: ۲۹) هر آنچه که در یک جامعه معین کسب شده، آموخته شده و قابل انتقال بود و مجموع حیات اجتماعی - از زیربنای فنی و سازمان‌های نهادی گرفته تا اشکال و صور بیان حیات روانی - مطمح نظر قرار می‌گرفت و تمامی آنان همچون یک نظم ارزشی تلقی می‌شد. (بیرو، ۱۳۸۰: ۷۷) در این منظومه اندیشه‌ای، انگاره فرهنگ ذهنیت بالنده و پوینده‌ای بود که به عنوان روش زندگی، بهترین شاخص رشد یا عدم رشد جامعه تلقی می‌گردید. (الیت، ۱۳۶۹: ۳۲) بن‌مایه اصلی تعاریف توصیفی نیز تأکید بر عناصر تشکیل‌دهنده فرهنگ بوده و تا حد زیادی متأثر از تعریف انسان‌شناس انگلیسی ادوارد تیلور<sup>۱</sup> بوده است. او در کتاب فرهنگ ابتدایی<sup>۲</sup> خود فرهنگ را مجموعه پیچیده‌ای شامل معارف، معتقدات، هنرها، صنایع، فنون، اخلاق، قوانین، سنن و بالاخره تمام عادات و رفتار و ضوابطی دانست که فرد به عنوان عضو جامعه، از جامعه خود فرا می‌گیرد و در برابر آن جامعه وظایف و تعهداتی را بر عهده دارد (تیلور، ۱۸۷۱: ۱) این تعریف تا مدت‌ها به عنوان یک تعریف جامع و کامل<sup>۳</sup> مطرح و الهام‌بخش انسان‌شناسی بود که فرهنگ را به منزله یک کل نظام‌مند تلقی می‌کردند و به دنبال احصاء و طبقه‌بندی عناصر آن بودند (گولد و کولب، ۱۳۷۶: ۶۳۰) و تمام فعالیت‌های اجتماعی به گسترده‌ترین معنای آن مانند زناشویی، زبان، نظام مالکیت، ادب، مصنوعات، هنر و مانند آن... را جزء فرهنگ به‌شمار می‌آوردند. (آشوری، ۱۳۵۷: ۳۷) به علاوه این دسته از تعاریف نظام یا خرده‌نظام فرهنگی یک جامعه را به عنوان مجموعه‌ای از باورها، آیین‌ها، اندیشه‌ها، ارزش‌ها، مسائل، موضوعات و مقولات مادی که تک‌تک افراد به عنوان اعضای گروه یا اجتماع آنها را فرا می‌گیرند، لحاظ می‌کند. (تامپسون، ۱۳۷۸: ۱۶۱) لذا فرهنگ مجموعه عناصر عینی - ذهنی و ساری و جاری در ساختارهای اجتماعی است که از نسلی به نسل دیگر منتقل

1. Edward Tylor

2. Primitive Culture

۳. علی‌رغم نکات ارزنده در تعریف تیلور این تعریف از فرهنگ با انتقادات گوناگونی مواجه است؛ الف: فرهنگ و تمدن به یک معنا به کار برده است.

ب: تعریف بیش از حد توصیفی و مصداقی است لذا ممکن است جامع باشد ولی مانع نیست.

پ: تعریف تیلور متکی بر برداشت پوزیتیویستی از فرهنگ است و ناظر به مظاهر مادی آن می‌باشد. برای مطالعه بیشتر؛ رک: رجب‌زاده، ۱۳۷۵: ۷۱.



می‌شود. (علی بابایی، ۱۳۷۴: ۴۰۷)

اما در تعاریف تاریخی بر میراث اجتماعی یا سنت تأکید شده و فرهنگ به معنای عام، کل میراث اجتماعی بشر خوانده شده و مجموعه کلی از رفتار اکتسابی و آموخته شده انسان و نتایج آن است که اجزای آن قابل قبول و انتقال به وسیله اعضای جامعه می‌باشد. (نراقی، ۱۳۸۴: ۲۳۳) اکتسابی بودن فرهنگ گویای آن است که فرهنگ باید در فرآیند اجتماعی شدن به فرد منتقل شود و مفهوم خاص بودن فرهنگ، متفاوت بودن در هر جامعه و غیر جهان‌شمول آن نیز بیانگر معنای هویتی فرهنگی است. انتقال نسل به نسل فرهنگ نشانگر تداوم فرهنگی و انباشت فرهنگی در طول زمان است. (فکوهی، ۱۳۸۲: ۲۴۸) به تعبیری فرهنگ نظام مشترکی از باورها، ارزش‌ها، رسوم، رفتارها و مصنوعات است که اعضای یک جامعه در تطبیق با جهان‌شان و در رابطه با یکدیگر به کار می‌برند و از راه آموزش از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد. (اینگلهارت، ۱۳۸۲: ۱۹)

براساس این گونه تعاریف هر آنچه از گذشته و نسل‌های قبلی به نسل‌های بعدی به ارث می‌رسد، فرهنگ محسوب می‌شود و فرهنگ به امر خاصی اختصاص ندارد (فیلدینگ آگ برن و نیم‌کوف، ۱۳۸۲: ۱۴۰-۱۳۵) بلکه تمام میراث معنوی و غیرمعنوی، عادات و رسوم و شئون زندگی اجتماعی را در بر می‌گیرد. (ابن خلدون، ۱۳۷۲: ۲۸۲) در حقیقت از این منظر فرهنگ برآیند کنش متقابل آدمیان یا حاصل تغییر و تحولات بین نسلی (اسمیت، ۱۳۸۳: ۱۶) و به تعبیری یک پیکربندی از رفتارهای آموخته شده، نتایج حاصل از رفتار و عناصر به اشتراک گذاشته و منتقل شده توسط اعضای یک جامعه خاص است. (لینتون<sup>۱</sup>، ۱۹۴۵: ۳۲)

انعکاس عمومی و گاه خاص جلوه‌های عینی فرهنگ در بستر و زمینه تاریخی، شاهکار مورخان تاریخ فرهنگ بوده و هست و آنان علاوه بر بیان جریان‌های فرهنگی، مشرب‌های فکری و مراکز مهم علمی، به آثار هنری و جلوه‌های بصری خلق شده در دوران و درون جامعه خویش علاقه نشان داده و عموماً در ذیل و چتر نفوذ قدرت سیاسی به ارائه توصیفات و تأملات ذهنی خویش می‌پرداختند. لذا علی‌رغم ادعایی که گفته یا ناگفته در نوشته‌های این‌گونه مورخان مبنی بر بازتاب و بازکشف بی‌طرفانه رخدادهای فکری و فرهنگی وجود دارد، آنان خواسته یا ناخواسته به سبب تأثیرپذیری مالی و پشتیبانی‌های اقتصادی والیان و حاکمان و فرمانروایان، به سمت و سوی کانون‌های قدرت و ثروت تمایل

یافته و عمده اقدامات فرهنگی و آثار مکتوب و منقوش زمانه را نتیجه درایت و مدیریت آمران و عاملان قدرت می‌دانستند. گو اینکه به یک معنا سیاست‌های فرهنگی حاکم نیز در تولد و تکامل فرایندهای فرهنگی و تغییر و تحول جریان‌های فکری و تراوش‌های هنری ذی‌نفوذ بوده و بر همین مبنا نیز تاریخ فرهنگ به یک معنا ثبت نمادهای فرهنگی و نگارش فعالیت‌های فرهنگ والا، تشریح اقدامات نخبگان سیاسی و ثروتمندان عاشق هنر بوده است.

مورخ تاریخ فرهنگ در توصیف و تشریح رویدادهای فرهنگی، جریان‌های فکری و نخبگان هنری به یک انتخاب اختیاری دست زده و اخبار و افرادی را که با منظومه فکری و دایره ذهنی او همخوانی و همگرایی نداشته‌اند، از گردونه ثبت تاریخی خارج می‌کند. البته به تعبیری هر تاریخی به ناچار باید گزینشی باشد. زیرا هر رویدادی را نمی‌توان توصیف کرد. با این حال این تردید به قوت خود باقی است که این امر به بهای از دست رفتن حقیقت محض صورت گرفته باشد و آیا واقعیت‌های مربوطی وجود ندارند که روایتگر تنها به این دلیل که آنها سمت و سوی تاریخ‌نویسی او را دچار انحراف می‌کنند و یا جریان آن را متوقف می‌سازند، آگاهانه یا به‌سهو آنها را حذف کرده باشد؟ حتی دقیق‌ترین مورخ نیز ممکن است با وجدانی آسوده جزئیاتی را که به‌نظرش بی‌اهمیت و بی‌ربط می‌آید، حذف کند. جزئیاتی که اگر دانسته می‌شدند، چندان بی‌ربط نبودند. (استنفورد، ۱۳۸۴: ۱۶۳)

نکته دیگری که در این زمینه مطرح بوده اتکای تام و تمام تاریخ فرهنگ به مقوله روایت است. به‌تعبیر کالینگوود، مورخ، ارزش صوری ثروت‌هنگفتی را که از مصالح روایتی به او تقدیم شده است، می‌پذیرد و برای کشف اینکه روایت چگونه روئیده و از طریق چه ابزارهای تحریف‌کننده به وی رسیده است، تلاشی به‌عمل نمی‌آورد و به‌دلیل آنکه نمی‌تواند روایت را مجدداً تفسیر کند، مجبور است یا آن را بپذیرد و یا کنار بگذارد. (کالینگوود، ۱۳۸۵: ۵۳)

اما آیا مورخ می‌تواند خود را از قید و بند روایت رها کند؟ برخی از محققان مانند پل وینه<sup>۱</sup> و لوئیس مینک<sup>۲</sup> و هایدن وایت<sup>۳</sup> بر این باورند که روایت ساخته ذهن مورخ است و می‌گویند که رویدادهای تاریخ ذاتاً هیچ شکلی ندارند و خود به خود روایتی را نمی‌سازند و قالب داستانی‌ای که به‌نظر می‌رسد در یک اثر تاریخی وجود دارد، به‌وسیله روایتگر به

1. Paul Winne  
2. Louis Mink  
3. Hayden White

آن داده شده است. (استنفورد، ۱۳۸۴: ۱۶۷)

می‌توان گفت هر مورخی روایت می‌کند، زیرا آنچه را اتفاق افتاده است، نقل می‌کند. گو اینکه برخی مورخان در کنار روایت‌گویی، روایت‌سازی نیز می‌کنند. یعنی درباره آنچه نقل می‌کنند، داستان می‌سازند. (استنفورد، ۱۳۸۴: ۳۶۰) البته هیچ روایتی نمی‌تواند گذشته را آن‌گونه که بوده، احیا کند. زیرا گذشته نه روایت، بلکه رویدادها و موفقیت‌ها و غیره بوده است. از آنجا که گذشته سپری شده است، هرگز نمی‌توانیم هیچ گزارشی را با آن محک بزنیم بلکه تنها در مقایسه با سایر گزارش‌ها امکان سنجش آن وجود دارد. (جنکینز، ۱۳۸۴: ۳۱) با این حال روایت شناخته‌شده‌ترین قالب تاریخ است و عنصر تحلیل‌ناپذیر روایت در کل تاریخ وجود دارد (استنفورد: ۱۳۸۴: ۱۷۶) و هنوز بسیاری از افراد مدعی هستند که شکل روایی - تاریخی مناسب‌ترین شکل تاریخ‌نگاری است که می‌توان از طریق آن درک و فهم را منتقل کرد. (استنفورد، ۱۳۸۴: ۳۴۸)

البته روایتی که در تاریخ فرهنگ ارائه می‌شود، خطی و تابع زمان ماضی است. به بیانی دیگر منطق حاکم بر روایت بر تاریخ فرهنگ زمان پیوسته‌ای است که از گذشته به‌سوی حال در حرکت است و به‌گونه‌ای از منطق ارسطویی و ریاضی تبعیت می‌کند. به‌علاوه می‌توان گفت از ابعادی مانند تأکید بر وضوح و عینیت، داشتن وحدت رویه و نگاه تک‌بعدی و انحصاری، نقادی متافیزیک، تردید نسبت به فلسفه، گرایش حداقلی به تاریخی‌نگری و... با سنت تحلیلی قرابت پیدا می‌کند. (رعایت جهرمی، ۱۳۹۱: ۴۲) گفتنی است که ریشه تاریخی فلسفه تحلیلی به فلسفه تجربه‌گرا، اثبات‌گرا و عقل‌گرا می‌رسد و کسب دانش در آن حول مفاهیم جهان‌شمول و غیر تاریخی توأم با زبانی خشک و ساده بوده (شرت، ۱۳۸۷: ۱۶) و از طریق تحلیل مفاهیم و مقولات، در مقابل پژوهش مبتنی بر متن یا تاریخ قرار می‌گیرد. (تایشمن و وایت، ۱۳۷۹: ۲۸) گو اینکه در این سنت فلسفی گزاره‌هایی معنادار هستند که قابل ترجمه به زبان فیزیک باشند یعنی زبانی که از مفاهیم مشاهده‌پذیر تشکیل می‌شود. فیزیک‌گرایی در علوم انسانی در کسوت رفتارگرایی ظاهر شده و بر طبق آن گزاره‌هایی معنادارند که قابل ترجمه به زبان فیزیک یا زبان شیئی باشند، یعنی زبانی که مفاهیم آن عمومی و به‌صورت بینادذهنی قابل مشاهده است. (معینی، ۱۳۸۵: ۲۷)

## تاریخ فرهنگی چیست؟

اصطلاح تاریخ فرهنگی<sup>۱</sup> گویای این مطلب است که هم از مقوله فرهنگ و هم از جانب دانش، تاریخ اصل و نسب دارد، اما از نظر معنا و مفهوم عنوانی است که در گستره وسیعی از فعالیت‌های فرهنگی به کار می‌رود و آن گونه فعالیت تاریخ‌نگاری است که موضوعش انسان به‌مثابه سازنده معناها باشد. (احمدی، ۱۳۸۶: ۳۷) به بیانی بهتر تاریخ فرهنگی نوعی شیوه تحلیل یا رویکرد خاص به جامعه معاصر و تاریخ توجه به اجزای فرهنگ با خاصیت میان‌رشته‌ای است که با بهره‌گیری از روش‌های پژوهش در انسان‌شناسی و تاریخ به مطالعه سنت‌های فرهنگی و ارائه تفسیری نمادین از تجربه‌های فرهنگی - تاریخی می‌پردازد و موضوع آن نیز جریان فرهنگی گذشته، حال و آینده است.

بنابراین به یک معنا تاریخ فرهنگی یک رهیافت جدید در حوزه تاریخ‌نگاری است که به جای تأکید بر رویدادهای سیاسی و ذکر حکمرانان و پادشاهان گذشته، به تأمل در درک آمال و آرزوهای افراد و اقوام گذشته توجه دارد و فهم این مؤلفه‌ها را در سایه درک معنا و تأویل تمامی اعمال و کرداری می‌داند که به عنوان مختلف از گذشته باقی مانده است. به تعبیری فرآیند فهم نه یک جریان عقلانی و منطقی محض، بلکه ترکیبی پیچیده از تمامیت نیروهای ذهنی است که در آن واقعیتی درونی را از طریق نشانه‌هایی که بیانگر آن بوده و به حواس داده شده اند، می‌شناسیم. (دیلتهای<sup>۲</sup>، ۱۹۹۰: ۳۱۸) به تعبیری بهتر تاریخ فرهنگی گستره مضافی را برای ما مهیا و گسترده می‌کند تا زمینه‌های معمول تاریخ سیاسی، تاریخ اقتصادی و حتی تاریخ نظامی را بهتر درک کنیم. (کالارسو<sup>۳</sup> و دیگران، ۲۰۱۰: ۱) شاید بهتر باشد که بگوئیم تاریخ‌نگار می‌تواند در بررسی زندگی انسان تنها به بیان عینی کنش‌ها و رویدادها بپردازد، اما در بیشتر موارد خود را با وظیفه دشوارتر توضیح یا تأویل معنای آن کنش‌ها و حوادث هم روبرو می‌بیند. اگر او نخواهد که محصول کارش به انبوهی از رویدادها و گاه‌نامه‌ها تبدیل شود، ناگزیر باید به‌طور مستمر و دائم از حوزه واقعیت‌ها به قلمرو ارزش‌ها بیاید. تاریخ فرهنگی بیان تسلیم تاریخ‌نگاران به این نکته و به دنبال آن نمایش کنش فکری و هوشمندانه آنها در این قلمرو است. (احمدی، ۱۳۸۶: ۳۶) بر همین مبنا می‌توان گفت که مورخان فرهنگی بیش از تکیه بر ویژگی‌های بی‌اساس، با کنار هم قرار دادن متون ادبی، مصنوعات و

1. Cultural History  
2. Dilthey  
3. Calaresu

مشتقات زمانی مانند؛ نقاشی‌ها، آثار نویسندگان، آئین‌های عامیانه و... در کنار تحلیل متون و زمینه‌های همگون، با بهره‌گیری از نظریه‌های فرهنگی در پی رسیدن به جایگاه منظومه‌ای و بازنگری در موقعیت‌های فرهنگی و سیاسی شان هستند. (برک، ۱۹۸۰: ۱۲)

تاریخ فرهنگی نیز مانند سایر حوزه‌های معرفتی دیگر، ابژه‌های مطالعاتی خاصی را خلق و در کانون توجه خود قرار داده است که در زمان گذشته کمتر مورد توجه مورخان بوده است. به تعبیر پیتر برک؛ مورخان فرهنگی بر مبنای رهیافت درونی، بخشی از گذشته‌ای را مورد بررسی و جستجو قرار می‌دهند که دیگر مورخان به آن توجهی نداشته‌اند. (برک، ۲۰۰۴: ۱) در حقیقت آنچه در تاریخ فرهنگی نقش تعیین‌کننده را ایفا می‌کند، مفاهیمی مانند ذهنیات، انگیزه‌ها و انگیزش‌ها، مناسبات روحی، روابط روان‌شناسانه در پیوند با فرهنگ، احساسات درونی، امیال و آرزوهای فردی و جمعی و... است که تاکنون مورد توجه و عنایت مورخان نبوده و در حوزه تاریخ‌نگاری محلی از اعراب نداشتند. گو اینکه در این رهیافت مقوله فرهنگ خود صاحب تاریخ است. تاریخی که از یک تلقی جامع توصیفی - تیلوری از فرهنگ آغاز می‌شود و پس از طی دوره‌های مختلف در نهایت به برداشت‌ها و نگرش‌های تأویل‌گرایانه و تفسیرگرایانه پست‌مدرنیستی یا پساساختارگرایی و گفتمانی از فرهنگ می‌رسد. به بیانی دیگر در این منظر فرهنگ چیزی جز نظام معنا یا نمادهای معنادار یا معانی نمادین نیست. تاریخ فرهنگی نیز به تاریخ شناخت این معانی تبدیل شده و در قالب کلیت زندگی اجتماعی جلوه‌گر می‌شود. (فاضلی، ۱۳۹۳: ۴۷) بنابراین از این منظر فرهنگ بیش از آنکه جلوه‌ای از پدیده یا صورتی از یک وضعیت باشد، یک کنش اجتماعی است. می‌دانیم که چنین نگاهی به فرهنگ ریشه در پژوهش‌های زبانی دارد؛ پژوهش‌هایی که زبان را کنش بنیادین تولید معنا می‌انگارند (باکاک، ۱۳۸۶: ۴۰) و بر مبنای آن فرهنگ مجموعه‌ای از کنش‌هایی است که به واسطه آنها معانی در قالب یک گروه تولید و مبادله می‌شوند. در واقع مورخ فرهنگی به موضوع زبان هم به‌عنوان یک موضوع تاریخ‌نگاری می‌نگرد و هم به‌عنوان ابزاری که تاریخ‌نگاری تحت تأثیر آن دستخوش تغییر و تحولات شده است. به تعبیری فهم در زبان و در قالب الفاظ متجلی می‌شود و حقیقت و جوهره سنت مشخص می‌گردد. لذا ما در رجوع به سنت به گذشته نمی‌رویم بلکه گذشته را به حال انتقال می‌دهیم. پویایی سنت و فهم نیز در زبان‌مندی آن است و به دلیل وجه زبانی اش در اعصار مختلف بروز و حضور یافته و در واقع امتزاج

افقها در امتزاج زبانها معنا و مفهوم پیدا می‌کند. (رعایت جهرمی، ۱۳۹۱: ۸۵)

از بعد معرفت‌شناسی تاریخ فرهنگی نوعی شیوه تحلیل یا رویکرد خاص به جامعه معاصر و تاریخ توجه به اجزای فرهنگ و رهیافتی است که در آن از منظر فرهنگ به حوادث و رخداد‌های یک جامعه در یک دوره تاریخی نگریسته می‌شود. ما معاصر را بیشتر به‌مثابه فرایندها و روندها می‌بینیم تا پدیده‌های ثابت. لذا معاصر در این معنا امری سیال و متحرک است. (دورینگ<sup>۱</sup>، ۲۰۰۵: ۶۴)

بر همین اساس تاریخ فرهنگی برخلاف رویکردهای مرسوم در تاریخ‌نگاری بر مبنای نیازها و خلأهای امروز از حال به گذشته می‌رود زیرا به تعبیری بقایای گذشته می‌توانند موجب تخریب جنبه‌هایی از حال شده و آن را به روی آینده بکشایند. (کارگیل<sup>۲</sup>، ۲۰۰۴: ۹۳)

لذا از این منظر در قلمرو سنت قاره‌ای قرار می‌گیرد که متن‌محور و نسبت به تاریخ حساس است (حقیقت، ۱۳۸۷: ۲۹۶) و جهان بشری را در قلمرو اخلاقی، زیباشناختی و حتی معنوی معنادار و جامعه را ذاتاً هدفمند و پدیده‌ای دارای ارزش اخلاقی، زیباشناختی، معنوی دانسته و بر این باور است که خلق معنا نیز در جهان به‌دست آدمی صورت‌پذیر است. (شرت، ۱۳۸۷: ۲۸)

این سنت فلسفی با حضور بن‌مایه‌های اندیشه‌های اومانیستی در قالب جریان‌های فلسفی مانند پدیدارشناسی، اگزیستانسیالیسم، نظریه انتقادی، هرمنوتیک، ساختارگرایی، پست مدرنیسم و... نمود پیدا کرده (شرت، ۱۳۸۷: ۲۵) و تاریخ فرهنگی نیز با اتکای به سنت انسان‌شناسی فرهنگی و تاریخی و بهره‌گیری از روش‌های تأویل‌گرایانه و گفتمانی به دنبال معنایابی حیات انسانی است. آنچه که در این رویکرد برجسته و دارای اهمیت می‌باشد، توصیف، تبیین و احیاناً تأویل افکار، ادراکات و احساسات مردمان در یک برهه تاریخی با بهره‌گیری از روش‌های نشانه‌شناسی، پدیدارشناسی، هرمنوتیکی و گفتمانی است. تاریخ صرف‌نظر از اینکه تا چه اندازه قابل اثبات و تا چه حد قابل ارزیابی باشد، به ناچار نوشته‌ای شخصی از دیدگاه مورخ به‌عنوان یک راوی یا داستان‌گو است. (جنکینز، ۱۳۸۱: ۳۲)

البته اگر راوی داده‌ها را به‌صورت نادرست دریافت کرده باشد، هر گزارشی ممکن است شکل تحریف شده رویدادها باشد. ولی اگر روایت به کنش‌های انسانی مربوط باشد - که معمولاً این‌گونه است - روایت‌ها ویژگی بارز خود را که همان ساختار کنش انسانی است، حفظ می‌کنند. (استنفورد، ۱۳۸۴: ۳۶۷-۳۶۵) در حقیقت در

1. During  
2. Cargill

تاریخ فرهنگی دو نگرش و روش تاریخی و انسان‌شناختی با هم پیوند خورده و مورخ از تاریخ به‌عنوان بستر و زمینه شناخت الگوهای رفتاری، باورهای ذهنی و امیال و آرزوهای محقق‌شده یا نشده آدمیان بهره می‌گیرد و تلاش می‌کند تا تصویر جامع و تحلیل جدید از گذشته انسانی ارائه دهد. لذا می‌توان گفت که تاریخ فرهنگی با انسان‌شناسی به‌طور عام و انسان‌شناسی فرهنگی<sup>۱</sup> به‌طور خاص و با انسان‌شناسی تاریخی<sup>۲</sup> به‌طور ویژه ارتباط معنایی و منطقی برقرار می‌کند. عبارت تاریخ فرهنگی نیز گویای این موضوع است که این شاخه از دانش تلاش می‌کند تا با رویکردی میان‌رشته‌ای<sup>۳</sup> دو حوزه مهم علوم انسانی یعنی تاریخ و فرهنگ را در تعامل و تقارن با هم ببیند. دو اصل مهم در این نوع تاریخ‌نگاری عبارت‌اند از:

۱. پدیده فرهنگی در زمینه و موقعیت با معنا می‌شود و نمی‌توان خاستگاه و بستر را نادیده گرفت.

۲. هیچ چیز به تنهایی قابل شناخت نیست و هر اثری در زمینه‌ای جای گرفته و شناخته می‌شود. (جنکینز، ۱۳۸۱: ۳۸)

تاریخ فرهنگی نیز مانند حوزه‌های معرفتی دیگر ابژه‌های مطالعاتی خاصی را خلق و در کانون توجه خود قرار داده است که در گذشته کمتر مورد توجه مورخان بوده است. در حقیقت تاریخ فرهنگی و تمایلات فرهنگی پاره‌ای از کلیت تاریخ فرهنگی نسل گذشته است که در یک بستر اجتماعی، سیاسی و اقتصادی فرهنگ اهمیت می‌یابد و در قالب دانش‌های میان‌رشته‌ای چون جغرافیای فرهنگی<sup>۴</sup>، انسان‌شناسی فرهنگی، روان‌شناسی فرهنگی<sup>۵</sup> و از جمله تاریخ فرهنگی بسط و گسترش پیدا می‌کند. (فاضلی، ۱۳۸۶: ۲۹)

البته تاریخ فرهنگی، انحصار فهم تاریخی فرهنگ به مورخان یا حتی محققان مطالعات فرهنگی که نگاهی حال‌گرایانه به فرهنگ در باز‌نمایی‌های تاریخی صنایع فرهنگی دارند، را رد کرده و با توجه هم‌زمان به اهمیت سوژگی و خلاقیت ذهن انسانی و کاربرد تحلیل تفسیری و هرمنوتیکی تلاش می‌کنند نظمی فرهنگی را بر تاریخ استوار کند. (ذکایی، ۱۳۹۳: ۸۹)

1. Cultural Anthropology
2. Historical Anthropology
3. Interdisciplinary
4. Cultural Geography
5. Cultural Psychology

از سال ۱۹۸۰ م. به بعد تاریخ فرهنگی جدید<sup>۱</sup> در قالب پارادایم جدید و فراتر از الهامات انسان‌شناسی متولد گردید که به تعبیر پیتر برک مدلی جایگزین در مقابل سنت پژوهش تاریخ به کار می‌رود و بیش از عقاید و نظام فکری بر ذهنیت‌ها، مفروضات و احساسات تأکید دارد و کمی مبهم‌تر و تخیلی‌تر محسوب می‌شود. (برک، ۲۰۰۴: ۴۷)

البته این روند نیز دچار تغییر و تحول گردید و تأکید بر بازنمایی<sup>۲</sup> به‌عنوان یک مفهوم بنیادین در تاریخ فرهنگی جدید جای خود را به برساخت‌گرایی<sup>۳</sup> داد که در قالب‌های مختلف برساخت فرهنگی، برساخت اجتماعی، برساخت سیاسی، برساخت هویت و... نمود پیدا کرده است. با این حال این پایان داستان تاریخ فرهنگی جدید نیست و به تعبیر پیتر برک احتمال دارد تاریخ فرهنگی در آینده نزدیک به سمت فرهنگ والا یا نخبگان جامعه گرایش پیدا کند و به شکل ترکیبی تصویر آمیخته‌ای از فرهنگ نخبگان و فرودستان را در یک مقطع تاریخی ارائه دهد. دومین سناریوی احتمالی، پیش‌بینی ورود و بسط تاریخ فرهنگی جدید به عرصه‌ها و موضوعاتی چون؛ سیاست، خشونت و احساسات است که قبل از آن توسط مورخان نادیده انگاشته شده است. (برک، ۲۰۰۴: ۱۰۳)

### همگرایی تاریخ فرهنگ و تاریخ فرهنگی

تاریخ فرهنگ و تاریخ فرهنگی در عرصه‌ها و زمینه‌های مختلفی با یکدیگر همگرایی، همخوانی و همپوشانی دارند. این همگرایی‌ها را می‌توان این‌گونه دسته‌بندی نمود؛

الف: هم تاریخ فرهنگ و هم تاریخ فرهنگی نسبت وثیق و وافی با دانش تاریخ دارند. البته در تاریخ فرهنگ، تاریخ بر سه متغیر انسان، زمان گذشته و رویدادهای مهم استوار بوده و حذف یا نادیده گرفتن هر کدام از این سه متغیر موضوع و قلمرو تاریخ را مشوش و مخدوش می‌کند. (حضرتی، ۱۳۸۲: ۱۵)

در این میان مقوله زمان عنصری کلیدی به‌شمار آمده و تاریخ، با تعبیری مانند مدت زمان معین میان حدوث امر آشکار و حوادث دیگر (کافیجی، ۱۴۱۰ هـ. ق: ۵۲-۶۳)، زمانی در زمانه مهم و مشهور حامل رخداد «وقتی اندر زمانه سخت مشهور که اندرو چیزی بوده است» (بیرونی، ۱۳۶۷: ۲۳۵)، مربوط و مرتبط با عالم و فن تعیین هنگام رویدادها (السخاوی، ۱۴۰۹ هـ. ق: ۶۰) تعریف می‌شود که به گذشته انسانی توجه و تعلق داشته و با عنایت به ماهیت تاریخ نقلی، جزئی بودن و علم

1. New Cultural History
2. Representation
3. Constructionism



به بودن‌ها از شاخصه‌های اصلی آن به‌شمار می‌آید. (مطهری، ۱۳۹۲: ۶۸) اما در تاریخ فرهنگی تاریخ بستر و زمینه‌ای است که امر فرهنگی امکان ظهور و بروز پیدا می‌کند و یکی از ابزارهای اصلی برای تعیین و تبیین فرهنگی شدن یک حقیقت تاریخی است.

