

گفتمان جامعه‌شناسی بدن

و نقد آن بر مبنای نظریه حیات معقول و جهان بینی اسلامی

ابوالقاسم فاتحی* / ابراهیم اخلاصی**

چکیده

هدف مقاله توصیفی تحلیلی حاضر، که با استفاده از روش کتابخانه ای به سامان رسیده است، بازخوانی آرای برخی نظریه پردازان جامعه‌شناسی درباره بدن و تبیین چرایی و چگونگی اهمیت آن برای انسان مدرن می‌باشد، که ذیل عناوین «طبیعت گرایی»، «ساختارگرایی اجتماعی» و «رویکردهای ترکیبی» مورد بررسی قرار گرفته است. برآیند یافته‌های نظری نشان می‌دهد که آموزه‌های عملی مترتب بر دنیوی شدن حیات مدرن، «مرگ» را به اساسی‌ترین چالش «بدن» تبدیل کرده است. انسان جدید، نحوه مواجهه هستی‌شناختی با «مرگ» را در گریز ذهنی از آن به وسیله مدیریت مستمر بدن در عین آگاهی از فنا پذیری آن یافته است. این واقعیت، ضرورت فلسفه زندگی مبتنی بر معرفت و حیانی را اثبات می‌کند. نتیجه حاصل این مقاله این است که قرار گرفتن انسان در قلمرو «حیات معقول» و انطباق با آموزه‌ها و لوازم آن، در مقام نظر و عمل، تمهیدات لازم را در خروج وی از تسلسل «مدیریت بدن در عین فنا پذیری آن» فراهم می‌کند.

کلیدواژه‌ها: جامعه‌شناسی بدن، ساخت تجسیدی، هویت مدرن، بازگشت به بدن، مدیریت بدن

مقدمه

جدایی بدن و ذهن برای مدت زمان طولانی مبنای فلسفه غرب بوده است و طی آن ذهن، برتر از بدن نظر گرفته می‌شد. جامعه‌شناسان کلاسیک در تحلیل‌های خود از مقولات اجتماعی رویکردی مستقل از بدن را مورد توجه قرار داده‌اند و با قرار دادن بدن در قلمرو سایر رشته‌های علمی، آن را ضرورتی غیرقابل تأمل در کنش انسانی در نظر گرفته‌اند. به از سوی دیگر، توجه متأخرین به بدن، مباحث گسترده‌ای را درباره موضوعاتی نظیر هویت، فرهنگ مصرفی، سبک زندگی و نظریه‌پردازی اجتماعی در میان جامعه‌شناسان برانگیخته است. فهم چرایی علاقه مردم، به احیای بدن و چگونگی تعریف آنان از بدن، مستلزم توجه به زمینه‌های گوناگون پیدایش مدرنیته است که در دوره مدرنیته متأخر شکل رادیکال تری به خود گرفته است.^۱ اهمیت مقاله حاضر ناشی از همین نکته است. جدید بودن مباحث «جامعه‌شناسی بدن» و لزوم آشنایی پژوهش‌گران با چشم اندازه‌های نظری آن و زمینه‌های گسترده انجام پژوهش‌های میدانی، از دیگر دلایل توجیه کننده ضرورت این نوشتار است. هدف این مقاله، تشریح رویکردهای نظری تحلیل بدن در نظریه‌های جامعه‌شناسی است. که به کمک منابع مختلف و ارائه تحلیل‌های نظری، در پی پاسخ سؤالات زیر را برآمده است.

۱. نسبت میان «جسمانیت»، «جامعه» و «روابط اجتماعی» در مدرنیته چیست؟
۲. تفاوت نظریه‌پردازان اجتماعی در جامعه‌شناسی کلاسیک و متأخر، از حیث توجه به بدن چیست؟
۳. تأثیرات تحولات تمدنی بر بدن انسانی چگونه است؟
۴. چه رابطه‌ای میان «هویت»، «کنش‌های روزمره» و «انواع سرمایه» با «بدن» وجود دارد؟
۵. رابطه «قدرت»، در مفهوم فوکویی آن و «نحوه بازنمایی‌های بدن» چیست؟
۶. پارادوکس میان «اهمیت دهی به بدن» و «اجتناب ناپذیری مرگ» بر مبنای گفتمان‌های جامعه‌شناسی بدن چگونه تحلیل می‌شود؟
۷. نسبت میان «مدیریت بدن» و «فناپذیری اجتناب ناپذیر بدن» بر مبنای نظریه حیات معقول چگونه است؟

مفاهیم اصلی

تعاریف نظری اصطلاحات کلیدی به کار رفته در مقاله به شرح زیر است:
 جامعه‌شناسی بدن: جامعه‌شناسی بدن یکی از حوزه‌های جامعه‌شناسی است که به نحوه شکل‌گیری بدن به عنوان جایگاه سلامت، تندرستی، ظاهر فیزیکی و شیوه رفتار متناسب با الزامات قدرت می‌پردازد.^۲

جامعه‌شناسی تجسیدی: در پیمفهوم سازی بدن به گونه ای است که از یک سو، به عنوان «فاعل شناسا» در زمینه‌های اجتماعی شکل می‌گیرد، و از سوی دیگر، به عنوان «بستر تجربه»، موضوع شناساییینیز واقع می‌شود.

مدیریت بدن^۱ به هر نوع نظارت و دستکاری مستمر ویژگی‌های ظاهری و آشکار بدن، که در قالب رویه‌های آرایشی و اعمال جراحی انجام می‌پذیرد، مدیریت بدن گفته می‌شود.^۳

سوژه: به معنای فاعل شناسایی است. «سوژه شدن» انسان به معنای اتکای او به ذهن در تعبیر و درک از جهان، به جای اتکای به اوهام و اسطوره، است.^۴ بنیاد نظریه «سوژه» بر اساس ایجاد یک آگاهی جدید است که از ذهن الهام می‌گیرد. «سوژه» از شک و تردید به داده‌های موجود آغاز و به شناخت و تعریف واقعیت می‌رسد.^۵

ابژه: همه جهان، در مقابل «من» که «سوژه» است، به عنوان «دیگری» یا «مفعول» تلقی می‌شود. بدین ترتیب، «سوژه» خود را «نخستین» و هر موضوع در مقابل آن، «ابژه» نامیده می‌شود.^۶ به عبارت دیگر، هر چیزی که «سوژه» نباشد «ابژه» خواهد بود.

گفتمان: تبادل و تولید مستمر اندیشه‌ها در کنش متقابل انسانی، از طریق گفتن، نوشتن و هرگونه وسیله ارتباطی «گفتمان» نامیده می‌شود.^۷

قدرت: توانایی به انجام رساندن هدف، به رغم هرگونه مقاومت، و وادار کردن دیگران به انجام دادن آن چه ما می‌خواهیم، قدرت نامیده می‌شود.^۸ «قدرت»، به شکلی انضمامی و در خردترین سطوح، همراه با تکنیک‌ها و تاکتیک‌ها و ریزه کاری‌های آن اعمال می‌شود.^۹ «قدرت» تعیین کننده شرایط گفتمان است.^{۱۰}

زمینه‌های تکوین جامعه‌شناسی تجسیدی و اهمیت بدن

تأثیرگذاری دوانگاری بدن ذهن دکارتی در حوزه‌های پزشکی، قانون، ادبیات و آفرینش‌های هنری، به حدی گسترده است که تقریباً امکان بروز دیدگاه‌های فلسفی متفاوت در این باره را از بین برده است.^{۱۱} منزلت اجتماعی پایین زنان، کارگران، دهقانان، بردگان، خادمان، دارندگان مشاغل یدی و معلولان، به علت محوریت فعالیت‌ها و فرآیندهای بدنی در زندگی آنان، از لوازم دوانگاری بدن ذهن است.^{۱۲} غفلت از بدن در نظریه اجتماعی، مدلول بی توجهی به «انسان تجسیدی» و متعاقب آن، در نظر گرفتن بدن انسانی در قالب مالکیت شخصی و طبیعی خارج از علائق جامعه شناختی بوده است.^{۱۳} در واقع، در تبیین‌های کلاسیک، پرسش از پایگاه هستی شناختی کنش‌گران اجتماعی مغفول ماند، و جامعه شناسان اولیه کنش‌گر انسانی را به عنوان «کارگزار تعریف کرده‌اند»^{۱۴}

علی‌رغم واقعیت‌های نظری فوق، با عنایت به نقش اساسی آگاهی و زبان، به عنوان مؤلفه‌های جسمانی کنترل اجتماعی، می‌توان تحلیل مارکس درباره‌ی تابعیت بدن‌های طبقه

کارگر از ماشین، در فرایند گسترش فناوری مربوط به سرمایه داری و چگونگی عقلانی سازی بدن در نظام‌های دیوان سالار، نظیر آنچه در تحلیل‌های ماکس وبر آمده است، را از مصادیق توجه غیرمستقیم به بدن در نظریه‌پردازی کلاسیک جامعه‌شناسی دانست. همزمان با چالش‌های فرا روی ایده «افتراق طبیعت و جامعه» از سوی علم جامعه‌شناسی، نظریه‌پردازان اجتماعی بدن را از یک سو، نسبت به «کنش‌گر انسانی» و از سوی دیگر، در ارتباط با «رویه‌های جامعه‌شناختی» مفهوم سازی کردند.

تجربه بدن و مدیریت آن، تشکیل دهنده بخشی از ماده‌فراگیر شکل دهنده زندگی اجتماعی و نظریه اجتماعی است. پاره‌ای توانایی‌های انسان‌ها برای ارتباط با یکدیگر و تجربه مشترک نیازها، خرسندی‌ها و دلزدگی‌ها مبتنی بر وجه اشتراک آنها در برخورداری از بدن است.^{۱۵} در واقع، امکان فهم کامل وفاق جمعی، ابعاد ساخت نهادی و رابطه‌ای تنها در صورت ترکیب شناخت آنها با شناخت «ساخت‌های تجسیدی» فراهم می‌گردد.^{۱۶}

افزایش رو به رشد جمعیت سالخوردگان در جوامع غربی و پیامدهای آن در حوزه‌های سیاست گذاری اجتماعی، بازنشستگی، پیشگیری پزشکی و مسکن، که تبعات اقتصادی آن شکل جهانی به خود گرفته است، از عوامل مؤثر در توجه به بدن می‌باشند.^{۱۷} هم‌چنین، جامعه‌شناسی بدن، به بررسی تعریف اجتماعی از بدن نسبت با مفاهیم جوانی و سالخوردگی پرداخته است. مفاهیم مذکور در فرهنگ مصرفی حامل ارزش‌های نمادین هستند. در فرهنگ مصرفی، ارزش به بدن‌های جوان و ترکه‌برخوردار از جاذبیت‌های شهوانی ضمیمه می‌گردد و بدن‌های پیر، کاهش در ارزش نمادین بدن را در پی دارد.^{۱۸} وبلن نیز، زیبایی را مفید و نماد منزلت می‌داند^{۱۹} و تمایز بین «سودمندی» و «ضایع کردن» را در جایی که زیبایی و کسب افتخار در هم آمیخته اند، کاری بسیار مشکل می‌داند.^{۲۰}

