

## محور، مدرن / فمینیستی و اسلامی مفهوم مادری با توجه به سه رویکرد سنت

حمیده طائب<sup>۱</sup>، طوبی شاکری گلپایگانی<sup>۲</sup>، محمد رضایی<sup>۳</sup>، محسن ایمانی<sup>۴</sup>

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۴/۱۷، تاریخ تایید: ۹۶/۰۶/۱۸

### چکیده

این مقاله، به بررسی مفهوم مادری مبتنی بر سه رویکرد سنت محور، مدرن / فمینیستی و اسلامی می پردازد. هرچند که مفهوم مادری در نگاه اولیه، ذهن را به سوی جنس مؤنث که حامل و زاینده فرزند است، رهنمون می کند، اما واکاوی متون علوم اجتماعی، گسترده‌تری و پیچیدگی‌های این مفهوم را نشان می دهد. در رویکرد سنت محور، مادری، شاخصه هویتی زن است، اما در رویکرد مدرن / فمینیستی زن و مادری از هم تفکیک شده و با فناوری‌های جدید، واژگانی چون مادر ژنتیک، مادر زیستی و مادر اجتماعی مطرح شده است. بنابراین، مطالب موجود در این حوزه، بر اساس دو رویکرد سنت محور و مدرن / فمینیستی جمع آوری شد که رویکرد مدرن / فمینیستی مرهون تلاش فمینیست‌ها برای مقابله با رویکرد سنت محور بوده است. اما از آنجا که این رویکرد نیز در موج سوم فمینیسم بازگشت به مادری را در برنامه خود قرار داده و همچنان با ابهاماتی مواجه است، رویکرد اسلامی مورد بررسی قرار گرفت تا در کنار ادبیات مفهومی موجود، به معرفی مادری با محوریت قرآن بپردازد.

واژگان کلیدی: زن، مادری، سنت محور، مدرن / فمینیستی، دین، اسلام

h.taeb@modares.ac.ir

T.Shakeri@modares.ac.ir

rezaeim@modares.ac.ir

eimanim@modares.ac.ir

۱- دانشجوی دکتری مطالعات زنان دانشگاه تربیت مدرس.

۲- عضو هیئت علمی گروه مطالعات زنان دانشگاه تربیت مدرس.

۳- گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس.

۴- دانشیار گروه تعلیم و تربیت.

## مقدمه

مادری<sup>۱</sup> هر چند در نگاه اولیه مفهومی ساده و ملموس به نظر می‌رسد، اما بررسی آن در میان متون علوم اجتماعی<sup>۲</sup> حاکی از وجود دیدگاه‌های متفاوت و گاه متضاد در سطوح داخلی و خارجی است (رضایی و افشار، ۱۳۸۹). برخی مادری را خطیرترین وظیفه زن قلمداد می‌کنند (یزدی، ۱۳۸۸) و برخی دیگر، آن را عامل انقیاد زنان توسط مردان می‌دانند (آبوت و والاس، ۱۳۹۳، ۱۳۰). البته این تفاوت رویکردها از آن روست که موضوع گفتگو در ادبیات علوم انسانی، انسان است که در انسان‌شناسی و مطالعات فرهنگی، موجودی «فرهنگی» (پهلوان، ۱۳۸۲: ۳۷) و به بیان دینی، دارای روح الهی است (قرآن کریم، حجر: ۲۹). همین خصیصه، مادری انسانی را متمایز از مادری حیوانی می‌کند و منجر به شکل‌گیری گفتمان‌های مختلف در این باره می‌شود.

بنابراین مقاله حاضر، انواع رویکردها در حوزه مادری در علوم اجتماعی را در دو قالب سنت‌محور و مدرن/فمینیستی بررسی می‌کند که مطالب آن با توجه به رابطه دو مفهوم زن و مادری شکل گرفته است. همچنین رویکرد اسلامی به‌عنوان حوزه مغفول در ادبیات مفهومی موجود در علوم اجتماعی، مورد توجه قرار می‌گیرد که به‌علت تنوع آراء بین اندیشمندان این حوزه، با محوریت قرآن مطرح می‌شود. در نتیجه، مقاله به این سؤال می‌پردازد که معنای مادری در رویکردهای سنت‌محور، مدرن/فمینیستی و اسلامی چیست و ذیل آن، بحث عقل زن به جهت اهمیتی که برای پذیرش نقش مادری و هویت زنان دارد و مورد توجه هر سه رویکرد است، مطرح می‌شود.

## روش‌شناسی

روش این پژوهش، مطالعه اسنادی است. محقق پس از مطالعه منابع موجود در حوزه مادری و زن، به تبیین این مقوله پرداخته است.

## یافته‌ها

محقق در بررسی مفهوم مادری با سه رویکرد سنت‌محور، مدرن/فمینیستی و اسلامی

### 1- Motherhood

۲- بخش اعظمی از داده‌های مربوط به مادری ذیل مفهوم maternity در حوزه بهداشت و درمان قرار دارد که متمرکز بر زایمان و مسائل پیرامون آن هستند (برای نمونه نگاه کنید به Koffman, 2014). از سوی دیگر، تحقیقات علوم اجتماعی هم بیشتر از نوع مطالعات جنسیتی‌ای است که موضوع مادری در معنای motherhood چندان موضوع توجه نبوده است.

مواجه گردید که این سه رویکرد مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### ۱- زن و مادری در رویکرد سنت‌محور

در این رویکرد، تبیین مفهوم مادری منحصرأ با توجه به نهاد خانواده و مبتنی بر اهداف شکل‌گیری این نهاد، جایگاه، نقش و وظایف افراد خانواده تعیین می‌شود (فرهمند، ۱۳۸۵؛ اندرسون، ۱۳۸۵؛ شاه‌آبادی، ۱۳۹۱؛ Dadjouy, 2012). در این میان، باروری و تولید نسل محصول طبیعی ازدواج و به‌مثابه هدف آن است (سگالن، ۱۳۷۰). زن و مادر دو معنای تفکیک‌ناپذیر برای جنس مؤنث به‌شمار می‌رود که به لحاظ ابعاد طبیعی مثل زایمان، تغذیه و مراقبت از فرزند مانند حیوانات، طبیعی‌پندارانه با آن برخورد می‌شود؛ انتخاب برای مادرشدن معنا ندارد و در نتیجه، تنها توجهات بهداشتی و درمانی را به خود معطوف می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۸؛ Jabary Azarbaijani, 2012). زن در صورت تجرد یا ناباروری، به‌مثابه کسی که فاقد بخش مهمی از هویت زنانگی است، قلمداد می‌شود و برای جبران این فقدان هویتی یا باید زن مقدس مذهبی شود (Swift, 2015) و یا همسر دیگری برای شوهرش در نظر بگیرد و به زندگی حقیرانه حتی از منظر سایر زنان تن دهد. هم‌چنین چنانچه مشکل ناباروری مربوط به مرد باشد، زن برای جلوگیری از برچسب خوردن و فشارهای اجتماعی، طلاق می‌گیرد (عرفان‌منش، ۱۳۹۲: ۴۹).

دیدگاه جامعه‌شناسانی چون پارسونز<sup>۱</sup> و گیدنز<sup>۲</sup> را می‌توان ذیل معرفی زن در رویکرد سنت‌محور قرار داد. پارسونز، برعکس فروید، شخصیت را خالی از غریزه می‌داند و ارزش‌های فرهنگی درونی‌شده و هنجارهای اجتماعی را جایگزین آن و اکتسابی می‌داند (روشه، ۱۳۹۴: ۲۲۳). او معتقد است نظام اجتماع بر اساس تفکیک و تخصص بنا شده و خانواده به‌عنوان پاره‌نظامی از نظام کل، از همین قانون پیروی می‌کند. از این‌رو با تفکیک وظایف زن و مرد، پدر، نماد کار در خارج از خانه، تولید و رقابت است و مادر، منبع عمده امنیت، نماد عشق و پذیرش بی‌قید و شرط به‌شمار می‌رود که این مبنای جامعه‌پذیری کودک قرار می‌گیرد (روشه، ۱۳۹۴: ۲۱۶). در این تقسیم نقش، مردها مسلط و رقابت‌جو و زنان انفعالی و پرورش‌دهنده‌اند تا کل جامعه از این تفاوت‌ها سود برد (رابرتسون، ۱۳۷۲: ۲۸۱). به دیگر بیان، در فضای مذکور تفاوت شکل ظاهری و بیولوژی، مبنای تمایز جنس زن و مرد و به تبع آن آشکارکننده تفاوت در توانایی‌ها و تفکیک نقش‌ها و وظایف است. در امور اقتصادی نیز، ابتدا به علت اشتراکی بودن

1- Parsons

2- Giddens تحلیل‌های جامعه‌شناسی وی به‌ویژه مقایسه دوران گذشته و معاصر، محقق را در فهم زن و مادری سنتی یاری نمود.

