

کنش رهایی‌بخش در اندیشه طه عبدالرحمن

khanmohammadi49@yahoo.com

کریم خان محمدی / دانشیار فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم

اصغر اسلامی تنها / دکترای فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم

سعید مقدم / دانشجوی دکترای دانش اجتماعی مسلمین دانشگاه باقرالعلوم

دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۰۵

چکیده

امت اسلامی هیچ‌گاه مانند روزگار کنونی مورد تهاجم مفهومی اندیشه غربی قرار نگرفته است. هدف این تعدی مفهومی، الزام امت اسلامی به مفاهیم خاص و ریخت‌بندی دوباره عقول مسلمانان است تا سرپرستی بر آنان را آسان کند. مدرنیته غربی، مشروعیت حق اختلاف فکری را از امت‌های دیگر سلب کرده و در تعامل با دیگران، دچار وقاحت اخلاقی «استعلاء»، «احاطه» و «انکار» شده است. این پژوهش با روش اسنادی - تحلیلی به بررسی کنش رهایی‌بخش در اندیشه طه عبدالرحمن می‌پردازد. طه عبدالرحمن فیلسوف مغربی برای مواجهه با این مسئله تمدنی، امت اسلامی را به خیزش فکری فرامی‌خواند و شرط آن را «تجربه دینی» و «نوسازی عقل» می‌داند. عقلانیت مطلوب طه، عقلانیتی است که محصول فرایندی سه‌مرحله‌ای است. «تخلص»، «خلاص» و «خلاص» نیز سه لایه تشکیکی کنش رهایی‌بخش امت اسلامی قلمداد می‌شوند. طه سه اصل «تسامح»، «اعتراف» و «تصویب» را برای حل و فصل اختلاف فکری ناکافی می‌داند؛ زیرا این مبادی سه‌گانه نمی‌توانند مانع برتری جویی (تفوق)، مغرور شدن (اغترار) و تکبر (استعظام) امت در تعامل با دیگر امت‌ها شود. بنابراین، بر اساس آموزه‌های اسلامی، مکارم اخلاقی «حیا»، «جهاد اخلاقی» و «حکمت» را عامل رهایی‌بخش می‌داند.

کلیدواژه‌ها: کنش، عقلانیت، رهایی‌بخشی، امت اسلامی، طه عبدالرحمن.

امت اسلامی مورد تهاجم مفهومی اندیشه مدرن غرب واقع شده است؛ این اندیشه، خود را نسخه جهانی و معیار معرفی کرده و حق اختلاف فکری را از امت‌های دیگر سلب نموده است. غرب در تعامل با دیگر امت‌ها، دچار وقاحت «استعلا»، «انکار» و «احاطه» شده است. اندیشه غربی با وقاحت استعلا، فکر خود را به طرف یا طرف‌های مقابل تحمیل می‌کند؛ و با وقاحت انکار، حق ملت‌ها را در داشتن تفاوت فکری با خود منکر است و در مرحله سوم، به رتبه انکار تکثر و تعدد ملت‌ها تنزل می‌کند.

این تجاوز مفهومی، به دنبال ریخت‌بندی دوباره عقول مسلمانان است تا سرپرستی بر آنان و استیلا بر سرنوشتشان را آسان کند و امت اسلامی را به اسارت معانی تمدنی درآورد. متأسفانه برخی از متفکران جهان اسلام با تقلید از اندیشه غربی، همواره دنبال روح تولیدات دیگران‌اند و نوآوری در آنان یافت نمی‌شود؛ از این رو امت اسلامی گرفتار دشواره تقلید و عدم توانایی در به‌کارگیری اندیشه بدون وصایت و قیومیت دیگری شده است. طه معتقد است: امت اسلامی حق دارد با امت‌های دیگر در فکر و اندیشه اختلاف داشته باشد و متفاوت بیندیشد؛ مفاهیمش را خلق کند و به پرسش‌های عصر خویش پاسخ اسلامی بگوید. این حق باعث می‌شود که مسلمانان تمدن مخصوص خود را محقق سازند و اختلاف فکری‌شان را در عمل نشان دهند.

طه به اختلافات درون امت اسلامی نیز توجه دارد و به دنبال حل و فصل این اختلافات درونی نیز هست. وی در کتاب *ثغور المرابطه* با «رویکرد ائمانی»^۱ به بررسی اختلافات کنونی امت اسلامی می‌پردازد. از نظر طه، اختلاف اسلامی - اسرائیلی، اختلاف اسلامی - اسلامی، و اختلاف عربی - عربی، سه چالش درونی بزرگ امت اسلامی قلمداد می‌شود.

این پژوهش با روشی اسنادی - تحلیلی و با نگاهی شمولی به آثار طه *عبدالرحمن*، به بررسی چگونگی خروج امت اسلامی از وقاحت اندیشه غربی می‌پردازد تا پس از اثبات مشروعیت حق اختلاف فکری امت اسلامی، به حل و فصل این اختلاف میان امت‌ها بپردازد. اگرچه برخی از پژوهشگران به بررسی اندیشه طه از زوایای مختلف، مانند عقلانیت، سنت، مدرنیته و... پرداخته‌اند، اما تا کنون پژوهشی در زمینه‌های رهایی‌بخشی با تأکید بر اندیشه طه *عبدالرحمن* به نگارش درنیامده است. این پژوهش با ادعای اینکه پروژه طه *عبدالرحمن* در پی اثبات مشروعیت حق اختلاف و بیداری امت اسلامی است، به بررسی تحلیلی و بازخوانی اشمالی آثار طه جهت یافتن پاسخ به این دشواره تمدنی می‌پردازد. شیوه‌ای که طه در آثار خود در پیش گرفته، امکان پی‌ریزی چهارچوب نظری برای حمایت از پروژه رهایی‌بخشی را فراهم می‌آورد. وی دو شرط اساسی را برای خیزش فکری و رهاسازی امت اسلامی معین می‌کند که عبارت‌اند از: «تجربه ایمانی» و «تعقل». این پژوهش پاسخی است به این پرسش که چگونه تعقل مبتنی بر تجربه ایمانی، امت اسلامی را به اسباب رهاسازی و نواندیشی تجهیز می‌کند؟

۱. عقلانیت و رهایی‌بخشی

طه عبدالرحمن، جوهر بودن عقل را نمی‌پذیرد و در مقابل، آن را فعلی از افعال قلب می‌داند و بر شیء دانستن آن در فلسفه یونان و بخشی از فلسفه‌های جدید اعتراض می‌کند. ذات‌انگاری عقل - چنان که در میراث فکری یونان اتفاق افتاده است - دو عیب اساسی «شیء‌انگاری» و «تجزیه‌گری عقل» را در پی دارد: شیء‌انگاری از آن روی که با افکندن اوصاف ذوات، مانند «تجزیه»، «تشخیص»، «استقلال» و «اکتساب صفات و افعال» بر ممارست عقلانی، آن را منجمد می‌کند؛ و تجزیه‌گری از آن روی که تجربه یکپارچهٔ عاقل انسانی را به اقسام مستقل و متباین تقسیم می‌کند؛ زیرا اختصاص دادن صفت «ذات» به عقل، سبب جدایی آن از اوصاف دیگر عاقل است که اگر در تحدید ماهیت انسان، قوی‌تر از عقل نباشند، کمتر هم نیستند؛ مانند «عمل» و «تجربه» (عبدالرحمن، ۱۹۹۷، ص ۱۸-۱۷) و از آنجاکه عقل در باور طه عبدالرحمن یک کنش هدف‌دار و منفعت‌بخش است، زایش می‌یابد (عبدالرحمن، ۱۹۹۸، ص ۲۳). لذا برخلاف باور رایج، ما نه با عقلانیت واحد، بلکه با عقلانیت‌های متعدد روبه‌رو هستیم. بنیان نگاه ویژه‌وی به عقل، به‌وسیلهٔ تجربهٔ روحی‌اش محقق شده است (مشروح، ۲۰۰۹، ص ۳۳). طه برای اشاره به این تعدد، اصطلاح تکوثر (زایش) عقلی را وضع می‌کند؛ به این معنا که عقل بر یک حال نمی‌ماند و پیوسته در حال دگرگونی و نو شدن است (عبدالرحمن، ۲۰۱۳، ص ۴۰). براین اساس، وی سه‌گانهٔ خود در باب عقلانیت را مطرح می‌کند. طه ضمن ارزیابی عقلانیت مدرن غربی، به ارزیابی الگوی عقلانیت اسلامی - که به‌طور تفکیک‌شده در ساحت‌های کلام و فقه و تصوف بروز یافته است - می‌پردازد.

۱-۱. عقل مجرد و ناتوانی آن در رهایی‌بخشی

طه در نقد عقلانیت ابزاری (به‌تعبیر طه مجرد) تا حدودی با نظریهٔ کنش ارتباطی هابرماس هم‌افق است؛ زیرا هابرماس نیز مانند طه عقلانیت ابزاری و سلطه‌گر را در تحقق مدرنیته ناکافی می‌داند و کنش ارتباطی را مکمل کنش عقلانی ابزاری معرفی می‌کند؛ اما تفاوت آشکار طه با هابرماس این است که طه کنش مبتنی بر دین را راه رهایی از سلطهٔ عقل ابزاری معرفی می‌کند؛ ولی هابرماس مسیر متفاوتی را طی می‌کند. طه در نقد عقلانیت ابزاری، به نقدهای درونی که از جانب اندیشمندان غربی ابراز شده است بسنده نمی‌کند؛ بلکه از آنها می‌گذرد و یک نقد ایمانی و اخلاقی را متوجه عقلانیت ابزاری می‌کند و عقلانیت باز و گشوده‌ای را جایگزین عقلانیت تنگ دامنهٔ غربی می‌کند (عبدالرحمن، ۲۰۰۶، ب، ص ۴۷).

«عقل مجرد» نازل‌ترین لایه از ساحت عقلانیت است. عقل مجرد کنشی است که فاعل بر بُعدی از ابعاد یک چیز مشخص شناخت پیدا می‌کند و ضمن باور به صدق کنش خویش، آن تصدیق را به‌دلیل معلومی مستند می‌سازد (عبدالرحمن، ۱۹۹۷، ص ۱۷). طه بیشترین نقد خود را متوجه عقلانیت‌های ارسطویی و دکارتی و سپس عقلانیت ابزاری غربی می‌کند. عقل مجرد به‌دلیل ناتوانی در گزینش اهداف سودمند، به سه آفت «نسبی‌گرایی»،

«برده‌سازی» و «آثارشسیسم علمی» گرفتار شده است (عبدالرحمن، ۲۰۰۶ الف، ص ۶۶-۶۵). همچنین به دلیل ناکارآمدی در ارائه ابزار نافع، به آفاتی مانند «تلاش بی‌په‌وده برای عینیت»، «جمود بر ظواهر پدیداری» و «اتخاذ وسایط مادی برای آزمون و تجربهٔ ابژه‌ها» دچار شده است (همان، ص ۶۷-۶۸). وجود این محدودیت‌ها باعث پذیرش ناتوانی در عقل از جانب طه نیست؛ بلکه به معنای تلاش برای دستیابی به روشی برای غلبه بر این محدودیت‌هاست. اکنون نوبت به این پرسش می‌رسد که کدامین ابزار قادر است در رفع این محدودیت‌ها نافع باشد؟ تمسک به روش خود عقل مجرد برای رفع محدودیت‌های عقل مجرد، به دلیل ابتلا به دور و تسلسل، ناممکن است؛ بنابراین باید چارهٔ کار را در جایی دیگر جست (عبدالرحمن، ۱۹۹۷، ص ۵۱). پاسخ این پرسش را در «الگوی ممارست دینی اسلامی» می‌یابیم. تنها به برکت عمل برگرفته از دین اسلام، محدودیت‌های عقل مجرد با افق‌های نوین جایگزین می‌شود و خود به ارائهٔ دو نوع عقلانیت عملی که ریشهٔ دینی دارد، اقدام می‌کند: ۱. عقلانیت غیرمجردی که توانایی ادراک معانی ثابت و کلی را دارد؛ ۲. عقلانیت غیرمجردی که قادر است وجوه متغیر و جزئی را درک کند (عبدالرحمن، ۲۰۰۶ الف، ص ۷۰). معانی ثابت و کلی در اندیشهٔ طه، همان «مقاصد» است که عقل مسدّد به سوی شناخت آن رهنمون می‌شود.

۲-۱. عقل مسدّد و ناتمامی آن در رهایی بخشی

دومین لایه از عقلانیت، عقل مسدّد و صاحب آن «قربانی» است. «عقل مسدّد عقلی است که به شناخت مقاصد و اهداف نافع رهنمون می‌شود» (عبدالرحمن، ۲۰۰۶ الف، ص ۷۱) و در این باره به برپاداشتن اعمالی شرعی اقدام می‌کند (عبدالرحمن، ۱۹۹۷، ص ۵۸).

از مقتضای عقل مسدّد آشکار می‌شود که فعل معتبر در آن، فعلی است که شرطش داشتن اوصاف سه‌گانه «موافقت شرع»، «به‌دست آوردن مصلحت» و «وارد شدن در اشتغال» است. وصف موافقت با شرع، عقل را از کاستی‌های توجیه برکنار می‌کند. وصف جلب منفعت، مبتنی بر ارزش‌های معنوی بوده و دوراندیشی و عفت نفس را فرامی‌خواند. در نهایت، وصف اشتغال، در تجسم بخشیدن عمل و ترقی علم همراه با آن و در تصحیح رفتار از جهت اصل و هدف و وسیله، مفید ظاهر می‌گردد (همان: ۶۷).

هرچند عقل مسدّد در افقی بالاتر از عقل مجرد قرار می‌گیرد و بر محدودیت‌های عقل مجرد غلبه می‌کند، اما به آفات اخلاقی و علمی گرفتار می‌آید: قسم اول از آن دو، مشتمل بر دو آفت اخلاقی است که بر ممارست فقهی وارد می‌شود:

الف) آفت تظاهر: این آفت به تفاوت بین عمل و اهداف آن بازمی‌گردد و شکل‌های سه‌گانهٔ مختلفی را به خود می‌پذیرد که عبارت‌اند از: «تزلف» که به تقرب به دیگری به وسیلهٔ اعمال دینی است؛ «تکلف» که تقرب به دیگری به وسیلهٔ چیزی افزون بر اعمال دینی است؛ «تصرف» که تقرب به نفس خود به وسیلهٔ اعمال دینی به صورت تعلق خاطر پیدا کردن به اعمال و تحقیر اعمال دیگری است.

ب) آفت تقلید: این آفت عبارت است از عمل کردن به قول دیگری بدون دلیل علمی بر آن. این آفت، اشکال سه‌گانهٔ مختلفی دارد: «تقلید نظری»، که در عمل، به دلیل نظری تمسک می‌جویند؛ «تقلید اتفاقی»، که برای عمل، به دلیلی تمسک نمی‌جویند؛ «تقلید عادی»، که به نسخه‌برداری حرکات ظاهری بسنده می‌کنند و دو قسم است: «جباری» که از اکراه دربارهٔ عمل نشئت می‌گیرد؛ «بزاری» که از خو گرفتن اعضا به حرکات ظاهری سرچشمه می‌گیرد (عبدالرحمن، ۲۰۰۶ الف، ص ۷۲-۷۱). عمل فقهی به سبب عارض شدن «تظاهر» و «تقلید» دچار اختلال می‌شود؛ زیرا سبب نادیده گرفتن صدق در اعمال می‌گردد و این دو آفت، آفاق آن را محدود می‌سازد؛ اگر سبب خارج شدن ممارست فقهی از اهدافش نشوند.

قسم دوم شامل دو آفت علمی است که بر ممارست سلفیه عارض می‌شوند: الف) آفت تجرید: عبارت است از بسنده کردن به عقل مجرد برای تأمل در متون؛ ب) آفت سیاست‌گرایی: سیاست‌گرایی، آگاهی سیاسی نیست؛ بلکه وابسته کردن اصلاح بر بُعد سیاسی به‌تنهایی است و از بُعد انسانی چشم‌پوشی می‌کند (عبدالرحمن، ۱۹۹۷، ص ۱۱۲). از ورود تجرید در ممارست سلفیه، سستی در گرایش‌های عملی، و از ورود سیاست‌گرایی در جریان سلفیه، سستی در بُعد غیبی ممارست دینی حاصل می‌شود.

هرچند عقل مسدد به دلیل همراهی با شرع و فراهم آوردن عقلانیتی گسترده‌تر از عقل مجرد نافع است، اما همهٔ استعدادهای عقلانی در توان انسان را به کار نمی‌گیرد و این به سبب مراتب متفاضل و متکامل اشتغال شرعی است. عقل مسدد در صورت تلاوم بر عمل شرعی بیشتر، دارای وصف تازه‌ای می‌گردد که موجب زیادی عقلانیت می‌شود و به گستره‌ای می‌رسد که عبدالرحمن آن را «عقل مؤید» و صاحب آن را «مقرب» می‌نامد (همان، ص ۱۱۶-۱۱۵). مقرب از راه زیادی عمل شرعی و فرو رفتن در مراتب آن، شروع به پالودن آفات عقل مسدد می‌کند. سؤال اساسی این است که چگونه عقل مؤید آسیب‌های اخلاقی و عملی ممارست مسدد را که در آن واقع می‌شود، جبران می‌کند؟

۳-۱. عقل مؤید و نقش آن در رهای بخشی

سومین سطح از سطوح سه‌گانهٔ عقلانیت از نظر عبدالرحمن، عقل مؤید است. با این وصف، عقلانیت مطلوب از نگاه وی، عقلانیتی است که محصول فرایندی سه‌مرحله‌ای است. به نظر وی، این فرایند اگر به صورت همه‌جانبه اجرا شود، موجد یقین بوده و چنان نیرومند است که مانعی در برابر آن، توان حجاب شدن ندارد و دیگر در حصار مفهوم و زبان و... نیست (بیگی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۷). طه در کتاب *العمل الدینی و تجدید العقل*، عقل مؤید را این‌گونه تعریف می‌کند: «عقل مؤید فعلی است که فاعل آن درصدد شناخت ذوات اشیا از طریق فرو رفتن در مراتب اعمال شرعی است. در این مرتبه از عقلانیت، مقرب علاوه بر انجام واجبات، به کامل‌ترین صورت به ادای نوافل می‌پردازد» (عبدالرحمن، ۱۹۹۷، ص ۱۲۱). عقل مؤید در مقایسه با دو سطح پیشین عقلانیت، با درک اوصاف باطنی و افعال

درونی و ذوات اشیا، به سوی فراهم ساختن ابزارهای غیرمضر (ناجعه) رهنمون می‌سازد (عبدالرحمن، ۲۰۰۶ الف، ص ۷۳) و با برخورداری از دو ویژگی «عینیت» و «عبدیت»، از سقوط در ورطه «تجرید» و «تسدید» ایمن می‌ماند (همان، ص ۱۲۱).

۱-۳-۱. عینیت

طه عبدالرحمن، اولین وصف عقلانیت مجرد را - چنان که در تعریف عقل مؤید گذشت - «عینیت» می‌داند و در تعریف آن می‌گوید: «معنای عینیت این است که موضوع عقل مؤید برابرتین موضوع معرفت‌های سه‌گانه ممکن است؛ یعنی شناخت‌های صفات، افعال و ذوات. بنابراین اگر عقل مجرد در جست‌وجوی شناخت اوصاف و عقل مسدد در جست‌وجوی شناخت افعال است، عقل مؤید در جست‌وجوی شناخت ذوات است» (عبدالرحمن، ۱۹۹۷، ص ۱۲۹).

از نظر طه، شناخت ذات از طریق نظر ناممکن است؛ زیرا ذات تصور شده چیزی جز مجموعه‌ای از اوصاف خارجی نیست. عمل نیز انسان را به این شناخت نمی‌رساند؛ زیرا ذات عمل شده نیز چیزی جز مجموعه‌ای از اوصاف خارجی نیست؛ لکن نیل این هدف از راه ملاحظه - که همان گام نهادن در جهان تجربه‌های زنده و اشتغال به فرایض و نوافل است، این امر محقق می‌شود. از نظر طه، ملاحظه دارای سه درجه است: اولین درجه «مزاوله» است که در آن اعمال ظاهری بر اعضای بدن غلبه می‌یابد؛ دومین درجه «مخالطه» است که آثار اعمال اعضا بر جوانح بازتاب می‌یابد؛ سومین درجه نیز «مباطنه» است که در آن اعمال درونی بر جوانح غلبه می‌یابد و آثار این غلبه بر اعمال ظاهری اعضا بازتاب پیدا می‌کند. لذا برآیند اعمال ظاهری منجر به اعمال درونی می‌شود و ثمره این اعمال باطنی که خود نتیجه اعمال ظاهری است، به اعضای ظاهری بازمی‌گردد. بنابراین، اعمال ظاهری، در آخر ثمره اعمال درونی می‌شوند (همان، ص ۱۳۰). آسیب تظاهر، به سبب عینیت و از طریق ملاحظه عبد با اشیا متوجه وی نمی‌شود؛ همچنین وقتی که نظر و عمل نزد وی دگرگون می‌شود و صورت جدیدی به خود می‌گیرد، گرفتار آفت تقلید نخواهد شد.

بنابراین از نظر طه، عقل مؤید حرکت دامنه‌داری را در تکمیل عقلی انسان ترسیم می‌کند که با بهره‌گیری از ملاحظه، قادر به شناخت اوصاف باطنی و افعال درونی و ذوات اشیا می‌گردد. فرورفتن در اشتغال شرعی، در خارج کردن شیء از عالم تصور به عالم عینیت مفید است؛ ارزش چیزی را که در حوزه آن وارد می‌شود، بالا می‌برد و افق‌های ادراکی و رفتاری جدیدی را می‌گشاید.

۱-۳-۲. عبدیت

در نگاه طه، هرگونه شناخت عقلی از اشیا و موجودات، باید کلیدی برای تحقق عبدیت باشد. عبدیت به‌عنوان دومین وصف عقلانیت مؤید، عبارت است از اینکه آدمی ذات خود را در ملاحظه با پیروی‌ها و ارتباطاتش بشناسد. پیروی و «تبعیت» به‌طور کلی عبارت است از ارتباط با چیزی در امری خاص، که این ارتباط بدون آن فراهم نمی‌شود. تبعیت

انسان نیز به‌طور ویژه عبارت است از اینکه با چیزی پیوند یابد که از این پیوستگی بهره‌ خاصی برایش حاصل می‌شود. شناخت تبعیت که مقتضای عبدیت است، شناخت ارتباطی است که بهترین فایده را برای انسان مهیا می‌سازد؛ و برترین فایده، فایده‌ای است که به‌وسیله آن، تعین وجودی و تحقق سلوکی یافته است. بنابراین عبد بودن عبارت است از شناخت ارتباطی که به‌وسیله آن تعین وجودی و تحقق رفتاری یافته است. طه برای این ارتباط، اصطلاح «تبعیت بنیادین» را وضع می‌کند (همان). ملاسه با این ارتباط که نافع‌ترین ارتباط‌هاست و در عبدیت ضروری است، بدون پایبندی به دو شرط عبور از مراتب شناخت اوصاف و شناخت افعال محقق نمی‌شود. در نگاه طه، اوصافی که باید از مرتبه شناخت آنها خارج شد، همان «جهان اشیا» است و افعالی که باید از شناختشان عبور کرد نیز «جهان اعمال» است. طه به ترک «تبعیت شیئی»، عنوان «تخلص» را اختصاص می‌دهد و ترک «تبعیت فعلیه» را نیز «اخلاص» می‌نامد. زمانی که ملاسه ارتباطی، شرط تخلص و اخلاص را تدارک ببیند، زمینه برای تحقق «خلاص» - که همان شرط سوم است - فراهم می‌آید (همان، ص ۱۳۱).

الف) تخلص

طه عبدالرحمن با برقراری تقابل میان تبعیت شیئی و تبعیت سلطه، مانع از تقارب مفهومی آن دو می‌شود. اگر تخلص، ترک تبعیت شیئی یا استقلال از شیء باشد، آن‌گاه تبعیت شیئی آن مفهومی نیست که از تبعیت سلطه گرفته می‌شود. تبعیت سلطه عبارت است از هر محدودیت اجباری و بیرونی‌ای که مانع آزادی مشروع انسان می‌شود و شامل گونه‌های مختلف استبداد و صور گوناگون بردگی است (عبدالرحمن، ۱۹۹۷، ص ۱۳۰). عبدالرحمن آزادی‌ای را که در آزاد شدن از بردگی سلطه نمایان می‌گردد، به‌لحاظ اینکه برگرداندن منزلت و مکان است، آزادی مکانی می‌نامد (همان، ص ۱۳۹). هرچند رها شدن از این سلطه مقید، ضرورت عینی دارد، اما جایگزین تبعیت شیئی نمی‌شود. تخلص در نگاه طه، از شئون عقل مؤبد، و آزادی از سلطه، امری از امور عقل مجرد است. تخلص با وجود و عدم سلطه ممکن است و برای کسی که می‌خواهد به اتصاف به عبدیت پیدا کند، ممکن است و مطلوب (همان، ص ۱۳۲).

تجربه تخلصی زمینه‌رهای از تبعیت آثار و اوصاف کیهانی را فراهم می‌آورد تا انسان برای تبعیت از مؤثر حقیقی و هستی‌آفرین - که در پس این آثار است - مهیا شود. علت این امر آن است که تبعیت از اوصاف کیهانی سبب این باور می‌شود که این اوصاف به‌خودی‌خود نیروی عمل دارد و وصف متقرب، از اوصاف این نیرو گرفته شده است. همچنین متقرب از گرفتاری این تبعیت خارج نمی‌شود، مگر این شناخت را بیابد که: این اوصاف خود امری تبعی‌اند؛ فرقی میان تبعیت آنها با تبعیت او نیست؛ و نیز حقیقتاً تأثیری ندارند، مگر از جهت تمسکشان به تبعیت بنیادین (همان، ص ۱۳۳). بنابراین، از آنجایی که عقل مجرد در عقل مؤید تنیده شده است و منافع آن را دارد و دوباره آن را دگرگون می‌کند، متخلص با رهایی از مظاهر تبعیت شیئی، واجد استعداد کامل برای استقلال از سلطه می‌گردد.

ب) اخلاص

پس از رهایی متقرب از تبعیت شیئیه، به مرحله‌ای می‌رسیم که می‌توانیم آن را آزادی فعلی یا همان «اخلاص» بنامیم. اخلاص عبارت است از رها شدن از «تبعیت عملیه». «تبعیت عملیه» را باید وصف هر عملی دانست که متقرب در انجام آن حس تصرف بر آن را داشته باشد. این احساس به سه شکل میان متقرب و هدف او در ادراک تبعیت بنیادین جدایی می‌اندازد که عبارت‌اند از: «طلب سود از عمل»؛ «تجلیل ارزش‌های عمل» و «اسناد عمل به خود» (همان، ص ۱۴۹).

متقرب با ترک تبعیت عملیه به مرحله آزادی رفتاری می‌رسد. این آزادی مبتنی بر دو صورت از عدم تصرف است و با آنها از آزادی‌های رفتاری عام مشخص می‌گردد: اول اینکه متقرب در فعل تصرف نمی‌کند؛ دوم اینکه فعل در متقرب تصرف نمی‌کند؛ این در حالی است که آزادی‌های دیگر فقط صورت عدم تصرف متقرب در فعل را می‌پذیرند و در پذیرش صورت عدم تصرف فعل در متقرب، کوتاهی می‌کنند (همان، ص ۱۳۷).

ج) خلاص

با رهایی از بندگی اشیا یا همان آزادی وصفی و رها شدن از بندگی افعال، آن‌گاه به مرحله رها شدن هم‌زمان از تخلص و اخلاص می‌رسیم. اگر اشتغال به آزادی (در صورت اصالت داشتن)، با ایجاد تبعیتی اضافی که مانع از تبعیت بنیادین است، منجر به خروج از آزادی و وارد شدن دوباره به بردگی می‌گردد، گذر از این اشتغال فقط باعث بازگرداندن آزادی به متقرب و آگاه ساختن او به تبعیت بنیادین نمی‌شود؛ بلکه سبب افزون شدن پیشرفت به‌سوی عبدیت می‌گردد (همان، ص ۱۳۹). طه آزادی از تخلص و اخلاص را آزادی ربانی یا آزادی حقیقی می‌داند که در این مرحله انسان به آزادی از آزادی دست یافته است. اگرچه آزادی ربانی از آزادی کیهانی (آزادی از تبعیت شیئیه و تبعیت فعلیه) کامل‌تر است، اما آزادی کیهانی شرط ضروری برای دستیابی آزادی ربانی است. آزادی ربانی، التزام به افتقار است، به لحاظ تملک؛ و نیز پابندی به اضطرار است، به لحاظ تصرف. لذا هستی انسان آزاد، افتقار است؛ یعنی احساس نیاز متقرب به تجلی خالقیت خداوند در اوصاف؛ و سلوک او اضطرار است؛ یعنی احساس نیاز او به تجلی فاعلیت خداوند در افعال (همان، ص ۱۴۵). بنابراین متقرب با دستیابی به آزادی ربانی و رهاسازی خود می‌تواند دیگران را از وضعیت اسارتی که در آن گرفتارند، به وضعیت مطلوبی برساند. بنابراین انسان عادی که خود در معرض اسارت است، نمی‌تواند دیگران را از اسارت نجات دهد.

عبدالرحمن ناظر به هر کدام از این سه نوع عقلانیت، سه نوع کنش را نیز طرح می‌کند: «کنش عادی» ناظر به عقلانیت مجرد؛ «کنش ارتقایی» ناظر به عقلانیت مسدود؛ و «کنش تکمیلی» ناظر به عقلانیت مؤید.

۲. کنش رهایی بخش

طه عبدالرحمن به دلیل پابندی به ترجمه «تأصیلی» (بومی شده)، از واژه «عمل / کنش» استفاده نمی‌کند؛ بلکه مناسب‌ترین واژه برای این مفهوم را در «مجال تداولی»، «جهد» می‌داند و در تعریف آن می‌گوید: جهد نیرویی

است که درصدد رسیدن به یک هدف است. جهد فعلی مرکب، مشتمل بر اجزای غایت، قصد، مانع و مشقت است و مراتب متعددی دارد؛ به طوری که هر کدام از اجزای آن می‌توانند اشکال مختلفی به خود بگیرند که برخی از برخی دیگر مترقی‌تر باشند (عبدالرحمن، ۲۰۰۵: ۲۲۲).

۲-۱. انواع جهد (کنش)

عبدالرحمن با برقراری تقابل میان «پدیده» و «آیه» به تقابل میان نگاه مُلکی و نگاه ملکوتی اشاره می‌کند. در دیدگاه انسان مسلمان، نگاه ملکی و پدیده‌ای به عالم نگاهی فرعی و تبعی، و نگاه ملکوتی و آیه‌ای به عالم نگاهی اصلی قلمداد می‌شود و روشن است فرع بدون اصل فایده‌ای نخواهد داشت (عبدالرحمن، ۲۰۱۷، ج ۱، ص ۳۴۴). از نظر طه عبدالرحمن، مدرنیته غربی بین «جهان ملک» و «جهان ملکوت» فاصله انداخته و انسان را در روزگار یا درون زمان افکنده است تا میان او و زمان مطلق، جدایی بیندازد. ملاک مُلکی بودن یا ملکوتی بودن انسان، معطوف به نوع جهدی است که هر انسانی بدان ممارست می‌ورزد. طه جهد را با توجه به مؤلفه‌های آنها به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. جهد عادی؛ ۲. جهد ارتقایی؛ ۳. جهد اکتامی (عبدالرحمن، ۲۰۰۵، ص ۲۲۲).

جهد عادی ویژه انسان مُلکی است. انسان ملکی تنها آنچه را می‌بیند، واقعی می‌داند و گفت‌وگو درباره وی تنها بنا بر مقتضیات قوانین جهان عینی امکان‌پذیر است و جایز نمی‌داند که وی را در جهان دیگری که مجانس یا مغایر با این عالم باشد، تصور کنیم؛ زیرا از نظر وی، این عالم مجانسی ندارد؛ چنان که مطلقاً عالمی مغایر با آن هم یافت نمی‌شود؛ لذا انسان این جهانی هستی خود را در وجود عالم عینی محصور می‌کند (همان، ص ۲۴۴) و به خود اجازه نمی‌دهد که خود را در عوالم دیگری بیابد؛ حتی اگر این یافتن به واسطه جزء روحی وی باشد. طه عبدالرحمن انسان این جهانی را انسان افقی می‌نامد (عبدالرحمن، ۲۰۱۲، ص ۳۱).

جهد ارتقایی و اکتامی، ویژه انسان ملکوتی است؛ زیرا وی وجود عوالم دیگری را پذیرفته است. او آنچه را نمی‌بیند نیز واقعی می‌داند و افق کنش‌های خود را با ملاحظه آنها ترسیم می‌کند. جهد ارتقایی، انسان را از محصور شدن در دنیای مادی می‌رهاند و به او ارتقای وجودی داده، او را به عوالم مشاهده‌ناپذیر پیوند می‌دهد (عبدالرحمن، ۲۰۰۵، ص ۲۲۷). جهد اکتامی، هرچند برای عمل بر اساس معانی ارزشی ادیان غیر اسلامی قابل تصور است، اما حالت مطلوب آن در پذیرفتن ارزش‌ها و معانی متعالی دین خاتم و عمل پیوسته بر اساس آنها تحقق می‌یابد.

۲-۱-۱. جهد عادی

جهد عادی ناظر به عقلانیت مجرد و دارای چهار عنصر هدف، قصد، رفع موانع و تحمل سختی است. انسان در این مرتبه از کنش، با حیوانات مشترک است (همان، ص ۲۲۶) و غایات خود را از غریزه‌اش دریافت می‌کند (همان، ص ۲۲۳-۲۲۲). رسیدن به غایات هم چیزی جز اشباع نیازهای جهان مادی و عینی نیست. از آنجایی که منشأ این کنش طبیعت انسان است، نمی‌تواند نسبت به امور غیرمادی که بخشی دیگر از دغدغه‌های انسان هستند، نقش ایفا کند

(همان، ص ۲۲۶). این کنش پایین‌ترین مرتبه از کنش است؛ زیرا فقط قلمروش پدیده‌های مادی هستند و اگر انسان در این مرتبه از کنش باقی بماند، در رتبه حیوانی باقی خواهد ماند (همان، ص ۲۲۷).

۲-۱-۲. جهد ارتقایی

جهد ارتقایی ناظر به عقلانیت مسدود است. این کنش تلاشی است که با ارتقای وجودی انسان باعث کارآمدی ایمان وی می‌گردد. طه میان مؤمن و مسلمان در کنش ارتقایی تمایز قائل می‌شود. به نظر وی، انسان مؤمن به یکی از ادیان الهی غیر از اسلام ایمان دارد. به نظر وی، کنش ارتقایی مؤمن جزئی، و کنش ارتقایی مسلمان کلی است (همان، ص ۲۲۸).