مدرنیته با اعمال کنترل بر بدن، زمینه‌علاقه‌مندی افراد مدرن به بدن و ایجاد بحران در معنای بدن را فراهم آورده است. پس از قرن ۱۹ و پیوند رژیم غذایی و علوم تغذیه‌ای، عقلانی سازی بدن در ارتباط با علم بشر قرار گرفت. در عقلانی سازی به شیوه‌مدرن، بدن پدیده‌ای «عمیقاً جنسییتی» فرض می‌شود که باید متناسب با کارایی وجوه نظام‌های اجتماعی جدید سازمان دهی شود.^{۲۱} نظام‌های دیوان سالار از عوامل مؤثر در کنترل بدن، به منظور تعیین چگونگی کیفیت یا کمیت کار روی بدن، فارغ از نیازهای بدنی کارکنان هستند.^{۲۲} سازمان‌های بروکراتیک، بدن‌های زنان را در مقایسه با بدن‌های دان، در کنترل بیشتری قرار می‌دهند؛ زیرا از زنان انتظار می‌رود با مدیریت قاعدگی، بارداری و یائسگی، آنها را پنهان نگه دارند.^{۲۳} نظام‌های جهانی، در مدرنیته متأخر، افراد را خارج از موقعیت اجتماعی آنها در معرض خطرات تکنولوژیکی و محیطی روز افزون قرار می‌دهند و زمینه «جهانی شدن بدن» را فراهم می‌آورند.^{۲۴}

طبیعت گرایی

در دیدگاه‌های طبیعت‌گرا، بدن پدیده‌ای «ما قبل اجتماعی» و دارای مبنای «زیست شناختی» فرض می‌گردد که رو ساخت‌های «خود» و «جامعه» بر آن استوار می‌گردند.^{۲۵} انواع گوناگون نابرابری، در پی ویژگی‌های بدن زیست شناختی مشروعیت پیدا می‌کنند. نابرابری جنسیتی مدلول بی ثباتی بدن‌های زنان پنداشته می‌شود. ترنر، معتقد است، بدن‌های زنان همواره برای ثبات اجتماعی و اخلاقی جامعه تهدید محسوب شده است؛^{۲۶} زیرا ساخت فیزیولوژیک احساسات آنان به گونه‌ای تربیت یافته است که از عقلانیت خنثی در حوزه عمومی متمایز می‌گردند.

فایرستون زیر بنای مادی سرکوب زنان در نظام‌های سکولاری را در زیست‌شناسی می‌داند و معتقد است تقسیم جنسیتی کار ناشی از پدیده باروری در زنان است که مرد سالاری و جنس گرایی بر آن بنا شده است. از نظر وی، هنگامی انقلاب فمینیستی فرا خواهد رسید که زنان ابزار تولید مثل را بدست آورند.^{۲۷} از منظر جامعه‌شناسی، تقلیل پیچیدگی‌های روابط اجتماعی به بدن متقدم بر جامعه و مستقل از تغییر، امر پذیرفته شده‌ای نیست.^{۲۸}

ساختارگرایی اجتماعی

در ساخت گرایی اجتماعی بدن شامل معانی اجتماعی است که از سوی جامعه محدود و ابداع می‌گردد. وجه مشترک نحله‌های ساختارگرایی، مخالفت با تحلیل بدن به عنوان پدیده زیست شناختی است.

گافمن در بحث از «خود اجتماعی» و «خود انسانی»، چگونگی بروز فاصله بین آنها را تبیین می‌کند. وی نقش‌ها و موقعیت‌های اجتماعی را نمایش‌هایی می‌داند که در زندگی روزمره اجرا می‌شوند. «خود» افراد به وسیله نقش‌هایی که در این موقعیت‌ها اجرا می‌کنند، معنا می‌یابد. گافمن با طرح اصطلاح «نمایش دادن خود» و بررسی کنش متقابل اجتماعی بر حسب «پشت صحنه»، «روی صحنه»، «فضای خصوصی» و «فضای عمومی» متناظر با آنها، به کندو کاو در «جسمانیت» می‌پردازد. از نگاه وی، عاملان بدنی با توسل به روش‌های علامت دهی اجتماعی، سعی در جلب نظر دیگران به خود دارند. این عاملان بدنی معرف‌های «تجسد یافته» منش و منزلت اند که توسط کنش‌گران دیگر تفسیر می‌گردند.^{۲۹}

«خود» در کنش‌های متقابل زندگی روزمره آسیب پذیر است و با «مدیریت تأثیرگذاری» از گزند آسیب مصون می‌ماند. در مدیریت تأثیرگذاری، کنش‌گران با نمایش، مخاطبان‌شان را وادار به عمل داوطلبانه دلخواه می‌کنند و افراد هنگام کنش متقابل می‌کوشند جنبه‌ای از «خود» را نمایش دهند که مورد پذیرش دیگران باشد.^{۳۰} از نظر گافمن، موقعیت‌های اجتماعی تدارک

دهنده «تئاتری طبیعی» هستند که نمایش‌های بدنی در آن اجرا و تفسیر می‌شود.^{۳۱} مقبولیت اجتماعی اجرای نقش‌ها به شیوهٔ سلوک بدنی اجرا کننده بستگی دارد. زبان غیرگفتاری عامل اصلی در هدایت فهم مردم از چگونگی چهره و عملکرد بدنی می‌باشد که محدودیت‌های اجتماعی را با خود به همراه دارد.^{۳۲} معانی اجتماعی انضمامی به اشکال و عملکردهای بدنی خاص، متمایل به درونی شدن هستند و بر نوع احساس افراد از خود و ارزش درونی آنها تأثیر می‌گذارند. بدین سان، بدن به عنوان واسطه، نقش مهمی در برقراری پیوند بین «هویت فردی» و «هویت اجتماعی» از خود بر جای می‌گذارد.^{۳۳} از نظر گافمن، «صورت» انسان در تعامل چهره به چهره و نیز در عملکردهای اجتماعی از اهمیت زیادی برخوردار است. «صورت اجتماعی»، به عنوان صورت عمومی، نیازمند تغییر دائمی نقاب موجود بر آن است. آرایش، وسیله مفیدی برای به دست آوردن نقاب است که تنها در شرایط احساسی هم‌چون تنهایی یا حضور دوستان کنار می‌رود و «صورت خصوصی» ظاهر می‌گردد.^{۳۴}

از نظر فوکو «روابط قدرت»، نوعی چسبیدگی بلافصل با بدن دارند، به گونه ای که بدن همواره مورد «سرمایه گذاری»، «نشانه گذاری» و «تربیت» قرار می‌گیرد و برای «انجام وظایف»، «شرکت در مناسک» و «ساطع کردن انواع نشانه‌ها» تحت فشار قرار می‌گیرد. هم چنین، «راهبردهای خود» به روش‌هایی اطلاق می‌شود که افراد از طریق آن برای رسیدن به حس رضایت روی بدن‌های خود کار می‌کنند و افراد تحت تأثیر گفتمان‌های غالب اجتماعی، سیاسی، فرهنگی بدن‌های خود را از آنها متأثر می‌سازند. «خود»های برساختهٔ اجتماع، «بدنی‌شده» و «متجسد» هستند که از طریق روش‌های دسته‌بندی، مدیریت بدن و به انضباط کشیدن آن حاصل می‌گردد. ویژگی‌های ظاهری بدن، به افراد قدرت چانه زنی می‌بخشد و افراد از آن برای سرمایه گذاری استفاده می‌کنند.^{۳۵}

نحوهٔ بکارگیری بدن در روابط و نهادهای اجتماعی و تبدیلات آن به رکن سازماندهی جوامع مدرن، دو نکته مهم در آثار فوکو می‌باشد. نگرانی نسبت به بدن‌های اجتماعی، تولد رژیم‌ها و استراتژی‌های نوینی برای جداسازی، مهار و موجب ظهور «روان پزشکان» و «تیمارستان» می‌شود. این گونه دغدغه‌ها به ایجاد پزشکی مدرن، سازمان‌های آموزشی، ارتش، زندان، منضبط کردن تمایلات جنسی و ایجاد شکل‌های جدیدی از «حکومت» منجر می‌شود.^{۳۶} افراد تحت تأثیر تنظیم فعالیت‌های بدنی، به وسیله فرایندهای توزیع اجتماعی، از «خود» و از رفتار مناسب خود درک خاصی پیدا می‌کنند. فوکو در ادامه تحلیل پیکر آدمی در ارتباط با «ساختارهای قدرت»، ساختارهای انضباطی را موجب شکل‌گیری بدن‌های مطیع می‌داند.^{۳۷}

از نظر فوکو، در نظام برآمده از «قدرت»، «دانش» و «لذت»، «جنسیت» نقطه‌انتقال متراکم در زمینه «روابط قدرت» می‌باشد^{۳۸} و در برابر «تحمیل قدرت» بر میل جنسی، همواره «مقاومت»

وجود داشته است.^{۳۹} به‌عبارت‌دیگر، «قدرت» و «مقاومت» همواره در کنار یکدیگر قرار دارند. به عقیده‌فوکو، با آغاز سده‌جدید، نظارت بر «زندگی»، به ویژه میل جنسی، از طریق «سیاست کالبدی در مورد بدن انسان» و «سیاست جمعیتی زیست‌شناختی» مورد تأکید قرار گرفت و در هر دو صورت، میل جنسی وسیله ضروری برای دسترسی به بدن و نوع زندگی بشر شده است.^{۴۰}

بدن در جریان «قدرت» به صورت گفتمان، از نو تولید و نهادینه می‌شود. «دانش - قدرت» فرایندی را بنیان می‌نهد که از طریق آن خودبدن، خودش را به عنوان «ابژه» شناسایی می‌کند. «خود نظارتی» فرایندی است که در آن «سوژه‌ها» به عنوان اعضای فعال و آگاه، با مفاهیمی چون «سلامت عمومی» تن به آزمایشات پزشکی می‌دهند. در این حالت، مرز بین مفاهیم خصوصی و عمومی خدشه دار می‌شود. سلامت فرد، مسئله‌ای شخصی نیست، بلکه امری اجتماعی است که نهادهای بسیاری موظف به نظارت بر آن هستند.^{۴۱} افراد به عنوان شهروندان مدنی و یا مطیع، نه تنها در برابر این نظارت‌ها مقاومت نمی‌کنند، بلکه آگاهانه به آنها تن می‌دهند. فوکو هدف این تلاش‌ها را «نظارت بر بدن» می‌داند. برخورد جمعیت‌شناسانه با بدن، دستاورد پزشکی نوین است که تعداد تولدها را افزایش می‌دهد، مرگ و میرهای سال‌های اول زندگی را کاهش داده و روابط جنسی افراد را از تولید مثل جدا کرده است. چگونگی خرد شدن بدن، به قسمت‌های متفاوت به وسیله پزشکی جدید به منظور تسلط و به کارگیری تمام قسمت‌های بدن از سوی آن، مرزهای میان بدن فیزیکی و تکنیکی را کمرنگ نموده است. در این فرایند که بدن به عنوان یک مفهوم متغیر در بین دو سوژه در حال رقابت فهم می‌شود. مخالفت‌هایی که علیه توارث به عنوان یک سیستم متافیزیکی به وجود آمده، بدن را به ماشینی مرکب از «مکانیسم» و «ارگانیسم» فرو کاسته است.^{۴۲}