کار و تولید بین زن و مرد در خانواده، تفکیک حقوق اقتصادی زن و مرد مورد نیاز نیست، ولی با جدا شدن محل کار از خانه و نان‌آوری مرد، حقوق اقتصادی به مرد اختصاص می‌یابد و زن در نقش‌های همسری، مادری، خانه‌داری، کدبانوگری و مانند اینها ایفای نقش می‌کند (سعیدیان، ۱۳۹۲). بعدها با گسترش شهرنشینی و شکل‌گیری حکومت‌ها، تأمین امنیت خانواده به تدریج از عهده مرد خانواده کاهش یافته و به قوای حکومتی واگذار شد. بدیهی است هر چه حکومت از وظایف خانواده به‌لحاظ ظاهری کم می‌کند و قوای مختلف در شهر و سپس کشور را تشکیل می‌دهد، برای تأمین مخارج خود به کمک خانواده در قالب نظام‌های مالیاتی وابسته می‌شود. بنابراین نقش اقتصادی در خانواده بیش از پیش رخ می‌نماید و مرد که عهده‌دار این مسئولیت است، در مقام بالاتری نسبت به گذشته قرار می‌گیرد. موازی با چنین تغییری، کاهش نقش زنان در نان‌آوری و کسب درآمد را شاهدیم که منجر به کاهش منزلت آنان در خانواده می‌شود. زندگی در چنین فضایی، القاکننده فرادستی، عقلانیت و قدرتمندی مردها و فرودستی و ضعف زنان است؛ زیرا قدرت در پول است که مرد کسب می‌کند و زن و فرزندان به‌مثابه مصرف‌کننده، در مرتبه‌ای نازل‌تر از مرد از آن بهره‌مند می‌شوند (گیدنز، ۱۳۹۵: ۲۰۵). با تقسیم کار بیرون با درون خانه و اهمیت یافتن ابعاد نان‌آوری و دفاعی، زن با ویژگی‌های متضاد با مرد، به‌عنوان موجودی ضعیف‌الجسه، مصرف‌کننده، محتاج حمایت، فرودست، عاطفی، غیرعقلانی (به‌سبب عدم انجام امور اقتصادی) و در داخل خانه معنا می‌شود که در عین حال که زایا و برای رفاه، نشاط و بازی است، برای مرد به‌مثابه بار، اموال و مایملک محسوب می‌شود؛ موجودی که از خود اختیار، انتخاب، عقل و هویت مستقل ندارد و تنها هویت و ضامن بقای او که وی را مستحق تحت پوشش حمایت انسانی (مرد) قرار می‌دهد، زایایی (مادری) اوست. زن خوب؛ یعنی مادر فداکار که همه زندگی خود را وقف همسر و فرزندان کرده، خودش حق استقلال در عرصه‌های فکری، اجتماعی و مالی را ندارد و همواره تابع مرد به سبب حمایت‌های مادی اوست (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۰-۲۶). در مقابل، مفهوم زن بد شکل می‌گیرد که با هرگونه فاصله‌گرفتن از معیارهای زن خوب، این برجسب به او الصاق می‌شود؛ مثلاً یا نابارور است و یا پسرزا نیست، به خود و حقوق انسانی‌اش هم می‌اندیشد، برای خودش حق تعقل، اراده و انتخاب قائل است و در زندگی منفعل نیست، تمام توجهش به همسر، کدبانوگری و خانه‌داری معطوف نیست و به فعالیت در خارج از خانه هم می‌پردازد (ادگار و سچ ویک، ۱۳۸۷: ۳۵، ۹۷، ۲۴۱). به این ترتیب، تفاوت‌های بدنی زن و مرد که ابتدا مبنای تقسیم نقش‌ها در زندگی مشترک بود، کم‌کم از تفاوت‌های طبیعی فاصله گرفت و به تضادهای زن و مرد تبدیل شد که عارضی و برساخته بود.

### فلسفه و دین در رویکرد سنت‌محور دربارهٔ مادری

نگاه فلسفه و دین در جامعه سنتی را نیز باید در شناخت زن و مادری در رویکرد سنت‌محور لحاظ نمود. پیش از ادیان الهی، افرادی چون افلاطون و ارسطو نگاه پستانگاران به زن داشته‌اند (خدای، ۱۳۹۱: ۳). ارسطو نخستین اجتماع را حاصل ازدواج زن و مرد می‌داند که به‌طور غیر ارادی و از روی طبیعت، با همدیگر برای بقای نسل درمی‌آمیزند و در این اجتماع، مرد به جهت نیروی هوش خود فرمانرواست و زن به‌خاطر کار بدنی، فرمانبردار است (ارسطو، ۱۳۶۴: ۲). وی، رابطهٔ زن با مرد را رابطهٔ زیردست با زبردست و فرمانروا با فرمانبردار عنوان می‌کند که به‌عنوان اصلی کلی باید دربارهٔ همه آدمی‌زادگان صدق کند (ارسطو، ۱۳۶۴: ۱). او می‌گوید:

«...در نظام طبیعی، مرد برای فرمانروایی از زن شایسته‌تر است؛ همچنان‌که مهتران و دانایان برای حکومت شایسته‌تر از کهتران و نادانانند...» (ارسطو، ۱۳۶۴: ۳۳).

ارسطو با بیان برتری نفس از جسم، نطفهٔ مرد را منشأ نفس و نطفهٔ زن را به‌وجودآورندهٔ جسم می‌داند (Aristotle, 2015: 5/2) و با اصالت‌بخشیدن به مرد، زن را نسبت به وی ناقص می‌داند و معتقد است مرد به‌دلیل قابلیت بارورکردنش مرد است و زن به‌خاطر ناتوانی‌اش در بارورکردن، زن است. در نتیجه، زن با توجه به نقش خود در تولید مثل، با مرد عقیم برابر است (Aristotle, 2015: 20/1). ایدهٔ ارسطو بعدها توسط فلاسفه غربی پررنگ‌تر می‌شود و ترتولیانوس<sup>۱</sup>، دلیرترین مبارز راه مسیحیت در دورهٔ گسترش کلیسا زن را در کتاب «دربارهٔ نمایش» با عنوان «دری که دیو از آن به درون می‌آید» معرفی می‌کند و می‌گوید:

«به‌خاطر گناه تو بود که مسیح مرد» (دورانت، ۱۳۶۷ الف: ۷۱۶-۷۱۷).

توماس آکویناس<sup>۲</sup> نیز به تبعیت از ارسطو مدعی شد که طبیعت، مثل پدر یک قبیلهٔ قرون وسطایی، همواره مایل است طفلش پسر باشد و زن، موجودی ناقص عرضی، مذکر منحرف شده و نتیجهٔ نقص قوهٔ تولیدی مرد است (دورانت، ۱۳۶۷ ب: ۱۳۱۱). از نظر توماس، زنان فقط برای تولید نسل خلق شده‌اند، هرچند که در این عمل نیز نقش منفعلانه دارند و از احترام کمتری نسبت به مردان برخوردارند (هولم و بوکر، ۱۳۸۴: ۸۴). وی معتقد است زن، جزئی از مرد و یک دندهٔ او؛ آغاز و انجام زن است، همان‌گونه که خداوند سرچشمه و پایان کائنات است. مرد، فقط برای تولید نیازمند زن است درحالی‌که زن در همه چیز محتاج مرد است. مرد، کلیهٔ امور (حتی امور خانه) را بهتر از زن انجام می‌دهد و زن صلاحیت تصدی هیچ شغل مهمی را در دستگاه

1- Tertullianus.

2- Thomas Aquinas.

کلیسا یا مملکت ندارد. بنابراین زن باید مرد را مولای طبیعی خود بداند، راهنمایی وی را بپذیرد و انضباط و مؤاخذه‌های او را گردن نهد تا به این طریق، به مقصد اصلی و سعادت خویش نائل شود (دورانت، ۱۳۶۷: ۱۳۱۱-۱۳۱۲). بنابراین در نگاه فلسفی، نمی‌توان زن منهای مادری را تصور نمود و هرچه در خصوص زن مطرح می‌شود، مادری نیز همان است. اما برای شناسایی زن و مادری در دین با رویکرد سنت‌محور، تلمود<sup>۱</sup>، عهد قدیم<sup>۲</sup> و عهد جدید<sup>۳</sup> را می‌توان مبنای بررسی قرار داد. تلمود به‌عنوان کتاب مهم در فرهنگ یهودیان و راهنمای رفتار و مؤثر در نظریه و عمل زندگی آنان (اشتاین سالتز، ۱۳۸۳: ۲۱)؛ در نیایشی در مناخوت، ۴۳ چنین آورده است:

«انسان موظف است که هر روز این سه دعای برکت را بخواند، متبارک است خدایی که مرا یهودی خلق کرد، که مرا زن نیافرید و که مرا یک بی‌سواد و بی‌معرفت به وجود نیاورد». علی‌رغم توجه به اثرگذاری زن در خوبی یا بدی مرد در برشیت ربا، ۱۸، ۱ درباره‌ی ظرفیت عقلانی زن نظرات مختلفی در تلمود مطرح شده است؛ به‌نحوی که از یک‌سو در شبات، ۳۳ زنان را کم‌ظرفیت معرفی می‌کند و در کتوبوت، ۵۹ می‌گوید:

«فکر زن تنها متوجه زیبایی خودش است».

از سوی دیگر، در نیدا، ۴۵ می‌گوید:

«عقل و فهمی که خداوند به زن عطا فرموده است، بیش از عقل و فهمی است که به مرد داده است» (کوهن، ۱۳۸۲: ۱۷۷-۱۷۹).

در کتاب عهد قدیم که مشترک دیدگاه یهود و مسیحیت است، زن از استخوان پهلوئی مرد خلق شده است (کتاب مقدس، سفر تکوین، فصل دوم، آیه: ۲۲-۲۴) و در خصوص مؤاخذه‌ی خدا برای خطای آدم و حوا در بهشت می‌گوید:

«و آدم گفت: زنی که از برای بودن با من دادی او از آن درخت به من داد که خوردم» (کتاب مقدس، سفر تکوین، فصل سوم، آیه: ۱۲).

در نتیجه، خدا به حوا فرمود:

«این الم تو و حمل تو را به‌غایت زیاد خواهیم گردانید که به زحمت اولادها را خواهی زایید»

۱- به‌علت عدم دسترسی به تلمود، مطالب آن به نقل از کتاب کوهن است.

۲- مسیحیان به دو دوره قائلند: «عهد قدیم» و «عهد جدید». متناظر با این تقسیم، کتاب‌های مربوط به دوره‌ی اول را عهد قدیم و کتاب‌های مربوط به دوره‌ی دوم را عهد جدید می‌خوانند و هر دو را مقدس می‌شمارند. یهودیان، تنها بخش قدیم را قبول دارند که طی قرن‌ها به دست نویسندگان مختلف نگاشته شده است (بی‌نا، ۱۳۸۷، ذیل «عهد قدیم»).

۳- بخش دوم کتاب مقدس که تنها مورد قبول مسیحیان است (بی‌نا، ۱۳۸۷، ذیل «عهد جدید»).

و اشتیاقی تو به شوهرت خواهد بود و او بر تو مسلط خواهد شد. و به آدم گفت چون که سخن زنت را شنیدی و از درختی که تو را امر فرموده گفتم که مخور از آن خوردی، پس به سبب تو زمین، مقرون به لعنت است از آن در تمامی روزهای عمرت به زحمت خواهی خورد» (کتاب مقدس، سفر تکوین، فصل سوم، آیه: ۱۶ و ۱۷).

در عهد جدید نیز آمده است:

«و می‌خواهم که بدانید شما که سر هر مرد مسیح است و سر زن مرد و سر مسیح خدا... و مرد نایبست که سر را بپوشاند که صورت او پرتو خداست و زن پرتو مرد است. که مرد نیست از زن، بلکه زن از مرد است. مرد به جهت زن خلق نشد، بلکه خلق شد زن به جهت مرد... لیکن در خداوند نه مرد جدا از زن است و نه زن جدا از مرد؛ زیرا که چنانچه زن از مرد است، مرد را نیز واسطه زن است و همه از خداوند» (کتاب مقدس، نامه اول باهل قرن‌تس، باب ۱۱، آیات ۳-۱۲).