ب: هویت نیز یک مسئله مهم و بنیادی در تاریخ فرهنگ و تاریخ فرهنگی به‌شمار می‌آید. در واقع فرهنگ و هویت دو کلید واژه اساسی در مطالعات اجتماعی و انسانی است که به‌عنوان محور یا بستر بسیاری از چالش‌ها و مسائل اجتماعی مورد بحث و تحلیل قرار می‌گیرد. البته هویت قبل از آنکه در حوزه جامعه‌شناختی و روان‌شناختی مورد توجه باشد، خاستگاه فلسفی داشته و ناظر به هستی و وجود بوده و در شکل پاسخ به پرسش من کیستم؟ ظهور و بروز یافته (وودوارد<sup>۱</sup>، ۲۰۰۰: ۱) و به یک تعبیر چارچوب پویایی است که بیشتر شکلی از آگاهی به خود، جامعه، فرهنگ، تاریخ و آینده را القا می‌کند. (رجایی، ۱۳۹۲: ۱۴) احساس هویت نیز آمیخته با همسانی و تمایز است و افرادی که دارای وجوه تشابهی بیشتری هستند، در مرز نمادین هویت، عضو یک گروه اجتماعی خاص می‌شوند. (پاستر، ۱۳۷۷: ۳۰) بر همین مبنا همه هویت‌های انسانی به یک معنا هویت‌های اجتماعی هستند زیرا هویت نسبت و ثیقی با معنا دارد که همواره برآیند توافق و عدم توافق بوده و همیشه تا اندازه‌ای مشترک است. (جنکینز، ۱۳۸۱: ۶) از این‌رو میان فرهنگ و هویت ارتباط مفهومی وجود دارد و از منظر منطقی نمی‌توان فرهنگ و هویت را دو مفهوم متباین فرض کرد و می‌توان گفت عناصر مشترکی در این دو مفهوم، ارتباط مفهومی آشکاری را میان آنان ایجاد می‌کند. به بیانی بهتر حداقل عنصر باورها و نگرش‌های فرد در هر دو مفهوم فرهنگ و هویت لحاظ شده و در تعاریفی هم که از فرهنگ و نیز از هویت ارائه شده است، وجوه عناصر مشترک در این دو مفهوم واضح است. در واقع فرهنگ فرآیند تفاوت و شباهت را عینیت می‌بخشد و ابزارهای فرهنگی هویت‌ساز به‌نوبه خود باعث شکل‌گیری مقوله‌های هویتی در بین جوامع بشری می‌شوند. (جنکینز، ۱۳۸۱: ۸-۷)

بنابراین برای جهت‌دهی به تحولات فرهنگی و مدیریت آن، باید مدیریت تحولات هویتی را جدی دانست زیرا هویت سرچشمه معنا و تجربه انسانی و فرآیند معناسازی براساس مجموعه به هم پیوسته‌ای از ویژگی‌های فرهنگی دانسته شده که بر منابع معنایی دیگر اولویت داشته باشد. (کاستلز، ۱۳۸۰: ۱۱۳) بر همین مبنا نیز اگر از نسبت تاریخ و

فرهنگ امکان زایش هویت تاریخی میسر باشد، در پرتو تاریخ فرهنگی هویت فرهنگی قابل تشخیص و تشریح است.

پ: هم در تاریخ فرهنگ و هم تاریخ فرهنگی، انسان به‌عنوان سوژه مطرح و در کانون تأمل قرار دارد. گو اینکه در تاریخ فرهنگ به‌سبب اتکا و اصرار بر برجسته کردن فرهنگ والا و نخبگان فکری - سیاسی، افراد و اقشار خاصی از جامعه انسانی مورد توجه‌اند اما در تاریخ فرهنگی با پررنگ شدن فرهنگ عامیانه، نقش گروه‌ها و طبقات دون پایه جامعه انسانی مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

ت: امر سیاسی در تاریخ فرهنگ اهمیت خاص خود را دارد و می‌توان گفت که تاریخ فرهنگ به‌نوعی محصول سیاست فرهنگی کانون قدرت و جریان سیاست است. به بیانی دیگر تاریخ فرهنگ قائل به تقدم سیاست بر فرهنگ است و تابعی از سیاست قلمداد می‌شود.<sup>۱</sup> در تاریخ فرهنگی نیز مقوله قدرت و سیاست مورد توجه جدی است ولی با نگاه انتقادی تلاش می‌شود تا با مداخله در فرآیند قدرت، سمت و سوی آن در راستای آرمان محرومان و آمال گروه‌های مورد ستم واقع شده تغییر جهت داده شود. به بیانی دیگر رویکرد تاریخ فرهنگی نوعی تلاش است برای اینکه سیاست امری مستقل قلمداد نشود و با فرض عدم تفکیک فرهنگ از سیاست، فرهنگ سیاسی حاکم بر جامعه، شاخص سنجش الگوهای فرهنگی تلقی گردد.

ث: تاریخ فرهنگ یکی از دستاوردهای مهم مورخان در ازمنه ماضی و حال است و تأملی در روند تاریخ‌نگاری ایران و جهان گویای این مطلب است که تاریخ فرهنگ یکی از سبک‌های تاریخ‌نویسی در قلمرو تاریخ سیاسی بوده و عموماً مورخانی که تمایل به همکاری با دربار پادشاهان یا خدمت به عالمان دینی و نخبگان فکری داشته‌اند، به نگارش تاریخ فرهنگ زمان خود علاقه نشان داده‌اند. این روند با اندک تغییری - که از اواسط دوره قاجار آغاز و در دوره کوتاه مشروطه شتاب کمی یافت - تا اواخر دوره پهلوی در ایران ادامه پیدا کرد و در غرب نیز تا پایان عصر روشنگری تداوم یافته و سپس با تحولی که در بینش تاریخ‌نگری و روش تاریخ‌نگاری پدید آمد، مورخان به تاریخ فرهنگی و اسلوب و ارکان آن به‌عنوان یکی دیگر از رویکردهای مطرح در فرآیند تاریخ‌نویسی متمایل شده‌اند. گو اینکه تاریخ فرهنگی در دوره کلاسیک و مرحله تاریخ اجتماعی هنر تا اواخر

۱. در اندیشه‌های مارکسیستی سیاست و قدرت به‌عنوان یک مقوله روبنایی مهم، فرهنگ را تحت انقیاد و تسلط دارد. برای مطالعه بیشتر؛ رک: لینکلتر، ۱۳۷۶: ۵۵-۵۰.

قرن هجدم میلادی نسبت خویشاوندی و قرابت معرفتی زیادی با تاریخ فرهنگ داشت. د: هم تاریخ فرهنگ و هم تاریخ فرهنگی در حوزه معرفت فرهنگی قابل تعریف و توصیف‌اند. به بیانی بهتر تاریخ فرهنگ به بررسی مقوله فرهنگ می‌پردازد و تاریخ فرهنگی نیز در بنیادین‌ترین حالت، مطالعه تاریخی فرهنگ است. البته گستره معنایی فرهنگ در تاریخ فرهنگی بسیار فراتر از حیطة و قلمرو فرهنگ در تاریخ فرهنگ است.

ذ: نکته دیگر آنکه هم در تاریخ فرهنگ و هم در تاریخ فرهنگی طبقه‌بندی اطلاعات به‌صورت موضوعی<sup>۱</sup> انجام می‌گیرد. گو اینکه در تاریخ فرهنگ این انسجام تابع فرآیند زمان است و از قالب کلی تاریخ‌نگاری سنتی پیروی می‌کند اما در تاریخ فرهنگی زمان تابعی از موضوع است و از حال به‌سوی گذشته و از گذشته به‌سوی آینده حرکت و سیورورت دارد.

### واگرایی تاریخ فرهنگ و تاریخ فرهنگی<sup>۲</sup>

جدای از زمینه‌های همگرایی و همسویی تاریخ فرهنگ و تاریخ فرهنگی که به‌اجمال به آن اشاره شد، می‌توان وجوه متعدد واگرایی یا تمایز تاریخ فرهنگ و تاریخ فرهنگی را این‌گونه جمع‌بندی نمود؛

۱. همان‌گونه که اشاره شد تاریخ فرهنگ پیشینه و سابقه طولانی در گستره پژوهش‌های تاریخی دارد و مانند گونه‌های دیگر تاریخ‌نگاری - تاریخ ادبیات، تاریخ نظامی، تاریخ علم، تاریخ هنر، تاریخ اندیشه، تاریخ سیاست و تاریخ اقتصاد و - از قرن‌ها قبل مورد توجه مورخان در سراسر جهان قرار داشته است اما تاریخ فرهنگی رویکرد جدیدی در تاریخ‌نگاری است که از دهه ۱۹۶۰ میلادی به بعد انتشار یافته است و علی‌رغم آثار متعددی که در این زمینه در جهان فکری غیرایرانی به رشته تحریر در آمده، مورخان ایرانی تقریباً پیشینه‌چندان منسجم و متقن از این نوع تاریخ‌نگاری در کارنامه خود ندارند.
۲. بر این نکته تأکید شد که تاریخ فرهنگ در بستری متولد می‌شود که تاریخ به‌مثابه موضوع تاریخی مدنظر باشد ولی تاریخ فرهنگی زمانی نمود پیدا می‌کند که تاریخ به‌عنوان یک ابزار و روش تحلیل و شناخت مورد توجه واقع شود.

#### 1. Thematic

۲. اولین بار کلیت این مباحث توسط پرفسور پیتر برک مطرح و سپس توسط دکتر فاضلی به زبان فارسی ترجمه شد. نگارنده نیز در رساله دکترای خویش با عنوان «عصر بازگشت در تاریخ فرهنگی ایران» آن را بسط داد و این نوشته شکل کامل‌تری از آن مبحث است که از منظر یک مورخ به تقارن و تفاوت تاریخ فرهنگ و تاریخ فرهنگی پرداخته شده است.

۳. نگرش تاریخ فرهنگ به مقوله فرهنگ بیش از هرچیز نگاهی سنتی یا کلاسیک است که در آن رابطه علت و معلولی جستجو نمی‌شود، اما این امر جوهره و عصاره اصلی تاریخ فرهنگی را تشکیل می‌دهد و این رویکرد بیش از توصیف به‌دنبال تبیین و تفسیر رخدادهای فرهنگی است.

۴. تاریخ فرهنگ به سبب آنکه تاریخ را به مثابه ماده تاریخی در نظر می‌گیرد، فرهنگ را همانند یک کل در نظر می‌گیرد و چندان به مؤلفه‌ها و اجزای درونی آن توجه ندارد اما تاریخ فرهنگی، تاریخ مبتنی و متکی بر توجه به اجزای و جزئیات فرهنگ است.

۵. در تاریخ فرهنگ مؤلفه و عنصر فرهنگ در طول دیگر عناصر زندگی انسانی مورد بررسی و تأمل قرار می‌گیرد اما در تاریخ فرهنگی عنصر فرهنگ متغیر مستقلی است که فارغ از دیگر اجزای حیات انسانی جلوه‌های جدیدی از انسان و اجتماع را نمایان می‌سازد. به تعبیری بهتر در رویکرد تاریخ فرهنگی، فرهنگ موضوع مستقلی است که فرهنگ‌شناس با رویکرد تاریخی آن را مورد تأمل و تدبر قرار می‌دهد و این عمل شاید اندکی با کار مورخی که تاریخ را با رویکرد فرهنگی مطالعه می‌کند، متفاوت باشد. (فاضلی، ۱۳۸۶: ۲۲)

۶. تاریخ فرهنگی نه تنها به فرهنگ نخبگان توجه دارد، بلکه به فرهنگ مردم عامه نیز می‌پردازد و علاوه بر گردآوری تجربه‌های علمی به جستجوی تجربه‌های فرهنگی در جهان زیستی افراد جامعه توجه نشان می‌دهد. گو اینکه به تعبیری تجربه خاص علوم انسانی، تجربه زیسته معطوف به نظام است. روابط حیاتی که ابژه همواره از قبل در آن نظام است و در همان نظام خود را پدیدار می‌سازد. (دیلتای، ۲۰۰۲: ۱۵۸)

۷. تاریخ فرهنگی با پرهیز از پذیرش دیدگاه‌های جوهری و نخبه‌گرایانه در تاریخ، به روند شکل‌گیری گسست‌ها در فرآیند یک حقیقت، عنایت ویژه دارد. از میان رفتن حس تاریخ به عنوان یک روایت خطی و ممتد و توالی منطقی وقوع رخدادهای حاکی از این واقعیت است که در دنیای پست‌مدرن، فراروایت‌ها رو به افول‌اند. (استریناتی، ۱۳۸۰: ۲۹۷) بر همین اساس می‌توان گفت که تاریخ فرهنگی بیشتر فرآیند هویت‌یابی را در زمان و مکان خاص مدنظر دارد و در پی آن است تا از دادن ایده‌های جهان‌شمول و فرا تاریخی امتناع کند.

۸. برخلاف تاریخ فرهنگ که تنها به تاریخ اندیشه می‌پردازد، تاریخ فرهنگی به عواطف و احساسات و تجارب جدی انسانی در زندگی اجتماعی توجه ویژه دارد و در حقیقت بیش از ظاهر اعمال و رفتار به باطن و جنبه‌های نیمه پنهان کردار انسانی توجه نشان

می‌دهد و تلاش می‌کند تا به کمک رهیافت‌های روان‌شناسی از انگیزه‌ها و نیات درونی آدمیان در انجام اقدامات و فعالیت‌های فردی و اجتماعی پرده بردارد. برای مثال برای یک مورخ تاریخ فرهنگ، شاید این نکته که خالق یک تابلوی نقاشی در چه شرایط و با کدام انگیزه و احساس اثر هنری خود را خلق کرده است، مسئله نباشد. مثلاً در تابلوی نقاشی «بزم بهرام گور و شاهدخت هندی» اثر محمد زمان نقاش، تصویرگر و قلمدان نگار ایرانی از آن جهت برای مورخ فرهنگ اهمیت داشته باشد که بخواهد فرآیند هنر نقاشی را در دوره پادشاهی صفویه توصیف کند. اما یک مورخ تاریخ فرهنگی علاوه بر توجه به جزئیات هنری و جنبه‌های زیباشناختی تابلو نقاشی، در تلاش است تا احساسات نقاش و حتی روح زمانه را از درون اشکال و الوان نقاشی فهم و درک کند. بر همین اساس تابلوی نقاشی محمد زمان<sup>۱</sup> برای مورخ تاریخ فرهنگی تنها یک اثر هنری نیست بلکه یک متن تصویری است و او می‌کوشد تا با تفسیر رنگ‌ها و تحلیل شخصیت‌های درون تابلو به بازخوانی ذهنی نقاش و تبیین روح زمانه‌ای که محمد زمان در آن می‌زیسته است، بپردازد و احتمالاً کنجکاو است که چرا در کالبد و جسم شخصیت‌های منقوش در تابلو، روح غربی دمیده شده و فرهنگ نیمه برهنگی بر قامت آنان نقش بسته است. آیا جامعه ایرانی عصر نقاش دچار نوعی خودباختگی فرهنگی شده و از باورهای مذهبی خویش فاصله گرفته یا اینکه خود محمد زمان دچار سرگشتگی اعتقادی و بحران ایمانی گشته است؟

۹. تاریخ فرهنگی تلاش می‌کند تا دریابد که حقایق تاریخی چگونه به وجود می‌آیند و به حقیقت‌های جوهری و ذاتی تبدیل می‌شوند. لذا از منظر این رویکرد حقایق تاریخی تنها برساخته‌های اجتماعی<sup>۲</sup> هستند و هیچ حقیقت مطلقى خارج از ذهن آدمی وجود ندارد و به تعبیری همسو با این برداشت همه تاریخ، تاریخ ذهن مردم گذشته نیست، بلکه همه تاریخ، تاریخ ذهن مورخ است (جنکینز، ۱۳۸۱: ۸۷) که در قالب یک اثر نوشتاری عرضه شده می‌شود.

۱۰. در رویکرد تاریخ فرهنگی تاریخ به صورت عینی قابل بررسی و تحلیل و مطالعه نیست و حقیقت همواره متأثر از ساختارهای فرهنگی و تاریخی جامعه یا تجارب فرهنگی - تاریخی است. به بیانی دیگر عینیت در تاریخ فرهنگی نوعی بازنمایی<sup>۳</sup> مبتنی

۱. محمدزمان در دوره پایانی پادشاهی صفویه و سلطنت شاه‌عباس دوم، شاه‌سلیمان و شاه‌سلطان حسین می‌زیست.

2. Socially Constructed

3. Representation

بر پیش‌انگاشت‌هاست.

۱۱. در تاریخ فرهنگی به‌عکس تاریخ فرهنگ، حوزه عمومی گرانیکه و خاستگاه تحول به‌شمار می‌آید و تغییرات و تحولات براساس یک امر اجتماعی و فرهنگی مورد توجه قرار می‌گیرد.

۱۲. در تاریخ فرهنگی متن ناطق نیست و مورخ به کمک زبان و مدد بازخوانی و بازنمایی آن را زنده کرده و به آن معنا می‌بخشد. براساس این منطق متن در تاریخ فرهنگی معنامحور است.

۱۳. تاریخ نیز در تاریخ فرهنگی به‌عکس تاریخ فرهنگ نه موضوع‌محور یا واقعه‌محور بلکه معنامحور است. لذا در این بینش رسیدن به درک مطلق، معنا ندارد و به‌جای یک حقیقت مطلق، صورت‌ها و جلوه‌هایی از حقیقت تاریخی وجود دارد که مورخ با تأمل در مفاهیم مسلط، تعیین روابط آنان و بیان گزاره‌هایی از دوره زمانی مورد نظر، واقعیت‌های زیادی را بازتولید و حقایق بی‌شماری را قابل فهم می‌سازد. (هگل<sup>۱</sup>، ۱۹۰۰: ۶۲)

۱۴. عبرت‌آمیزی شاکله اصلی تاریخ فرهنگ است این سخن این‌گونه معنایی شود که انسان امروز تداوم بی‌قید و شرط انسان دیروز است و می‌توان با همدلی و همدات‌پنداری او را درک کرد اما تاریخ فرهنگی این نوع فهم را چندان مفید و مثمر‌تر نمی‌داند، زیرا درک و فهم آدمیان را زائیده شرایط زمانی و مکان خاص خود می‌داند. به بیانی بهتر بر این مطلب تأکید دارد که میزان درک و فهم هر نسل انسانی متأثر از جریان فکری و اوضاع سیاسی - اجتماعی زیستگاهی او است که در یک فضای گفتمانی حاصل می‌شود و گذشته تاریخی او تا حدی می‌تواند در شکل‌گیری شاکله ذهنی و بنیان فکری وی نقش‌آفرینی کند.

۱۵. رویکرد تاریخ فرهنگی نوعی اعتراض و طغیان علیه تحلیل‌های علت‌العللی و تک‌وجهی است و بر این باور تأکید دارد که حوادث و وقایع تاریخی چندوجهی و چندعلتی هستند. لذا مورخ تاریخ فرهنگی باید نه فقط از یک بُعد، بلکه از زوایای و جنبه‌های مختلف به یک واقعه تاریخی نگاه کند و آن را مورد بازخوانی و بازتعریف قرار دهد.

۱۶. برخلاف تاریخ فرهنگ که بیشتر مظاهر و مناظر عینی و مادی تمدن را مورد توجه و بررسی قرار می‌دهد، تاریخ فرهنگی به تأمل در درون، توجه به انگیزه‌ها و علل غیرمادی تمدن علاقه نشان می‌دهد و از این منظر با فلسفه نظری تاریخ ارتباط برقرار می‌کند.

1. Hegel

۱۷. در رویکرد تاریخ فرهنگی تقدم و ارجحیت بر بازخوانی فرهنگی است، لذا بیش از ساختارهای سیاسی یا اجتماعی، فرهنگ سیاسی<sup>۱</sup> یک دوره مورد توجه قرار می‌گیرد که به تعبیر آلموند؛ مجموعه‌ای از ایستارها، احساسات، اطلاعات و مهارت‌های سیاسی است (گابریل<sup>۲</sup> و دیگران، ۱۳۸۱: ۷۱) که توسط تاریخ و از طریق فرایندهای اجتماعی - اقتصادی و عمل سیاسی مداوم شکل می‌گیرد و بر رفتار افراد در ایفای نقش سیاسی، محتوای خواست‌های سیاسی و در نهایت واکنش اشخاص به قواعد و قوانین اثرگذار است. (گابریل، ۱۹۷۸: ۲۵)

۱۸. برخلاف تاریخ فرهنگ که اتکا خاصی به علم تاریخ دارد، تاریخ فرهنگی بیش از علم تاریخ به دیگر حوزه‌های دانش در علوم اجتماعی وابسته است و از آنها یاری و مدد می‌گیرد. لذا اگر تاریخ فرهنگ زیر مجموعه و شاخه‌ای از علم تاریخ به حساب آید، تاریخ فرهنگی را باید یک دانش فرارشته‌ای یا بین‌رشته‌ای<sup>۳</sup> در حوزه علوم انسانی و اجتماعی دانست.

۱۹. از لحاظ روش‌شناسانه تاریخ فرهنگی یک رویکرد کیفی‌گراست که تلاش می‌کند تا با تفسیر و استنباط و معنابخشی به رخدادها و حوادث و پدیده‌های موجود در جامعه نوعی دانش عمومی در عرصه درک فرهنگی و فهم تاریخی تولید کند.

۲۰. برخلاف تاریخ فرهنگ، تاریخ فرهنگی نظریه‌محور است و مطالعه و مقایسه آثاری کسانی چون ماکس وبر و نوربرت الیاس با نوشته‌های کسی چون ویل دورانت این تمایز و تفاوت را برجسته می‌نماید. (برک، ۱۳۹۰: ۲۷)

۲۱. گرچه در تاریخ فرهنگی قدیم، نوعی روح جمعی بر رفتار و کردار افراد در درون یک جامعه حاکم است که آنان را به سوی یک فرجام مشخص سوق می‌دهد و در آراء و اندیشه‌های کسانی مانند فریدریش هگل، کارل مارکس<sup>۴</sup> و امیل دورکیم<sup>۵</sup> نمود دارد اما در تاریخ فرهنگی جدید بیشتر تلاش می‌شود تا از تعمیم‌های جهان‌شمول، فراروایتی، غایت‌اندیشانه و فرجام‌شناسانه پرهیز شود و مسائل مردمان هر عصر به‌طور مجزا و منفک مورد بررسی قرار می‌گیرد.<sup>۶</sup>

1. Political Culture

2. Gabriel

3. Interdisiplinary

4. Karl Marx

5. Emile Durkheim

۶. البته این خصیصه خاص تاریخ فرهنگی غیردینی است ولی مورخ تاریخ فرهنگی که دارای بینش

۲۲. اهمیت تاریخ فرهنگی در این است که برخلاف تاریخ فرهنگ، تاریخ مردم است. یعنی تجربه‌های زیستی مردم کوچه و بازار و طبقات فرودست اجتماعی مانند روستائیان، زنان و کودکان و... - را مورد مطالعه قرار می‌دهد و به‌دنبال ارائه تحلیل و نیل به درکی از زندگی مردم معمولی است.

۲۳. در تاریخ فرهنگ بر نوع پوشش و پوشاک به‌عنوان یکی از شاخصه‌های فرهنگ توجه می‌شود اما در تاریخ فرهنگی علاوه بر آن به ساختار فیزیکی بدن به‌مثابه یک فرهنگ توجه شده و در سنت‌های مختلف فرهنگی دارای معنا و مفهوم خاص می‌شود. برای مثال در گفتمان دینی بدن، منطقی به نام عفت تعیین‌کننده نوع پوشش است و فرد براساس توصیه دین و چارچوب شرع از خودنمایی و پوشیدن لباس بدن‌نما و تنگ پرهیز می‌کند و زن مسلمان در واکنش به فمینیسم غربی، حجاب و پنهان داشتن بدن در اماکن عمومی و نزد غیرمحرمان را یک عمل سیاسی و اخلاقی می‌داند (واتسون، ۱۳۸۲: ۳۲۴) در سنت تاریخ فرهنگی بدن به منبعی از سرمایه نمادین تبدیل می‌شود و از این جهت به بدن نگریسته می‌شود که چگونه و چطور به‌نظر می‌آید بدون آنکه به این نکته توجه شود که قادر به انجام چه کاری است (غراب، ۱۳۸۴: ۱۶۵) گو اینک تمایلات خودنمایانه در میان زنان سبب می‌شود تا اندام ظاهری و زیبایی جسمانی به ابزاری برای بروز و ظهور خودنمایی مدرن تبدیل شود.

۲۴. نکته دیگری که در مورد رهیافت تاریخ فرهنگی می‌توان گفت این است که برخلاف تاریخ فرهنگ که عموماً به مرزهای جغرافیایی پیوندخورده و دارای شناسه سیاسی است، با جهان معرفتی، قلمرو انسانی و مرزهای فکری قرابت پیدا کرده و دارای شناسه فرهنگی است.

۲۵. در تاریخ فرهنگ نیازمند آن هستیم که افق فکری معاصر و پیش‌داوری زمانی را

دینی و درک متافیزیکی است، بر مبنای یک منطق موعودگرایانه و متافیزیکی، علاوه بر اهمیت دادن به کرده و کردار آدمیان، به امر الهی و قضای قدسی نیز مجال مطرح شدن می‌دهد. برای مثال مورخ فرهنگی ایران باستان نمی‌تواند بدون توجه به اشارات بشارت‌گونه کتبی مانند اوستا، جاماسب‌نامه، زند و... برساخت معنایی کامل از آن دوره ارائه دهد و یا برای فهم تاریخ فرهنگی غرب قرون وسطی بدون تدبر در تورات و کتب مرتبط - مانند زبور داود و تأمل در اناجیل چهارگانه - متی، مرقس، لوتا و یوحنا - و حتی انجیل برنابا منظومه فکری و چارچوب ذهنی مردمان آن عصر را بازنمایی نماید. برای مورخ شیعی نیز فرآیند کلی تاریخ با ظهور یک مصلح و منجی حقیقی - حضرت مهدی (ع) - معنا می‌شود. بر این اساس تاریخ فرهنگی دینی دارای وجوه تمایز و تفاوت با تاریخ فرهنگی غیردینی است. برای مطالعه بیشتر؛ رک: ابراهیم‌پور، ۱۳۷۴؛ جاماسب‌بن لهراسب، ۱۳۱۳ق؛ شاکری زواردهی، ۱۳۹۳.



کنار گذاشته و از چشم‌انداز زیست جهان گذشته به درک از تاریخ فرهنگ برسیم اما بر مبنای منطق رهیافت تاریخ فرهنگی، حذف پیش‌انگاشت‌ها ناممکن است و فهم گذشته تاریخی در سایه امتزاج افق گذشته - حال و گفتگوی انتقادی مورخ و رخداد، میسر شده و راه رسیدن به حقیقت هموار می‌گردد.

۲۶. همان‌گونه که تلویحاً اشاره شد تاریخ فرهنگی برخلاف تاریخ فرهنگ از حال به گذشته می‌رود و با بازنمایی صورت‌هایی از رخداد‌های گذشته، تلاش می‌کند تا حقایق تاریخی را برای حیات حال قابل فهم نماید. البته به تعبیر فوکو علاقمندی به گذشته به معنای نوشتن تاریخ گذشته برحسب زمان حاضر نیست، بلکه منظور نوشتن تاریخ زمان حال است. (فوکو، ۱۹۷۹: ۳۱) مثلاً برای مورخ ایرانی قانون‌گریزی و فرار از پرداخت مالیات انسان ایرانی، یک مسئله تاریخی است و وی تلاش می‌کند تا با واکاوی گذشته نه چندان دور تاریخ ایران، ریشه‌های این تمرد و تلاقی را از لابلای تحلیل رفتار مأموران مالیاتی، حاکمان محلی و اشکال و انواع مواجهه مردم با این مسئله برجسته کرده و از جرح و تعدیل روایت‌های تاریخی منقول و مضبوط به نتیجه و راهکاری برای امروز جامعه نائل آید.

۲۷. تاریخ فرهنگی مانند مطالعات فرهنگی ماهیت انتقادی دارد و به دلیل تأثیرپذیری از سنت مطالعات میان رشته‌ای بیش از تاریخ افسانه‌ای به تاریخ آرمانی علاقه نشان می‌دهد ولی همان‌گونه که اشاره شد در سنت‌های فرهنگی غیردینی طراحی فرجام برای تاریخ، هدف مطلوب محسوب نمی‌شود.

۲۸. در تاریخ فرهنگی روایت دورانی، گاه متصل و گاه منفصل، تابع زمان حال و جهت آن به سوی آینده نزدیک است و برخلاف روایت در تاریخ فرهنگ که به حدیث پهلوی می‌زند، روایت در تاریخ فرهنگی با تفسیر و تأویل نسبت پیدا می‌کند.

۲۹. تاریخ فرهنگی برخلاف تاریخ فرهنگ که بیشتر ماهیت تاریخی دارد، از دهه ۱۹۶۰ تا ۱۹۹۰ میلادی به سوی انسان‌شناسی متمایل شده است و در این میان بیشترین بن‌مایه‌های معرفتی خویش را از انسان‌شناسی فرهنگی گرفته و بر همین مبنای مورخان فرهنگی دستاورد خویش را انسان‌شناسی تاریخی خواندند. (برک، ۲۰۰۴: ۲۰-۳۰)

۳۰. تاریخ فرهنگ اتکای زیادی به تاریخ سیاسی دارد و در حقیقت در زیر چتر و چنبره تاریخ‌نگاری رسمی به دنبال بازتولید قدرت در دایره خاص است بر همین مبنای نیز در گذشته

مورخان از ارکان قدرت به‌شمار آمده و عموماً وقت خود را در دربارها می‌گذراندند و در جنگ‌ها پادشاه یا حاکم را همراهی می‌کردند (والدمن، ۱۳۷۵: ۶۶) ولی تاریخ فرهنگی دارای خصیصه انتقادی و انقلابی است و نوعی اعتراض در مقابل تاریخ‌نویسی درباری و رسمی قلمداد می‌شود. بر همین اساس نیز مورخان تاریخ فرهنگی به‌سراغ مردم رفته و تلاش کرده‌اند تا تصویری از حیات محرومان و طردشدگان از کانون‌های قدرت را به خواننده و مخاطب خویش ارائه دهند.

۳۱. گاه نیز سطوح مختلف روابط اجتماعی در جامعه انسانی مورد توجه مورخان فرهنگی قرار می‌گیرد و آنان با یاری گرفتن از نظریات روان‌شناسی و دیدگاه‌های پدیدارشناسانه به برجسته کردن ارتباطات نهان و نمایان آدمیان با خود و با جهان هستی در یک منظومه اعتقادی و دایره ایمانی علاقمند شده و تاریخ فرهنگی خنده و گریه<sup>۱</sup>، تاریخ فرهنگی مرگ<sup>۲</sup>، تاریخ فرهنگی عشق<sup>۳</sup>، تاریخ فرهنگی باور<sup>۴</sup> و... به رشته تحریر در می‌آید.

۳۲. تاریخ فرهنگی نوعی توجه انسان‌شناسانه به فرهنگ به‌مثابه سبک زندگی و اشکال بودن و شدن یک جامعه است. به‌عبارتی بهتر در تاریخ فرهنگی شیوه زیست اجتماعی و حیات خرده‌فرهنگ‌ها مورد تأمل قرار می‌گیرد، در حالی که تاریخ فرهنگ به جنبه‌های کلی فرهنگ علاقه نشان می‌دهد.

۳۳. برخلاف تاریخ فرهنگ، تاریخ فرهنگی نسبت وثیق و قرابت وافر با انسان‌شناسی جسمانی و تاریخ بدن<sup>۵</sup> پیدا می‌کند و زبان بدن یکی از نشانه‌ها و علائم تحلیل یک کنش و بازشناخت معنای نهفته در آن است. برای مثال برای مورخ تاریخ فرهنگی، نوع رنگ لباس شاه عباس اول صفوی از آن نظر اهمیت دارد که از روی آنها به نوع احساسات و منویات درونی پادشاه صفوی پی می‌برد و انواع کنش‌های او را معنا می‌کند.