با این وجود، بدن می‌تواند به کانون «مقاومت» نیز تبدیل شود. به این ترتیب، نباید از روش‌های ابتکاری، که نوعی «مقاومت» تلقی می‌شوند، چشم پوشید. هم‌زمان با شکل‌گیری نگرش‌های فوق، مفاهیم متقابلی نظیر «بدن‌های یاغی»، «بدن‌های افراطی» و «بدن‌های اخلاک‌گر» در جامعه‌شناسی مطرح شد و این گونه بدن‌ها به عنوان ابزارهای «مقاومت»، تمرده سیاسی و اجتماعی مورد تأکید قرار گرفتند. بر همین اساس، رهیافت‌های کلاسیکی که جوانان را قربانی شرایط یا اهم‌دست شرایط نادلخواه برمی‌شمردند، در مطالعات اجتماعی امروز مدخلیت پیشین ندارند. در این نوع بینش، بدون اینکه اقتدار ساختار بزرگتر کتمان شود، نقش مقاومت بدن‌های فردی هم لحاظ می‌گردد. نظارت بر فرایندهای جسمانی جزء ذاتی توجه بازتابی مداوم است که فاعل باید نسبت به رفتار خویش نشان دهد. آگاهی به کیفیت و چگونگی بدن، برای دریافتن تمام عیار هر لحظه از زندگی، اهمیتی اساسی دارد. در حقیقت،

دنباله منطقی نظارت بر ورودی‌های حسی از محیط پیرامونی و نظارت بر اندام‌های اصلی و بدن به عنوان نوعی کل یک پارچه است.^{۴۳}

داگلاس بر چگونگی «گره خوردن نهادها در ساخت‌های تشبیه شده به بدن» تأکید می‌کند.^{۴۴} وی کارکردهای اجتماعی نهادها را در ارتباط با «مدیریت اخلاقی بدن» و باز تولید آن می‌داند. علی‌رغم اشتراک بدنی انسان‌ها، شرایط اجتماعی و نمادهای مبتنی بر بدن، که برای بیان تجربه‌های اجتماعی گوناگون به کار می‌روند، با هم متفاوت است.^{۴۵} داگلاس بدن را نمادی از جامعه می‌داند. او ضمن بیان این که بدن مستعد ترین تصویر قابل دسترس از نظام اجتماعی است، وجود شباهت‌های میان ایده‌های رایج درباره بدن و عقاید مرسوم درباره جامعه را مورد تصریح قرار می‌دهد.^{۴۶} گروه‌های گوناگون در جامعه، رویکردهایی را درباره بدن می‌پذیرند که با پایگاه اجتماعی آنها هم خوانی دارد. به عنوان مثال، هنرمندان و اندیشمندانی که نسبت به جامعه موضعی انتقادی دارند، بی تفاوتی به بدن را در قالب عدم آرایش و اصلاح موی سر و صورت نشان می‌دهند.^{۴۷} به هنگام بروز بحران‌های اجتماعی و مورد تهدید قرار گرفتن مرزهای ملی و هویت ملی، تمایل به نگهداشت «خلوص بدن» در افراد جامعه بیشتر می‌گردد.

به نظر می‌رسد، منظور از «خلوص بدنی» در نظریه داگلاس، بدن فیزیولوژیکی محض است که فارغ از نمادها و پیرایه‌های اجتماعی و فرهنگی عارض شده بر آن است. ترنر در تشریح رابطه بین «بدن»، «آگاهی» و «فرهنگ»، معتقد است: فرهنگ‌های انسانی را می‌توان در قالب دوگانگی بین «خلوص» و «پاکی» از یک سو، و «خطر» از سوی دیگر، مفهوم سازی کرد، بر اساس این نوع مفهوم سازی، ترشحات بدن از نظر اخلاقی و مذهبی برای ثبات جامعه و محیط طبیعی تهدید آمیز تلقی می‌شوند.^{۴۸} مصداق دیدگاه داگلاس مبنی بر ضریب بالای نگهداشت خلوص بدنی به هنگام بروز تهدید مرزهای ملی را می‌توان در دوره جنگ عراق علیه ایران مشاهده نمود که به علت فضای اجتماعی و روانی حاکم بر جامعه، بدن مردان و متعاقباً بدن زنان، به اقتضای اشتغال به خطر، کمتر مدیریت می‌شد. نظریه ترنر، مبنی بر این که انسان‌شناسی داگلاس، از نوع انسان‌شناسی نماد گرایی خطر، موقعیت اجتماعی و قشر بندی اجتماعی است، تحلیل بالا را مستند می‌سازد. بدین ترتیب، اضطراب ناشی از خطرات و عدم قطعیت‌ها در محیط‌ها و موقعیت‌های گوناگون اجتماعی سایه خود را بر چگونگی و نوع علاقه انسان‌ها به بدن می‌گستراند.^{۴۹}

تجربیات جسمانی بدن تحت تأثیر طبقه بندی‌های اجتماعی تغییر می‌کند. به عقیده داگلاس، بین بدن اجتماعی و فیزیولوژیک رابطه متقابل وجود دارد و هر یک که قوی تر باشد،

دیگری را تحت تأثیر قرار می‌دهد. گاهی این دو بدن، آن چنان به هم نزدیک می‌شوند که تقریباً یکی می‌شوند، گاهی نیز بسیار فاصله دارند. تنش بین این دو امکان تشریح معانی را فراهم می‌سازد.^{۵۰} بدن طبیعی توسط قوانین جامعه محدود می‌شود. به طور متقابل، آشفتگی‌های ظاهری، شیوه‌های رایج اعتراض در جوامع امروز است. میزان و مرز این آشفتگی‌ها با مفاهیمی چون «بی بند و باری» توسط جامعه تعیین می‌شوند.

رویکردهای ترکیبی

رویکرد ترکیبی در پی پاسخ به چیستی بدن است که پروژه بودن بدن را مورد تأکید قرار می‌دهد. «پروژه بودن» بدن متضمن این معناست که نمای ظاهری، اندازه، شکل و حتی محتویات بدن به طور بالقوه برای بازسازی در راستای طرح‌های دارنده بدن باز است و بدن، پدیده‌ای جسمانی است که منحصراً به وسیله نظام‌های اجتماعی تحت تأثیر قرار نمی‌گیرد، بلکه با شکل دادن مبنای روابط اجتماعی، آن را ایجاد می‌کند.^{۵۱} رویکردهای ترکیبی، ضمن اذعان به پذیرش نقش بدن در شکل دهی ساختارهای اجتماعی، نابرابری موجود در روابط اجتماعی را به بدن زیست شناختی تقلیل نمی‌دهند و تجسیدی ساختن جامعه‌شناسی به همین معناست. «ساخت تجسیدی»، یکی از ابعاد ساخت اجتماعی است که با توجه به جایگاه انسان‌ها در فضای اجتماعی، در جسم آنها و همچنین در شیوه‌های اندیشه، احساس و رفتار آنها، حک شده است. از این دیدگاه، بدن به کانون آفرینش، بازآفرینی و دگرگونی ساخت اجتماعی تبدیل می‌شود و نظم مجازی نهادها و رابطه‌ها در ارگانسیم‌های انسانی «تجسد» می‌یابد.^{۵۲}

الیاس در نظریه فرایند «تمدن یابی»، فرایند منضبط ساختن بدن، کنترل رفتارهای پرخاشگرانه و تحول فرهنگ بدن، از عهد عتیق تا دوران معاصر را تبیین می‌کند. از نظر وی، فرایندهای اجتماعی و طبیعی از طریق ظرفیت‌های آموخته شده یا نیاموخته شده انسان‌ها، در توسعه بدن مداخله می‌کنند. توانایی‌های زبانی و آگاهی به وسیله بدن محدود شده‌اند.^{۵۳} به باور نظر الیاس، با گذشت زمان، ابعاد بیشتری از رفتار انسانی، به عنوان رفتارهای ناشایست تلقی و به «پشت صحنه» زندگی اجتماعی برده شده و در پی آن، آستانه شرمساری نسبت به فعالیت‌های بدن در افراد بالا رفته است.^{۵۴} بدین ترتیب، الیاس رویکرد توسعه ای را در مورد بدن می‌پذیرد و تغییرات به وجود آمده در نمای فیزیکی و احساسی بدن را نتیجه فرایندهای تمدن سازی در افراد و جامعه می‌داند.^{۵۵}

ویژگی بدن متمدن در جوامع غربی، «شخصی شدن» و استقلال آن از محیط‌های اجتماعی و طبیعی است. بدن متمدن توانایی «عقلانی شدن» و اعمال کنترل احساسات عاطفی را داراست و ضمن به نمایش گذاشتن کنش‌های خود و دیگران، ضرورت‌های رفتار مطلوب در

موقعیت‌های گوناگون اجتماعی را به شکل قابل قبولی درونی می‌سازد.^{۵۶} فرایند تمدن غرب، مشتمل بر ثبات تدریجی در رفتار انسان و کاستن از تضادها و افزایش چند گونگی‌های مبتنی است.^{۵۷} به نظر الیاس، در فرایند رشد مدنیت، به تدریج تابوهای بدنی ساخته می‌شود.^{۵۸} همچنین، نظم حاکم بر بدن، گونه کوچک تر نظم حاکم بر جامعه است. در حالی که، اجتماع به سوی ایجاد محدودیت‌ها و بر ساختن هویت‌های منفرد پیش می‌رود، افراد نیز می‌کوشند که از محیط اطراف و سایر افراد اجتماع مستقل باشند و بدن نقطه مناسب اعمال این جدایی‌هاست.

بورديو، بدن را حامل نمادین هنجارهای اجتماعی می‌داند.^{۵۹} از نظر وی، نظم اجتماعی نظم جسم هاست و الزامات اجتماعی، به صورت نمادین و فیزیکی بر جسم‌ها اثر می‌گذارند.^{۶۰} بورديو بر امکان کسب شناخت از طریق جسم تأکید می‌کند. از این جهت، وقتی «سوژه استعلایی» در کار نباشد، جسم اجتماعی شده عامل حقیقی شناخت عملی جهان است.