بنابراین به زنان توصیه می‌کند:

«ای زنان! شوهران خود را چون به خداوند مطیع باشید. از آنجا که شوهر سر زن است، چنانچه مسیح که رستگار کننده بدن است رأس کلیسا است. لهذا چنانچه کلیسیا مسیح را اطاعت می‌نماید، به همین وضع باید که زنان با شوهران باشند در هر امر، و به همین وضع بر مردان واجب است که زنان خود را دوست دارند چون بدن‌های خود... به هر صورت شما هر یک زن خود را دوست دارید چون خود و زن باید که شوهر را محترم دارد» (کتاب مقدس، نامه به افسسیان، باب ۵، آیات ۲۲-۲۳).

پولس مقدس نیز که غالباً ملقب به دومین مؤسس مسیحیت است، در عهد جدید می‌گوید: «و باید که زن به آرام و با کمال اطاعت تعلیم گیرد. و زن را به تعلیم دادن اجازت نمی‌دهم و نه تا آنکه زیردست مرد باشد، بلکه سکوت اختیار کند. از آنجا که اول آدم خلق شد و بعد حوا. و آدم فریفته نشد، بلکه زن فریفته شده از حد تجاوز نمود. لیکن در زادن فرزند رستگاری خواهد یافت به شرط استقرارشان در ایمان و محبت و تقدس و وقار» (کتاب مقدس، نامه اول به تیموثیوس، باب دوم، آیه ۱۱-۱۵).

به‌علاوه، سنت آگوستین به‌عنوان بزرگ‌ترین شخصیت کلیسای قدیم به دوستش می‌نویسد: «چه فرقی دارد که همسرت باشد یا مادرت؟ او هنوز حواست؛ اغواگری که ما باید از چنین زنی برحذر باشیم... من نمی‌دانم اگر نقش بارداری و تولد فرزند را از زن بگیریم، دیگر چه بهره‌ای می‌تواند برای مرد داشته باشد». (محمد، ۱۳۸۹: ۲۷)

مارتین لوتر، بانی آیین جدید پروتستان در دین مسیح نیز نتوانست هیچ مزیتی در وجود زن جز به دنیا آوردن تعداد زیاد فرزندان ببیند و گفت:

«اگر زنان (هنگام زایمان) خسته شوند یا حتی بمیرند، اهمیتی ندارد. بگذار به هنگام تولد فرزند بمیرند؛ زیرا سزاوار آنند» (محمد، ۱۳۸۹: ۲۸-۲۷).

در خصوص مادر در عهد قدیم سفارش جداگانه‌ای نشده و تنها سفارش به والدین و چند مورد سفارش به پدر است و مادران برخلاف پدران، از اموال فرزندانشان ارث نمی‌برند. اما در عهد جدید به سختی می‌توان سخنی در خصوص احترام ویژه به مادر پیدا کرد (محمد، ۱۳۸۹: ۵۶)؛ زیرا اولین مادر، حواست که گناهکار بود. مادر ایده‌آل مریم‌علیه‌السلام است که با معجزه باردار شد، بخشنده مطلق، مهربان مطلق و فداکار مطلق است. البته سعادت مادری، عالی‌ترین مقام برای زنان است که کلیسای مسیحیت آن را ترویج کرده و رابطه مادر-فرزند را بسیار مقدس می‌داند که مادر باید این رابطه را به شکل حمایت اصلی در تمام زندگی فرزندش بگستراند (Swift, 2015)؛ هرچند که همچنان دردهای زایمان و سختی‌های بارداری به مثابه تنبیه او از سوی خداوند تلقی می‌شود.

نکته در خور تأمل در خصوص زن و مادری در رویکرد سنت‌محور، تناقض موجود درباره زن و مادری است. از یک‌سو، زن و مادری کاملاً در هم تنیده‌اند و شاخصه هویتی زن به مادرشدن اوست، از سوی دیگر، زن از منزلت کمتر از انسان برخوردار است و در عین حال، مادری مقدس قلمداد می‌شود. به عبارتی، جنس زن برای همگان مادون انسانی است، جز برای فرزندش.<sup>۱</sup>

## ۲- زن و مادری در رویکرد مدرن / فمینیستی

در رویکرد مدرن/فمینیستی - برخلاف رویکرد سنت‌محور- دین دیگر نه به مثابه عامل مؤثر در زندگی و الگوی تحولات جامعه، بلکه به حاشیه رانده شده است. در این رویکرد، مبتنی بر ادراک تجربی و عقلانیت ابزاری مدرن حاکم، به تدریج دغدغه جامعه زنان، بحث تضاد نقش‌ها و راهکارهای آن است، مثل تضاد نقش مادری و خانه‌داری با اشتغال (Swift, 2015)؛ که در رویکرد مدرن/فمینیستی با برقراری تقابل بین جنسیت و جنس، زن را ذیل جنسیت و مادری را ذیل جنس قرار می‌دهند. به اعتقاد فمینیست‌های رادیکال، زنان یا در تاریخ مطرح نشده‌اند یا اگر به عنوان قهرمان از آنان یاد شده، همیشه به عنوان مادری فداکار و همسرانی وفادار، و نه به عنوان موجوداتی مستقل از مردها بوده‌اند. لذا تلاش فمینیست‌ها این بود که هویت زن را جدای از مادری تعریف کنند؛ زیرا مادری را ریشه فشار بر زنان می‌دانند. آنها سلامت و آمادگی جسمی، فکری و روحی مادر را مقدم بر فرزند می‌دانند و معتقدند رشد علمی و عقلانی زن و

۱- اغلب، رویکرد سنت‌محور با پدرسالاری شناخته می‌شود، اما برخی قائل به مادرسالاری در دوره شکار و قبل از دوره کشاورزی به علت ناشناخته بودن قدرت باروری مرد در آن دوره‌اند (Read, 1389) حتی در صورت پذیرفتن آن، خانواده در دوره سنت‌محور به صورت پدرسالاری مطرح است.



توجه به زندگی شخصی، زمینه‌ساز ایفای نقش بهتر مادری است (آبوت و والاس، ۱۳۹۳). با پیشرفت تکنولوژی مدرن، دیگر تقسیم کار سخت و نرم مانند دوران سنت‌محور نیست و چه بسا مرد و زن هر دو کارمندی شوند که فقط با قلم و کاغذ یا رایانه و تلفن کار می‌کنند. بنابراین غیر از مسئله مادری - که تفاوت طبیعی چشمگیر و غیر قابل انکار زن و مرد است - در زمینه اشتغال، باورهای پیشین سنتی کمتر وجود دارد و حتی می‌شود زن و مرد هر دو در خانه مشغول دورکاری شوند. در چنین فضایی، دیگر فرزند پسر نسبت به دختر چندان تفاوتی ندارد و زوجین به جای مهم پنداشتن فرزند پسر نسبت به دختر، به فرزندآوری (مادر شدن) یا عدم آن (مادر نشدن) فکر می‌کنند و اینکه اگر فرزند می‌خواهند چه تعداد و با چه فاصله زمانی باشد. به علاوه، به کمک فناوری‌های جدید، امکان تعیین جنسیت فرزند بسته به علائق و سلاقی والدین افزایش می‌یابد (مردانی، ۱۳۹۱). فرزندآوری در رویکرد مدرن/فمینیستی بر خلاف رویکرد سنت‌محور، معادل افزایش هزینه در خانواده است (ریبنز مک‌کارتی و ادواردز، ۱۳۹۰: ۴۷۵) و کاهش فرزندآوری<sup>۱</sup> از جمله تبعات آشکار گسترش زندگی شهری و تغییر نقش‌هاست؛ زیرا با تخصصی شدن علم، افزایش مهاجرت‌ها برای اشتغال و تحصیل، فرزندان از خانواده جدا شده و ازدواج آنان بدون دخالت والدین انجام می‌شود. چنین روالی، با محاسبات مادی جور نیست و والدین به این می‌اندیشند که مابه‌ازای این همه هزینه برای فرزندان، چه سودی عایدشان می‌شود؟ بنابراین، از یک سو، حضور کمتر زن و مرد در کنار همدیگر به سبب اشتغال یکی یا هر دو آنها در خارج خانه، و از سوی انحصار نقش نان‌آوری خانواده به مرد و مصرف‌کننده شدن زن و فرزندان در خانواده‌هایی که تمایل به سبک زندگی سنت‌محور دارند، منجر به فشار اقتصادی بر مرد و فشار تنهایی زن در نگهداری از فرزندان می‌شود. در نقطه مقابل در خانواده‌هایی که به سبک زندگی مدرن تمایل دارند، فشار ناشی از اشتغال زن و مرد در کنار اهمیت زیبایی بدن و تناسب اندام، جلوه‌های ظاهری جذاب و مهم دانستن جوانی، تفریحات هزینه‌بر خانواده و مانند اینها، امکان و تمایل به فرزندآوری را کاهش می‌دهد. نکته درخور تأمل این است که با توجه به مشارکت دادن والدین (و نه فقط مادر) در ارتباط با فرزند در خانواده مدرن (علیرضایی، ۱۳۷۹: ۸۲)، بیشتر از مفهوم مادری، واژه فرزندآوری مورد توجه قرار می‌گیرد و این بار، زن منهای زحمات منحصر به فرد خود در بحث مادری، به مثابه ایژه جنسی و فارغ از حمایت عاطفی و اقتصادی از جانب خانواده مطرح می‌شود.

در رویکرد مدرن/فمینیستی با نوعی سیر تحول معنایی مادری روبه‌رو هستیم که به تعبیر

۱- کاهش مولید قبل از به وجود آمدن وسایل ضد بارداری و ابتدا در مجامع پیشرفته مادی و خانواده‌های مرفه صورت گرفت که این، فرضیه کاهش مولید به خاطر مشکلات اقتصادی و یا ظهور وسایل ضد بارداری را رد می‌کند (Mace, 2008).