«حالات پادشاه از لباسی که هر روز می‌پوشد، قابل فهم است. روزی که لباس سیاه می‌پوشد در حال فکر کردن است و معمولاً خوش رفتار است. اگر لباس سفید یا سبز یا زرد یا الوان به تن کند، نیز نشان از بشاشت و نشاط روحی او دارد. اما زمانی که لباس سرخ رنگ می‌پوشد همه اطرافیان و درباریان در بیم و هراسان‌اند و هر لحظه در انتظار مرگ خود یا دیگران هستند.» (شرلی، ۱۳۶۲: ۹۷)

1. Cultural History of Laugh and Cry
2. Cultural History of Death
3. Cultural History of Love
4. Believe Cultural History
5. History of Body

۳۴. تاریخ فرهنگی اتکای زیادی به علم نشانه‌شناسی دارد و بر این باور است که نشانه‌ها عناصری در نظام‌های ارتباطی با سیطره رمزهای معناشناختی‌اند که روابط اجتماعی را بازنمایی می‌کنند. (دورینگ، ۱۳۷۸: ۳۸۹)

۳۵. در تاریخ فرهنگی به نقش زنان به‌عنوان میراث‌داران فرهنگ و تمدن نسل‌های بشری بیشتر توجه می‌شود و برخلاف تاریخ فرهنگ اهمیت و اعتبار مقام مادرانه - البته در تاریخ فرهنگی دینی<sup>۱</sup> - مورد تأمل و تدبر خواهد بود.

### سخن پایانی

همان‌گونه که در سطور قبل اشاره شد، رویکرد تاریخ فرهنگ و رهیافت تاریخ فرهنگی - علی‌رغم تفاوت‌ها و تمایزات در برخی زمینه‌ها - می‌توانند مکمل و یاری‌دهنده مورخان فرهنگی در قلمرو تاریخ‌نگاری فرهنگ باشند. گو اینکه تاریخ فرهنگی به‌سبب ماهیت میان‌رشته‌ای بودن و بهره‌گیری از سایر دانش‌های حوزه علوم انسانی و اجتماعی به مراتب بیش از سلف خود می‌تواند مفید و مؤثر واقع شود. وظیفه مورخ امروز به‌ویژه در جایی مثل ایران - با تاریخ طولانی و غنای فرهنگی قابل ستایش - تنها بازآفرینی محض رخداد‌های گذشته یا تولید فکت‌های تاریخی برای استفاده سایر حوزه‌های علوم انسانی نیست. زیرا تجربه قرن‌ها تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نویسی در ایران این مطلب را مبرهن نموده که متوقف‌شدن در سطح توصیف و نقل‌نه‌تنها جایگاه و اعتبار مورخ را تا حد یک

۱. متأسفانه در جنبش فمینیستی شأن و منزلت زن از مقام مادری و آسمانی به سطح کالای متحرک جنسی تنزل یافته و برعکس غایت و مقصد خویش با ترفند جدیدی در دامن استعمار فرهنگی افتاده است. در واقع آرزوی کنترل تولیدمثل و غلبه بر بیولوژی، هسته مرکزی انقلاب جنسی - سیاسی اواخر قرن ۲۰ بود که عمدتاً به‌وسیله فمینیست‌ها هدایت می‌شد. فمینیست‌ها برای مقبولیت در عرصه‌های عمومی، به‌شدت حقوق مربوط به جلوگیری از بچه‌دارشدن و سقط‌جین را تبلیغ کردند و آن را برای پیشرفت زنان در قلمرو عمومی لازم شمردند و بر این امر پافشاری نمودند که زنان باید بر واقعیت‌های بیولوژیکی فائق آیند و آن را نادیده انگارند. اما حرکت اجتماعی فمینیست‌ها و تلاش آنها جهت آزادی زنان از تولیدمثل، نتایج غیرمنتظره‌ای را به‌بار آورده است. بسیاری از زنان و دختران انقلاب جنسی که از ایده فمینیست‌ها در مورد تولید مثل استقبال کردند، در نهایت این طرح را تنش‌آفرین و آزاردهنده یافتند، به‌ویژه زمانی که خود را در سنین میان‌سال‌ی دیدند، در حالی که دارای شغل و شرایط مناسبی بودند، اما باروری آنها کاهش یافته بود. امروزه همان دختران، مشتریان پروپاقرص کلینیک‌های باروری هستند و میلیون‌ها دلار پول خرج می‌کنند تا بچه‌دار شوند و زمان از دست رفته را بازگردانند. برای این زنان، تولیدمثل یک امر بازدارنده و مانع پیشرفت نیست بلکه یک آرزوی دست‌نیافتنی است. لذا وقتی از معنابخشی به مقام مادر سخن می‌گوئیم، منظور اهمیت و اعتبار والای آن در ساحت فرهنگ دینی است.

گزارش‌نویس درباری، نقال قدیم و ژورنالیست امروزی تنزل می‌دهد بلکه در بیشتر مواقع تحلیل و تفسیری که توسط سایر حوزه‌های معرفتی از رخداد‌های تاریخی می‌شود نیز به‌سبب عدم آشنایی کامل و جامع با بسترهای ظهور و بروز وقایع، چندان محسوس و مفید واقع نمی‌شود.

لذا شاید لازم باشد تا مورخان ایرانی امروز کمی به خود جرأت و جسارت داده و از پستوی تنگ دالان‌های تاریخ بیرون آمده و براساس نیازمندی‌های فکری و دغدغه‌های هویتی حال، گذشته را مورد تأمل و تأویل قرار دهند. احتمالاً گسترش تاریخ فرهنگی به‌عنوان یک رهیافت جدید در حوزه تاریخ‌نگاری ایرانی، این فرصت و مجال را برای مورخان بومی فراهم کند تا با حفظ شأن و شئون مورخان قدیم و در کمال احترام به استادان تاریخ، از سنت‌های تاریخ‌نویسی به سبک طبری، مسعودی، ابن‌اثیر، اقبال آشتیانی، شمیم و... فاصله گرفته و با بهره‌گیری از دستاوردهای علمی دانش‌های مرتبط با علم تاریخ، با استراتژی جدیدی به دفاع از ساحت تاریخ و تاریخ‌نگاری همت گمارند. بدون تردید پذیرش رهیافت‌های جدید مانند تاریخ فرهنگی یک فرصت مناسب برای پویا نمودن امر تاریخی، کارآمد کردن و سودمند جلوه دادن دانش تاریخ است. بشر امروز حریصانه به دنبال آن است تا رخداد‌های گذشته را به‌عنوان دست‌مایه و اندوخته فکری برای حل معضلات امروز و طراحی زندگی فردا مورد بازخوانی قرار دهد. شاید یکی از راه‌های پالایش سبک تاریخ‌نگاری و پویایی دانش تاریخ در عرصه زیست اجتماعی، استقبال از رهیافت تاریخ فرهنگی باشد.

## منابع

۱. آشوری، داریوش. (۱۳۵۷). **تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ**. تهران: مؤسسه اسناد فرهنگی آسیا.
۲. آخته، ابوالقاسم. (۱۳۸۵). **جشن‌ها و آیین‌های شادمانی در ایران**. تهران: انتشارات اطلاعات.
۳. آلموند، گابریل؛ بینگهام پاول و رابرت جی. (۱۳۸۱). **چارچوبی نظری برای بررسی سیاست تطبیقی**. علیرضا طیب. اصفهان: مؤسسه عالی آموزشی و پژوهشی مدیریت و برنامه‌ریزی.
۴. ابن‌خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۷۲). **مقدمه ابن‌خلدون**. محمد پروین گنابادی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی. ج ۲.
۵. احمدی، بابک. (۱۳۸۶). **رساله تاریخ: جستاری در هرمنوتیک تاریخ**. تهران: نشر مرکز.
۶. استنفورد، مایکل. (۱۳۸۴). **درآمدی بر تاریخ پژوهی**. مسعود صادقی. تهران: دانشگاه امام صادق و سمت.
۷. استنفورد، مایکل. (۱۳۸۴). **درآمدی بر فلسفه تاریخ**. احمد گل‌محمدی. تهران: نشر نی.
۸. اسمیت، فیلیپ. (۱۳۸۳). **درآمدی بر نظریه فرهنگی**. حسن پویان. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۹. الیت، تی اس. (۱۳۶۹). **درباره فرهنگ**. حمید شاهرخ. تهران: نشر مرکز.
۱۰. اینگلهارت، رونالد. (۱۳۸۲). **تحول فرهنگی در جوامع پیشرفته صنعتی**. مریم وتر. تهران: نشر کویر.
۱۱. باکاک، رابرت. (۱۳۸۶). **صورت‌بندی‌های فرهنگی جامعه مدرن**. مهران مهاجر. تهران: نشر نی.
۱۲. برک، پیتر. (۱۳۸۹). **تاریخ فرهنگی چیست؟ نعمت‌اله فاضلی و مرتضی قلیچ**. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
۱۳. بیرو، آلن. (۱۳۸۰). **فرهنگ علوم اجتماعی**. باقر سارو خانی. تهران: انتشارات کیهان.
۱۴. بیرونی، ابوریحان. (۱۳۶۷). **التفهیم لاوائل صناعه التنجیم**. تصحیح علامه جلال الدین همایی. تهران: نشر هما.
۱۵. بیلینگتون، روزاموند و دیگران. (۱۳۸۰). **فرهنگ و جامعه؛ جامعه‌شناسی فرهنگ**. فریبا عزبد فتری. تهران: نشر قطره.
۱۶. پاستر، مارک. (۱۳۷۷). **عصر دوم رسانه‌ها**. غلامحسین صالحیار. تهران: مؤسسه ایران.
۱۷. تامپسون، جان بروکشایر. (۱۳۷۸). **ایدئولوژی و فرهنگ مدرن: نظریه اجتماعی انتقادی در عصر ارتباطات توده‌گیر**. ترجمه مسعود اوحدی. تهران: انتشارات پوی.
۱۸. تایشمن، جنی و وایت گراهام. (۱۳۷۹). **فلسفه اروپایی در عصر نو**. محمد سعید حنایی کاشانی. تهران: نشر مرکز.
۱۹. جنکینز، ریچارد. (۱۳۸۱). **هویت اجتماعی**. تورج یار احمدی. تهران: انتشارات شیرازه.
۲۰. چنگینز، کیت. (۱۳۸۴). **بازاندیشی تاریخ**. ساغر صادقیان. تهران: نشر مرکز.

۲۱. حضرتی، حسن. (۱۳۸۲). اسلام و ایران؛ بررسی تاریخی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۲. حقیقت، سیدصادق. (۱۳۸۷). روش‌شناسی علوم سیاسی. قم: دانشگاه علوم انسانی مفید.
۲۳. دریایی، تورج. (۱۳۹۲). تاریخ و فرهنگ ساسانی. مهرداد قادات دیزجی. تهران: انتشارات ققنوس.
۲۴. دورینگ، سایمن. (۱۳۷۸). مطالعات فرهنگی. حمیرا مشیرزاده. تهران: مؤسسه فرهنگی آینده پویان.
۲۵. ذکایی، محمد سعید. (۱۳۹۳). تاریخ فرهنگی ایران مدرن. فصلنامه نقد کتاب علوم اجتماعی، سال اول، شماره ۳ و ۴.
۲۶. رجایی، فرهنگ. (۱۳۹۲). مسئله هویت ایرانیان امروز؛ ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ. تهران: نشر نی.
۲۷. رجب زاده، احمد. (۱۳۷۵). درآمدی بر مفهوم فرهنگ عمومی. فصلنامه فرهنگ عمومی. شماره ۷.
۲۸. رعایت جهرمی، محمد. (۱۳۹۱). فلسفه زبان قاره‌ای و فرهنگی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۹. سندیج، تام. (۱۳۹۴). خوراک و تاریخ. محسن مینوخرود. تهران: نشر چشمه.
۳۰. السنخاوی، محمد بن عبدالرحمن. (۱۴۰۹). الاعلان بالتوبیخ لمن ذمّ اهل التاریخ. دراسة و التحقیق: محمد عثمان الخشت. القاهرة: مکتبه ابن سینا.
۳۱. شرت، ایوان. (۱۳۸۷). فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای. هادی جلیلی. تهران: نشر نی.
۳۲. صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۹۲). حماسه سرایی ایران. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۳. علی بابایی، غلام رضا. (۱۳۷۴). فرهنگ سیاسی آرش. تهران: نشر آشیان.
۳۴. غراب، ناصرالدین. (۱۳۸۴). بدن و دین. نامه پژوهش فرهنگی. شماره ۲.
۳۵. فاضلی، نعمت‌الله. (۱۳۸۶). چستی تاریخ‌نگاری فرهنگی. کتاب ماه تاریخ و جغرافیا. شماره ۱۱۰.
۳۶. فاضلی، نعمت‌الله. (۱۳۹۳). تاریخ فرهنگی ایران مدرن. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۷. فکوهی، ناصر. (۱۳۸۲). فرهنگ و زبان: ضمیمه درآمدی بر انسان‌شناسی. تهران: نشر نی.
۳۸. فیلدینگ آگ برن، ویلیام و مایر فرانسسیس نیم کوف. (۱۳۸۲). زمینه جامعه‌شناسی. به اهتمام اح. آریان پور. تهران: نشر گستره.
۳۹. قدیانی، عباس. (۱۳۸۷). تاریخ فرهنگ و تمدن ایران در دوره غزنویان و خوارزمشاهیان. تهران: فرهنگ مکتوب.
۴۰. کافجی، محیی‌الدین. (۱۴۱۰). المختصر فی علم التاریخ. تحقیق: دکتر محمد کمال الدین عز الدین. بیروت: عالم الکتب.
۴۱. کاستلز، مانوئل. (۱۳۸۰). عصر اطلاعات: قدرت هویت. علی پایا. تهران: طرح نو. ج ۲.
۴۲. کالینگوود، جورج رابین. (۱۳۸۵). مفهوم کلی تاریخ. علی اکبر مهدیان. تهران: نشر اختران.

۴۳. گولد، جولیسوس و ویلیام ل. کولب. (۱۳۷۶). فرهنگ علوم اجتماعی. محمد جواد زاهدی مازندرانی. تهران: انتشارات مازیار.
۴۴. لینداموری، پیترو. (۱۳۷۲). فرهنگ هنر و هنرمندان. سوسن افشار. تهران: انتشارات روشنگران.
۴۵. لینکلتر، اندرو. (۱۳۷۶). مارکسیسم. علیرضا طیب. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌الملل.
۴۶. محمدی ملایری، محمد. (۱۳۸۱). تاریخ و فرهنگ ایران. تهران: انتشارات توس.
۴۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۲). جامعه و تاریخ. تهران: انتشارات صدرا.
۴۸. معینی، جهانگیر. (۱۳۸۵). روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست: اثبات‌گرایی و فرا اثبات‌گرایی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴۹. نراقی، احسان. (۱۳۸۴). علوم اجتماعی و سیر تکوینی آن. تهران: انتشارات فرزانه روز.
۵۰. هینلز، جان راسل. (۱۳۹۳). شناخت اساطیر ایران. باجلان فرخی. تهران: انتشارات اساطیر.
۵۱. واتسون، هلن. (۱۳۸۲). زنان و حجاب. مرتضی بحرانی. مطالعات راهبردی زنان شماره ۲۰.
52. *Burke, Peter. (1980). From Cultural History to Histories of Cultures. Haven: Yale University Press.*
53. *Calaresu, Melissa & Filippo De Vivo and Joan-Pau Rabies. (2010). Exploring Cultural History: Essays in Honour of Peter Burke. England: Ashgate Publishing Company.*
54. *Cargill, Howard. (2004). Walter Benjamin's Concept of Cultural History. In David. S. Ferris, Cambridge Companion to Walter Benjamin, Cambridge University Press.*
55. *Dilthey, Wilhelm. (2002). The Formation of the Historical World in the Human Sciences. Edited with an Introduction by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi. Princeton: Princeton University Press.*
56. *Dilthey, Wilhelm. (1990). Logic and System of Philosophical Science; Lectures on Epistemological Logic and Methodology. Herausgegeben Von Hans-Ulrich Lessing & Frithjof Rodi.*
57. *During, Simon. (2005). Cultural Studies: a Critical Introduction, London & New York: Routledge.*
58. *Foucault, Michel. (1979). Discipline and Punish: the Birth of the Prison. University of Michigan. Vintage Books.*
59. *Gabriel, Almond. (1978). The Development of Political Development. Understanding Political Development. Boston: Little Brown.*
60. *Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1900). The Philosophy of History. Trans John Sibree, Kitchner. Ontario: Batoche Books.*
61. *Kath, Woodward. (2000). Questioning Identity: Gender, Class, Nation. London: Routledge. The Open University.*
62. *Linton, Ralph (1945). The Cultural Background of Personality, New York & London, D. Appleton-Century Company.*
63. *Nunn, Nathan. (2012). Culture and the Historical Process. National Bureau of Economic Research.*
64. *Tylor, Edward Burnett. (1871). Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom. New York: J. P. Putnam's Sons.*

شاخص‌های عددی شهر نظیر جمعیت، اندازه و تراکم و غیره از جمله عوامل مؤثر بر تحقق سبک زندگی اسلامی است، چرا که می‌تواند تسهیل‌گر یا تضعیف‌گر ایفای وظایف دینی باشد و بی‌توجهی به آنها، خلأی است که در کلانشهرهای معاصر مانع تحقق سبک زندگی اسلامی، عدالت و امنیت شده است. در این پژوهش با استناد به منابع دینی، با رویکردی نو و با استفاده از روش استدلالی به این سؤال اصلی پرداخته شده است که آیا در راستای تحقق سبک زندگی اسلامی می‌توان از متون دینی برای شاخص‌های عددی شهر، ارقام مشخصی استنباط نمود؟ اغلب پژوهش‌های پیشین مربوط به شهر اسلامی یا به شاخصه‌های عددی شهر ورود نکرده‌اند و یا اگر وارد شده‌اند، مبتنی بر منابع دینی نبوده است. براساس یافته‌های این پژوهش، حداکثر مساحت و جمعیت تقریبی شهر، مطابق با سبک زندگی اسلامی، ۳۸۰۰۰ هکتار و یک میلیون و هفتصد هزار نفر است که غفلت از این ارقام و فرارفتن شهر از شاخص‌های عددی مذکور می‌تواند تأثیر نامطلوبی بر تحقق سبک زندگی اسلامی داشته باشد.

■ واژگان کلیدی:

شهر اسلامی، شاخصه‌های عددی شهر، متون دینی، مسجد، سبک زندگی اسلامی

# تحلیلی بر کلیت نظام کالبدی شهر و شاخصه‌های عددی آن مطابق با سبک زندگی اسلامی

محمدمنان رئیسی

استادیار گروه معماری دانشگاه قم  
m.raesi@qom.ac.ir



## ۱. مقدمه

آیا اسلام در خصوص کلیت نظام و ساختار کالبدی شهر، راهبرد و به‌طور خاص، شاخصه‌های عددی مشخصی را (برای اندازه و تراکم و غیره) تبیین نموده است و یا خیر و در صورت مثبت بودن پاسخ این سؤال، کیفیت آن شاخصه‌ها و الگوی حاصل از آن چگونه است؟ این سؤال، پرسش اصلی این پژوهش است که ممکن است طی یک بررسی سطحی و اولیه در متون دست اول دینی (آیات و روایات)، این‌طور به ذهن متبادر شود که اسلام در این خصوص صامت است و مسئله چپستی نظام کالبدی شهر و شاخصه‌های عددی آن را به کلی به عقل بشر واگذار کرده است. اما با توجه به اینکه نظام کالبدی و شاخصه‌های عددی حاصل از آن بر بسیاری از مسائل مهم دیگر نظیر کیفیت روابط همسایگی، حقوق شهروندی، عدالت اجتماعی و فضایی و غیره که همگی از مسائل مهم و مطرح در متون دینی‌اند تأثیرگذار است، لذا به‌نظر می‌رسد که ادعای سکوت اسلام در خصوص نظام کالبدی شهر، ادعایی شتابزده و توأم با سطحی‌نگری است و چنانچه متون دینی مورد تعمق و تدبر عمیق قرار گیرد می‌توان از آنها یافته‌های مهمی را در این خصوص استنتاج نمود. به‌ویژه آنکه در متون دینی، به‌صراحت به مسلمین توصیه شده است که در همه رفتارها و روش‌های خود برای مسائل مختلف زندگی، چارچوب‌ها و الگوهای مختص به خود را داشته باشند و از سایر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها پیروی و تقلید ننمایند. در این خصوص می‌توان به این روایت امام علی<sup>(ع)</sup> اشاره نمود: «مَنْ تَشَبَهَ بِقَوْمٍ عَدَّ مِنْهُمْ: هر کسی به گروهی تشابه جوید از آنان شمرده می‌شود.» (محدث‌نوری، ۱۴۰۸ هـ. ق، جلد ۱۷: ۴۴۰) همان‌طور که ملاحظه می‌شود در این روایت، هیچ قید یا تخصیصی برای عدم تشابه به سایر فرهنگ‌ها ذکر نشده است و بالتبع، هیچ موضوع خاصی مستثنی نشده است و لذا هر موضوعی (اعم از ساختار و مسائل کالبدی شهر) مشمول این روایت می‌شود. پس لازم است با تعمق بر متون دست اول دینی مشخص شود که چه ساختار و نظام کالبدی کلی و بالتبع، شاخصه‌های عددی را می‌توان برای شهر مطابق با سبک زندگی اسلامی استنباط نمود تا با اجرای آن، شهر اسلامی، هویت مستقل خود را داشته باشد و مشمول تشابه به شهرهای سایر تمدن‌ها نشود. البته از آنجا که پرداختن عمیق به همه وجوه ساختار کالبدی شهر (اعم از مسکن و مسجد و مدرسه و غیره) در یک مقاله محدود نمی‌گنجد در این

مقاله صرفاً به کلیت کالبدی شهر و شاخصه‌های کلی مرتبط با آن (نظیر اندازه و جمعیت شهر) پرداخته شده است.<sup>۱</sup>

در این مقاله برای تبیین کلیت نظام کالبدی شهر و شاخصه‌های عددی آن، در مقام گردآوری داده‌ها از روش مطالعات اسنادی کتابخانه‌ای بهره گرفته شده است؛ به این ترتیب که با جستجوی موضوعی در متون دست اول دینی (شامل آیات و روایات)، گزاره‌هایی که با مسئله این پژوهش ارتباط دارند مورد ژرف‌کاوی قرار گرفته‌اند. در گام بعد (در مقام تحلیل و داوری داده‌ها) جهت تحلیل گزاره‌ها و استنتاج شاخصه‌های عددی شهر مطابق با سبک زندگی اسلامی، ضمن تحلیل محتوای کیفی گزاره‌های حاصل از منابع دینی (آیات و روایات)، یافته‌های پژوهش با استفاده از روش استدلالی منطقی، استنباط شده‌اند.

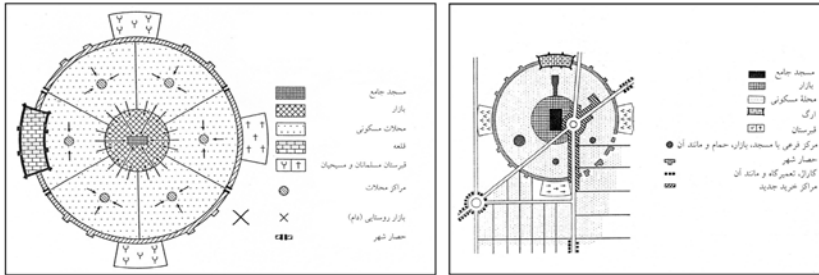
۲۰۱

## ۲. پیشینه تحقیق

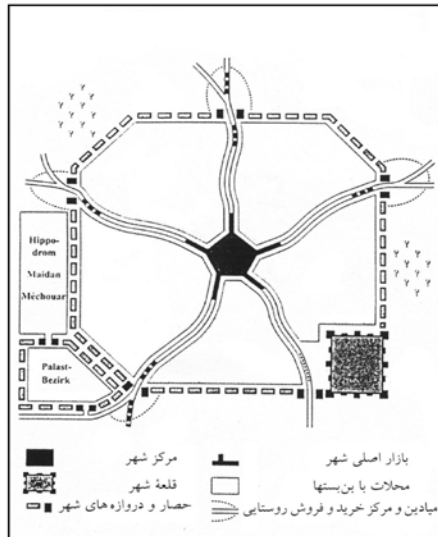
مسئله نظام کالبدی شهر اسلامی تاکنون از سوی بسیاری از اندیشمندان خارجی و داخلی مورد تدقیق قرار گرفته است. برخی از این اندیشمندان، صرفاً به تشریح و تبیین نوشتاری این موضوع، بسنده کرده‌اند و پژوهش آنها به ترسیم، طرح و الگوی گرافیکی مشخصی برای کلیت نظام کالبدی شهر منتج نشده است که از جمله آنها می‌توان به برخی آثار محمد نقی‌زاده، جابر دانش، علی‌اکبر تقوایی، بسیم سلیم حکیم<sup>۲</sup> و غیره اشاره نمود. (نقی‌زاده، ۱۳۹۴: ۶۴-۴۶؛ دانش، ۱۳۸۹: ۳۱-۱۵؛ تقوایی و خدایی، ۱۳۹۰: ۱۱۳-۱۰۳ و حکیم، ۱۹۸۶) اما برخی دیگر علاوه بر توصیفات نوشتاری، به ترسیمات گرافیکی و ارائه الگوی کالبدی برای شهر اقدام نموده‌اند و مدعی شده‌اند که ساختار کالبدی شهر اسلامی، مطابق با کلیت طرحی است که آنها استنتاج نموده‌اند که از جمله آنها می‌توان به ترسیمات ارائه شده توسط دتمان<sup>۳</sup>، اهلرس، ویرث<sup>۴</sup> و غیره اشاره نمود. (تساویر ۱، ۲ و ۳)

۱. علاقمندان به جزئیات بیشتر در این خصوص می‌توانند به کتاب تألیفی نگارنده با موضوع معماری و شهرسازی مطابق با سبک زندگی اسلامی مراجعه نمایند (رک: رئیسی، ۱۳۹۷) که متشکل از فصول متعددی است و به جزئیات نظام کالبدی مذکور (نظیر ابنیه مسکونی و تجارتی و غیره) ورود کرده است.

2. Hakim  
3. Dettmann  
4. Wirth



تصاویر ۱ و ۲: طرح‌های ارائه‌شده توسط اهلرس (راست) و دتمان (چپ) برای نظام کالبدی شهر اسلامی (شفقی، ۱۳۸۷: ۲۱۵ و دتمان، ۱۹۶۹)



تصویر ۳: طرح ارائه‌شده توسط ویرث برای نظام کالبدی شهر اسلامی (ویرث، ۲۰۰۰)

لیکن نقد مهمی که بر اغلب این طرح‌ها و ترسیمات وارد است این است که طرح‌های مذکور، با دیدگاهی پسینی ارائه شده‌اند و نه پیشینی؛ یعنی با مطالعه مصادیق و نظام کالبدی شهرهای تمدن اسلامی، ساختار کالبدی شهر اسلامی را استنتاج نموده‌اند و مدعی شده‌اند که این ساختار، همان الگویی است که شهر اسلامی باید طبق آن احداث شود، در حالی که نتیجه چنین فرایندی، نهایتاً می‌تواند استنتاج نظام کالبدی شهرهای مسلمین باشد و نه استنباط نظام کالبدی شهر اسلامی (به‌معنای شهر مطابق با سبک زندگی اسلامی)

1. Dettmann
2. Wirth

طی این مقاله سعی شده است به رفع این خلأ مبادرت شود و الگوی ساختاری شهر اسلامی (به معنای شهر مطابق با آموزه‌ها و سبک زندگی اسلامی) با استناد به متون دست اول دینی استنباط شود.

### ۳. چارچوب نظری

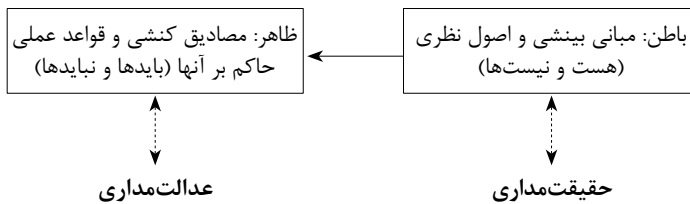
شهر همانند هر پدیدار زنده دیگر، دارای دو وجه باطن (محتوا یا حوزه بینشی) و ظاهر (کالبد یا حوزه کنشی) است که اولی از سنخ نظر (با محوریت هست و نیست‌ها) و دومی از سنخ عمل (با محوریت بایدها و نبایدها) می‌باشد. مواردی نظیر شاخصه‌های عددی و نظام کالبدی شهر که با مؤلفه‌هایی نظیر اندازه شهر، مساحت شهر، جمعیت شهر، تعداد محله‌های شهر، تراکم مسکونی و غیره مشخص می‌شود همگی از جمله مواردی هستند که در وجوه بیرونی و کالبدی شهر بروز می‌یابند و در میان دو گانه بینش و کنش، از نوع کنش (به‌طور مشخص کنش‌های کالبدی) و یا نتایج این کنش‌ها تلقی می‌شوند. البته طبق آموزه‌های دینی، هر کنشی (و یا ظاهری) با هر بینشی (و یا باطنی) تطبیق دارد و میان این دو، رابطه معناداری وجود دارد. امام علی (ع) در این باره چنین می‌فرماید: «و بدان که هر ظاهری را باطنی است که بر مثال آن است، آنچه ظاهرش پاکیزه بود باطن آن نیز آن چنان است و آنچه ظاهرش پلید است، باطن آن نیز پلید است... و بدان که هر کرده‌ای چون میوه‌ای است که از گیاهی رسیده است و هیچ گیاه را از آب بی‌نیازی نیست و آب‌ها گونه‌گون بود. آنچه آبیاری‌اش نیکو، درختش نیکو و میوه‌اش شیرین است و آنچه آبیاری‌اش پلید، درختش پلید و میوه‌اش تلخ است.»<sup>۱</sup> (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۴)

لذا برای تبیین مسئله چگونگی تجلی بینش‌ها و اعتقادات اسلامی در عرصه ظاهری و یا کنشی شهر (و به‌طور مشخص نظام کالبدی شهر)، گریزی از تعیین مؤلفه‌های سهیم در کنش‌های کالبدی نظیر اندازه و مساحت و جمعیت شهر، متناسب با بینش اسلامی نیست و این چهارچوب ما را برای پرسیدن پرسش‌های تخصصی از محضر منابع ارجمند دینی و ژرف‌کاوی این منابع برای دریافت پاسخ‌های لازم مجهز می‌کند.