بورديو، با استفاده از مفهوم «سرمایه فیزیکی» ارتباط ویژگی‌های جسمانی را با دیگر صورت‌های سرمایه تشریح می‌کند.^{۶۱} وی «سرمایه بدنی» را منبع فرهنگی سرمایه گذاری شده در بدن می‌داند.^{۶۲} تولید «سرمایه فیزیکی» در گرو توسعه بدن است که طی آن، بدن حامل ارزش در زمینه‌های اجتماعی می‌شود.^{۶۳} بدن یک «ماهیت ناتمام» حامل «ارزش‌های نمادین» است و گسترش آن برای نگهداشت نابرابری‌های اجتماعی ضروری می‌باشد.^{۶۴}

بدین ترتیب، انسان‌های زیر سلطه، فرو دستی اجتماعی خود را با نشان دادن بر جسم خود، به صورت حرکات ناشیانه بدنی و کم رویی درونی می‌کنند.^{۶۵} هویت جنسی رابطه فرد با جسم او را شکل می‌دهد که می‌توان به مواردی چون حالت‌ها، طرز راه رفتن و حرکات مؤدبانه اشاره کرد.^{۶۶} به علاوه، موضع افراد در جامعه تعیین کننده «سلايق» آنها است. نشانه‌های زندگی، معرف تصاویر ذهنی خاص گروه اجتماعی، موضع نسبی این گروه در جامعه و اراده آن برای جا یابی در طیف قدرت است.^{۶۷}

از نظر بورديو، سوژه‌های اجتماعی با داوری‌های خود دسته بندی شده اند. بدین ترتیب، خود را از دیگران متمایز می‌سازند و موضع آنها در دسته بندی‌های عینی آشکار می‌شود. به از این‌رو، خوش ذوقی‌ها و بد ذوقی‌های هر کس به مسیر اجتماعی بستگی دارد. این سلايق هم‌چون مهري اجتماعی عمل می‌کند که تعلق اجتماعی عامل را به گروهی آشکار می‌سازد. طبقه اجتماعی، قریحه فرهنگی افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد و افراد در خلال این فرایند، مدعی «تمایز»، «برتری» و «مشروعیت» برای خود می‌شوند.^{۶۸}

گیدنز، معتقد است بدن، همانند شخصیت، مکانی برای تعامل، تخصیص و تخصیص مجدد می‌باشد. توجه به بدن، جستجویی برای «هویت» است. می‌توان با رجوع به آن، تعریف مشخصی

را، که مقید به قواعد و انتظارات اجتماعی نیست، جستجو نمود.^{۶۹} مهارت‌های بدنی در برابر رویدادهای خطرناک «هستی شناختی» از قدرت نفوذ زیادی برخوردار است.^{۷۰} گیدنز به حالتی اشاره می‌کند که افراد از بدن‌های خود بیگانه می‌گردند و در پی اضطراب ناشی از بیگانگی از بدن، «هویت»های شخصی آنها دچار آسیب می‌شود.^{۷۱}

گیدنز در بیان «ساخت مند» شدن مدیریت بدن در عصر جدید، ضمن اشاره به آرایش زنان در خودرو می‌نویسد: «فضا امکان مشاهده کوتاه ناشناخته‌ها را در این مکان شناخته شده فراهم می‌آورد. امروزه سازندگان اتومبیل، روی آفتابگیرها آئینه‌ها را نصب می‌کنند تا به نیاز خانم‌ها به آرایش پاسخ دهند. این وضع نشان دهنده آن است که برخی از جنبه‌های مدرنیته در تنهایی آنها رسوخ کرده است. برای «ساخت یابی» آرایش در اتومبیل باید گفت: این جزئی از تلاش برای غلبه بر محدودیت‌های زمان و مکان در دوران جدید است. اگر قرار باشد که این افراد به موقع به خانه یا محل کار خود برسند، باید عجله به نمایند. در نتیجه، در ساعات ازدحام، رانندگان بیشتری در خیابان و معابر متوقف می‌شوند. از این رو، راننده ای که با یک دست فرمان اتومبیل و در دست دیگر رژ لب را در دست دارد، به وسیله دینامیک بغرنج زمان- مکان‌مدرنیته، که کار آرایش را از خلوت حمام به صندلی اتومبیل اتصال داده، «ساختمند» شده است.»^{۷۲}

در دیدگاه ترکیبی ترنر، بدن به طور همزمان هم موجودی «زیست شناختی» و هم «تجربه زنده»^{۷۳} می‌باشد که در روابط اجتماعی به ایفای نقش می‌پردازد.^{۷۴} ترنر، با به کار گیری انسان‌شناسی فلسفی داگلاس در جامعه‌شناسی بدن، توانست در عین پایبندی به بدن به عنوان یک «شیء آلی»، «معانی اجتماعی» انضمامی به آن را در مقیاس وسیعی بپذیرد.^{۷۵} از این رو، بدن انسان‌ها محیط‌های طبیعی هستند که افراد به عنوان کارگزاران اخلاقی در آن عمل می‌کنند، و موقعیت اخلاقی افراد تابعی از چگونگی «مدیریت بدن» به عنوان مسئولیت فردی است. تمایز فرهنگی بین «بدن» و «ذهن» در استعاره فوق را ضمن یک بازخوانی فلسفی، می‌توان بدین صورت تفسیر نمود که مفهوم «تجسم»، ارتباط بین «بدن» و «آگاهی» در زندگی انسانی را با بسندگی بیشتر بیان می‌دارد.^{۷۶}

کانل، معتقد است «طبقه بندی‌های اجتماعی» از نظر کیفیت، معانی جدیدی را برای بدن انسان رقم می‌زند که با رجوع به ساختار زیست شناختی بدن قابل تبیین نیستند.^{۷۷} هم‌چنین، «رویه‌های اجتماعی جنسیتی»، با اعمال تغییرات جسمانی در بدن موجب تغییر در بدن می‌شوند.^{۷۸} بالاخره، «فرایندهای نفی و استعلاء» با یکدیگر رابطه تعاملی دارند. فرایند «نفی بدن»، مرتبط با مقوله تفاوت‌های جنسیتی است و تقسیم بندی‌های اجتماعی را به وجود

می‌آورد. در مقابل، «استعلاء» به این معناست که بدن، «ابژه» کار است و از سوی افراد، جهان طبیعی و جهان اجتماعی روی آن فرایند کار صورت می‌گیرد. پیشرفت‌های فناوری به طور مستقیم به وسیله جراحی و عمل پیوند، تغییراتی را در شکل، اندازه و ترکیب بدن به وجود می‌آورند.^{۷۹} به عبارت دیگر، بدن ادراک‌گر، «کارگزار اعمال فرهنگی» است و در مقابل، اعمال فرهنگی نتیجه کار «بدن - شناسنده» فعال می‌باشد.^{۸۰}

هاکشیلد، «مدیریت عاطفی» بدن را به معنای مدیریت احساس، آفرینش نمایش‌ها، تظاهرات بدنی و نمایش چهره‌ای خاص می‌داند که از کارکنان شاغل در سازمان‌ها انتظار می‌رود آنها را از خود بروز دهند. در «مدیریت عاطفی»، لازم است کارمندان عواطف خود را به گونه‌ای تغییر دهند تا بیانگر نابرابری اجتماعی در محیط کار باشد.^{۸۱} همچنین، علاوه بر وجوه نابرابری، حضور در سازمان‌های بروکراتیک مستلزم وجود بدن زنانه رسمیت یافته و برخوردار از جاذبیت‌های جنسی لازم می‌باشد.^{۸۲}

تدارک بدن سازمانی در وجوه گوناگون آن، از مصادیق عینی «مدیریت عاطفی» است. هنگامی که کنش‌گر با پنهان کردن احساس واقعی خود، وانمود می‌کند که چیزی احساس نمی‌شود، اجرای سطحی کنش «مدیریت عاطفی» اتفاق افتاده است. از سوی دیگر، اجرای عمیق کنش عاطفی به معنای تغییر چیزی است که کنش‌گر آن را به طور واقعی احساس می‌کند.^{۸۳} شرایط و پیامدهای «مدیریت عاطفی» را می‌توان در نحوه عملکرد میهمان دار زن هواپیما تحلیل کرد که به موجب آن، از وی انتظار می‌رود ضمن توجه به مسائل مسافران، شرایطی را به وجود آورد تا مسافران از احساس آرامش برخوردار شوند. این مهم، در گرو توجه جدی میهمان دار زن به چگونگی قیافه، لبخند زدن، اطمینان بخشی و ... است.^{۸۴} دقت لازم در «مدیریت بدن» از ضروریات «مدیریت عاطفی» است که با رشد روز افزون مشاغل مانند بانکداری، بیمه و جهان گردی در مدرنیته متأخر، تعداد افراد درگیر با آن هم‌چنان رو به ازدیاد است.^{۸۵}

جامعه‌شناسی بدن و مرگ

مرگ، افراد را وادار به یافتن راه‌هایی برای مواجهه با آن می‌کند. نادیده انگاشتن آن، از عوامل تأثیر گذار بر بدن در نظام‌های اجتماعی است. چشم انداز مرگ، تهدیدی اساسی برای جهان سازی و ساخت «خود» محسوب می‌شود که باید به وسیله نظام‌های معنایی مشترک ارائه شده از سوی جامعه با آن برخورد شود.^{۸۶} در نظریه برگر، کنش‌گران اجتماعی مخلوقات تحت فشار هستند که خواستار رهایی از فرهنگ می‌باشند.^{۸۷} با عنایت به انقباض روز افزون فضای اختصاص یافته به دین در دوره مدرنیته، ارائه نظام‌های معنایی یاد شده دچار مشکل جدی گردیده است.^{۸۸}

پیتر برگر، معتقد است انسان‌ها، بر مبنای ساخت زیست‌شناختی، باید با ساختن جهان خویش، معنای لازم را برای ساختارهای آن فراهم آورند. این جاست که تناقض میان «ساخت جهان» و «فعالیت معنا بخشی» انسان‌ها، که در بردارنده دلالت‌های مهم در رابطه بین «بدن» و «مرگ» است، اتفاق می‌افتد.^{۸۹} برایان ترنر، معتقد است شکل‌گیری واقعیت به شیوه اجتماعی پیامد «ناکامل» بودن انسان است. در حالی است که، موجودات انسانی نیازمند «معانی پایدار» می‌باشند و نمی‌توانند در شرایط آگاهی دائم از ماهیت بی‌ثبات واقعیت روزمره، که به گونه‌ای اجتماعی و تدریجی ساخته شده است، به زندگی خود ادامه دهند. در نتیجه تناقض مذکور، افراد مجبور به اهمیت بخشی دائمی به واقعیات می‌گردند.^{۹۰}

در این حالت، نظام‌های معانی مشترک اهمیت اساسی پیدا می‌کنند تا بتوانند شکنندگی و عدم قطعیت هویت‌های فردی تجسم یافته افراد را از دید آنها پنهان سازند.^{۹۱} نهادهای اجتماعی مانند مدارس و ارتش ارائه دهنده تفاسیر قطعی از جهان و قوانین عمومیت یافته «مدیریت بدن»، «رفتار» و «قیافه» هستند. بدین ترتیب، با خطرات آزاد اندیشی مردم نسبت به جهان انسان‌ها در نبرد هستند.^{۹۲} «مذهب» برای انسان‌ها «سایبان مقدسی» را فراهم می‌آورد که ذیل آن، دید مشترکی از «جهان»، «بدن» و «هویت فردی» شکل می‌گیرد.^{۹۳}

برگر، موقعیت‌های حاشیه‌ای را وضعیتی می‌داند که در آن انسان‌ها به سمت مرزهای وجودی «بودن» سوق پیدا می‌کنند و این فشار را بر معرفت خودآگاه وارد می‌کنند که جهان انسانی، «انتها باز» و «بی‌ثبات» است و معانی تخصیص داده شده به بدن و جهان مبتنی بر چیزی به جز فعالیت‌های انسانی نیستند.^{۹۴} مهم‌ترین موقعیت حاشیه‌ای، مواجهه فرد با مرگ است که رویه‌های هنجاری و شناختی زندگی روزمره را تضعیف می‌نماید.^{۹۵} مرگ می‌تواند تهدید کننده مجموعه مفروضات بنیادین تشکیل دهنده جامعه باشد و متعاقباً برای افراد بی‌معنایی شخصی را رقم بزند.^{۹۶} اهمیت مسئله مرگ در ارتباط با «ناتمامی بدن انسان» قرار می‌گیرد.^{۹۷}