هگلند<sup>۱</sup> معنای مادری از فدایی و از خود گذشته که در رویکرد سنت محور بود، به همدم و راهبر تغییر کرده است (Jabary Azarbaijani, 2012). نتیجه چنین تغییری آن است که پدر نیز در مراقبت از فرزند، سهمیم دانسته شده است و با دخالت دادن او، فرصت ایفای نقش اجتماعی مادر فراهم می شود (دادجوی، 2012). به علاوه، دولت ها در این خصوص دخالت کرده و با ارائه انواع خدمات اعم از خدمات آموزشی، بهداشتی، بیمه و... در صدد کاهش فشار دوران مادری هستند. ماحصل چنین تحولاتی این است که توجه به مؤلفه کمیت فرزندان جای خود را به کیفیت داده است و با افزایش تلاش ها برای خدمات رسانی در حوزه بهداشت و درمان و کاهش مرگ و میر کودکان، شاهد کاهش موالید که بیانگر فشار گفتمانی و ترس از بارداری است، نیز هستیم (Mace, 2008). در تحول معنایی مذکور ابزار علم و رسانه ها نقشی به سزا داشته و به مقابله با معانی رویکرد سنت محور برآمده اند و شالوده شکنانه به روابط قدرت سنتی نگاه می شود (فاضلی، بی تا). در جامعه پسا صنعتی، زنان با هدف برابری با مردان به لحاظ حقوق انسانی، مبارزه می کنند و زنانگی، مادری و خانواده را قربانی می کنند تا بتوانند زن را از مرتبه پست تر از مرد به مرتبه برابر با او برسانند. دیگر ازدواج، رابطه جنسی و لقاح، سه مقوله جدا از هم هستند و مادری، امری محاسباتی و متناسب با اهداف زندگی لذت جویانه و راحت طلبانه مدرن و چه بسا خارج از چارچوب ازدواج و زیر میکروسکوپ محقق می شود (Djerassi, 1999). آن قدر معانی تابع شرایط فرهنگی و اجتماعی و مقاصد کلان نظام سلطه می شود که زنان می پندارند که خودشان مادر شدن خود را انتخاب می کنند، در حالی که فشار اجتماعی حاصل از جریانات فکری حاکم بر علم و رسانه ها با دست پنهان خود، انتخاب افراد را رقم می زند (Donath, 2014).

پس از جریان مدرن و با ظهور جریان های پست مدرن، دیگر نمی توان از یک رویکرد ثابت در نگاه به مادری سخن گفت (Jabary Azarbaijani, 2012). گسترش و غلبه جهان بینی پلورالیستی به تدریج مادری را بدل به مفهومی انتزاعی کرده که تعریف یا نظریه واحدی در خصوص آن نیست و هرکس بنا به تجربه زیسته، جهان بینی و فرهنگی که در آن زندگی می کند، درباره آن سخن گفته است. عباراتی مانند مادر ژنتیک، مادر بیولوژیک و مادر اجتماعی با توجه به پیشرفت های علمی وارد مفهوم مادری شده اند (امیرمظاهری، ۱۳۹۰؛ Donath, 2014; Swift, 2015)؛ مادری یک تجربه مشترک جهانی نیست و شاهد گفتمان مادری هستیم (Pitt, 2008) که در این مقاله در قالب سه رویکرد مطرح شده است. به تعبیر فوکو<sup>۲</sup>، شاهد نوعی واقعیت گفتمانی هستیم که «جنس»<sup>۳</sup> درون آن قرار می گیرد و گفتمان های

1- Hegland

2- Foucault

3- sex

جنسیت‌های<sup>۱</sup> چندشکلی از طریق مواردی چون پزشکی، کلیسا، روانکاوی، برنامه‌های آموزشی و جمعیت‌شناسی منتشر و متکثر می‌شوند (بارکر، ۱۳۸۷: ۵۱۹-۵۲۰).

### ۳- زن و مادری در رویکرد اسلامی

بیان دیدگاه اسلام دربارهٔ زن و مادری در دورهٔ معاصر، خالی از مشکلات و دشواری‌ها نیست؛ زیرا از یک‌سو، برخی آثار دینی و اسلامی در نگاه نخست، متفاوت و مخالف با یکدیگر به نظر می‌آیند و از سوی دیگر، برخی عادات ملل اسلامی، با تعالیم اصیل اسلامی به‌گونه‌ای آمیخته شده که تصور می‌شود اینها همه از اسلام است. بنابراین، باید ابتدا بین تعالیم دینی مستقیم و مستند، با عادات موروثی تمایز قائل شد و سپس بین متون دینی مستند، این دو بخش را تفکیک نمود؛ بخشی دربارهٔ زن و شئونات او که مربوط به مرحله‌ای معین از تاریخ است و بخش دیگری که مبتنی بر تعالیم بنیادین و جاودان است (صدر، ۱۳۹۱: ۱۳-۱۴). بنابراین، برای تبیین مفهوم زن و مادری در رویکرد اسلامی، باید به کتاب «قرآن» مراجعه کرد که با حفاظت الهی، مصون از تحریفات بوده و منبع اصلی شناسایی دین اسلام است.

متن قرآن در تقابل با متون دینی و فلسفی‌ای که در رویکرد مدرن/فمینیستی مطرح شد، زن را نه طفیلی وجود مرد و جنس پست‌تر، بلکه دو صنف از نوع واحد می‌داند و عامل برتری یکی بر دیگری را نه جنس، بلکه تقوا عنوان می‌کند. آیه اول سوره نساء دربارهٔ نوع واحد زن و مرد می‌فرماید:

«ای مردم! از پروردگارتان که شما را از «نفس واحدی» آفرید و جفتش را از او آفرید، و از آن دو، مردان و زنان بسیاری پراکنده کرد، پروا دارید...».

آیه ۳۲ سوره نساء نیز در عبارتی تأمل‌برانگیز از زنان و مردان می‌خواهد تا برتری‌های یکدیگر را آرزو نکنند و خواهان فضل پروردگار باشند. همچنین در آیه ۱۳ سوره حجرات عامل برتری را تقوا معرفی می‌کند:

«ای مردم! ما شما را از مرد و زنی آفریدیم، و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست...».

به‌علاوه در مسئلهٔ هیوط آدم به زمین و طرد او از بهشت خداوند، نه فقط حوا را بلکه «هر دوی» آنها را فریب‌خورده معرفی می‌کند؛ به‌عنوان مثال در آیهٔ ۳۶ سوره بقره می‌فرماید:

«پس شیطان هر دو را از آن بلغزانید...»

و سجدهٔ فرشتگان برای آدم نیز به معنای سجده به نوع آدم و نه جنس مذکر بوده است

(طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۳/۸)؛ زیرا در آیات مربوط به آفرینش آدم، نوع انسانی به‌عنوان خلیفه خدا در کنار سایر انواع مخلوقات اعم از جن و ملائکه مطرح شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷۲-۱۷۳).

اما اسلام در عین اعتقاد به تساوی زن و مرد از منظر انسانی و بیان تکالیف مشترک، تفاوت‌های موجود در این دو جنس را عامل تفاوت‌هایی در احکام و حقوق می‌داند که این امر در آیات مرتبط با ارث، دیه، نفقه، حقوق خاص زن و مرد، پوشش و... اشاره شده است. به عبارتی، در رویکرد اسلامی نه مانند رویکرد سنت‌محور، زن فرودست مرد به‌لحاظ ارزشی محسوب می‌شود و نه مانند رویکرد مدرن/فمینیستی با تأکید بر ضرورت تشابه زن و مرد، تفاوت‌های آن دو به حاشیه می‌رود. البته برخی آیه ۳۴ نساء را که می‌گوید:

«... و زنانی را که از نافرمانی آنان بیم دارید [نخست] پندشان دهید و [بعد] در خوابگاه‌ها از ایشان دوری کنید و [اگر تأثیر نکرد] آنان را بزنید...»

منافی کرامت زن عنوان می‌کنند؛ درحالی‌که آیه مذکور اولاً نه برای زنان در حالت عادی، بلکه برای نشوز<sup>۱</sup> است. ثانیاً آخرین مرحله و شدیدترین نوع مواجهه با زن ناشزه را ضربه‌زدن در حد چوب مسواک عنوان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۵۲-۵۵۳/۴) که بیانگر احترام به ظرافت روحی زنان حتی هنگام نشوز است.

همچنین از آنجا که بحث زنان در پرتو مادری مورد نظر این مقاله است، عقل زن به‌عنوان مادر و تربیت‌کننده نسل آینده اهمیت دارد. به‌ویژه اینکه در رویکرد سنت‌محور، به برتری عقل زن بر مرد اشاره شد و در رویکرد مدرن/فمینیستی، یکی از تلاش‌های فمینیست‌ها مقابله با کلیشه‌های جنسیتی است که تقابل دوگانه زن با مرد ذیل مقولات احساس و عقل، یکی از آن موارد است.

### زنان و شبهه نقصان عقل

برخی خطاب‌های قرآنی در مورد تعقل مانند آیات ۴۴، ۷۶، ۲۴۲ سوره بقره و آیه ۴ سوره رعد نشان‌دهنده آن است که خداوند نوع انسان و نه صرفاً مردان یا زنان را به تعقل دعوت می‌کند. مبتنی بر این نوع خطاب، برخی معتقدند اگر عقل، مقوله‌ای تابع جنس بود، خداوند حکیم و عادل باید آیات متفاوتی را در خصوص دعوت به عقل برای دو جنس بیان می‌فرمود<sup>۲</sup>، در حالی‌که در قرآن، عقل را به مقوله قلب روحانی الصاق کرده (قرآن کریم، حج: ۴۶) و عدم تعقل را به حیوانات نسبت داده است؛ به این معنا که عقل برای نوع بشر و وجه تمایز او با

۱- متضاد قنوت، به‌معنای سرپیچی و بلندطوبی (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۳۶۳/۵) در وظایف زناشویی است.

۲- با توجه به مصاحبه محقق با حجه‌الاسلام مهدی طائب در سال ۱۳۸۶.

حیوان است (قرآن کریم، فرقان: ۴۴).

از دیگر دلایلی که شبهه نقصان عقل زنان را زیر سؤال می‌برد، انتخاب زنان مؤمن به‌عنوان الگوی مردان و زنان در آیه ۱۱ سوره تحریم است. در واقع، گویی خداوند علاوه بر کشیدن خط بطلان بر عقاید جاهلانه و تحقیرکننده درباره زن، نه تنها به دفاع از زنان پرداخته، بلکه گاهی آنان را در کانون توجه قرار می‌دهد. چه بسا بتوان در فهم بهتر آیات ۸ و ۹ سوره تکویر، قتل دختران را نه فقط ناظر به قتل جسمانی، بلکه ناظر به قتل روح، شخصیت و اندیشه آنان دانست که در جاهلیت قبل از اسلام رواج داشته و زنان مانند مایملک مرد، به ارث نیز برده می‌شدند (جزایری، ۱۳۸۱: ۷۱۷).