در وجوه دو گانه مؤثر بر شهر (بینش و کنش و یا باطن و ظاهر) مهم‌ترین اصل حاکم بر

۱. و اعْلَمُ أَنْ لِكُلِّ ظَاهِرٍ بَاطِنًا عَلَيَّ مِثْلَهُ فَمَا ظَاهِرُهُ طَابَ بَاطِنُهُ وَ مَا خَبَتْ ظَاهِرُهُ خَبَتْ بَاطِنُهُ ... وَ اعْلَمُ أَنْ لِكُلِّ عَمَلٍ نَبَاتًا وَ كُلُّ نَبَاتٍ لَا غَنَىٰ بِهِ عَنِ الْمَاءِ وَ الْمِيَاهُ مُخْتَلِفَةٌ فَمَا طَابَ سَقِيئُهُ طَابَ عَرْسُهُ وَ حَلَّتْ ثَمَرَتُهُ وَ مَا خَبَتْ سَقِيئُهُ خَبَتْ عَرْسُهُ وَ أَمَرْتُ ثَمَرَتَهُ

وجه بینشی و یا هست و نیست‌های نظری، اصل حقیقت‌مداری و مهم‌ترین اصل حاکم بر وجه کنشی و یا بایدها و نبایدهای عملی، اصل عدالت‌مداری می‌باشد. (نقره‌کار و رئیسی، ۱۳۹۱: ۱۱-۶) بر این اساس، اصل عدالت‌محوری، ابراصل حاکم بر بایدها و نبایدهای تکوین و توسعه شهری در شهرهای مطابق با سبک زندگی اسلامی است و تمام تصمیمات عملی در نظامات کالبدی شهر (اعم از چگونگی سلسله مراتب شهری، چگونگی توزیع خدمات شهری و غیره) همگی باید براساس این اصل اساسی راهبری شوند. (نمودار ۱) عدل از مهم‌ترین مفاهیم اسلامی است و جایگاهی چنان رفیع در منظومه فکری اسلام دارد که در قرآن کریم از آن به‌عنوان علت و فلسفه ارسال رسل تعبیر شده است. (سوره حدید، آیه ۲۵) علاوه بر آیات، در روایات نیز اهمیت عدل به دفعات مورد اشاره قرار گرفته است. امام علی<sup>(ع)</sup> با تأکید بر اهمیت عدل در نظام شهری چنین می‌فرماید: «ما عُمرت البلدان بِمَثَلِ العَدْلِ: شهرها به چیزی همانند عدل آباد نشود» (خوانساری، ۱۳۶۶: ۶۸۸) و عدم رعایت آن را عامل ویرانی شهرها دانسته‌اند: «الظلمُ یدمرُ الدیار: ستم شهرها را واژگون می‌کند.» (خوانساری، ۱۳۶۶: ۲۶)



نمودار ۱: حقیقت‌مداری و عدالت‌مداری به‌عنوان دو ابر اصل حاکم بر حوزه‌های بینشی (محتوا) و کنشی (کالبد) شهر اسلامی (مأخذ: نگارنده)

برای عدل دو تعریف کلی وجود دارد که بسیاری از تعاریف دیگر، حول این دو تعریف دور می‌زنند. این دو تعریف عبارت‌اند از: «وضع الشيء فی موضعه» و «اعطاء کل ذی حق حقه»؛ درعین حال، اگر قرار باشد یک وجه جمعی برای همه تعاریف عدالت بیان شود، آن تعریف، وضع شیء در جای خود است و البته این وضع شیء در جای خود به اعتبار اشیاء، متفاوت است؛ به‌عبارت دیگر عدل، یک مفهوم بیشتر ندارد. اما به‌حسب مصادیق گوناگون، جلوه‌های مختلفی از خود نشان می‌دهد. (جوادی‌آملی، ۱۳۷۵: ۲۰۰) به این ترتیب، در نظام کالبدی شهر، آنگاه مفهوم عدالت، تجلی حداکثری پیدا می‌کند که اولاً بر مبنای «اعطاء کل ذی حق حقه»، کاربری‌های شهری به تمام نیازهای مشروع انسان‌ها (متناظر با

کل ذی حق) پاسخ مناسب و به حق یعنی به دور از افراط و تفریط دهند. یعنی متناسب با هر نیاز مشروعی، کاربری مشخصی پیش‌بینی شود تا به هر نیاز، پاسخ به حقی اعطا شود؛ ثانیاً بر مبنای «وضع الشیء فی موضعه» هر کاربری در جای مناسب خود، مکان‌یابی شده و در موضع متناسب با خود قرار گیرد تا نظام کالبدی شهر، متناسب با سلسله‌مراتب منطقی کاربری‌ها شکل گیرد. بر این اساس، نیازهای انسان و چگونگی پاسخگویی ساختار کالبدی شهر به این نیازها، ملاک اصلی برای سنجش تحقق یا عدم تحقق عدالت در این ساختار و بالتبع، شاخص اصلی برای ترسیم نظام کالبدی شهر اسلامی است. به بیان دیگر، از یک‌سو، لازمه تحقق سبک زندگی اسلامی در نظام کالبدی شهر، تأمین اصل عدالت در این نظام است و از سوی دیگر، لازمه تأمین اصل عدالت در این نظام، پاسخگویی منطقی آن به همه نیازهای مشروع انسان است. در این صورت است که دو مفهوم «اعطاء کل ذی حق حقه» و «وضع الشیء فی موضعه» تحقق می‌یابد و به دنبال آن، عدالت نیز در نظام کالبدی شهر، متجلی شده و در نتیجه، بستر تحقق سبک زندگی اسلامی در نظام کالبدی شهر، مهیا می‌شود. براساس توضیحات فوق، برای تبیین و ترسیم نظام کالبدی شهر اسلامی، لازم است ابتدا نیازهای انسان و مراتب آنها از منظر اسلامی مشخص شود تا سپس بتوان نظام کالبدی متناظر با این نیازها را استنباط نمود.

برای این مهم (نیازهای انسان و مراتب آن) تاکنون نظرات متعددی از سوی اندیشمندان مختلف ارائه شده است که از مشهورترین آنها هرم مازلو می‌باشد. اما به‌رغم نقاط قوت نظریه مازلو، از منظر اسلامی، نقدهای جدی بر این نظریه وارد است که از مهم‌ترین آنها، نقص در انسان‌شناسی حاکم بر این نظریه است. به این معنا که تعریفی که از انسان و قوا و ساحات وجودی وی در این نظریه می‌شود با تعریفی که در اسلام بیان شده است تفاوتی ماهوی دارد. از منظر اسلامی و طبق روایتی پرمغز از امام علی<sup>(ع)</sup>، در نوع انسان (فارغ از تفاوت‌های جغرافیایی و فرهنگی و اقلیمی و غیره)، حداقل چهار نوع نیاز، قابل پی‌جویی است که این چهارگانه، متأثر از چهارگانه قوا و مراتب نفوس انسان می‌باشد. در این روایت، از کمیل بن زیاد چنین نقل شده است که گوید: «از مولایم علی<sup>(ع)</sup> پرسیدم می‌خواهم نفسم را به من بشناسانی. حضرت فرمود: ای کمیل کدام نفس را می‌خواهی به تو معرفی کنم؟ گفتم مولای من، آیا بیش از یک نفس وجود دارد؟ فرمود: ای کمیل، همانا چهار نفس است: نامی نباتی، حسی حیوانی، ناطقی قدسی و کلی الهی. برای هر کدام از این نفس‌ها پنج نیرو و دو خاصیت است.» (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۱۶-۱۱۵)

سپس ایشان در ادامه، به تفصیل درباره نیروها و خواص هر یک از این نفوس، توضیحاتی فرمودند. (جهت اطلاع بیشتر رک: طریحی، ۱۳۷۵: ۱۱۶-۱۱۵) طبق این روایت، به تبع چهار نفس انسان که عبارت‌اند از نباتی، حیوانی، قدسی (عقلانی) و الهی (روحانی)، چهار دسته نیاز در نوع انسان وجود دارد که دو دسته اول (یعنی نیازهای نباتی و حیوانی) در گروه نیازهای مادی انسان جای می‌گیرند و دو دسته بعد (یعنی نیازهای عقلی و روحانی) در دسته نیازهای فرامادی او. بر این اساس، از آنجا که شهر باید پاسخگوی همه نیازهای انسان باشد، نظام کالبدی شهر، باید هم حاوی کاربری‌های متناسب با قوای مادی انسان (قوای نباتی و حیوانی انسان) باشد و هم حاوی کاربری‌های متناسب با قوای فرامادی و معنوی انسان (قوای عقلانی و روحانی انسان)

تدبر در قرآن کریم نیز نتیجه فوق را تأیید می‌نماید. آیات مربوط به مکه مکرمه به‌عنوان شریف‌ترین شهر در تمدن توحیدی، به‌ویژه آیات مربوط به دعاهای حضرت ابراهیم<sup>(ع)</sup> برای این شهر تأییدی است بر این مدعا؛ باید توجه نمود که با عنایت به تعبیر انحصاری قرآن کریم برای مکه مکرمه که آن را «ام‌القری» می‌نامد و با عنایت به جایگاه ممتاز این شهر در تمدن اسلامی، باید برای تبیین کلیت نظام کالبدی شهر اسلامی، به این شهر نگاهی ویژه داشت<sup>۱</sup>. (نقی‌زاده، ۱۳۸۹: ۹) حضرت ابراهیم<sup>(ع)</sup> پس از تجدید بنای کعبه شریف، برای شهر مکه و اهل آن سه دعا می‌کند که بر مبنای این ادعیه، می‌توان کلیت نظام نیازهای شهروندان (اعم از نیازهای مادی و معنوی) را تبیین نمود. ادعیه ایشان طبق دو آیه زیر چنین ذکر شده است:

«و به یاد آرید) هنگامی که ابراهیم گفت: پروردگارا، این (سرزمین) را شهری امن قرار ده و به اهل آن به کسان‌ی که به خدا و روز واپسین ایمان آورده‌اند از هر گونه میوه و محصولات روزی گردان آ» (سوره بقره، آیه ۱۲۶)؛ «و یاد آر) وقتی که ابراهیم عرض کرد: پروردگارا، این شهر (مکه) را مکان امن و امان قرار ده و من و فرزندانم را از پرستش بتان دور دار»<sup>۲</sup> (سوره ابراهیم، آیه ۳۵)

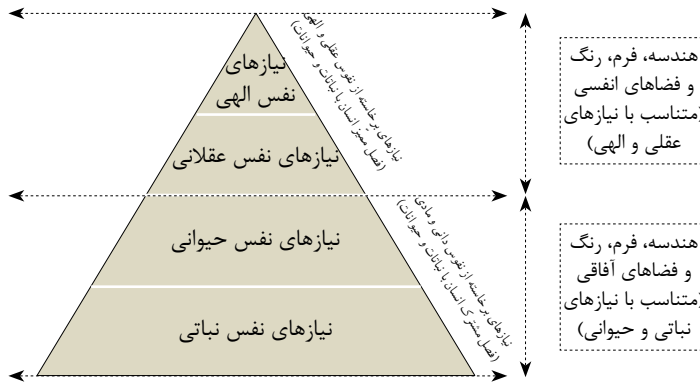
مطابق با آیات فوق، حضرت ابراهیم برای شهر مکه سه دعای اصلی دارد: یکی از این ادعیه مرتبط با قوای مادی انسان، یعنی قوای نباتی و حیوانی است (وَ ارْزُقْ أَهْلَهُ مِنْ

۱. درخصوص جایگاه «ام‌القری» در شهرهای اسلامی و همچنین تفاوت بلد با مدینه و قریه، رک. به: رئیسی، ۱۳۹۵

۲. وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَ ارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ.  
۳. وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَ اجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ

الثَّمَرَاتِ: دعای رزق)؛ دعای دیگر مرتبط با قوای عقلانی انسان است (رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا: دعای امنیت) زیرا لازمه فعالیت مطلوب قوه تدبیر و تعقل انسان، احساس امنیت است؛ دعای دیگر نیز مرتبط با قوای الهی یا روحانی انسان است (وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ: دعای توحید و دوری از شرک) این سه دعا، ارتباط کاملاً آشکاری با محتوای روایت امام علی<sup>(ع)</sup> درباره دسته‌بندی قوای انسان و نیازهای مرتبط با هر قوه دارد. به نحوی که دعاهای حضرت ابراهیم برای مکه مکرمه (به‌عنوان ام القرای شهرهای تمدن اسلامی) همه نیازها و قوای انسان را پوشش می‌دهد. پس سایر شهرهای اسلامی نیز به تبعیت از الگوی مذکور باید به نحوی سازمان‌دهی شوند که همه نیازها و قوای انسان مورد توجه کافی قرار گیرد و نظام کالبدی شهر، پاسخگوی همه این نوع نیازها باشد. یعنی همان‌طور که قبلاً اشاره شد این نظام باید هم حاوی کاربری‌های متناسب با قوای مادی انسان (قوای نباتی و حیوانی انسان) باشد و هم حاوی کاربری‌های متناسب با قوای فرامادی و معنوی انسان (قوای عقلانی و روحانی انسان)؛ البته مبرهن است که با توجه به اقتضائات و ویژگی‌های هر یک از این نفوس و نیازهای برخاسته از آنها، کاربری‌های متناظر با هر یک از این نیازها، نوع خاصی از هندسه، فرم و رنگ را اقتضا می‌نماید. (نمودار ۲)

۲۰۷



نمودار ۲: سلسله مراتب نیازهای انسان و هندسه و فضاهای متناسب با آنها در کلیت ساختار کالبدی شهر مطابق با سبک زندگی اسلامی (مأخذ: نگارنده)

#### ۴. بحث و تحلیل

مشخص شد که انسان دارای دو نوع نیاز مادی و فرامادی است که اولی از قوای نباتی و حیوانی او نشئت می‌گیرد و دومی از قوای عقلی و الهی او؛ همچنین هر فضایی (بسته



به اینکه عملکرد آن فضا بیشتر متناسب با کدام نوع از نیازهای انسان باشد) با هندسه، فرم و رنگ‌های مشخصی سنخیت دارد. اما رعایت این موارد به تنهایی نمی‌تواند ضامن تحقق نظام کالبدی مطابق با سبک زندگی اسلامی باشد. زیرا برای این مهم، علاوه بر توجه به همه نیازهای انسان و هندسه و فرم متناسب با آن نیازها، باید تعادل در توجه به نیازها در نظام کالبدی شهر نیز ملاحظه گردد. زیرا از منظر اسلامی، زمانی حقیقت انسانیت آدمی به احسن وجه فعال می‌گردد که بین قوای مختلف وجودی وی، تعادل برقرار شود؛ «معنای انسانیت به‌واقع کلمه، جز با تعدیل قوای مختلف و بردن هر کدام به راه میانه مشروع، به‌دست بشر نمی‌آید و ملکه اعتدال قوی، همانی است که ما به‌نام اخلاق فاضله انسانی چون حکمت و شجاعت و عفت می‌نامیم و همگی زیر کلمه عدالت جمع‌اند». (طباطبایی، ۱۳۴۶: ۱۴۶) پس لازمه تطبیق نظام کالبدی شهر بر سبک زندگی اسلامی، اولاً توجه توأمان این نظام به همه مراتب نیازهای انسان و ثانیاً ایجاد تعادل در توجه به نیازها و برقراری عدالت در ارضای نیازهای مذکور است. به‌نحوی که با استناد به دو تعریف اصلی عدالت شامل «اعطاء کل ذی حق حقه» و «وضع الشیء فی موضعه» اولاً حق هر نیاز انسان با تعریف کاربری‌های متناسب با آن نیاز داده شود و ثانیاً هر کاربری‌ای در موضع و مکان متناسب با اقتضائات و ویژگی‌هایش در ساختار شهر مکان‌یابی شود؛ تحقق این دو مهم، به‌معنای تحقق اصل عدالت در نظام کالبدی شهر و بالتبع، تأمین شرط اصلی تطبیق این نظام بر سبک زندگی اسلامی است. در ادامه، طی سیر منطقی بندهای ذیل، فرایند و کم و کیف تحقق این مهم، تبیین می‌شود:

**– بند اول (قوا و نیازهای مختلف انسان):** از آنجا که انسان، موجودی است مرکب از قوا و نفوس مختلف، در کلیت نظام کالبدی شهر باید به همه این نفوس توجه شود و بخشی از کالبد شهر، متناظر با نیازهای مادی انسان و نفوس متناظر با آن (نفوس نباتی و حیوانی) طراحی شود؛ همچنان که بخشی دیگر از کالبد شهر، باید پاسخگوی نیازهای معنوی انسان و نفوس متناظر با آن (نفوس عقلانی و الهی) باشد.

**– بند دوم (اولویت نیازهای معنوی بر مادی):** مطابق با معارف اسلامی، نیازهای معنوی در مقایسه با نیازهای مادی، در مرتبه و اولویت بالاتری قرار دارند و در واقع ارزش نیازهای مادی به این است که مقدمه و بسترساز تأمین بهتر نیازهای فرامادی و معنوی باشند زیرا نفوس متناظر با نیازهای معنوی (نفوس عقلانی و الهی) در مقایسه با نفوس متناظر با نیازهای مادی (نفوس نباتی و حیوانی) در مرتبه بالاتری قرار دارند و دلیل شرافت و

برتری انسان بر حیوان نیز در برخورداری از همین نفوس معنوی است؛ تا جایی که انسانی که فقط نفوس نباتی و حیوانی او فعال باشد و از معنویات بی بهره باشد، تفاوتی با حیوان ندارد و بلکه از آن پایین تر است: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ: آنها همانند چهارپایان هستند و بلکه گمراه‌ترند.» (سوره اعراف، آیه ۱۷۹)

**– بند سوم (اولویت کاربری‌های مذهبی بر سایر کاربری‌ها):** به دلیل اصالت و برتری معنویات در مقایسه با مادیات، کالبدهای متناظر با نیازهای معنوی انسان نیز در نظام کالبدی شهر اسلامی، باید در سلسله مراتب بالاتری در مقایسه با کالبدهای متناظر با نیازهای مادی او مکان‌یابی شوند. مطالعه سیره معصومین<sup>(ع)</sup> شواهد قابل توجهی را در این خصوص به دست می‌دهد. برای مثال، چنین نقل شده است که به هنگام توسعه مدینه‌النبی، پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> عرض راه مسجد را ده گز قرار داد و آنگاه فرمود که سایر راه‌ها را هفت گز عرض دهند. (عاملی، ۱۳۹۱: ۱۰۷) در جای دیگری چنین نقل شده است که ایشان ابتدا موقعیت مسجد را مشخص کردند و آنگاه خانه‌ها را گرداگرد آن طرح‌ریزی نمودند (عاملی، ۱۳۹۱: ۱۸۳) که از این اسناد، چنین استنباط می‌شود که مسجد باید در سلسله مراتب بالاتری نسبت به سایر کاربری‌های شهری قرار گیرد و سایر عناصر و اجزای شهر باید حول مسجد سازماندهی شوند؛ زیرا صرفاً در این صورت است که عریض‌تر ساختن راه مسجد در مقایسه با سایر راه‌ها و یا احداث خانه‌ها به گرد مسجد، منطبق موجهی می‌یابد. با همین استدلال و با استناد به قاعده فقهی تنقیح مناط<sup>۱</sup>، چنین استنباط می‌شود که کاربری‌های متناظر با نیازهای معنوی باید در مقایسه با کاربری‌های متناظر با نیازهای مادی، موقعیت کانونی‌تر و سلسله مراتب بالاتری در نظام کالبدی شهر داشته باشند.

**– بند چهارم (اولویت مسجد بر سایر کاربری‌های مذهبی):** طبق برخی متون دینی، در میان کاربری‌های مختلفی که متناظر با نیازهای معنوی هستند (اعم از مساجد، حسینیه‌ها، تکایا و غیره)، شریف‌ترین و مهم‌ترین کاربری، مسجد است و بالتبع مهم‌ترین موقعیت باید به مساجد اختصاص یابد. در روایتی از پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> به شرافت و برتری مسجد بر همه کاربری‌های دیگر شهر تصریح شده است: «حَبُّ الْبِلَادِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَسَاجِدُهَا: محبوب‌ترین جای شهرها نزد خداوند، مساجد آنهاست. (ورام، ۱۴۱۰ ه. ق.، جلد ۱: ۶۹) لذا مطابق با سبک زندگی اسلامی، مهم‌ترین موقعیت و کانون هر مجموعه شهری باید

۱. تنقیح مناط یعنی متقح کردن و پاک کردن ملاک و علت حکم سپس تعمیم دادن آن و در اصطلاح فقهای شیعه یکی از شیوه‌های استنباط حکم است که در آن با اجتهاد، علت حکم تمییز داده می‌شود تا بتوان حکم را به تمام مواردی که علت در آنها وجود دارد، تعمیم داد. (زرکشی، ۱۴۱۳ق: ۲۵۵)

به مسجد آن اختصاص یابد زیرا اساساً مدار تکوین تمدن اسلامی، دائر بر مسجد است و همه فعالیت‌های عمومی جامعه اسلامی (اعم از عبادات جمعی، فعالیت‌های اجتماعی و فرهنگی و غیره) با محوریت مسجد شکل می‌گیرد. البته در شهرهای خاص (نظیر کربلا و نجف و مشهد و غیره) که حرم ائمه معصومین<sup>(ع)</sup> قرار دارد، این بقاع متبرکه بر مساجد شهر به لحاظ موقعیت مکانی، اولویت دارند که این مهم، ادله مبسوطی دارد که شرح آن، مقاله مستقلی را می‌طلبد.

– بند پنجم (اصل مسجد محوری در کلیت شهر و محلات آن): از آنجا که دسترسی روزانه همه شهروندان به یک مسجد واحد در شهر (به‌ویژه در شهرهای بزرگ‌تر) میسر و بلکه مقدور نیست، لذا باید شهر به واحدها و مناطق کوچک‌تری تقسیم شود که هر یک از آن مناطق، دارای مسجد مختص به خود باشد تا امر مراجعه شهروندان به مساجد (که در آیین اسلام مورد تأکید ویژه است) تسهیل شود. به این ترتیب، هر شهر مساجد متعددی خواهد داشت که از خُرد مقیاس تا کلان مقیاس را شامل می‌شود. مساجد محلی، کوچک‌ترین مساجد شهر هستند که در حالت کلی، صرفاً محل رجوع اهالی همان محله‌ای هستند که در آن احداث شده‌اند. سپس در سلسله‌مراتب بالاتر، مساجد منطقه‌ای قرار دارند و در بالاترین سلسله‌مراتب شهری نیز مسجد جامع شهر است که محل مراجعه همه شهروندان می‌باشد و در مراسمات خاص (نظیر اقامه نماز جمعه) باید به کل شهروندان ارائه خدمات نماید. براساس حجم مراجعین به هر یک از این نوع مساجد، موقعیت آنها در نظام کالبدی شهر، مشخص می‌شود که با توجه به این مهم و همچنین بندهای سوم و چهارم، چنین استنتاج می‌شود که مرکز هر محله باید مسجد آن محله باشد و مرکز چند محله (یک منطقه) بایستی مسجد آن منطقه باشد و مرکز شهر نیز باید مسجد جامع آن شهر باشد. تنها در این صورت است که گزاره‌های قبل (که درستی آنها با استناد به متون دینی اثبات شد)، قابلیت تحقق می‌یابند. به‌علاوه چنانچه مرکزیت شهر و محلات آن به مساجد اختصاص نیابد، نظام کالبدی آن شهر، نظام عادلانه‌ای نخواهد بود زیرا با توجه به تأکید بسیار اسلام بر لزوم حضور متناوب شهروندان در مساجد و ارجحیت اقامه نماز به جماعت در مساجد، اگر مسجد در مرکز نباشد (چه در کلیت شهر و چه در محلات و اجزای شهر) آنگاه شهروندان دسترسی عادلانه و متوازی به مهم‌ترین کاربری شهر ندارند زیرا برخی از آنها به این کاربری، نزدیک‌تر و برخی دیگر از آن فاصله بیشتری خواهند داشت که این از عدالت به دور است. برای مثال اگر مسجد محله در شمال محله احداث

شود، ساکنان جنوب محله باید فاصله به مراتب بیشتری را برای رسیدن به مسجد طی نمایند که این از عدالت به دور است. البته بدیهی است که به دلیل محدودیت‌های نظام‌های کالبدی و هندسی، در هیچ نوع هندسه‌ای نمی‌توان عدالت را به‌طور تمام و کمال رعایت نمود. زیرا حتی در صورت مکان‌یابی مسجد در مرکز و کانون هندسی محله نیز برخی شهروندان که منزل آنها مجاور مسجد است فاصله کمتری را در مقایسه با دیگران برای رسیدن به مسجد طی می‌نمایند؛ لیکن در عین حال، نزدیک‌ترین حالت به تحقق عدالت، مکان‌یابی مسجد در مرکز محله است که در چنین شرایطی عدالت به‌صورت نسبی (در مقایسه با سایر موقعیت‌ها) لحاظ شده است. از این بند، اصل مهمی در نظام کالبدی شهر تحت عنوان «اصل مسجد محوری» استنتاج می‌شود.

۲۱۱ - **بند ششم (اولویت کاربری‌های عمومی بر کاربری‌های خصوصی):** با همان استدلالی که برای مرکزیت مسجد در محله و مرکزیت مسجد جامع در شهر ارائه شد، مرکزیت محله باید پس از مسجد (به‌عنوان مهم‌ترین کاربری) به سایر کاربری‌های عمومی اختصاص یابد، زیرا پیشگیری از قطب‌بندی شهر و محلات بر پایه معیارهای مادی و مکان‌یابی مطلوب عناصر شهری از مصادیق رعایت عدالت و تعادل در طراحی محیط مصنوع است. (نقی‌زاده، ۱۳۸۹: ۱۷) برای مثال اگر کاربری‌های عمومی نظیر مدارس یا مراکز خرید محلی و غیره، به‌جای موقعیت مرکزی، در قطب‌های شمالی یا جنوبی محله، مکان‌یابی شوند، آنگاه دسترسی شهروندان به این کاربری‌ها عادلانه نخواهد بود و برخی باید فاصله به مراتب بیشتری را برای رسیدن به این کاربری‌های عمومی طی نمایند که این امر، با عدالت که از مهم‌ترین شاخصه‌های سبک زندگی اسلامی است تطبیق ندارد.

- **بند هفتم (حدود کالبدی محله):** طبق بندهای قبل مشخص شد که هر شهر متشکل از تعدادی محله است که مرکز هر یک از آن محلات باید به مسجد محله اختصاص یابد و در مجاورت آن مسجد نیز باید سایر کاربری‌های عمومی (در مقیاس محله) مکان‌یابی شوند. اما مسئله مهمی که در اینجا لازم است تبیین شود حدود کالبدی محله است؛ لازمه استنباط این مهم، تعمق بر دو سند دینی است. سند اول، روایتی است از پیامبر اکرم (ص): «لَا صَلَاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي مَسْجِدِهِ» (در صورت نداشتن عذر موجه) برای همسایه مسجد، نماز قبول نمی‌شود مگر در مسجد» (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ هـ. ق: ۱۹۴) مشابه این روایت از امام علی (ع) نیز نقل شده است. سند دوم، روایتی است از امام صادق (ع) که حدود همسایگی را مشخص نموده است: «قُلْتُ لَهُ جُعِلَتْ فِدَاكَ مَا حَدَّ الْجَارِ قَالَ أَرْبَعِينَ

دَاراً مِنْ كُلِّ جَانِبٍ: به امام صادق (ع) عرض کردم فدایت شوم حدود همسایگی چیست؟ فرمود چهل خانه از هر طرف. (ابن بابویه، ۱۴۰۳ هـ. ق: ۱۶۵) مشابه این روایت، احادیث متعدد دیگری نیز نقل شده است که همگی بر عدد چهل برای تعیین حدود همسایگی تصریح کرده‌اند. البته در روایتی دیگر، در خصوص حدود همسایگی مسجد، چنین بیان شده است که همسایه مسجد، هر کسی است که صدای اذان به گوش او برسد: «وَمَنْ جَارَ الْمَسْجِدِ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَقَالَ مَنْ سَمِعَ النِّدَاءَ: وَ چِه کسی همسایه مسجد است ای امیرمؤمنان، پس فرمود کسی که ندا (ی اذان) را بشنود» (محدث نوری، ۱۴۰۸ هـ. ق، جلد ۳: ۳۵۶) اما این روایت با روایت قبل قابل جمع است. زیرا در صدر اسلام که شهرها آلودگی صوتی چندانی نداشتند، قاعدتاً ممانعتی برای شنیده شدن صدای اذان تا چهل خانه مجاور مسجد وجود نداشته است. لذا چنین استنباط می‌شود که حدود همسایگی مسجد، همان چهل خانه از هر طرف (أَرْبَعِينَ دَاراً مِنْ كُلِّ جَانِبٍ) است. پس مشخص شد که اولاً مرکز هر محله مسجد آن است و ثانیاً با استناد به حدود همسایگی مسجد، هر محله شامل چهل باب از اطراف مسجد محله در تمامی جهات است. زیرا در غیر این صورت، خانه‌هایی را می‌توان تصور نمود که از توصیه به حضور در مسجد، مستثنی شده‌اند که این امر با تأکید ویژه اسلام برای اقامه نماز در مساجد، تطبیق ندارد. برای مثال اگر حد یک محله، به جای چهل خانه، پنجاه خانه از اطراف مسجد محله باشد آنگاه ساکنان ده خانه آخر به دلیل آنکه خارج از حدود همسایگی مسجد هستند، از توصیه اکید به اقامه نماز در مسجد مستثنی می‌باشند که این امر، با آموزه‌های اسلامی و توصیه فراگیر به همه شهروندان برای اقامه نماز در مساجد، تطبیق ندارد. بر این اساس، حدود کالبدی محله برابر است با چهل خانه از اطراف مسجد محله. یعنی یک محله مطابق با سبک زندگی اسلامی عبارت است از مسجد و **ارسنی** عمومی در مرکز و خانه‌هایی که از هر طرف مسجد تا چهل باب را شامل می‌شوند.