رویکرد الیاس به مقوله مرگ و تأثیر آن بر مناسبات بدنی مبتنی بر مبنای جسمانی بدن می‌باشد که مواجهه «هستی شناختی» فرد با مرگ را شکل می‌دهد.^{۹۸} الیاس، در تحلیل‌های خود از بدن، سه مفهوم «اجتماعی شدن تاریخی»، «عقلانی سازی» و «شخصی سازی بدن» را مطرح می‌کند.^{۹۹} «اجتماعی شدن بدن» بر پنهان سازی اثرات کارکردهای طبیعی بدن و چگونگی پیوند افراد با بدن‌های خود به عنوان پدیده‌های اجتماعی دلالت دارد. بر این اساس، به میزان تلاش بیشتر برای تعریف «بدن» به عنوان امر اجتماعی و نیز سرمایه گذاری بیشتر در پروژه‌های بدنی، پایان بخشیدن به بدن آزار دهنده تر خواهد بود.^{۱۰۰} «عقلانی سازی بدن» به معنای میزان کنترل رو به رشد انسان‌های مدرن بر کنش‌های بدنی و احساسات است که ضمن

تقسیم بدن به فرایندهای جزئی روز افزون، اجتناب ذهنی از مرگ را در میان انسان‌های مدرن از طریق تمرکز بر شناسایی و کنترل محدودیت‌های بدن، تسهیل نموده است.^{۱۰۱} «شخصی سازی بدن» متضمن توجه به بدن به عنوان «محل بازرسی» است که تمایز افراد از یکدیگر و نیز از جهان خارجی را به همراه داشته است افراد را وادار به تلاش بیشتر به نظارت و «مدیریت بدن» هایشان می‌کند. فرایند «عقلانی سازی» و «شخصی سازی»، این احساس را القاء می‌کند که افراد را باید با بدن هایشان تنها گذاشت تا در مواجهه با مرگ، بیشتر روی ویژگی‌های بدنی خود تأمل کنند.^{۱۰۲}

به اعتقاد بوردیو، با در نظر داشتن زمان و میزان تلاش سرمایه گذاری شده در بدن، به عنوان منبع سرمایه نمادین، چشم انداز مرگ برای افراد گوناگون با یکدیگر متفاوت است.^{۱۰۳} برای انسانی که هویت شخصی اش به بدن او مرتبط می‌گردد، مرگ از این جهت رنج آور است که بیان دارنده پایان «ارزش» در جهانی است که پیوسته به منظور انباشت ارزش در حال تغییر می‌باشد. مرگ، پایان نهایی «خود» است که با دفن و سوزانده شدنش، محدودیت‌های شدیدی بر بدن به عنوان حامل «ارزش» اعمال می‌کند.

از نظر گیدنز، انسان‌ها در جامعه مصرفی به کامجویی حاصل از بدن مدیریت شده در همه شئون آن تشویق می‌شوند. در این میان، «سن»، «سالخوردگی»، «ناتوانی» و «مرگ» از اصلی ترین چالش‌های فرا روی لذت مذکور است. تأکید فرهنگ معاصر بر زیبایی و جوانی، حقیقت مرگ را مورد نفی قرار داده است.^{۱۰۴} وی معتقد است، به دنبال تمایز منحصر به فرد جوامع مدرن، مرگ برای افراد تبدیل به معضلی هستی شناختی شده است. به او، قطعیت حاکم بر جوامع سنتی موجب پایداری «هویت فردی» برای مردم می‌گردد. هم‌چنین، «ما جزئی از دنیای طبیعی هستیم و با این وجود، به عنوان موجوداتی خودآگاه و با خبر از فانی بودن خویش در خارج از آن دنیا قرار داریم».^{۱۰۵} چنین موقعیتی، از نگاه او، آگاهی وجودی از ناهستی است که از دیدگاه زیست شناختی، مسئله ای در بر نداشته و صرفاً «توقف وظایف فیزیولوژیک بدن» می‌باشد.^{۱۰۶} از نظر وی، آگاهی از پایان پذیری زندگی، که موجودات انسانی با شناخت فرایندهای مقولات زمان بدان نایل می‌آیند، همراه با «اضطرابی» است که آدمیان در مورد سرنوشت خود با آن دست به گریبانند.^{۱۰۷}

نقد و ارزیابی

ابتدا این نکته را یادآوری می‌کنیم گستره مفهومی و دلالت‌های سلبی و ایجابی نظریه «حیات معقول»، به عنوان ابزار نقد، از گستره آرای «جامعه‌شناسی بدن» بیشتر می‌باشد. همین امر، بُرد انتقادی بالاتر و قدرت ارزیابی بیشتری را برای آن رقم زده است. «حیات طبیعی محض» دارای

پیامدهایی نظیر «تخدير به جای هشیاری»، «عدم شناسایی خود»، «رقابت و تضاد آدمی با خویشتن»، «سنت شکنی‌های بی‌علت» و «متزلزل شدن پایه‌های حیات بخش فرهنگ‌های اصیل»، «روابط انسانی برمبنای سودجویی»، «از خود بیگانگی»، «گم کردن هدف و فلسفه زندگی» و «گرایش به پوچی» بوده است.^{۱۰۸}

نظریه حیات معقول، به عنوان برابر نهاد «حیات طبیعی محض»، از ابتکارات فلسفی در جهت تفسیر صحیح حیات انسانی می‌باشد.^{۱۰۹} «علم»، «دین» و «فلسفه به معنای حکمت» عناصر تشکیل دهنده آن به شمار می‌روند و حیات طیبه انسانی، زمانی به فعلیت می‌رسد که عناصر یاد شده به شیوه ای «متعادل» لحاظ شده باشند. این نظریه، به زندگی انسان و «است»‌ها و «باید»‌های زندگی وی و نحوه گذار از «من طبیعی» و رسیدن به «من انسانی» را، که به معنای رسیدن به جاذبه ربوبی و لقاء الله، - مقصود اصلی آفرینش انسان - می‌پردازد. «حیات معقول» بنا به تعریف عبارت است از: حیات آگاهانه ای که نیروها و فعالیت‌های جبری و جبرنمای زندگی طبیعی را با برخورداری از رشد آزادی در اختیار، در مسیر هدف‌های تکاملی نسبی تنظیم و شخصیت انسانی را - که تدریجاً در این گذرگاه ساخته می‌شود، وارد هدف اعلای زندگی می‌نماید. در این نظریه، به «فلسفه حیات» و تبیین بایستگی‌های جوهری آن، از منظر سفیران الهی و اوصیای آنان، پرداخته می‌شود. هم‌چنین، در نظریه یاد شده، هدف از ارسال رسل و انزال کتب، راهنمایی و ایصال انسان به زندگی والا و هدفی اعلا، که همان شرکت در آهنگ کلی هستی و ایسته به کمال برین است، در نظر گرفته می‌شود. این موضوع، در واقع، آغاز نقطه افتراق عقلانیت موجود در نظریه حیات معقول و وجوه گوناگون عقلانیت در مکاتب فلسفی ماتریالیستی و پوزیتیویستی است. در حیات معقول، انسان به مرحله والای اختیار می‌رسد و هر اندازه انسان از آزادی در راه اختیار بیش تر بهره برداری کند، از حیات معقول، والاتری برخوردار خواهد بود.^{۱۱۰} مراد از عقل در «حیات معقول»، صرفاً عقل نظری جزئی نیست. البته در «حیات معقول» آنچه برای حیات انسان مفید است، مورد انکار قرار نمی‌گیرد. بر همین اساس، هم عقل نظری و هم عقل عملی، که وجدان آگاه و فعال و محرک است، به استخدام شخصیت رو به رشد در می‌آیند و هماهنگی آن دو با یکدیگر، مقدمه وصول به مقام والای «عقل کل» می‌باشد. نکته مهم اینجاست که سایه یک موجود نمی‌تواند هدف آن موجود باشد، بلکه بایستی هدف خارج و بالاتر از موضوع بوده و آن را برای وصول به سوی خود بکشاند.^{۱۱۰}

انسانی که در مسیر «حیات معقول» قرار دارد، از حیات آگاهانه و شخصیت مستقل برخوردار است. وی با آگاهی از اصول و ارزش‌های حیات خویش، بر مبنای آنها عمل می‌کند. وی هم‌چنین ضمن آگاهی از علل و عوامل «جبری»، سعی خود را معطوف به بهره برداری

حداکثری صحیح از «آزادی» خودمی‌کند. به‌علاوه، فعالیت‌های وی، همه مستند به شخصیت اصیل او می‌باشند.^{۱۱۱} تأمل در ویژگی‌های کنش‌گران قرار گرفته در قلمرو حیات معقول، مؤید قرابت نسبی نظریه حیات معقول با نظریه فرد‌گرایی روش‌شناختی، در عین تفاوت‌های ماهوی موجود در مبانی انسان‌شناسی دو نظریه، است. ایده اصلی فرد‌گرایی، آزادی انسان است. بدین معنا که انسان موجودی است که در جستجوی منافع خویش است و به‌گونه‌ای عقلانی عمل می‌کند.^{۱۱۲} از میان آثار منفی «حیات طبیعی محض»، «گرایش به پوچی» و «از خود بیگانگی» در نظریه‌های فلسفی و جامعه‌شناسی انعکاس بیشتری یافته‌اند. نکته مهم در تشریح مختصات احساس پوچی این است که موقعیت‌های لحظه‌ای روان انسان پوچ‌گرا را تحت تأثیر قرار می‌دهد و با سپری شدن همان لحظه، یکی از دو راه پیش روی اوست: یا می‌اندیشد و نتیجه‌ای جز شوراندن واحدهای ناراحت‌کننده درون نمی‌بیند و یا با کوشش زیاد خود را از هوشیاری و احساس «من» رها می‌سازد.^{۱۱۳} ضرورت منطقی فلسفه الهی و طرح فلسفه زندگی و چرایی حیات در راستای تأمین پاسخ‌های مدلل به پرسش‌های عمیق هستی‌شناختی انسان، از همین جا ناشی می‌شود.

«از خود بیگانگی» به این معناست که انسان‌ها، متأثر از شرایط دنیای جدید، دچار بحران هویت می‌شوند، به‌گونه‌ای که خود ندانند کیستند و در آن واحد دهها «من» برای خود فرض کنند و برای رهایی از یک ابهام به دامن ابهام دیگر بگریزند. برخی متفکران ضمن به‌عاریت گرفتن مفهوم الیناسیون از متفکرانی مانند هگل، فوئر باخ، مارکس، هایدگر، سارتر و یاسپرس، آن را حلول یک «غیر» و «بیگانه» در انسان می‌دانند که طی آن فرد «خویشتن» خویش را گم می‌کند و «مسخ‌شدگی» در او پدید می‌آید.^{۱۱۴}

در قلمرو حیات معقول، امکان مسخ‌شدگی منتفی است؛ زیرا کنش‌های فرد عامل در نهایی‌ترین تحلیل ممکن، مستند به اوامر و نواهی «عقل کل» می‌باشد. علامه طباطبایی در تفسیر آیه «قل ان صلاتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین» (انعام: ۱۶۲) می‌نویسد کمال بنده در بندگی و تسلیم در برابر پروردگارش و آنچه او از بنده می‌خواهد می‌باشد.^{۱۱۵} بر این اساس، در منظومه اندیشه دینی، توجه و التفات خاطر به «بدن» در راستای همان سیر تکاملی حیات انسانی است که می‌تواند ذیل یکی از مصادیق صیانت نفس واقع شود. دعای امام سجاد^{علیه السلام} مبنی بر «... عافنی عافیة شافیة عالیة نامیة، عافیة تولد فی بدنی العافیة، عافیة الدنیا و الاخرة و امنن علی بالصحة و الامن و السلامة فی دینی و بصری»،^{۱۱۶} در همین راستا قابل تفسیر است.