همچنین ارتباط علم‌آموزی، دین و حیا با عقل را در احادیث می‌توان رؤیت نمود که بیانگر فراجنسی/فراجنسیتی بودن عقل است. به‌عنوان نمونه، امام صادق (ع) می‌فرماید: «کسی که علم ندارد، تعقل ندارد» (مطهری، ۱۳۵۸: ۵۲۴) و «عقل، راهنمای انسان با ایمان است» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۵/۱). همچنین از امام علی (ع) روایت است که جبرئیل بر آدم (ع) نازل شد و گفت: مأمورم تو را مخیر گردانم بین سه چیز که یکی از آنها را اختیار کنی، فرمود: آنها چیست؟ گفت: عقل، حیا و ایمان. آدم (ع) فرمود: عقل را اختیار کردم، پس جبرئیل به حیا و ایمان گفت: شما بروید، گفتند: به ما امر شده که از عقل، مفارقت و دوری نکنیم (دیلمی، ۱۳۴۹: ۲۸۱)؛ یعنی هر کجا عقل هست، حیا و ایمان هم هست. اما علی‌رغم آنکه عقل با توجه به قرآن و روایات، به‌عنوان مقوله‌ای فراجنسی/فراجنسیتی شناخته می‌شود، مفسرانی در تفسیر آیه ۳۴ نساء ذیل قومیت، به برتری عقل مرد بر عقل زن اشاره کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۴۱/۴ و ۵۴۳؛ امین، ۱۳۶۱: ۲۵۵/۸) یا تحت عنوان برتری، توانمندی بیشتر مرد در تدبیر و مدیریت نسبت به زن (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۴۵/۱۸؛ امین، ۱۳۶۱: ۲۵۵/۸)، برتری مرد بر زن را به ذهن متبادر می‌کنند. شهید مطهری نیز با نقل قولی از یک روان‌شناس، مردها را تابع عقل و زنان را تابع احساسات عنوان کرده و در ادامه، مطلبی در رد یا نقد این سخن مطرح نکرده‌اند (مطهری، بی‌تا، ۸۷)، که در کنار سایر مطالب ایشان، معنای کمی عقل زن نسبت به مرد در دیدگاه ایشان را نشان می‌دهد. این نقیصه، چه‌بسا به این دلیل است که علی‌رغم آنکه آیه به برتری‌های دو جنس نسبت به هم و نه برتری یکی بر دیگری اشاره دارد (مطهری، بی‌تا، ۱۱۶)، مفسران فقط به برتری مرد اشاره نموده‌اند و نتیجه برآمده از چنین رویکردی را در حوزه خانواده می‌توان در قالب این جمله شهید مطهری عنوان نمود که:

«...این به‌طور اجمال از مسلمات اسلام است که زن و شوهر در داخل منزل، زن وظیفه

مطیع را باید داشته باشد و مرد، مطاع» (مطهری، بی‌تا، ۱۱۴).

درحالی‌که ضمن استدلال‌هایی که برای عقل آورده شد، چنین رویکردی خلاف سایر

فرامین اخلاقی و توحیدی قرآن یعنی اصولی چون توحید، عدل و عدم ظلم است و معنای این آیه چنین نیست که زن باید در همه امور، تابع شوهر باشد، بلکه گاهی مرد باید از سلیقه و خو است خود بگذرد و گاهی زن (خامنه‌ای، ۱۳۹۳: ۹۲) و ولایت افراد نسبت به هم و وظیفه قوامیت نیز در سایه این اصول قرار می‌گیرد. ضمن اینکه با پذیرش کمتر بودن عقل زن نسبت به مرد و لزوم اطاعت بی‌چون و چرای او، اصل مشورت منتفی و مردمحوری جایگزین خدمت‌محوری می‌شود. البته با توجه به سفارش‌های بسیار اسلام به علم‌آموزی به زنان و مردان از یک‌سو و دور ماندن تاریخی زنان از فریضة علم‌آموزی و به تبع آن، پرورش عقل می‌توان گزاره نقصان عقل زنان در سخن مفسران را نه امری واقعی و ذاتی، بلکه امری برساخته ذهنی و ناشی از شرایط تاریخی دانست.

### مادری در قرآن

مفهوم مادری در قرآن با دو واژه «أم»<sup>۱</sup> و «والده» و مشتقات آنها مثل «أمهات»<sup>۲</sup>، «والدات»<sup>۳</sup> و «والدی»<sup>۴</sup> است (دبونی، ۱۳۷۵). کلمه «أم» به معنای «مادر»، «اصل هر چیز»، «ترتیب‌دهنده»، «اصلاح‌کننده» (خسروی حسینی، ۱۳۷۵: ۱۹۹/۱) و مرجعی که چیزی یا چیزهایی به آن رجوع می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۰/۳) و اعم از والده است. همان‌طوری که «أب» علاوه بر پدر، معنای عمو، معلم و پدرزن را نیز می‌دهد (قرائتی، ۱۳۸۳: ۳۷۰/۱) و اعم از «والد» است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۵۹/۲)، «والده» نیز اسم فاعل ولادت است (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۲۰۳/۳) که زاینده یا مادر جسمانی را می‌توان در معنای آن به کار برد. بنابراین مفهوم «أم» نسبت به مفهوم «والده» گسترده‌تر است؛ به‌گونه‌ای که هر مادری<sup>۵</sup>، زاینده<sup>۶</sup> نیست، ولی هر زاینده‌ای مادر است. بنابراین، با توجه به عبارت «أمهات المؤمنین» (احزاب: ۶)، ضمن اینکه برخی از زنان پیامبر(ص) فاقد تجربه زایمان بوده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۳۴۴/۱)؛ این معنا را می‌رساند که مادری به لحاظ فقهی با مادری به لحاظ اجتماعی فرق دارد؛ به‌گونه‌ای که به لحاظ فقهی، فقط احترام و حرمت ازدواج با آنان، با احکام مادری جسمانی یا والده بودن

۱- واژه «أم» درباره غیر انسان هم در عبارات «ام‌القری» و «ام‌الکتاب» به کار رفته که خارج از موضوع این مقاله است.

۲- آیات: ۲۳ نساء؛ ۷۸ نحل؛ ۶۱ نور؛ ۴ و ۶ احزاب؛ ۶ زمر؛ ۳۲ نجم؛ ۲ مجادله.

۳- آیه ۲۳۳ بقره.

۴- آیات: ۱۹ نمل؛ ۱۵ احقاف.

۵- أمّ.

۶- والده.

مشترک است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۹۰/۳) و جنبهٔ تکوینی به‌معنای والده بودن را ندارد، بلکه جنبهٔ تشریحی یعنی احترام آنها مثل مادران جسمانی، واجب و لازم (نجفی خمینی، ۱۳۹۸ق: ۶۷-۶۸/۱۶) و بدون محرمیت فقهی است. به‌علاوه، مادر شیری هم مطرح است که «...مادرهایتان که به شما شیر داده‌اند، و خواهران رضاعی شما...» (قرآن کریم، نساء: ۲۳). در نتیجه، مادری در قرآن دارای معانی سه‌گانه است که شامل مادر اجتماعی، مادر جسمانی و مادر رضاعی می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۰۵-۲۰۶/۱۷).

### الف: مادر اجتماعی

طبق آیات ۲۸ تا ۳۴ سورهٔ احزاب، مادران مؤمنین و به تعبیری، مادران روحانی یا اجتماعی گروهی خاص از زنان جامعه هستند که خواستار خدا، رسول و سرای آخرت و نه زندگی دنیا و زینت آنند و چنین خصیصه‌ای آن‌قدر مهم است که خداوند به پیامبر(ص) می‌فرماید در صورت خواستن زندگی دنیا و زینت آن توسط ایشان، آنان را به زیبایی رها ساز و به‌عبارتی، از اهل پیامبر بودن خارج می‌شوند. ویژگی دیگر ایشان آن است که نیکی و بدیشان اثر دو برابر دارد؛ یعنی پاداش و عذاب آنان دو برابر سایرین است؛ زیرا دیگران به آنان نگاه کرده و الگو می‌گیرند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۸۳)؛ با نامحرم، نه با ناز و کرشمه، بلکه به شایستگی سخن می‌گویند؛ تمکن، استقرار، وقار و آرامششان در خانه است (خسروی حسینی، ۱۳۷۵: ۱۵۶/۳)؛ مانند جاهلیت قدیم، زینت‌های خود را آشکار نمی‌کنند؛ نماز به پا می‌دارند؛ زکات می‌دهند؛ فرمانبر خدا و رسول‌اند و آیات خدا را در خانه‌های خود یاد می‌کنند. چنین می‌شود که خدا ناپاکی را از آنان دور می‌کند و پاکیزه‌شان می‌نماید، به نحوی که از اهل بیت پیامبر(ص) محسوب می‌شوند. نکتهٔ درخور تأمل، اینکه اهل بیت پیامبر(ص) علاوه بر خاندان ایشان، معنای گسترده‌تری هم دارد و با توجه به آیات ۳۶ سورهٔ ابراهیم و ۵۱ سورهٔ مائده در کنار این عبارت حضرت رسول(ص) که سلمان را از اهل خود می‌دانند (ابن حیون، ۱۴۰۹ق: ۱۴)؛ ملاک اهل بیت پیامبر(ص) بودن، در تبعیت از قرآن و رسول خداست. بنابراین، آیات مربوط به امهات‌المؤمنین، نه صرفاً برای زنان پیامبر(ص) (امین، ۱۳۶۱: ۲۲۶/۱۰)، بلکه در وصف زنان امت پیامبر(ص) است که مادران مؤمنین و به تعبیری مادران اجتماعی محسوب می‌شوند و به جهت جایگاه مهم و اثرگذارشان، آثار اعمالشان دو برابر سایرین است. به‌عبارتی، صرف همسر پیامبر(ص) بودن، منجر به فضیلت نمی‌شود، بلکه تقوا و اجرای امر و نهی‌هایی که متفرع بر عدم برابری آنان با سایر زنان است، ایشان را متمایز می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۶۰-۴۶۱/۱۶) و مادر مؤمنین و یا مادر اجتماعی می‌نماید. به این ترتیب، مادر مؤمنین، لقبی شامل زنانی با ویژگی‌های مذکور و با مراتب و درجاتی متناسب درجات ایمانی است. مادری در چنین معنایی

غیر از مادر زاینده است و در سیره پیامبر اعظم(ص) نیز دیده می‌شود که ایشان فاطمه بنت اسد(س)، همسر ابوطالب(ع) را مادر خطاب می‌کردند و یا به دخترشان، کنیه «أم ابیها» به معنای «مادر پدرش» داده بودند (حیدری، ۱۳۸۳: ۶۰-۶۱ و ۸۲).