– بند هشتم (اندازه شعاع محله): با فرض آنکه عرض هر پلاک مسکونی بین ۱۵ تا ۲۰ متر باشد، آنگاه مجموع عرض چهل خانه مسکونی برابر است با ۶۰۰ تا ۸۰۰ متر. دلیل آنکه حداقل عرض پلاک‌های مسکونی ۱۵ متر فرض شده است این است که لازمه تطبیق پلاک‌های مسکونی با سبک زندگی اسلامی، درونگرا بودن آنهاست؛ این ادعا طی مقاله‌ای علمی پژوهشی با موضوع درونگرایی در مسکن اسلامی توسط نگارنده با استناد به ادبیات قرآنی و ارائه ادله متعدد، اثبات شده است که شرح مبسوط ادله آن

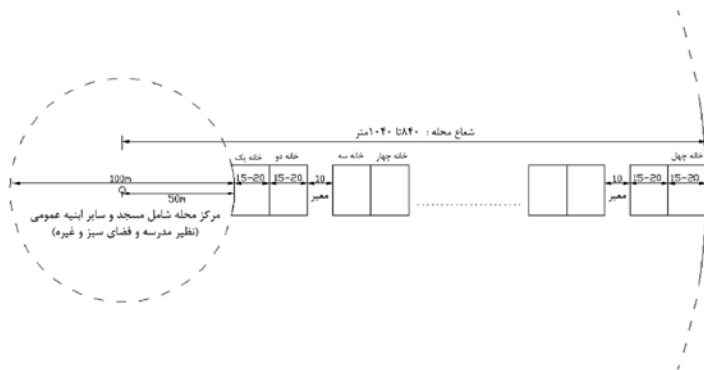
در این مجال نمی‌گنجد؛ اما فارغ از لزوم درونگرایی در مسکن اسلامی، ضرورت دیگری نیز برای بزرگ در نظر گرفتن عرض پلاک‌های مسکونی در سبک زندگی اسلامی وجود دارد که عبارت است از ارجحیت بزرگ بودن خانه از منظر اسلامی. این مهم در برخی روایات مورد تصریح قرار گرفته است: «مِنْ سَعَادَةِ الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ الْمُسْكِنُ الْوَاسِعَ: بزرگی مسکن از سعادت مسلمان است.» (کلینی، ۱۴۰۷ ه.ق، جلد ۶: ۵۲۶) روشن است که برای تحقق چنین امری باید اولاً عرض و طول پلاک، از اندازه مناسبی برخوردار باشد و ثانیاً باید بین طول و عرض، تناسب مطلوبی برقرار باشد (درخصوص لزوم تناسب طول و عرض می‌توان دو زمین هم اندازه که یکی ۱۵\*۲۰ است و دیگری ۵۰\*۶ است را با یکدیگر مقایسه نمود تا مشخص شود بزرگی مساحت در دومی، به دلیل عدم وجود تناسب هندسی مناسب میان طول و عرض، کمک چندانی به آسایش کاربر آن نخواهد کرد) لذا از آنجا که کاربست الگوی درونگرا در پلاک‌های با عرض کمتر از ۱۵ متر، بسیار دشوار است، این عدد به عنوان حداقل عرض پلاک‌های مسکونی، فرض شده است (در پلاک با عرض ۱۵ متر می‌توان ۷ متر را در وسط پلاک به حیاط اختصاص داد و دو طرف آن را نیز به دو فضای با عرض ۴ متر تخصیص داد که این نوع تخصیص فضا در عرض کمتر از ۱۵ متر مقدور نمی‌باشد زیرا عملاً یکی از وجوه مجاور حیاط و یا خود حیاط، فاقد عرض مطلوب خواهد شد) اما علاوه بر عرض خانه‌ها باید عرض معابر و همچنین عرض پلاک‌های عمومی و خدماتی را که در مرکز محله و مجاور مسجد می‌باشند نیز لحاظ نمود تا اندازه شعاع محله به دست آید. برای این امر، حالت‌های مختلفی قابل تصور است که به برخی از آنها به شرح زیر اشاره می‌شود:

حالت اول (حداکثر تعداد معابر): در این حالت طبق تصویر ۴، معابر بین خانه‌ها به صورت عمود بر شعاع محله ترسیم می‌شود و برای ایجاد دسترسی به همه خانه‌ها، بیشترین تعداد معبر لازم است. در چنین حالتی باید بین هر دو خانه مسکونی، یک معبر قرار گیرد (یعنی دو خانه و سپس یک معبر و در ادامه، مجدداً دو خانه و سپس یک معبر و به همین ترتیب تا چهل خانه) که نهایتاً تعداد معابر بین چهل خانه برابر خواهد شد با نوزده معبر. با فرض آنکه عرض هر معبر محلی ده متر باشد، آنگاه مجموع عرض این معابر برابر است با ۱۹۰ متر. برای محاسبه شعاع محله در این حالت باید سایر کاربری‌های موجود در مرکز محله (اعم از خود مسجد محله و کاربری‌های عمومی مجاور آن نظیر مدرسه و ابنیه تجاری و غیره) را نیز لحاظ نمود که با فرض آنکه مجموع عرض این کاربری‌های

محلی، حدود صد متر باشد، آنگاه ۵۰ متر آن در شعاع لحاظ می‌شود (۵۰ متر دیگر در نیمه دیگر محله واقع می‌شود) لذا در چنین حالتی با فرض عمود بودن معابر میان خانه‌ها بر شعاع محله و ایجاد بیشترین تعداد معبر شعاع تقریبی محله برابر است با جمع سه عدد شامل: ۶۰۰ تا ۸۰۰ متر (معادل مجموع عرض چهل خانه هر یک به عرض ۱۵ تا ۲۰ متر)، ۱۹۰ متر (معادل مجموع عرض ۱۹ معبر ده متری میان خانه‌ها) و ۵۰ متر (معادل عرض نیمی از مسجد و ارسن محله)

لذا در این حالت شعاع محله برابر است با: ۸۴۰ تا ۱۰۴۰ متر = (۶۰۰ تا ۸۰۰) + (۱۹۰) + (۵۰) اما به نظر می‌رسد که چنین حالتی فقط با روایت مربوط به چهل خانه تطبیق دارد و با روایت دوم (شنیده شدن صدای اذان توسط همسایه مسجد) تطبیق ندارد. زیرا در این حالت شعاع محله می‌تواند تا بیش از یک کیلومتر ادامه یابد و مبرهن است که در شرایط صدر اسلام و عدم وجود امکاناتی نظیر بلندگو، صدای اذان در حالت معمول نمی‌توانست در فاصله یک کیلومتری شنیده شود. به علاوه در شرایط معاصر نیز با وجود ساختمان‌های بلندی که برای صدای اذان، همچون مانع صوتی هستند، احتمال عدم انتشار صدای اذان تا شعاع بیش از یک کیلومتری کاملاً محتمل است. لذا این نوع ساختار و چیدمان فضای باز و بسته (که حاصل حداکثر تعداد معبر است) ساختاری است که با حدود همسایگی در محله مطابق با سبک زندگی اسلامی تطبیق ندارد.

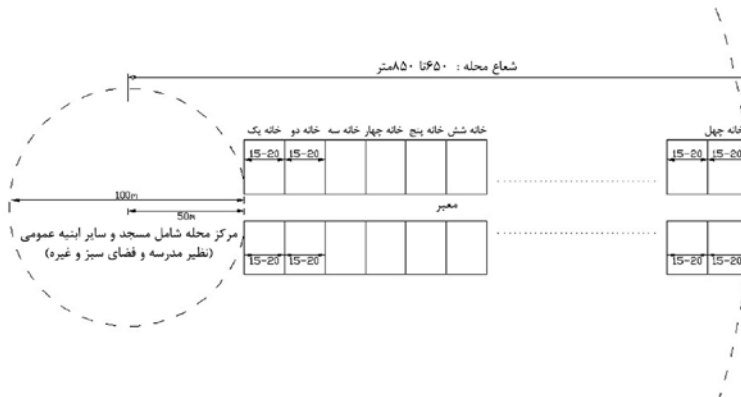
۲۱۴



تصویر ۴: شعاع تقریبی یک محله به مرکزیت مسجد با حداکثر تعداد معابر بین خانه‌ها؛ نرسیدن صدای اذان به انتهای محله به دلیل شعاع تا بیش از یک کیلومتری آن در چنین حالتی کاملاً محتمل است. (مأخذ: نگارنده)

حالت دوم (حداقل تعداد معابر): در این حالت طبق تصویر ۵، معابر بین خانه‌ها به صورت موازی با شعاع محله ترسیم می‌شود و لذا برای ایجاد دسترسی به خانه‌ها، کمترین تعداد معبر لازم است. زیرا در این حالت همه پلاک‌ها (از شماره ۱ تا ۴۰) به صورت مجاور و دیوار به دیوار یکدیگر می‌باشند و دسترسی همگی آنها از معبری واحد که موازی با شعاع محله است و در ضلع فوقانی یا تحتانی آنها قرار دارد، تأمین می‌شود. در این حالت با فرض اعداد قبل (یعنی عرض ۱۵ الی ۲۰ متری برای هر پلاک و عرض ۵۰ متری برای نیمی از ارسن محله)، شعاع محله برابر است با:  $۶۵۰$  تا  $۸۵۰$  متر =  $(۶۰۰$  تا  $۸۰۰) + (۵۰)$  به نظر می‌رسد این حالت با توجه به میانگین شعاع حدوداً هفتصد متری محله، با هر دو روایت ذکر شده (مبنی بر همسایگی تا چهل خانه و شنیده شدن صدای اذان توسط همسایه مسجد) تطبیق دارد. به علاوه، تحقیقات علمی معاصر نیز حدود چنین اندازه‌ای را برای شعاع یک محله پیاده‌مدار، قابل قبول می‌دانند که در این خصوص می‌توان به تحقیقات متعددی از جمله رساله دکتری باقری با عنوان «فضاهای عمومی محله و ارتقاء فعالیت فیزیکی: پیاده‌روی سلامت‌محور در فضاهای مسکونی» و یا مقاله زمانی و شمس با موضوع ضرورت اتخاذ رویکرد محله‌مبنا استناد نمود. (باقری، ۱۳۸۷ و زمانی و شمس، ۱۳۹۳)

۲۱۵

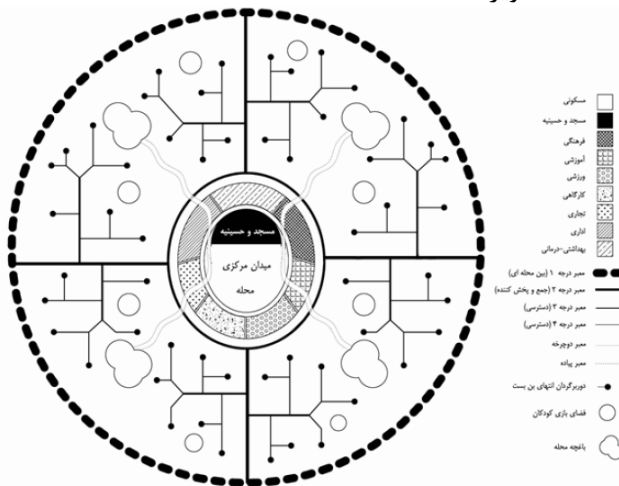


تصویر ۵: شعاع تقریبی یک محله به مرکزیت مسجد با حداقل تعداد معابر بین خانه‌ها مطابق با سبک زندگی اسلامی؛ رسیدن صدای اذان به انتهای چنین محله‌ای به دلیل شعاع محدود آن کاملاً محتمل است. (مأخذ: نگارنده)

در سایر حالت‌ها (با توجه به تعداد معابر بین پلاک‌های مسکونی)، شعاع محله برابر



است با عددی بین اعداد حاصل از دو حالت فوق (حالت‌های حداکثر و حداقل تعداد معابر) و لذا با توجه به تعداد معابر بین خانه‌ها و همچنین عرض هر خانه (که طبق توضیحات قبل، عددی بین ۱۵ الی ۲۰ متر فرض شد)، شعاع در سایر حالات بین دو عدد ۶۵۰ متر (به‌عنوان حداقل شعاع) و ۱۰۴۰ متر (به‌عنوان حداکثر شعاع) برآورد می‌شود. اما به‌نظر می‌رسد هر چه به حالت اول (یعنی حداکثر تعداد معبر و حداکثر شعاع) نزدیک شویم، علاوه بر تضعیف امکان پیاده‌مداری برای اقشار مختلف در محله، امکان شنیده شدن صدای اذان توسط خانه‌های دورتر (خانه چهل‌م و خانه‌های نزدیک به آن) به‌طرز قابل توجهی تضعیف می‌شود (زیرا همان‌طور که اشاره شد، در شرایط معمول، بعید است که صدای اذان به‌ویژه بدون استفاده از وسایل صوتی تا بُرد بیش از یک کیلومتر شنیده شود) و لذا از بین حالت‌های قابل تصور، به‌نظر می‌رسد گزینه‌ای که بیشترین تطبیق با هر دو روایت فوق‌الذکر را دارد، حالت دوم (حداقل تعداد معابر) است. به‌علاوه، این گزینه به‌لحاظ امنیت نیز (که طبق ادعیه حضرت ابراهیم برای شهر مکه و تصریح قرآن کریم، از مهم‌ترین شاخص‌ها در سبک زندگی اسلامی است) شرایط مطلوب‌تری را برای ساکنان آنها به وجود می‌آورد زیرا به‌دلیل حداقل تعداد معابر، محله با نفوذپذیری کمتری مواجه می‌شود و آمد و شد افراد غریبه به داخل بافت‌های مسکونی زیرمجموعه محله، به حداقل می‌رسد که این امر، منتج به ارتقاء امنیت این بافت‌ها می‌شود. با توجه به توضیحات فوق، چنین استنتاج می‌شود که محله اسلامی، محله‌ای است با حدود شعاع مشخص و با مرکزیت مسجد محله. (تصویر ۶)



تصویر ۶: نمونه‌ای از نظام کالبدی یک محله اسلامی (پورجعفر و پورجعفر، ۱۳۹۱: ۲۳)

– بند نهم (مساحت و جمعیت محله): مطابق محاسبات و استدلال‌های ارائه‌شده در بندهای قبل، شعاع مطلوب برای محله به صورت تقریبی، عددی بین ۶۵۰ تا ۸۵۰ متر است که در ادامه، برای سهولت محاسبات، عدد ۷۵۰ به عنوان میانگین این اعداد منظور می‌شود. بر این اساس مساحت تقریبی چنین محله‌ای برابر است با (۱۷۶۶۲۵۰ مترمربع =  $۳/۱۴ * ۷۵۰ * ۷۵۰$ )، یعنی حدود ۱۷۶ هکتار. اگر طبق استانداردهای موجود، حدود نیمی از این مساحت به ابنیه مسکونی اختصاص یابد (و نیم دیگر به معابر و فضاهای سبز و سایر کاربری‌های عمومی تخصیص یابد) آنگاه مساحت پلاک‌های مسکونی یا سطح اشغال آنها در چنین محله‌ای برابر خواهد بود با ۸۸۳۱۲۵ مترمربع. از سوی دیگر، چنانچه طبق فرض قبل، طول و عرض هر پلاک مسکونی بین ۱۵ الی ۲۰ متر باشد مساحت هر خانه عددی بین ۲۲۵ متر تا ۴۰۰ مترمربع خواهد شد که برای سهولت محاسبات، عدد ۳۱۲ به عنوان میانگین تقریبی این دو عدد، به عنوان متوسط مساحت یک پلاک مسکونی در نظر گرفته می‌شود. به این ترتیب، میانگین سطح اشغال ابنیه مسکونی در یک محله و میانگین مساحت یک پلاک مسکونی را می‌توان به ترتیب ۸۸۳۱۲۵ مترمربع و ۳۱۲ مترمربع فرض نمود. از تقسیم این دو بر یکدیگر، تعداد تقریبی پلاک‌های مسکونی یک محله به دست می‌آید که عبارت است از ۲۸۳۰ خانه. لازم به ذکر است که طبق مطالعات تاریخی، این تعداد خانه در برخی محله‌های پررونق تمدن اسلامی، مسبوق به سابقه بوده است. برای مثال در برخی دوره‌های تاریخی، تعداد خانه‌های موجود در محله عباس‌آباد اصفهان بیش از دو هزار خانه گزارش شده است و یا گزارش فارس‌نامه ناصری حاکی از وجود بیش از هزار خانه در محله درب شاهزاده شیراز بوده است. (ضیاء توانا، ۱۳۷۰: ۱۷۷) همچنین باید توجه نمود که مطابق با سبک زندگی اسلامی، اغلب قریب به اتفاق خانه‌ها و پلاک‌های مسکونی باید به صورت یک طبقه در نظر گرفته شود، زیرا در غیر این صورت، توسعه عمودی منجر به تعارض با بسیاری از شاخصه‌های اسلامی نظیر عدم اشراف بصری به همسایه، بهره‌مندی همسایگان از نور و تهویه مناسب و غیره می‌شود. (نگارنده، طی مقاله پژوهشی دیگری، ادله فقهی لزوم اجتناب از توسعه عمودی در شهر اسلامی را به طور مبسوط و با استناد به متون دینی بیان نموده است) بر این اساس، اگر میانگین تعداد اعضای یک خانواده (شامل همه خانواده‌ها اعم از خانواده‌های کم جمعیت دو نفره و خانواده‌های پر جمعیت با فرزندان زیاد) چهار نفر در نظر گرفته شود، آنگاه جمعیت تقریبی چنین محله‌ای برابر است با:  $۱۱۳۲۰ * ۴ = ۲۸۳۰$  نفر

– بند دهم (حداکثر اندازه و جمعیت شهر اسلامی)<sup>۱</sup>: طبق برخی روایات فقهی مربوط به مسجد جامع، حداکثر شعاع شهر مطابق با سبک زندگی اسلامی را می‌توان استنباط نمود. روایت اول را زراره بن‌أعین از امام محمدباقر<sup>(ع)</sup> نقل می‌کند: «خداوند از جمعه تا جمعه دیگر، سی و پنج نماز بر مردم واجب کرده است، یکی از آن نمازها نماز جمعه است که باید به جماعت گزارده شود و آن را از نه کس برداشته است: کودک، پیر، دیوانه، مسافر، بنده، زن، مریض، نابینا و کسی که در دو فرسخی نماز جمعه باشد.»<sup>۲</sup> (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ ه.ق: ۴۰۹) روایت دوم نیز از امام باقر<sup>(ع)</sup> نقل شده است: «نماز جمعه بر کسی که تا دو فرسخی آن قرار دارد، واجب است.»<sup>۳</sup> (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ ه.ق، جلد ۷: ۳۰۹) همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در این دو روایت، وجوب حضور در نماز جمعه تا دو فرسخی مکان اقامه این نماز یعنی مسجد جامع شهر اعلام شده است و کسانی که در فواصل دورتر از دو فرسخ اقامت داشته باشند، شرعاً موظف به حضور در نماز جمعه نیستند. البته در خصوص وجوب نماز جمعه در دوران غیبت، میان فقها اجماع نظر وجود ندارد و اغلب، این امر را مستحب می‌دانند. لیکن طرح ارائه‌شده در این مقاله، ناظر بر شرایط خاص و محدود و احکام مترتب بر آن نظیر دوران غیبت نیست. به‌علاوه چنانچه وجوب نماز جمعه در دوران غیبت را نیز نپذیریم و این مهم را صرفاً امری مستحب بدانیم نیز تفاوت چندانی در بحث ایجاد نخواهد شد. زیرا استحباب یک امر به‌معنای مطلوبیت آن از منظر شارع مقدس است و لذا می‌توان این مطلوبیت را به‌عنوان پایه‌ای برای بحث و تحلیل پیرامون آرمانشهر اسلامی و کلیت ساختار کالبدی آن قرار داد. بر این اساس، حداکثر اندازه مطلوب برای قطر شهر اسلامی، چهار فرسخ (معادل ۱۲ میل و تقریباً معادل با ۲۲ کیلومتر) می‌باشد که گزاره‌های سلسله‌وار زیر، این مدعا را اثبات می‌نماید:

– الف: مسجد جامع هر شهر (به‌عنوان مکان اقامه نماز جمعه در آن شهر)، باید واحد باشد که موقعیت ایده‌آل برای این مسجد، کانون هندسی شهر است که در کتب فقهی

۱. شرح تفصیلی حداکثر اندازه و ابعاد شهر اسلامی و همچنین نمونه‌های عینی ساخته شده در تمدن اسلامی قبلاً در مقاله نگارنده با عنوان «اندازه مطلوب شهر و حومه از منظر فقه شیعی» در شماره ۴۳ مجله علمی پژوهشی مدیریت شهری منتشر شده است که علاقه‌مندان جهت آشنایی با جنبه‌های بیشتری از احادیث مرتبط با این موضوع می‌توانند به مقاله مذکور مراجعه نمایند.

۲. إِنَّمَا فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى النَّاسِ مِنَ الْجُمُعَةِ إِلَى الْجُمُعَةِ خَمْسًا وَثَلَاثِينَ صَلَاةً مِنْهَا صَلَاةٌ وَاحِدَةٌ فَرَضَهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي وَهْيٍ وَوَضَعَهَا عَنْ الصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ وَالْمَجْنُونِ وَالْمُسَافِرِ وَالْعَبْدِ وَالْمَرَأِ وَالْمَرِيضِ وَالْأَعْمَى وَمَنْ كَانَ عَلَى رَأْسِ فَرْسَخَيْنِ

۳. تَجِبَ عَلَى كُلِّ مَنْ كَانَ مِنْهَا عَلَى فَرْسَخَيْنِ

و همچنین برخی پژوهش‌های مرتبط، ادله این مهم به تفصیل بیان شده است. (رئیس، ۱۳۹۵: ۱۶-۷)

ب: عموم شهروندان و افراد ساکن در شهر (به جز استثنائاتی که در روایات قبل ذکر شد) موظف به حضور در نماز جمعه هستند. سوره جمعه در این خصوص چنین می‌فرماید: «هان ای کسانی که ایمان آوردید هنگامی که در روز جمعه برای نماز جمعه اذان داده می‌شود به‌سوی ذکر خدا بشتابید و داد و ستد را رها کنید، این اگر بفهمید برای شما بهتر است.»<sup>۱</sup> (سوره جمعه، آیه ۹) همان‌طور که ملاحظه می‌شود طبق این آیه، همه مؤمنین موظف‌اند در زمان نماز جمعه، به‌سوی این نماز بشتابند که برای آن، فضیلت بسیار نقل شده است. امام علی<sup>(ع)</sup> در خصوص فضیلت این نماز چنین می‌فرماید: «در روز جمعه سفر مکن تا نماز جمعه را بگزاری، مگر سفری باشد که در آن روی به خدا داری، یا چاره‌ای دیگر جز رفتن به آن سفر را نداری.» (سیدرضی، ۱۴۱۵ هـ.ق) ایشان در روایتی دیگر چنین می‌فرمایند: «من برای شش نفر نزد خداوند ضمانت بهشت می‌نمایم، یکی از آنان کسی است که به‌سوی نماز جمعه برود و در راه بمیرد، آنگاه بهشت برای اوست.» (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ هـ.ق، جلد ۵: ۱۱)

پ: با توجه به فضیلت و اهمیت بسیار زیاد این نماز، به دور از حکمت الهی است که برای چنین عبادت با فضیلتی، مردم شهر به دو دسته تقسیم شوند و عده‌ای توصیه به آن شوند و برخی دیگر خیر (امری که در صورت بزرگ‌تر شدن شماع شهر از دو فرسخ اتفاق می‌افتد زیرا در چنین شرایطی فقط افرادی ملزم به درک این فضیلت هستند که در کمتر از دو فرسخ نماز باشند) ضمن آنکه از سیاق آیه فوق‌الذکر (آیه نهم سوره جمعه) چنین برمی‌آید که مخاطب آیه، عموم شهروندان اند و به‌عبارت دیگر، مخاطب این آیه، عام است و نه خاص. زیرا اگر مخاطب آیه خاص بود باید در متن آیه، تخصیص یا قید خاصی بیان می‌شد که چنین نشده است. اما اگر شماع شهر بیش از دو فرسخ باشد، عملاً به‌معنای آن است که مخاطب این آیه عام نیست زیرا در چنین شرایطی، فقط افراد خاصی مخاطب آیه قرار گرفته‌اند که در فاصله کمتر از دو فرسخی مسجد جامع باشند. به بیان دیگر، اگر شماع شهر بیش از دو فرسخ باشد، برخی از شهروندان، سعادت مخاطب قرار گرفتن از طرف آیه نهم سوره جمعه را از دست می‌دهند و بدیهی است که این امر

۱. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

(به‌ویژه با توجه به فضیلت بسیار نماز جمعه) بر خلاف حکمت الهی است. با توجه به گزاره‌های سه‌گانه فوق، حداکثر شعاع شهر مطابق با سبک زندگی اسلامی برابر است با دو فرسخ (حدود ۱۱ کیلومتر) و بالتبع، حداکثر مساحت چنین شهری برابر است با ۳۷۹۹۴۰۰۰۰ مترمربع (حدود ۳۷۹۹۴ هکتار) با این پیش‌فرض که ۷۰٪ مساحت شهر به محلات مسکونی اختصاص یابد (و سایر کاربری‌های فرامحلی نیز ۳۰٪ مساحت شهر را تشکیل دهند)، آنگاه مساحت محلات مسکونی چنین شهری برابر است با ۲۶۵۹۵۸۰۰۰ مترمربع = ۷۰٪ \* ۳۷۹۹۴۰۰۰۰. از سوی دیگر طبق محاسبات بند قبل (بند نهم)، مساحت تقریبی یک محله برابر است با ۱۷۶۶۲۵۰ مترمربع. از تقسیم این دو عدد بر یکدیگر، حداکثر تعداد محلات یک شهر به دست می‌آید که به‌طور تقریبی برابر است با ۱۵۰ محله؛ اگر مطابق محاسبات بندهای قبل، جمعیت هر محله ۱۱۳۲۰ نفر باشد، آنگاه می‌توان تخمین زد که حداکثر جمعیت شهر می‌تواند ۱۶۹۸۰۰۰ نفر باشد و بالتبع، تراکم ناخالص مسکونی چنین شهری برابر است با ۴۵ نفر در هکتار. به بیان دیگر، چنین استنتاج می‌شود که شهری که جمعیت و تراکمی بیش از این داشته باشد (نظیر برخی کلان‌شهرهای معاصر ایران)، به‌لحاظ تراکم جمعیت، تطابق لازم را با سبک زندگی اسلامی ندارد.

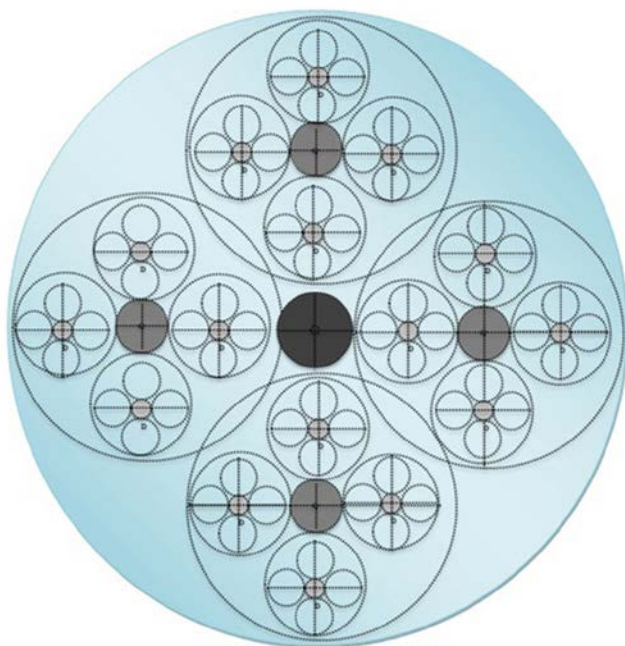
##### ۵. نتیجه‌گیری

باتوجه به مجموع تحلیل‌های ارائه شده در این مقاله، نظام کالبدی کلی شهر مطابق با سبک زندگی اسلامی در تصویر ۷ ارائه شده است. این نظام، ساختاری اولیه متشکل از ۱۶ محله و چهار منطقه شهری است (هر منطقه شامل چهار محله است) که قابلیت بسط و قبض دارد. یعنی می‌توان با افزودن محلات و یا کاستن از آنها بر شعاع شهر افزود یا از آن کاست. همان‌طور که در این تصویر مشخص شده است، مرکز این نظام عبارت است از مسجد جامع و ابنیه عمومی و آرسن شهری مجاور آن. در این نظام، قاعده مسجد محوری علاوه بر کلیت، در اجزای شهر (شامل مناطق و محلات) نیز تکرار شده است و مرکز هر محله یا منطقه، مسجد آن است. زیرا مسجد به‌عنوان کانون رشد شهر در نظام کالبدی مطابق با سبک زندگی اسلامی است و حیات اجتماعی، سیاسی و حتی اقتصادی شهر به آن وابسته است؛ به‌نحوی که در بسیاری از شهرهای تمدن اسلامی، سایر ابنیه مهم عمومی نظیر مدرسه و بازار در مجاورت مسجد و با محوریت آن شکل می‌گرفته

است و کانون اغلب حرکت‌های اجتماعی و سیاسی و غیره مساجد بوده است. لذا حیات شهر (چه حیات کالبدی و چه حیات معنوی و ماهوی) در سبک زندگی اسلامی کاملاً متأثر از مسجد است.

نکته حائز توجه در خصوص طرح مذکور این است که این طرح صرفاً ساختاری کلی و اولیه برای شهر را ارائه نموده است و قطعاً برای محیط‌های متفاوت (اعم از تفاوت‌های اقلیمی و جغرافیایی و غیره) باید با شرایط خاص آن محیط تطبیق یابد. برای مثال اجرای این طرح در دشتی هموار با شرایط خاص آن در منطقه‌ای کوهستانی تمایز جدی دارد و یا ممکن است به دلیل محدودیت‌های طبیعی، امکان توسعه شهر به صورت مدور و متوازن، مقدور نباشد. لذا باید در هر منطقه، تغییراتی را متناسب با آن منطقه در این طرح ایجاد کرد تا قابلیت کاربردی پیدا کند. چراکه اساساً تکرار عینی یک طرح ثابت و واحد، بدون ایجاد هیچ نوع تغییر متناسب با مناطق مختلف، نه شدنی است و نه معقول و نه حتی مشروع (زیرا عقل و شرع، هر دو، لحاظ کردن شرایط اعتباری و زمانی و مکانی را در نمونه‌ها و احکام موردی و مصداقی، تأیید می‌نمایند و بلکه لازم می‌دانند)

۲۲۱



تصویر ۷: طرح کلی برای کلیت نظام کالبدی شهر مطابق با سبک زندگی اسلامی براساس قاعده مسجدمحوری (محوریت مسجد در کلیت و اجزای ساختاری شهر در این طرح مشهود است)

پس همان‌طور که ذیل این طرح اشاره شده است، این طرح صرفاً کلیتی ساختاری برای شهر اسلامی را ارائه نموده است که اجرای آن نیازمند ملاحظه شرایط بستر اجرا و در صورت لزوم، ایجاد برخی تغییرات در طرح است. لیکن این تغییرات نباید منجر به مخدوش شدن قاعده مسجدمحوری، به‌عنوان قاعده اصلی و ماهوی این طرح شود. همان‌طور که اشاره شد این طرح جهت تطبیق با سبک زندگی اسلامی می‌تواند حداکثر تا قطر ۲۲ کیلومتر، جمعیت تقریبی یک میلیون و هفتصد هزار نفر و تعداد ۱۵۰ محله بسط یابد و هرچه شهر به‌لحاظ وسعت و یا جمعیت از حدود فوق، فراتر رود از مدار سبک زندگی اسلامی فاصله بیشتری می‌گیرد. (البته این اعداد، بیانگر سقف جمعیت و وسعت است و شهر می‌تواند با جمعیت و وسعت به‌مراتب کمتر، مطابق طرح فوق اجرا شود و با الزامات سبک زندگی اسلامی نیز همسو باشد) براساس مطالب فوق، طی جدول ۱، اهم شاخصه‌های عددی شهر مطابق با سبک زندگی اسلامی، به‌صورت تقریبی ارائه شده است.