آرایش و زیبایی‌های مصنوعی، در صورتی که در قلمرو - حیات معقول - قرار گیرد مورد تأکید و تقدیس شارع مقدس واقع می‌شود. از سوی دیگر، نواهی دینی موجود در حوزه مذکور،

محدود به مواردی است که «مدیریت بدن و وجوه مختلفه آن» در مسیری خارج از شئون حیات معقول قرار گرفته باشد. به عبارت دیگر، اگر مقولاتی نظیر «حفظ و تحکیم بنیان خانواده»، «پرهیز از خودآرایی نامشروع» و «حفظ عورت» را از وجوه بدیهی حیات معقول در نظر بگیریم، می‌توان به طور منطقی به این نتیجه دست یافت که امتناع پدیده «مدیریت بدن» از تأمین مقولات فوق الذکر، رویکرد سلبی‌شارع مقدس را مدخلیت می‌بخشد. بر مبنای این استدلال و در فضای معرفتی مذکور، مراد روایات شماتت آمیزی نظیر «یعنی زنان به جای این که برای شوهر مشروع خود آرایش کنند و آراستگی خاص برای او داشته باشند، همت شان این است که هم جنسان خود را به سمت خویش جذب و جلب کنند»،^{۱۱۷} «زمانی که زنان، لباس مردان را بپوشند و حیا از آن‌ها گرفته شود»،^{۱۱۸} و «زنان عریان کننده و ظاهر کننده زینت هایشان هستند»^{۱۱۹} در باب مدیریت بدن قابل بازیابی است. به علاوه، توصیف پیامبر اکرم ﷺ از زنان آخرالزمان، مبنی بر «خدا لعنت کند آن گروه از زنانی را که سعی می‌کنند حالت‌های مردانه به خود بگیرند»^{۱۲۰} و «... زنان مورد مشورت قرار گیرند و اختلاط بین زن و مرد، بسیار شود»^{۱۲۱} این گونه فهم می‌شود که در آخرالزمان مرزهای جدا کننده زن و مرد برداشته می‌شود و اختلاط فرهنگی، به عنوان یکی از مصادیق بارز انحراف از حیات معقول و قرار گرفتن در مسیر حیات طبیعی، در سایر ابعاد، از جمله در پوشش بین زن و مرد مشاهده می‌گردد.^{۱۲۲}

حاصل آنکه در پارادایم دینی، کنش‌گرانه استناد پاره‌ای مقولات پیشینی، کنش‌های خود و از جمله «مدیریت بدن»، را جهت دار و مرتبط با یک نظام گسترده معنایی، که ارائه کننده تفسیری جهان شمول از هستی است، بروز می‌دهد. به لحاظ نظری، کنش‌گر معتقد به غایت مندی حیات، با علم به ناگزیر بودن ترک عالم فانی، رویه‌های عملی و نظری دنیوی خود را در انطباق با مصالح باقی و حیات دیگر اتخاذ می‌کند. نگاه مذکور، منتفی شدن بسیاری از وجوه افراطی مدیریت بدن، نظیر پنهان کردن سن واقعی و جوان تر نشان دادن چهره است. به عبارت دقیق تر، فرد تا قبل از قرار گرفتن در دایره حیات معقول، در پی عدم رشد فکری و وجدانی، کنش‌های مختلف کنش‌گران جهان طبیعت را انبساط بخش می‌یابد و به تدریج، که با تکامل فعالیت مغزی، حقایق زندگی قیافه جدی خود را می‌نمایاند، با شئون بی ارزش خود را سرگرم نمی‌کند؛ زیرا در این مرحله، امور یاد شده به صورت اشیاء بی اهمیت درمی‌آیند.^{۱۲۳}

پژوهش‌های تجربی، در تأیید مباحث نظری فوق، رابطه معکوس و معنی دار میان دینداری و مدیریت بدن را نشان می‌دهد. بر پایه نتایج یک تحقیق صورت گرفته، ۳۸٪ از واریانس متغیر وابسته مدیریت بدن توسط متغیر مستقل دینداری، در غیاب متغیرهای دیگر تبیین شده است. این رقم در حضور سایر متغیرهای مستقل، به ۴۴٪ افزایش یافته است.^{۱۲۴}

در نقد دیدگاه طبیعت‌گرایی به این نکته اشاره می‌شود که تلقی آن از «بدن» و مبانی جهان

بینی توحیدی با یکدیگر غیر قابل جمع هستند. نسبت دادن نابرابری‌ها بر کیفیت آفرینش انسان، و ساده‌ترین راه برای تبیین کاستی‌ها و ناشایستگی‌های موجود در وجوه مختلف حیات انسانی است. و یعنی راهکار غیر ممکن‌ترین پیشنهاد در رفع این کاستی‌هاست. به نظر می‌رسد، برای نظریه‌پردازان این دیدگاه، در عمل، بیش از سه راه متصور نیست؛ نخست، در مقام فرض، با قرار گرفتن در مقام خالقیت، آفرینش انسان را به گونه‌ای محقق سازند که هیچ شکلی از نابرابری را در آن وجود نداشته باشد! دوم آن‌که، در عین بدبینی و در مقام تأسف بر آفرینش موجود و نفی کیفیت آن، بانگ «اهل دنیا از کهین و از مهین لعنت الله علیهم اجمعین» را سر دهند و متعاقباً برای تسکین درد و رنج ناشی از درک نابرابری‌ها، تخدیر را جایگزین هشیاری کنند! سوم اینکه، در مقام تبیین و تعلیل نظام آفرینش بر آیند. سرانجام اینکه، با عنایت به محدود بودن چشم انداز فکری آنها در حیطه حیات طبیعی محض، «فلسفه بافی در توجیه مفساد انسانی» و «ناتوانی تأسف بار در تفسیر و توجیه نسبی‌ها و مطلق‌ها» اتفاق خواهد افتاد.^{۱۲۵} مبتنی بودن بیشتر نحله‌های فلسفه جدید غرب بر عقل «جزیی نگر» و «خود بنیاد» به طرح چنین نظراتی منتهی شده است که ساحت‌های مختلف اندیشه، از جمله جامعه‌شناسی را به لحاظ معرفتی از خود متأثر ساخته است و به آن صبغه‌ای ماتریالیستی بخشیده است.

بر مبنای جهان بینی توحیدی و در تقابل با دیدگاه طبیعت گرایی، آفرینش هیچ موجودی عبث نیست. انسان در میان موجودات از شرافت مخصوص برخوردار است و در هر ذره از ذرات جهان دلایلی بر وجود خدای حکیم علیم هست.^{۱۲۶} صاحب‌المیزان در تفسیر آیه شریفه «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم» (تین: ۴) می‌نویسد: آفرینش انسان به گونه‌ای است که تمامی جهات وجودی او و همه شئونش از بهترین قوام برخوردار می‌باشد و قوام عبارت است از: هر چیز یا وضع یا شرطی که ثبات و بقاء انسان به آن بستگی دارد و خداوند او را به جهازی مجهز کرده که می‌تواند با آن علم نافع و علم صالح کسب کند.^{۱۲۷} خداوند انسان را، هم از نظر جسمی و هم از نظر روحی و عقلی، موزون آفرید؛ چرا که هر گونه استعدادی را در وجود او قرار داده و وی را برای پیمودن قوس صعودی بسیار عظیمی آماده ساخته است.^{۱۲۸}

با عنایت به اصل نظام احسن آفرینش و عبث نبودن آفرینش انسان می‌توان به این نتیجه نایل شد که از دید کنش‌گر دینی، افزایش عمر آدمی، نمی‌تواند یک جبر فیزیولوژیک و بی‌هدفی تلقی گردد که لازم باشد نمود عینی آن با فرایندهای مداخله‌گرایانه‌ای همچون «ترمیم پلکو بینی»، که امروزه در موارد بسیاری نه از سر ضرورت، بلکه از سر تفنن صورت می‌گیرد، از حوزه دید دیگران و فرد عامل پنهان گردد. بدین ترتیب، زمانی که فرد، به مخصوص اگر اهل

دانش و بینش هم باشد، به درجات عالی تر زندگی قدم گذاشت، مدیریت بدن و دستکاری خلقت طبیعی خود،^{۱۲۹} بسان وسایل، بازی و تفریح کودکانه برای او جنبه مزاحمت خواهد داشت و از اشتغال به آن وسایل که مساعی او را در وصول به مقاصد عالیه زندگی خنثی خواهد کرد، اجتناب خواهد نمود.^{۱۲۹} در قاموس این کنش‌گران دینی، بر مبنای آیه شریفه «و من نعمه نكسه فی الخلق افلا یعقلون» (یس: ۶۸)، «گذر عمر» امری طبیعی و «معطوف به هدف» است که چگونگی مواجهه «معقول» با آن، در پرتو «تعامل» با وحی و الهام‌گیری از آموزه‌های عملی و نظری آن، به عنوان عالی ترین منبع فرا بشری تعریف می‌گردد.

در نقد کلیات دیدگاه‌ساختاری، باید گفت که اولاً، اگرچه کنترل‌های اجتماعی بر انسان وجود دارند و محدودیت‌های بر آزادی تحمیل می‌کنند و انکار وجود آنها ساده‌اندیشی است، اما با وجود این، همه ما تا اندازه‌ای آزادی داریم؛^{۱۳۰} هم چنین، در مقوله فلسفه به معنای حکمت، آنچه در نهایت تعیین کننده است، اراده انسان به عنوان علت تامه رفتار آدمی است و سایر علل و عوامل، متقدم بر اراده انسان می‌باشند. ثانیاً، وجود «اصل مستقل از هر زمینه اجتماعی تاریخی و فرهنگی خاص»، که دارای صفات «خارجی بودن»، «بیرونی بودن» و «جهانی بودن» می‌باشد، مؤیدسنخی از ادراکات تصویری و تصدیقی است که از آنها به عنوان ادراکات عمومی یاد می‌شود.^{۱۳۱} بنابراین، همه ادراکات انسانی مطروف به ظرف جامعه نیستند. ثالثاً، بر مبنای اصل حسن و قبح ذاتی، افعال فی حد ذاته دارای حسن یا قبح می‌باشند.^{۱۳۲} از این‌رو، وجود یا عدم وجود پذیرش اجتماعی منطقی نمی‌تواند به ترتیب ملاک مشروعیت یا عدم مشروعیت ذاتی کنش‌های فردی یا جمعی افراد واقع گردد.