### ب: مادر جسمانی

آیات متعددی درباره مادر زاینده یا مادر جسمانی در قرآن است. اولین ویژگی مادر جسمانی، بطن مادر (قرآن کریم، نجم: ۳۲ و نحل: ۷۸ و اعراف: ۱۸۹)، تاریکی‌های سه‌گانه آن (قرآن کریم، زمر: ۶) و سختی‌های دوران بارداری است (قرآن کریم، لقمان: ۱۴ و احقاف: ۱۵) که دو آیه اخیر، از میان سه آیه‌ای که توصیه به والدین نموده (قرآن کریم، لقمان: ۱۴ و احقاف: ۱۵ و عنکبوت: ۸)، مادر را به‌طور ویژه، مورد تأکید قرار داده است. ویژگی دومی که خداوند در خصوص مادر جسمانی یاد می‌کند، زایمان و سختی آن و ویژگی سوم، شیردهی است (قرآن کریم، احقاف: ۱۵) که حداکثر دو سال است (قرآن کریم، لقمان: ۱۴). البته خداوند شیردادن به فرزند توسط مادر زاینده و مدت زمان آن را اجبار نمی‌کند و انجام یا عدم انجام و چگونگی آن را به والدین واگذار می‌کند (قرآن کریم، بقره: ۲۳۳).

بنابراین، در قرآن از یک سو با مادر جسمانی با ویژگی حداقلی مواجهیم که فقط نقش باروری و زاینده‌گی را بر عهده دارد و در آیه دوم سوره مجادله که به بحث ظهار می‌پردازد، می‌فرماید:

«...مادران آنها تنها کسانی‌اند که ایشان را زاده‌اند...»

و از سویی با مادر جسمانی با ویژگی‌های حداکثری مواجهیم که چنین است: «و انسان را [نسبت] به پدر و مادرش به احسان سفارش کردیم. مادرش با تحمل رنج به او باردار شد و با تحمل رنج او را به دنیا آورد. و بار برداشتن و از شیر گرفتن او سی ماه است، تا آن گاه که به رشد کامل خود برسد و به چهل سال برسد، می‌گوید: پروردگارا! بر دلم بیفکن تا نعمتی را که به من و به پدر و مادرم ارزانی داشته‌ای سپاس گویم و کار شایسته‌ای انجام دهم که آن را خوش داری، و فرزندانم را برایم شایسته گردان. در حقیقت، من به درگاه تو توبه آوردم و من از فرمان‌پذیرانم» (قرآن کریم، احقاف: ۱۵).

علاوه بر آیات فوق، در باب اهمیت مادر جسمانی در قرآن، می‌توان به خطاب‌های موسی(ع) به برادرش هارون(ع) نیز اشاره نمود؛ ایشان که در خانه فرعون و دامان آسیه(س) -همسر فرعون، جدای از برادرش هارون- پرورش یافته بود، خطاب به برادرش از عبارت «ای پسر مادرم» استفاده می‌کند (قرآن کریم، اعراف: ۱۵۰ و طه: ۹۴). بنابراین چنین می‌توان استنباط نمود که مادر جسمانی، مانند حلقه اتصال فرزندان محسوب می‌شود که نقش محوری را در



ارتباطات خانوادگی و عاطفی ایفا می‌کند. همچنین در آیاتی که دربارهٔ مریم(س) به‌عنوان مادر عیسی(ع) مطرح شده است، ضمن اشاره به صفت صدیقه بودن ایشان (قرآن کریم، مائده: ۷۵)، به پاکی مادر و پدرشان اشاره شده است (قرآن کریم، مریم: ۲۸).

### ج: مادر شیری

مادر شیری یا رضاعی در آیات ششم سورة طلاق، ۲۳ سورة نساء و ۲۳۳ سورة بقره بیان شده است. علی‌رغم اولویت مادر جسمانی یا زاینده در شیردادن به فرزند، در صورت تشاور<sup>۱</sup> و تراضی<sup>۲</sup> بین مادر با پدر یا با کسی که نفقهٔ مادر و فرزند را بر عهده دارد، می‌توان از دایه یا مادر شیری کمک گرفت که در کتب فقهی ویژگی‌های وی مطرح است (نجفی، ۱۳۶۲: ۳۰۶-۳۰۷/۲۹).

### نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر در پی آشکارگی مفهوم مادری در رویکرد اسلامی به‌مثابه رویکردی بدیع در جامعهٔ علمی و در مقایسه با دو رویکرد سنت‌محور و مدرن/فمینیستی بود. جهت نیل به هدف مذکور در سه گام مجزا مفهوم مادری در رویکرد سنت‌محور، مدرن/فمینیستی و اسلامی بررسی شد. نتایج حاکی از آن است که در رویکرد سنتی مفهوم زن و مادری، به‌مثابه دو روی یک سکه و جداناپذیرند. مادری و باروری امری طبیعی است و بیشترین منزلت زنان به‌سبب مادری کردن به معنای وقف همهٔ زندگی خود برای فرزندان است. در بررسی ادبیات فیلسوفان و متون دینی سنتی آشکار شد که به زنان به دیدهٔ تحقیر نگریسته شده و از آنان به‌عنوان طفیلی وجود مرد و حتی گاهی در حد شیء و عامل اغوا یاد می‌شود. در رویکرد مدرن/فمینیستی مقولهٔ جنس به‌معنای زن بودن و جنسیت به‌معنای مادری از یکدیگر تفکیک شد. با غلبهٔ تفکر مدرن و عقل‌ابزاری، زنان تلاشی روزافزون برای شبیه‌شدن به مردان را آغاز کرده و به گزینه‌هایی چون انتخاب کردن برای مادر شدن یا نشدن روی آوردند. در این رویکرد، مادری دیگر ذاتی زن نبود و تکثر معنایی یافت.

اما از منظر رویکرد اسلامی، زن و مرد دو جنس از نوع واحدند و عامل برتری، میزان تقوا و نه تفاوت‌های زن و مرد است. اسلام جهت طرد نگاه‌های تحقیرآمیز به زنان، به نمونه‌هایی از زنان با تقوا مانند مریم و آسیه(سلام‌الله‌علیهما) نه فقط به‌عنوان الگوی زنان، بلکه الگوی همهٔ افراد اشاره می‌کند و ایشان را می‌ستاید. مادری در این رویکرد، از خانواده تا جامعه گسترش

۱- به‌معنای اجتماع کردن در مجلس مشاوره (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۶۲/۲).

۲- به‌معنای رضایت میل قلبی (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۲۰۸/۳)؛ رضایت طرفینی (طبرسی، ۱۳۷۷: ۵۸۸/۱).

می‌یابد و علاوه بر مادر جسمانی و رضاعی، با مادر روحانی یا اجتماعی نیز روبه‌رو هستیم. مادر اجتماعی، بیانگر تأثیر بالای کنش زنان در فضای عمومی جامعه است. در حوزه مادر جسمانی (و همین‌طور رضاعی) نیز خداوند به‌ضرورت پاسداشت زحمات مادران در دوران بارداری، شیردهی و پس از آن تأکید می‌کند.



## منابع

- قرآن کریم
- ابن بابویه، (۱۳۶۲)، الخصال، ترجمه مدرس گیلانی، ج ۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات جاویدان.
- ابن حیون، (۱۴۰۹ق)، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار علیهم السلام، تصحیح محمدحسین حسینی جلالی. ج ۳، قم: جامعه مدرسین.
- آبوت، والاس، (۱۳۹۳)، جامعه‌شناسی زنان، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران: نشر نی.
- ادگار، سچ ویک، (۱۳۸۷)، مفاهیم بنیادی نظریه‌های فرهنگی، ترجمه مهراڻ مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه.
- ارسطو، (۱۳۶۴)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، چاپ چهارم، تهران: سپهر.
- اشتاین، سالتز، (۱۳۸۳)، سیری در تلمود، ترجمه باقر طالبی دارابی، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- امیرمظاهری، امیرمسعود؛ شریفی، منصوره، (۱۳۹۰) «بررسی جامعه‌شناختی ورود زیست فناوری‌های باروری به مقوله مادری»، مطالعات جامعه‌شناسی؛ ۱۲، پاییز، ۹۱-۱۰۶.
- امین، (۱۳۶۱)، مخزن‌العرفان در تفسیر قرآن، ج ۸، ۱۰ و ۱۲، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- اندرسون، جسیکا، (۱۳۸۵)، «افتخار مادر بودن»، سیاحت غرب؛ ۳۳، فروردین، ۵۰-۵۴.
- عرفان‌منش، ایمان، (۱۳۹۲)، «بازنمایی الگوهای خانواده و مناقشات گفتمانی آنها در ایران»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.
- بارکر، (۱۳۸۷)، مطالعات فرهنگی (نظریه و عملکرد)، ترجمه مهدی فرجی و نفیسه حمیدی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- بی‌نا، (۱۳۷۸)، کتاب مقدس، عهد قدیم و عهد جدید، معارف: ۵۸، [www.hawzah.net](http://www.hawzah.net). (۱۳۹۴/۵/۱)
- پهلوان، چنگیز، (۱۳۸۲)، فرهنگ‌شناسی، تهران: قطره.
- جزایری، نورالدین، (۱۳۸۱)، قصص الأنبياء، ترجمه فاطمه مشایخ، تهران: فرحان.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، تسنیم، ج ۱۸، به تحقیق حجج اسلام حسین اشرفی و روح‌اله رزقی. چاپ دوم، قم: اسراء.
- حیدری، احمد، (۱۳۸۳)، بزرگ زنان صدر اسلام، چاپ چهارم، قم: زمزم هدایت.
- خامنه‌ای، سید علی، (۱۳۹۳)، مطلع عشق، گردآوری محمدجواد حاج علی‌اکبری، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