کنش ارتقایی جزئی انسان مؤمن، مشتمل بر چهار عنصر است: ۱. کاربست ارزش؛ ۲. نیت؛ ۳. اقتحام العقبه (ورود نیرومند در عمل صالح برای جلب منفعت)؛ ۴. تقبل الکلفه (پذیرش قلبی اعمال دشوار) (همان، ص ۲۳۶-۲۳۹). کنش ارتقایی کلی باعث کارآمدی ایمان انسان مسلمان می‌شود و مشتمل بر چهار عنصر است: ۱. کاربست ارزش‌های دین خاتم (اسلام)؛ ۲. اشتیاق تقرب به خداوند؛ ۳. انجام عمل صالح؛ ۴. حمل امانت (امانت‌داری). در این کنش، اجرای ارزش‌ها به اجرای ارزش‌های دین خاتم که دارای کامل‌ترین ارزش دینی است و نیت به اشتیاق قرب الهی و اقتحام العقبه، به اعمال صالح که کامل‌ترین حالت اقتحام عقبه است، و تقبل الکلفه نیز به حمل امانت که بهترین کلفت است ارتقا می‌یابد (همان، ص ۲۳۶-۲۳۷). از نگاه عبدالرحمن، در حالتی که با کنش ارتقایی حاصل می‌شود، دغدغه احتمال فروافتادن از آن به مرتبه قبلی، همواره وجود دارد. این دغدغه با تعمیق اخلاق از طریق جهد اکتامالی، برطرف می‌شود.

۲-۱-۳. جهد اکتامالی

جهد اکتامالی ناظر به عقلانیت مؤید و اخص از جهد ارتقایی است. از آنجایی که در جهد اکتامالی بالاترین توان ممکن به کار برده می‌شود، هیچ عملی چون عمل جهاد، نمایانگر آن نیست. البته معنای جهاد منحصر در جهاد قتالی نیست (همان، ص ۲۶۲). اصل در جهاد، رسیدن به بالاترین مرتبه از احسان به غیر و عدل و مساوات است (همان، ص ۲۲۶). عبدالرحمن جهاد را به کار بردن نهایت تلاش در انجام مهم‌ترین اعمال می‌داند و آن عمل هر چه می‌خواهد، باشد؛ خواه قتال یا غیر آن (همان، ص ۲۶۲)؛ چون در جهاد، اساس کار بر انجام بالاترین مرتبه احسان به دیگری قرار دارد. جهد اکتامالی یک جهد جمعی است؛ لذا در جهد اکتامالی، امت حضور پررنگ‌تری دارد. در ادامه به بررسی جهاد عام و جهاد خاص و ارکان آن دو می‌پردازیم.

الف) ارکان جهاد عام (جهد اکتامالی عام)

جهاد عام مشتمل بر چهار رکن است: طلب محبت؛ تحصیل اخلاص؛ تمسک به حریت، و آراسته شدن به صبر.

۱. طلب محبت: اگر صاحب جهد ارتقایی توان خود را در راستای ارزشی که بدان ایمان دارد صرف می‌کند، صاحب جهد اکتמالی توان خود را برای محبت - که بالاترین ارزش است - به کار می‌گیرد. محبت در این جهاد، نه میل غریزی و نه میل فطری ارزشی، بلکه یک میل فطری قدسی است که بذل نهایت تلاش را می‌طلبد (همان، ص ۲۶۰).
۲. تحصیل اخلاص: قصدی که در «جهد اعتیادی» به نیت در «جهد ارتقایی» ارتقا می‌یابد، در «جهد اکتמالی» به اخلاص ترقی می‌یابد. اخلاص همان توجه به خالق فطرت است. لذا امت مؤمن مجاهد در یک مجاهده پیوسته، به تحصیل این توجه می‌پردازد تا هر آنچه این توجه آنها را مشوب می‌سازد، دور سازد (همان، ص ۲۶۱).
۳. تمسک به حریت: اگر حریت قطع اسباب بردگی باشد، آن گاه تمسک به حریت عبارت می‌شود از بریدن امت از چیزی که آن را به بردگی می‌کشاند؛ خواه آن چیز سود باشد، خواه علاقه و خواه چیز دیگری (همان، ص ۲۶۳).
۴. آراسته شدن به صبر: امت مجاهد مؤمن با صبر بر انجام صالحات و دوری از هر امری نکوهیده، به مقام بالایی از انسانیت نائل می‌شود (همان، ص ۲۶۶).

ب) ارکان جهاد خاص (جهد اکتמالی خاص)

امت مسلمان به دلیل کامل بودن دین اسلام و نیز آگاهی از حقیقت جهاد و محقق ساختن آن در اخلاق خود، مرتبه‌ای بالاتر از جهاد را واجد می‌شود؛ به طوری که محبت و جهاد هم‌افق می‌شوند. اگر محب نهایت تلاش خود را در فراهم نمودن رضایت محبوب به کار می‌بندد، امت مجاهد مسلمان هم محبی است که در حفظ و ارتقای حب خود، هر سختی و رنجی را به جان می‌خرد و محبت برای او عین جهاد و جهاد برای او عین محبت می‌شود.

۱. محبت جهاد: با تعریفی که از جهاد ارائه شد، محبت جهاد متلازم با محبت خداوند است. بنابراین امتی که جهاد با معنای وسیع آن را دوست بدارد، در حقیقت خداوند را دوست داشته و برعکس. بر این اساس، فرد و امتی که محب جهاد است، محبتی نسبت به ماسوی الله نخواهد داشت و چیزی غیر از خداوند، او را از محبت الهی دور نمی‌کند و به عبارتی، او را از هر حبی جز محبت خداوند خالی می‌سازد (همان، ص ۲۶۸-۲۶۷).
۲. جهاد برای جهاد: جهاد برای جهاد، شکل خاصی از کسب اخلاص است. جهاد امت مسلمان، جز فی سبیل الله نخواهد بود و منظور از قید فی سبیل الله - که در متون دینی آمده - مقتضی غایت اخلاص است و به عبارتی، اخلاص اخلاص است (همان، ص ۲۶۸).

۳. جهاد در جهاد: حالت خاص تمسک به حریت، «جهاد در جهاد» است. جهاد در جهاد، آزادی از هر چیزی غیر از خدا و مداومت کردن بر آزادی از همه اسباب آشکار و پنهان اسارت و بردگی است. با این وصف، هر جهادی، جهادی فاتر از خود را می‌طلبد تا با مداومت و مراقبت در اسباب رهایی؛ از اسارت به مقام بندگی خدا برسد (همان، ص ۲۶۹).
۴. صبر بر جهاد: آراسته شدن به «صبر بر جهاد»، حالت ویژه آراستگی به «صبر» در جهد اکتמالی عام است. در آیات قرآن، جهاد قرین صبر آمده است (آل عمران: ۱۴۲ و نحل: ۱۱۰) و غلبه بر دشمنان یا هواهای نفسانی یا

مشکلات سخت، منوط به صبر است. صبر به‌عنوان یک نیروی روحی تجلی‌یافته در امت، آنچه از وی فوت شده است را جبران می‌کند (همان).

۳. جهد (کنش) و ساختارهای اجتماعی

هر کنشی ساختار اجتماعی متناظر با خود را پدید می‌آورد. به‌نظر طه، «جامعه» ساختار متناسب برای کنش عادی انسان این‌جهانی (ملکی) است. اساس کنش در جامعه بر تعاون و همکاری است؛ از همین‌رو صورت جمعی «کنش عادی» همین «کنش تعاونی» است. «کنش تعاونی» به این معناست که هدف افراد جامعه انتظام یافتن جامعه و تأمین نیازها بر اساس همکاری است. بنابراین، جامعه مجموعه‌ای است از افراد که برای دستیابی به نیازها و بهره‌مند شدن از خدمات، در کنار هم به فعالیت می‌پردازند. محور حیاتی در جامعه، همکاری و تعاون با هدف غایی حفظ اجتماع و برآورده شدن نیازهاست و نوع همکاری اهمیتی ندارد که تعاون بر خیر باشد یا شر، یا معروف باشد یا منکر (همان، ص ۲۰). به‌دلیل وجود دو نوع تعاون، آیه شریفه به یکی امر و از دیگری منع می‌کند: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (مائده: آیه ۲).

در مقابل، طه امت را اجتماعی معرفی می‌کند که با نصب‌العین قرار دادن ارزش‌های اخلاقی با واسطه «کنش تعارفی»، در مسیر کمال انسان حرکت می‌کند (همان، ص ۲۱). حقیقت کنش تعارفی، همان تعاون و همکاری در عمل معروف و ترک عمل منکر است؛ و همه منافی که می‌تواند به ارتقای شأن انسان کمک کند، در دایره امور نیک و شایسته (معروف)، همه اموری که می‌تواند این انسانیت را به انحطاط بکشد، در دایره امور زشت (منکر) قرار می‌گیرد. طه اصطلاح کنش تعارفی را از آیه ۱۳ سوره حجرات برگرفته و بر این باور است که منظور آیه، مطلق ارتباط و اتصال نیست؛ بلکه ارتباط و اتصال به هدف نیکی (معروف) و تعامل بر مبنای نیکی است؛ زیرا مفهوم تعارف در آیه، باکرامت و تقوا ربط یافته است. در این وضعیت، تعامل نیکوی مسلمان با دیگر افراد یا اقوام، مبتنی بر همکاری نیست؛ بلکه مبتنی بر اقرار به اختلاف و گوناگونی‌ای است که خالق هستی آنها را بر آن آفریده است. بنابراین، اصل در کنش مسلمان آن است که تعارفی باشد (همان).

از نظر طه، از آنجاکه محور مهم در «جامعه»، تعاون با هدف غایی حفظ اجتماع و برآورده شدن نیازهاست و نوع همکاری اهمیتی ندارد، این امر می‌تواند به پدید آمدن روابط سرکوبگر و شکل‌گیری وقاحت در تعامل با دیگران بینجامد؛ زیرا جوامع، هرچه بیشتر به اسباب قدرتی که در اختیار دارند، فریفته و مغرور شوند، سر به طغیان برمی‌آورند و در تعامل با دیگران به وقاحت روی می‌آورند. طه بر آن است که با نقد اخلاقی، از روی اشکال و زبان‌های این وقاحت پرده برداشته است. وی به چندین گونه از این وقاحت‌ها اشاره می‌کند: وقاحت استعلا (تحمیل افکار خود به دیگری بدون لحاظ کردن شرایط خاص آنها)، وقاحت احاطه (انکار تکثر ملت‌ها)، وقاحت انکار (انکار حق متفاوت بودن فکری دیگران) (همان، ص ۱۳۱-۱۳۰). طه بر این باور است که وقاحت نتیجه به‌رسمت نشناختن مشروعیت

حق اختلاف است. حل این مشکل از نظر وی، تنها با پناه جستن به اصلی اسلامی میسر است که تعامل میان جوامع را به رتبه «کنش تعارفی» ارتقا می‌دهد.

۴. رهایی بخشی و مبادی حفظ اختلاف

پیش از آنکه به دیدگاه طه درباره حل و فصل اختلافات بپردازیم، به آزادی اندیشه - که از نظر طه ریشه اختلاف است - می‌پردازیم. ایشان ایفای حق کامل در اندیشیدن، شناختن، کشف کردن و کسب کردن را آزادی اندیشه می‌داند که خود مستلزم بیان و عرضه بر دیگران است. دو ملاک آزادی اندیشه عبارت‌اند از: حق نوآوری و حق پیوستن (انتما). البته این پیوستن نباید از روی اجبار یا کرنش باشد؛ بلکه باید ناشی از آگاهی و اراده و تصمیم باشد. آزادی اندیشه، در برابر حقوق، وظایفی را به‌همراه دارد. همان‌طور که افراد حق ادعا و طرح اندیشه دارند، در برابر، باید دلیلی بر آن داشته باشند. همه حق پیوستن به جریان‌ها و گروه‌های فکری را دارند؛ اما باید این پیوستن ناشی از اراده و تصمیم باشد. همچنین همه افراد حق دارند از آنچه به آن پیوسته‌اند، روی برگردانند؛ اما باید اعتراض یا مخالفت خود را بیان کنند (النقاری، ۲۰۱۴، ص ۱۷). همین آزادی اندیشه و به‌دنبال آن، آزادی بیان، اختلاف افکار را آشکار می‌کند. از اینجا است که باید به اصول و منطقی برای گفت‌وگوهای پراختلاف و چالشی دست یافت.

طه گفت‌وگو را بر اساس مشارکت یا عدم مشارکت مخاطب به دو نوع تقسیم می‌کند: «رابطه» (توصیلی) و «تعامل» (تواصلی). در «رابطه»، مخاطب مشارکت فعال ندارد و تنها دریافت‌کننده است؛ اما در «تعامل»، مخاطب مشارکت فعال دارد. ایشان به بیان یازده منطبق برای حل اختلاف می‌پردازد: استبداد (رویکردانی در پی اختلاف مبانی)؛ احتجاج (اقامه دلیل با مبانی مشترک)؛ افتراق (کوفتن بر طبل جدایی)؛ ملاسنه (خشونت کلامی)؛ جدل؛ مراجعه (همکاری مشترک برای بررسی ادعای طرفین)؛ مفاوضه (گفت‌وگو برای رسیدن به توافق برد - برد)؛ مداوله (ریزنی)؛ مناظره؛ منازعه (حمله و دفاع)؛ و مفاضله (مقایسه برای اثبات برتری). در این میان، اگر معیار سنجش غلبه باشد، جدل بهترین منطبق است؛ و اگر معیار، مشارکت باشد، مراجعه و مناظره برترین‌ها هستند. وی سپس با تأکید بر برتری مشارکت، به بیان ارزش‌هایی که در حل اختلاف باید رعایت شود، می‌پردازد. طه بر آن است که اصل و اساس در سخن و کلام، گفت‌وگوست، انسان جز برای گفت‌وگو به سخن اقدام نمی‌کند (عبدالرحمن، ۲۰۰۶، ج ۱، ص ۲۷) و اصل در گفت‌وگو، اختلاف است. صرفاً به‌دنبال اختلاف، گفت‌وگو صورت می‌گیرد (همان، ص ۲۸)؛ حتی گفت‌وگوی درونی ما برای تصمیم‌گیری در هر موضوعی، ناشی از قرار گرفتن در دو راهی و اختلاف است. از نظر طه، «اختلاف» ممدوح است و «خلاف» مذموم. تفاوت آن است که در «خلاف»، جهل و تقلید جای عقلانیت و دلیل‌آوری را می‌گیرد. از سوی دیگر، عبدالرحمن ادعا می‌کند که یک الگوی گفتمانی که در یک دیالکتیک خلاقانه و گشوده ریشه دارد، بدون تمایز و تفاوت، بی‌معناست؛ بنابراین داشتن تفاوت مقدم بر گفت‌وگوست. برای یک گفت‌وگوی واقعی، هیچ «توافق کاملی» وجود ندارد. در الگوی گفت‌وگوی عبدالرحمن، عدم توافق، یک هنجار است و باید آن را در عوض رهیافتی که به‌دنبال موضع جهانی شدن اندیشه، فرهنگ یا سازمان‌های اجتماعی است، پذیرفت.

طه عبدالرحمن گفت‌وگوها را به‌طور کلی بر دو دسته می‌داند: گفت‌وگوی اتفاقی (متفاهم) و گفت‌وگوی اختلافی، که هر یک انواع متعددی دارد. از نظر طه، گفت‌وگوی اتفاقی منفعت عمومی و گفت‌وگوی اختلافی منفعت خصوصی دارد. وی در نهایت، چهارده گفت‌وگو را شناسایی می‌کند. از این میان، «مناظره» و «مباحثه» اهمیت ویژه‌ای دارد. او اصطلاح «مناظره» را برای گفت‌وگوهایی به‌کار می‌برد که میان متخصصان فنون عملی انجام می‌شود؛ و اصطلاح «مباحثه» را برای گفت‌وگوهای متخصصان معارف نظری به‌کار می‌برد (همان، ص ۲۹-۳۰). طه عبدالرحمن در کتاب *فی اصول الحوار فی تجدید علم الکلام* به ساختن الگویی از گفت‌وگو برای انسان می‌پردازد و آن را دارای سه مرتبه «حوار»، «محواره» و «تحوار» می‌داند. حوار در حوزه نظریه‌های رایج در زمینه تحلیل گفتار، با نظریه‌های عرضی و یک‌سویه مناسبت دارد؛ و محواره با نظریه‌های اعتراضی؛ و تحوار با نظریه تعارضی همخوان است. خصوصیت تحوار، همان‌گونه که صیغه صرفی آن هم دلالت دارد، بیان همکاری، عمل و عکس‌العمل است (عبدالرحمن، ۲۰۰۰، ص ۴۶). در تحوار، مخاطب آزادانه در بنای حقیقت اجازه حضور می‌دهد. هدف تحوار، یافتن وحدت نظر و رسیدن به همفکری از دل اختلاف است. در این مرتبه از گفت‌وگو، مخاطب به سطح متکلم ارتقا می‌یابد و یک‌سویه بودن ارتباط ابلاغی برطرف می‌شود و مخاطب اجازه حضور و مشارکت فعال در انشای حقیقت را دارد. به‌نظر طه، در تواصل تعارفی مرتبه گفت‌وگو، از حوار - که پایین‌ترین مرتبه گفت‌وگوست - به تحوار ارتقا می‌یابد تا حقیقت در یک تعامل آزاد و در گفت‌وگوی میان مشارکت‌کنندگان ساخته شود.

۴-۱. ساحت‌های اختلاف

از نظر طه عبدالرحمن، فرد، گروه، جامعه و جهان، ساحت‌های وقوع اختلاف هستند. مقصود وی از اختلاف در ساحت فردی، اختلاف شخص با خودش است! اختلافی که به‌ویژه در هنگام تحول از حالتی به حالت دیگر رخ می‌دهد. در سه سطح دیگر نیز اساساً تمایز و تغایر، سبب شکل‌گیری اختلاف در گروه‌ها و جوامع مختلف شده است. از نظر وی، وجود اختلاف در تمامی این ساحت‌ها، نشانگر آن است که اختلاف، لازمه وجود انسانی است (عبدالرحمن، ۲۰۰۵، ص ۱۳۴). همان‌گونه که اشاره شد، طه عبدالرحمن جوامع را به دو دسته تقسیم می‌کند: جامعه‌ای که امت است و جامعه‌ای که امت نیست. از نظر طه، اختلاف میان جوامع سه شکل دارد: اختلاف دو جامعه غیر امت؛ اختلاف دو امت؛ اختلاف جامعه با امت. شدیدترین و جدی‌ترین اختلاف، میان دو امت است که ممکن است به درگیری و نزاع دو امت و تمدن منجر شود. طه عرصه تمامی اختلاف‌ها (در تمام ساحت‌های چهارگانه) را سه مورد می‌داند: مدرکات (مفاهیم که به‌دنبال تفاوت دریافت‌ها و شناخت‌ها از عالم واقع، متفاوت است)؛ احکام (اخبار و قضایا که در محتوا، اقتضا و استلزامشان اختلاف پیش می‌آید) و ارزش‌ها (ارزش‌های اعتقادی، اخلاقی و شناختی) (همان، ص ۱۳۶).

۴-۲. انواع اختلاف (نرم و سخت)

هر اختلافی در هر یک از این زمینه‌های سه‌گانه، ممکن است اختلافی نرم و منعطف باشد یا صلب و سخت. اختلاف نرم، در حالت «تعارف» و اختلاف سخت در حالت «تعاون» پیش می‌آید. «تعارف»، مشارکت طرفین برای شناخت افکار سازنده یکدیگر است. در اینجا هر یک، دیگری را صرفاً با افکار خود آشنا می‌کند؛ بی‌آنکه خود را در احکام، مفاهیم و ارزش‌ها از دیگری برتر بداند. در اینجا شاهد یک «تعاون» واقعی هستیم که همان تعاون بر معروف است. از نظر طه عبدالرحمن، «تعارف» توأصل، و «تعاون» مجرد توأمیل است (همان، ص ۱۴۳).

در باور طه عبدالرحمن، اختلاف سخت و صلب، زمانی میان دو امت رخ می‌دهد که تعامل میان دو امت از مرتبه تعارف به مرتبه تعاون تنزل پیدا کند و توأمیل در جایگاه توأصل قرار گیرد. «تعاون» وضعیتی است که در آن، هر طرف تنها در پی آن است که افکار خود را بیان کند؛ بی‌آنکه بخواهد با طرف مقابل آشنا شود. در واقع در اینجا به جای «تعامل» شاهد «رابطه» هستیم. در حقیقت، وضعیت «تعاون» برای ایصال (رساندن پیام) و استعلا (برتری‌جویی) است که این همان استبداد است و امتی که در وضعیت تعاون به‌سر می‌برد، امت مستبد است که به تعصب فکری، تسلط فکری و طرد فکری دچار می‌شود (همان، ص ۱۴۴). بنابراین، «تعاون» تعاملی است که به ارزش‌های اخلاقی مقید نیست؛ اما «تعارف» تعاملی است که ارزش‌های اخلاقی در آن حفظ می‌شود.

۴-۳. کنش رهایی‌بخش امت اسلامی

اصل در اختلاف، از نظر طه عبدالرحمن این است که اختلاف نرم و منعطف باشد. طه عبدالرحمن در ابتدا به معرفی مبادی فکری سه‌گانه حل و فصل اختلاف در کنش تعاونی، یعنی: «تسامح» (قبول مخالف و سخت‌گیری نکردن بر او)، «اعتراف» (به رسمیت شناختن مخالفان)، و «تصویب» (دیگران را نیز بر حق دانستن) می‌پردازد. البته وی معتقد است که این موارد به‌تنهایی کارگشا نیستند و منجر به حل و فصل اختلاف فکری نمی‌شوند؛ زیرا این مبادی سه‌گانه نمی‌توانند مانع برتری‌جویی (تفوق)، مغرور شدن (اغترار) و تکبر (استعظام) امت در تعامل با دیگر امت‌ها شود (همان، ص ۱۴۹-۱۴۶) و به «وقاحت احاطه» منجر خواهد شد. وقاحت احاطه، معرفت انسانی را به‌جای علم الهی می‌نشانند و الوهیت حق را به چالش می‌خوانند. از نظر طه، آنچه نهایتاً به برقراری «کنش تعارفی» میان امت‌ها می‌انجامد، وجود سه مؤلفه دیگر در کنار این موارد است: «حیا»، «جهاد اخلاقی» و «حکمت»؛ که در واقع همان مکارم اخلاقی‌اند. در نهایت، کسب این سه ویژگی به حل و فصل اختلاف‌های فکری میان امت‌ها می‌انجامد.

الف) حیا: حیا متضاد وقاحت است. انسانی که دارای این وصف باشد، دچار وقاحت استعلا نمی‌شود. حیا همان خودداری از بدی کردن است؛ بر این مبنا که بدی مرتبه انسانی را نزد خدا پایین می‌آورد. در واقع، حیا همان عقل، به معنای ضبط نفس از رذیلت‌هاست. اصل حیا اقتضا می‌کند تا هر یک از دو امت یا دو شخصی که اختلاف فکری

دارند، تاجایی که به احکام ایمان به خداوند خللی وارد نشود، به افکار یکدیگر توجه کنند تا مفاهیم، احکام و ارزش‌هایشان در جای خود، دلالت‌کننده، مطابق با واقع و سودمند باشد (همان، ص ۱۵۴). اصل «حیا» به همان اندازه که حیای از خالق را بر افراد و مجموع امت ایجاب می‌کند، حیای از خلق را هم ایجاب می‌کند. این اصل سبب می‌شود تا دو امت به سبب تعارف، به جای اختلاف سخت، واجد اختلاف نرم شوند، که همین امر سبب توسعه قوای ادراکی و تنوع خدمات آنها به یکدیگر می‌شود (همان، ص ۱۵۷). همچنین امت برخوردار از حیا گرفتار مفاسد ناشی از عمل به مبادی سه‌گانه تعاون، یعنی اصل تسامح، اعتراف و تصویب نخواهد شد.

ب) جهاد اخلاقی: طه در مقابل وقاحت انکار و اندیشه دوقطبی‌نگر، اصل جهاد اخلاقی را مطرح می‌کند. جهاد اخلاقی به مثابه یک قاعده عملی، تلاشی است برای برقراری رابطه‌ای دوسویه با هدف آشنایی واقعی با دیگری، با رعایت مکارم اخلاقی و به دور از اهداف شخصی و منفعت‌طلبی. راه کسب این ویژگی، خود را به جای دیگری گذاشتن است که طه آن را یگانگی ذات با دیگری می‌نامد. ارکان این جهاد اخلاقی که موجب تداخل میان خود و دیگری است، عبارت است از: احساس یگانگی داشتن با دیگران؛ تکثر خود (من) و تکثر دیگری (همان، ص ۱۷۴). برای تحقق جهاد اخلاقی به مثابه قاعده عملی، وجود امور زیر الزامی است: ضرورت یگانگی ذات با دیگری؛ الزام امت به اخلاص؛ احسان و شهادت (از خودگذشتگی) و اینکه امت در هر یک از این موارد، دیگری را به جای خود بگذارد.

ج) حکمت: طه در نقد اخلاقی وقاحت احاطه و اندیشه تک‌رو، اصل اسلامی «حکمت» را مطرح می‌کند. وی در تعریف اصل حکمت می‌گوید: «سزاوار است هر ملتی در هر اندیشه‌ای، سه پیوند را حفظ کند: ارتباط اساسی موجود میان نظر ظاهری (پدیداری - ملکی) و نظر ملکوتی؛ ارتباط اساسی میان کنش مبتنی بر تعاون و کنش تعارفی؛ و در نهایت، ارتباط یکپارچه موجود میان نظر ملکوتی و عمل مبتنی بر معروف» (همان، ص ۱۹۱). بنابراین از نظر طه عبدالرحمن، پایبندی به سه اصل حیا، جهاد اخلاقی و حکمت، تواصل تعارفی را در پی خواهد داشت و اختلاف سخت میان امت‌ها را به اختلاف نرم تبدیل خواهد کرد.

نتیجه‌گیری

طه در پاسخ به این پرسش که چگونه تعقل مبتنی بر تجربه ایمانی (کنش دینی) آن را به اسباب رهاسازی تجهیز می‌کند، با توجه به وضعیت معاصر اندیشه جهانی - که از سیطره عقلانیت ابزاری (مجرد) رنج می‌برد - در راستای تکمیل آفاق عقلانیت ابزاری، به ارائه الگویی جدید از عقلانیت می‌پردازد. عقلانیت طه مراتبی است و یکی بر دیگری مترتب است. عقلانیت مجرد، عقلانیت مسدود و عقلانیت مؤید، سطوح سه‌گانه عقلانیت طه عبدالرحمن را تشکیل می‌دهند و می‌توانند محدودیت‌های عقلانیت ابزاری را تکمیل کنند. طه ضمن ارزیابی عقلانیت مدرن غربی، به ارزیابی الگوی عقلانیت اسلامی، که به‌طور تفکیک‌شده در ساحت‌های کلام و فقه و تصوف بروز یافته

است، می‌پردازد. بنابراین، عقلانیت مطلوب طه، محصول فرایندی سه‌مرحله‌ای است. این فرایند، از نظر طه چنان نیرومند است که مانعی در برابر آن، توان حجاب شدن ندارد و دیگر در حصار مفهوم و زبان و... نیست.

عقل مسدود هرچند در افقی بالاتر از عقل مجرد قرار می‌گیرد و بر محدودیت‌های آن غلبه می‌کند، اما به سبب ناتوانی در به کارگیری همه استعدادهای عقلانی در توان انسان، به محدودیت‌هایی دچار می‌شود. از نظر طه، عقلانیت مؤید با بهره‌گیری بیشتر، از عمل شرعی و دو وصف عینیت و عبدیت، از بند آفات عقلانیت‌های پیشین در امان می‌ماند و زمینه دستیابی به آزادی ربانی را فراهم می‌کند. «تخلص»، «خالص» و «خالص»، سه لایه تشکیکی کنش‌رهای بخش‌داری امت اسلامی قلمداد می‌شوند.

طه از سه کنش متناظر با این عقلانیت‌های سه‌گانه نام می‌برد: کنش عادی، کنش ارتقایی و کنش اکتמالی. کنش اکتמالی که ناظر به عقلانیت مؤید است، کنش‌رهای بخش‌داری قلمداد می‌شود. وی جوامع را بر اساس نوع کنش، به «جامعه» و «امت» تقسیم می‌کند. محور جامعه تعاون است و خیر و شر بودن همکاری مهم نیست؛ لذا این نوع از تعامل بین افراد می‌تواند موجب شکل‌گیری وقاحت‌های سه‌گانه استعلاء، انکار و احاطه شود. از نظر طه، اختلاف لازمه وجود انسانی است که خالق هستی انسان‌ها را بر آن اختلاف آفریده است. لذا با کنش تعارفی که به اختلاف و گوناگونی میان انسان‌ها اقرار دارد و در پی شناخت افکار سازنده دیگران است، می‌توان به حل و فصل اختلاف دست یافت. در وضعیت تعارف، هر یک از افراد، دیگری را صرفاً با افکار خود آشنا می‌کند؛ بی‌آنکه خود را در احکام، مفاهیم و ارزش‌ها از دیگری برتر بدانند. از نظر طه، دو امت به سبب تعارف، به جای اختلاف سخت‌و‌اجد اختلاف نرم می‌شوند. کنش تعارفی همان کنش‌رهای بخش‌داری امت اسلامی است که با ریشه‌دار کردن اخلاق، مانع از فروافتادن امت‌ها در دامن انفصال، انحطاط و جمود می‌شود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت‌ها

۱. طه «رویکرد اتمانی» را در تقابل با «رویکرد اختیانی» طرح می‌کند. انسان معاصر با خیانت به ارزش‌های اخلاقی از «حیا» که بنیادی‌ترین مفهوم اخلاقی به شمار می‌آید، خارج شده و گرفتار وقاحت شده است. حیا در اندیشه‌ی طه از طریق رویکرد اتمانی رخ می‌دهد. در این رویکرد، امانت چیزی جز پذیرش ربوبیت الهی و ولایت الهی نیست؛ انسان نسبت به آن قول، عقد و میثاقی که با خدای متعال بسته است در ساحت دنیا که ساحت عمل است پایبندی خود را نشان می‌دهد. (جهت آشنایی بیشتر با این رویکرد به کتاب‌های روح‌الدین و دین‌الحیا به قلم طه عبدالرحمن مراجعه شود)

منابع

- بیگی ملکآبادی، هادی، ١٣٩١، «روش شناسی عقلانیت طه عبدالرحمن»، معرفت فرهنگی اجتماعی، سال سوم، ش ٢، ص ١٢١-١٣٣.
- عبدالرحمن، طه، ١٩٩٧، العمل الديني و تجديد العقل، بیروت، المركز الثقافي العربي.
- _____، ١٩٩٨، اللسان والميزان، بیروت، المركز الثقافي العربي.
- _____، ٢٠٠٠، فی اصول الحوار و تجديد علم الکلام، بیروت، المركز الثقافي العرب.
- _____، ٢٠٠٥، الحق الاسلامی فی الاختلاف الفکری، بیروت، المركز الثقافي.
- _____، ٢٠٠٦الف، سؤال الاخلاق، بیروت، المركز الثقافي العربي.
- _____، ٢٠٠٦ب، روح الحدائنه، بیروت، المركز الثقافي العربي.
- _____، ٢٠٠٦ج، الحق العربي فی الاختلاف الفلسفی، بیروت، المركز الثقافي العربي.
- _____، ٢٠١٢، روح الدين: من ضيق العلمانيه الى سعه الاتمانيه، بیروت، المركز الثقافي العربي.
- _____، ٢٠١٣، الحوار أفتقاً للفکر، بیروت، الشبكة العربيه للابحاث و النشر.
- _____، ٢٠١٧، دين الحياء: من الفقه الاتماری الى الفقه الاتماني، بیروت، الموسسه العربيه للفکر و الابداع.
- مشروح، ابراهيم، ٢٠٠٩، طه عبدالرحمن؛ قرانه فی مشروعه الفکری، بیروت، مرکز الحضاره.
- النقاری، حمّو، ٢٠١٤، منطق تدبير الاختلاف من خلال اعمال طه عبدالرحمن، بیروت، الشبكة العربيه للابحاث و النشر.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

تحلیلی بر پیامدهای کاهش باروری و جمعیت در ایران

fooladi@iki.ac.ir

محمد فولادی / دانشیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*
دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۷ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۱۸

چکیده

مطالعه و رصد مستمر جمعیت، با هدف نیل به برنامه‌ریزی مناسب برای توسعه همه‌جانبه کشور ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا تناسب‌سازی جمعیت یک کشور، با شرایط اقلیمی، جغرافیایی، امکانات، ظرفیت‌ها، منابع خدادادی و انسانی، و بهره‌گیری درست از آنها، راز موفقیت هر کشوری در مسیر توسعه و پیشرفت است؛ زیرا در دنیای امروز، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های قدرت، جمعیت کمی و کیفی است. از این رو، مطالعه تغییرات و تحولات جمعیتی، کمک شایانی به بهبود زیست اجتماعی و انسانی در جغرافیای جمعیت ساکن در یک قلمرو سرزمینی می‌کند. تحولات جمعیتی در کشور بر حسب عوامل و پیامدهای آن، دارای ابعادی است. یکی از نگرانی‌ها، کاهش شدید باروری است که خود دارای پیامدهایی است. این پژوهش با رویکرد تحلیلی و اسنادی، در پی واکاوی پیامدهای کاهش باروری و جمعیت در ایران است. یافته‌های پژوهش حاکی از این است که پس از اجرای برنامه کنترل جمعیت و تنظیم خانواده در دهه ۶۰ و تبلیغات شدید و حتی اعمال محدودیت‌ها قانونی برای بیش از سه فرزند و در ادامه غفلت از این موضوع و رهاسازی این سیاست، ایران را با چالش‌هایی مواجه ساخت؛ چالش‌های اجتماعی، فرهنگی؛ چالش‌های اقتصادی، و چالش‌های سیاسی و امنیتی.

کلیدواژه‌ها: جمعیت، باروری، چالش‌های اقتصادی، چالش‌های اجتماعی، فرهنگی و چالش‌های سیاسی، امنیتی.