جدول ۱: کلیتی اجمالی از شاخصه‌های عددی شهر مطابق با سبک زندگی اسلامی (کلیه اعداد جدول فوق به‌صورت تقریبی است)

شاخصه‌های عددی شهر (به‌صورت تقریبی)	
۲۸۳۰ خانه	حداکثر تعداد پلاک‌های مسکونی هر محله
۱۱۳۲۰ نفر	حداکثر جمعیت محله
۸۵۰ متر	حداکثر شعاع محله
۱۷۶ هکتار	حداکثر مساحت محله
۱۵۰ محله	حداکثر تعداد محله در شهر
۱۱ کیلومتر	حداکثر شعاع شهر
۳۸۰۰۰ هکتار	حداکثر مساحت شهر
۱۷۰۰۰۰ نفر	حداکثر جمعیت شهر (با پیش‌فرض اختصاص ۷۰٪ از مساحت شهر به محلات مسکونی)
۴۵ نفر در هکتار	حداکثر تراکم ناخالص مسکونی

همان‌طور که در جدول فوق تصریح شده است، جمعیت شهر با این پیش‌فرض محاسبه شده است که ۷۰٪ مساحت شهر به محلات مسکونی اختصاص یافته باشد و در صورت تغییر این درصد، جمعیت شهر نیز تغییر خواهد کرد. مثلاً در شهرهایی که

درصد کمتری به محلات مسکونی اختصاص داده می‌شود (مثلاً شهرهای صنعتی) اگر فرض شود که ۳۰٪ شهر به محلات مسکونی اختصاص یابد، مساحت مجموع محلات مسکونی چنین شهری برابر می‌شود با:  $۱۱۳۹۸۲۰۰۰$  مترمربع =  $۳۷۹۹۴۰۰۰۰ * ۳۰٪$ . به این ترتیب و از آنجایی که طبق محاسبات انجام شده، مساحت هر محله می‌تواند حداکثر  $۱۷۶۶۲۵۰$  مترمربع باشد، تعداد تقریبی محلات مسکونی چنین شهری برابر می‌شود با  $۶۵$  محله. اگر طبق محاسبات ارائه شده، حداکثر جمعیت هر محله  $۱۱۳۲۰$  نفر باشد، آنگاه جمعیت مستقر چنین شهری برابر خواهد شد با  $۷۳۰۵۱۷$  نفر. گرچه ممکن است جمعیت روز و شب چنین شهری (به دلیل صنعتی بودن)، یکسان نباشد و برخی افراد که محل سکونت‌شان در شهرهای مجاور است، طی روز برای کار به چنین شهری وارد شوند. البته از برخی روایات، این طور استنباط می‌شود که چنین سبکی از زندگی که مبتنی بر تفکیک محل کار و سایر وجوه زندگی است، از منظر اسلامی مطلوبیت ندارد و مطابق با سبک زندگی اسلامی، بهتر است محل سکونت و کار فرد، شهر واحدی باشد؛ اما در شرایط زندگی معاصر ممکن است برای همه افراد چنین امکانی فراهم نباشد و به دلیل تعارض منافع، فرد مجبور شود برای کار به شهر و منطقه دیگری مراجعه نماید که برنامه‌ریزی برای اجتناب از این نوع زندگی، در مرحله اول، وظیفه زمامداران و بخش حاکمیت هر جامعه‌ای است تا ضمن بهره‌مندی صحیح از دانش آمایش سرزمین و توزیع متناسب خدمات، امکانات و صنایع در پهنه کشور، امکان کسب و کار برای همه افراد در محل سکونت‌شان را فراهم آورند.

در پایان، لازم است به سه نکته مهم اشاره شود: اولاً برخی استنباط‌های ارائه شده در این مقاله مبتنی بر استانداردها و پیش‌فرض‌هایی است که پیرامون این استانداردها، اتفاق نظر و اجماعی میان متخصصین وجود ندارد (نظیر نسبت مساحت اراضی مسکونی به مساحت کل شهر و یا میزان اختصاص مساحت شهر به محلات مسکونی و غیره) برای مثال در خصوص نسبت اراضی مسکونی به کل اراضی شهر، اعدادی را از حدود  $۴۰$  تا  $۶۰$  درصد در مراجع مختلف می‌توان مشاهده نمود که البته همین تفاوت‌ها نیز در شرایط اقلیمی و جغرافیایی مختلف، مضاعف خواهد شد. زیرا برای مثال، بافت‌های مسکونی در شهرهای اقلیم گرم و خشک در مقایسه با اقلیم معتدل، فشرده‌تر هستند که این امر بر نسبت اراضی مسکونی به اراضی کل شهر تأثیر گذار است. لذا بسط نتایج حاصل از این پژوهش به مصادیق عینی مختلف، الزاماً نیازمند ملاحظه شرایط اقلیمی، جغرافیایی و



اعتباری مختلف آنها می‌باشد و برخی پیش‌فرض‌های مقاله (نظیر نسبت ۵۰ درصدی اراضی مسکونی به مساحت شهر)، با توجه به شرایط اعتباری و مصداقی مختلف، قابل تجدیدنظر است که البته این تجدیدنظر باید ضابطه‌مند و روشمند و مبتنی بر یافته‌های علمی (اعم از علوم جغرافیایی و اقلیمی و غیره) باشد. اما به‌رغم امکان تجدیدنظر در پیش‌فرض‌ها (به تناسب با شرایط اقلیمی و اعتباری مختلف)، روش و نحوه استنباط اعداد و ارقام در این پژوهش، قابل بسط به مصداقی مختلف است و در هر یک از مصداقی مختلف، می‌توان با ارائه پیش‌فرض‌های متناسب با شرایط اقلیمی و اعتباری آن مصداق، از روش و مراحل و استدلال‌های منطقی ذکر شده در این مقاله برای استنتاج شاخصه‌های عددی متناسب با آن مصداق بهره برد.

ثانیاً ممکن است این نقد به ذهن مخاطبان گرامی وارد شود که شهرهای جدید، متناسب با حرکت خودرو طراحی می‌شود و آموزه‌های اسلامی در خصوص شاخصه‌های عددی شهر که متناسب با شهرهای پیاده‌محور بوده است، قابل بسط به شهرهای معاصر نمی‌باشد. این اما نقد چندان وارد نیست، زیرا متخصصین متعددی در تحقیقات اخیر اثبات نموده‌اند که در شهرهای معاصر نیز در میان دوگانه پیاده و سواره، اولویت باید به پیاده اختصاص یابد و شهرهای پیاده‌مدار، به مراتب بیش از شهرهای ماشین‌مدار از توانایی تحقق کیفیت‌های انسانی برخوردارند. لذا فارغ از متون دینی، مطابق با یافته‌های علمی جدید نیز باید در تبیین کلیت نظام کالبدی شهر، اصالت و اولویت را به انسان و حرکت پیاده داد و نه ماشین و حرکت سواره.

ثالثاً این پژوهش (در خصوص شاخصه‌های عددی شهر اعم از وسعت و جمعیت و غیره با استناد به متون دست اول دینی) در نوع خود، برای اولین بار ارائه شده است و به همین دلیل قطعاً خالی از نقد و نقصان نیست. اما نگارنده امیدوار است انتشار این پژوهش، گامی رو به جلو برای پیش‌برد پژوهش‌های مشابه با محوریت متون دست اول دینی باشد و این متون غنی، بیش از پیش مورد توجه پژوهشگران عرصه معماری و شهرسازی قرار گیرد.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۳ ه. ق.). معانی الاخبار. تصحیح علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ ه. ق.). من لایحضره الفقیه. جلد ۱. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. باقری، محمد. (۱۳۸۷). فضاهای عمومی محله و ارتقا فعالیت فیزیکی: پیاده روی سلامت محور در فضاهای مسکونی. رساله دکتری معماری. دانشگاه علم و صنعت ایران.
۵. پورجعفر، محمدرضا و علی پورجعفر. (۱۳۹۱). الگوی پیشنهادی محله با مرکزیت مسجد و فضاهای عمومی مورد نیاز در شهرهای ایرانی اسلامی. مجله مطالعات شهر ایرانی اسلامی. شماره ۱۰.
۶. تقوایی، علی اکبر و زهرا خدایی. (۱۳۹۰). شخصیت شناسی شهر اسلامی با تأکید بر ابعاد کالبدی شهر اسلامی. مجله مطالعات شهر ایرانی اسلامی. شماره ۴.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). فلسفه حقوق بشر. قم: مرکز نشر اسراء.
۸. خوانساری، محمد بن حسین. (۱۳۶۶). شرح آقا جمال خوانساری بر غررالحکم و دررالکلم. تصحیح جلال الدین حسینی ارموی محدث. جلد اول. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۹. دانش، جابر. (۱۳۸۹). مبانی شکل گیری و اصول سازمان یابی کالبدی شهر اسلامی. مجله مطالعات شهر ایرانی اسلامی. شماره ۱.
۱۰. رئیس، محمدمنان. (۱۳۹۵). اندازه مطلوب شهر و حومه از منظر فقه شیعی. مجله مدیریت شهری. شماره ۴۳.
۱۱. رئیس، محمدمنان. (۱۳۹۷). معماری و شهرسازی مطابق با سبک زندگی اسلامی، از تشریح وضع مطلوب تا تحلیل وضع موجود. قم: انتشارات دانشگاه قم.
۱۲. زمانی، بهادر و سارا شمس. (۱۳۹۳). ضرورت اتخاذ رویکرد محله مینا در احیا بافت های تاریخی شهرها. مجله هفت شهر. شماره ۴۵ و ۴۶.
۱۳. سیدرضی، محمد. (۱۴۱۵ ه. ق.). نهج البلاغه. بیروت: دار الاسوه.
۱۴. شفق، سیروس. (۱۳۸۷). پیش درآمدی بر شهر اسلامی و افتراق آن با شهر غربی. مجموعه مقالات نخستین همایش آرمان شهر اسلامی. اصفهان.
۱۵. شیخ حرعاملی، محمد بن الحسن. (۱۴۰۹ ه. ق.). وسائل الشیعه. جلد ۵. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۱۶. ضیاء توانا، محمدحسن. (۱۳۷۰). محله، بافت و ساختار آن در شهرهای شرق اسلامی. مجله علوم زمین. نشریه دانشکده علوم زمین دانشگاه شهید بهشتی. شماره ۱. دوره جدید.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۴۶). تفسیر المیزان. جلد ۱۰. قم: دارالعلم.
۱۸. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرين. تصحیح احمد حسینی اشکوری. جلد

۴. تهران: مرتضوی.

۱۹. عاملی، جعفر مرتضی. (۱۳۹۱). *شهر اسلامی*. مشهد: انتشارات بوی شهر بهشت.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ هـ. ق.). *کافی*. تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. محدث‌نوری، حسین. (۱۴۰۸ هـ. ق.). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. قم: انتشارات مؤسسه آل‌البیت لأحیاء التراث.
۲۲. نقره‌کار، عبدالحمید و محمدمنان رئیسی. (۱۳۹۱). تحقیق‌پذیری هویت اسلامی در آثار معماری. *فصلنامه مطالعات شهر ایرانی اسلامی*. شماره ۷.
۲۳. نقی‌زاده، محمد. (۱۳۹۴). آموزه‌های قرآنی و شهر آرمانی اسلام. *مجله پژوهش‌های معماری اسلامی*. شماره ۸.
۲۴. نقی‌زاده، محمد. (۱۳۸۹). تأملی در چیستی شهر اسلامی. *مجله مطالعات شهر ایرانی اسلامی*. شماره اول.
۲۵. ورام بن أبی‌فراس، مسعود بن عیسی. (۱۴۱۰ هـ. ق.). *تنبيه الخواطر و نزهه النواظر*. قم: مکتبه فقیه.

26. Dettmann, K. (1969), *Islamische und Westliche Elemente im Heutigen Damaskus*. In. *Geographische Rundschau*. No. 21.
27. Hakim, B. (1986), *Arabic-Islamic Cities: Building and Planning Principles*. London: Kegan Paul International.
28. Wirth, E. (2000). *Die Orientalische Stadt im Islamischen Vorderasien und Nordafrika Band I und II*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern.

مطالعات فرافرهنگی هافستد به‌عنوان یکی از پرکاربردترین نظریه‌ها و مطالعات در زمینه فرهنگ ملی شناخته شده است و تاکنون مقالات و پژوهش‌های متعددی براساس آن شکل گرفته‌اند. اما اکثر پژوهش‌هایی که از نظریه هافستد استفاده می‌کنند، از ابعاد، نقص‌ها، محدودیت‌ها، زمینه و شرایط به‌کارگیری خاص و انتقادات واردشده به این نظریه، شناخت کافی ندارند.

در این مقاله ابتدا به مرور نظریه هافستد در مورد مطالعات فرافرهنگی پرداخته خواهد شد، سپس این نظریه با مطالعه گلاب که یکی از تحقیقات شناخته‌شده در حوزه فرهنگ ملی است مقایسه می‌گردد. نهایتاً با استفاده از ادبیات موجود، انتقادات وارد به نظریه هافستد مورد بحث قرار می‌گیرد. سپس این نظریه به‌صورت ساخت‌یافته‌تر براساس معیارهای کلی، تفصیلی و مطلوبیت نظریه واکاوی می‌شود. مطابق نتایج تحقیق، انتقاداتی مانند عدم تعمیم‌پذیری، غفلت از ابعاد مختلف فرهنگی، نادیده گرفتن خرده‌فرهنگ‌ها و ... به این نظریه وارد است.

#### ■ واژگان کلیدی:

مطالعات فرافرهنگی هافستد، نظریه فرافرهنگی هافستد، نقد نظریه هافستد، فرهنگ ملی، مطالعات فرهنگی

## معرفی و ارزیابی نظریه مطالعات فرافرهنگی هافستد

یعقوب مهارتی (نویسنده مسئول)

استادیار گروه مدیریت دانشگاه فردوسی مشهد  
maharati@um.ac.ir

مهدی دادخواه

دانشجوی دکتری مدیریت، دانشکده علوم اداری و اقتصاد، دانشگاه فردوسی مشهد  
mehdidadkhah@mail.um.ac.ir

## ۱. مقدمه

در مطالعات هافستد، فرهنگ به صورت مجموعه‌ای متمایز از هویت، ارزش‌ها و عرف در یک جامعه در نظر گرفته شده است. به عبارت دیگر کشورها و جوامع به دلایل فرهنگ‌شان با یکدیگر تفاوت دارند که این تفاوت‌ها در هویت، ارزش‌ها و عرف آن جامعه خلاصه می‌گردد. هویت معمولاً ریشه در زبان و اعتقادات جامعه داشته و قابل مشاهده است. ارزش‌ها ضمنی و غیر قابل مشاهده‌اند و به ذهن افراد باز می‌گردند. عرف نیز متأثر از قوانین و مقررات موجود در جامعه است. (هافستد و دیگران، ۲۰۱۰) هافستد فرهنگ را به عنوان برنامه‌ریزی ذهنی جمعی تعریف می‌کند که یک گروه یا گروهی از افراد را از یکدیگر متمایز می‌کند. (هافستد، ۱۹۸۴) در مورد تأثیر فرهنگ در عملکرد سازمانی و بررسی نقش فرهنگ ملی در این زمینه تحقیقات متعددی صورت گرفته است. همچنین پژوهش‌های فراوانی وجود دارند که مبحث فرهنگ به خصوص فرهنگ سازمانی را مورد واکاوی و بررسی قرار داده‌اند. پرداختن به موارد اشاره شده از حوصله این نوشتار خارج است و در ادبیات موضوع در این زمینه مطالب فراوانی قابل دسترسی است. آنچه این نوشتار متمرکز بر آن است، ارزیابی نظریه فرافرهنگی هافستد است که عموماً در منابع موجود از آن به عنوان نقد نظریه یاد می‌شود. نقد نظریه را می‌توان به عنوان راهی برای شناخت و آشنایی با ابعاد نظریه به منظور استفاده آگاهانه‌تر از آن در نظر گرفت. این نوشتار در صدد است تا ضمن معرفی نظریه هافستد، انتقاداتی را که به این نظریه وارد است، با استناد به ادبیات موجود مطرح نماید و بدین سبب بینش لازم برای به کارگیری این نظریه را فراهم سازد. با جستجو در ادبیات موجود می‌توان به نقد انواع نظریات دسترسی یافت که اصولاً با نام «Review» در مجلات منتشر می‌شوند و همواره مورد توجه‌اند. به طور کلی می‌توان گفت نظریاتی که بیشتر مورد توجه هستند بیشتر ممکن است مورد نقد و واکاوی قرار گیرند. از آنجایی که نظریه مطالعات فرافرهنگی هافستد یکی از پرکاربردترین نظریه‌ها در زمینه فرهنگ ملی است و تاکنون مورد استناد فراوان بوده است (به پیوست ۱ مراجعه شود)، در این مقاله این نظریه مورد واکاوی و بررسی قرار می‌گیرد. بدین منظور ابتدا مختصری از زندگینامه هافستد مطرح و سپس ابعاد مطالعات فرافرهنگی وی معرفی خواهد شد. از آنجایی که مطالعه گلاب نیز یکی از شناخته شده‌ترین مطالعات فرهنگ ملی است، مطالعات فرافرهنگی هافستد با مطالعه گلاب مورد مقایسه قرار می‌گیرد تا ابعاد این نظریه بیشتر روشن گردد. نهایتاً با استفاده از ادبیات موجود، نقدهای وارد شده به مطالعات فرافرهنگی هافستد به اختصار مطرح می‌شود.

## ۲. زندگینامه هافستد

گرت هنریک هافستد<sup>۱</sup> در اکتبر سال ۱۹۲۸ متولد گردید و در سال ۱۹۵۳ مدرک فوق لیسانس خود را از مؤسسه تکنولوژی دلفت<sup>۲</sup> در رشته مهندسی مکانیک گرفت. او دو سال به خدمت سربازی در ارتش آلمان پرداخت و پس از آن به مدت ۱۰ سال به کارهای مدیریتی در شرکت‌های صنعتی مشغول شد. او از سال ۱۹۶۴ به مدت سه سال به تحصیل در رشته روان‌شناسی اجتماعی در دانشگاه گرونینگن مشغول شد و توانست مدرک دکترای خود را با عنوان پایان‌نامه بازی مهار بودجه<sup>۳</sup> اخذ نماید. هافستد در سال ۱۹۵۵ ازدواج نمود و دارای ۴ پسر و ۷ نوه می‌باشد. (فرهنگی و دیگران، ۱۳۹۴)

هافستد یکی از نظریه پردازان مشهور رشته مدیریت است که به خاطر مطالعه فرافرهنگی خود مشهور شده است. مطالعه فرافرهنگی هافستد حاصل اشتغال او به عنوان یک روان‌شناس در شرکت IBM است. او سال ۱۹۶۵ گروه تحقیقات پرسنلی را در IBM اروپا برپا نمود و به مدیریت آن پرداخت. او پس از ترک IBM در دانشگاه‌های مختلفی از قبیل دانشگاه IMD سوئیس، INSEAD فرانسه و مؤسسه اروپایی مطالعات پیشرفته در مدیریت (EIASM) به تدریس پرداخت. در سال ۱۹۸۵ استاد مردم‌شناسی سازمانی دانشگاه ماستریخ هلند و در سال ۱۹۹۳ بازنشسته شد ولی همچنان به عنوان استاد بازنشسته به کار خود ادامه داد. هافستد در کنار فعالیت‌های آکادمیک به عنوان مشاور برای دولت‌ها و سازمان‌های تجاری بزرگ همچون بانک جهانی و کمیسیون اتحادیه اروپایی فعالیت نموده است. (فرهنگی و دیگران، ۱۳۹۴)

هافستد دارای آثار ارزشمندی است و کتاب‌های متعددی را به رشته تحریر در آورده است که از جمله آنها کتاب «پیامدهای فرهنگی: تفاوت‌های بین‌المللی در ارزش‌های کاری»<sup>۴</sup> را می‌توان نام برد که مطالعه او در زمینه فرهنگ ملی بر روی کارمندان در شعبه‌های کمپانی IBM را شامل می‌شود. این تحقیق به عنوان یک از پراستنادترین تحقیقات حوزه علوم انسانی است و طبق بررسی‌های انجام‌شده در گوگل اسکالر در ژوئن ۲۰۱۷، تا آن زمان بیش از ۴۹۰۰۰ بار به آن استناد شده است. کتاب‌های دیگر هافستد

1. Greet H. Hofstede
2. Delft Institute of Technology
3. The Game of Budget Control
4. Culture's Consequences: International Differences in Work Related Values

شامل «فرهنگ‌ها و سازمان‌ها: نرم‌افزار مغز<sup>۱</sup>»، «ادراک غیر معمول درباره سازمان<sup>۲</sup>» و کتاب «پیامدهای فرهنگی: مقایسه ارزش‌ها، رفتارها، نهادها و سازمان‌ها در میان ملل» می‌باشد. گفتنی است که هافستد دکترای افتخاری از دانشگاه‌های هلند، بلغارستان، آتن، مصر و سوئد را نیز کسب نموده است. (فرهنگی و دیگران، ۱۳۹۴)

### ۳. نظریه مطالعات فرافرهنگی

هافستد در مطالعات اولیه خود چهار بعد برای فرهنگ ملی شامل فاصله قدرت<sup>۳</sup>، پرهیز از عدم اطمینان<sup>۴</sup>، فردگرایی - جمع‌گرایی<sup>۵</sup> و مردانگی (مردنمایی) - زنانگی<sup>۶</sup> را تعریف نمود و بر مبنای آنها به مقایسه جوامع پرداخت. در ادامه این ابعاد با توجه به منابع موجود و اقتباس از آنها شرح داده می‌شوند. (هافستد، ۱۹۸۴؛ فرهنگی و دیگران، ۱۳۹۴؛ لطیفی، ۱۳۸۴ و همتی و گراوند، ۱۳۹۳)

#### فاصله قدرت

فاصله قدرت حدی است که مدیران در یک جامعه اعمال قدرت می‌کنند. در یک فرهنگ با فاصله قدرت بالا، عدم توازن بین مدیران و زیردستان وجود داشته و مدیران فرمان‌دهنده و زیردستان و کارکنان فرمانبردار هستند. اعتماد به زیردستان در این نوع فرهنگ‌ها پایین بوده و زیردستان سبک مدیریتی هدایتی را ترجیح می‌دهند.

#### اجتناب از عدم اطمینان

اجتناب از عدم اطمینان به حدی گفته می‌شود که یک فرهنگ ریسک‌پذیری را می‌پذیرد یا آن را رد می‌کند. کشورهایمانند ژاپن یا ترکیه در این بعد از امتیاز بالایی برخوردارند. در یک فرهنگ با اجتناب از عدم اطمینان بالا، برای متخلفان قوانین با جرایم سخت وجود دارد و نیاز بالایی به امنیت احساس می‌شود و مدیران معمولاً افراد ریسک‌پذیری نیستند. برخلاف آن، جایی که فرهنگ‌ها از لحاظ بعد پرهیز از عدم اطمینان، امتیاز پایین‌تری دارند، مانند کشورهای هنگ کنگ و تایوان، افراد اهمیت کمتری برای قوانین قائل شده و استرس کمتری را تجربه می‌کنند. مدیران در این جوامع نیز تمایل بیشتری به ریسک‌پذیری دارند.

1. Cultures and Organizations: Software of The Mind
2. Uncommon Sense About Organization
3. Power Distance
4. Uncertainty Avoidance
5. Individualism-Collectivism
6. Masculin-Femininity

### فردگرایی در مقابل جمع‌گرایی

فردگرایی به حدی گفته می‌شود که یک فرهنگ فردگرایی را بیشتر از جمع‌گرایی تشویق می‌کند. فردگرایی در انگلیس، کانادا و آمریکا رایج است و بر روی موفقیت فردی و ابتکار شخصی تأکید بیشتری می‌شود. در یک فرهنگ فردگرا، تنها خود و خانواده محور توجه هستند. در مقابل در یک فرهنگ جمع‌گرا، کشورهایی مانند فیلیپین، سنگاپور و مکزیک، بر حمایت از یک گروه گسترده‌تر مانند قبیله تأکید می‌شود.

### مردانگی در مقابل زنانگی

در یک جامعه مردانه (امتیاز بالا در این بعد)، جامعه براساس رقابت و موفقیت هدایت می‌گردد. کشورهایمانند انگلیس، ژاپن، آفریقای جنوبی و ایتالیا از لحاظ این بعد امتیاز بالایی دارا بوده و در این کشورها بر پول، دارایی‌ها و جاه‌طلبی تأکید می‌شود و نقش‌های مردان و زنان تفکیک شده است. برخلاف آن در یک جامعه زنانه، تأکید بیشتری بر کیفیت زندگی وجود دارد. کشورهایمانند اسکاندیناوی، بیشتر بر همکاری، جو دوستانه، امنیت شغلی، مراقبت و کیفیت زندگی تأکید دارند. در یک فرهنگ زنانه، تأکید بیشتری بر برابری جنسیتی وجود دارد.

### بعد پویایی آئین کنفوسیوس

پس از اولین مطالعه هافستد، او با همکاری میشل باند<sup>۱</sup> (استاد و محقق چینی دانشگاه هنگ کنگ) یک بعد دیگر را نیز تحت عنوان بلندمدت‌نگری<sup>۲</sup> به مدلس افزود. این بعد فرهنگی اختصاص به کشورهای آسیای شرقی دارد و برای توضیح رشد سریع اقتصادی این کشورها به کار می‌رود. این بعد مبتنی بر اخلاقیات موجود در آموزه‌های کنفوسیوس<sup>۳</sup> است.

### ۴. مقایسه مدل هافستد و گلاب<sup>۴</sup>

این بخش بر روی مقایسه بین ابعاد فرهنگی مدل هافستد و مدل گلاب در جمع‌آوری داده و کشورهای (مناطق) شرکت‌کننده در هر دو مدل، ابعاد متفاوت و روش تحقیق و نتایج آنالیز تمرکز دارد. از آنجایی که مدل گلاب نیز یکی از مطالعات موجود در زمینه

1. Michael Bond  
2. Long-Term Orientation  
3. Confucian Teaching  
4. GLOBE



فرهنگ ملی است، مقایسه آن با مطالعات هافستد به کسب بینش بیشتر در مورد نظریه هافستد کمک می‌نماید. عمده مطالب این بخش از مقاله‌ای با عنوان «تفسیر مدل هافستد و گلاب: کدام روش برای تحقیقات میان فرهنگی ترجیح داده می‌شوند؟» که مقایسه‌ای جامع بین این دو مدل انجام داده است برگرفته شده است و حتی‌الامکان از سایر منابع کمکی نیز استفاده شده است. (مینکوف<sup>۱</sup> و هافستد، ۲۰۱۱؛ شی و ونگ<sup>۲</sup>، ۲۰۱۱؛ هاوس<sup>۳</sup> و دیگران، ۲۰۰۴؛ فانی و دیگران، ۱۳۹۱ و زارعی متین و دیگران، ۱۳۸۸) این دو مدل شباهت‌هایی دارند، اما بسیار متفاوت هستند.

#### ۴.۱. جمع‌آوری داده‌ها و کشورهای شرکت‌کننده در دو مدل

هافستد در زمان کار در IBM متوجه تفاوت‌های فرهنگی موجود بین کارکنان این شرکت که متعلق به کشورهای مختلفی بودند، شد. او مسئول گروه تحقیقات پرسنلی IBM بود و به بررسی این تفاوت‌های فرهنگی میان کارکنان که متعلق به بیش از ۵۰ کشور بودند پرداخت. حاصل کار او شکل‌گیری پایگاه داده‌ای از نظرسنجی‌های انجام‌شده به‌وسیله پرسشنامه در میان کارکنانی بود که متعلق به ۷۰ کشور بودند. این نظرسنجی دو بار در حدود سال‌های ۱۹۶۷ و ۱۹۷۳ صورت پذیرفت و بیش از ۱۱۶۰۰۰ پرسشنامه تکمیل شده جمع‌آوری گردید.

پرفسور هافستد ابتدا به بررسی پرسشنامه‌های جمع‌آوری‌شده بین سال‌های ۱۹۶۷ و ۱۹۷۳ در ۵۰ کشور و ۳ منطقه پرداخت. در نسخه‌های بعدی کار او در سال ۲۰۰۱، پرسشنامه‌های تکمیل شده ۷۴ کشور مورد استفاده قرار گرفتند که تا حدودی مبتنی بر تکرار و گسترش مطالعات او بر روی جمعیت‌های بین‌المللی مختلف بودند. مطالعات بعدی او به‌منظور اعتبارسنجی یافته‌های مطالعات قبلی بود و جمعیت مورد استفاده او شامل خلبانان و دانشجویان خطوط هوایی تجاری در ۲۳ کشور، مهندسان خدمات اجتماعی در ۱۴ کشور، مصرف‌کنندگان در ۱۵ کشور و «نخبگان» در ۱۹ کشور بودند. هافستد براساس مطالعاتی که انجام داد، مدلی را به‌منظور تمایز میان فرهنگ‌ها توسعه داد که شامل چهار بعد فاصله قدرت (PDI)، فردگرایی (IDV)، مردانگی (MAS) و اجتناب از عدم اطمینان (UAI) بود. پس از آن، هافستد با همکاری محققان چینی بعد پنجمی را براساس مکتب کنفوسیوس تحت عنوان جهت‌گیری بلندمدت (LTO) را

1. Minkov  
2. Shi & Wang  
3. House

توسعه داد که برای ۲۳ کشور مورد استفاده قرار گرفت. مطالعات هافستد در سال‌های ۱۹۹۱، ۲۰۰۱ و ۲۰۰۵ به‌روز رسانی شده است و همواره در اکثر پژوهش‌های مرتبط با فرهنگ ملی به کار گرفته می‌شود.

مدل گلاب نیز یک مطالعه تحقیقاتی دیگر در مورد فرهنگ ملی است که هدف اصلی آن بررسی اثر فرهنگ بر رهبری، کارایی سازمانی، رقابت اقتصادی و شرایط انسانی اعضای جوامع بود. این مطالعه در اواسط دهه ۱۹۹۰ انجام گرفت. محققان گلاب، فرهنگ را در صنایع مختلفی مانند خدمات مالی، فرآوری غذا و ارتباطات راه دور بررسی نمودند. جمعیت مورد استفاده آنها شامل ۱۷۰۰۰ مدیر از ۹۵۱ سازمان در ۶۲ جامعه در سراسر جهان بود. نتایج حاصل از پرسشنامه تکمیل‌شده توسط مدیران، با به‌کارگیری مصاحبه‌ها، بحث‌های گروهی و آنالیز محتوای رسانه‌های چاپی تکمیل شدند.

#### ۴.۲. تفاوت در جمع‌آوری داده‌ها و کشورهای شرکت‌کننده در دو مدل

جدول ۱ تفاوت‌های اصلی بین دو مدل فرهنگی هافستد و گلاب را نشان می‌دهد. جدول ۲ نیز فهرستی از کشورها و مناطق استفاده‌شده در این دو مدل را نشان می‌دهد.