از منظر نظریه حیات معقول، تغلب دیدگاه‌های ساختی مبنی بر تعیین‌کنندگی ساخت‌های کلان اجتماعی، نقش عمده‌ای در توجیه مفاسد انسانی با و ناهنجاری‌های رفتار به همراه داشته و متعاقباً به باز تولید و تحکیم پایه‌های نوعی از تمدن منتهی شده است که اولاً، اختیار را از انسان‌ها سلب می‌کند و معتقد بر حاکمیت جبر بر فعالیت‌های مغزی، روانی و عضلانی انسان هاست؛ ثانیاً، وجدان و احکام آن را ساخته اجتماع می‌داند؛ ثالثاً، قائل به وجود هیچ نظاره و توجیهی از مافوق محسوسات و طبیعت بر انسان نیست؛ رابعاً، آنچه که یک انسان باید انجام دهد، کوشش برای دست آوردن قدرت برای تورم خود طبیعی‌اش، در تقابل با خود انسانی اوست.^{۱۳۳} این نوع تمدن، که در پی توجه نامتوزان به علم، آن هم از نوع تجربی و پوزیتیویستی آن در غیاب فلسفه به معنای حکمت و دین، از فربهی کاریکاتور گونه‌ای برخوردار شده است، مفاسد تالیه‌ای را در سایر حوزه‌ها بر خود مترتب داشته است که «اومانیسیم» از نافذترین آن هاست. فرض اساسی آن، عدم وجود هر نوع نظارت و توجیهی از مافوق محسوسات بر انسان است.^{۱۳۴}

در تبیین تأثیرپذیری «بدن و نحوه مدیریت آن» از دلالت‌های سلبی و ایجابی تمدن باید گفت که، هماهنگی خاص علم تجربی و مولود آن، یعنی تمدن جدید، تخصیص نوعی جایگاه ممتاز و بی سابقه به بعد «ناسوتی» بدن و نفی بُعد «لاهوئی» آن را به همراه داشته است. «بدن» در این نوع قرائت، در مقام در دست‌ترین رکن سازنده «هویت انسان» جدید واقع می‌شود. «علم» در جایگاه «معنا سازی» برای حیات، با تقلیل مفهومی بدن به معنای ناسوتی آن، چالش‌های هستی‌شناسانه‌ای را برای انسان در چگونگی تعریف و نگاهداشت آن، رقم زده است. در مقابل، انسان مدرن رویکردهای متعددی را در مواجهه با آنها به کار گرفته است که وجه اشتراک همگی به «تعویق» انداختن مرگ و «تغافل» عامدانه از آن، با کاربست رویه‌های دائماً سیال می‌باشد و این وضعیت او را در چنبره‌ای از تناقض‌گویی‌های عملی و ناهنجاری‌های رفتاری گرفتار ساخته است.

برای گسست از تسلسل مذکور، التفات به آموزه‌های «دین»، بسط گستره «وجود» و «هویت» از ازل تا به ابد، و اجتناب از تقلیل معنای بدن به بعد ناسوتی آن و لحاظ کردن جنبه لاهوتی مستتر در آن در مناسبات و کنش‌های انسانی فراری خواهد بود. بدین ترتیب، هنگامی که افراد آگاه انسانی، با آگاهی کامل به احوال و اوضاع این جهان می‌نگرند، در می‌یابند که هیچ یک از این پدیده‌ها - از جمله مدیریت بدن و دست‌کاری آفرینش طبیعی خدادادی بدن، در اینجا مدیریت بدن - با همه تنوع اش قادر به اشباع فعالیت بی‌نهایت روح نیستند. از این‌رو، کنشگران با تمام تلاش در تنظیم زندگی می‌کوشند و همان اهمیتی را برای فعالیت زندگی قائلند که برای فعالیت‌های ماورای طبیعی روح؛ زیرا هر دوی من طبیعی و من ماورای طبیعی، بدون هماهنگی با یکدیگر قدرت اعتدال را ندارند و تنها در صورت وجود اعتدال بین آن دو است که مقدمه وصول به آرمان نهایی روح، که می‌تواند فعالیت نامحدود روح را اشباع نماید، فراهم می‌گردد.^{۱۳۵}

در این صورت، معنای تقلیل یافته فعلی بدن، از طریق ضمیمه شدن معانی متعالی به آن، از حیض انتفاع ساقط و همزمان با به حاشیه رفتن جنبه ناسوتی آن از «متن هویتی» انسان‌ها، «تجسم» مبدل به مهم‌ترین ابزار وجودی «حیات معقول» خواهد شد. مفهوم «مرگ»، که پیش از این اساسی‌ترین چالش پیش روی «جسمانیت» در قرائت ناسوتی اش تلقی می‌شد، به یگانه جایگاه ثابت مقدر، در فرایند تکاملی گذار از «ازل» به «ابد» تغییر خواهد کرد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، طبیعت‌گرایی، ساختارگرایی اجتماعی و رویکردهای تلفیقی مورد بحث، نقد و ارزیابی قرار گرفت. رویکرد طبیعت‌گرایی، توانایی‌ها و محدودیت‌های بدن انسان را به وجود

آورنده الگوهای روابط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی می‌داند. ساخت‌گرایی اجتماعی، چگونگی شکل‌گیری، معنا یافتن و طبقه‌بندی بدن از سوی جامعه را بیان می‌کند. و رویکردهای تلفیقی معتقد به تأثیر پذیری بدن از روایت‌های کلان و شکل‌گیری انواع روابط اجتماعی مبتنی بر آن هستند.

در پی هژمونی تفکر دکارتی، نسبت میان جسمانیت و جامعه و کارکردهای جسمانیت در بنیان‌گذاری روابط اجتماعی و شکل‌دهی به جامعه تجسیدی آن چنان مورد توجه نظریه‌پردازان کلاسیک جامعه‌شناسی قرار نگرفته است. متأخران جامعه‌شناسی، به نقش تجسد در ایجاد مقولات مختلف جامعه‌ی پرداخته و تجربیات انسان‌ها از «تجسد» را مبنای نظریه‌پردازی درباره وجود اشتراک اجتماعی، نابرابری‌های اجتماعی و تفاوت‌ها دانسته‌اند. در ادامه، ضمن طرح دیدگاه ۹ نظریه‌پرداز جامعه‌شناسی، در ارتباط با مقوله «مرگ»، بیشتر صاحب‌نظران متأخر جامعه‌شناسی، با عنایت به فضای سکولار شده زیست اجتماعی، علت‌العلل مدیریت بدن را هیچ‌انگاری مرگ از سوی انسان مدرن، در عین آگاهی او به اجتناب‌ناپذیر بودن از آن می‌دانند. گسست انسان مدرن از دین، بدن را در زیر ساخت هویتی وی قرار داده است و انسان‌ها با آگاهی وجودی از «ناهستی» خویش، در عمیق‌ترین سطوح ضمیر ناخودآگاه خویش در حال چالش مستمر با مرگ، در قالب مقولاتی نظیر مدیریت بدن به سر می‌برند. این وضعیت، عین تناقض است که امکان‌گریز از آن بر مبنای مبانی معرفتی نظریه‌های جامعه‌شناسی وجود ندارد. کنش‌گران مدرن، راه مواجهه با مرگ را در تغافل از آن از طریق مکانیزم‌هایی نظیر اجتماعی شدن، شخصی‌سازی و عقلانی‌سازی بدن در فرایند مدیریت بدن یافته‌اند.

این نوشتار، راهکار واقعی در برون‌رفت از چالش مرگ را در بازگشت انسان جدید به گوهر وجودی خویش، که ماهیتی «از اویی و به سوی اویی» دارد، می‌داند. در چشم‌انداز «حیات معقول»، با عنایت بر تأکید مضاعف آن بر تعیین‌کنندگی «عنصر شناختی» انسان در مقایسه با نقش عوامل جامعه‌ی و نیز امکان اکتساب حکمت ناب، به گونه‌ای منتزع از سایر عوامل بیرونی، مجموع کنش‌های کنش‌گران و از جمله مدیریت بدن معنا و جهت خاص خود را می‌یابد. بدن و کنش‌های مرتبط با آن، از معانی برساخته انضمامی در فضای تمدنی جدید، که گفتمان‌های جامعه‌شناسی بدن آن‌ها را تبیین کرده‌اند، به دور می‌باشد.

RHkp ÜääÖ= Üäel= çÇó=áÇpçÁá-âq ÜËçóóI=éKV

۵۴. راب استونز، متفکران بزرگ جامعه‌شناسی، ترجمه مهرداد میردامادی، ص ۲۱۸

۵۵. همان، ص ۱۵۶

۵۶. همان، ص ۱۵۱

۵۷. همان ص ۲۱۸

RUKa çl Öi-el-j ~ääóHk ~ii ê-âpóâ ÄçæWñéaçê-íâçã-â=Äçëä çâçÖd=éKRS

۵۹. خوزه لوپز و دیگران، ساخت نظریه اجتماعی، ترجمه حسین قاضیان، ص ۱۶۱

۶۰. کریستین شویده و دیگران، واژگان بورديو، ترجمه مرتضی کتبی، ص ۷۱

۶۱. محمد سعیدزکایی، فرهنگ مطالعات جوانان، ص ۱۲۴

۶۲. همو، جامعه‌شناسی جوانان ایران، ص ۱۷۶

SPkp ÜääÖ= Üäel= çÇó=áÇpçÁá-âq ÜËçóóI=éKNOU

SQÄÄÇTeKNOT

۶۵. کریستین شویده و دیگران، واژگان بورديو، ترجمه مرتضی کتبی، ص ۷۱

۶۶. همان، ص ۷۲

۶۷. همان، ص ۱۹

۶۸. محمد فاضلی، مصروف و سبک زندگی، ص ۴۷

۶۹. خوزه لوپز و دیگران، ساخت نظریه اجتماعی، ترجمه حسین قاضیان، ص ۱۵۷

۷۰. همان، ص ۸۷

۷۱. همان، ص ۹۱

۷۲. راب استونز، متفکران بزرگ جامعه‌شناسی، ترجمه مهرداد میردامادی، ص ۴۳۸

TPKñi ÉC-ñnéÉaáÄÉ

TQkp ÜääÖ= Üäel= çÇó=áÇpçÁá-âq ÜËçóóI=éKNMM

TIRÄÄÇTeKNMP

TSKqi ääÉl= Kçj ÉÇÄ-âmpçl Éç=áÇpçÁá-âh äçl ÄÇÖI=éKUQ

TIKp ÜääÖ= Üäel= çÇó=áÇpçÁá-âq ÜËçóóI=éKNMT

TUÄÄÇTeKNMU

TVÄÄÇTeKNM

UNÉ äçëäóHk Içj ÉñÉ-i=ñçáíó=çq ÜÉ-b ä ää Éç= çÇó=áÇ= ~äi-âpçÄçâçÖóI= çÇó=áÇpçÁáçâçÖóI NENI=éKSM

UNKé çÄÉÄÄÄÇÉÄ Kçj ÜÉj ~ä-ÖÉÇé É-éI= çã ä ÉÄÄ-äó-íâçã-çNe i ä ~ä=ç ÉñäÖI=éKT

UÖÄ çlñÉÄÇÉÉ ÉÄÇÉq Éä éíäÖ= çÇÄÉWpÜ-éäÖÜÉ ÄÄÇÉÉ-íç çëä-ñ-g-é-âR-pçÄçâçÖóI= çäRTHk çIÖI=éKORV

UIKé çÄÉÄÄÄÇÉÄ Kçj ÜÉj ~ä-ÖÉÇé É-éI= çã ä ÉÄÄ-äó-íâçã-çNe i ä ~ä=ç ÉñäÖI=éKT

UQkp ÜääÖ= Üäel= çÇó=áÇpçÁá-âq ÜËçóóI=éKNOM

URÄÄÇTeéKNOMNOP

USKé ÉÄÄÄÄÄÇÉÄ Kçj ÜÉj ~ä-ÖÉÇé É-éI= çã ä ÉÄÄ-äó-íâçã-çNe i ä ~ä=ç ÉñäÖI=éKT

UTKqi ääÉl= Kçj ~ñt ÉÄÄÄÄÄÇÉÄ Kçj ÜÉj ~ä-ÖÉÇé É-éI= çã ä ÉÄÄ-äó-íâçã-çNe i ä ~ä=ç ÉñäÖI=éKT