طرح مسئله

مطالعه جمعیت و تحولات آن، به‌عنوان مهم‌ترین پدیده تحولی دوران معاصر به‌شمار می‌رود؛ زیرا تحولات جمعیت، تقریباً همه جنبه‌های زندگی و جهان پیرامون ما را تحت تأثیر قرار داده، آثار بسیاری بر خرده‌نظام‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و محیطی وارد ساخته و منشأ تحولات بسیاری در این حوزه‌ها گردیده و خود نیز متأثر از تحولات نظام اجتماعی، سیاست‌ها و برنامه‌های توسعه‌ای بوده است (صادقی، ۱۳۸۸، ص ۱۶). از این‌رو، مطالعه تغییرات و تحولات جمعیتی، کمک شایانی به بهبود زیست اجتماعی، انسانی در جغرافیای جمعیت ساکن در یک قلمرو سرزمینی می‌کند. این امر، نیازمند اعتقاد عمیق کارگزاران، برنامه‌ریزان و سیاست‌گذاران جمعیتی، نسبت به ضرورت و شناخت همه‌جانبه وضعیت‌شناسی جمعیت و رصد مستمر آن است. همچنین باور به اینکه مطلوبیت ساختار جمعیت و وجود نیروی انسانی کمی و کیفی مناسب، به‌عنوان یک سرمایه اجتماعی ذی‌قیمت در توسعه و پیشرفت هر کشور نقش آفرین است.

به همین دلیل، فراموشی و یا غفلت از مطالعه مستمر وضعیت‌شناسی جمعیت پس از آغاز رسمی برنامه تنظیم خانواده و کنترل جمعیت در سال ۱۳۶۸ تا سال ۱۳۹۰، خسارات جبران‌ناپذیری بر وضعیت موجود و آینده جمعیتی ایران وارد ساخته است؛ زیرا کاهش غیرمنتظره باروری در دهه ۷۰، ناشی از همین غفلت و فقدان آینده پژوهشی جمعیتی در ایران بوده است که بخشی از معضلات و مشکلات آن، در حال حاضر به صورت آشکار و پنهان در عرصه‌های گوناگون، از جمله کاهش شدید باروری، حرکت جمعیت به سمت پیری و... نمایان شده است. از این‌رو، ضرورت پرداختن به مطالعات جمعیتی، به‌ویژه وضعیت‌شناسی جمعیت و تحولات و پویایی آن امری ضروری است. پس از انقلاب، بنا بر شرایط خاص جنگ و خسارات ناشی از آن، برنامه کنترل جمعیت و تنظیم خانواده، به یک سیاست راهبردی تبدیل گردید. در این زمینه، در سال‌های ۱۳۶۷ الی ۱۳۹۰ برای تحقق این سیاست، اقدام‌های فرهنگی، آموزشی، رسانه‌ای، بهداشتی، اجتماعی و اقتصادی گسترده‌ای، با بهره‌گیری از ظرفیت همه مراکز و سازمان‌های دولتی و برخی نهادهای غیردولتی و حتی کمک‌های بین‌المللی برای کاهش نرخ رشد جمعیت انجام شد، به‌گونه‌ای که میزان باروری کل از $\frac{6}{3}$ در سال ۱۳۶۵، به $\frac{1}{6}$ در سال ۱۳۹۰ رسید و میانگین رشد سالانه جمعیت نیز از $\frac{3}{9}$ درصد در سال ۱۳۶۵، به $\frac{1}{29}$ درصد در سال ۱۳۹۰ کاهش یافت (حسنی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۸؛ شیری و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۹۰؛ شفیعی سروسناتی، ۱۳۹۲، ص ۲۶). اما در ادامه و با تحقق اهداف مورد نظر، این سیاست تداوم یافت و برای نظام اسلامی فاجعه‌آفرین شد. به‌گونه‌ای که متوسط رشد جمعیت در سرشماری سال ۱۳۹۵، به $\frac{1}{24}$ درصد کاهش یافت (مرکز آمار، ۱۳۹۵، ص ۱۸).

در بررسی اجمالی علل تغییر و تحولات شدید جمعیتی، باید به بررسی مفهوم «باروری» پرداخت. مشخصه اصلی تحولات جمعیتی ایران، نه افزایش رشد سالانه جمعیت، بلکه کاهش مداوم و مستمر باروری کمتر از حد جانشینی است که خود منجر به منفی و خاکستری شدن رشد سالانه جمعیت در آینده خواهد شد. باروری پایین و

زیر سطح جانشینی، اگر مستمر، مداوم و پایدار باشد، موجب بروز برخی مشکلات بزرگ برای ساختار سنی جمعیت کشور خواهد شد. در دوره پنج سال بین ۱۳۹۰ الی ۱۳۹۵، نرخ رشد جمعیت ۱/۲۴ بوده است. با توجه به اینکه نرخ جانشینی جمعیت ۲/۱ است، نرخ مزبور بدان معناست که شتاب رشد جمعیت پایین‌تر از سطح جانشینی است (صادقی جقه، ۱۳۹۶). روند کاهش نرخ رشد جمعیت در سال‌های اخیر و پایین بودن شتاب رشد جمعیت از سطح جانشینی، به معنای توقف رشد جمعیت کشور نیست، بلکه به این معناست که در یک بازه زمانی چند ده ساله، جمعیت کشور به تدریج سالمندتر شده و جمعیت مولد کاهش خواهد یافت. به نظر می‌رسد، دلیل اصلی این تغییرات، نوسان نرخ «باروری کل» است. باروری کل، میانگین تعداد فرزندان است که یک زن در طول دوران باروری خود (معمولاً از ۱۵ تا ۴۹ سال سن) به دنیا می‌آورد. بر پایه این شاخص، زنان در طول سال‌هایی که قابلیت باروری دارند، متوسط فرزندی که در هر کشور زنده به دنیا می‌آیند، «باروری کل» آن کشور خواهد بود (زنجانی، ۱۳۷۶، ص ۲۰۹). از این رو، مسئله اصلی این پژوهش، واکاوی پیامدهای کاهش باروری است.

در خصوص پیشینه این پژوهش، با مروری بر آثار منتشره در عرصه جمعیت، اثر مستقلى در خصوص «پیامدهای کاهش باروری» یافت نشد. هرچند چرغی کویانی (۱۳۹۷)، در فصل سوم کتاب *بحران خاموش؛ واکاوی جامعه‌شناختی علل فرهنگی اجتماعی کاهش باروری در ایران*، بحثی مختصر پیرامون چالش‌های تغییرات جمعیتی مطرح کرده‌اند. از این رو، نوآوری این مقاله طرح مستقل چالش‌های پیش روی کاهش باروری، در قالب یک مقاله پژوهشی است.

این پژوهش با رویکرد تحلیلی و اسنادی، به بحث و تحلیل آثار و پیامدهای کاهش باروری و جمعیت در ایران می‌پردازد. اجماً، چالش‌های کاهش باروری و جمعیت در ایران، در سه محور چالش‌های اجتماعی، فرهنگی؛ چالش‌های اقتصادی؛ چالش‌های سیاسی و امنیتی قرار دارند.

الف. چالش‌های اجتماعی، فرهنگی

۱. بحران ساختاری خانواده

امروزه یکی از مسائل اساسی خانواده در ایران، مسئله ساختاری خانواده است که به‌عنوان مثال، ساختار توزیع قدرت و تفکیک نقش‌ها را در آن با بحران مواجه ساخته است. منظور از «ساختار قدرت در خانواده»، الگوهای تصمیم‌گیری زوجین در هزینه‌ها، خرید امکانات، تربیت فرزندان و غیره است (یزدی و حسینی، ۱۳۸۷). کارآمدی مناسب خانواده، نقش اساسی در بالندگی، رشد و ترقی اعضای خانواده دارد و موجب شکوفایی استعدادهای آنان می‌گردد. این امر در گرو توزیع درست نقش‌ها و سلامت ارکان آن است. خانواده کارآمد موجب پرورش افرادی سالم و رشدیافته و جامعه‌ای سالم می‌گردد (صفورایی پاریزی، ۱۳۸۸، ص ۱۱-۱۲). عوامل گوناگونی از جمله، ویژگی‌های شخصیتی زوجین، تعداد فرزندان، اعتماد، وفاداری، ارتباط متقابل، پایبندی مذهبی، روابط جنسی، مدیریت مالی،

خانواده، دوستان و اوقات فراغت، بر عملکرد خانواده تأثیر گذارند (همان، ص ۱۲۱-۱۲۲). برهم خوردن ارکان خانواده کوچک و هسته‌ای شدن آن، ترتیب سلسله مراتب قدرت در خانواده، موجب ناکارآمدی و بحران ساختاری خانواده می‌گردد؛ زیرا شکل‌گیری دیر هنگام خانواده، تفاوت سنی نامناسب و زیاد زوجین، فرزندآوری در سنین بالا، اشتغال زوجین و رها کردن تربیت فرزندان، اکتفا خانواده به یک فرزند، و حتی بدون فرزند، وجود مراکز نگهداری و حضانت از فرزندان نظیر مهدکودک‌ها، به جای تربیت آنان، افزایش طلاق و اختلال در ارکان خانواده، سالمندی خانواده و فاصله نسلی، و... خانواده‌ها را با بحران ساختاری مواجه ساخته است؛ زیرا معیار سلامتی و بهنجاری خانواده این است که هر کس در جایگاه و نقش متناسب با خود قرار گیرد. در الگوی غالب خانواده‌های هسته‌ای امروزی، قدرت غالباً در دست والدین است. وقتی یکی از اعضای خانواده دچار علائم مرضی می‌شود، ترتیب سلسله مراتب در سازمان خانواده به هم می‌خورد. وقتی وضع پایگاه‌ها در سلسله مراتب به هم بخورد، یا مبهم باشد، کشمکش‌های بروز می‌کند که شاهد تنازع قدرت خواهیم بود (هی لی، ۱۳۷۴، ص ۱۷۳-۱۷۷).

یکی از دلایل این امر، تأثیرپذیری خانواده ایرانی از جریان فمینیستی است. اساس نظریه آنها در تشدید این بحران، بر اصل «نابرابری جنسی»، استوار است؛ اینکه زنان در جامعه در موقعیت نابرابری نسبت به مردان قرار دارند. زنان نسبت به مردان، دسترسی کمتری به منابع مالی، پایگاه اجتماعی، قدرت و فرصت‌ها برای خودشکوفایی در اجتماع دارند. این نابرابری، نتیجه سازماندهی جامعه است، نه اینکه منشأ بیولوژیکی یا تفاوت‌های شخصیتی بین زنان و مردان داشته باشد. بنابراین، خانواده مکان نابرابری است؛ جایی که زنان مطیع هستند و نقش‌های آنان از پیش تعیین شده است. آنان بر این باورند که دو ساختار زیر، زنان را به اطاعت و فرمان برداری در خانواده وامی‌دارد (مهدوی و صبوری، ۱۳۸۲).

۱. موقعیت زنان به‌عنوان همسران و مادران: به اعتقاد بسیاری از آنان، مادری و مراقبت از فرزند، به‌جای آنکه به قابلیت‌های درونی زنانه اسناد داده شوند، باید به‌عنوان ساخت‌های فرهنگی ادراک شوند. برای مادری کردن به‌عنوان نماد آشکار تقسیم کار جنسی، سه ادعای نادرست وجود دارد: الف. مادران به کودکان خود نیاز دارند؛ ب. کودکان به مادران خود نیاز دارند؛ ج. مادری مظهر بزرگ‌ترین دستاورد زندگی زن است (بستان، ۱۳۸۳، ص ۴-۳۴).

۲. فرایند جامعه‌پذیری در خانواده: دی بوار (۱۹۸۹) از جامعه‌پذیری نقش‌های جنسیتی به‌عنوان عامل تداوم سلطه مرد بر زن یاد می‌کند. بر اساس نظریه مبادله، سه عنصر هنجارهای اجتماعی، منابع و منافع توزیع قدرت یک رابطه را تعیین می‌کنند. در عنصر اول، هنجارهایی مثل ریاست مرد در خانه و برخورداری از سن و پول بیشتر و تحصیلات بالاتر و شغل بهتر در مقایسه با زنان، موجب افزایش قدرت مردان شده است. در عنصر دوم، هریک از دو شریک زندگی، که منابع بیشتری مثل پول، دانش یا ظاهر فیزیکی بهتر، در اختیار داشته باشند، قدرت بیشتری دارند. در عنصر سوم، هریک از زوجین که منافع کمتری از این رابطه به دست آورد، قدرت بیشتری خواهد داشت و کسی که وابستگی‌اش به رابطه کمتر است، قدرتش کمتر خواهد بود. بر اساس این نظریه، هریک از زن و شوهر به

هر میزان از منابع قدرت برخوردار باشند؛ برای مثال، تحصیلات، شغل و قدرت مالی، به همان میزان، دارای قدرت تصمیم‌گیری در خانواده هستند (مهدوی و صبوری، ۱۳۸۲).

پدیده‌های اجتماعی همواره تأثیر و تأثر متقابل دارند. در بررسی تحولات خانواده در ایران، از یک سو، بحران ساختاری خانواده ناشی از کاهش شدید باروری است و از سوی دیگر، این امر خود متأثر از دیدگاه‌های فمینیستی است که نقش کلیدی خانواده در تداوم نسل بشر، توالد، تناسل و فرزندآوری را به شدت کم‌رنگ کرده است. از این رو، شاهد ازدیاد خانواده‌های بدون فرزند، شیوع طلاق، ازدیاد مردانی که بیشتر انرژی خود را صرف کار غیرخانوادگی می‌کنند و از پدری کردن خودداری می‌ورزند. همچنین، ازدیاد زنان شاغلی که به جای صرف انرژی خود در پرورش و مراقبت از فرزندان، دغدغه اصلی آنان کار بیرون از خانواده است. در گذشته، قدرت یک خانواده را بر مبنای تعداد فرزندان آن محاسبه می‌کردند؛ معیاری که در دهه ۸۰ و ۹۰، تغییر کرد و تب فرزندآوری را کاهش داد. اما امروز، ارمغان غرب به جامعه ما این است: جامعه مصرف‌گرا؛ متراژ خانه و قیمت خودرو و پس‌انداز بانکی ملاک توانمندی خود قرار دارد. اینک نسل جدید، تصور می‌کند هر قدر در شبکه‌های اجتماعی فالوئر (دنبال‌کننده) بیشتری داشته باشد، سرمایه بیشتری دارد و قدرتمندتر است. امروز همان قدر که از تعداد کالسکه‌های نوزادان و کودکان و فروشگاه‌های سیسمونی نوزاد در کوچه‌ها و معابر کاسته می‌شود، بر تعداد سالمندانی که با عصا یا واکر باقی‌مانده عمر خود را خیابان‌های شلوغ و بی‌توجه شهر، تنها گز می‌کنند و از تنهایی و بیماری و تنگنای مالی نالانند، افزوده می‌شود و خانواده را با بحران ساختاری مواجه ساخته است؛ چالشی که به نظر می‌رسد در میان ابرچالش‌ها رنگ‌باخته است. از این رو، یکی از مهم‌ترین پیامدهای کاهش باروری، بحران ساختاری خانواده است که سایر پیامدها نیز تا حدودی ناشی از آن است.

۲. سالمندی و خاکستری شدن

کشوری که از یک سو، با کاهش شدید باروری و زاد و ولد روبرو است و به اصطلاح ورودی‌های جامعه کم است و از سوی دیگر، امید به زندگی، به دلیل توسعه مسائل بهداشتی و پزشکی، به شدت و به صورت معناداری افزایش یافته است، با پدیده‌ای به نام «سالمندی» مواجه است؛ پدیده‌ای که بسیاری از کشورها با آن مواجه هستند و از تعداد کودکان، نوجوانان و جوانان جامعه کاسته شده، بر افراد پیر، میان سال و کهن سال آنان افزوده می‌شود. از این رو، یکی از پیامدهای طبیعی کاهش باروری، سالمندی جمعیت است. کشورهای توسعه‌یافته، بسیار زودتر از کشورهای در حال توسعه، سالمندی و پیامدهای آن را تجربه می‌کنند (ر.ک: محمودی و همکاران، ۱۳۹۰). این چالش فراگیر جمعیتی به گونه‌ای است که جمعیت سالمندان جهان در نیم قرن گذشته سه برابر شده است. در سال ۱۹۵۰، تنها ۲۰۵ میلیون نفر جمعیت جهان دارای شصت ساله و بالاتر بودند. این جمعیت سالمند هم عمدتاً در سه کشور، که بیش از ده میلیون نفر جمعیت شصت ساله و بالاتر داشت، زیست می‌کردند که شامل چین (۴۲ میلیون نفر)، هند و

آمریکا (۲۰ میلیون نفر) بود. اما در نیمه اول قرن حاضر، پیش بینی می شود که جمعیت شصت سال و بالاتر در جهان، در سال ۲۰۵۰ به دو میلیارد نفر برسد (<http://www.tribnews.ir/fa/news/1137166>).

در ایران رشد جمعیت در دهه ۱۳۸۰، در مقایسه با دهه های گذشته، کاهش چشمگیری داشته است؛ زیرا با اجرای سیاست های تنظیم خانواده، روند باروری در دهه های ۱۳۶۵-۱۳۸۵، به ویژه پنج ساله ۱۳۹۰-۱۳۸۵ تنزل چشمگیری یافت. سرعت کاهش باروری در این دهه را تعبیر «انقلاب باروری» نامیده اند (وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی، ۱۳۷۹، ص ۳۴).

با افزایش امید به زندگی، جمعیت بیشتری سالخورده می شوند که نیازمند حمایت اجتماعی بیشتری هستند. باتوجه به آغاز مرحله انتقال ساختار سنی از جوانی به سالخوردگی و فزونی سرعت رشد جمعیت سالمندی، در مقایسه با رشد کل جمعیت کشور و پیش بینی افزایش تعداد سالمندان در آینده نزدیک، ضرورت برنامه ریزی برای کنترل مسائل این گروه بیش از پیش آشکار می شود؛ چرا که با افزایش شمار سالمندان، نیازهای اختصاصی آنان مانند نیازهای دارویی، مراقبت و حمایت اجتماعی و... نیز افزایش می یابد.

در واقع، سالمندی جمعیت، یکی از مهم ترین تحولات اجتماعی است که همه بخش های جامعه، از جمله بازارهای کاری و مالی، تقاضا برای کالا و خدمات نظیر مسکن، حمل و نقل و تأمین اجتماعی و نیز ساختار خانواده و روابط بین نسلی و... را دربر گرفته است. گزارش سازمان ملل حاکی است:

۱. در سال های ۲۰۱۵ تا ۲۰۳۰، تعداد افراد بالای ۶۰ سال جهان، به ۵۶ درصد خواهد رسید؛ یعنی ۱/۴ میلیارد نفر و تا سال ۲۰۵۰ جمعیت سالمندان جهان، از مرز دو میلیارد نفر خواهد گذشت.

۲. در مدت ۱۵ سال، انتظار می رود تعداد سالمندان در مناطقی از جهان نظیر آمریکای لاتین و کارائیب، آسیا و آفریقا با سرعت بیشتری افزایش پیدا کند.

۳. در همین مدت، زنان به طور متوسط ۴ تا ۵ سال بیش از مردان عمر خواهند کرد؛ نتیجه آنکه زنان ۵۴ درصد از جمعیت سالمند جهان را تشکیل خواهند داد.

۴. رشد جمعیت سالمند در مناطق شهری، بیش از مناطق روستایی خواهد بود. در نتیجه، شهرها به محل تجمع سالمندان تبدیل می شوند (<http://esa.un.org/undp/wpp/index.htm>).

با روند کاهش باروری، افزایش سن ازدواج و افزایش جمعیت سالمندی در ایران، این قشر با مسائل و مشکلاتی روبرو خواهد بود. از جمله:

۱. کاهش انسجام و پیوستگی میان نسل سالمند و نسل جوان و ایجاد شکاف و گسست نسلی؛ ۲. کاهش مشارکت فعالانه اجتماعی سالمندان؛ ۳. توجه کمتر به سالمندان، و تأثیر منفی آن بر کیفیت زندگی آنان؛ ۴. تغییرات در ساخت خانواده و حرکت به سوی هسته ای شدن بیشتر؛ ۵. پدید آیی تدریجی مسائل و مشکلات در زمینه اقتصادی، اجتماعی و روانی افراد سالمند در جامعه؛ ۶. بیماری های مزمن فیزیکی و روانی پرهزینه افراد سالمند؛ ۷.

فقدان پوشش‌های مناسب تأمین اجتماعی سالمندان و تحمیل هزینه‌های فراوان به خانواده سالمندان؛ ۸. گسترش بیش از حد خانه سالمندان و هزینه‌های جانبی تحمیلی آن به جامعه و خانواده‌ها.

بر اساس ارزیابی‌های جمعیت‌شناختی، در صورتی که سن امید به زندگی در ایران ۷۵ سال و میزان رشد جمعیت ۱/۵ درصد در سال در نظر گرفته شود، جمعیت کشور در سال پایانی چشم‌انداز بیست ساله کشور، ۱۰۷ میلیون نفر خواهد بود که از این تعداد، ۱۴/۷ درصد جمعیت، یعنی بیش از ۱۵۵۰۰۰۰۰ نفر را سالمندان تشکیل خواهند داد. اما از آنجایی که جمعیت سالمندان در فاصله سال‌های ۱۳۳۵ تا ۱۳۸۵ بیش از ۴/۵ برابر شده‌اند، متوسط رشد سالانه جمعیت سالمندان بین سال‌های ۱۳۷۵ تا ۱۳۸۵ حدود ۳/۵ درصد شده است. متوسط رشد سالانه افراد سالمند طی این سال‌ها، بیش از ۲ برابر رشد جمعیت کشور بوده است (کازمی و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۳۵۴). جمعیت سالمند کشور در مدت بیست سال (۱۳۸۵-۱۴۰۵)، حدود سه برابر خواهد شد. زمانی که هشت درصد جمعیت را افراد بالاتر از ۶۵ سال و یا دوازده درصد جمعیت را افراد بالاتر از شصت سال تشکیل دهد، پدیده سالمندی شکل گرفته است (راغفر و همکاران، ۱۳۹۱).

بر اساس پیش‌بینی حد وسط سازمان ملل متحد، جمعیت ایران از ۷۰/۷ میلیون نفر در سال ۲۰۰۵، به ۱۰۵/۵ میلیون نفر در سال ۲۰۵۰ خواهد رسید. در سال ۲۰۰۵، ۳۵/۱ درصد از جمعیت کشور در سنین زیر پانزده سال بود، ۶۰/۴ درصد ۱۵-۶۴ سال و ۴/۵ درصد نیز جزو جمعیت ۶۵ سال به بالا بودند. بر اساس پیش‌بینی بالا سهم نسبی سالخوردگان به کل جمعیت، تا سال ۲۰۱۰ در رقم ۴/۵ درصد ثابت خواهد ماند. پس از آن، به تدریج افزایش یافته، از ۴/۹ درصد در سال ۲۰۱۵ به ۱۷/۳ درصد در سال ۲۰۵۰ خواهد رسید. در این دوره، درصد جمعیت در دو گروه سنی (۰-۱۴) و (۱۵-۶۴) سال با کاهش نسبی همراه خواهد بود. با توجه به این ارقام می‌توان گفت: تا سال ۲۰۵۰ جمعیت ایران جزو جمعیت‌های سالخورده قرار خواهد گرفت (مطابق شناس، ۱۳۹۱).

بنابراین، مهم‌ترین پیامدهای فراروی جمعیت سالمند در ایران عبارتند از:

الف. پیامدهای جمعیتی: ۱. کاهش باروری و قدرت تجدید نسل؛ ۲. افزایش میانه سنی و سالمندی جمعیت؛
ب. پیامدهای اقتصادی: ۱. کاهش جمعیت در سن کار؛ ۲. کاهش رشد اقتصادی؛ ۳. پائین آمدن نرخ پس‌انداز خانواده؛ ۴. افزایش بار مالی نسل‌های جوان‌تر؛ ۵. افزایش بار تکفل؛ ۶. افزایش تقاضای بازنشسته‌های فعلی و فشار بر سیستم تأمین اجتماعی.

ج. پیامدهای اجتماعی، فرهنگی: ۱. شکاف‌های نسلی، به دلیل برهم خوردن توازن جمعیت نسل‌ها؛ ۲. جمع شدن چترهای حمایتی خانواده از سالمندان (ر.ک: محمودی و همکاران، ۱۳۹۰).

بنابراین، کشور ایران به زودی با پدیده اجتماعی سالمندی روبرو خواهد بود. سالمندی جمعیت ایران، فرایندی طبیعی است، هر چند نمی‌توان آن را متوقف یا معکوس کرد، اما می‌توان با سیاست‌گذاری‌های صحیح آثار این فرایند را کنترل کرد.

۳. شکاف و فاصله نسلی

شکاف، فاصله و گسست نسلی مفهومی است که حاکی از اختلاف فاحش روانی، اجتماعی، فرهنگی و تفاوت معنادار در بینش و آگاهی، باورها، تصورات، انتظارات، جهت‌گیری‌های ارزشی و الگوهای رفتاری میان دو نسل همزمان در یک جامعه است (پناهی، ۱۳۶۹، ص ۸۳)؛ دور شدن تدریجی دو یا سه نسل پیاپی از یکدیگر از حیث جغرافیایی، عاطفی، فکری و ارزشی، وضعیت جدیدی را ایجاد می‌کند که اصطلاحاً «گسست نسل‌ها» نامیده می‌شود. در این وضعیت، غالباً نوجوانان و جوانان می‌کوشند تا آخرین پیوندهای وابستگی خود را از والدین یا نسل بالغ بگسلند و اغلب در این راه، به گردن‌کشی و طغیانگری می‌پردازند (اسپاک، ۱۳۶۸، ص ۲۵۹). این موضوع یکی از پیامدهای افزایش سن ازدواج و زاد و ولد در سنین بالا و کم‌زایی و پیری جمعیت است. بنابراین،

۱. شکاف، فاصله و گسست نسلی امری اجتماعی و وابسته به تنوعات سنی، جغرافیایی، فرهنگی و تاریخی است.
۲. نوع، تعداد و چگونگی صورت‌بندی شکاف‌های اجتماعی، بر حسب عوامل گوناگون در هر جامعه‌ای متفاوت خواهد بود.

۳. هر جامعه‌ای به‌طور طبیعی دارای تفاوت نسلی است. گاهی این تفاوت ممکن است به حد آسیب، بحران و مسئله اجتماعی و به گسست نسلی و فرهنگی تبدیل شود (فولادی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹).

یکی از زمینه‌های پیدایش فاصله نسلی، ازدواج در سن بالا است؛ افزایش سن ازدواج و فرزندآوری در سن بالا، زمینه‌ساز فاصله و شکاف نسلی است. تفاوت سنی والدین، موجب می‌شود که آنها درک روشنی از انتظارات و توقعات یکدیگر نداشته باشند. به‌ویژه فرزندآوری در سن بالا، موجب گسست عاطفی، فکری و ارزشی می‌شود (پناهی، ۱۳۶۹، ص ۸۶).

کاهش باروری و نقش آن در تغییر ساختار خانواده و هسته‌ای شدن آن و در نتیجه، پیر و خاکستری شدن شدن جمعیت، زمینه‌ساز بروز گسست و فاصله نسلی است؛ چرا که وقتی باروری و زاد و ولد در یک جامعه کم باشد، و امید زندگی بالا برود، به‌طور طبیعی از میزان جمعیت کودک، نوجوان و جوان کاسته شده، بر تعداد سالمندان افزوده خواهد شد، این امر بستر ساز گسست نسلی است؛ زیرا عمدتاً والدین پیر، کم‌حوصله، کم‌طاقت و کم‌توان برای مهرورزی و محبت نسبت به فرزندان هستند. این امر موجب خلأ عاطفی و ارزشی میان فرزندان و والدین می‌شود. افزون‌براین، فاصله نسلی، ناشی از تغییرات اجتماعی سریع در جامعه است. هرچه در یک جامعه، تغییرات اجتماعی سریع‌تر، وسیع‌تر و عمیق‌تر روی دهد، فاصله بین دو نسل، والدین و فرزندان بیشتر شده، اختلافات و مسائل بین نسلی بیشتری خواهد شد. نسل جدید برای تأمین نیازهای گوناگون خود، از جمله به دست آوردن دانش، اطلاعات، سبک و وضعیت زندگی، طرز تفکر و بینش، به‌راحتی نمی‌تواند نسل قبل را الگوی خود قرار دهد و از آن در زمینه‌های فوق تبعیت کند و نیاز به الگوهای دیگری در خارج از خانواده دارد (همان، ص ۱۰۱). گسست نسلی بیشتر جایی است که وجود اختلاف و شکاف قابل توجه بین ارزش‌های یک نسل با نسل بعدی باشد؛ یعنی اینکه بینش‌ها، باورها و ارزش‌های اعضای خانواده با یکدیگر در تعارض باشند (فولادی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۱).

اینگلهارت با طرح چهار فرضیه اساسی درباره شکاف نسلی، در کتاب تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی

می‌نویسد:

۱. فرضیه چرخه زندگی یا سالخوردگی: تفاوت نسل‌ها یا تفاوت ارزش‌های گروه‌های نسلی مختلف، امری طبیعی و مربوط به اقتضائات روان‌شناختی هر دوره از زندگی است.

۲. فرضیه دوره‌ای که بر اساس آن، تفاوت سنی با نسل‌ها، به فرایند تدریجی تغییر ارزش‌ها در همه گروه‌های سنی با کمی تفاوت از هم مربوط می‌شود (اینگلهارت، ۱۳۸۲، ص ۸۶).

۳. فرضیه گروه سنی که تفاوت سنی یا نسل‌ها را در واقع دگرگونی اساسی در ارزش‌های نسل‌های جدید با ارزش‌های نسل‌های پیشین تلقی می‌کند.

۴. فرضیه ترکیبی که بر اساس آن، تفاوت سنی با نسل‌های پیشین از چرخه زندگی، اقتضائات سنی و تغییرات بنیادین در ارزش‌های همه گروه‌های سنی با کمی تغییر از یکدیگر و تغییر در ارزش‌های نسل جدید است که به تدریج، با نقش‌های بیشتر و رو به افزایش این نسل در حیات اقتصادی، اجتماعی، جایگزین ارزش‌های نسل قبل می‌شود (همان، ص ۸۷).

بنابراین، هسته‌ای شدن خانواده، موجب کاهش باروری است. در نتیجه، به تدریج جمعیت پیر و تحولات گسترده در خانواده و تحقق فرضیه چرخه زندگی و سالخوردگی و تغییر ارزش‌های نسل‌های مختلف در عرصه‌های گوناگون حیات اجتماعی، الگوهای تربیت فرزندان را هم با تغییرات جدی مواجه می‌سازد. این فرایند پیری جمعیت، موجب می‌شود که والدین پیر و خسته، ناتوان از ارتباط صمیمی با فرزندان خود باشند. بی‌شک، برای درک نیازها، خواست‌ها، انتظارات و درک فرزندان، ایجاد ارتباط مؤثر و مطلوب و داشتن روابط صحیح و صمیمانه با فرزندان ضروری است.

۴. سقوط جمعیت و انقطاع نسل

از دیگر آثار کاهش باروری و پیری جمعیت، حرکت به سوی انقطاع نسل است. درحالی‌که بر اساس آموزه‌های برگرفته از معارف ناب قرآن و اهل‌بیت علیهم‌السلام، یکی از مهم‌ترین فلسفه‌های ازدواج و تشکیل خانواده، زاد و ولد و توالد و تناسل است (شوری: ۱۱؛ حرعاملی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۳۳). اصولاً فلسفه ازدواج و تشکیل خانواده، بقای نسل بشری است که مطابق فلسفه آفرینش می‌باشد. افراد از طریق ازدواج و فرزندآوری، موجب پیوند بین نسل‌ها و تدوام نسل بشر می‌شوند. اما اگر قرار باشد علی‌رغم تشکیل خانواده، تأکید بر اصل ازدواج باشد و زاد و ولد نه تنها به‌عنوان یک اصل مطرح نباشد، بلکه سیاست راهبردی جامعه تأکید بر کنترل مولید و کاهش باروری و جمعیت باشد، در بلندمدت جامعه با کاهش شدید باروری و تهدید انقطاع نسل مواجه خواهد شد. بر اساس برخی محاسبات، در صورتی که روند کنونی نرخ رشد جمعیت ادامه یابد، جمعیت ایران تا سال ۱۴۸۰، به حدود ۳۱ میلیون نفر، یعنی ۴۷ درصد سالمند خواهد رسید (<http://farsi.khamenei.ir/others-note?id=24600>).

بلاکر، انتقال جمعیت را به چهار مرحله اساسی تقسیم و مرحله پنجمی نیز برای آن مطرح ساخت:

۱. ثبات و سکون جمعیتی؛ ۲. آغاز بسط و توسعه جمعیتی؛ ۳. پایان بسط و توسعه جمعیتی؛ ۴. ثبات و سکون مجدد؛ ۵. «سقوط جمعیتی». در این مرحله ولادت و مرگومیر هر دو، در سطح پایینی هستند ولی به لحاظ ساخت سنی سالخورده جمعیت، میزان عمومی مرگومیر بیش از میزان عمومی موالید است. در نتیجه، میزان رشد جمعیت منفی می شود (میرزایی، ۱۳۸۳، ص ۷۱). در مرحله پنجم، میزان موالید از میزان مرگومیر کمتر شده، فاصله آن رو به ازدیاد است که نتیجه آن رشد منفی جمعیت خواهد بود.

هرچند به ظاهر تعداد انسان‌های روی زمین همچنان در حال افزایش است، اما به تازگی منحنی رشد جمعیت جهان به نقطه انحنای خود رسیده، نرخ رشد جمعیت انسان‌ها رو به کاهش است. در سال‌های اخیر در بسیاری از کشورها با این روند مواجهیم که زنان کمتر از آن حد انتظار بچه‌دار می‌شوند. امروز متوسط تعداد فرزند به مادر در سطح جهان، ۲/۳ نفر رسیده و تا سال ۲۰۵۰ نیز به ۲/۱ نفر خواهد رسید؛ یعنی حدود نصف ۵۰ سال گذشته خواهد بود. میانگین نرخ باروری در سطح جهان تا سال ۲۰۲۵، به کمتر از نرخ جایگزینی انسان‌ها می‌رسد. این یک هشدار جدی است و مشکل جدی سقوط یا کاهش شدید رشد جمعیت جهان است، به طوری که تمدن بشری مورد تهدید قرار گیرد (قاسمی، ۱۳۹۵، ص ۳۶).