- خدای، سمیه، (۱۳۹۱)، «مادری در اسلام»، نرم افزار مجموعه مقالات همایش مادری و زن تراز انقلاب اسلامی، تهران: مرکز مطالعات راهبردی جبهه فکری انقلاب اسلامی.
- خسروی حسینی، غلامرضا، (۱۳۷۵)، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن. ج ۱ و ۳، چاپ دوم، تهران: مرتضوی.
- دبوئی، نفیسه، (۱۳۷۵)، «تطابق نظام آفرینش و اسلام در وصف مادری به کمال زن»، فقه و حقوق خانواده؛ ۲، تابستان، ۲۷-۳۵.
- دورانت، ویل، (۱۳۶۷ الف)، تاریخ تمدن، ترجمه حمید عنایت، پرویز داریوش و علی اصغر سروش. جلد سوم، چاپ چهارم، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- دورانت، ویل، (۱۳۶۷ ب)، تاریخ تمدن، ترجمه ابوالقاسم طاهری، جلد چهارم، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- دیلمی، (۱۳۴۹)، ارشادالقلوب، ترجمه مسترحمی، جلد ۲، تهران: مصطفوی.
- رابرتسون، ایان، (۱۳۷۲)، درآمدی بر جامعه، ترجمه حسین بهروان، مشهد: آستان قدس رضوی.
- رضایی، محمد؛ افشار، سمیه، (۱۳۸۹)، «بازنمایی جنسیتی سریال‌های تلویزیونی (مرگ تدریجی یک رؤیا - ترانه مادری)»، زن در فرهنگ و هنر؛ ۴، تابستان، ۷۵-۹۴.
- روشه، گی، (۱۳۹۴)، جامعه‌شناسی تالکوت پارسونز، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
- ریبنز مک‌کارتی / ادواردز، (۱۳۹۰)، مفاهیم کلیدی در مطالعات خانواده، ترجمه محمدمهدی لبیبی، تهران: نشر علم.
- سعیدیان، مریم؛ ارزانی، حبیب‌رضا؛ یراقی، سعیده، (۱۳۹۲)، «آسیب‌شناسی خانواده در فرهنگ غرب از دیدگاه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای»، اخلاق؛ ۱۱، پاییز، ۹-۴۲.
- سگالن، مارتین، (۱۳۷۱)، جامعه‌شناسی تاریخی خانواده، ترجمه حمید الیاسی، تهران: نشر مرکز.
- صدر، موسی، (۱۳۹۱)، زهرا(س) فصلی از کتاب رسالت، ترجمه علی حجتی کرمانی، تهران: مؤسسه نشر شهر.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج ۲، ۳، ۴، ۸، ۱۶، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۸۷)، زن در قرآن، تصحیح و تحقیق محمد مرادی، قم: مرکز نشر هاجر.
- علاسوند، فریبا، (۱۳۸۹) «رسانه و بحران نقش‌های جنسیتی در خانواده»، بازتاب اندیشه؛

- ۱۱۶، زمستان، ۸۳-۱۱۰.
- علیرضایی، نصرت‌اله، (۱۳۷۹)، «تبیین نقش و جایگاه زن در خانواده در حال گذار در ایران. مطالعه موردی: دانشجویان متأهل دانشگاه تهران»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.
- فاضلی، نعمت اله، (بی‌تا). فرهنگ و قدرت (درس‌گفتارهای آشنایی با مطالعات فرهنگی)، جزوه کلاسی، تایپ شده، منتشر نشده.
- فرهمند، مریم، (۱۳۸۵)، «Domestic Tranquility آرامش در خانه»، مطالعات راهبردی زنان؛ ۴۳، زمستان، ۱۴۷-۲۰۴.
- قرائتی، محسن، (۱۳۸۳)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- محمد، شریف عبدالعظیم، (۱۳۸۹)، زن در اسلام، مسیحیت و یهودیت، ترجمه مهدی گلجان، قم: مرکز نشر هاجر.
- کلینی، (۱۴۰۷ق)، الکافی، (ط-الاسلامیه)، جلد ۱، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب‌الاسلامیه.
- کوهن، آبراهام، (۱۳۸۲)، گنجینه‌ای از تلمود، ترجمه امیرفریدون گرگانی، تهران: اساطیر.
- گیدنز، آنتونی، (۱۳۹۵)، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، چاپ سی‌ام، تهران: نشر نی.
- شاه‌آبادی، محمدحسین، (۱۳۹۱)، «سینما و یادگیری اجتماعی: ارزیابی نقش والدین در سینمای ایران (۱۳۸۹-۱۳۵۹) بر اساس معیارهای یادگیری اسلامی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه امام صادق(ع).
- علیرضایی، نصرت اله، (۱۳۷۹)، «تبیین نقش و جایگاه زن در خانواده در حال گذار در ایران. مطالعه موردی: دانشجویان متأهل دانشگاه تهران». پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران.
- مردانی، مرضیه؛ عنایت، حلیمه، (۱۳۹۱)، «جهانی شدن و بحران مادری»، پژوهش‌نامه تربیت تبلیغی؛ ۲، زمستان، ۱۱۳-۱۴۶.
- مصطفوی، میرزا حسن، (۱۳۸۰)، تفسیر روشن، جلد ۳ و ۵، تهران: مرکز نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۵۸)، رهبری نسل جوان (ده گفتار). نقل در مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ۱۳۸۹، جلد ۲۴، قم، منتشرشده از سوی مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (کتابخانه دیجیتالی نور).
- مطهری، مرتضی، (۱۳۹۱)، عقل و علم. تهران: دبیرخانه طرح مطالعاتی بینش مطهر.
- مطهری، مرتضی، (بی‌تا)، حقوق زن و مرد از دیدگاه اسلام، جلد اول: مبانی. تهران: دبیرخانه طرح مطالعاتی بینش مطهر.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، ج ۱، ۳ و ۱۷، تهران: دارالکتب‌الاسلامیه.

- نجفی، محمدحسن، (۱۳۶۲)، جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۲۹، بیروت: دارالحیاء التراث العربی.
- نجفی خمینی، محمدجواد، (۱۳۹۸ق)، تفسیر آسان، تهران: انتشارات اسلامیة.
- محمدی فشارکی، نجمه، (۱۳۹۲)، «بررسی مفهوم مادری در بین دو نسل از زنان»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه الزهراء.
- هولم، بوکر، (۱۳۸۴)، زن در ادیان بزرگ جهان، ترجمه علی غفاری، تهران: نشر بین الملل.
- یزدی، اقدس، (۱۳۸۸)، «اخلاق مادری در اسلام و فمینیسم»، پژوهش های فلسفی؛ ۳۹، بهار، ۱۵۱-۱۸۴.
- Aristotle (2015) On the Generation of Animals, Translated by Arthur Platt, 1,2, South Australia, The University of Adelaide Library, <https://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/generation/index.html>.
- Dadjouy, Nasrin, (2012), "Representation of Woman as a Mother in Bollywood Popular Films (Family and Social Films) in 1950's and 2000's", M.A, University of Tehran.
- Djerassi, Carl, (1992) Essays on Science and Society, SCIENCE54, <http://www.sciencemag.org>. (6 June 2015)
- Donath, Orna, (2014) Choosing Motherhood, Agency and Regret Within Reproduction and Mothering Retrospective Accounts, Women's Studies International Forum, <http://www.sciencedirect.com>. (7 June 2015)
- Jabary Azarbaijani, Farnoosh, "Women & the Idea of Motherhood, Beliefs & Contradictions Based on the Character of Nora in Henrik Ibsen's A Doll's House, Sara in Daryoush Mehrjoyee's Sara & Marlene in Caryl Churchill's Top Girls", M.A; University of Tehran.
- Koffman, Ofra, (2014) Fertile Bodies, Immature Brains A Genealogical Critique of Neuroscientific Claims Regarding the Adolescent Brain and of the Global Fight Against Adolescent Motherhood, Social Science & Medicine, In Press, Corrected Proof, <http://www.sciencedirect.com>. (7 June 2015)
- Mace, Ruth, (2008) Reproducing in Cities, SCIENCE, <http://www.sciencemag.org>. (7 June 2015)
- Pitt, Nicola, (2008) "Yummy Mummies", Angelina Jolie and Early 21st Century Representations of Mothering, <https://www.tasa.org.au>. (7 June 2015)
- Read, Donna. M.Y.; Crockett, Judith.; Mason, Robin, (2011) It Was Horrible Shock The Experience of Motherhood and Women's Family Size Preferences, Women's Studies International Forum, <http://www.sciencedirect.com>. (7 June 2015)
- Swift, Karen .J (2015) Motherhood International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, 2nd edition, <http://www.sciencedirect.com>. (7 June 2015)

## تعامل و تقابل گفتمانی نشانه‌شناسی گفتمانی فیلم «گوزن‌ها»

سیدعلی اصغر سلطانی<sup>۱</sup>، پویا مرشدی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۲/۰۱، تاریخ تایید: ۹۶/۰۳/۱۱

### چکیده

فیلم گوزن‌ها، ساخته مسعود کیمیایی در سال ۱۳۵۳، یکی از پر حاشیه‌ترین فیلم‌های ایران در حساس‌ترین روزهای این سرزمین در قرن اخیر بوده است. اکران این فیلم، حواشی بسیاری داشته که مهم‌ترین آن، آتش سوزی سینما رکس آبادان در حین اکران فیلم بوده است. به همین سبب غالباً از سوی منتقدان سینمایی و غیرسینمایی و همچنین عامه مردم، بحث‌های بسیاری حول آن صورت گرفته است. از این رو، برای شناختن گفتمان‌های بازتابی شده در این فیلم، ارتباط میان این گفتمان‌ها با یکدیگر و نسبت آنها با فضای اجتماعی - سیاسی آن روزهای ایران به سراغ تحلیل این فیلم رفته‌ایم. برای رسیدن به پاسخ، از مدل نشانه‌شناسی گفتمانی بهره جستیم که مبتنی بر آرای لاکلا و موف است. بر پایه این روش، چهار خرده گفتمان سنت، انقلابی گری، سرمایه داری و حکومتی را در فیلم شناسایی کردیم. در این میان گفتمان انقلابی، به عنوان گفتمان برتر فیلم به مدد گفتمان سنت آمده و در برابر دو گفتمان دیگر می‌ایستد. این تصویر با جبهه‌بندی‌های روزهای انقلاب ۵۷ سنخیت دارد.