جدول ۱: تفاوت بین مدل گلاب و مدل هافستد (شی و ونگ، ۲۰۱۱)

مدل هافستد	مدل گلاب	معیار تفاوت‌های دومدل
۱۹۶۷-۱۹۷۳	۱۹۹۴-۱۹۹۷	دوره زمانی انجام پژوهش
۱	۱۷۰	تعداد محققان اولیه درگیر
غیر مدیران و مدیران	مدیران	پاسخ‌دهندگان
۱	۹۵۱	سازمان‌های بررسی‌شده
IBM و شرکت‌های تابع	غیر چندملیتی	نوع سازمان‌ها
فناوری اطلاعات	فرآوری غذا، خدمات مالی و ارتباطات راه دور	نوع صنایع
۷۲	۶۲	تعداد جوامع مورد بررسی
تلاش فردی	تلاش تیمی	نوع تحلیل
مبتنی بر هلند	مبتنی بر آمریکا	طراحی پروژه
چهار	نه	تعداد ابعاد فرهنگی بررسی‌شده

جدول ۲: کشورها (و مناطق) شرکت‌کننده در مدل هافستد و مدل گلاب (شی و ونگ، ۲۰۱۱)

مدل گلاب (۶۲)		مدل هافستد (۷۹)	
چین، گرجستان، هنگ کنگ، هند، اندونزی، ایران، اسرائیل، ژاپن، قزاقستان، کویت، مالزی، فیلیپین، قطر، سنگاپور، کره، تایوان، تایلند و ترکیه	آسیا (۱۸)	جهان عرب شامل مصر، عراق، کویت، لبنان، لیبی، عربستان سعودی، امارات متحده عربی. بنگلادش، چین، هنگ کنگ، هند، اندونزی، ایران، اسرائیل، ژاپن، مالزی، پاکستان، فیلیپین، سنگاپور، کره، تایوان، تایلند، ترکیه و ویتنام	آسیا (۲۴)
آلبانی، اتریش، جمهوری چک، دانمارک، انگلستان، فنلاند، فرانسه، آلمان، یونان، آلمان شرقی (GDR سابق)، آلمان غربی (FRG سابق)، مجارستان، ایرلند، ایتالیا، هلند، لهستان، پرتغال، روسیه، اسلوانی، اسپانیا، سوئد، سوئیس و سوئیس - FR	اروپا (۲۲)	اتریش، بلژیک، بلغارستان، جمهوری چک، دانمارک، استونی، فنلاند، فرانسه، آلمان، یونان، مجارستان، ایرلند، ایتالیا، لوکزامبورگ، مالت، هلند، نروژ، لهستان، پرتغال، رومانی، روسیه، اسلواکی، اسپانیا، سوئد و پادشاهی متحده سوئیس	اروپا (۲۶)
مصر، مراکش، نامیبیا، نیجریه، آفریقای جنوبی (نمونه سیاه)، آفریقای جنوبی (نمونه سفید)، زامبیا و زیمبابوه	آفریقا (۸)	شرق آفریقا (اتیوپی، کنیا، تانزانیا، زامبیا)، مراکش، آفریقای جنوبی و غرب آفریقا (غنا، نیجریه، سیرالئون)	آفریقا (۹)
کانادا (انگلیسی زبان)، ایالات متحده آمریکا و مکزیک	آمریکای شمالی (۳)	کانادا، مکزیک و ایالات متحده آمریکا	آمریکای شمالی (۳)
آرژانتین، بولیوی، برزیل، کلمبیا، کاستاریکا، اکوادور، گواتمالا، جامائیکا، پاناما، پرو، سورینام، ترینیداد، اروگوئه و ونزوئلا	آمریکای جنوبی (۹)	آرژانتین، برزیل، شیلی، کلمبیا، کاستاریکا، اکوادور، السالوادور، گواتمالا، جامائیکا، پاناما، پرو، سورینام، ترینیداد، اروگوئه و ونزوئلا	آمریکای جنوبی (۱۵)
استرالیا و نیوزیلند	استرالیا (۲)	استرالیا و نیوزیلند	استرالیا (۲)

۲۰۶

#### ۴.۳. ابعاد اندازه‌گیری فرهنگ

در آخرین نسخه مدل هافستد تمایزات فرهنگی براساس شش بعد است و این مدل مقیاس‌هایی از ۰ تا ۱۰۰ برای هر بعد ارائه می‌دهد و هر کشور، نسبت به کشورهای دیگر، موقعیتی در هر مقیاس یا شاخص دارد. چهار بعد اصلی اولیه در سال ۱۹۷۲ مورد بررسی قرار گرفته‌اند و چهار بعد قبلی به همراه یک بعد جدید بعدی در سال ۲۰۰۵ بررسی شده‌اند. تفاوت فرهنگی کشورها به‌وسیله آنالیز آماری مشخص شده است و آنها بازتابی از مشکلات پایه‌ای هستند که هر جامعه باید با آنها مقابله نماید (برگرفته از نظریه هافستد در مورد مشکلات پایه‌ای جوامع) در مدل هافستد، هر کشور در جایی میان این

ابعاد قرار می‌گیرد. در مطالعات اخیر هافستد، یک بعد جدید با همکاری محقق بلغاری به نام «مینکوف» تحت عنوان «افراط<sup>۱</sup>» اضافه گردیده است که میزان تلاش افراد است برای اینکه امیال خود را مهار کنند. مهار ضعیف «افراط» و مهار قوی «خویشتن‌داری» نامیده می‌شود<sup>۲</sup>. (مینکوف و هافستد، ۲۰۱۱) در پیوست ۲ ابعاد اندازه‌گیری شده هافستد برای کشورهای مختلف قابل مشاهده هستند. هافستد برای پژوهش خود از پرسشنامه‌ای حاوی ۳۰ سؤال استفاده نموده است که برای هر بعد چهار سؤال در نظر گرفته شده و شش سؤال دیگر مربوط به بیوگرافی (سن، جنس و...) هستند. سپس با استفاده از رابطه‌های ۱ اقدام به اندازه‌گیری امتیازات در محدوده ۰ تا ۱۰۰ برای هر بعد متعلق به کشورها نموده است. (هافستد و مینکوف، ۲۰۱۳) آخرین نسخه پرسشنامه هافستد در پیوست ۳ این مقاله قابل دسترسی است.

۲۰۷

#### رابطه‌های ۱:

$$\begin{aligned} PDI &= 35 (m07 - m02) + 25 (m20 - m23) + C (pd) \\ IDV &= 35 (m04 - m01) + 35 (m09 - m06) + C (ic) \\ MAS &= 35 (m05 - m03) + 35 (m08 - m10) + C (mf) \\ UAI &= 40 (m18 - m15) + 25 (m21 - m24) + C (ua) \\ LTO &= 40 (m13 - m14) + 25 (m19 - m22) + C (ls) \\ IVR &= 35 (m12 - m11) + 40 (m17 - m16) + C (ir) \end{aligned}$$

$mn$  = امتیاز متوسط یا میانگین امتیازات برای سؤال شماره  $n$  در یک جمعیت آماری  
 $C (pd)$  = مقدار ثابت جهت رساندن شاخص به ۱۰۰ (با توجه به اینکه مقدار این ثابت با توجه به شاخص به همه اضافه می‌گردد بر کل تأثیری ندارد. این شاخص می‌تواند مثبت یا منفی باشد)

در مطالعه گلاب، نه بعد فرهنگی مورد بررسی قرار گرفته است که شامل وضع موجود جامعه (آن‌گونه که هست As Is) و وضع مورد انتظار (آن‌گونه که باید باشد Should Be) در جوامع فرهنگی مختلف می‌باشد. (جدول ۳) نه بعد فرهنگی ارائه‌شده توسط مدل گلاب شامل اجتناب از عدم قطعیت، فاصله قدرت، جمع‌گرایی اجتماعی (بین گروهی)، جمع‌گرایی درون گروهی، برابری جنسیتی، قاطعیت، آینده‌نگری، عملکردگرایی و توجه به انسان است.

#### 1. Indulgence

۲. در آدرس الکترونیکی <https://geert-hofstede.com/countries.html> می‌توان آخرین به‌روزرسانی‌های ابعاد شش‌گانه هافستد را برای کشورهای مختلف مشاهده نمود.

جدول ۳: ابعاد اندازه‌گیری فرهنگ در مدل گلاب (شی و ونگ، ۲۰۱۱)

تعاریف	ابعاد
درجه‌ای که اعضای یک سازمان یا جامعه اعتقاد دارند که قدرت باید به طور نامساوی توزیع گردد.	فاصله قدرت
حدی که در آن اعضای یک گروه انتظار دارند که نظم، ثبات، سازگاری، ساختار، رویکردهای رسمی و قانون، فعالیت‌های زندگی روزانه آنها را پوشش دهد.	اجتناب از عدم قطعیت
سطحی که یک جامعه اقدامات جمعی و توزیع منابع را مورد ستایش قرار می‌دهد.	جمع‌گرایی اجتماعی (بین‌گروهی)
سطحی که در آن یک جامعه انسجام و وفاداری را در خانواده‌ها یا سازمان‌ها مورد ستایش قرار می‌دهد.	جمع‌گرایی درون‌گروهی
ایده‌ها و ارزش‌ها و تجویزاتی برای رفتارهای مرتبط با بعد فرهنگی است که یک جامعه افراد را به بشردوستی، مراقبت، انصاف، دوستی، سخاوت و مهربانی تشویق می‌کند.	توجه به انسان
سطحی که در آن یک جامعه به عملکرد برتر فردی پاداش می‌دهد.	عملکردگرایی
مجموعه‌ای از مهارت‌های اجتماعی یا شیوه واکنش متمایل به آموزش یا یک منظر از شخصیت.	قاطعیت
سطحی که در یک جامعه برابری جنسیتی وجود دارد و تفاوت نقش‌ها به دلیل جنسیت کم است.	برابری جنسیتی
حدی که در آن اعضای یک جامعه یا یک سازمان معتقدند که اقدامات فعلی آنها بر آینده تأثیر می‌گذارد، بر سرمایه‌گذاری در آینده متمرکز هستند و معتقدند که آنها آینده‌ای دارند که مهم است، بر برنامه‌ریزی برای توسعه آینده باور دارند و برای ارزیابی اثرات اقدامات فعلی خود، آینده را مورد توجه قرار می‌دهند.	آینده‌نگری

۲۰۸

### ۵. ارزیابی نظریه هافستد

به‌طور خلاصه هر تئوری مدیریت باید متناسب با ابعاد فرهنگی منطقه‌ای باشد که قرار است در آن به کار گرفته شود. به عبارت دیگر، یکی از مهم‌ترین شاخص‌های موفقیت‌آمیز بودن یک تئوری در یک کشور یا منطقه، تناسب آن با ابعاد فرهنگی آن کشور یا منطقه است. هافستد به همین منظور فرهنگ‌های مختلف را مطابق شیوه‌ای که شرح داده شد در کمپانی IBM مورد مطالعه قرار داد. بدون شک پژوهش او یکی از ارزشمندترین پژوهش‌ها در زمینه فرهنگ ملی است. اما نقدها و ایراداتی با آن وارد است که در پژوهش‌های مختلف به آنها اشاره گردیده‌است. در ادامه نقد این نظریه با استناد به منابع مورد بررسی آورده شده است. شایان ذکر است که هافستد در کتاب «پیامدهای فرهنگی: تفاوت‌های بین

المللی در ارزش‌های کاری» (هافستد، ۱۹۸۴) و همچنین کتاب «فرهنگ‌ها و سازمان‌ها: نرم‌افزار مغز» (هافستد و دیگران، ۲۰۱۰) به شرح کامل شیوه پژوهش خود پرداخته است. نظریه‌های موجود را از رویکردهای مختلفی می‌توان مورد ارزیابی و نقد قرار داد. رویکرد اول، روش‌شناختی و بررسی روایی و پایایی است. در رویکرد محتوایی تأکید بر بررسی نظریه از منظرهای هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و پیش‌فرض‌های فلسفی است. در رویکرد پارادایمی چگونگی تغییر و تحول نظریه‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد. رویکرد تاریخی نیز به حوادث و رویدادهای تاریخی و اجتماعی متناظر با نظریه‌ها و بنیان تاریخی آنها می‌پردازد. نهایتاً در رویکرد تلفیقی از رویکردهای پیشین به صورت همگن استفاده می‌شود و تجزیه و تحلیل‌های نظریه‌پرداز و تعلقات او محور بررسی قرار می‌گیرد. (نگل، ۱۹۶۱؛ به نقل از دانایی‌فرد، ۱۳۸۹ و باچراچ<sup>۱</sup>، ۱۹۸۹)

نقد ذکرشده در این بخش، با روش نقد تلفیقی و با مطالعه شیوه پژوهش هافستد که توسط او به طور تفصیلی در کتاب «پیامدهای فرهنگی: تفاوت‌های بین‌المللی در ارزش‌های کاری» و همچنین کتاب «فرهنگ‌ها و سازمان‌ها: نرم‌افزار مغز» شرح داده شده، تدوین گردیده است و با استناد به سایر منابع مرتبط قوت گرفته است. ابتدا مجدداً یادآوری می‌شود که هافستد در سال ۱۹۵۳ مدرک فوق لیسانس خود را از مؤسسه تکنولوژی دلفت در رشته مهندسی مکانیک اخذ نموده است و پس از دو سال خدمت سربازی در ارتش آلمان به مدت حدوداً ۱۰ سال در چندین شرکت صنعتی به انجام کارهای حرفه‌ای و مدیریتی همت گمارده است. پس از آن، در سال ۱۹۶۴ تا سال ۱۹۶۷ به صورت پاره‌وقت به تحصیل در رشته روان‌شناسی اجتماعی دانشگاه گرونینگن پرداخته و مدرک دکترایش را در سال ۱۹۶۷ با عنوان پایان‌نامه «بازی مهار بودجه» اخذ کرده است. این موضوع از این جهت اهمیت دارد که بیان‌کننده مسیر حرکت علمی او از رشته‌های سخت به رشته‌های نرم و علوم انسانی است. بنابراین نوعی نگاه مهندسی در یافته‌های علوم اجتماعی ناشی از این سبک تفکر او قابل مشاهده خواهد بود. این موضوع در استفاده او از ریاضیات و محاسبات کمی در تحلیل‌های مرتبط با پژوهش‌های فرهنگی قابل ملاحظه است، چرا که بسیاری از محققان مدعی‌اند که فرهنگ مقوله‌ای نیست که بتوان به سادگی با روش‌های کمی آن را مورد قضاوت قرار داد در حالی که هافستد برخلاف این دیدگاه، روش‌های کمی را

در پژوهش خود به کار بسته است. (باسکرویل<sup>۱</sup>، ۲۰۰۳ و لطیفی، ۱۳۸۴)

طبق آنچه که در کتاب پیامدهای فرهنگی هافستد بیان گردیده است، این پژوهش در کمپانی بین‌المللی به نام هرمس<sup>۲</sup> صورت پذیرفته است. شاید این موضوع جای تعجب داشته باشد که چرا اثری از کمپانی IBM در این کتاب نیست در حالی که در همه منابع، این پژوهش با نام IBM شناخته می‌شود. پس از جستجو در آثار هافستد، در مقاله‌ای تحت عنوان «اتصال کنفوسیوس: از ریشه‌های فرهنگی تا رشد اقتصادی» (هافستد و باند<sup>۳</sup>، ۱۹۸۸) مشخص گردید که این پژوهش در کمپانی IBM صورت گرفته است ولی نویسنده ترجیح داده تا در آن زمان آن را ذکر نکند و یا حداقل می‌توان اذعان داشت که هرمس یکی از واحدهای تابعه کمپانی IBM بوده است (دلیل این تغییر نام در هیچ کدام از مقالات مورد بررسی مشاهده نگردید) هافستد در مقاله‌ای که اشاره شد، بیان می‌دارد که نحوه انجام پژوهش توزیع ۱۱۶۰۰ «پرسشنامه نگرش کارکنان» به ۲۰ زبان مختلف در ۷۲ کشور بوده است. (این پرسشنامه در پیوست ۳ مقاله قابل دسترسی است) نکته جالب توجه اینجاست که این اعداد و ارقام در کتاب او کمی متفاوت‌اند؛ او در کتاب خود بیان داشته است که از ۱۱۷۰۰ پرسشنامه به ۲۰ زبان در ۶۶ کشور بهره برده است. (ترجمه پرسشنامه‌ها با کمک پرسنل شاغل کمپانی و بومی آن زبان صورت پذیرفته است) آخرین نسخه این پرسشنامه حاوی ۳۰ سؤال است که برای هر بعد چهار سؤال در نظر گرفته شده است. سؤالات دیگر در مورد ویژگی‌های بیوگرافی مانند سن، جنسیت و... است.

هافستد کارکنان IBM را به‌عنوان جامعه آماری تحقیق خود به کار گرفت که متعلق به ملیت‌های مختلفی بودند. انتخاب جمعیت آماری به این شیوه خود متضمن نقص و خطا است و پژوهش‌های متعددی بر این موضوع تأکید دارند که کارکنان یک شرکت گویای فرهنگ یک ملیت نیستند و این شیوه انتخاب نمونه‌ها متعصبانه است. (اسمیت<sup>۴</sup> و دیگران، ۱۹۹۶؛ طیب<sup>۵</sup>، ۱۹۹۴ و لطیفی، ۱۳۸۴) به‌عبارت دیگر، سازمان انتخابی او IBM و شرکت‌های تابع است که از نوع کمپانی‌های فناوری اطلاعات می‌باشد. بدیهی است که نمونه‌های گرفته‌شده از این جامعه آماری، مبین کلیه فرهنگ‌های موجود یک ملیت نیست. افراد درگیر در این صنایع خود در بهترین حالت یک زیرجامعه از جامعه اصلی یک ملیت

1. Baskerville
2. HERMES
3. Bond
4. Smith
5. Tayeb

تلقی می‌شوند که شامل تمامی فرهنگ‌ها نیست. درون هر ملیت خرده‌فرهنگ‌ها، باورها و عقاید مختلفی وجود دارد و باید در نمونه‌گیری همه آنها مدنظر قرار گیرد. به عبارت دیگر، اشتباه هافستد، برابر دانستن ملیت با فرهنگ است (باسکرویل، ۲۰۰۳)؛ چرا که این دو یکسان نیستند و یک ملیت واحد ممکن است چندین فرهنگ متفاوت را شامل گردد. فرض اصلی هافستد این است که یک کشور یا ملیت شامل یک فرهنگ است. در حالی که فرهنگ با ملیت یکسان نیست؛ به عنوان مثال می‌توان بیان کرد که در کشور ایران افراد با فرهنگ‌های مختلفی تحت عنوان ملیت ایرانی در حال زندگی هستند. کما اینکه پژوهشی که توسط جمی و اعتباریان در شرکت مخابرات استان‌های کلان ایران صورت پذیرفته است، حاکی از وجود خرده‌فرهنگ‌های متفاوت براساس مناطق جغرافیایی در ایران است. (جمی و اعتباریان، ۱۳۹۵) بنابراین آنچه که هافستد مطالعه نموده است قابل تعمیم به کل یک کشور نیست. او تنها فرهنگ‌هایی از یک کشور را مطالعه نموده که قابلیت تعمیم به کل یک کشور (ملیت) را ندارد. به علاوه فرهنگ‌های مختلف موجود در یک ملیت، درجه تأثیرگذاری مختلفی بر کل آن ملیت دارند که در مطالعات هافستد به آن پرداخته نشده است. هافستد در تحلیل اولیه خود از اطلاعات ۴۰ کشور استفاده نمود و از بقیه شعبه‌های کوچک صرف‌نظر کرد و بعداً اطلاعات آنها را مورد استفاده قرار داد. به همین دلیل، اعداد و ارقام مختلفی در مقالات متعدد او در مورد کشورهای مورد مطالعه بیان شده‌اند. سپس براساس پرسشنامه‌های جمع‌آوری شده و تحلیل آنها به معرفی ابعاد فرهنگ ملی شامل فاصله قدرت، پرهیز از عدم اطمینان، فردگرایی - جمع‌گرایی و مردانگی (مردنمایی) - زنانگی برای کشورهای مختلف پرداخت. ابعادی که هافستد بیان می‌دارد ابعاد متضادی هستند؛ به طور مثال فردگرایی را در مقابل جمع‌گرایی قرار می‌دهد و یا زن‌گرایی را نقطه مقابل مردگرایی می‌داند، به عبارت دیگر هافستد دید دو قطبی را ترجیح داده است. (خاکپور، ۱۳۹۰) به علاوه، محققان بیان نموده‌اند که مطالعات هافستد، امتیازات زنانه را به طور مستقیم اندازه‌گیری ننموده است و نبود مردانگی، به عنوان زنانگی محسوب شده است، اما در مقابل، پروژه گلاب امتیازات زنانگی را به صورت ذاتی اندازه‌گیری نموده است. (پربوتیه<sup>۶</sup> و دیگران، ۲۰۰۵) همچنین، در مدل فرهنگی هافستد به اعداد چینی‌ها اشاره‌ای نشده است و فقط آمارهایی از تایوان و هنگ‌کنگ موجود است. با این حال، تعداد بیشتری از سرمایه‌گذاران، شرکت‌هایی با مالکیت جمعی در چین راه‌اندازی نموده‌اند و تحقیق در



مورد گزینه‌های شیوه ثبت و سایر حوزه‌های تحقیقاتی در مورد چین، به‌طور فزاینده‌ای در حال افزایش است. بنابراین، برای محققان، استفاده از امتیازات ابعاد گلاب گزینه‌ای معقولانه خواهد بود، اگر بخواهند در مورد چین به انجام پژوهش بپردازند. (شی و ونگ، ۲۰۱۱)

خاکپور چهار ویژگی جهت بررسی نظریات فرهنگی ارائه می‌دهد که شامل بررسی هستی‌شناسی، الگوهای از پیش تعیین‌شده، بررسی لایه‌های فرهنگ و شیوه تحلیل است. (خاکپور، ۱۳۹۰) اگر بخواهیم مطالعه هافستد را براساس معیارهای مطرح‌شده خاکپور بسنجیم می‌توان بیان داشت که هافستد فرهنگ را به‌عنوان یک موجودیت مستقل مورد بررسی قرار می‌دهد و از ابزارهای کمی (مانند پرسشنامه) جهت اندازه‌گیری آن استفاده می‌کند و دیدگاهی اثبات‌گرایانه یا عینی دارد. بسیاری از افراد نیز معتقدند برای شناسایی پدیده‌هایی مانند فرهنگ که با ابعاد انسانی زیادی سر و کار دارند روش‌های کیفی ارجحیت دارد. منابع بسیاری معتقدند استفاده از پرسشنامه که نگرش‌ها را اندازه‌گیری می‌کند ابزار مناسبی جهت جمع‌آوری داده‌های فرهنگی نیست. (اسمیت و دیگران، ۱۹۹۶؛ طیب، ۱۹۹۴؛ لطیفی، ۱۳۸۴ و باسکرویل، ۲۰۰۳) این افراد معتقدند جهت دستیابی به تفاوت‌های فرهنگ، ابزارهای گوناگونی مورد نیاز است. پرسشنامه‌ها اصولاً شامل سؤالات ساختاریافته‌اند و شرکت‌کننده تنها به چیزهایی جواب می‌دهد که پرسشنامه از او طلب می‌کند و بدیهی است که هر موضوعی که طراح پرسشنامه از آن غفلت کرده باشد اندازه‌گیری نخواهد شد. این مهم به‌خصوص زمانی که طراح پرسشنامه و شرکت‌کنندگان تفاوت‌های فرهنگی قابل توجهی دارند، حائز اهمیت است. بنابراین شاید به‌کارگیری روش‌های دیگر اندازه‌گیری داده‌ها همانند مشاهده یا مصاحبه نیمه‌ساختاریافته پسندیده‌تر باشد.

ابعادی که در مطالعه هافستد مورد بررسی قرار گرفته، از قبل تعیین شده‌اند و از طریق تحلیل متغیر، روابط میان متغیرها کشف گردیده است. به‌عبارت دیگر، ابعاد پایه‌ای پژوهش او از نظریه پیشینش مبنی بر اینکه جوامع در حال دست و پنجه نرم کردن با چهار مشکل اساسی‌اند، نشئت گرفته است (وست‌وود و اورت، ۱۹۸۷):

- توزیع قدرت و ارتباط برابری و نابرابری
- نقش و جایگاه افراد و همچنین ارتباط بین فردگرایی و جمع‌گرایی
- نابرابری جنسیتی و تأثیر آن در نقش‌های اجتماعی
- چگونگی مقابله جوامع با عدم قطعیت

به نظر خاکپور در مقاله خود در مورد سنخ‌شناسی نظریه‌های فرهنگ استفاده از ابعاد از پیش تعیین شده برای فرهنگ، به محقق القاء می‌کند که ابعاد در نظر گرفته شده او برای تمامی سازمان‌ها و ملیت‌ها وجود دارد و این خود سبب سوگیری در تحقیق می‌گردد (۱۳۹۰) هافستد دقیقاً این کار را انجام داده است و از نظریه پیشین خود ابعادی را برای فرهنگ استخراج کرده است. بنابراین مطالعه و پژوهش او متضمن سوگیری است. به علاوه، ابعاد دیگری که محقق آنها را درک ننموده است نیز به فراموشی سپرده می‌شوند. این مورد به وضوح در پژوهش هافستد قابل مشاهده است. چرا که بعداً خود هافستد با همکاری میشل باند (استاد و محقق دانشگاه چینی هنگ کنگ) بعد دیگری را به مدلش افزوده است که او آن را بلندمدت‌نگری یا نگرش براساس زمان نامیده است. افزودن این ویژگی نشان‌دهنده این موضوع است که برخی از ابعاد مختص فرهنگ‌های خاص در تحقیق هافستد نادیده گرفته شده‌اند. مطالعات هافستد ابعادی را بیان می‌کند که تقریباً در تمام کشورها قابل بررسی هستند و برخی از جنبه‌های فرهنگی را که خاص برخی از کشورهاست لحاظ ننموده است. به طور مثال در فرهنگی ایرانی - اسلامی ما، روحیه ایثار و فداکاری وجود دارد، در حالی که در مدل هافستد چنین چیزی مطرح نیست. به عبارت دیگر، او با دیدگاه خود سعی در تبیین ابعادی داشته است تا آنها را اندازه‌گیری کند. اگر همانند مدل گلاب، از تعداد محققین بیشتری جهت تدوین و طراحی تحقیق استفاده می‌نمود، به ابعاد جدیدتری در این مورد و به خصوص برای کشورهای شرقی دست می‌یافت. سند این مدعا، دو بعد اضافه شده، بعد از مطالعه اولیه او می‌باشد. همان‌طور که شرح داده شد، هافستد با همکاری میشل باند بعد بلندمدت‌نگری یا نگرش براساس زمان را به مدلش افزود. همچنین در آخرین اطلاعات موجود در وبسایت بنیاد او، یک بعد جدید تحت عنوان «افراط» اضافه شده که به معنای میزان تلاش افراد برای مهار امیالشان است. شیوه اندازه‌گیری مورد استفاده در پژوهش هافستد، یعنی پرسشنامه‌ها، صرفاً توانایی اندازه‌گیری لایه‌های خاصی از فرهنگ را دارد. منابع بسیاری مانند آنچه که خاکپور اشاره می‌کند (خاکپور، ۱۳۹۰)، استفاده از پرسشنامه را در اندازه‌گیری مفروضات بنیادین فرهنگ ناتوان می‌دانند. در مطالعات بین فرهنگی به منظور تحلیل، یا از مطالعه موردی یا از تحلیل تطبیقی استفاده می‌گردد که جمعیت زیادی را شامل می‌گردد. هافستد در مطالعات خود از تحلیل تطبیقی استفاده نموده است. خود فرهنگ ممکن است لایه‌های پنهانی داشته باشد و شدت و ضعف این لایه‌ها در مناطق مختلف یک کشور یکسان

نیست. به‌طور مثال لطیفی (۱۳۸۴) در پژوهش خود، فرهنگ ایرانی را متأثر از سه لایه فرهنگی مختلف اسلامی، غربی و باستانی می‌داند. (جدول ۴) از طرفی اکثر کشورهای دنیا صاحب تمدن‌های کهن هستند و لایه‌های فرهنگی متفاوتی را شامل می‌شوند، موضوعی که در پژوهش هافستد به آن توجه نشده است.

جدول ۴: نقشه ابعاد فرهنگی ایران (لطیفی، ۱۳۸۴)

ابعاد هافستد	فردگرا / جمع‌گرا	فاصله قدرت	عدم قطعیت‌گریزی	کمیت/کیفیت زندگی (زن/مرد طبیعی)	نگرش بلند/کوتاه مدت
مطالعه هافستد	میان‌ه	میان‌ه	نسبتاً ضعیف	نسبتاً زن‌طبع	با توجه به تاریخ انجام پژوهش، برای ایران در دسترس نبوده است.
فرهنگ باستانی	جمع‌گرا	زیاد	ضعیف	مردطبع	کوتاه‌مدت
فرهنگ اسلامی	جمع‌گرا/فردگرا	کم	ضعیف	مردطبع و زن‌طبع	بلندمدت
فرهنگ غربی	فردگرا	کم	قوی	مردطبع	کوتاه‌مدت

۲۱۴

مطابق آنچه لطیفی بیان می‌دارد، عدم درک صحیح فرهنگ برای محقق که از خارج به یک فرهنگ نگاه می‌کند وجود دارد و تحقیقات هافستد نیز از این مشکل میرا نیست. فرهنگ یک جامعه پویا است و چه‌بسا این تغییرات ممکن است سریع باشد؛ بنابراین در طول مطالعات بلندمدت و طولی ممکن است مقادیر شاخص‌های فرهنگی برای یک کشور تغییر نموده و مقایسه بین فرهنگ‌ها به‌راحتی میسر نباشد. از آنجا که مطالعه اولیه هافستد پنج سال به‌طول انجامیده است اگر پویایی فرهنگ لحاظ گردد، این مطالعه متضمن خطا خواهد بود، چرا که او از تغییرات زمانی فرهنگ غفلت نموده است. (لطیفی، ۱۳۸۴)

طبق بررسی‌ها و مطالعات صورت‌گرفته بر روی مقالات و کتب تدوین‌شده هافستد و دیگر محققان، در تعداد دقیق کشورهای مورد مطالعه در پژوهش هافستد ابهام وجود دارد و در منابع مختلف اعداد متفاوتی ذکر شده است. حتی خود هافستد در مقاله و کتابش برای پژوهش اول خود چنین تناقضی را ایجاد نموده‌است. لذا در این مقاله نیز ممکن است چنین ابهامی قابل رؤیت و درک باشد که متأثر از ابهام موجود در منابع مختلف است. گفتنی است که طبق مکاتبات صورت‌گرفته با بنیاد هافستد، این پاسخ دریافت شد که اولین پژوهش هافستد در بین سال‌های ۱۹۶۷ تا ۱۹۷۳ در بیش از ۷۰ کشور

بوده است. ابتدا این پژوهش بر روی ۴۰ کشور بزرگ صورت گرفته و سپس گسترش داده شده است [ظاهراً در طول این مدت نیز نتایج به چاپ رسیده‌اند و در هر انتشار آمار متفاوتی ارائه گردیده است].

در ادامه، انتقادات مطالعه هافستد به صورت ساختار یافته‌تر بر اساس معیارهای موجود در ادبیات در مورد نظریه‌پردازی و نقد نظریه از جمله معیارهای تفصیلی، معیارهای کلی و مطلوبیت نظریه و ضمن توجه به آنچه که پیش‌تر در مورد نظریه هافستد شرح داده شد، طرح می‌شود. برای آگاهی بیشتر در مورد این معیارها و زیرمعیارهای مرتبط می‌توان به ادبیات موجود در این زمینه مراجعه نمود. (نگل، ۱۹۶۱؛ به نقل از دانایی‌فرد، ۱۳۸۹ و باچراچ، ۱۹۸۹) همان‌طور که مشخص شد هافستد از مطالعات طولانی‌مدت در حدود ۷۲ کشور بهره برده است و اساس ابعاد تعیین‌شده مطالعه او برگرفته از نظریه پیشین او در مورد مشکلات اساسی جوامع است. لذا می‌توان گفت او از شیوه قیاسی در مطالعه خود برای نظریه‌پردازی در مورد فرهنگ بهره گرفته است. همچنین معیارهای کلی جهت ارزیابی نظریه هافستد شامل گفته‌ها و ناگفته‌های این نظریه، در جدول ۵ ارائه شده است.