۵. کم‌رنگ شدن چتر حمایتی خانواده از سالمندان

یکی از کارکردهای خانواده، حمایت و مراقبت، به‌ویژه از فرزندان و سالمندان است. اما گاهی اوقات بنا بر دلالی، این کارکرد محقق نمی‌شود؛ زیرا کاهش باروری و زاد و ولد کم و یا در سنین بالا، و فاصله سنی زیاد میان والدین و فرزندان، زمینه‌ساز گسست نسلی و عدم تفاهم میان نسل‌ها می‌شود. این عدم تفاهم، موجب جدایی زیستی فرزندان و والدین و تفکیک زیستگاه آنان و رونق گرفتن خانه سالمندان خواهد شد؛ زیرا والدین پیر نیازمند مراقبت بیشتر هستند که این امر از عهده نسل جدید، به‌ویژه خانواده‌های تک‌فرزند بر نمی‌آید؛ زیرا در خانواده‌های چندفرزندی این هزینه‌ها سرشکن بین فرزندان می‌شود، اما خانواده‌های هسته‌ای و تک‌فرزندی، ناتوان از حمایت از والدین خواهند بود. با کم‌رنگ شدن چتر حمایتی خانواده از اعضای خود، به‌ویژه سالمندان، آنان روانه خانه سالمندان می‌شوند. در نتیجه، کارکرد حمایتی خانواده توسط نهادهای جایگزین، صورت می‌گیرد؛ نقشی که احیاناً به شیوه‌هایی صورت می‌گیرد که با ارزش‌های اسلامی مانند لزوم احسان به والدین و خودداری از هر رفتار یا سخنی که باعث رنجش هرچند اندک آنان گردد، ناسازگارند. تأثیر منفی این شیوه‌ها بر شخصیت سالمندان در درجه نخست و سست شدن انگیزه‌های فردی برای مراقبت و پرورش فرزندان در درجه بعد، می‌تواند زمینه‌ساز کم‌رنگ شدن چتر حمایتی والدین از فرزندان و به‌عکس گردد؛ چیزی که تاحدودی مخالفت اسلام با شیوه‌هایی از این دست را مدلل می‌سازد (بستان، ۱۳۸۳، ص ۶۴).

امروزه در اکثر کشورهای جهان، مسائل اقتصادی و اجتماعی مربوط به سالمندان و مسئله بالارفتن هزینه‌های خدمات بهداشتی و رفاهی، به موازات نیاز به تدارک خدمات برای تعداد روزافزونی از سالمندان پیچیده‌تر شده است و نیاز به برنامه‌ریزی‌ها و سیاست‌گذاری‌های جامع و دقیق را می‌طلبد. در ایران نیز همزمان با روند رو به افزایش جمعیت سالمند کشور، این قشر با مسائل و چالش‌هایی روبرو است. از جمله این مسائل روند رو به کاهش انسجام و پیوستگی بین نسل سالمند و جوان اشاره کرد. به نحوی که ارتباط و تعامل بین این دو قشر روزبه‌روز در حال کم‌رنگ شدن است. این امر، کارکرد حمایتی خانواده را با چالش جدی مواجه کرده است؛ زیرا مشارکت سالمندان به‌عنوان قشری سرشار از تجربه، در سطح اجتماع رو به کاهش نهاده و از حضور فعالانه افراد سالمند در جامعه کاسته شده است. این امر موجب می‌شود که سالمندان در سطح جامعه کمتر احساس امنیت کنند و کیفیت زندگی آنان تحت تأثیر قرار گیرد. با پیرشدن جمعیت در ایران و تغییراتی که در ساخت خانواده به سمت هسته‌ای شدن و کاهش محسوس باروری به وجود آمده، به تدریج مشکلاتی در زمینه مسائل مختلف اقتصادی، اجتماعی و روانی افراد مسن در جامعه شکل می‌گیرد، این مشکلات، به‌ویژه برای خانواده‌های تک‌فرزندی مضاعف می‌باشد. اما در خانواده‌های گسترده چون هزینه‌ها بین فرزندان سرشکن می‌شود، حمایت‌ها و مراقبت‌ها همچنان ادامه دارد. سالمندان معمولاً دارای بیماری‌های مزمن فیزیکی و روانی پرهزینه بوده و با توجه به فقدان پوشش تأمین اجتماعی مناسب، مسائل و مشکلات فراوانی را بر خانواده خود تحمیل می‌کنند. از این رو، هزینه نگهداری آنان برای خانواده بسیار زیاد است و خانواده ترجیح می‌دهد، چتر حمایتی خود را به تدریج از سالمندان کم و آنان را روانه خانواده سالمندان نمایند.

ب. چالش‌های اقتصادی

۱. عدم رشد و توسعه اقتصادی

در زمینه بحث از توسعه و جمعیت، سه دیدگاه وجود دارد: دیدگاه بدبینانه (مالتوس)، دیدگاه خوش‌بینانه (بازراپ، سایمون و کوزنتس) و دیدگاه بی‌طرفانه (مدل‌های جدید اقتصادی). این نظریات، به ترتیب رشد جمعیت را مانع، محرک و بی‌تأثیر در فرایند رشد و توسعه اقتصادی می‌دانند. در گفتمان جدید جمعیت و توسعه، به‌ویژه با توجه به تجربه انتقال ساختار سنی شرق آسیا و رشد معجزه‌آسای اقتصادی همراه با آن، تئوری پنجره جمعیتی، و مفاهیم مرتبط با آن، از قبیل فایده یا امتیاز جمعیتی، هدیه جمعیتی، و... در خصوص تأثیرات رشد و پویایی جمعیت، بر رشد و توسعه اقتصادی مطرح شده است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، ص ۳۰۶). از میان رهیافت‌های مزبور، دیدگاه خوش‌بینانه و گفتمان جدید، بر رشد جمعیت به‌عنوان متغیر پویایی جمعیت تأکید می‌کند. این امر موجب شده تا تأثیر تک عامل جمعیتی کلیدی در فرایند توسعه اقتصادی، یعنی ساختار سنی جمعیت و تغییرات آن نادیده گرفته شود (همان، ص ۳۰۸).

همواره در بحث از جمعیت و توسعه، کلیدی‌ترین عامل توسعه، نیروی انسانی بوده است. نیروی انسانی، موتور محرکه رشد اقتصادی، توسعه اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است. اصولاً، در توسعه چهار عامل سرمایه مادی، سرمایه انسانی، عامل طبیعی و سرمایه زیرساختی و زیربنایی از عوامل رشد و توسعه اقتصادی کشور محسوب می‌شوند (رک: خلیلیان، ۱۳۸۴، ص ۱۵ و ۳۰). محدودیت هریک از این عوامل، رشد و توسعه اقتصادی را محدود یا ابتر می‌کند؛ زیرا اگر در کشوری سرمایه و منابع مالی قوی باشد، اما رشد جمعیت و به تبع آن، منابع انسانی محدود گردد، فرایند رشد و توسعه عقیم خواهد ماند. از نظر کارشناسان توسعه، اگر جمعیت کشوری جوان، مولد، فعال و کارا باشد، می‌تواند عامل رشد و توسعه بوده و به‌عکس، اگر جمعیت کشوری سالخورده، مصرفی و ناکارا باشد، مانعی برای رشد و توسعه خواهد بود. مثال روشن این امر، پرجمعیت‌ترین کشور جهان، یعنی چین می‌باشد که به دلیل مولد و کارا بودن جمعیت خود، توانسته است بیشترین نرخ رشد اقتصادی را در بین کشورهای قدرتمند اقتصادی با نرخ ۸ درصد به ثبت رسانده و مازاد درآمد ارزی خود را تا ۲۰۰ میلیارد دلار ارتقا دهد. نرخ رشد اقتصادی چین در سال ۲۰۱۸، به ۴/۶ درصد رسید که با وجود جنگ تعرفه‌ای با آمریکا، چین موفق شد نرخ رشد خود را در سطح بالا حفظ کند (https://www.trt.net.tr/persian/qtsd/2018/01/18/rshd-qtsdy-chyn-dr-sl-2017). این امر، شاهدهی است بر اینکه جمعیت زیاد، با یک مدیریت کارآمد اقتصادی، نه تنها تهدید نیست، بلکه فرصتی طلایی و بی‌نظیر برای رشد و توسعه می‌باشد. از این رو، صرف جمعیت زیاد - هرچند پیر - هم نمی‌تواند عامل رشد و توسعه اقتصادی باشد، بلکه جمعیت مناسب جوان پویا و با نشاط؛ زیرا همان‌گونه که جمعیت کم عامل منفی برای توسعه اقتصادی است، جمعیت پیر هم عامل مصرفی و عقب‌ماندگی کشور خواهد بود. به‌راستی اگر دولتی بخواهد در خدمت مردم باشد و برای توسعه اقتصادی جامعه تلاش کند و همه توان و ظرفیت منابع ملی، سرمایه و زیرساخت‌های سخت‌افزاری و نرم‌افزاری را به درستی به کار گیرد، افزایش جمعیت عاملی مؤثر در شتاب روند توسعه اقتصادی می‌باشد. بنابراین، کاهش باروری و جمعیت و هسته‌ای شدن خانواده که خود منجر به پیری جمعیت است، خود مانعی برای رشد و توسعه اقتصادی خواهد بود. در شرایط کنونی که جامعه اسلامی ما با معضل کاهش شدید باروری و جمعیت مواجه است، این امر عامل مهمی برای عقب‌ماندگی کشور خواهد بود؛ زیرا جمعیت پیر، فاقد نشاط و تحرک لازم اقتصادی و اجتماعی است. به همین دلیل، جوانان مایه پویایی و سرزندگی جوامع هستند و غالب نوآوری‌ها، خلاقیت‌ها و نیز جهش‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی توسط نیروهای جوان به منته ظهور می‌رسد.

۲. افزایش هزینه‌های تولید، کاهش بهره‌وری و ضربه‌پذیری اقتصاد

یکی دیگر از پیامدهای کاهش باروری و در نتیجه، پیرشدن جمعیت، ناکارآمدی اقتصادی، اجتماعی و افزایش هزینه‌های تولید، کاهش بهره‌وری و ضربه‌پذیری اقتصاد است؛ زیرا توسعه و رونق اقتصادی، وابسته به سرمایه انسانی و سرمایه مادی است. با پیر شدن جمعیت، ناکارآمدی بر اقتصاد سایه افکننده، هزینه‌های تولید افزایش و

بهره‌وری کاهش می‌یابد؛ زیرا جمعیت پیر، فاقد کارایی و نشاط و سرزندگی لازم است و جهش اقتصادی و افزایش بهره‌وری، نیازمند سرمایه انسانی کارآمد و دارای مهارت و نشاط لازم است که جمعیت پیر فاقد آن است. ژاک شیراک، نخست وزیر وقت فرانسه، درباره کشورهای مدرن اروپایی پیش‌بینی کرد: «اروپا در حال محو شدن است. به زودی کشورهای ما خالی می‌شوند». به همین دلیل، بعضی کشورهای بزرگ، از جمله کانادا به‌طور جدی روی برنامه مهاجرت‌پذیری، سرمایه‌گذاری کرده‌اند. در حال حاضر، ایالت کبک در کانادا حمایت از زادآوری را شروع کرده است. در این ایالت، برای نوزادان جدید ۷۵۰۰ دلار نقد در نظر گرفته شده است (کبین، ۱۳۸۲، ص ۸).

در چند دهه اخیر، نقش سرمایه فیزیکی بر رشد اقتصادی به تدریج کم‌رنگ و جایگاه انسانی پر رنگ شده است. سرمایه انسانی مفید، ماهر، مجرب و کارآمد مجموعه‌ای از توانایی‌های ذاتی، جسمی و روانی، دانش و مهارت‌هایی است که افراد در طول عمر خود به دست آورده و توسعه می‌دهند. از جمله آسیب‌های کاهش باروری، و کاهش نرخ رشد جمعیت، کاهش نیروی کار و سرمایه انسانی است (توکل، ۱۳۹۵، ص ۳۵). جمعیت پیر و ناکارآمد، هم هزینه‌های تولید را افزایش می‌دهد و هم اقتصاد را ضربه‌پذیر می‌کند. افزون بر اینکه، جامعه با جمعیت پیر، به تدریج دچار کمبود نیروی انسانی مولد و کارآمد شده، هزینه‌های تولید را افزایش و آن را آسیب‌پذیر می‌کند. برای توسعه و پیشرفت کشور اولاً، نیازمند منابع و نیروی انسانی متناسب، خلاق، ماهر، متخصص در عرصه‌های گوناگون هستیم. ثانیاً، نیروی مولد متناسب، موتور محرکه جامعه است که موجب کاهش هزینه‌های تولید و کاهش بهره‌وری است. منابع انسانی غیرمولد، ناکارآمد و سالمند، جامعه، مصرفی و ناکارآمد از نظر اقتصادی است؛ زیرا موجب افزایش هزینه‌های تولید کالاها و خدمات می‌شود. این امر به نوبه خود، موجب کاهش سطح خدمات و نوع کالاها و خدمات تولیدی می‌شود. تأثیر کاهش باروری و نرخ رشد جمعیت بر تولید را می‌توان از کانال تأثیر منفی سالخوردگی بر بهره‌وری نیز مورد مطالعه قرار داد. هنگامی که جمعیت سالخورده و ناکارآمد می‌شود، بهره‌وری تولید کاهش یافته، به تبع آن، هزینه‌های کالاها و خدمات تولیدی افزایش می‌یابد (همان، ص ۳۹).

افزون‌براین، نتیجه فرایند فوق، ضربه‌پذیری اقتصاد است؛ زیرا این فرایند موجب کاهش جمعیت در سن کار، افزایش هزینه مراقبت‌های بهداشتی، تعهدات پرداخت مستمری و تغییر پیشران‌های تقاضا در نظام اقتصادی خواهد شد. این معضلات، کیفیت و استانداردهای زندگی را در بسیاری از اقتصادهای پیشرفته دنیا پایین آورده است. از این‌رو، کارشناسان چند پیامد اقتصادی مهم را برای پیرشدن جمعیت برمی‌شمارند (https://article.irna.ir/fa/c1_19533):

۱. کاهش جمعیت در سن کار: جمعیتی که به سرعت پیر می‌شود، بدان معناست که افراد کمتری توانایی فعالیت مولد اقتصادی خواهند داشت. این مسئله خود منجر به کاهش ذخیره نیروی کار متبخر می‌شود. اقتصادی که نتواند نیروی مناسبی برای موقعیت‌های شغلی خود بیابد، با پیامدهای نظیر افت بهره‌وری، افزایش هزینه‌های نیروی کار، تعویق در توسعه تجارت و کاهش رقابت‌پذیری بین‌المللی مواجه می‌شود.

۲. افزایش هزینه‌های بخش سلامت: با افزایش سن جمعیت، تقاضا برای مراقبت‌های بهداشتی افزایش می‌یابد. کشورهای که جمعیت آنها به سرعت رو به سالمندی می‌رود، ناگزیرند بودجه و منابع بیشتری را به نظام مراقبت‌های بهداشتی خود اختصاص دهند. اگر روند پیرشدن جمعیت ایران ادامه یابد، تا سال ۱۴۳۰، ایران به سه برابر تخت‌های بیمارستانی، پنج برابر مراکز فیزیوتراپی و چهار برابر آزمایشگاه‌های موجود نیاز خواهد داشت. همچنین، به تربیت سالیانه چند صد متخصص طب سالمندی، و هزاران میلیارد ریال فقط برای درمان سالمندان دیابتی نیاز خواهد داشت (توکلی، ۱۳۹۵، ص ۴۰).

۳. ورشکستگی صندوق‌های بازنشستگی و تأمین اجتماعی

سالمندی در کنار آثار جمعیتی و اجتماعی متنوع، تبعات‌های اقتصادی بلندمدتی نیز به همراه دارد. برای مثال، کشورهای بزرگ صنعتی موسوم به G8 تا سال ۲۰۴۰ حدود ۱۲ درصد تولید ناخالص ملی خود را باید صرف پرداخت مستمری به بازنشستگان کنند. کشور روسیه در این زمینه در رتبه نخست قرار دارد (پی‌هرد، ۱۳۸۴، ص ۱۴۴). صندوق بازنشستگی و تأمین اجتماعی مهم‌ترین‌های و نگران‌کننده‌ترین بخشی است که تحت تأثیر هزینه سالمندی قرار گرفته است. مهم‌ترین فرضی که این نظام بر اساس آن استوار است، فزونی نرخ باروری بر نرخ جایگزینی، ثابت در نرخ رشد جمعیت و سهم پایین کهنسالان در کل جمعیت است. به این اصول باید سن بازنشستگی مناسب را نیز افزود که به‌عنوان شرط کافی فعالیت نظام پرداخت همزمان مدنظر قرار می‌گیرد. با افزایش امید به زندگی و اجرای سیاست مربوط به کاهش سن بازنشستگی، رفته‌رفته بحث تأمین مالی نظام بازنشستگی و تأمین اجتماعی تبدیل به یکی از مشکلات اقتصادی شد و افزایش نرخ مالیات برای جبران کسری صندوق در پیش گرفته شد. این افزایش منجر به ایجاد ناکارایی در بازار نیروی کار و کاهش عرضه نیروی کار و در نهایت، کاهش نرخ مشارکت این عامل در رشد اقتصادی شد (ناصری و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۹۵).

در برنامه ششم توسعه جمهوری اسلامی ایران نیز خطر ورشکستگی صندوق‌های بازنشستگی و تأمین اجتماعی در کنار مشکل کم‌آبی و تخریب محیط زیست، به‌عنوان سه مشکل اساسی پیش روی اقتصاد ایران در دهه‌های اخیر قلمداد شده است؛ زیرا هنگامی که جمعیت رو به پیری می‌گذارد، به‌طور طبیعی تعادل بین پرداختی‌ها و دریافتی‌های صندوق تأمین اجتماعی به هم می‌خورد؛ چرا که مستمری بگیران بازنشستگی بیشتر از سهم پرداخت‌کنندگان حق بیمه می‌شوند. نتیجه این امر، افزایش احتمال خطر ورشکستگی صندوق‌های بازنشستگی است (توکلی، ۱۳۹۵، ص ۴۱).

ج. چالش‌های سیاسی و امنیتی

۱. ضعف توان و اقتدار سیاسی، نظامی کشور

یکی از عوامل و مؤلفه‌های مهم اقتدار سیاسی، اجتماعی و نظامی هر کشوری جمعیت، جغرافیا و موقعیت استراتژیک، اندازه سرزمین، قدرت نظامی، توان اقتصادی و تولیدی، حمایت مردمی و انسجام و مدیریت سیاسی و

نیز قدرت‌های نرم مثل فرهنگ می‌باشد. هانس جی مورگنتا در مورد جمعیت می‌گوید: «نمی‌توان گفت که هر کشوری که جمعیت زیادی دارد، قدرتمند و یا قدرتمندترین کشورها خواهد بود، ولی می‌توان گفت کشورهای قدرتمند نمی‌توانند در میان کشورهای کم‌جمعیت باشند» (مورگنتا، ۱۳۷۴، ص ۲۲۲).

از نظر قرآن کریم نیز جمعیت زیاد از نظر کمی و کیفی، موجب اقتدار و قدرت سیاسی است، آنجا که می‌فرماید: «وَيُؤَدِّدُكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ» (نوح: ۱۲)؛ و شما را به اموال و پسران یاری کند. اگر گفته شود، واژه «یمدد» در قرآن صرفاً برای تکثیر و «توسعه» است و ربطی به «قدرت» ندارد؛ باید گفت: شاهد معنای «توسعه قدرت»، آیه «ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا» (اسراء: ۶) است که از نظر اضافه لفظی و معنایی، «نفیراً» ظهور بیشتری برای اثبات مدعی «قدرت‌ساز» بودن جمعیت دارد. شاهد دیگر اثبات «قدرت‌ساز» بودن جمعیت، آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» (بقره: ۲۰۴-۲۰۵) است. استفاده معنایی از آیه بدین صورت است: زمانی که دشمن قدرت را در دست بگیرد، از این جهت که تلاش دارد موقعیت برتر خود را حفظ کند، سعی در تخریب مؤلفه‌های قدرت طرف مقابل می‌کند. خداوند می‌فرماید: یکی از استراتژی‌های حفظ قدرت خصم، از بین بردن نسل و جمعیت است. «حرث» به معنای زراعت، و «نسل» به معنای اولاد است. در معنی حرث و نسل، تفسیرهای دیگری نیز ذکر شده است. اما منظور از «حرث» زنان اند، به قرینه آیه «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ» (بقره: ۲۲۳). منظور از «نسل»، اولاد است (مکارم‌شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۷۵).

بنابراین، جمعیت و تعدد فرزندان، یکی از مؤلفه‌های کسب قدرت است؛ زیرا شارع مقدس فرزندآوری و ازدیاد نسل را به منزله یکی از منابع کسب قدرت چنین بیان می‌کند: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ» (انفال: ۶۰). در این آیه، افزون بر رباط‌الخیل، واژه «قوه» به معنای هر چیزی است که با وجودش کار معینی از کارها ممکن می‌شود و در جنگ به معنای هر چیزی است که جنگ و دفاع با آن امکان‌پذیر است. مانند انواع اسلحه و مردان جنگی باتجربه و دارای سوابق جنگی و تشکیلات نظام (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۱۱۴ و ۱۵۱).

در جمع‌بندی آرای اندیشمندان، می‌توان مؤلفه‌های اقتدار را به صورت زیر دسته‌بندی کرد:

- الف. وضعیت سرزمینی: آب و هوا و اقلیم، منابع طبیعی، وسعت سرزمین و خاک، موقعیت ژئوپلیتیکی؛
- ب. منابع سرمایه انسانی: جمعیت، یکپارچگی و انسجام ملی، ظرفیت نظامی، سنجای و سوابق ملی از جمله تاریخ، فرهنگ و زبان، روحیه ملی به خصوص عدالت‌خواهی، ظلم‌ستیزی و استقلال‌طلبی؛
- ج. فناوری، ظرفیت صنعتی و تولید ناخالص داخلی؛
- د. رهبری و ثبات سیاسی (همان).

اما پرسش مهم اینکه چه حجم از جمعیت، با چه ساختار و توزیع سنی و کیفیت، اقتدار آور است؟ در پاسخ باید گفت: به لحاظ نظری، جمعیتی می‌تواند اقتدار آور و پویا باشد که حداقل ویژگی‌های زیر را داشته باشد: دارای ساخت سنی جوان یا دست کم میانسال باشد. دارای میزان باروری مناسب و پویا باشد و به تعداد کافی، نیروی انسانی ماهر و متخصص در آن وجود داشته باشد (علیئی، ۱۳۹۴).

بنابراین، نسل جوان، کیفی و کمی متناسب، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های قدرت محسوب می‌شود و پیامدهای کاهش و خاکستری شدن جمعیت، چالش‌های سیاسی و امنیتی است؛ زیرا جمعیت متناسب، کیفی، مجرب، به‌ویژه جوان فراوان، یکی از شاخص‌های اقتدار نظامی و دفاعی است. بی‌شک جامعه‌ای که در سطح بین‌المللی دارای جمعیت بیشتر و جوان‌تری است، می‌تواند دارای ارتش و قدرت نظامی قوی‌تری باشد. مصدق بارز این امر، دوران جنگ تحمیلی و حضور جوانان در عرصه‌های نظامی و عملیات‌های سرنوشت‌ساز که برگ برنده‌ای برای ایران اسلامی بود و توانست در دوران دفاع مقدس از این جنگ تحمیلی سرفراز خارج شود. مطمئناً کشوری که دارای جمعیت اندک و یا پیر باشد، توان رویارویی مقتدرانه در برابر تجاوز بیگانگان را نخواهد داشت (سبحانی‌نیا، ۱۳۹۱، ص ۲۵-۵۰).

امروزه اقتدار نظامی، در مناسبات بین‌المللی همچنان نقش‌آفرین است. هرچند دولت‌ها تسلط بر مناسبات جهانی را در اقتدار اقتصادی جست‌وجو می‌کنند، اما در شرایطی که جمهوری اسلامی ایران در معرض تهدیدهای جدی دشمنان عقیدتی خود قرار دارد و آشکارا مورد تهدید قدرت‌های زورگو قرار می‌گیرد، نمی‌توان از این مزیت در راستای اقتدار نظامی کشور، چشم‌پوشی کرد (وشمگیر خسروی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۲).

۲. مهاجرت و چالش‌های سیاسی، امنیتی

کشورهایی که با کاهش باروری و جمعیت و در نتیجه، با پیری و خاکستری شدن جمعیت مواجه هستند، برای جلوگیری از انقطاع نسل، ضربه‌پذیری اقتصاد و نیز افزایش بهره‌وری اقتصادی، معمولاً دو نوع سیاست ارائه مشوق‌های زاد و ولد و افزایش باروری و نیز سیاست مهاجرپذیری را درپیش می‌گیرند. سیاست مهاجرپذیری، به‌ویژه از نوع بین‌المللی در بلندمدت، موجبات چالش‌های سیاسی و امنیتی را فراهم می‌کند. امروزه جامعه جهانی با پدیده مهاجرت مواجه هستند که خود یکی از پیامدهای صنعتی‌شدن و هسته‌ای شدن خانواده و کاهش باروری و پیری جمعیت است. بسیاری از کشورهای جهان سوم، بدون ملاحظه ساختارهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و تبیین جایگاه تاریخی خویش، صرفاً به امید دستیابی به رشد و توسعه بر مبنای الگوهای برگرفته از کشورهای غربی، سیاست جذب مهاجران داخلی و خارجی را دامن زدند. این امر، به‌ویژه در سیاست‌پذیرش مهاجرت‌های بین‌المللی چالش‌های سیاسی، فرهنگی، اجتماعی بسیاری را به همراه دارد. در عرصه بین‌المللی نیز بسیاری از کشورها، به‌ویژه کشورهای

که با کاهش باروری و جمعیت مواجه هستند، برای جبران کاهش جمعیت خود، سیاست مهاجرپذیری را در پیش می‌گیرند. مهاجران وارده شده به هر کشوری، ساختار فرهنگی، سیاسی، و اجتماعی آنان را دچار تغییرات اساسی می‌کنند و آنان را با چالش‌های ساسی و امنیتی مواجه می‌سازد. در سیاست جذب مهاجرت، حتی در مهاجرت‌ها داخلی نیز جامعه افزون بر مشکلاتی همچون گسترش ناموزن شهرها، رشد افسارگسیخته قیمت زمین و ساختمان، آلودگی محیط زیست، دگرگونی بافت محل‌های سکونت، ظهور شهرک‌های قارچی و پیش‌بینی نشده، حاشیه‌نشینی، مشکلات ترافیک، افزایش جرم، بروز مشاغل کاذب و انگلی، تلاقی فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌ها، و در نتیجه، تغییرات سیاسی، هویتی و فرهنگی (شرف‌الدین، ۱۳۷۱، ص ۵۳)، با چالش‌های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و امنیتی به دلیل اختلاط فرهنگ‌ها و شکل‌گیری خرده‌فرهنگ‌ها، قومیت‌ها و نژادها مواجه می‌شود.

مهاجرت، پیامدهای منفی سیاسی و اجتماعی بسیاری را برای جامعه مبدأ و مقصد ایجاد می‌کند؛ زیرا مهاجرت علاوه بر اینکه عامل تقویت توسعه‌نیافتگی در منطقه مهاجرفرست می‌باشد، موجب تشدید نارسائی‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی منطقه مهاجرپذیر نیز می‌شود. کشورها و شهرهای مقصد مهاجران، به لحاظ ساخت پیچیده خود، قادر به جذب کامل جمعیت مهاجران نیستند. براین اساس، تن دادن به زندگی حاشیه‌ای و زاغه‌نشینی، و اختلاط فرهنگ‌ها، بروز کشمکش و تعارض‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، قومی، نژادی، و هویتی، سرنوشت محتوم اکثر مهاجران است. اینگونه مهاجران همان‌طور که از لحاظ فیزیکی، وضعیت فرهنگی مجزا قرار می‌گیرند و اگر چه می‌کوشند ارزش‌های مسلط در آن نظام را تقلید کنند، ولی در بسیاری موارد به از خودبیطانگی فرهنگی دچار می‌شوند. افزون بر این، مهاجران، نه تنها ارزش‌های فرهنگی خود را در خود درونی نمی‌کنند، بلکه در پاره‌ای موارد به دور خود یک دیوار فرهنگی کشیده، موجبات شکل‌گیری خرده‌فرهنگی شده که خود نشانگر عدم سازگاری با محیط جدید و احتمالاً به دلیل تنوع قومی و فرهنگی، موجب پیدایش مشکلات سیاسی نیز شده‌اند (همان، ص ۵۴).

بنابراین، مهاجرت یکی از سه پدیده مهم جمعیتی است که موجب پیدایش تحولات عمده اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و جمعیتی می‌شود. این پدیده، با باروری و مرگ‌ومیر، از جهاتی متفاوت است. مهاجرت در مقایسه با مرگ‌ومیر و باروری، تأثیری متفاوت بر اندازه جمعیت می‌گذارد. مرگ‌ومیر و باروری، اصالتاً از سنخ عوامل بیولوژیک شمرده می‌شوند، هرچند عوامل بیرونی نیز در افزایش و کاهش آنها تأثیرگذارند. اما مهاجرت امری بیولوژیکی نیست و صرفاً تحت تأثیر عوامل اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی یا شرایط طبیعی محیط به وقوع می‌پیوندد (شیخی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹).

بنابراین، اساس سیاست جذب مهاجران در کشورها، اعم از داخلی و یا بین‌المللی، نقش مخربی در تلاقی فرهنگی، قومی، نژادی، و اختلاط فرهنگ‌ها، ظهور و بروز خرده فرهنگ‌ها و تنش‌های سیاسی و امنیتی دارد.

نتیجه گیری

این پژوهش به دنبال تحلیل پیامدهای کاهش باروری و جمعیت بود. اجرای سیاست تنظیم خانواده پس از جنگ و در دهه شصت، به دلیل تخریب زیرساخت‌های کشور و افزایش باروری، برای مدت کوتاهی درست بود و در مدت پیش‌بینی‌شده، به اهداف مورد نظر نیز رسید. اما این سیاست به مدت سه دهه به فراموشی سپرده شد و در ادامه با غفلت مسئولان نظام، آثار خسارت باری بر جای گذاشت که در صورت عدم تغییر این سیاست، در آینده نزدیک با چالش‌های بسیار غیرقابل جبران مواجه خواهیم شد. این پژوهش به واکاوی آثار و چالش‌های اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و امنیتی کاهش باروری می‌پردازد. رویکرد جدید جمعیتی، با هدف افزایش باروری و رشد جمعیت، برای جلوگیری از آثار و پیامدهای ممکن و محتمل کاهش باروری و جمعیت اتخاذ شده است.

اجمالاً، به نظر می‌رسد افزایش جمعیت، به‌ویژه برای کشور ما با عنایت به ظرفیت‌ها، معادن، تنوع اقلیمی و منابع سرشار خدادادی، اگر همراه با برنامه‌ریزی مستمر برای رشد اقتصادی باشد، با وارد شدن نیروهای جوان و مولد، بیش از پیش با رونق اشتغال، فرصت‌های شغلی ایجاد و زمینه توسعه اقتصادی فراهم می‌شود و این فرایند، خود از بین برنده فقر و ایجاد رونق اقتصادی است. به همین دلیل، در یک نگاه خوش‌بینانه، پیامدهای منفی موجود در جوامع توسعه نیافته را نه در عامل جمعیت، بلکه باید در عواملی دیگر ردیابی کرد؛ زیرا عواملی چون مرگ‌ومیر، به‌ویژه کودکان، جنگ‌ها و مناقشات، کمبودها، فقر، عقب‌ماندگی، بزهکاری و انواع آسیب‌های اجتماعی، ناشی از آثار و یا لوازم گسترده مدرنیته و تحولات مربوط به سبک زندگی، سن ازدواج، مسایل اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و معیشتی و... است.

با این حال، یکی از پیامدهای منفی دنیای صنعتی امروز، که به جوامع در حال توسعه نیز سرایت کرده است، هسته‌ای شدن خانواده‌ها و کاهش شدید باروری است. کاهش باروری، اگر نظامند، هوشمند و با برنامه‌ریزی مناسب نباشد، هر جامعه را با چالش‌های اجتماعی، فرهنگی؛ اقتصادی و سیاسی و امنیتی مواجه می‌سازد. چالش‌هایی که امروز جامعه ما در این عرصه‌ها با آن مواجه شده است، ناشی از کاهش باروری است. چالش‌های اجتماعی، فرهنگی کاهش باروری جامعه ما را با بحران ساختاری خانواده؛ سالمندی و خاکستری شدن جمعیت؛ شکاف و فاصله نسلی؛ سقوط جمعیت و انقطاع نسل و کم‌رنگ شدن چتر حمایتی خانواده از سالمندان مواجه ساخته است. در عرصه اقتصاد نیز بحران کاهش باروری، ما را با چالش‌هایی نظیر عدم رشد و توسعه اقتصادی؛ افزایش هزینه‌های تولید و کاهش بهره‌وری و ضربه‌پذیری اقتصاد و ورشکستگی صندوق‌های بازنشستگی و تأمین اجتماعی رو برو کرده است. در عرصه سیاسی، امنیتی نیز کاهش باروری موجبات ضعف توان و اقتدار سیاسی، نظامی؛ مهاجرت و چالش‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی را فراهم خواهد آورد.

منابع

- اسپاک، بنجامین، ۱۳۶۸، *پرورش فرزند در عصر دشوار*، ترجمه هوشنگ ایرانی، تهران، صفی علیشا.
- اینگلهارت، رونالد، ۱۳۸۲، *تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی*، ترجمه مریم وتر، تهران، کویر.
- بستان، حسین، ۱۳۸۳، *اسلام و جامعه‌شناسی خانواده*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- پناهی، محمدحسین، ۱۳۶۹، «فاصله نسلی و اختلافات خانوادگی و چگونگی برخورد با آن»، *علوم انسانی دانشگاه الزهراء*، ش ۳۸، ص ۱۱۴-۱۷.
- پی هرد، گراهام، ۱۳۸۴، *پیامدهای کاهش جمعیت بر امنیت روسیه*، ترجمه مجید بوالوردی، مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، بی‌جا.
- تقوی، نعمت‌الله، ۱۳۸۳، *مبانی جمعیت‌شناسی*، چ هفتم، جامعه پژوه و نشر دانیال، تبریز.
- توکلی، محمدجواد، ۱۳۹۵، *اقتصاد جمعیت*، قم، وثوق.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، *مجموعه مقالات (چهارمین همایش انجمن جمعیت‌شناسی ایران)*، تهران، مرکز مطالعات و پژوهش‌های جمعیتی آسیا و اقیانوسیه.
- چراغی کوتیانی، اسماعیل، ۱۳۹۷، *بحران خاموش، واکاوی جامعه‌شناختی علل فرهنگی، اجتماعی کاهش باروری در ایران*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- حر العاملی، محمد بن الحسن، ۱۳۷۴، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البیت.
- خلیلیان، محمدجمال، ۱۳۸۴، *شاخص‌های توسعه اقتصادی از دیدگاه اسلام*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام‌خمینی.
- راغفر، حسین و دیگران، ۱۳۹۱، اثر پدیده سالمندی بر رشد اقتصادی، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، سال چهارم، شماره اول، ص ۱۲۱-۱۳۳.
- زنجان، حبیب‌الله، ۱۳۷۶، *تحلیل جمعیت‌شناختی*، تهران، سمت.
- سبحانی‌نیا، محمد، ۱۳۹۱، «تحدید خانواده، تهدید جامعه»، *ره توشه راهبان نور*، ش ۱، ص ۲۵-۵۰.
- شرف‌الدین، سیدحسین، ۱۳۷۱، *پوش مهاجرت در جهان سوم، معرفت*، شماره ۲، ص ۴۲-۵۹.
- شفیعی سروسناتی، ابراهیم، ۱۳۹۲، «بایسته‌های تغییر سیاست جمعیتی، با تأکید بر نقش رسانه ملی»، *معرفت*، سال بیست و سوم، ش ۱۸۹، ص ۲۵-۴۴.
- شیخی، محمدتقی، ۱۳۸۸، *مبانی و مفاهیم جمعیت‌شناسی*، چ چهارم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- شیری، محمد و همکاران، ۱۳۹۲، «بررسی عوامل مؤثر بر باروری با تکیه بر رویکردی چندسطحی»، *معرفت*، سال بیست و سوم، ش ۱۸۹، ص ۸۹-۹۹.
- صادقی جقه، سعید، ۱۳۹۶، «تحولات جمعیتی در پرتو نتایج سرشماری ۱۳۹۵»، *دیدهبان امنیت ملی*، شماره ۶۰ و ۶۱، ص ۳۱-۳۶.
- صادقی، رسول، ۱۳۸۸، *جمعیت و توسعه: ابعاد و چالش‌ها*، تهران، مرکز مطالعات و پژوهش‌های جمعیت آسیا و اقیانوسیه.
- صفورایی پاریزی، محمدمهدی، ۱۳۸۸، *شاخص‌های خانواده کارآمد از دیدگاه اسلام و ساخت پرسش‌نامه آن*، پایان‌نامه دکتری، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان*، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- علی‌بی، محمودولی، ۱۳۹۴، «نقش جمعیت و سیاست‌های جمعیتی در استحکام ساخت درونی قدرت نظام جمهوری اسلامی ایران»، *آفاق امنیت*، ش ۲۸.
- فولادی، محمد، ۱۳۸۸، «بررسی جامعه‌شناختی فاصله نسل‌ها»، *معرفت شماره ۱۳۹*، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- قاسمی، صالح، ۱۳۹۵، *قتل عام خاموش*، تهران، خیزش نو.