UUÄÄÇTeKNTS

UVKé ÉÄÄÄÄÄÇÉÄ Kçj ÜÉj ~ä-ÖÉÇé É-éI= çã ä ÉÄÄ-äó-íâçã-çNe i ä ~ä=ç ÉñäÖI=éKT

VNKqi ääÉl= Kçj ~ñt ÉÄÄÄÄÄÇÉÄ Kçj ÜÉj ~ä-ÖÉÇé É-éI= çã ä ÉÄÄ-äó-íâçã-çNe i ä ~ä=ç ÉñäÖI=éKT

VNKé ÉÄÄÄÄÄÇÉÄ Kçj ÜÉj ~ä-ÖÉÇé É-éI= çã ä ÉÄÄ-äó-íâçã-çNe i ä ~ä=ç ÉñäÖI=éKT

VÖÄÉÜÄÄÄÄÇÉÄ Kçj çé-â-âÇé ééÉÄ çé-ä-éKVT

VIRp ÜääÖ= Üäel= çÇó=áÇpçÁá-âq ÜËçóóI=éKNUS

VQÄÄÇTeKNUTU

VIRKé ÉÄÄÄÄÄÇÉÄ Kçj ÜÉj ~ä-ÖÉÇé É-éI= çã ä ÉÄÄ-äó-íâçã-çNe i ä ~ä=ç ÉñäÖI=éKT

VSKÄÄÇTeKQP

VTKqi ääÉl= Kçj ~ñt ÉÄÄÄÄÄÇÉÄ Kçj ÜÉj ~ä-ÖÉÇé É-éI= çã ä ÉÄÄ-äó-íâçã-çNe i ä ~ä=ç ÉñäÖI=éKT

VURp ÜääÖ= Üäel= çÇó=áÇpçÁá-âq ÜËçóóI=éKNUS

VVKÄÄÇTeKNUT

NMKÄÄÇTeKNUT

NMKÄÄÇTeKNUT

NMKÄÄÇTeKNUT

NMKÄÄÇTeKNUT

NMKÄÄÇTeKNUT

NMKÄÄÇTeKNUT

NMKÄÄÇTeKNUT

NMKÄÄÇTeKNUT

NMKÄÄÇTeKNUT

NMKÄÄÇTeKNUT

NMKÄÄÇTeKNUT

NMKÄÄÇTeKNUT

NMKÄÄÇTeKNUT

NMKÄÄÇTeKNUT

NMKÄÄÇTeKNUT

NMKÄÄÇTeKNUT

NMKÄÄÇTeKNUT

NMKÄÄÇTeKNUT

NMKÄÄÇTeKNUT

NMKÄÄÇTeKNUT

NMKÄÄÇTeKNUT

NMKÄÄÇTeKNUT

NMKÄÄÇTeKNUT

۱۰۵. آنتونی گیدنز، تجدد و تشخیص، جامعه و هویت شخصی در عصر جدید، ص ۷۷

۱۰۶. همان، ص ۷۷

۱۰۷. همان، ص ۷۸

NMKÄÄÇTeKNUT

۱۰۹. ر.ک: حسن مهدی‌فر، حیات معقول از دیدگاه علامه محمدتقی جعفری (با تاکید بر تفسیر نهج‌البلاغه)، پایان نامه کارشناسی ارشد

۱۱۰. محمد تقی جعفری، فلسفه و هدف زندگی، ص ۷۷
۱۱۳. محمد تقی جعفری، فلسفه و هدف زندگی، ص ۲۲
۱۱۴. سیدکمال‌الدین موسوی، لذت جامعه شناسی، ص ۲۹
۱۱۵. کمال مصطفی شاکر، خلاصه تفسیر المیزان، ترجمه فاطمه مشایخ، ج ۱، ص ۷۰۸
۱۱۶. صحیفه سجادیه، ترجمه محمد رسولی، ص ۱۷۸
۱۱۷. مجتبی تونه‌ای، فرهنگ الفبایی مهدویت، موعود نامه، ص ۳۸۳، «یتسمن النساء للنساء».
۱۱۸. کامل سلیمان، روزرهایی در سایه سار مهدی موعود، ج ۱، ص ۵۲۱، اذا تزینت النساء بثیاب الرجال و سلب عنهن قناع الحیا».
۱۱۹. همان، ص ۵۲۸.
۱۲۰. مجتبی تونه‌ای، فرهنگ الفبایی مهدویت، موعود نامه، ص ۳۸۳.
۱۲۱. کامل سلیمان، روزرهایی در سایه سار مهدی موعود، ج ۱، ص ۵۲۵.
۱۲۲. مجتبی تونه‌ای، فرهنگ الفبایی مهدویت، موعود نامه، ص ۳۸۳
۱۲۳. محمد تقی جعفری، نیایش امام حسین در صحرای عرفات، ص ۱۵۱
۱۲۴. ابراهیم اخلاصی، بررسی عوامل مؤثر بر مدیریت بدن در زنان، ص ۱۶۳ و ۱۶۹
۱۲۵. تعابیر یاد شده از علامه جعفری است که در پایگاه اطلاع رسانی معظم له بدان‌ها اشاره شده است.
۱۲۶. مرتضی مطهری، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، جلد ۲، جهان بینی توحیدی، ص ۱۶ و ۱۷
۱۲۷. کمال مصطفی شاکر، خلاصه تفسیر المیزان، ترجمه فاطمه مشایخ، ج ۴، ص ۷۸۷
۱۲۸. قرآن حکیم و شرح آیات منتخب، ترجمه آیت الله ناصر مکارم شیرازی، ص ۵۹۷ به نقل از تفسیر نمونه ج ۲۷ ص ۱۴۴
۱۲۹. محمد تقی جعفری، نیایش امام حسین در صحرای عرفات، ص ۱۵۱
۱۳۰. جونل شارون، ده پرسش از دیدگاه جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، ص ۱۹۰.
۱۳۱. ابوالقاسم فاتحی و ابراهیم اخلاصی، چالش‌های جامعه شناختی فراوی معرفت علمی و راه‌های ارائه شده، ص ۲۰۰.
۱۳۲. مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، ص ۷۵
۱۳۳. محمد تقی جعفری، تاریخ از دیدگاه امام علی، ص ۲۱۴
۱۳۴. محمد تقی جعفری، عرفان اسلامی، ص ۱۳۷
۱۳۵. محمد تقی جعفری، نیایش امام حسین در صحرای عرفات، ص ۱۵۱

منابع

- قرآن کریم، ترجمه آیت الله ناصر مکارم شیرازی، قم، تابان، ۱۳۸۸
- صحیفه سجادیه، ترجمه محمد رسولی، قم، فاطمه الزهرا، ۱۳۸۳
- اخلاصی، ابراهیم، *بررسی عوامل مؤثر بر مدیریت بدن در زنان*، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه اصفهان، ۱۳۸۶
- استونز، راب، *متفکران بزرگ جامعه‌شناسی*، ترجمه مهرداد میردامادی، تهران، مرکز، ۱۳۷۹
- البرو، مارتین، *مقدمت جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نی، ۱۳۸۰
- تونه‌ای، مجتبی، *فرهنگ الفبایی مهدویت، موعود نامه*، قم، میراث ماندگار، ۱۳۸۸
- جعفری، محمد تقی، *تاریخ از دیدگاه امام علی*، تهران، پیام آزادی، ۱۳۷۸
- جعفری، محمد تقی، عرفان اسلامی، تهران، مؤسسه نشر کرامت، بی تا
- جعفری، محمد تقی، *فلسفه و هدف زندگی*، تهران، قدیانی، ۱۳۷۵
- جعفری، محمد تقی، *نیایش امام حسین* در صحرائ عرفات، تهران، مؤسسه نشر کرامت، ۱۳۷۶
- جلایی‌پور، حمید رضا و محمدی، جمال، *نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی*، تهران، نی، ۱۳۸۷
- چاوشیان، حسن، «بدن به مثابه رسانه هویت»، جامعه‌شناسی ایران، ش ۴، زمستان ۱۳۸۱
- ذکایی، محمد سعید، *جامعه‌شناسی جوانان ایران*، تهران، مؤسسه انتشارات آگه، ۱۳۸۶
- ذکایی، محمد سعید، *فرهنگ مطالعات جوانان*، تهران، مؤسسه انتشارات آگه، ۱۳۸۶
- ریترز، جورج، *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی، ۱۳۷۴
- سلیمان، کامل، *روز رهایی در سایه سار مهدی موعود*، ترجمه لطیف راشدی، تهران، ارمغان طوبی، ۱۳۸۶
- شارون، جوئل، *ده پرسش از دیدگاه جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نی، ۱۳۸۶
- شویده، کریستین و فونتین، اولیویه، *واژگان بوردیو*، ترجمه مرتضی کتبی، تهران، نی، ۱۳۸۵
- فاتحی، ابوالقاسم و اخلاصی، ابراهیم، «چالش‌های جامعه‌شناختی فراروی معرفت علمی و راه حل‌های ارائه شده»، معرفت فلسفی، ش چهارم، ص ۱۷۳-۲۲۴.
- فاضلی، محمد، *مصرف و سبک زندگی*، قم، صبح صادق، ۱۳۸۲
- کیویستو، پیتر، *اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نی، ۱۳۸۴
- گیدنز، آنتونی، *تجدد و تشخص، جامعه و هویت شخصی در عصر جدید*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران: نشر نی، ۱۳۸۵
- لوپز، خوزه و اسکات، جان، *ساخت نظریه اجتماعی*، ترجمه حسین قاضیان، تهران، نی، ۱۳۸۵
- مصطفی شاکر، کمال، *خلاصه تفسیر المیزان*، ترجمه فاطمه مشایخ، دوره ۴ جلدی، تهران، اسلام، ۱۳۸۷
- مطهری، مرتضی، *آشنایی با علوم اسلامی*، تهران، صدرا، ۱۳۷۴
- مطهری، مرتضی، *مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی*، جلد دوم، جهان بینی توحیدی، تهران، صدرا، ۱۳۷۴
- موسوی، سیدکمال‌الدین، *لذت جامعه‌شناسی*، تهران، شرکت نشر بهینه فراگیر، ۱۳۸۷
- مهدی‌فر، حسن، *حیات معقول از دیدگاه علامه محمد تقی جعفری* (با تأکید بر تفسیر نهج‌البلغه)، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم: مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم، ۱۳۸۱
- وبلن، تورستن، *نظریه طبقه مرفه*، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران، نشر نی، ۱۳۸۳
- هام، مگی و گمبل، سارا، *فرهنگ نظریه‌های فمینیستی*، ترجمه فیروزه مهاجر و دیگران، تهران: نشر توسعه، ۱۳۸۲
- هودشتیان، عطا، *مدرنیته، جهانی شدن و ایران*، تهران، چاپخش، ۱۳۸۱

Éλi r Kto áεâpç AñóWçí ~êç=ãÉ j ç Cñááól i çã Ççã Wp ~Çém ÁñA-íáçáI NWO
 Éλi ÑéÇI gK o FñÇçã=ãÇã ÇI ~ã AñCñáÇI eíçã-âpç Añíól i çã Ççã W ãt ãe óã ~ãI NMUV
 ÉÇÉI nk q ÜE-p-ÁñÇç= ~ãçéóWbã Fãíë-çÑ=çç Añçã Çã-ã-q ÜEçó=çÑo FñÇçã I k È ÷ ççã W ã AÜçé
 _ççãéI NVM