جدول ۵: ارزیابی نظریه هافستد از نظر معیارهای کلی نقد نظریه شامل گفته‌ها و ناگفته‌ها

ردیف	جنبه مورد ارزیابی	شرح
۱	آنچه گفته است	این جنبه در مورد معرفی نظریه‌پرداز، معرفی خود نظریه، موضوع مورد بحث و شرح آن می‌باشد که در بخش‌های قبلی به‌طور تفصیلی به آن پرداخته شد.
۲	آنچه نگفته است	از بسیاری از ابعاد فرهنگی غفلت شده است. این موضوع در اولین انتشار مطالعه هافستد که شامل چهار بعد فرهنگی بود قابل رؤیت است. اگر چه بعداً هافستد در تحقیقات جداگانه‌ای دو بعد دیگر به مطالعه‌اش افزود و امروزه نظریه او با شش بعد شناخته می‌شود. هافستد ابعادی را از قبل تعیین نمود و سپس از درجه آنها به مطالعه فرهنگ پرداخت. این موضوع خود سبب سوگیری پژوهش می‌گردد. به عبارت دیگر، هافستد بسیاری از ابعاد فرهنگی را همچنان در مطالعه خود در نظر نگرفته است (مانند روحیه ایثارگری و شهادت و مواردی از این قبیل) هافستد از خرده‌فرهنگ‌های یک ملیت غفلت نموده و برای هر ملیت یک فرهنگ متصور شده است.
۳	آنچه باید گفته شود	شناسایی ابعاد کامل یک فرهنگ با در نظر گرفتن ابعاد مختلف موجود در فرهنگ‌های ملیت‌های مختلف، بهره‌گیری از شیوه نمونه‌برداری صحیح و قابل استناد، توجه به خرده‌فرهنگ‌های موجود در یک ملیت از جمله مواردی است که پژوهش هافستد نیازمند بهره‌گیری از آن است.

نظریه هافستد را می‌توان از لحاظ معیار تفصیلی و جزئی ارزیابی نظریه نیز مورد تحلیل قرار داد. چنین ارزیابی در جدول ۶ ارائه شده است. در این جدول توضیح مختصری از هر معیار نیز ارائه گردیده است.

جدول ۶: ارزیابی نظریه هافستد از لحاظ معیارهای تفصیلی و جزئی ارزیابی

ردیف	معیار	شرح معیار	ارزیابی نظریه هافستد
۱	منطقی بودن	از اصول پایه نقد و ارزیابی یک نظریه است. پرداختن به نقد یک نظریه غیرمنطقی، بی‌فایده است.	از لحاظ این معیار، نظریه هافستد منطقی است.
۲	ابطال‌پذیری	این معیار با درجه آزمون‌پذیری در یک‌راستا قرار می‌گیرد.	نظریه هافستد ابطال‌پذیر است. انجام مطالعات مشابه توسط او و همکارانش جهت توسعه ابعاد فرهنگی بر این موضوع صحه می‌گذارد. ضمن اینکه او پس از انتشار اولین یافته‌های علمی خود، یک‌بار دیگر مطالعه‌اش را روی جمعیت آماری دیگری انجام داد (البته با همان خطاهای نمونه‌گیری قبلی)
۳	درجه آزمون‌پذیری	افراد دیگر باید بتوانند طبق روش شرح داده شده جهت رسیدن به تئوری، کلیه مراحل را مجدداً انجام دهند.	نظریه هافستد آزمون‌پذیر است. انجام مطالعات مشابه توسط او و همکارانش جهت توسعه ابعاد فرهنگی بر این موضوع صحه می‌گذارد. ضمن اینکه او پس از انتشار اولین یافته‌های علمی خود، یک‌بار دیگر مطالعه‌اش را روی جمعیت آماری دیگری انجام داد (البته با همان خطاهای نمونه‌گیری قبلی) روش رسیدن به نظریه هافستد نیز به‌طور کامل در کتاب منتشرشده او با عنوان «پیامدهای فرهنگی: تفاوت‌های بین‌المللی در ارزش‌های کاری» شرح داده شده است.
۴	سازگاری با بدیهیات یا تحقیقات جدید	نظریه باید با اصول علمی سازگار باشد و با حقایق علمی امروزه مغایر نباشد (با حقایق علمی زمانی که قصد نقد نظریه را داریم، سازگار باشد)	نتایج تحقیق هافستد با تحقیقات جدید مانند مطالعه گلاب و یا حقایق بدیهی امروز مغایرت قابل توجهی ندارد (البته حدی از تناقضات علمی برای هر مطالعه‌ای قابل قبول است)

۲۱۶

نظریه هافستد را می‌توان از لحاظ معیارهای مطلوبیت نظریه نیز مورد ارزیابی قرار داد. چنین ارزیابی در جدول ۷ ارائه شده است. در این جدول توضیح مختصری از هر معیار نیز ارائه گردیده است.

جدول ۷: ارزیابی نظریه هافستد از لحاظ معیارهای مطلوبیت

ردیف	معیار	شرح معیار	ارزیابی نظریه هافستد
۱	قابلیت تفسیر	بتوان نظریه را تفسیر نمود.	نظریه هافستد قابل تفسیر است. این مورد در خروجی این نظریه و شرح ابعاد نظریه او قابل مشاهده است.
۲	سادگی	خروجی نظریه (سادگی) متدولوژی رسیدن به نظریه مدنظر نیست) ساده و قابل فهم باشد.	خروجی نظریه هافستد تقریباً ساده و قابل فهم است و از بازه اعداد بین ۰ تا ۱۰۰ جهت نشان دادن میزان تمایل یک فرهنگ به یک بعد استفاده نموده است که مقایسه بین فرهنگ‌های مختلف را ساده می‌نماید. هر چند که اندازه‌گیری کمی فرهنگ یکی از ایرادهای وارد به پژوهش هافستد است.
۳	سازگاری با نظریه‌های مرتبط و جمع‌تر	نظریه باید با نظریه‌های مرتبط و جامع‌تر سازگاری داشته باشد.	از جمله نظریه‌های جامع‌تر و جدیدتر نسبت به مطالعه هافستد، نظریه گلاب می‌باشد که از لحاظ کلی سازگار هستند ولی در جزئیات و شیوه اندازه‌گیری فرهنگ همواره بین آنها اختلافاتی وجود داشته است.
۴	قابلیت تعمیم	تئوری به جوامع موجود دیگر قابل تعمیم باشد و امکان استفاده و تعمیم تئوری وجود داشته باشد. نظریه با قابلیت تعمیم‌پذیری بالا بهتر است. در واقع باید در پژوهش اعضای جامعه به گونه‌ای انتخاب گردند که نتایج آن را بتوان به جوامع مختلف تعمیم داد و یا حداقل جوامعی که برای یک نظریه صدق می‌کند مشخص شود.	مطالعه هافستد از نظر این معیار دچار ضعف است. سازمان انتخابی او IBM و شرکت‌های تابع است که از نوع کمپانی‌های فناوری اطلاعات می‌باشد. بدیهی است که نمونه‌های گرفته‌شده از این جامعه آماری مبین کلیه فرهنگ‌های موجود یک ملیت نیست. به عبارت دیگر، افراد درگیر در این صنایع خود در بهترین حالت یک زیرجامعه از جامعه اصلی یک ملیت حساب می‌شوند که شامل تمامی فرهنگ‌ها نمی‌باشد. بنابراین جامعه انتخابی هافستد مناسب نیست و نتایج تحقیق او قابلیت تعمیم‌پذیری به کل یک ملیت را ندارند.
۵	به‌صرفه بودن	به مفید بودن تئوری در زمان حاضر بر می‌گردد.	از لحاظ کلی، بیشتر نظریه‌های موجود دارای ضعف هستند ولی با توجه به استفاده از نظریه هافستد در اکثر تحقیقات و مقالات جدید، می‌توان چنین استدلال نمود که نظریه او همچنان مورد توجه و مفید است. هر چند که اکثر پژوهش‌ها بدون توجه به ایرادات وارده به آن، این نظریه را اساس و پایه چارچوب نظری پژوهش خود قرار می‌دهند.

۲۱۷

### ۶. نتیجه‌گیری

در این مقاله، ابتدا مطالعه فرافرهنگی هافستد بیان گردید و سپس با مطالعه گلاب مقایسه شد. در آخر نظریه مطالعات فرافرهنگی هافستد مورد بررسی قرار گرفت و انتقادات وارد بر آن بیان گردید. گفتنی است که نقد دقیق و جزئی نظریات، کاری مشکل و نیازمند زمانی

طولانی و اشراف کامل به تمامی مکاتب و پارادیم‌هایی است که در طول تاریخ نظریه از آن منتج شده است. آنچه که این مقاله بر آن تأکید می‌کند غفلت پژوهش‌های موجود در استفاده از نظریات است. اکثر پژوهش‌ها نظریات را همانند یافته‌ای بی‌بدیل و عاری از هرگونه خطا می‌دانند و اساس نظریه و پژوهش جدید خود را بر آن استوار می‌سازند در صورتی که بسیاری از این نظریات دارای نقص بوده و در اکثر موارد مستلزم شناخت مقتضیات و شرایطی هستند که تحت آن شرایط، نظریه ارائه شده است. بنابراین لازمه کاربرد یک نظریه چه در محیط‌های سازمانی چه در پژوهش‌های آکادمیک، شناخت و تسلط کافی به آن و نیز آگاهی از نقدهای وارد بر آن است. در واقع آنچه این مقاله بر آن تأکید دارد بی‌ارزش کردن نظریات پیشین یا زیر سؤال بردن ارزش آنها نیست. نظریه‌پردازی به‌سادگی میسر نیست. از طرفی نباید با دیدگاه فعلی به ارزیابی آنچه در گذشته ارائه شده است پرداخت. دغدغه این نوشتار بیان این مهم است که قبل از به‌کارگیری نظریات، لازم است تا آنها را خوب بشناسیم و یا به‌عبارت دیگر از طریق نقد آنها به اشراف کامل برسیم. سپس با شناخت یک نظریه، بهتر می‌توان از آن استفاده نمود. درست است که نقد نظریات مستلزم زمان و تخصص است و در انجام یک کار پژوهشی شاید زمان کافی برای نقد نظریه فراهم نباشد، ولی باید در نظر گرفت که نقد بسیاری از نظریات در ادبیات فعلی قابل دسترسی است و کافی است محققان در کنار نوشتن ادبیات موضوع به نقدهای نوشته‌شده در مورد نظریات نیز توجه نمایند. بدیهی است که به‌کارگیری نظریه هافستد، ضمن توجه به انتقادات وارد شده بر آن می‌تواند راهگشای بسیاری از پژوهش‌ها باشد. پژوهشگران می‌توانند با بهره‌گیری از نظریه هافستد و مطالعات مرتبط او به بررسی فرهنگ داخل کشور بپردازند و یا با بازآفرینی نتایج پژوهش او و اندازه‌گیری شاخص‌های فرهنگی‌اش برای کشور، موضوعات فرهنگی را مورد بررسی و نقد قرار دهند. فرهنگ همواره به‌عنوان مبحثی مهم در مطالعات سازمانی مدنظر بوده است. بهره‌گیری از ابعاد فرهنگی هافستد و بازاندیشی در مقادیر پارامترهای فرهنگی او متناسب با زمینه کشور در تحلیل بسیاری از مسائل سازمانی یاری‌رسان خواهد بود. اگر چه در ادبیات فعلی نمونه‌هایی از این تحقیقات در داخل کشور به‌چشم می‌خورد، ولی بدیهی است که ظرفیت این نظریه در تحلیل مسائل سازمان‌ها و رای ادبیات فعلی موجود در داخل کشور است. به طور کلی، این مقاله برای افرادی که تمایل به آشنایی و یا استفاده از نظریه هافستد ضمن توجه به انتقادات وارده به آن را دارند، مناسب خواهد بود.

## منابع

۱. جمی، مجتبی و اکبر اعتباریان. (۱۳۹۵). مدیریت به اقتضای فرهنگ در سازمان‌های ایرانی براساس شاخص‌های فرهنگی هافستد (مورد مطالعه: ادارات مرکزی مخابرات استان‌های اصلی ایران). *مدیریت فرهنگ سازمانی*. ۱۴(۴).
۲. خاکپور، عباس. (۱۳۹۰). *سنخ‌شناسی مطالعات فرهنگ سازمانی*. راهبرد فرهنگ. شماره ۱۴-۱۵.
۳. دانایی‌فرد، حسن. (۱۳۸۹). *نظریه پردازی: مبانی و روش‌شناسی‌ها*. سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۴. زارعی‌متین، حسن؛ رضا طهماسبی و سید محمد مهدی موسوی. (۱۳۸۸). نقش مؤلفه‌های فرهنگ سازمانی در اعتمادسازی: بررسی روابط بین ابعاد فرهنگی گلاب و اعتماد. *فصلنامه علوم مدیریت ایران*. ۴(۱۵).
۵. فانی، علی‌اصغر؛ جبار باباشاهی؛ مهدی افخمی اردکانی و محسن ابراهیمی. (۱۳۹۱). ارتقای کارآفرینی؛ تحلیلی بر نقش شاخص‌های مدل فرهنگی گلاب. *فصلنامه علمی پژوهشی توسعه کارآفرینی*. ۵(۲).
۶. فرهنگی، علی‌اکبر؛ وحید شاه‌میرزایی و علی حسین‌زاده. (۱۳۹۴). *نظریه پردازان و مشاهیر مدیریت*. فراندیش.
۷. لطیفی، فریبا. (۱۳۸۴). فرهنگ سازمان‌های ایرانی. *سومین کنفرانس بین‌المللی مدیریت*. // [http://www.civilica.com/Paper-IRIMC03-IRIMC03\\_064.html](http://www.civilica.com/Paper-IRIMC03-IRIMC03_064.html)
۸. همتی، حسن و محمد گراوند. (۱۳۹۳). *ارزش‌های فرهنگی هافستد در حسابداری*. حسابدار رسمی. شماره ۲۵.

9. Bacharach, S. B. (1989). Organizational Theories: Some Criteria for Evaluation. *Academy of Management Review*. 14(4).
10. Baskerville, R. F. (2003). Hofstede Never Studied Culture. *Accounting, Organizations and Society*. 28(1).
11. Hofstede, G. (1984). *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*: Sage Publications.
12. Hofstede, G. & M. H. Bond. (1988). The Confucius Connection: From Cultural Roots to Economic Growth. *Organizational Dynamics*. 16(4).
13. Hofstede, G. & M. Minkov. (2013). *Values Survey Module 2013 Manual*. 1-17. Retrieved from <http://geerthofstede.com/wp-content/uploads/2016/07/Manual-VSM-2013.pdf>
14. Hofstede, G. Retrieved from [https://en.wikipedia.org/wiki/Geert\\_Hofstede](https://en.wikipedia.org/wiki/Geert_Hofstede).
15. Hofstede, G. Bibliography. Retrieved from <https://library.wvu.edu/ref/subjects/cbe/guides/hofstedebib.shtml>.
16. Hofstede, G.; G. J. Hofstede. & M. Minkov. (2010). *Cultures and Organizations: Software of the Mind*. Third Edition: McGraw-Hill Education.
17. House, R. J.; P. J. Hanges; M. Javidan; P. W. Dorfman. & V. Gupta. (2004). *Culture, Leadership, and Organizations: The GLOBE Study of 62 Societies*: Sage publications.



18. Minkov, M. & G. Hofstede. (2011). The Evolution of Hofstede's Doctrine. *Cross Cultural Management: An International Journal*. 18(1).
19. Parboteeah, K. P.; J. W. Bronson. & J. B. Cullen. (2005). Does National Culture Affect Willingness to Justify Ethically Suspect Behaviors? A Focus on the GLOBE National Culture scheme. *International Journal of Cross Cultural Management*. 5(2).
20. Shi, X. & J. Wang. (2011). Interpreting Hofstede Model and Globe Model: Which Way to Go for Cross-Cultural Research? *International Journal of Business and Management*. 6(5).
21. Smith, P. B.; S. Dugan. & F. Trompenaars. (1996). National Culture and the Values of Organizational Employees: A Dimensional Analysis Across 43 Nations. *Journal of Cross-Cultural Psychology*. 27(2).
22. Tayeb, M. (1994). Organizations and National Culture: Methodology Considered. *Organization Studies*. 15(3).
23. Westwood, R. G. & J. E. Everett. (1987). Culture's Consequences: A Methodology for Comparative Management Studies in Southeast Asia?. *Asia Pacific Journal of Management*. 4(3).

## پیوست‌ها

### پیوست ۱: شاخص‌های علم‌سنجی هافستد و پژوهش او (منبع گوگل اسکالر)

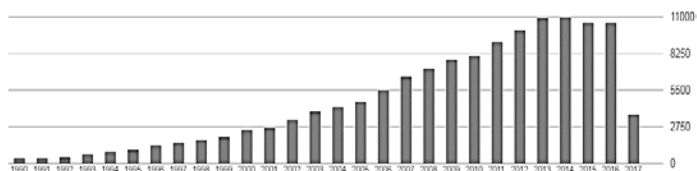


#### Geert Hofstede



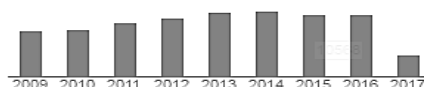
Professor Emeritus of Organizational Anthropology and International Management,  
University of Maastricht  
National culture, organizational culture  
Verified email at bart.nl

Citations per year



۲۲۱

Citation indices	All	Since 2012
Citations	136686	56752
h-index	91	68
i10-index	224	154



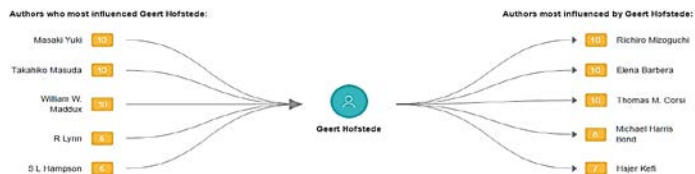
### شکل ۱: تأثیرگذاری علمی هافستد از لحاظ شاخص‌های علم‌سنجی

Culture's consequences: International differences in work-related values

Authors Geert Hofstede  
Publication date 1980  
Publisher Sage Publications, Inc  
Total citations Cited by 49527



### شکل ۲: تأثیرگذاری نظریه مطالعات فرافرهنگی هافستد از لحاظ شاخص‌های علم‌سنجی



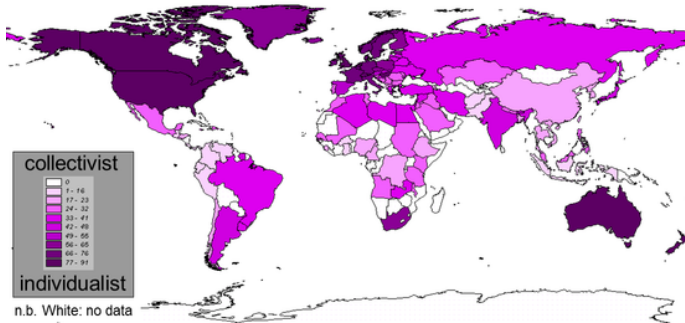
شکل ۲: تأثیرپذیری و تأثیرگذاری علمی اشخاص مرتبط با هافستد (www.semanticscholar.org)

## پیوست ۲: ابعاد فرهنگی هافستد در کشورهای مختلف

برگرفته از وب سایت هافستد به نشانی:

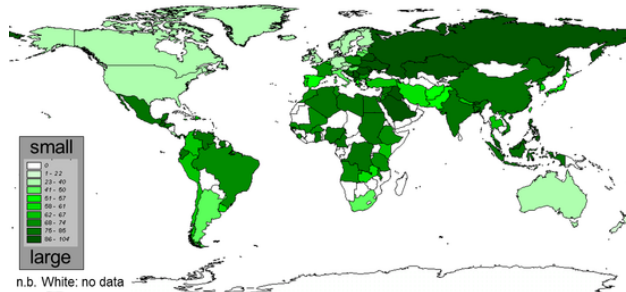
<http://geerthofstede.com/culture-geert-hofstede-gert-jan-hofstede/6d-model-of-national-culture/>

### Collectivism – Individualism World map

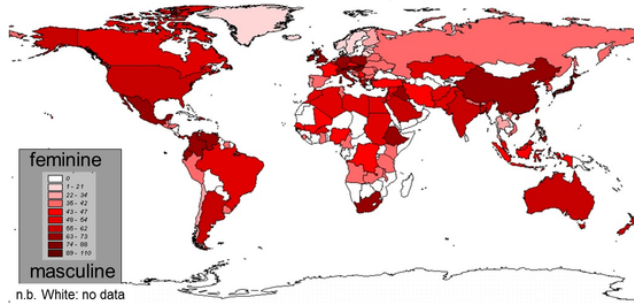


۲۲۲

### شکل ۴: جمع‌گرایی در مقابل فردگرایی در کشورهای جهان Power Distance World map

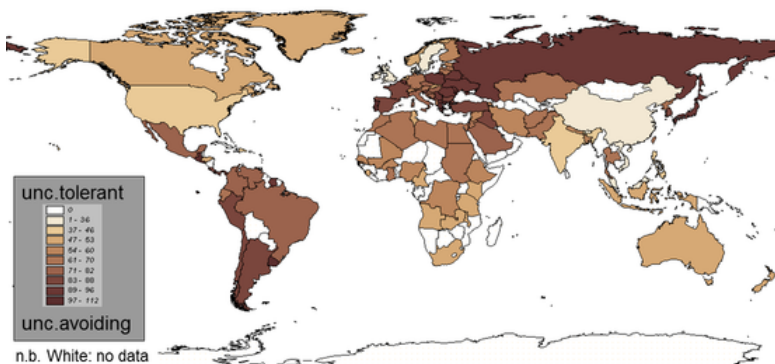


### شکل ۵: فاصله قدرت در کشورهای جهان Femininity - Masculinity World map



### شکل ۶: زنانگی در مقابل مردانگی در کشورهای جهان

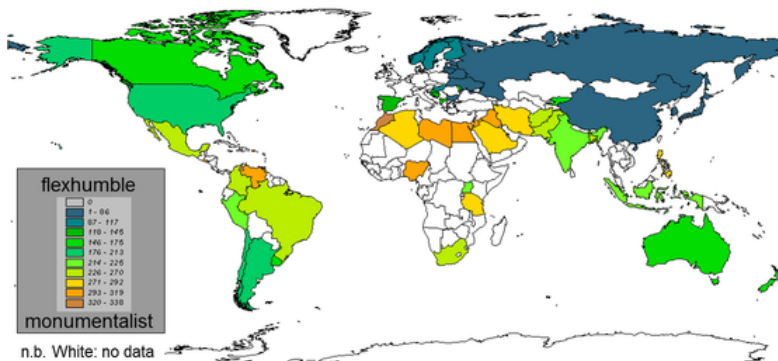
### Uncertainty Avoidance World map



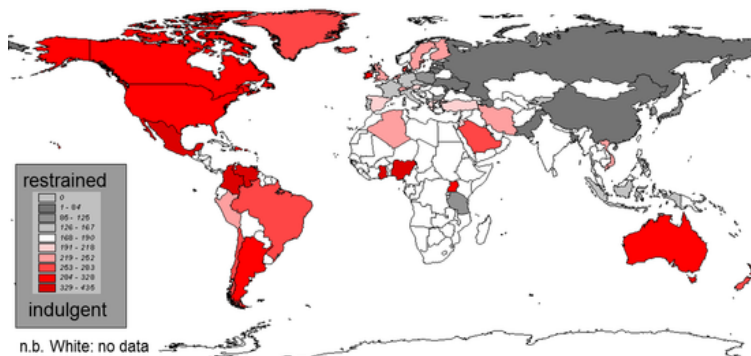
شکل ۷: دوری از عدم قطعیت در کشورهای جهان

۲۲۳

### Short-term orientation (Monumentalism) – Long-term orientation (Flexhumility) World map (based on WVS)



شکل ۸: جهت گیری بلندمدت و کوتاه مدت در کشورهای جهان  
Indulgence - Restraint World map (based on WVS)



شکل ۹: افراط گرایی یا ریاضت در کشورهای جهان

### پیوست ۳: پرسشنامه اندازه‌گیری ابعاد فرهنگی

این پرسشنامه در وبسایت هافستد به زبان‌های مختلف موجود است و نسخه فارسی آن توسط آقای امیرحسین راهداری فارغ‌التحصیل دانشگاه تربیت مدرس تدوین گردیده است (<http://geerthof-stede.com/research-and-vsm/vsm-2013>)

بدون توجه به شغل کنونی تان، به یک شغل ایده‌آل که مورد نظر تان است فکر کنید. در انتخاب یک شغل ایده‌آل برای شما چقدر مهم است که... (لطفاً دور یک پاسخ در هر سطر دایره بکشید)  
 ۱ = بیشترین اهمیت؛ ۲ = بسیار مهم؛ ۳ = اهمیت متوسط؛ ۴ = اهمیت کم؛ ۵ = اهمیت بسیار کم یا بدون اهمیت

۱. وقت کافی برای زندگی شخصی و یا خانوادگی تان داشته باشید. (۱ ۲ ۳ ۴ ۵)
۲. رئیس (سرپرست مستقیمی) داشته باشید که با او احترام بگذارد. (۱ ۲ ۳ ۴ ۵)
۳. به خاطر عملکرد مثبت تان مورد توجه قرار بگیرید. (۱ ۲ ۳ ۴ ۵)
۴. امنیت شغلی داشته باشید. (۱ ۲ ۳ ۴ ۵)
۵. با افراد خوش‌مشرب همکار باشید. (۱ ۲ ۳ ۴ ۵)
۶. کاری را انجام دهید که جذابیت داشته باشد. (۱ ۲ ۳ ۴ ۵)
۷. در تصمیماتی که مرتبط با کار تان است از طرف رئیس تان مورد مشورت قرار بگیرید. (۱ ۲ ۳ ۴ ۵)
۸. در فضائی مطلوب زندگی کنید. (۱ ۲ ۳ ۴ ۵)
۹. شغلی داشته باشید که مورد احترام خانواده و دوستان تان باشد. (۱ ۲ ۳ ۴ ۵)
۱۰. فرصت ارتقا داشته باشید. (۱ ۲ ۳ ۴ ۵)

در زندگی خصوصی شما این موضوعات برای شما از چه اهمیتی برخوردار است: (لطفاً دور یک پاسخ در هر سطر دایره بکشید)

۱ = بیشترین اهمیت؛ ۲ = بسیار مهم؛ ۳ = اهمیت متوسط؛ ۴ = اهمیت کم؛ ۵ = اهمیت بسیار کم یا بدون اهمیت

۱۱. زمان آزاد برای تفریح داشته باشید. (۱ ۲ ۳ ۴ ۵)
۱۲. اعتدال: خواسته‌های کمی داشته باشید. (۱ ۲ ۳ ۴ ۵)
۱۳. خدمتی به دوستی انجام دهید. (۱ ۲ ۳ ۴ ۵)
۱۴. اعتدال در خرج (بیش از نیاز خرج نکنید). (۱ ۲ ۳ ۴ ۵)
۱۵. اغلب به چه میزان احساس عصبی بودن یا تنش به شما دست می‌دهد؟
  ۱. همیشه؛ ۲. معمولاً؛ ۳. برخی اوقات؛ ۴. به ندرت؛ ۵. هرگز
  ۱۶. آیا شما فرد خوشحالی هستید؟
    ۱. همیشه؛ ۲. معمولاً؛ ۳. برخی اوقات؛ ۴. به ندرت؛ ۵. هرگز
  ۱۷. آیا افراد یا شرایط، هیچ‌وقت شما را از انجام آنچه واقعاً دوست دارید انجام دهید باز می‌دارند؟
    ۱. بله، همیشه؛ ۲. بله، معمولاً؛ ۳. برخی اوقات؛ ۴. نه، به ندرت؛ ۵. نه، هرگز

۱۸. به‌طور کلی، شما وضعیت سلامتی خود را در این روزها چگونه توصیف می‌کنید؟
۱. بسیار خوب؛ ۲. خوب؛ ۳. متوسط؛ ۴. ضعیف؛ ۵. بسیار ضعیف
۱۹. از اینکه شهروند کشورتان هستید به چه میزان احساس افتخار می‌کنید؟
۱. اصلاً احساس افتخار نمی‌کنم؛ ۲. چندان احساس افتخار نمی‌کنم؛ ۳. تا حدی احساس افتخار می‌کنم؛ ۴. نسبتاً احساس افتخار می‌کنم؛ ۵. بسیار احساس افتخار می‌کنم
۲۰. طبق تجارب شما، زیردستان به چه میزان از ابراز مخالفت با سرپرستانشان (یا دانش‌آموزان از معلمشان) می‌ترسند؟
۱. هرگز؛ ۲. به ندرت؛ ۳. برخی اوقات؛ ۴. معمولاً؛ ۵. همیشه
- به چه میزان شما با این اظهارنظرها مخالف یا موافق هستید؟ (لطفاً دور یک پاسخ در هر سطر دایره بکشید)
۱. کاملاً موافقم؛ ۲. موافقم؛ ۳. نظری ندارم؛ ۴. مخالفم؛ ۵. کاملاً مخالفم
۲۱. یک نفر می‌تواند مدیر خوبی باشد حتی اگر جواب دقیقی برای همه سؤالاتی که زیردستان ممکن است درباره کارش از او بپرسند نداشته باشد. (۱ ۲ ۳ ۴ ۵)
۲۲. تلاش مداوم مطمئن‌ترین روش برای دستیابی به نتایج است. (۱ ۲ ۳ ۴ ۵)
۲۳. از ساختار سازمانی که در آن یک نفر دو رئیس دارد باید به هر قیمتی اجتناب کرد. (۱ ۲ ۳ ۴ ۵)
۲۴. قوانین یک شرکت یا سازمان نباید زیر پا گذاشته شود حتی اگر کارمند فکر کند که این کار بیشترین نفع را برای سازمان در پی دارد. (۱ ۲ ۳ ۴ ۵)
- برخی اطلاعات در مورد شما (برای اهداف آماری):
۲۵. جنسیت:
۱. مرد؛ ۲. زن
۲۶. چند ساله هستید؟
۱. زیر ۲۰ سال؛ ۲. ۲۰-۲۴؛ ۳. ۲۵-۲۹؛ ۴. ۳۰-۳۴؛ ۵. ۳۵-۳۹؛ ۶. ۴۰-۴۹؛ ۷. ۵۰-۵۹؛ ۸. ۶۰ یا بالاتر
۲۷. چند سال آموزش تحصیلات رسمی (یا معادل آن) را تکمیل کرده‌اید؟ (شروع از دوره ابتدایی)
۱. ۱۰ سال یا کمتر؛ ۲. ۱۱ سال؛ ۳. ۱۲ سال؛ ۴. ۱۳ سال؛ ۵. ۱۴ سال؛ ۶. ۱۵ سال؛ ۷. ۱۶ سال؛ ۸. ۱۷ سال؛ ۹. ۱۸ سال یا بیشتر
۲۸. اگر شما یک شغل با دریافت حقوق داشته‌اید/هم‌اکنون دارید، نوع این شغل چه می‌باشد/ بوده است؟
۱. شغل با دریافت حقوق نداشته‌ام (شامل دانشجویان تمام‌وقت)؛ ۲. کارگر ساده بدون مهارت یا نیمه‌ماهر؛ ۳. کارمند یا منشی اداری با آموزش عمومی؛ ۴. صنعتگر، تکنیسین، متخصص فناوری اطلاعات، پرستار، هنرمند یا معادل آن آموزش دیده در هنرستان؛ ۵. تخصص دانشگاهی یا معادل آن (پست غیرمدیریتی)؛ ۶. مدیر یک یا چند نفر (که مدیر نیستند)؛ ۷. مدیر یک یا چند مدیر
۲۹. ملیت شما چیست؟
۳۰. ملیت شما در هنگام تولد چه بوده است (اگر تغییر کرده است)؟