کاظمی، شهلا و دیگران، ۱۳۸۸، «توسعه پایدار و چالش سالمندی جمعیت در ایران: وضع موجود و افق‌های آینده و سیاست‌ها، در: جمعیت و برنامه ریزی»، مجموعه مقالات، تهران، مرکز مطالعات و پژوهش‌های جمعیتی، آسیا و اقیانوسیه کبین، مک، ۱۳۸۲، «تأملی درباره خانواده تک فرزندی»، سیاحت غرب، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، شماره ۶ سال اول، ش ۳۲.

محمودی، محمدجواد و همکاران، ۱۳۹۰، تحولات جمعیتی، چالش‌های فرارو و لزوم تجدیدنظر در سیاست‌های جمعیتی ایران، طرح مصوب مشترک مرکز مطالعات و پژوهش‌های جمعیتی آسیا و اقیانوسیه و شورای عالی انقلاب فرهنگی، تهران. مرکز آمار سازمان برنامه و بودجه، ۱۳۹۵، گزیده نتایج سرشماری عمومی نفوس و مسکن.

مطیع حق‌شناس، نادر، ۱۳۹۱، «ارزیابی سیاست‌های اجتماعی، جمعیتی سالمندی فعال در ایران و چالش‌های فرا رو»، معرفت فرهنگی اجتماعی ش ۱۳، ص ۱۰۱-۱۲۰.

مکارم شیرازی و جمعی از نویسندگان، ناصر، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، ج ۴، چ ۳۶، تهران، دارالکتب‌السلامیه.

مورگنتا، هانس جی، ۱۳۷۴، سیاست میان ملت‌ها، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران، وزارت امور خارجه.

مهدوی، محمدصادق و حبیب صبوری خسروشاهی، ۱۳۸۲، «بررسی ساختار توزیع قدرت در خانواده»، مطالعات زنان ش ۲، ص ۲۷-۶۷.

میرزایی، محمد، ۱۳۸۳، جمعیت، توسعه و بهداشت باروری، چ پنجم، تهران، نشر و تبلیغ بشری، ص ۶۹-۸۳.

ناصری، علیرضا، حسین صادقی ومهدی باسختا و کاظم یآوری، ۱۳۹۴، «نگاهی بر آثار اقتصادی پدیده سالمندی»، سالنامه، دوره ۱۰، ش ۱. ص ۱۰۵-۸۹.

وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی، ۱۳۷۹، سیمای جمعیت و سلامت در جمهوری اسلامی، تهران، وزارت بهداشت، ۱۳۸۷، درمان و آموزش پزشکی.

وشمگیر خسروی، حسن، ۱۳۸۸، آسیب‌شناسی تحولات ساختار جمعیت در ایران، تهران، مؤسسه تحقیقاتی تدبیر.

هی لی، جی، ۱۳۷۴، روان‌درمانی خانواده، ترجمه باقر ثنائی، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.

یزدی، سیدمنور و فاطمه حسینی حسین آبادی، «رابطه ساختار قدرت در خانواده با هوش هیجانی زنان»، مطالعات جوانان، ش ۱۲، ص ۱۵۷-۱۷۰.

<https://tejaratnews.com>

<https://www.tabnak.ir/fa/news/762621>.

<http://www.un.org/en/>

<http://esa.un.org/undp/wpp/index.htm>

<http://farsi.khamenei.ir/others-note?id=24600>

<https://www.irna.ir/news/8142117>

https://article.irna.ir/fa/c1_19533

<https://www.isna.ir/news/96101608071>

تحلیلی از وضعیت کاری زنان در خانه و سازمان با رویکرد اسلامی

manteghi@iki.ac.ir

محسن منطقی / استادیار گروه مدیریت، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)
دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۷ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۱۸

چکیده

امروزه جامعه اسلامی ایران شاهد حضور بانوان در اجتماع است. آنان با داشتن مسئولیت خانه علاقه‌مندند که رفتارهایشان در زندگی اجتماعی بر اساس ارزش‌های اسلامی باشد. جامعه نیازمند حضور زنان و مردان در عرصه‌های اقتصادی، علمی، اداری و... است. تمایزات گوناگون زن و مرد از نظر جسمی و روحی، برای زنان موقعیتی فراهم آورده است که آنان باید متناسب با آن به وظایف خود بپردازند. این پژوهش با رویکرد کیفی و با به‌کارگیری شیوه‌توصیفی - تحلیلی انجام گرفته است. براین اساس، ضمن بررسی آیات قرآن و تفاسیر، تحلیل‌های عقلی متناسب با جایگاه و وظایف زنان در خانواده و سازمان، مورد توجه بوده است. با استفاده از منابع اسلامی و دانش مدیریت، شناسایی زمان‌بندی حضور زنان در محیط خانه و سازمان، به‌تناسب شخصیت خانوادگی زنان و شخصیت اجتماعی آنان تحلیل شده است. زنان به‌تناسب ویژگی‌ها و توانایی‌های خود در انجام وظایف خانوادگی و اجتماعی باید فعالیت‌های خود را اولویت‌بندی کنند. این تحلیل ضمن ارائه چهارچوب متناسب با جایگاه زنان، تلاش دارد، سطح انتظارات جامعه از زنان را نیز معین کند.

کلیدواژه‌ها: زنان، زندگی خانوادگی، زندگی سازمانی.

خداوند متعال به هنگام آفرینش، انسان را به صورت مرد و زن آفرید تا این دو بتوانند در کنار یکدیگر تعادل زندگی را فراهم کنند. این دو جنس مخالف، مکمل یکدیگر قرار گرفتند تا چرخه حیات بشری به نحو شایسته‌ای جریان یابد. در طول زندگی بشر، زنان و مردان دوشادوش یکدیگر برای گذران زندگی و ترقی جوامع کوشیده‌اند و هر یک به نوبه خود نقشی در تاریخ بشریت ایفا کرده‌اند. در طی دو قرن گذشته، تردیدهایی درباره جایگاه، تکالیف و وظایف زنان مطرح شده است. در این زمینه، مکاتب فلسفی و اجتماعی متعددی نیز به ایده‌پردازی و ارائه راه‌حل پرداخته‌اند؛ اما به طور کلی می‌توان گفت که هرگاه وظایف فردی، اجتماعی و خانوادگی زنان و مردان دچار دگرگونی شده، تعادل زندگی بشر نیز بهم ریخته است.

کانون مطالعه این پژوهش بانوان مسلمانی هستند که به کار خارج از خانه اشتغال دارند یا تمایل دارند به کار خارج از خانه بپردازند. اینان می‌خواهند بدانند که وقت خود را بین خانه و سازمان چگونه باید توزیع کنند؟ پاسخ به این سؤال در شرایط تأهل داشتن یا فرزند داشتن می‌تواند متفاوت باشد. از این رو شناخت شرایط برای پاسخ به سؤال، مؤثر است. بررسی پاسخ به این سؤال از منظر اسلام، نیاز به بررسی‌های مبنایی دارد که در این پژوهش به صورت کوتاه به آنها پرداخته خواهد شد. بنابراین، سؤال پژوهش را می‌توان چنین بیان کرد که زنان، اعم از متأهل و مجرد یا دارای فرزند یا بدون فرزند، وقت خود را بین سازمان و خانه چگونه باید تنظیم کنند؟ شناسایی میزان حضور زنان در زندگی شخصی و زندگی سازمانی از نظر اسلام، (در حالت تأهل و مجرد، و فرزند داشتن یا نداشتن) هدف این پژوهش است.

۱. پیشینه تحقیق

در ابتدا مناسب است که به پیشینه این تحقیق پرداخته شود و آثاری که در این زمینه در دسترس هست، مرور گردد. کتابها، مقالات و پایان‌نامه‌های متعددی را در این زمینه - که می‌توانند به عنوان پیشینه عام یا پیشینه خاص مورد استفاده قرار گیرند - می‌توان نام برد که به دلیل اختصار فقط به چند مورد اشاره می‌شود. *آذربایجانی* (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با عنوان «اسلام و اشتغال زنان» درصدد برآمده است که بر اساس آیات، روایات و سیره معصومین علیهم‌السلام اثبات کند که زنان با حفظ یک سلسله‌معیارها از منظر اسلام حق اشتغال دارند. *نیکزاد* (بی‌تا) در مقاله‌ای با عنوان «زن و مسئولیت‌های اجتماعی و سیاسی از نگاه اسلام» به این سؤال اصلی می‌پردازد که آیا اسلام حضور زن در اجتماع، همچنین تصدی برخی مسئولیت‌های خطیر همچون قضاوت، حکومت و مرجعیت را برای آنان به رسمیت می‌شناسد یا خیر؟ *فهیمی* (۱۳۹۲) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان *رابطه جنسیت و شغل از منظر اسلام*، به این موضوع پرداخته است که اشتغال زنان باید در راستای حفظ دین، حفظ جان، حفظ عقل، حفظ نسل و حفظ اموال بشر تنظیم گردد. همچنین هر فعالیتی که تضمین‌کننده مصلحت عمومی یا گروهی باشد، بر مصلحت فردی

ترجیح دارد. براین اساس، تقسیم‌بندی مناسبی از وظایف زنان ارائه شده است. در منابع غربی نیز به این موضوع پرداخته شده است. کاپور (۲۰۱۹) در مقاله خود با عنوان «نقش زنان در مدیریت تعهدات خانوادگی» به این موضوع پرداخته‌اند که نقش زنان در مدیریت مسئولیت خانواده، جزء لاینفک زندگی است. در دوره مدرن، تحولاتی در زندگی آنها به وجود آمد و زنان فرصت‌های جدیدی در تحصیل و اشتغال پیدا کردند. به‌رغم مشارکت آنها در امور اجتماعی، سهم بسزای آنها در مدیریت و مسئولیت خانواده نباید فراموش شود. آنان وظیفه دارند که به وظایف خود در قبال رشد کودک، مراقبت‌های بهداشتی خانواده، رژیم غذایی و تغذیه، تأمین امور جنسی همسر و غیره، اقداماتی انجام دهند. بنابراین نیازمند یادگیری مهارت‌های ارتباطی مؤثر و تعامل با افراد داخل و خارج از خانه به‌شیوه‌ای مؤثر هستند.

۲. روش پژوهش

این پژوهش از نظر هدف کاربردی، و از نظر ماهیت کیفی است که با رویکرد تحلیل توصیفی به‌دنبال حل مسئله پژوهش است. بررسی ماهیت موضوع به‌کارگیری از نوع تحقیقات کاربردی وابسته است و نیاز به مطالعه گسترده درباره موضوع دارد. شیوه گردآوری اطلاعات بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای اسناد انجام شده و این مطالعه بر اساس بررسی متون و تحلیل‌های عقلی صورت گرفته است. در ابتدا با شناسایی مفاهیم کلیدی بحث و جست‌وجو در منابع معتبر، تلاش شد کلیدواژه‌های مرتبط شناسایی شوند و سپس بر اساس شیوه تحلیل عقلی و بهره‌گیری از معناهای مطابقی، تضمینی، و التزامی از آیات و روایات استفاده شد و تلاش شده است که برداشت‌ها و استنباط‌هایی که در چهارچوب شیوه اجتهاد قرار می‌گیرد، استخراج شود. به‌منظور تأیید برداشت‌ها و استنباط‌های تحقیق، ضمن بررسی آیات قرآن و تفاسیر مربوط، تحلیل‌های عقلی متناسب با جایگاه و وظایف زنان در خانواده و سازمان، مورد استفاده قرار گرفته است. در تحلیل‌های عقلی تلاش شده است که ابعاد موضوع، شناسایی شود و برای آنها مستندات دینی ارائه گردد.

۳. ادبیات تحقیق

بیان شد که سؤال اساسی تحقیق، شناسایی میزان حضور زنان در زندگی شخصی و زندگی سازمانی از منظر اسلام است. بررسی و تبیین این پژوهش، در سه بخش صورت می‌گیرد. ابتدا جایگاه زن در نظام آفرینش به‌طور گذرا مورد توجه قرار می‌گیرد؛ سپس به بررسی مفهوم مکمل بودن زن و مرد پرداخته می‌شود. در نهایت، بر اساس یافته‌های دو بخش پیشین، به تحلیل زمان‌بندی حضور زن در عرصه خانوادگی و سازمانی توجه می‌شود. ساختار پژوهش در نمودار شماره ۱ درج شده است.

زمان‌بندی حضور زن در خانه و سازمان

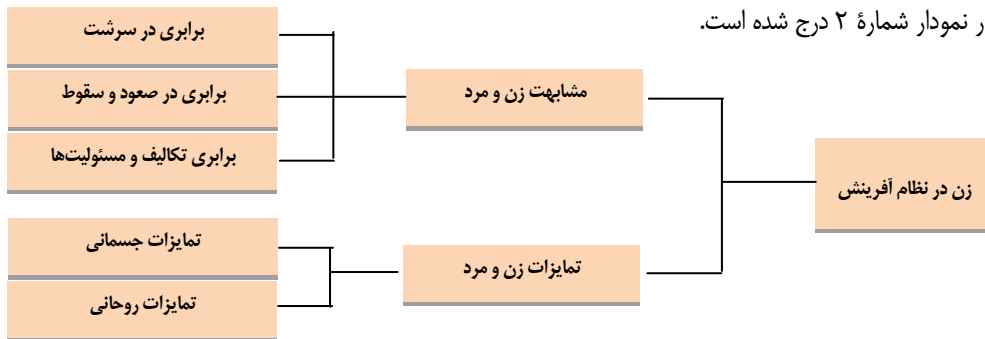
مکمل بودن زن و مرد

جایگاه زن در نظام آفرینش

نمودار ۱. شمای کلی ساختار پژوهش

۴. زن در نظام آفرینش

خداوند متعال نظام آفرینش را برای بهره‌مندی و تکامل انسان آفریده است. انسان‌ها، اعم از زنان و مردان می‌توانند با استفاده از این امکانات، در مسیر صعود یا سقوط قرار گیرند. زن و مرد دارای مشترکات و مشابهت‌های فراوانی هستند؛ چنان‌که با یکدیگر تمایزات و تفاوت‌هایی نیز دارند. شمای کلی بررسی این موضوع در نمودار شماره ۲ درج شده است.



نمودار ۲. شمای کلی بررسی زن در نظام آفرینش

۴-۱. مشابهت زن و مرد

همان‌گونه‌که خلقت زنان و مردان با هم برابر است، زمینه شکست و موفقیت آنها نیز برابر است؛ چنان‌که تکالیف هر یک نیز به تناسب توانشان تعیین شده است. وضعیت آفرینش این دو جنس مخالف را می‌توان بر اساس آیات فراوان قرآن کریم استنباط کرد. در این کتاب مقدس به ویژگی‌ها و خصوصیات هر یک اشاره شده است. در اینجا برخی از این خصوصیات به اختصار مورد توجه قرار می‌گیرد:

۴-۱-۱. برابری در سرشت

انسان‌ها در اصل انسانیت و در حقیقت بشریت با یکدیگر برابرند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۱۵). خداوند درباره خلقت زنان و مردان از یک سرشت واحد می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (نساء: ۱)؛ ای مردم! از (مخالفت) پروردگارتان بپرهیزید! همان کسی که همه شما را از یک انسان آفرید.

۴-۱-۲. برابری در صعود و سقوط

مراحل ترقی و تنزل برای انسان‌ها، اعم از زن و مرد نیز برابر است. خداوند به هنگامی که از ترقی و تعالی انسان‌ها سخن می‌گوید، هم از مردان یاد می‌کند و هم از زنان. زنان پاک همانند مردان پاک‌اند و تفاوتی بین این دو نیست: «وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ» (نور: ۲۶)؛ زنان پاک از آن مردان پاک و مردان پاک از آن زنان پاک‌اند. قرآن کریم هنگامی که از پلیدی و پلشتی انسان‌ها سخن می‌گوید، تفاوتی بین زنان و مردان بدکاره قائل نیست و هر انسان بدی را خواه مرد باشد یا زن، مستوجب مذمت می‌شمارد: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ

جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ» (توبه: ۶۸)؛ خداوند به مردان و زنان منافق و کفار وعده آتش دوزخ داده است. جاودانه در آن خواهند ماند- همان برای آنها کافی است- و خدا آنها را از رحمت خود دور ساخته و عذاب همیشگی برای آنهاست.

۳-۱-۴. برابری تکالیف و مسئولیت‌ها

خداوند برای زنان و مردان تکالیف و وظایف برابری تعیین نموده است. آن گونه نیست که مردان تکلیفی نداشته و در برابر، زنان از تکالیف سنگینی برخوردار باشند. براین اساس، خداوند هنگامی که از تکالیف زنان می‌خواهد سخن بگوید، چنین می‌فرماید: «وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ» (نور: ۳۱)؛ و به زنان باایمان بگو: چشم‌های خود را (از نگاه هوس‌آلود) فروگیرند، و دامان خویش را حفظ کنند. هنگامی که نوبت مردان می‌شود، خطاب به آنان می‌فرماید: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» (نور: ۳۰)؛ به مردان مؤمن بگو چشم‌های خود را (از نگاه به نامحرمان) فروگیرند و عفاف خود را حفظ کنند.

بنابراین از آیات قرآن استفاده می‌شود که این دو موجود برتر نظام آفرینش، از جهات گوناگون با هم برابرند. این در حالی است که در برخی از کتب آسمانی تحریف‌شده، مانند کتاب مقدس یهودیان یعنی تورات، زن موجود درجه دو فرض شده و مورد ملامت قرار گرفته است. برای نمونه، در تورات (سفر پیدایش، باب سوم، آیه ۱ الی ۱۳) چنین آمده است: «مار با زن به گفت‌وگو پرداخت و او را وسوسه کرد. چون زن دید آن درخت برای خوراک نیکوست و دلپذیر و دانش فرا، پس از آن میوه بخورد و به شوهرش نیز خوردند. آدم هنگامی که مورد خطاب عتاب‌آلود خداوند واقع شد، گفت: این زنی که قرین من ساختی، از این میوه به من داد...». یهودیان و مسیحیان معتقدند که زن عامل فریب انسان است. آنان بر این باورند که زن توانایی بیشتری در فریب انسان دارد (توکل، ۱۳۹۷، ص ۱۳۵). اسلام با رد این دیدگاه، بر این عقیده است که زن و مرد در این زمینه با هم برابرند؛ یعنی همان‌طور که زنان توانایی گمراهی مردان را دارند، مردان نیز می‌توانند چنین کنند. به آیات قرآن توجه کنید: «فَقَلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَ لَزُوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى» (طه: ۱۱۷)؛ گفتیم: ای آدم، این دشمن تو و همسر توست. مبادا شما را از بهشت بیرون کند که در رنج افتی. مفسران از این آیه چنین برداشت کرده‌اند که زن و مرد، هر دو در تیررس دشمن و وسوسه‌های شیطان قرار دارند (قرآنی، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۴۰۱). اساساً در آیاتی از قرآن که به موضوع سعادت و شقاوت، فضیلت و رذالت، تقوا و فجور می‌پردازد، تفاوتی بین اوصاف مردانه و زنانه دیده نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۸۳).

بنابراین مشاهده می‌شود که بر اساس آیات قرآن کریم، سهم زن و مرد در شکل‌گیری سعادت و موفقیت یا شقاوت و ناکامی برابر است. از نظر اسلام، زن و مرد هر دو در پیشرفت یا پسرفت زندگی به‌طور مساوی نقش‌آفرینی می‌کنند. این گونه نیست که زن در گمراهی جامعه نقش اساسی بر عهده داشته و مرد از توان کمتری

برخوردار باشد. توانایی مکر و حيله در زنان و مردان به صورت برابر قرار دارد؛ چنان که مکرپذیری نیز به صورت برابر است. از سوی دیگر، خداوند متعال به هنگام مجازات و تنبیه نیز با انسان خطاکار، اعم از مرد و زن، برخورد یکسان دارد؛ یعنی هر کس به اندازه خطای خود مجازات می‌شود؛ خواه مرد باشد یا زن: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءَ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (مائده: ۳۸)؛ دست مرد دزد و زن دزد را به کیفر عملی که انجام داده‌اند، به عنوان یک مجازات الهی قطع کنید! و خداوند توانا و حکیم است.

۴-۲. تمایزات زن و مرد

در کنار برابری‌های بیان شده در آیات قرآن کریم، می‌توان تفاوت‌هایی را برای زنان و مردان شناسایی کرد. این تفاوت‌ها و تمایزات به معنای نقص برای آنان نیست؛ بلکه به منزله تکمیل‌کننده جنس مخالف است و در جهت وظایف حیاتی نقش اساسی دارد. برخی از این تفاوت‌ها به صورت واضح برای همه مشهود است. این تفاوت‌ها را می‌توان در دو دسته بررسی کرد:

۴-۲-۱. تمایزات جسمانی

بخش مهمی از تفاوت زنان و مردان با یکدیگر تفاوت‌های بیولوژیکی است. این تفاوت‌ها که عمدتاً ظاهری است؛ ناشی از انتخاب آنها نیست؛ مانند تفاوت‌های آنان در دستگاه تناسلی، تفاوت در شکل سینه، تفاوت در استخوان بندی، تفاوت در نیروی بدنی، دوره قاعدگی در زنان، توانایی تولیدمثل و... بنابراین مردان و زنان به طور طبیعی با یکدیگر تفاوت دارند.

۴-۲-۲. تمایزات روحانی

از نظر روح و روان، زنان با مردان تفاوت‌هایی دارند. بخشی از تفاوت‌ها مربوط به عواطف و انفعالات درونی است. این موضوع قابل مشاهده است که زنان از عواطف، انفعالات و احساسات بیشتری نسبت به مردان برخوردارند. به همین دلیل، زنان زودتر از مردان می‌خندند و می‌گریزند، محبت بیشتری دارند و آن را بهتر ابراز می‌کنند؛ همچنین قلب رئوفی دارند و... از سوی دیگر، این موضوع روانی نیز از نظر تجربی به اثبات رسیده است که زنان میل بیشتری به محبوب شدن و مورد توجه قرار گرفتن دارند. طبیعت، مرد را مظهر طلب و عشق و تقاضا آفریده است و زن را مظهر مطلوب بودن و معشوق بودن (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۵۲). به همین دلیل، زنان می‌توانند به راحتی از مردان دلربایی کنند. خداوند وسیله جذابیت و دلربایی را نیز در اختیار زنان قرار داده است. تفاوت دیگری که در زنان قابل مشاهده است، میل زیاد زن به خودآرایی و خودنمایی است. اساساً یکی از دل‌مشغولی‌های زنان خودآرایی است. تلاش برای آراستگی واقعی و غیرواقعی با وسایل در دسترس و ممکن، از ویژگی‌های زنان است. به همین دلیل،

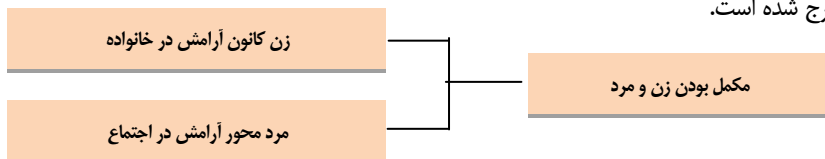
«تبرج» از مختصات زنان شمرده شده است (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۴۷۸). همچنین تمایل زنان به داشتن حامی نیز یکی از این تمایزات به حساب می‌آید (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۵۳).

بنابراین دیده می‌شود که زنان و مردان با یکدیگر تفاوت‌های جسمانی و روحانی فراوانی دارند. به‌طور طبیعی این تفاوت‌ها می‌تواند بر توانایی آنان در موقعیت‌های فردی، اجتماعی، و خانوادگی تأثیرهای متفاوتی بگذارد. این تفاوت‌ها، همان‌طور که می‌تواند برای زنان امتیازاتی در پی داشته باشد، می‌تواند محدودیت‌هایی را نیز به دنبال داشته باشد؛ چنان‌که بر اساس این تفاوت‌ها انتظارات جامعه از مردان متفاوت خواهد بود؛ زیرا این تفاوت‌ها به امتیازات و محدودیت‌هایی منجر خواهد بود.

بنابراین اگر این سؤال اساسی مطرح شود که آیا تفاوت‌های جسمی و روحی بیان‌شده سبب تغییرات اساسی در زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی آنان (به‌ویژه زنان) می‌شود یا نه، بر اساس مطالب فوق، پاسخ باید مثبت باشد. از این روست که در تعیین حقوق و تکالیف برای زنان و مردان باید به تفاوت‌های بیان‌شده توجه شود. تعبیه و طراحی این تفاوت‌ها برای تشکیل و حفظ خانواده، و حفظ نسل و بقای نسل بشر، اجتناب‌ناپذیر است؛ چنان‌که این تفاوت‌ها بیانگر برتری یا پستی یک جنس بر دیگری نیست؛ بلکه ابزاری برای تقویت پیوند خانوادگی است.

۵. مکمل بودن زن و مرد

جنبه‌های مشترک خلقت زن و مرد بیان شد، چنان‌که مشاهده شده، این دو مخلوق در تکالیف و وظایف مشابهت‌های فراوانی دارند. تمایزات جسمانی و روحانی مرد و زن نیز به‌منظور تکمیل چرخه حیات بشری در نظر گرفته شده است و هر یک به این معناست که هر موجودی به‌تناسب این ویژگی‌ها باید در جای خود قرار گیرد. برخی از محققین معتقدند که نیازها و خواسته‌های اصلی زن و مرد متفاوت‌اند و درعین‌حال مکمل یکدیگرند. نمونه‌ای از این خواسته‌ها و نیازها را به‌صورت ذیل می‌توان برشمرد: ۱. زن به توجه، و مرد به اعتماد نیاز دارد. ۲. زن به درک، و مرد به پذیرش نیاز دارد. ۳. زن به احترام، و مرد به قدردانی نیاز دارد. ۴. زن به صمیمیت، و مرد به تحسین نیاز دارد. ۵. زن به اعتبار، و مرد به تأیید نیاز دارد. ۶. زن به اطمینان خاطر، و مرد به تشویق نیاز دارد (گری، ۱۳۸۰، ص ۵۴). بنابراین به‌تناسب ویژگی‌های ظاهری و باطنی زن و مرد، از آنها وظایف و توانایی‌های متفاوتی در زندگی انتظار می‌رود که تأمین‌کننده نیازهای جسمی و روحی زندگی خواهند بود. برخی از این موارد در نمودار شماره ۳ درج شده است.



نمودار ۳. مکمل بودن زن و مرد

۱-۵. زن کانون آرامش در خانواده

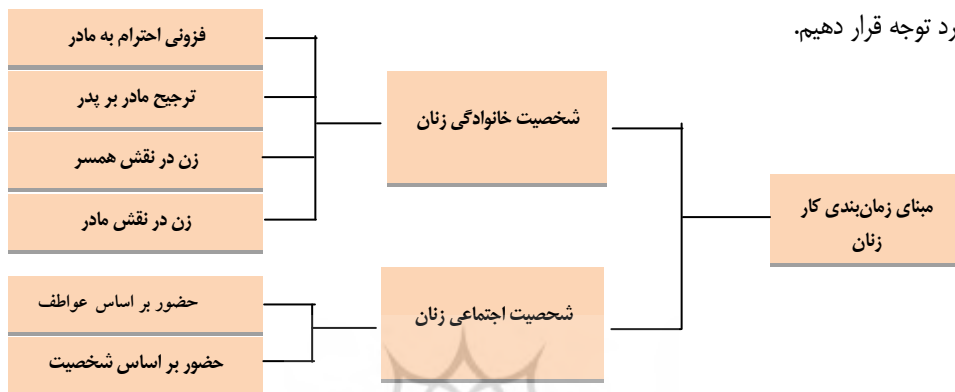
زن و مرد در تکون و شکل‌گیری خانواده سهیم و شریک‌اند؛ اما در تحکیم آرامش خانواده، سهم زنان بیشتر است. زنان به دلیل داشتن عواطف و احساسات سرشار، مأمّن و پناهگاه اعضای خانواده‌اند. خداوند می‌فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم: ۲۱)؛ و از نشانه‌های او اینکه همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید تا در کنار آنان آرامش یابید؛ و در میاتنان مودت و رحمت قرار داد. در این نشانه‌هایی است برای گروهی که تفکر می‌کنند. خداوند انسان‌ها را به گونه‌ای آفریده است که زنان مایهٔ تسکین و آرامش مردان شوند. زنان با جمال و کرشمهٔ خود و با مودت و رحمت خویش دل مردان را به سوی خود جذب می‌کنند. مودت و رحمت که در آیه به آن اشاره شده، از شهوت و میل طبیعی فراتر است و عامل سکون و آرامش است (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۱۸۳). هنگامی که زن مایهٔ آرامش باشد و مرد آرامش خود را در پناه زن بیابد، فرزندان نیز در آرامش خواهند بود. بنابراین، زنان محور سکینه و آرامش در خانه برای همهٔ اعضا خواهند بود.

۲-۵. مرد محور آرامش در اجتماع

از حیث اجتماعی، مردان محور امنیت‌اند. قرآن کریم مرد را محصن می‌نامد؛ یعنی محافظ و نگهبان: «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ...» (نساء: ۲۴)؛ و زنان شوهردار (بر شما حرام است) کلمهٔ محصنات به معنای مصونیت و حفظ است (فارس، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۶۹). محصنات اصلش از «حصان» به معنای منع است و قلعه را هم از این جهت حصن می‌گویند؛ چون از ورود اغیار منع و جلوگیری می‌کند؛ و زن شوهردار هم از این جهت محصنه گفته می‌شود که شوهرش او را از تعرض دیگران حفظ می‌کند (قمی، ۱۳۸۵، ص ۷۷). براین اساس، در زبان عربی هنگامی که این واژه را برای زن به کار می‌گیرند (احصنت المرأة) منظور این است که زن در پناه شوهر قرار گرفته است و شوهر او را حفظ خواهد کرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۲۴). بنابراین می‌توان گفت تهدیدهایی که در جامعه متوجه زن است، به وسیلهٔ مرد دفع می‌شود و مرد حافظ و محور آرامش زن در جامعه خواهد بود؛ چنان‌که خداوند متعال در آیه‌ای دیگر، مردان را رکن و قوام خانواده قلمداد می‌کند: «الرِّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (نساء: ۳۴)؛ مردان، سرپرست و نگهبان زنان‌اند، به دلیل برتری‌هایی که خداوند (از نظر نظام اجتماع) برای بعضی بر بعضی دیگر قرار داده است. این آیه گویای این است که قوت عقلانی مرد اقتضای تفوق را دارد؛ از این رو صلاحیت سرپرستی به او داده شده است تا در جامعه سرپرستی خانواده را به عهده بگیرد و حافظ اعضای آن باشد. در ادامه همین آیه، به این موضوع پرداخته شده است که خداوند تأمین زندگی را نیز به عهدهٔ مرد گذاشته است تا خانواده از این جهت آسوده‌خاطر باشد و برای تأمین معاش، به مرد خانواده تکیه کند. بنابراین مشاهده می‌شود که مرد، هم مسئولیت حفاظت و حراست را دارد و هم مسئولیت اقتصادی و تأمین معاش خانواده را. به هر حال، این دو با مشارکت یکدیگر آرامش را در خانه و جامعه به وجود می‌آورند و نقش مکمل بودن خود را برای یکدیگر به نمایش می‌گذارند.

۶. تحلیل زمان‌بندی حضور زن

بعد از یادآوری جنبه‌های مشترک و متفاوت زنان و مردان، این موضوع نیز یادآوری شد که این دو موجود بر اساس اشتراکات و اختلافات، تکمیل‌کننده یکدیگرند. امروزه بخشی از کارمندان در ادارات و سازمان‌ها و بخشی از کارگران در کارگاه‌ها و کارخانه‌ها را زنان متأهل شکل داده‌اند. برای شناسایی موقعیت‌های گوناگون زن، مناسب است که موضوع را همان‌گونه که در نمودار شماره ۴ مشاهده می‌کنید در دو محور شخصیت خانوادگی و شخصیت اجتماعی مورد توجه قرار دهیم.



نمودار ۴. مبنای زمان‌بندی کار زنان در خانه و سازمان

۶-۱. شخصیت خانوادگی زنان

«خانواده» در لغت از دو جزء «خان» به معنای منزل و سراء و «واده» به معنای اهل منزل تشکیل شده است (معین، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۵۲۱؛ دهخدا، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۷۴۱). بنابراین، همه کسانی که در خانه هستند، عضو خانواده محسوب می‌شوند. در تعریف اصطلاحی گفته شده است: خانواده عبارت است از روابط جنسی معین و بادوامی که تولید اطفال و پرورش آنها را به عهده دارد (جی گود، ۱۳۵۳، ص ۱۷). جامعه‌شناسان خانواده را از مهم‌ترین نهادهای اجتماعی می‌دانند (آزاد ارمکی، ۱۳۹۳، ص ۴۳) و نقش خانواده مورد تأکید ادیان و مذاهب الهی و غیرالهی قرار داشته است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۱، ج ۲۱، ص ۳۳۴). خانواده با ازدواج دو نفر شروع می‌شود و به تدریج با تولد فرزندان گسترش می‌یابد. در خانواده نیز نقش زنان بسیار حائز اهمیت است. امام خمینی^ع در تأکید بر این موضوع چنین فرموده‌اند: «زن مبدأ همه سعادت‌هاست. از دامن زن مرد به معراج می‌رود. زن مریی جامعه است. مادرها مبدأ خیرات هستند. مریی انسان‌ها زن است» (گروهی از محققین، ۱۳۷۴، ص ۷۴).

جامعه از واحد اصلی خانواده تشکیل شده است. دانشمندان کلام، اخلاق و فقه نیز توصیه‌ها و راهکارهای فراوانی را برای بهبود این نهاد اجتماعی بیان کرده‌اند. زنان نقش‌آفرینی بیشتری را در خانواده دارند؛ براین اساس می‌توانند موفقیت یا عدم موفقیت بیشتری را برای جامعه رقم بزنند. زنان از نظر شخصیت فردی در خانواده دو نقش

اساسی ایفا می‌کنند: نقشی به‌عنوان همسر و نقشی به‌عنوان مادر؛ تا هسته اصلی جامعه، یعنی «خانواده» شکل بگیرد. در آموزه‌های اسلامی، زنان در خانواده از شخصیت و موقعیت برتری برخوردارند. به عبارت دیگر، اسلام نه تنها جنس زن را پست‌تر از مرد نمی‌داند، بلکه در برخی موارد بر اساس آموزه‌های اسلامی، به زنان امتیازات خاصی نیز داده است تا نقش برجسته این موجود واضح‌تر شود. امتیازات خاصی را که آموزه‌های اسلامی متناسب با ویژگی‌های روحی زنان در نظر گرفته است، می‌توان در این موارد مشاهده کرد:

۱-۶. فزونی احترام به مادر

احترام به پدر و مادر از توصیه‌های همه ادیان الهی است. نشانه پابندی به آرمان‌های ائمه معصومین علیهم‌السلام نیز بر اساس میزان نیکی کردن به والدین تعیین شده است. چنان‌که امام صادق علیه‌السلام خطاب به جابر فرمودند: «شیعیان ما شناخته نمی‌شوند؛ مگر با... نیکی به والدین» (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۱۸۰)؛ اما در عین حال، تأکیدات فراوانی بر اهمیت و اولویت احترام به مادر در توصیه‌های اسلامی وجود دارد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَ وَضَعَتْهُ كُرْهًا وَ حَمَلُهُ وَ فَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ بَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً...» (احقاف: ۱۵)؛ ما به انسان توصیه کردیم که به پدر و مادرش نیکی کند. مادرش او را با ناراحتی حمل می‌کند و با ناراحتی بر زمین می‌گذارد و دوران حمل و از شیر بازگرفتنش سی ماه است تا زمانی که به کمال قدرت و رشد برسد و به چهل سالگی بالغ گردد. در عین حالی که بر احترام به والدین تأکید می‌شود، زحمات مادر در دوران بارداری و شیردهی نیز یادآوری می‌گردد تا انسان‌ها بیشتر قدردان این زحمات باشند.

۲-۱-۶. ترجیح مادر بر پدر

بر اساس تأکیدات اسلامی، حق مادر به قدری گسترده و مهم است که حتی از حق پدر نیز برتر شمرده شده است. این موضوع در روایات متعدد بیان گردیده؛ چنان‌که از امام رضا علیه‌السلام نقل شده است: «بدان که حق مادر لازم‌ترین حقوق و واجب‌ترین آن است» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۱۸). همچنین پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمودند: «إِذَا كُنْتَ فِي صَلَاةِ التَّطَوُّعِ فَإِنَّ دَعَاكَ وَالِدَاكَ فَلَا تَقْطَعْهَا وَ إِنْ دَعَاكَ وَالِدُكَ فَلَا تَقْطَعْهَا» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۱۸۰)؛ هرگاه مشغول خواندن نماز مستحب بودی و پدرت تو را فراخواند، به نمازت ادامه بده؛ اما اگر مادرت تو را فراخواند، نمازت را قطع کن و او را اجابت کن. گوش به فرمان بودن فرزند نسبت به پدر و مادر، هر دو، تأکید شده است؛ اما همراهی و مساعدت با مادر، تأکید فزون‌تری دارد و این ناشی از مقام ارجمند مادران است. همچنین امام محمدباقر علیه‌السلام درباره ترجیح حق مادر بر پدر می‌فرمایند: حضرت موسی علیه‌السلام به خدا عرض کرد: پروردگارا! مرا سفارش کن. فرمود: تو را به مادرت سفارش می‌کنم. مجدداً عرض کرد: پروردگارا! مرا سفارش کن. خداوند فرمود: تو را به مادرت سفارش می‌کنم. باز گفت: پروردگارا! مرا سفارش کن. فرمود: تو را به پدرت سفارش می‌کنم. امام باقر علیه‌السلام افزود: از همین رو گفته می‌شود که حق مادر از نیکی، دوسوم و برای پدر یک‌سوم است (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۵۱).

۳-۱-۶. زن در نقش همسر

خانواده که از زن و مرد (و گاهی فرزندان) تشکیل می‌شود، بر مبنای عواطف و احساسات است. شکل‌گیری قانونی خانواده پس از ایجاد علاقه بین طرفین موضوعیت پیدا می‌کند. حاکمیت مهر و محبت در خانواده، که از چشمه عواطف زن در خانواده جریان می‌یابد، باعث دوام و لذت‌بخش شدن این هسته اصلی اجتماع است. زن در خانواده با بذل عواطف و ارائه جذابیت‌های جنسی، کانون گرمی برای آرامش شوهر خود می‌سازد و او را از گزند بدخواهان و هوسرانان بیرون خانه دور می‌سازد. زنان با رعایت توصیه‌های روانی و اخلاقی، محور آرامش برای همسر و فرزندان خواهند بود. تلاش آنان چنان ستودنی است که نبی گرامی اسلام ﷺ فرمودند: «جَهَادُ الْمَرْءِ حُسْنُ التَّبَعْلِ» (کلینی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۹)؛ جهاد زنان، خوب شوهرداری کردن است.

از نظر اسلام، خانواده همانند شرکت سهامی تلقی نمی‌شود که هر یک از زن و مرد دارای سهم مشخصی باشند؛ بلکه مرد باید بداند که به سبب بذل عواطف زن به خانواده، در برابر او مدیون است و باید تلاش کند که حق همسر خود را در خانواده ادا کند و قدردان این جهاد بزرگ باشد. تجهیز مرد به نیروی تعقل و دفاع، و تجهیز زن به عواطف و احساسات، دو تجهیز متعادل است که به وسیله آن، دو کفه ترازوی زندگی در جامعه که مرکب از مرد و زن است، متعادل می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۴۲). از آموزه‌های اسلامی استفاده می‌شود که همسرداری مهم‌ترین وظیفه برای زنان است. با توجه به مطالب پیش گفته درباره ویژگی‌های روحانی، به دست می‌آید که زنان با داشتن چنین ویژگی‌هایی مستعد این هستند که همسرداری و مادری را به نحو کامل بر عهده گیرند. از این رو می‌توان گفت که وظیفه اصلی برای زن، همسرداری است. این ظرفیت برای آنان ایجاد می‌کند که مهم‌ترین مسئولیت خود را در همسرداری بدانند. خداوند زن را مایه آسایش روح مرد قرار داده است: «و جعل منها زوجها لیسکن الیها» (اعراف: ۱۸۹). خانواده برای مرد کانون آسایش و آرامش، زدودن خستگی و فراموش خانه گرفتاری‌های بیرونی است. قانون آفرینش برای ریشه‌دار کردن پیوند زناشویی و استواری زندگی خانوادگی، زن و مرد را نیازمند یکدیگر آفریده است. مرد از جنبه مالی نقطه اتکای زن به شمار می‌رود و زن از نظر تأمین آسایش روحی، نقطه اتکای مرد است. در این تقسیم کار، مرد بهتر می‌تواند با نامالیمات بیرونی زندگی نبرد کند و زن بهتر می‌تواند آرامش روحی خانواده را فراهم سازد (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۲۳۴).

۴-۱-۶. زن در نقش مادر

زن و مرد دو رکن اساسی خانواده‌اند. اما در تداوم نسل و خانواده، نقش زن به عنوان مادر نقش ارزشمندی است. پدر باید اصل نطفه را از غذای حلال تأمین کند و پس از آن اگر حرام‌خور شد، ارتباط تنگاتنگی با پرورش کودک ندارد. اما غذای حرام مادر، در گوارش او هضم شده و در طول دوران جنینی یا دوران شیردهی تأثیر می‌گذارد. امیرالمؤمنین علیه السلام به فرزندشان فرمودند: «بدترین غذاها لقمه حرام است» (نهج البلاغه، ن ۳۲، فراز ۳۷) و امام صادق علیه السلام

فرمودند: «از آثار بد کسب حرام، تأثیر منفی آن در نسل است» (کلینی، ۱۳۵۰، ج ۵، ص ۱۲۴). اما بعد از تولد نیز نقش مادر در تکون خانواده بیشتر از مردان است؛ زیرا در دوران کودکی و نوجوانی، مادران به دلیل ارتباط بیشتر و عمیق تر همراه با عواطف و احساسات سرشار، تأثیر بیشتری بر روحيات و اخلاقیات فرزندان دارند.

فطرت مادران به گونه‌ای است که منشأ ابراز عشق و علاقه به فرزندان است. بر این اساس، در فقه اسلامی نیازی نبوده است که برای مادران تکلیف شرعی مادری تعیین گردد. به عبارت دیگر، فقه اسلامی برای مادران، مادری را واجب نکرده است؛ یعنی بر مادر واجب نیست که فرزند را نگهداری کند؛ اما عواطف مادری به گونه‌ای سرشار است که نیاز به حکم فقهی و اخلاقی ندارد؛ بلکه خودبه‌خود این کار صورت می‌گیرد. خداوند در زن فطرتی به ودیعت گذاشته است که وجوب مادری برای او امری فطری و وجدانی شده است. پیامبر اکرم ﷺ هنگام تأکید بر اهمیت جایگاه مادران، به جنبه عواطف مادران اشاره می‌کنند و می‌فرمایند: «قَالَ هِيَ أَرْحَمُ مِنَ الْأَبِ»؛ مادر عواطف بیشتری نسبت به پدر دارد (کاشانی، ۱۳۸۳، ق، ج ۳، ص ۴۳۵). البته در مقابل نیز به فرزندان توصیه کرده است که احترام مادران را بسیار داشته باشند؛ زیرا رشد و نمو آنان مدیون زحمات مادران است. امام صادق ﷺ به کسی که به مادرش تندی کرده بود، فرمودند: «أَلَا عَلِمْتَ أَنْ بَطْنَهَا مَنزِلُكَ وَ حِجْرَهَا مَهْدُكَ وَ تَدْيِهَا غَذَائِكَ فَلَا تَغْلِظْ لَهَا» (مجلسی، ۱۴۱۲، ق، ج ۷۱، ص ۷۶)؛ مگر نمی‌دانی که شکم او جایگاه تو و دامن او استراحتگاه بوده است و از سینه‌های او تغذیه کرده‌ای؟! پس با او تندی نکن.

زنانی که دارای فرزند می‌شوند، تلاش دارند که این وظیفه را به بهترین شکل انجام دهند؛ وظیفه‌ای که هم آنها را رضایتمند می‌سازد و هم فرزندان را کامیاب. بنابراین می‌توان گفت: بعد از همسررداری، «مادری» مسئولیت دوم زن است. وظیفه مادری در اسلام بسیار مورد توجه و ارزش بوده و به پاس این ارزش است که احترام به مادر بیش از احترام به پدر مورد تأکید اولیای دین قرار گرفته است. نبی گرامی اسلام ﷺ فرمودند: «بِرُّ الْوَالِدَةِ عَلَى الْوَالِدِ ضِعْفَانِ» (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۴۳۵)؛ به مادران دو برابر پدران نیکی کنید.

با توجه به نکات پیش گفته، اهمیت نقش مادر در آموزه‌های اسلامی از جهات مختلف قابل مشاهده است. از این رو مادران از جایگاه بی‌بدیلی برخوردارند. بر این اساس می‌توان گفت که شغل اول و اصلی زن، همسررداری است؛ یعنی زن با ازدواج شاغل می‌شود و وظیفه حفاظت از کانون گرم خانواده به عهده او گذاشته شده است (نقی پورفر، ۱۳۸۲، ص ۱۹۳). در برابر این وظیفه و شغل او، مرد مکلف است که زندگی او را تأمین کند و زن وظیفه‌ای در خصوص تأمین معاش به عهده ندارد. این در حالی است که مرد با ازدواج شاغل نمی‌شود؛ بلکه مسئولیت او بیشتر می‌شود.

از سوی دیگر، زنانی که دارای فرزندانند، به عنوان وظیفه مادری، شغل دومی پیدا می‌کنند و آن «مادری» است. پرورش کودکان در مراحل مختلف زندگی، از جنبه‌های مختلف جسمی و روحی موضوع ارزشمندی است که

استواری و تداوم کانون گرم خانواده را به دنبال خواهد داشت. بنابراین زنانی که فرزند دارند، به تناسب موقعیت خود، دو شغل دارند: یکی همسررداری و دیگری مادری.

۲-۶. شخصیت اجتماعی زنان

زنان بخشی از پیکر اجتماع اند. نقش آنان در پیشبرد جامعه، همسان نقش مردان است. همان گونه که پیش از این نیز بیان شد، زن از دیدگاه اسلام، موجود درجه دو به شمار نمی آید و اسلام همان گونه که برای مردان ارزش و جایگاه قائل است، برای زنان نیز ارزش و جایگاه شایسته ای را معتقد است.

در جامعه امروز، پیشرفت فناوری و رشد اقتصادی، جوامع زنان را با دو موضوع اساسی مواجه کرده است. از یک سو تولید وسایل و لوازم خانگی پیشرفته و رواج استفاده از آن در خانواده ها، فرصت و فراغت بیشتری را برای زنان فراهم کرده است. در جامعه ما مرسوم است که زنان امورات خانه را به عنوان یک وظیفه اخلاقی بر عهده می گیرند. با رواج لوازم خانگی برقی، زنان همانند گذشته نیازی نیست که برای رتق و فتق امورات زندگی از توان بدنی خود با صرف وقت استفاده کنند؛ بلکه با زدن یک کلید در فرصت کوتاه بسیاری از امورات زندگی را انجام می دهند. از این رو یک موضوع اساسی در پیش روی زنان، اوقات فراغت است. یکی از دلایلی که زنان تمایل دارند در جامعه حضور پیدا کنند و به کاری اشتغال داشته باشند، پرکردن وقت های خالی است (بار، ۱۳۸۳، ص ۳۰ و محتشمی، ۱۳۷۸، ص ۸۱).

موضوع اساسی دیگر این است که عرصه های کار در اجتماع، نسبت به گذشته افزایش یافته است. این بدان معناست که رشد سازمان های متعددی (اعم از اداری، صنعتی، بازرگانی، آموزشی، بهداشتی و...) در اجتماع فزونی یافته است؛ چنان که عرصه های کار، آسان نیز شده است. امروزه سازمان ها با اعمال اصل تقسیم کار توانسته اند واحدهای وظیفه ای کوچک و ساده ای را بسازند تا انجام کارها به سادگی صورت گیرد (رضاییان، ۱۳۸۹، ص ۴۵). با ارتقای سطح تحصیلات زنان در جامعه، آنان در خود این توانایی را می بینند که عهده دار مسئولیت در سازمان ها شوند؛ چنان که سازمان ها نیز به منظور در اختیار گرفتن کارکنان مطیع و ارزان، خواهان حضور زنان در عرصه کار هستند (زاهدی، ۱۳۸۶، ص ۵۲). این گونه موضوعات، زمینه رشد حضور زنان را در سازمان ها فراهم کرده است.

این موضوع، آشکار است که زنان می توانند در امور اجتماعی مشارکت داشته باشند و برای رشد جامعه هدف گذاری کنند و دست به اقدام بزنند. این سیره در همه شرایع الهی متدوال بوده است. در قرآن کریم، خداوند از دختران پیامبر بزرگ، حضرت شعیب علیه السلام یاد می کند که با حضور در اجتماع به اقتصاد خانواده خود کمک می کردند (قصص: ۲۳). همچنین از منابع دینی استفاده می شود که زنان انبیا و معصومین علیهم السلام به کارهای مختلف اجتماعی، همچون تجارت، صنایع دستی و... می پرداختند؛ مانند تجارت با شرافت حضرت خدیجه که در منابع دینی معتبر به آن پرداخته شده است (مجلسی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶، ص ۹). در آموزه های اسلامی، زنان از این حق برخوردارند که اگر

درآمد و سودی را به دست آورند، همانند مردان آن را مالک شوند؛ چنان که خداوند متعال می‌فرماید: «مردان را از آنچه به دست آورده‌اند، بهره‌ای است و زنان را نیز از آنچه به دست آورده‌اند، بهره‌ای است» (نساء: ۳۲). البته همیشه در منابع دینی مشاهده می‌شود که زنان مؤمنین از انجام کارهای پست و گناه‌آلود (مانند آوازه‌خوانی در مجالس لَهو و لعب یا روسپیگری و...) برحذر بوده‌اند و این کارها پلید و ناشایست تلقی شده‌اند. در این خصوص روایات متعددی در کتب روایی وجود دارد (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۱۲۲).

در طول تاریخ، حضور زنان در جامعه تحولات فراوانی را پشت سر گذاشته است. برخی از فرهنگ‌ها و جوامع از حضور زنان در اجتماع ممانعت کرده‌اند؛ ولی در زمانی دیگر این دیدگاه را کنار گذاشته و خواهان حضور زنان در جامعه شده‌اند. نمونه‌های تاریخی این تغییر دیدگاه را در منابع تاریخی می‌توان یافت.

اسپنسر (۱۹۸۹) می‌گوید: «در طی دهه ۱۹۵۰ خانواده‌های کانادایی به سستی بودن خویش مفتخر بودند. زنانی که کار می‌کردند، می‌دانستند که حداقل باید چنین وانمود کنند که تمایلی به کار کردن ندارند. تنها شغل شرافتمندانه برای یک زن، خانه‌داری بود»؛ اما این جامعه اکنون چنین نیست؛ بلکه کار کردن در بیرون خانه نوعی افتخار برای زنان تلقی می‌شود (اسپنسر، ۱۳۸۳، ص ۸۴). از سوی دیگر، مشاهده می‌شود که امروزه نیز در برخی جوامع، زنان از جایگاه اجتماعی و شخصیت حقوقی مناسب برخوردار نیستند. در برخی کشورها، زنان حق رأی دادن و شرکت در تعیین سرنوشت خود را ندارند؛ چنان‌که در برخی کشورها، حق رأی‌دهی به زنان داده نشده است. بنابراین، حضور اجتماعی زنان در برهه‌های تاریخی و در مناطق مختلف، در سیر تحولات گوناگون قرار دارد.

با شکوفایی دوران صنعتی، برخی جوامع، زنان را هم‌ردیف مردان قلمداد کردند. این امر هرچند موجب شکوفایی توانایی‌های زنان در اجتماع شد، اما با سوءاستفاده‌های فراوانی همراه شد. برخی از دست‌اندرکاران اجتماع بر این اعتقاد بودند که زن موجود ظریفی است که سودآوری‌های فراوانی دارد و باید از ویژگی‌های جسمی و روحی زنان بیشتر استفاده کرد. دستاورد این دیدگاه برای زنان این شد که سازمان‌ها و کارخانه‌ها از کارگر بی‌دردسر و ارزان بهره‌مند شدند. از سوی دیگر، زنان بیشترین کاربرد را در تبلیغات کالاها و خدمات ارائه کردند؛ چنان‌که گونه‌های ناپسند بهره‌برداری از زنان، در جوامع متمدن شیوع قابل توجهی پیدا کرد.

اکنون مناسب است که در این بخش به گونه‌های مختلف حضور زن در جامعه بر اساس دیدگاه‌های دینی بپردازیم. همان‌گونه که پیش از این بیان شد، حضور زنان در اجتماع از نظر اسلام پذیرفته شده است؛ اما اختلاف اساسی دیدگاه‌ها، در خصوص نحوه حضور زنان در جامعه و درجه اهمیت این حضور است. پیش از این مطرح شد که شغل اولی زنان متأهل، همسراری است؛ چنان‌که زنان دارای فرزند، علاوه بر شغل اول، دارای شغل دوم، یعنی مادری نیز هستند. بنابراین هنگامی که از حضور زنان در اجتماع سخن گفته می‌شود، منظور زمانی است که به دو شغل اصلی آنان لطمه‌ای وارد نشود. به عبارت دیگر، زنانی باید در فکر شغل اجتماعی باشند که بتوانند شرایطی فراهم کنند که به دو شغل اصلی آنان (همسراری و مادری) لطمه‌ای وارد نشود. در این شرایط، حضور زنان در

جامعه با لحاظ دو موضوع قابل توجه است: اولاً حضور زنان بر اساس عواطف؛ ثانیاً حضور زنان بر اساس ویژگی‌های شخصیتی. اکنون به بررسی این موارد پرداخته می‌شود.

۱-۲-۶. حضور بر اساس عواطف

همان‌گونه که پیش از این بیان شد، زن سرشار از عواطف و محبت بوده و کانون آرامش در خانواده است. ترجیحی که اسلام برای شخصیت زن نسبت به مرد در زندگی خانوادگی دارد، برخاسته از عواطف همسری و مادری است. زنان در قدرت بخشیدن و تشویق کردن همکاران و گروه‌های کاری توانمندترند؛ چنان که رفتار زنان به‌نوعی است که صداقت بیشتری را در کار حکم‌فرما می‌کند (<http://www.modiryar.com/management-topics/woman/2911-1388-08-27-06-12-28.html>). این خصوصیات، ناشی از عاطفی بودن آنان است.

از این رو فعالیت اجتماعی زنان در محیط کار نیز باید با رعایت این امتیاز و حفظ آن باشد. بر این اساس می‌توان گفت: کاری که بانوان در جامعه انجام می‌دهند، نباید به‌گونه‌ای باشد که به کانون آرامش خانواده و روابط عاطفی آنان لطمه وارد کند. زنان به‌عنوان مرکز محبت و عاطفه، نباید در تلاطم زندگی اجتماعی تغییر هویت بدهند و خانواده را از گرمابخشی محبت‌آمیز خود بی‌بهره کنند. حضور زنان در محیط‌هایی باید مورد توجه قرار گیرد که نیازمند عواطف و محبت زنان است. فعالیت‌های آموزشی و بهداشتی، نمونه‌ی واضحی از این نوع فعالیت‌هاست.

کار در اجتماع برای زن باید با رعایت جایگاه عاطفی آنان و تقویت وظایف خانوادگی صورت گیرد. بنابراین، به‌تناسب عواطف لطیف زنانه، باید آنها از مشاغل سخت و کارهای خشن یا دلخراش برحذر باشند. مشاغلی که عواطف آنان را جریحه‌دار می‌کند و آنها را به سمت خشونت یا بی‌تفاوتی عاطفی سوق می‌دهد، مناسب زنان نیست. این‌گونه مشاغل موجب لطمه زدن به بنیان عواطف زنان می‌شود و خانواده، از این شغل آسیب خواهد دید؛ چنان‌که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: «زن را به کارهایی که در توانش نیست، مسپار که زن گل بهاری و ریحانه است، نه قهرمان و کار فرما و نه در هر کار دلیر و نیرومند» (نهج‌البلاغه، ن ۳۱). در مطالعات انجام‌شده درباره‌ی کار زنان در سازمان نیز توصیه شده است که واگذاری کارهای سنگین به زنان، ضمن کاهش موفقیت، سرخوردگی کارکنان زن را به‌دنبال خواهد داشت (مرادی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۷ و همتی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۶۲).

از سوی دیگر، در تدوین مقررات و اداره‌ی سازمان‌ها، این موضوع باید مدنظر قرار گیرد که مشاغل زنان به‌منزله‌ی نمایشگاه (چراگاه) غرایز نباشد. برخی از جنبه‌ی عاطفی زنان سوءاستفاده می‌کنند و تلاش دارند با ساختارهای کار، زنان را در معرض هوس‌های جنسی دیگران قرار دهند. نمونه‌های گزارش‌شده از به‌کارگیری زنان در ارتش آمریکا، یکی از فجایع به‌کارگیری زنان در محیط‌های اجتماعی است. به‌کارگیری زنان بزرگ‌کرده برای جلب مشتری و در تبلیغات کالاها، نمونه‌هایی از این دست هستند. اصلاح ساختارهای اداری و تنظیم روابط اداری مناسب و

سامان دهی شایسته محیط فیزیکی کارکنان زن، می تواند آنان را از مهلکه سوءاستفاده دور نگه دارد و زمینه مناسبی برای حفظ هویت عاطفی آنان به وجود آورد.

از این رو باید تلاش های شایسته ای برای اصلاح قوانین اداری به منظور حفظ وظایف اصلی بانوان در خانواده و انجام وظایف اجتماعی صورت گیرد و حضور زنان در جامعه زمینه ارضای غرایز هوس بازان نباشد. زنان نیز با حضور خود در اجتماع در پی تأمین این غرایز نیستند و مأمّن تأمین این غرایز را در خانواده جست و جو می کنند. گاردنر بر این عقیده است که خانواده مهم ترین واقعیت در زندگی ما به شمار می رود. صمیمیت حاکم بر فضای خانواده بدون توجه به امکانات رفاهی آن و خاطره محیطی، همیشه با انسان همراه است. محیط خانوادگی مرکز احساسی، معنوی و جغرافیایی عالم فردی ما و سدی در مقابل همه چیزهای خارج از این عالم است (گاردنر، ۱۳۸۷، ص ۲۲). از این رو اندیشمندان و سیاست گذاران دلسوز در جوامع غربی نیز تلاش دارند که خانواده، یعنی مرکز عاطفی انسان، در معرض تندبادهای هوس رانی قرار نگیرد.

حضور زنان در محیط کار نباید بر اساس غرایز صورت گیرد. رعایت این موضوع، هم بر عهده مدیران جامعه و سازمان هاست و هم بر عهده خود بانوان. آنان در محیط کار باید مراقب رفتارهای خود باشند و طبق دستور قرآن کریم، حتی از اقداماتی که ممکن است به منزله طنز نیز باشد، پرهیز کنند (احزاب: ۳۲). اسلام با آوردن قانون پوشش برای زن، در صدد تأمین امنیت وی در دو بُعد مادی و معنوی برآمده است. قانون پوشش، هم دلیل بر جواز مشارکت زن در اجتماع است و هم نشانه حمایت اسلام از دین و دنیای زن.

امروزه در دانش مدیریت مطالعاتی مشاهده می شود که فعالیت زنان در سازمان ها، همراه با این نگرانی است که عواطف زنان نباید در محیط کار لطمه ببیند و نباید از آن استفاده نادرست کرد. حضور زنان در محل کار با دو چالش بزرگ روبه روست: اولاً فرزندان نمی توانند از محبت مادر سیراب شوند و او را کمتر در کنار خود می بینند؛ ثانیاً شوهران از این موضوع گلایه دارند که عمده همت همسرانشان معطوف وظایف سازمانی است و آنان در اختیار شوهران قرار ندارند (کریس-آشمان، ۲۰۰۸، ص ۶۰).

۲-۲-۶. حضور بر اساس ویژگی های شخصیتی

فعالیت هایی که زنان در جامعه بر عهده می گیرند، با شخصیت و توانایی فردی آنان باید تناسب داشته باشد. از این رو واگذاری فعالیت های اجتماعی به زنان متناسب با خصوصیات و توانایی آنان در انجام دادن وظایف است. به فرموده امیرالمؤمنین علی علیه السلام: «کاری که برتر از توانایی زن است، به او وامگذار؛ زیرا زن گل بهاری است، نه پهلوان سخت کوش» (نهج البلاغه، ن ۳۱، فراز ۱۱۸).

واگذاری برخی مناصب اجرایی و خطیر به مردان توانا و واجد شرایط، هرگز به معنای کاستن از کرامت زنان و محروم کردن آنان نیست؛ بلکه به دلیل رعایت تناسب طبیعی در توزیع تکلیف است. قانون گذاری مطلوب نیز آن

است که بر اساس تکوین و نظام آفرینش باشد. همان‌گونه که پیش از این نیز بیان شد، زنان به‌عنوان مکمل جامعه، عامل موفقیت مردان خواهند بود.

امروزه در دانش مدیریت، تحقیقات گسترده‌ای در زمینه کار بانوان متناسب با شخصیت و ویژگی‌های آنان صورت گرفته و کتاب‌های فراوانی در خصوص کار بانوان در محیط‌های اجتماعی و سازمان‌ها به نگارش درآمده است. در تحقیقات متعدد، یکی از بهترین راه‌حل‌های ارائه‌شده این است که باید نوعی از سازمان را طراحی کنند که متناسب با توانایی‌ها و ویژگی‌های زنان باشد و ویژگی‌های آنان در محیط خارج از خانواده، نه‌تنها تضعیف نشود، بلکه تقویت گردد (کریس-آشمان، ۲۰۰۸، ص ۱۱). از این سازمان‌ها می‌توان با نام «سازمان‌های جنسیتی»، یاد کرد که بستر مناسبی برای بروز توانایی‌ها و ویژگی‌های زنان است و می‌تواند از سوءاستفاده غریزی افراد نایاب جلوگیری کند. در چنین سازمان‌هایی شرایط مناسبی برای زنان از نظر ساعت کار، حجم کار، ماهیت کار، تفکیک جنسیتی در کار، و... در نظر گرفته شده است.

کشورهای غربی که منادی حضور پرنرگ بانوان در همه عرصه‌های کار هستند، در تحقیقات میدانی خود به این نتیجه رسیده‌اند که در مسیر ترقی جایگاه زنان در سازمان‌ها، مانعی به نام «سقف شیشه‌ای» وجود دارد. سقف شیشه‌ای، یعنی آن مانع نامرئی که مبتنی بر آن نگرش، پیشرفت زنان در سلسله‌مراتب سازمانی ممکن نیست. این امر چیزی نیست، جز آنکه زنان با وجود مسئولیت‌های دیگر در خانواده و با توجه به ویژگی‌های شخصیتی خود، زمینه رشد در سازمان‌های مردانه را ندارند. بنابراین مشاهده می‌شود، آنانی که خواستار حضور پرنرگ زنان در سازمان‌ها هستند، بی‌برده‌اند که این حضور جز سرخوردگی برای زنان چیزی به‌دنبال نداشته و عزت زنان را در معرض تهدید قرار داده است. اهمیت دادن زنان به وظایف اولیه می‌تواند مانع این سرخوردگی شود. آنان بر این باورند که ساعت کار سازمان‌های زنانه باید متناسب با وظایف آنان در خانه باشد؛ یعنی به‌گونه‌ای باشد که آنها بتوانند هم به وظایف خود در خانه به‌عنوان مادر رسیدگی کنند و هم توانایی و مهارت خود را در اجتماع نشان دهند. (کاپور، ۲۰۱۹، ص ۱۰۹) به‌طور کلی ایجاد تعادل کار و زندگی، یعنی برقراری تناسب و توجه به خانواده و سازمان برحسب شرایط و نیاز، رضایت زندگی خانوادگی، هدف شکل‌گیری چنین سازمان‌هایی است. (جاسو، احمد، عمر، ۲۰۱۲، ص ۱۰۹)

از ویژگی‌هایی که برای زنان، به‌ویژه متأهلین باید در موقعیت اجتماعی در نظر داشت، این است که آنان وظیفه‌ای برای تأمین معاش خانواده ندارند. بر اساس دستورات اسلامی، مردان‌اند که موظف به تأمین مایحتاج همسران خود هستند. بنابراین، زنان مناسب است از پذیرفتن مسئولیت تأمین معاش با وجود همسر شاغل، دوری کنند. تکامل شخصیتی، تنها با حضور در اجتماع نیست. چه بسیار مردان بزرگی که بدون داشتن مناصب اجتماعی توانسته‌اند به جامعه خدمت کنند و رشد شخصیتی داشته باشند؛ همانند برخی از مخترعان و دانشمندان که توانسته‌اند در اوج گمنامی، خدمات ارزنده‌ای برای جامعه داشته باشند. باید در جامعه و نظام اداری، شرایط به‌گونه‌ای فراهم شود که مشاغل مخصوص زنان مانند پزشکی و آموزگاری، در اختیار خود آنان قرار گیرد؛ چنان‌که مناسب

است مشاغل مرتبط با زنان را نیز خود آنان به عهده بگیرند؛ مشاغلی همانند رانندهٔ سرویس، مربی ورزشی و... تا بدین ترتیب بتوان شاهد حضور زنان بر اساس ویژگی‌های آنان بود.

نتیجه‌گیری

با ورود به عصر صنعتی و آغاز تولید انبوه در کارخانه‌ها، نیاز به نیروی کار بیشتر پدید آمد. تحولات اجتماعی کشورهای صنعتی، زمینه را برای حضور زنان در کارخانه‌ها و سازمان‌ها فراهم کرد. زنان و مردان دوشادوش هم به کار مشغول بودند و جامعه مراحل پیشرفت مادی خود را طی می‌کرد؛ اما به‌مرور زمان جوامع صنعتی با چالش جدیدی مواجه شدند و آن فقدان وظایف زنان در قالب همسر و مادر در اجتماع بود. اینجا بود که خانواده، عنصر اساسی جامعه، در معرض تهدید جدی قرار گرفت. این موضوعی است که جهان صنعتی را با چالش جدی روبه‌رو کرد. کشورهای اسلامی، به‌ویژه ایران، نیز در معرض چنین تهدیدهایی قرار گرفته‌اند. استقبال گستردهٔ بانوان از یافتن کار در بیرون منزل و احساس حقارت از پذیرفتن نقش خانه‌داری، خانواده را در جامعهٔ اسلامی در آستانهٔ شکل‌گیری مسئلهٔ جدید قرار داده است. با بازخوانی دستورات دینی، می‌توان راه‌حل‌های مفیدی برای این مسئله یافت. راه‌طی‌شده در غرب در موضوع اشتغال زنان، می‌تواند مسیر مناسبی را در پیش روی ما قرار دهد.

شناخت خصوصیات زنان در آموزه‌های اسلامی بر مبنای نظام آفرینش می‌تواند مشابهت‌ها و تفاوت‌های زنان و مردان را نشان دهد و بر اساس آن، تکالیف و وظایف هر یک را مشخص کرد. در این مطالعه نشان داده شد که زنان و مردان از نظر جسمانی و روحانی با یکدیگر متفاوت‌اند و درعین‌حال می‌توانند مکمل یکدیگر باشند. این بدان معناست که نباید انتظار داشت زنان وظایف مردان را بر عهده گیرند یا از مردان انتظار داشت تکالیف زنانه را عهده‌دار شوند. در این مطالعه بیان شد که برجسته‌ترین امتیاز خلقت زنان، توانمندی عاطفی است که می‌تواند استحکام خانواده را در پی داشته باشد و موجب تداوم نسل شود. موقعیت زن در خانه در دو حوزهٔ همسررداری و مادری، سازگار با آفرینش زنان است. از این‌رو می‌توان استنباط کرد که شغل اولی زنان همسررداری است و شغل دوم آنان مادری. همچنین بیان شد که اشتغال در بیرون خانه برای زنان هنگامی قابل توجیه است که دو وظیفهٔ اول به‌درستی انجام گیرد. امروزه اشتغال زنان در سازمان‌ها یکی از دغدغه‌های اصلی اندیشمندان مدیریت و سازمان شده است. تجربهٔ ناموفق به‌کارگیری زنان در سازمان‌های غربی، می‌تواند هشدار برای جامعهٔ اسلامی باشد تا خود را از گزند آسیب‌های آن در امان دارد. براین‌اساس، بیان شد که زنان با دو شرط اساسی می‌توانند در کنار وظایف همسررداری و مادری به کار در جامعه و سازمان بپردازند: ابتدا حضور بر اساس عواطف، مورد توجه قرار گرفت؛ یعنی زنان باید بدانند که اشتغال نباید به عواطف آنان لطمه وارد کند؛ دیگر آنکه اشتغال زنان در بیرون منزل باید متناسب با ویژگی‌های شخصیتی آنان باشد و حیثیت خانوادگی آنان آسیب نبیند. اصلاح زمان‌بندی حضور زنان در سازمان و اجتماع، و شکل‌دهی سازمان‌های متناسب زنان، از توصیه‌هایی است که باید مورد توجه قرار گیرد.

منابع

نهج البلاغه، ۱۳۸۴، ترجمه محمد دشتی، قم، امیرالمؤمنین علیه السلام.

تورات، بی تا، ترجمه ساروخاچیکی، بی جا، پویا.

آزادارمکی، تقی، ۱۳۹۳، *جامعه‌شناسی خانواده ایرانی*، تهران، سمت.

اسپنسر، متا، ۱۳۸۳، *جایگاه خانواده*، ترجمه مهدی محمدی و حسن یوسفزاده، معرفت، ش ۸۰ ص ۸۲

بار، ویون، ۱۳۸۳، *جنسیت و روان‌شناسی اجتماعی*، ترجمه حبیب احمدی و بیتا شایق، شیراز، نوید شیراز.

توکلی، نسرین، ۱۳۹۷، «زن در ادیان ابراهیمی، (اسلام، یهودیت، مسیحیت)»، *حضور*، ش ۹۸، ص ۱۹۶-۱۳۰.

جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *زن در آیین جلال و جمال*، قم، اسراء.

جی‌گود، ویلیام، ۱۳۵۳، *خانواده و جامعه*، ترجمه ویدانا صحی، تهران، ترجمه و نشر کتاب.

حرعاملی، محمدین حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، بیروت، آل‌البیت لاحیاء التراث.

دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۳، *لغت‌نامه*، تهران، دانشگاه تهران.

رضایان، علی، ۱۳۸۹، *مبانی سازمان و مدیریت*، تهران، سمت.

زاهدی، شمس‌السادات، ۱۳۸۶، *زن و توسعه*، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

صدوق، محمدین علی، ۱۴۱۷ق، *امالی*، قم، اسلامیه.

طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه موسوی همدانی، سید محمد باقر، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

فارس، احمدین فارس، ۱۳۹۰ق، *معجم مقاییس اللغة*، مصر، دارالجلل.

فیض‌کاشانی، محمدین‌شاه مرتضی، ۱۳۷۲، *المحجۃ البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

قرائتی، محسن، ۱۳۷۹، *تفسیر نور*، قم، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

قمی، شیخ عباس، ۱۳۸۵، *فرهنگ واژگان قرآن کریم*، ترجمه غلامحسین انصاری، تهران، امیرکبیر.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۷۲، *اصول کافی*، قم، اسوه.

_____، ۱۳۵۰، *الکافی*، قم، دارالکتب الاسلامیه.

کاشانی، فیض، ۱۳۸۳ق، *المحجۃ البیضاء*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

گاردنر، ویلیام، ۱۳۸۷، *جنگ علیه خانواده*، ترجمه معصومه محمدی، تهران، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.

گروهی از محققین، ۱۳۷۴، *جایگاه زن در اندیشه امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

گری، جان، ۱۳۸۰، *راهنمای روابط زناشویی (مردان مریخی و زنان ونوسی)*، ترجمه حسن رفیعی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت

فرهنگ و ارشاد اسلامی.

گود، ویلیام، ۱۳۵۳، *خانواده و جامعه*، ترجمه ویدانا صحی (بهنام)، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۱۲ق، *بحارالانوار*، بیروت، دارالکتب الاسلامیه.

محتشمی، بتول، ۱۳۷۸، «اشتغال زنان باید و نبایدها»، *مطالعات راهبردی زنان*، ش ۴، ص ۷۸-۹۱.

مرادی، مرتضی، ۱۳۹۴، «سبک مدیریت در سازمان‌ها و حضور زنان در پست‌های مدیریتی با تأکید بر رابطه هویت زنانه و

تاکتیک‌های ارتباطی»، *مطالعات اجتماعی روان‌شناختی زنان، دوره سیزدهم*، ش ۲، ص ۱۴۱-۱۷۰.

مسعود، آذربایجانی، ۱۳۸۸، اسلام و اشتغال زنان، *فصلنامه طهورا*، سال دوم، ش ۴، ص ۴۳-۵۶.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۹، *مجموعه آثار*، قم، صدرا.

_____، ۱۳۷۴، *نظام حقوق زن در اسلام*، قم، صدرا.

معین، محمد، ۱۳۸۷، *فرهنگ فارسی*، تهران، دبیر.
مکارم‌شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۸۱، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
نقی‌پورفر، ولی‌الله، ۱۳۸۲، *مجموعه مباحثی از مدیریت در اسلام*، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات مدیریت اسلامی.
نوری، محمد، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل*، ج ۱۵، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، قم.
همتی، عصمت و همکاران، ۱۳۹۶، «ارائه مدل عوامل فردی و سازمانی پیش‌برنده و بازدارنده موفقیت شغلی در کارکنان زن»
پژوهش‌های کاربردی در مدیریت ورزشی، سال نهم، ش ۴، ص ۶۱-۷۱.

Kapur, Radhika, 2019, *Role of Women in the Management of Household Responsibilities*. Available February page106_109.

Kirst-Ashman, Karen K. 2008. *Human Behavior, Communities, Organizations & Groups in the Macro Social Environment*. Belmont, USA: Thomson Higher Education, 2008.

Mat Jusoh, M. & Ahmad, A. & Omar, Z. 2012. *Mediating Role of Work-Family Psychological Contract in the Relationships between Personality Factors and Job Satisfaction. The Journal of Human Resource and Adult Learning*, V 60 ol. 8, Num. 2, December, p 60-64.

<http://www.modiryar.com/management-topics/woman/2911-1388-08-27-06-12-28.html>

https://www.researchgate.net/publication/330984577_The_Role_of_Women_in_the_Management_of_Household_Responsibilities



تأثیر کهن الگوهای نژادی در ادراک حس معنوی مکان مسجد؛ مطالعه نمونه موردی مسجد امام حسین (ع) تهران

parvizi.e@khu.ac.ir

الهام پرویزی / استادیار گروه معماری دانشکده هنر و معماری دانشگاه خوارزمی
دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۳ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۰۵

چکیده

گرایش به نوآوری، در طراحی مساجد رو به فزونی است. تحقیقات انجام شده نشان از کاهش «حس معنوی» مساجدی، با رویکرد مدرن در مقایسه با مساجد برگرفته از الگوهای سنتی دارد. این نوشتار به مقایسه تأثیر کهن الگوهای ناخودآگاه نژادی فضای معنوی، در مقایسه با طرح‌واره‌های ناخودآگاه شکل گرفته از تجارب روزمره، در حس معنوی مکان مساجد سنتی می‌پردازد. روش پژوهش، کیفی، به شیوه نمونه موردی است. گردآوری داده‌ها، به صورت پرسش‌نامه است. نتایج در spss تحلیل و سپس مورد بررسی و تفسیر قرار گرفته است. نتیجه اینکه، گرچه میزان تعلق به مکان، ارتباط مستقیمی با تکرار تجربه زیسته مکان داشته است، اما میزان «حس معنوی» مساجد سنتی، در مقایسه با مساجد مدرن، ارتباطی به میزان و تکرار «تجربه مکان» نداشته و حتی برای کسانی که از مسجد برای مناسک دینی استفاده نمی‌کنند، مساجد سنتی به جهت به‌کارگیری کهن الگوهای معماری موجود در ذهن یک ایرانی، اولویت بیشتری در ایجاد حس یک مکان معنوی داشته است.

کلیدواژه‌ها: حس مکان، ضمیر ناخودآگاه، طرح‌واره نژادی، فضای دینی.

حس مکان، مقدمه‌ای برای تعامل با مکان و ارتقای کیفیت هویت فردی است. حس مکان، حقیقت مکان است و بیشتر به معنای ویژگی‌ها و خصلت‌های غیرمادی یا شخصیت مکان به کار می‌رود که معنایی نزدیک به روح مکان دارد (فلاح، ۱۳۸۴، ص ۳۶). از این رو، در برخورد نخست با مکان و جهت ارتباط عمیق با فضاهای دینی درک حس مکان بر اساس الگوهای ذهنی اهمیت بسیاری دارد. هدف این پژوهش، روشن شدن اهمیت عامل ذهنی «کهن الگوهای نژادی شکل گرفته در ناخودآگاه»، در طراحی کالبد بناهای دینی به‌خصوص مساجد در جهت «حس معنوی مکان» است. مفروض این است، در صورتی که کهن الگوهای به ارث رسیده که از بدو تولد همراه آدمی است، در حس معنوی مساجد مؤثر باشد، استفاده از آن در طراحی مساجد جدید راهبردی بر ایجاد فضاهایی است که تعامل اولیه سریع‌تری از طریق حس معنوی مکان با افراد برقرار می‌سازد.

گرایش نوآورانه در طراحی مساجد، گرچه مورد اقبال طراحان است، اما بر اساس تحقیقات انجام گرفته (فلاح، ۱۳۸۴، ص ۴۴؛ قصری و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۳۵) این فضاها نتوانسته‌اند با مخاطبان ارتباط سازنده برقرار و «حس مکان» را به میزان مساجد ساخته شده سنتی برقرار سازند. این موضوع به‌خصوص در فضاهای معنوی اهمیت بیشتری دارد (همان، ص ۴۲). در واقع، خلاقیت طراحی به‌معنای نوآوری در طرح، در معماری‌هایی با کاربری‌های نوین بیشتر مورد استقبال اجتماعی قرار گرفته است.

انتقال صفات در نسل‌ها، توسط علم ژنتیک اثبات شده است و نظریه کهن الگوی یونگ نیز انتقال الگوهای مختلف را در ذهن نوع بشر تأیید می‌کند (دهقان، ۱۳۸۹، ص ۱۰۲). با توجه به اینکه فضاهای دینی از اهمیت بسیاری در زندگی اعصار گذشته برخوردار بوده‌اند، از الگوهای مهم در ذهن بشر، کهن الگوهای دینی است که در نسل‌های مختلف موجب ارتباط با فضا و آشنایی آن گشته و تعامل با این فضاها را آسان کرده است. آدمی بر اساس الگوهای شکل گرفته در ذهن خود، انتظارات اولیه‌ای نسبت به فضای دینی (به‌عنوان فضایی آمیخته با تجارب بشر در طول تاریخ) دارد که با اولین دیدار فضا سعی در ایجاد ارتباط، از طریق همپوشانی کالبد و انتظارات اولیه شکل گرفته ذهن دارد.

این انتظارات ذهنی در دو وجه آشکار می‌شود: یکی، تجارب روزمره است و اینکه هر فرد از دوران کودکی چه فضاهایی را به‌عنوان فضای معنوی تجربه کرده باشد، می‌تواند در انتظار او از این اماکن مؤثر باشد. دوم، الگوهای ذهنی است که به افراد به ارث می‌رسد و می‌تواند در هر قوم و فرهنگی متفاوت باشد. طراحان با تأکید بر الگوهای شکل گرفته بر اثر تجربه و حس تعلق ناشی از عادت به یک مکان، سعی در نوآوری در فضاها دارند؛ زیرا پس از مدتی تکرار استفاده از فضا الگوهایی در ذهن افراد شکل می‌گیرد و فضا مورد پذیرش قرار خواهد گرفت. از سوی دیگر، اماکن معنوی قدمتی طولانی در نوع بشر دارد. از این رو، کهن الگوهایی در اقوام مختلف به صورت کالبدی و

ذهنی به ارث رسیده که تغییر آنها و نوآوری بیش از اندازه در آنها می‌تواند تا مدت‌های طولانی حس معنوی را در یک فرهنگ از بین ببرد.

در پژوهشی، فلاح (۱۳۸۴)، کالبد معماری را در ایجاد حس مکان، نسبت به سایر عوامل (فعالیت و معنا) ایجادکننده حس مکان در اولویت می‌داند. در پژوهشی دیگر، قصری و همکاران (۱۳۹۷) نیز بر اهمیت وجود عناصر کالبدی سنتی در مساجد نو در جهت ایجاد حس مکان تأکید می‌کنند. با تکیه به این فرضیه که کالبد سنتی بنا نسبت به فعالیت و معنا در ایجاد حس مکان در اولویت قرار دارد، می‌توان به بررسی تأثیر کهن‌الگوهای نژادی در ناخودآگاه در ایجاد ارتباط سریع با فضا قبل از تجربه فضاها از طریق حس معنوی مسجد که محتوای روح مکان است، پرداخت. در این راستا، این پژوهش با بررسی مفاهیم حس مکان و ضمیر ناخودآگاه در حوزه روان‌شناسی و روان‌شناسی محیط به بررسی اهمیت کهن‌الگوهای نژادی در کالبد فضا در ایجاد حس مکان فضاهای دینی می‌پردازد.

سؤالات پژوهش

- آیا تکرار تجربه استفاده از مکان و الگوهای رسوب‌یافته ناشی از آن در ذهن، الگوهای معنوی جدید را جایگزین الگوهای به ارث رسیده نژادی می‌کند؟
- آیا الگوهای جدید ایجاد شده در اثر تجربه می‌تواند بر الگوهای نژادی به ارث رسیده در تجربه معنوی مکان غلبه کند؟
- کدام کهن‌الگوهای سنتی در کالبد بنای مسجد امام حسین (ع) تهران توانسته‌اند بیش از همه حس معنوی مکان مسجد را برانگیزد؟

روش پژوهش

این پژوهش با روش کیفی و رویکرد مورد پژوهی، به انجام رسیده است. انتخاب مسجد «امام حسین (ع) تهران» به‌عنوان نمونه موردی بر اساس پژوهش انجام شده‌ای بود که این مسجد را بین پنج مسجد سنتی مورد بررسی دارای بیشترین حس مکان می‌دانست و مسجد ولیعصر (ع) تهران به علت نزدیکی مسافت به مسجد امام حسین (ع) در تهران به‌عنوان یکی از مساجد جدید با متفاوت‌ترین طرح کالبدی با مساجد سنتی و اینکه افراد به علت نزدیکی می‌توانند از هر دو این مساجد شناخت داشته باشند، انتخاب شده است.

از این رو، جهت تشخیص «حس مکان» برخاسته از الگوهای به ارث رسیده (نژادی) که در بدو تجربه یک مکان برانگیخته می‌شوند و «حس مکان» ناشی از الگوهای ذهنی که ناشی از تکرار تجربه است، به مقایسه این دو مسجد در جامعه آماری پرداخته شده است. ابتدا الگوهای کالبدی سنتی در بنای مسجد امام حسین (ع) مورد بررسی و

برداشت قرار گرفته، سپس پرسش‌نامه‌ای بر اساس متغیرهای مشخص شده در حس معنوی و فاکتورهای الگوهای ناخودآگاه که با نمونه‌گیری هدفمند بین ۱۱۰ نفر از افرادی که در میدان امام حسین علیه السلام به‌طور مدام تردد دارند و به‌طور تقریباً مساوی بین افرادی که از مسجد جهت مناسک نماز استفاده می‌کنند و کسانی که از مکان مسجد امام حسین علیه السلام استفاده نمی‌کنند، توزیع شده است. تمامی افرادی که پرسش‌نامه آنها مورد استناد قرار گرفته است با مسجد ولیعصر علیه السلام نیز آشنایی داشتند که در نهایت، از این بین، ۱۰۱ پرسش‌نامه قابل استناد بوده است.

پیشینه پژوهش

راف (۱۹۷۶، ص ۵۶)، در کتاب خود تحت عنوان **مکان و نامکان**، مکان را ترکیبی از اشیای طبیعی و انسان ساخت، فعالیت‌ها (عملکرد) و معانی می‌داند که واجد ۳ خصوصیت «محدوده کالبدی»، «فعالیت‌ها» و «معانی» است که آن را از حالت یک فضا خارج کرده و به یک مکان با یک تجربه ذهنی برای فرد تبدیل می‌کند (هیدالگو و هرماندز، ۲۰۰۱، ص ۲۷۵). مانزو (۲۰۰۶، ص ۶۷)، در مقاله «یافتن زمینه مشترک: اهمیت وابستگی مکان به اجتماع»، علاوه بر احساسات فردی، تأکید بیشتری بر احساسات جمعی (کهن الگوها) افراد مبتنی بر اجتماع، سیاست و اقتصاد در رابطه بین فرد و محیط، شکل‌گیری معنای محیطی و متقابلاً حس مکان برای وی داشته و با این استناد، نحوه ادراک افراد از محیط را بر حسب جنس، نژاد، فرهنگ، ملیت و... دسته‌بندی و تفکیک می‌کند.

مورگان (۲۰۱۰)، در مقاله‌ای تحت عنوان «به سمت توسعه تئوری حس تعلق به مکان»، حس مکان و مرتبه دلبستگی به آن را یک حس قابل توسعه ذکر کرده و سعی می‌کند که چارچوبی برای پرورش آن با تأکید بر دوران کودکی ارائه کند. در این نگرش، حس دلبستگی به مکان دارای جنبه نهفته و ناخودآگاه است و به تقویت قیدوبندهای کودک با ابعاد مختلف زمینه و تجربه طولانی مدت حضور در محیط مرتبط می‌شود (لوئیکا، ۲۰۱۱، ص ۲۶۵). شامای (۱۹۹۱، ص ۳۵۲)، در مقاله‌ای تحت عنوان «حس مکان: یک اندازه‌گیری تجربی»، در بررسی‌های خود، سه سطح اصلی «تعلق»، «دلبستگی» و «تعهد به مکان» را در ارتباط با شکل‌گیری مراتب مختلف «حس مکان» مورد اشاره قرار داده و این حس را در هفت مرتبه طبقه‌بندی می‌کند که عبارتند از: بی‌تفاوتی نسبت به مکان، آگاهی از قرارگیری در یک مکان، تعلق، دلبستگی، یکی شدن با اهداف مکان و در نهایت فداکاری برای مکان. با این توضیح که دو مرتبه اول عمدتاً سطوح ادراکی و شناختی فرد نسبت به محیط را شامل شده و از مرتبه سه به بعد، وجوه احساسی آن به میان می‌آید. نتایج تحقیقات وی نشان داده که عوامل کالبدی محیط در شکل‌گیری حس مکان، نقش واسطه را ایفا می‌کند (جوان فروزنده و مطلبی، ۱۳۹۰، ص ۳۶).

عباسیان همدانی و دانشگر مقدم (۱۳۹۳)، در پژوهشی تحت عنوان «بررسی حس مکان در مساجد معاصر با طرح سنتی و نو»، به بررسی دو مسجد معاصر سنتی و نوآور می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که مساجد سنتی

حس مکان غنی‌تری را دربر دارند. همچنین از میان سه عامل کالبد، معانی و فعالیت در هر دو گروه کالبد نقش مهم‌تری را در ایجاد حس مکان دارد.

فلاح (۱۳۸۴)، در مقاله «نقش طرح کالبدی در حس مکان مسجد»، مساجد سنتی را دارای حس مکان غنی‌تری ارزیابی کرده و از میان سه عامل ذکر شده، کالبد را دارای اهمیت بیشتری دانسته و در طرح کالبدی نیز ابعاد تناسب و فرم و بافت و روابط فضایی را دارای اهمیت بیشتری می‌داند. در این تحقیق از میان پنج مسجد مورد بررسی که شامل مساجد سنتی و نوین بوده‌اند، مسجد امام حسین علیه السلام دارای بیشترین حس مکان می‌باشد.

کهن‌الگوهای جمعی و نژادی

فروید، نخستین کسی بود که در قالب کاوشی نظام‌مند تأثیر ناخودآگاه را در حیات ذهنی بهنجار و نابهنجار آدمی بررسی کرد. مطابق نظریه وی، روان به سه نظام یا سه منطقه روانی تقسیم می‌شود: ۱. خودآگاه؛ ۲. نیمه‌خودآگاه؛ ۳. ناخودآگاه (اتکنسون و همکاران، ۱۳۸۵، ص ۴۴). از طرفی، کارل گوستاو یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱) گذشته از آنکه برای ضمیر ناخودآگاه و نقش آن در زندگی فرد اهمیتی قائل است وجود لایه‌های جدیدی را در ناخودآگاه انسان قائل است که آن را «ناخودآگاه جمعی» می‌خواند. این مفهوم در روان‌شناسی یونگ از اهمیت و اصالت خاصی برخوردار است. از نظر یونگ ناخودآگاه جمعی، وراثتی است و از دوره‌های نخستین زندگی بشر که در حافظه تاریخی انسانها ثبت شده است، لذا همه مردم در آن سهیم هستند. بنابراین، کهن‌الگوها تصویرها و رسوب‌هایی است که بر اثر تجربه‌های مکرر پیشینیان باستانی ما، به ناخودآگاه بشر راه یافته است (شمیسا، ۱۳۷۴، ص ۲۱۹).

در واقع، «کهن‌الگو» در ناخودآگاه را می‌توان همچون ذخیره هوش‌افزا یا یک اثر ارثی نیز تصور کرد که از طریق تراکم تجارب روانی بی‌شماری که همواره تکرار شده‌اند، شکل گرفته است. کهن‌الگوها، ذخایر گران‌بهای تجارب نیاکان ماست که طی میلیون‌ها سال گرد هم آمده‌اند. به نظر یونگ محیط تأثیر بسزایی در بروز کهن‌الگوها دارد. به همین دلیل، او بر نقش فرهنگ در فعال‌سازی و ساماندهی نمادین کنش کهن‌الگویی که خاستگاهش عمق ضمیر ناخودآگاه است، تأکید دارد (همان).

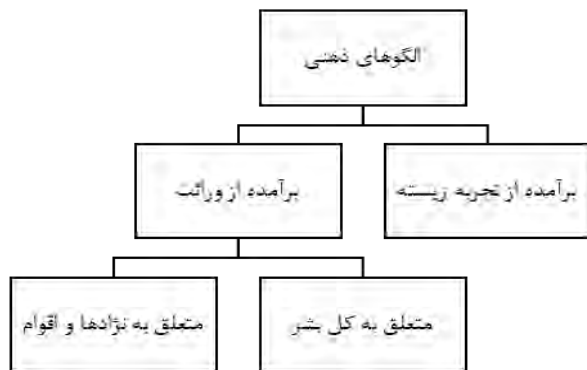
علاوه بر الگوهای کل بشریت در فرهنگ جوامع، می‌توان به تجربیات جمعی و گروهی نژادهای مختلف در مکان، اشاره کرد که در آن اهمیت یک رخداد یا تجربه، برای اهالی یک گروه حائز اهمیت است (کانوی، ۲۰۰۰، ص ۸۸). از این رو، در تعاریف فرهنگ به جدایی نژادها و جوامع مختلف بشر بر اساس تفاوت‌های فرهنگی برخورد می‌کنیم (آشوری، ۱۳۸۰، ص ۳۷). نحوه ایجاد کهن‌الگوها و انباشته شدن تجارب در نسل‌های مختلف و نیز انتقال آن به نسل‌های آینده علاوه بر تجربه عملی طی زیست در فرهنگ به‌خصوص، در گرو پذیرش انتقال صفات غیرمادی توسط وراثت است.

قوانین توارث‌پذیری صفات در موجودات از نسلی به نسل دیگر، در حدود ۱۵۰ سال پیش توسط کشیش زیست‌شناس اتریشی به نام گروگورمنل کشف شد. اگر چه این قوانین ابتدا در گیاهان کشف گردید، اما در پژوهش‌های متعدد قرن بیستم قوانین ثابت «ارث‌پذیری صفات» در همه موجودات زنده نشان داده شد (آیزنک، ۱۳۸۷، ص ۱۵۳-۱۵۴). در واقع می‌توان گفت: کهن الگوها انباشت عواطف و اسطوره‌های آدمی در فرهنگ‌های مختلف به صورت شبکه‌های عصبی در مغز هستند. کهن الگوها، به صورت عواطف و تصورات بازنمایی می‌شوند و تأثیر آنها در شرایط و موقعیت‌هایی که برای انسان الگو و حائز اهمیت است، قابل ملاحظه هستند که به‌طور کلی، با توزیع مکانی و تعاملی اتصالات بین نورونی در بافت نسوج عصبی (طرح ساختار سیناپسی^۱) صورت می‌پذیرد که بازنمایاننده حالت‌های درونی و سخت‌افزار شبکه عصبی است که به اصطلاح پیش‌مدار نامیده می‌شود و نوعی شبکه ارثی - ژنتیکی و انعطاف‌پذیر است که بیشتر در کورتکس مغز دیده می‌شود و توانایی یادگیری دارد (دهقان، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱-۱۰۲).

به لحاظ آناتومی، ارتباط کهن الگوها و ناهشیار از طریق حافظه ضمنی است. این حافظه به انسان کمک می‌کند پاسخ‌های غریزی خود را واپس بزند. این قدرت را دستگاه لیمبیک برای انسان فراهم می‌کند ... سیستم ناهشیار، سیستمی است که فکر در آن راه ندارد و رفتارهای این سیستم انعکاسی بدون اندیشه و کاملاً سفسطه‌آمیز است. در واقع، سیستم ادراک و شناخت و حافظه ضمنی توانایی نماین کردن و افکار تفسیر بردار را دارد (گودین، ۲۰۱۲، ص ۲۲). سیستم لیمبیک، پردازش اطلاعات را به نحو فیلتر شده انتخاب می‌کند، به‌طوری‌که در آن مبنای اطلاعات مأخوذ از آن به حس‌گر ورودی (خارجی) بی‌ارتباط و ژنتیکی است (مکلنا، ۲۰۰۶، ص ۱۲).

کهن الگوهایی که بونگ از آن به‌عنوان غرایز روح مطرح کرده است، در واقع سازگاری‌هایی است که در جهت رفع نیازهای اجداد انسان و در راستای هماهنگی با محیط زیست آنها شکل گرفته‌اند. «کهن الگوهای ذهنی مشترک» میان همه انسان‌ها بوده و به دوران یا شرایطی برمی‌گردد که همه اقوام و نژادهای بشر به صورت مشترک تجربه کرده‌اند و به شکل تجارب گذشتگان در ذهن انسان ذخیره شده‌است. از این رو، به صورت عام بین همه انسان‌ها دیده می‌شود. اما از آنجاکه نژادهای مختلف بشر جدای از این شرایط و دوران مشترک به سبب پراکندگی در سطح زمین شرایط متفاوتی را تیز تجربه کرده و می‌کنند، لذا برای ادامه حیات و هماهنگی با محیط پیرامون خود، نیاز به سازگاری جدید دارند. طبق یافته‌های علم ژنتیک، ایجاد سازوکارهای متناسب در محیط جدید انکارناپذیر است؛ زیرا این عمل، شانس بقا و تولیدمثل را که از ارکان اصلی تکامل می‌باشند، افزایش می‌دهد. به همین دلیل، می‌توان گفت: اقوام (نژادها) و گروه‌های انسانی که در شرایط متفاوت از یکدیگر برای مدت طولانی رشد و تکامل یافته‌اند، دارای سازگاری‌های مختص به خود و از این رو الگوهای رفتاری خاص خود هستند. الگوهایی که به نسل‌های آتی خود منتقل کرده و مشترک بین همه انسان‌ها نیست (خیرآبادی، ۱۳۹۶، ص ۱۰). بنابراین، تا

بدین جا تأثیر ناخودآگاه در تشکیل الگوهای ذهنی کل بشر و نیز در خرده فرهنگ‌ها به صورت جداگانه در ایجاد الگوهای نژادی و نیز ناخودآگاه فردی که در اثر تجارب شخصی در زندگی حاصل می‌گردد، مشخص گردید.



نمودار ۱. خواستگاه الگوهای ذهنی (منبع: نگارنده)

کهن الگوها در معماری

الکساندر، از بنیانگذاران استفاده از ناخودآگاه در معماری محسوب می‌گردد. وی، الگوها را عصاره تجربیات بشری می‌داند که پایه‌های ضروری برای پیوند طراحی با ادراک انسان را فراهم می‌آورد. او از آنها به جای ابزار طراحی برای معنا بخشیدن به محیط‌های مصنوع استفاده می‌کند. وی معتقد است: الگوها ابزاری بسیار قوی برای کنترل فرایند پیچیده از جمله فرایند طراحی معماری و دستیابی به انسجام ساختاری و عملکردی هستند (کالین، ۱۹۹۷، ص ۴۷-۴۹). الکساندر (۱۹۷۷، ص ۳۷-۴۴)، در مطالعات خود به دنبال الگو می‌گردد و ثنولتر آن را از تأثیر ضمیر ناخودآگاه در انسان به بحث می‌گذارد؛ الگوهایی که در ضمیر ناخودآگاه انسان وجود دارد. این الگوها می‌تواند توسط فرهنگ‌ها و آموزه‌های مختلف دینی و اجتماعی در انسان‌ها به وجود آید و تا نسل‌های متمادی وجود داشته باشد، همانند تأثیر تمثیل‌های بهشت بر باغ‌های ایرانی.

الکساندر، مشاهدات مهمی در زمینه تفاوت میان رهیافت‌های ناخودآگاه و رهیافت‌های خودآگاه، جهت طراحی و ساخت مطرح می‌سازد. یک طراحی خوب در معماری، به ساختمان‌های بومی‌ای که در جوامع سنتی ساخته شده است؛ اشاره می‌کند. جوامع سنتی فرم‌های معماری بومی خود را طی زمان طولانی و پس از پشت سر گذاشتن آزمون‌ها و تصحیح خطاها، پیدا کرده‌اند. هرگونه تغییر و تحولی در این جوامع سنتی، کند و آهسته بوده و آنها به خوبی توانسته‌اند این تغییرات را با سیستم ساخت خود تطبیق دهند. درحالی‌که در دنیای مدرن امروز تغییرات توسط غیربومیان و از طریق معرفی تکنولوژی پیشرفته جدید صورت می‌پذیرد (مهاجری و قمی، ۱۳۸۷، ص ۴۷). از این رو، زبان الگوی الکساندر را در واقع می‌توان منطبق با نظریه «کهن الگوی یونگ» دانست. همان‌گونه که یونگ

معتقد است: کهن‌الگوها زبان مشترکی بین انسان‌ها فراهم می‌آورد و می‌تواند انسجام ایجاد کند، الکساندر نیز این امر را در معماری عامل انسجام فضاها با گذشته و انسان و محیط می‌داند. از این رو، آدمی با حضور در فضاهایی که بر اساس الگوها شکل گرفته است می‌تواند آن را درک و شناسایی و احساس این‌همانی کند.

کهن‌الگو موجودیت «روان تن» و دارای دو جلوه است: جلوه‌ای با اندام‌های جسمی و با ساختارهای روانی ناآگاه و بالقوه. چنان‌که برای مثال از دلایل اصلی استمرار الگوها در معماری مانند چهارطاقی در ایران و نفوذ چنین نمادهای فرهنگی و آیینی نزد مؤمنان به باورهای مسلط جامعه عصر ساسانی مربوط است و به شناسا بودن آن نزد مؤمنان آیین زرتشت در پیش از اسلام و تداوم آن به‌عنوان یک شکل مقدس از پیش پذیرفته شده در دین اسلام است (حاتمیان و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۱۸۰).

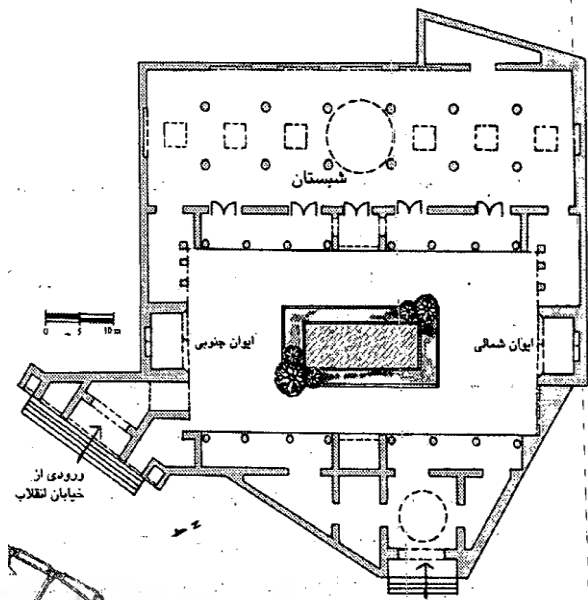
گرچه تجربه زیست در فضاها می‌تواند در تداوم و تقویت الگوها و حتی گاه ایجاد الگوهای جدید در اقوام مؤثر باشند. اما با توجه به عامل توارث، ریشه‌مندی کهن‌الگوها در نژادها، شناسایی آن را جدای از تجربه‌های شخصی ضروری می‌کند؛ چراکه تجربه می‌تواند زمینه‌ی ایجاد الگوهای شخصی باشد که در صورت تکرار سال‌ها زمان می‌برد تا بتواند به‌عنوان الگوهای جدید در یک فرهنگ و نژاد منتقل شود.

نقش کالبد بر فعالیت‌ها و احساسات به صورت ناخودآگاه از طریق نشانه و معنا صورت می‌گیرد. وجود عناصر و فضاهایی که به صورت مداوم در طول تاریخ از آنها استفاده شده است، نقش مهمی در ایجاد تصویر ذهنی از مسجد در ذهن استفاده‌کنندگان دارد که در این میان، نشانه‌ها و نمادها، به‌ویژه یافت و تزیینات نقش مهمی در این تصاویر ذهنی ایفا می‌کند (فلاح، ۱۳۸۴، ص ۴۱).

مدل پژوهش

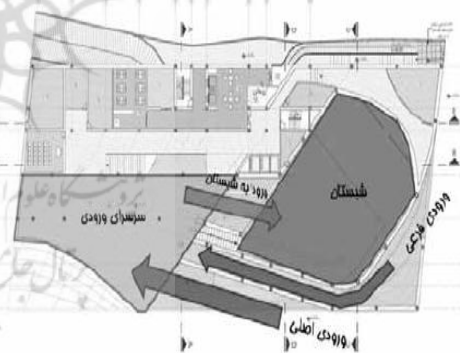
ابتدا الگوهای سنتی مساجد ایرانی، به‌عنوان الگوهای شکل گرفته از مسجد در ذهن ایرانی به‌عنوان کهن‌الگوهای نژادی مسجد، با استناد به اسناد و متون بررسی شدند و به صورت میدانی در نمونه موردی مشاهده و شناسایی شدند. سپس در پرسش‌نامه، متغیر الگوهای ذهنی در رابطه با فضا به‌عنوان متغیرهای مستقل (الگوهای شکل گرفته در اثر تکرار تجربه فضا و الگوهای برآمده از وراثت (نژادی))، و در سنجش با این الگوها، متغیر «حس معنوی مکان» و نیز «حس تعلق به مکان» به‌عنوان متغیر وابسته، مورد بررسی قرار گرفتند.

نمونه موردی مسجد سنتی انتخاب شده، مسجد امام حسین^ع تهران واقع در میدان امام حسین^ع است. بنای مسجد به طراحی استاد لرزاده، با الهام از شیوه معماری سنتی مساجد چهارایوانه ایران، مشتمل بر فضاهای شناسایی شده با مشاهده، همچون ورودی‌ها، صحن وسیع، ایوان‌های چهارگانه، شبستان، گنبد، سردر ورودی‌ها، سرویس‌های پشتیبانی است و جهت مقایسه، نمونه موردی مسجد مدرن مسجد ولیعصر^ع تهران واقع در میدان ولیعصر^ع می‌باشد که یکی از متفاوت‌ترین الگوها را در ساخت مسجد در دوره معاصر ایران دارد و به علت نزدیکی با مسجد امام حسین^ع و آشنایی افراد پرسش‌شونده با هر دو می‌تواند مورد مقایسه قرار گیرند.



تصویر ۲. حیاط مرکزی مسجد امام حسین ☪ تهران (منبع: نگارنده)

تصویر ۱. پلان مسجد امام حسین ☪ تهران (منبع: فلاحت، ۱۳۸۴: ۳۸)



تصویر ۳. پلان و نمای جنوبی مسجد ولیعصر تهران به عنوان مسجدی مدرن (منبع: <http://www.iran-eng.ir/forum>)

همان طور که در نمودار ۱ مشاهده می‌شود، عوامل تشکیل‌دهنده طرح‌واره‌های ذهنی (الگوهای ذهنی) از یک مکان معماری، مشتمل بر تکرار (تجربه) استفاده از مکان در طول زیست آدمی و نیز الگوهای ناشی از وراثت (نژادی) است. این الگوها، ذهن را یاری می‌رساند تا فضایی را به عنوان یک مکان بپذیرد. الگوهای شکل گرفته از تجربه، نیاز به تجربه زیسته‌ای از فضا دارد تا حس مکان را ایجاد کند که این حس ایجاد

شده، ناشی از تجربه حس تعلق نامیده می‌شود، اما حس مکان ناشی از الگوهای ذهنی به ارث رسیده نیازی به تجربه زیستی ندارد و در بدو ورود به یک مکان آدمی می‌تواند بدون اینکه تجربه‌ای از آن فضا داشته باشد حس مکان را دریافت کند و با سرعت با اهداف مکان در آمیزد. حس مکانی که انتظار می‌رود از مسجد دریافت شود، حسی معنوی است که جدای از عادت و تعلق به یک مکان است. یکی از عوامل ایجادکننده این حس همپوشانی الگوهای کالبدی با انتظارات ذهن از یک فضای معنوی است. این الگوها، الگوهایی است که به دو صورت ایجاد شده‌اند یا به افراد به ارث رسیده‌اند و کهن الگوهایی هستند که در لایه‌های زیرین وجود دارند و یا در طول زندگی بخش‌هایی به آن اضافه شده و یا همان الگوها قوی‌تر می‌شود و اندکی تغییر می‌یابد.

از این رو، در پرسش‌نامه حس معنوی مکان و حس تعلق از افرادی که به‌طور مکرر از مسجد امام حسین علیه السلام استفاده می‌کنند و نیز افرادی که از مسجد استفاده نکرده‌اند، سؤال شده است و در هر دو مورد افراد با هر دو مسجد نیز آشنایی داشته‌اند تا بتوانند حس معنوی این دو مسجد را مقایسه کنند. این مقایسه، از این جهت است که آیا این الگوهای نژادی است که در ابتدا حس معنوی را میسر می‌سازد و یا تکرار و عادت مستقل از این الگوهای نژادی می‌تواند این حس را ایجاد کند.

برای سنجش پایایی ابزار پرسش‌نامه، از روش همسانی درونی بین متغیرهای مربوط با استفاده از *آلفای کرونباخ* محاسبه گردید که ضریب به‌دست‌آمده به میزان ۰/۸۸، نشانگر همسانی درونی قوی بین متغیرهای پرسش‌نامه بود. نمونه از بین افرادی که با مسجد امام حسین علیه السلام و مسجد ولیعصر علیه السلام در ارتباط بوده‌اند، در اطراف مسجد (میدان امام حسین علیه السلام) و ولیعصر علیه السلام و نیز تعدادی از نمازگزاران مسجد انتخاب شده‌اند که از بین این پرسش‌نامه‌های پر شده، ۱۰۱ پرسش‌نامه قابل استناد بوده است. سپس، داده‌های آماری با استفاده از تحلیل‌های آماری مرتبط در هر بخش با استفاده از نرم‌افزار Spss انجام پذیرفته است.

همان‌طور که عنوان شد، در ایجاد الگوهای ذهنی تشکیل شده فضا، دو عامل تجربه (تکرار) استفاده از آن و نیز توارث که عامل کهن الگوهای نژادی است، می‌تواند مؤثر باشد. از این رو، سن افراد که عامل تجربه و تکرار کالبد مسجد است، این تکرار در ایجاد الگوهای ذهنی می‌تواند به صورت استفاده از مسجد برای مناسک و یا به صورت رویت کالبد مسجد باشد مورد پرسش قرار می‌گیرد. همچنین در سؤال بعد میزان استفاده از مسجد که خود عامل ایجاد الگوی ذهنی است مورد پرسش قرار می‌گیرد. در سؤالات بعدی تعلق به مسجد امام حسین و همچنین مقایسه مسجد امام حسین علیه السلام به‌عنوان مسجدی که واجد کهن الگوهای ذهنی معماری مسجد است و مسجد ولیعصر علیه السلام به‌عنوان مسجد فاقد این الگوها در پرسش‌نامه مورد سؤال قرار گرفته است.

تأثیر کهن الگوهای نژادی در ادراک حس معنوی مکان مسجد ﴿ ۱۱۹

آزمون اول: در پرسش نخست در ارتباط بین گروه‌های سنی و علاقه به مکان از تحلیل واریانس یک سویه استفاده شده است. همگن بودن داده‌ها در این آزمون از طریق تست Homogeneity of Variances و سپس Robust Tests of Equality of Means مورد تأیید بوده است که بر اساس تحلیل داده‌های موجود در جدول ۱، $F=۱۳۸/۷۳۱$ ، $P=۰/۰۰۰ \leq ۰/۰۵$.

جدول ۱. جدول تحلیلی One Way Anova سنجش ارتباط بین متغیر تعلق به مکان و قدمت تجربه مکان (منبع: نگارنده)

ANOVA					
interest					
	Sum of Squares	Df	Mean Square	F	Sig.
Between Groups	۹۰/۱۵۶	۲	۴۵/۰۷۸	۱۳۸/۷۳۱	۰/۰۰۰
Within Groups	۳۲/۱۶۸	۹۹	۰/۳۲۵		
Total	۱۲۲/۳۲۴	۱۰۱			

این تحلیل معنادار بوده و نشان از اختلاف علاقه بین گروه‌ها است که با بالا رفتن سن در بین هر دو گروه، کسانی که از مسجد «استفاده» می‌کنند و کسانی که مسجد را تنها «می‌شناسند» علاقه به «مسجد امام حسین» افزایش داشته است. این امر نشان از تقویت الگوهای ناشی از تجربه زیستی است که به مرور زمان و تکرار استفاده از هر فضا می‌تواند ایجاد شود، چنان که تنها به این الگوها تکیه شود، هر نوآوری در فضا می‌تواند مقبول واقع گردد؛ زیرا پس از مدتی استفاده از فضا مخاطب می‌تواند با معنای فضا ارتباط برقرار سازد.

آزمون دوم: در آزمون دوم بین پارامترهای سن و حس معنوی در پرسش‌نامه در مورد مسجد امام حسین ﴿ به‌عنوان مسجد سنتی و مسجد ولیعصر ؑ به‌عنوان مسجدی مدرن پرسش می‌شود تا حس معنوی مکان سنجیده شود.

جدول ۲. جدول تحلیلی Chi-Square Tests سنجش ارتباط بین متغیر حس معنوی مکان و سن استفاده‌کنندگان از مسجد امام حسین ﴿ (منبع: نگارنده)

Chi-Square Tests			
	Value	Df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	۱/۶۴۲	۲	۰/۴۴۰
Likelihood Ratio	۱/۷۵۱	۲	۰/۴۱۷
Linear-by-Linear Association	۰/۸۰۰	۱	۰/۳۷۱
N of Valid Cases	۱۰۲		

به وسیله آزمون (Chi-Square Tests) خی دو، $\text{sig} = 0/000 \geq 0/05$ در جدول ۲ مشخص گردید که هیچ رابطه معناداری در گروه‌های سنی بالاتر و پایین‌تر در انتخاب مسجد امام حسین علیه السلام به‌عنوان مسجدی که حس معنوی دارد، دیده نشد. از این رو، الگوهای سنتی موجود در مسجد ارتباط بین حس معنوی و الگوهای موجود در وراثت که یونگ تحت عنوان کهن الگوها به آنها اشاره می‌کند، مشخص می‌گردد که آن را می‌توان جدای از تکرار و تعدد تجربه مکان دانست.

از آنجا که هیچ ارتباطی بین سن که به علت تجربه زیستی در یک فرهنگ و جامعه عامل ایجاد تکرار و تثبیت الگو در ذهن است و حس دریافت شده بیشتر معنوی از مسجد امام حسین علیه السلام در مقایسه با مسجد ولیعصر علیه السلام دیده نشد. از این رو، این امر که الگوهای نژادی که می‌توانند به صورت توارث در ذهن وجود داشته باشد (حتی بدون تجربه روزمره) مورد تأیید قرار می‌گیرد. در سؤال بعد به این امر که آیا حس معنوی ناشی از استفاده مکرر، یعنی همانند سن عامل تکرار و تثبیت الگو در طی تجربه زیسته است، از مسجد توانسته است در تشخیص اینکه مسجد امام حسین علیه السلام را به‌عنوان مسجدی با حس معنوی بیشتر معرفی کند، مؤثر بوده یا خیر می‌پردازد.

آزمون سوم: آزمون سنجش رابطه «مدت زمان تجربه مکان» (پارامتر اسمی) و «حس معنوی مکان» (پارامتر اسمی) توسط آزمون خی دو در جدول ۳ با توجه به اینکه $\text{sig} = 0/497 \geq 0/05$ اختلاف معناداری بین افرادی که استفاده بیشتری از مسجد داشته‌اند و کسانی که استفاده کمتری داشته‌اند، نشان نمی‌داد.

جدول ۳. جدول تحلیلی Chi-Square Tests سنجش ارتباط بین متغیر حس معنوی مکان و تجربه استفاده از مسجد امام حسین علیه السلام (منبع: نگارنده)

Chi-Square Tests			
	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	۳/۳۷۳	۴	۰/۴۹۷
Likelihood Ratio	۳/۷۹۶	۴	۰/۴۳۴
Linear-by-Linear Association	۰/۱۳۹	۱	۰/۷۲۰
N of Valid Cases	۱۰۲		

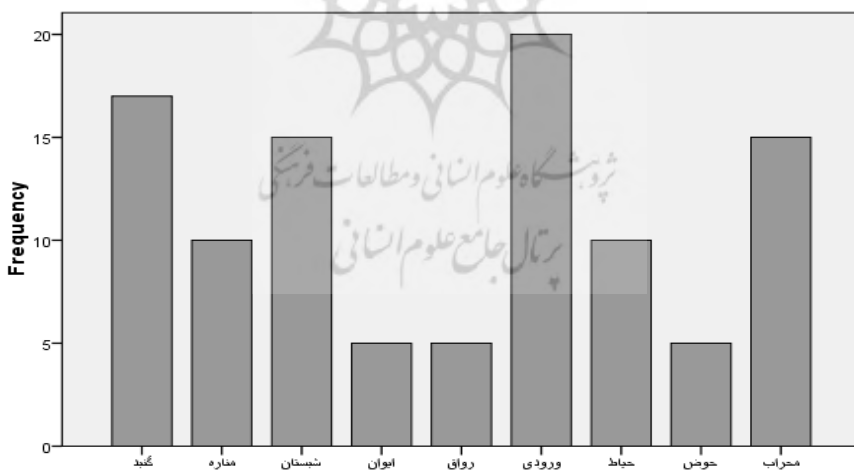
از این رو، نتیجه این پاسخ (ارتباط بین حس مکان و تکرار تجربه فضا) به همراه سؤال قبل (ارتباط بین حس مکان و سن افراد) حاکی از این است که الگوهای نژادی در ذهن افراد که به ارث رسیده، به‌تنهایی و بدون تجربه زیسته از فضا می‌تواند در مورد معنا و روح مکان قضاوت کند و آن را دریافت کند. از این رو، در صورت استفاده از آنها در طراحی فضاها (به‌خصوص فضاهای معنوی) ارتباط با فضا بسیار سریع‌تر و عمیق‌تر برقرار می‌شود.

تأثیر کهن الگوهای نژادی در ادراک حس معنوی مکان مسجد ❖ ۱۲۱

آزمون چهارم: در مرحله بعد، برای شناسایی الگوهایی که قدرت بیشتری در شناسایی یک مکان به عنوان مسجد در ذهن یک ایرانی دارند، مورد شناسایی قرار می‌گیرند تا راهبردی برای استفاده از آنها در راستای ارتباط بیشتر مکان در ایجاد حس معنوی مکان باشد.

جدول ۴. جدول توصیفی Frequency تأثیر عناصر مسجد امام حسین ع به عنوان مسجد سستی در حس معنوی مکان

Spiritual					
		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	گنبد	۱۷	۱۶/۷	۱۶/۷	۱۶/۷
	مناره	۱۰	۹/۸	۹/۸	۲۶/۵
	نشبستان	۱۵	۱۴/۷	۱۴/۷	۴۱/۲
	ایوان	۵	۴/۹	۴/۹	۴۶/۱
	رواق	۵	۴/۹	۴/۹	۵۱/۰
	ورودی	۲۰	۱۹/۶	۱۹/۶	۷۰/۶
	حیاط	۱۰	۹/۸	۹/۸	۸۰/۴
	حوض	۵	۴/۹	۴/۹	۸۵/۳
	محراب	۱۵	۱۴/۷	۴۴/۷	۱۰۰/۰
	Total	۱۰۲	۱۰۰/۰	۱۰۰/۰	



نمودار ۲. نحوه معنایابی ذهن در محیط در تطابق با طرح‌واره‌های ناخودآگاه جمعی (منبع: نگارنده)

همان‌گونه که در جدول ۴ و نمودار ۲ عنوان شد، چون گنبد و ورودی، بیشترین ارتباط را با حس معنوی افراد به خصوص افرادی که تجربه استفاده کمتری را داشتند دارد، لذا بیشترین ریشه را در ناخودآگاه افراد دارد. نتیجه این

بخش در حالی است که توجه طراحان مسجد اغلب به مناره و گنبد است و تصور اینکه الگوی ورودی و کتیبه ورودی مسجد می‌تواند اهمیت بیشتری از گنبد و منار در ذهن داشته باشد، نبوده است. گرچه گنبد نیز در الگوهای ذهنی در درجه دوم اهمیت قرار دارد.

بحث و نتیجه‌گیری

در پژوهش‌های پیشین مشخص شده بود که کیفیت «حس مکان» در فضاهای دینی بیش از همه وابسته به «کالبد» فضا است. با توجه به اینکه طراحان میل به خلاقیت در هر طرحی و همچنین بناهای مذهبی دارند و این امر تاکنون بنا به گرایش‌های طراحان محقق شده است، گاه‌های نتایج مطلوبی در ایجاد «حس مکان» بر جای گذاشته، از این رو، این مقاله به بررسی اهمیت «طرح‌واره‌های نژادی (ضمیر ناخودآگاه جمعی)» برآمده از تئوری یونگ، در طراحی فضاهای دینی در راستای افزایش حس معنوی مکان پرداخت.

نتایج سنجش‌ها در نمونه موردی این تحقیق اهمیت طرح‌واره‌های نژادی را که فارغ از میزان تجربه و تکرار تجربه زیسته در یک فرهنگ و جامعه خاص بوده و از بدو تولد همراه انسان است را در ایجاد حس معنوی مکان در مساجد مشخص می‌کند و طراحان را بر آن می‌دارد تا برای ایجاد حس مکان و روح مکان دینی به این الگوها توجه داشته باشند تا کیفیت حس مکان موجب تداوم حضور استفاده‌کنندگان و در مراحل بعدی تعامل با محیط گشته افراد را وارد فرایند خاطره‌سازی و تجارب دینی مؤثر در فضا سازد. بدین ترتیب، هویت اجتماعی و فردی را تقویت کند. همان‌طور که اشاره شد، طرح‌واره‌های ضمیر ناخودآگاه علاوه بر آنکه می‌تواند شامل تجارب کل بشر شود، بخشی نیز شامل تجارب قومی و فرهنگی است. از این رو، ساخت مساجد همچنین با گرتبه‌برداری از مساجد سایر ملل و یا فرهنگ‌ها می‌تواند متناقض با طرح‌واره‌های ضمیر ناخودآگاه ایرانی و ناآشنا‌پنداری فضاهای معنوی و تجربه دینی گردد.

از آنجا که الگوهای نژادی به دو صورت اثر انباشت تجارب نسل‌های انسانی و متعلق به کل بشر و از طرفی، برخی الگوها مختص یک قوم است و به افراد به ارث رسیده، طی تجربه زیسته نسل‌ها نیز تقویت می‌گردد. از این رو، قدرت بیشتری در ضمیر ناخودآگاه نسبت به الگوهای جدیدی که برای نخستین بار توسط افراد در زندگی تجربه می‌شود، دارد. آشکارسازی پتانسیل و نیروی موجود در این الگوهای نژادی می‌تواند ارتباط با فضاهای معنوی را از سوی مخاطب تسریع و تسهیل کند و توجه مخاطب را از صرف انرژی ذهنی به آشناپنداری فضا به سمت تعامل معنوی با فضایی کند که از سوی ذهن او به‌عنوان فضایی معنوی پذیرفته است. در واقع، نوآوری بیش از حد در فضا و عدم استفاده از الگوهای موجود می‌تواند ذهن را با مکانی ناآشنا روبرو سازد که سیر روحی به جای حرکت در عوامل معنوی صرف آشناپنداری فضا و پذیرش آن به‌عنوان مسجد گردد.

از سوی دیگر، به علت قدمت فضاهای معنوی در طول تاریخ بشر و نیز تکرار الگوهای مشابه طی سال‌ها برای ارتباط با دنیای معنوی ذهن بشر الگوهای قوی از این فضاها در ذهن دارد. بی‌اهمیتی به این الگوها در طرح مساجد می‌تواند نسل‌های پیاپی را از درک حس معنوی فضا دور سازد و افراد باید سال‌های زیادی را برای دستیابی دوباره به احساس معنوی از دست بدهند. در واقع این الگوهای نژادی به صورت پتانسیل‌هایی در ذهن می‌تواند وجود داشته باشد که در صورت آشکار نشدن پس از نسل‌ها کمرنگ گردد و یا به‌عکس بر اثر تکرار روزمره و حتی تحول و نوآوری در آن تقویت گردد. بنابراین، تجربه و تکرار استفاده از مکان تعلق به مکان را برمی‌انگیزد، اما در صورتی که با انتظارات ذهن از فضای معنوی همپوشانی نداشته باشد، نمی‌توان یک فضا را به‌عنوان مسجد در ذهن مورد قبول واقع شود و قطعاً تأثیرات عمیقی در نمازگزاران و عموم جامعه خواهد گذارد.



پی‌نوشت‌ها

۱. سیناپس ساختاری زیستی در پایانه آکسون‌هاست که از راه آن سلول عصبی پیام خود را به دندریت نورون دیگر یا یاخته عصبی هستند. این یاخته‌ها کار پردازش و رسانی پیام‌های عصبی را بر دوش دارند. نورون‌ها از راه رشته‌هایی به نام دندریت پیام را دریافت و از راه رشته‌های دیگری به نام آکسون پیام را به یاخته دیگر رسانی می‌کنند. در سیناپس نورون‌ها (سلول‌های عصبی) به یکدیگر یا به اندام‌های بدن پیوسته نمی‌شوند، بلکه تنها در نزدیک هم قرار می‌گیرند و یا تراوش پیام‌رسان‌های عصبی (مانند استیل کولین یا نورو ایی نفرین) پیوند برقرار می‌شود.

منابع

- آیزنک، مایکل، ۱۳۸۷، *مبانی شناخت انسان*، اثر مایکل آیزنک، ترجمه ب. کوشا، چاپ اینترنتی.
- آشوری، داریوش، ۱۳۸۰، *تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ*، تهران، آگه.
- اتکینسون، ریتال و همکاران، ۱۳۸۵، *زمینه روان‌شناسی هیگارد (ج ۲)*، ترجمه محسن ارجمند و همکاران، تهران، ارجمند.
- جوان فروزنده، علی و قاسم مطلبی، ۱۳۹۰، «مفهوم حس تعلق به مکان و عوامل تشکیل‌دهنده آن»، *هویت شهر*، دوره پنجم، ش ۸، ص ۲۷-۳۷.
- حاتمیان، محمدجواد و همکاران، ۱۳۹۱، «تحلیل چگونگی استمرار معماری چهارطاقی از دوره ساسانی به اسلامی در ایران با تکیه بر روش نقدکهن الگویی»، *جامعه‌شناسی تاریخی*، دوره چهارم، ش ۲، ص ۱۷۳-۱۹۲.
- خیرآبادی، فواد، ۱۳۹۶، «جایگاه الگوهای نژادی در ضمیر ناخودآگاه جمعی»، *رویش روان‌شناسی*، سال ششم، ش ۳، ص ۷-۱۸.
- دهقان، اسماعیل، ۱۳۸۹، «هم بسته‌های عصبی ناهشیار جمعی یونگ»، *پژوهش‌های فلسفی*، ش ۱۸، ص ۹۹-۱۹۹.
- شمیسا، سیروس، ۱۳۷۴، *انواع ادبی*، تهران، فردوس.
- عباسیان همدانی، فهیمه و دانشگرمقدم، گلرخ، ۱۳۹۳، «بررسی حس مکان در مساجد معاصر با طرح سنتی و نو»، *مطالعات محیطی هفت حصار*، سال سوم، ش ۹، ص ۱۳-۲۲.
- فلاح، محمدصادق، ۱۳۸۴، «نقش طرح کالبدی در حس مکان مسجد هنرهای زیبا»، *هنرهای زیبا*، دوره بیست‌ودوم، ش ۲۲، ص ۳۵-۴۲.
- قصری، محمدعلی و همکاران، ۱۳۹۷، «تحلیل خوانش مخاطبان از گونه‌های مختلف مساجد معاصر تبریز از دیدگاه فرم و نماد و با معیار احکام فقهی شیعی»، *فرهنگ معماری و شهرسازی اسلامی*، ش ۶، ص ۲۹-۴۲.
- مهاجری، ناهید و شیواقمی، ۱۳۸۷، «رویکری تحلیلی بر نظریه‌های طراحی کریستوفر الکساندر»، *هویت شهر*، سال دوم، ش ۲، ص ۴۵-۵۶.
- Alexander, C, et al, 1977, *A pattern language: towns, buildings*, construction, New York, Oxford University Press.
- Cline, M.P, 1997, "The Pos and Cons of Adopting and Applying Design Patterns in the Real World", in Communications of the ACM, 39(10), p. 47-49.
- Conway MA, 2000, *Playdell-Pearce CW. The constructional of autobiographical memories in the self-memory system*, Phychological Review, n. 107, p.261-288.
- Goodwyn, D. ERIIK, 2012, *Neurobiology of the Gods*, U.S.A and Canada by routledge.
- Hidalgo, C, & Hernandez, B, 2001, *Place attachment: conceptual and empirical questions*, Journal of Environmental Psychology, 21, p. 273-281.
- Lewicka, M, 2011, *Place inherited or place discovered? agency and communion in people-place bonding*, Studies in Psychology, 34(3), p. 261-274.
- MacLennan, B. J. 2006, *Evolutionary Jungian Psychology*, Bruce J. MacLennan University of Tennessee, Knoxville.
- Manzo, L. C, & Perkins, D. D, 2006, *Finding common ground: the importance of place attachment to community*, participation and planning, Journal of Planning Literature, 20 (4), p. 335-350.
- Relp, E, 1976, *Place and Placelessness*, London, Pion.
- Shamai, S, 1991, *Sense of place: an empirical measurement, geoforum*, v. 22, p. 347-358.

The Influence of Racial Archetypes on the Perception of the Spiritual Sense of the Location of Mosque (Case Study of Imam Hossein Mosque in Tehran)

Elham Parvizi / Assistant Professor, Department of Architecture, Faculty of Art and Architecture, Kharazmi University
parvizi.e@khu.ac.ir

Received: 2020/04/22 – **Accepted:** 2020/07/26

Abstract

There is an increasing tendency towards innovation in the design of mosques. On the other hand, research shows a decrease in the "spiritual sense" of mosques built based on the modern approach compared to mosques with traditional models. Therefore, this paper compares the effect of racial unconscious archetypes of the spiritual space in comparison with the unconscious schemas formed by daily experiences in the spiritual sense of traditional mosques. The research is a qualitative case study. Data collection is in the form of a questionnaire, and the results are analyzed in SPSS and then studied and interpreted. The conclusion is that the degree of belonging to a place is directly related to the repetition of the lived experience of the place, but the criterion of "spiritual sense" of traditional mosques compared to modern mosques has nothing to do with the amount and repetition of "experience of place", and even for those who do not go to mosques for religious rituals traditional mosques have a higher priority in creating a sense of spirituality due to the use of architectural archetypes in the mind of Iranians (racial mental model).

Keywords: Sense of place, unconscious mind, racial schema, religious atmosphere.

An Analysis of the Women's Working Status at Home and Organization with an Islamic Approach

Mohsen Manteghi / Assistant Professor of Management, IKI

manteghi@iki.ac.ir

Received: 2020/04/04 – **Accepted:** 2020/07/11

Abstract

Today, the Islamic society of Iran is witnessing the presence of women in society. Having the responsibility of housekeeping, they want their behavior in social life to be based on Islamic values. Society needs the presence of men and women in the economic, scientific, administrative and other area. The physical and mental differences between men and women have provided the opportunity for them to carry out their duties accordingly. Using a descriptive-analytical method and adopting qualitative approach, this paper is proposed. The findings show that, women should prioritize their activities according to their characteristics and abilities in the family and community. This survey, while providing a framework appropriate to the status of women, also tries to determine the level of society's expectations of women.

Keywords: women, family life, organizational life.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

An Analysis of the Consequences of Reduction in Fertility and Population Decline in Iran

Mohammad Fouladi / Associate Professor, Department of Sociology, the Imam Khomeini Institute for Education and Research
fooladi@iki.ac.ir

Received: 2020/04/26 – **Accepted:** 2020/08/08

Abstract

Since the adaptation of a country's population to climatic and geographical conditions, facilities, capacities, God-given and human resources, and the proper use of them, is the secret to any country's success in the path of development and progress, continuous study and monitoring of population with the aim of proper planning for the comprehensive development of country is an inevitable necessity. In today's world, one of the most important components of power is quantitative and qualitative population. Therefore, the study of demographic changes significantly contributes to the improvement of biosocial and human development in the geography of the population living in a country. Based on its factors or consequences, demographic changes in the country has some dimensions. One of the concerns is the severe decline in fertility and its negative consequences. This study seeks to analyze the consequences of reduced fertility and population in Iran based on an analytical and documentary approach. The findings of the study indicate that Iran faced many challenges after the implementation of population control and family planning program in the 1360s, massive propaganda campaign, the imposition of legal restrictions on having more than three children and the subsequent neglect of this policy.

Keywords: population, economic challenges, social challenges, cultural and political challenges, security.

Libertating Action Based on the Thoughts of Taha Abdul Rahman

Asghar Eslami Tanha / phd of Culture and Communication, Baqer Al-Uloom University

✉ **Karim Khan Mohammadi** / Associate Professor of Culture and Communication, Baqer Al-Uloom University
khanmohammadi49@yahoo.com

Saeed Moghadam / PhD Student of Muslims' Social Science, Baqer Al-Uloom University

Received: 2020/03/29 – **Accepted:** 2020/06/25

Abstract

The Muslim community has never been "conceptually invaded " by Western thoughts as it has today. The purpose of this conceptual invasion is to oblige the Muslim community to specific concepts and to reshape the minds of Muslims in order to facilitate domination. The western modernity has deprived other nations of the legitimacy of intellectual dissent and, in dealing with others, has been overwhelmed by the moral obscenity of "transcendence," "domination" and "denial." This research uses a documentary-analytical method to examine the libertating action in the thoughts of Taha Abdul Rahman. In order to face this civilizational problem, he calls for an intellectual uprising and considers "religious experience" and "modernization of reason" as its conditions. "Renunciation", "devotion", and "liberation" are the three aspects of libertating action on the Islamic community. Taha considers the three principles of "toleration", "confession", and "approval" to be insufficient for resolving the dispute; because these three principles cannot prevent the nation from seeking supremacy, pride and arrogance in interaction with other nations. Therefore, according to Islamic teachings, the moral virtues of "modesty", "moral jihad" and " wisdom " are regarded as libertating.

Keywords: action, rationality, liberation, Islamic community, Taha Abdul Rahman.

Investigating the Foundations of the Relationship between Theory and Action according to Imam Khomeini's Thought

✦ **Mahdi Emami** / PhD Student of the Philosophy of Social Sciences, Baqer Al-Uloom University
mahdiemami110@gmail.com

Emad Afrough / Professor of Sociology, institute for Humanities and Cultural Studies

Hossein Suzanchi / Associate Professor, Department of Social Science, Baqir Al-Uloom University

Received: 2020/04/24 – **Accepted:** 2020/08/24

Abstract

Theory means claiming the inclusion of truth, and action is redefined as the final goal of liberation and evolution. But Judging the content of theory and the liberating aspect of action practically relies on offering a clear design of the foundations of the theory-practice relationship, so that neither too much attention is paid to action, and theory is changed in favor of action nor is theory overemphasized through critical distancing from shortcomings. Existence is the most important foundation that guides human identity and the category of cognition, and coexistence with them determines the aspects of the relationship between theory and action. This article seeks to explore the unifying foundations of theory and practice in Imam's intellectual system through analytical and documentary method. According to Imam's thoughts, since existence is based on justice, and the essence of justice is established in referring to the content of existence i.e., the relationship among its layers, there is a possibility for a new design of the problem of cognition and human beings based on the truth of justice i.e. non-dualism. This system of thought intrinsically justifies the aspects of the theory of change and social and liberating action within the context of the conflict between the recruited troops of reason and ignorance with regard to the goal of achieving the transcendent existence.

Keywords: theory action, Imam Khomeini, existence, justice, man.

Abstracts

The Typologies of Interaction and Social Relationship; A Logical Setting with a Systematic Overview

✉ **Ahmad Farzaneh** / Student of Cultural Sociology, Seminary and University Research Institute
Farzaneh.ahmad@gmail.com

Gholamreza Sedigh Ore'i / Assistant Professor of Sociology, Ferdowsi University of Mashhad

Mohammad Reza Javadi Yeganeh / Associate Professor of Sociology, University of Tehran

Majid Kafi / Assistant Professor of Sociology, Seminary and University Research Institute

Received: 2020/05/07 – **Accepted:** 2020/07/13

Abstract

The purpose of this research is to review the existing or possible divisions of different types of interaction and social relations and to present a more abstract and relatively comprehensive classification. For this purpose, the systematic review method was used and after stating or suggesting 40 divisions, the related "criteria" and "types" were coded. The result of these coding were 8 general themes, and all the above categories can be considered as the answer to one of the 8 questions each of which are dedicated to one or more aspects of the reality of interaction and social relationship: some categories have focused on the sides of the interaction, some on the means of interaction, some on the context of the interaction, and some on its origins. Some are formed according to the will of the interactors, some are focused on the subject of interaction, and finally an important part of the typologies is formed according to the characteristics of interaction and social relationship. The result of this review is the clarification of the criteria for divisions, identification of divergences and convergences in different classifications of interaction and social relations and subsumption of all these types in a general division which itself has led to an understanding of verbal commonalities and the relationship of these divisions to each other.

Keywords: social interaction, social relationship, typology.

Table of Contents

The Typologies of Interaction and Social Relationship; A Logical Setting with a Systematic Overview / <i>Ahmad Farzaneh / Gholamreza Sedigh Ore'i / Mohammad Reza Javadi Yeganeh / Majid Kafi</i>	7
Investigating the Foundations of the Relationship between Theory and Action according to Imam Khomeini's Thought / <i>Mahdi Emami / Emad Afrough / Hossein Suzanchi</i>	35
Liberating Action Based on the Thoughts of Taha Abdul Rahman / <i>Asgar Eslami Tanha / Karim Khan Mohammadi / Saeed Moghadam</i>	51
An Analysis of the Consequences of Reduction in Fertility and Population Decline in Iran / <i>Mohammad Fouladi</i>	69
An Analysis of the Women's Working Status at Home and Organization with an Islamic Approach / <i>Mohsen Manteghi</i>	89
The Influence of Racial Archetypes on the Perception of the Spiritual Sense of the Location of Mosque (Case Study of Imam Hossein Mosque in Tehran) / <i>Elham Parvizi</i>	109

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Editor in Chief: *Hamid Pārsaniyā*

Editor: *Syyed Hosein Sharaf-Al-din*

Executive manager: *sajad solgi*

Editorial Board:

☐ **Nasrallah Aqajani:** *Assistant Professor, Bagher al-Olum University*

☐ **Hamid Parsāniyā:** *Assistant Professor, Tehran University*

☐ **Mohammad Hosein Pānahī:** *Associate Professor, TabaTabai University*

☐ **GholamReda Jamshidiha:** *Associate Professor, Tehran University*

☐ **Mahmud Rajabi:** *Professor, IKI*

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

☐ **Hosein Kachoian:** *Associate Professor, Tehran University*

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

☐ **Shams allah Mariji:** *Assistant Professor, Bagher al-Olum University*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd

Amin Blvd, Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +9825-32113480

Fax: +9825-32934483

www.ricest.ac.ir , www.sid.ir

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

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