واژگان کلیدی: سینما، نشانه‌شناسی گفتمانی، گوزن‌ها، مسعود کیمیایی

---

۱- رئیس دانشکده زبان‌های خارجی و مطالعات بین‌فرهنگی، دانشگاه باقرالعلوم، قم  
aasultani@yahoo.com

۲- کارشناسی ارشد ارتباطات دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران  
morshedi.pouya@gmail.com

## مقدمه و طرح مسئله

سینمای ایران، از دختر لر تا به امروز، سینمایی تنیده در مسائل اجتماعی این سرزمین بوده است. به همین سبب برخی از این فیلم‌ها فارغ از نقدهای هنری، موضوعی برای بحث میان فعالان و اندیشمندان حوزه علوم اجتماعی بوده‌اند. با نگاهی به سینمای قبل از انقلاب، حتی در میان فیلم‌هایی که آنها را به استهزا، «فیلم‌های آبگوشتی» می‌نامند، توجه و ترویج ارزش‌های اخلاقی یک جامعه سنتی را می‌بینیم؛ از زنان بدکاره‌ای که «آب توبه بر سر می‌ریزند» و راه عفاف در پیش می‌گیرند، تا مردان هوس‌بازی که نادم می‌شوند و در پی جبران گذشته‌شان برمی‌آیند. اما این سینما در اواخر دهه چهل پوست انداخت. سینماگرانی پا به عرصه گذاشتند که هدفشان چیزی فراتر از بیان ارزش‌های اخلاقی رایج جامعه بود. سینماگرانی که محمدعلی فردین، نماد سینمای پیش از آنها، در کتاب سینمای فردین (بهارلو، ۱۳۷۹)، لب به تحسین آنها می‌گشاید و از علاقه‌اش به همکاری با این نسل می‌گوید.

نفیسی (۱۳۹۴: ۲۵) در کتاب تاریخ اجتماعی سینمای ایران، دو سینما را در دوره سال‌های ۱۳۲۰-۱۳۵۷ نام می‌برد. اولین را سینمای تجاری فیلم‌فارسی و دومی را موج نو می‌نامد. بسیاری از منتقدان، فیلم «قیصر» کیمیایی را سرآغاز موج نوی سینمای ایران می‌دانند. هرچند این نظر، مخالفانی همچون پرویز جاهد (۱۳۹۴) را نیز دارد که نظری متفاوت دارند و قیصر را در امتداد فیلم‌فارسی‌های آن دوره دسته‌بندی می‌کند یا کاووسی (۱۳۴۸) که در همان زمان، واکنشی شدیدتر نشان داده و گلستان را به سبب اینکه او را وادار به دیدن این فیلم و ضایع شدن وقتش کرده، شماتت می‌کند. موجی که با فیلم «گاو» مهرجویی و «آرامش در حضور دیگران» تقوایی، خود را بیش از پیش به جامعه معرفی کرد. اما در این میان هیچ کدام مانند فیلم گوزن‌ها، ساخته مسعود کیمیایی، دستخوش تعبیر و تفسیر سیاسی و اجتماعی نشدند؛ فیلمی که یک‌سال تعلیق را تجربه کرد و سپس با تغییر پایان‌بندی آن به سینماها راه یافت. کار به آنجا رسید که در پی آتش‌سوزی سینما رکس آبادان هنگام پخش این فیلم، آتش‌سوزی بر گردن ساواک افتاد و دلیل آن محتوای سیاسی این فیلم بیان شد. می‌توان گفت هیچ فیلمی در ایران همچون گوزن‌ها این‌گونه در متن اتفاقات انقلاب نبوده است. شرایط اجتماعی آن روز ایران و برخی مسائل دیگر، منجر به افزایش حساسیت نسبت به این فیلم شد. در آن سال‌ها با وجود سرکوب شدید گروه‌های مبارز مسلح، اقبال و گرایش به این گروه‌ها، به‌ویژه میان دانشجویان و قشر جوان کشور رو به افزایش بود. تسلط رویکرد چپ‌گرایانه (از نوع رادیکال آن)، بر فضای فکری مخالفان رژیم، فضا را به‌سمتی برد که برداشت‌ها از این فیلم به‌شدت سیاسی باشد تا جایی که نقش دزد مسلح فیلم را چریک تعبیر کردند (در ادامه



خواهیم گفت که چندان هم بیراه نیست).

آنچه ما را بر آن داشت که به تحلیل دوباره این فیلم بپردازیم، آن است که غالب این تعبیرها و تفسیرها از منظر ژورنالیستی شکل گرفته است. در حالی که فیلمی همچون گوزن‌ها که نامش را مدام در مهم‌ترین اتفاق سیاسی نیم قرن اخیر ایران (انقلاب سال ۱۳۵۷) می‌شنویم، باید با نگاهی آکادمیک تحلیل و همچنین تفسیر می‌شود. همان‌طور که پیش از این ذکر کردیم، شخصیت‌های این فیلم در تصور عامه مردم نیز هر کدام معرف یک گروه (و در نگاه این مقاله، متعلق به یک گفتمان) بودند. ما در این مقاله سعی داریم که این گفتمان‌ها را بشناسیم و تصویری روشن‌تر از کنش‌ها و واکنش‌های میان این گفتمان‌ها و ارتباطشان با فضای آن روزهای ایران ارائه دهیم.

برای تحلیل این فیلم به سراغ تحلیل گفتمان رفته‌ایم. به‌همین منظور، با مطالعه رویکردهای متفاوت تحلیل گفتمان و همچنین مدل‌های متفاوتی که برای تحلیل گفتمانی فیلم استفاده شده است، به مدل نشانه‌شناسی گفتمانی فیلم رسیدیم. در این روش، در سه مرحله با تحلیل متنی، تحلیل بینامتنی و تحلیل بافتی به یک جمع‌بندی رسیده‌ایم.

با توجه به آنچه در بالا اشاره شد، پرداختن به این فیلم، به‌دلیل جایگاهش در سینمای سیاسی - اجتماعی ما و همچنین حواشی پیرامونش، ضروری می‌نماید و به اعتقاد ما مدل نشانه‌شناسی گفتمانی فیلم، مناسب‌ترین روش برای تحلیل فیلم گوزن‌هاست. در بخش پیشینه پژوهش، به پژوهش‌های اینچنینی در زمینه تحلیل گفتمانی فیلم و نقدهای پیرامون فیلم گوزن‌ها خواهیم پرداخت. سپس در بخش روش‌شناسی، مدل تحلیلی این مقاله را تبیین خواهیم کرد. مبتنی بر این مدل، به تحلیل فیلم خواهیم پرداخت و در نهایت به نتیجه این مقاله اشاره می‌کنیم.

### پیشینه پژوهش

در این بخش از پژوهش، نخست به پژوهش‌ها و نقدهای انجام‌گرفته پیرامون گوزن‌ها و فیلم‌های دیگر کیمیایی و به‌طور کلی سینمای قبل از انقلاب می‌پردازیم و سپس به پژوهش انجام‌شده با روش مدنظر این مقاله، اشاره خواهیم داشت.

کیمیایی جوان با ساخت دومین فیلم خود (قیصر) به سینمای ایران معرفی شد و یکی از جنجالی‌ترین فیلم‌های تاریخ سینمای ایران را رقم زد. سینمای قبل از انقلاب کیمیایی عمدتاً مسائل طبقه فرودست - که خود برآمده از آن بوده - را مطرح نموده است و به مضمون عصیان‌گری در قالب قصه‌های متفاوت پرداخته است. یوسف‌نیا (۱۳۷۳) فیلم‌های کیمیایی را به دو دوره قبل از انقلاب و با عنوان «دوران طلایی کیمیایی» و بعد از انقلاب با عنوان «بحران در

سینمای کیمیایی» دسته‌بندی کرده است. بر اساس این دسته‌بندی، فیلم‌های قبل از انقلاب کیمیایی قسه‌هایی تکراری هستند که مطابق با سنت‌ها و تعصبات ایرانی پرداخته می‌شوند و برخلاف سنت معمول فیلم‌های فارسی تا قبل از قیصر، پایان خوشی نداشته‌اند. قیصر کشته می‌شود؛ «رضا موتوری» روزهای آخر زندگی پر رنج یک قهرمان و سارق خلافکار را به تصویر می‌کشد؛ در «داش آکل» به شکست در عشق و ناتوانی و خواری و سقوط پرداخته می‌شود و «بلوچ» انتقام و انحطاط را عرضه می‌کند. در همین راستا کیمیایی در فیلم «خاک» نیز موضوع انتقام شخصی؛ در گوزن‌ها مضمون انتقام فردی و رفاقت و طغیان، «غزل» مضمون نابود کردن یک زن، عشق مشترک دو برادر و رفاقت و در نهایت «سفر سنگ»، طغیان بر علیه ظلم و زورگویی را دستمایه‌های کمابیش مشترک فیلم‌های خود قرار می‌دهد.

آشنایی‌زدایی از فیلم فارسی، یکی از خصیصه‌های فیلم‌های کیمیایی است که هاشمی (۱۳۸۷) در نقدی که در مجله «نقد سینما» داشته، به آن پرداخته است. کیمیایی با فیلم قیصر این روند را آغاز نمود و در کنار به‌کارگیری فرمول‌های فیلم فارسی و شخصیت‌های لمپن و چاقوکش و الوات و هرزه، برخلاف آنها داستانی محکم و فیلم‌نامه‌ای با شخصیت‌های قوی داشت که در تضاد با فرمول‌های قبلی، دیالوگ‌هایی بدیع داشت و مسائل اجتماعی دوران خود را در نگاهی عمیق‌تر بیان می‌کرد. این روند در فیلم رضا موتوری و داش آکل نیز ادامه می‌یابد، اما در فیلم‌های بعدی رو به افول می‌رود و کم‌رنگ می‌شود تا دوباره به گوزن‌ها می‌رسد و کیمیایی به این ویژگی فیلم‌های خود جانی دوباره می‌بخشد. در گوزن‌ها به وجوه اجتماعی تری از قهرمان فیلم به نسبت فیلم‌های قبلی پرداخته می‌شود و از این طریق از فیلم‌های دیگر کیمیایی متمایز می‌گردد. قهرمان فیلم از محدوده انتقام‌ها و کینه‌جویی‌های فردی فراتر می‌رود و نگاهی آرمان‌خواهانه در فضای اجتماعی دوران خود و به‌گونه‌ای شفاف‌تر جاری می‌سازد؛ مثلاً سید، اصغر هروئین‌فروش را از بین می‌برد تا نه تنها عامل زوال خود را از میان برده باشد، بلکه ریشه فساد همه‌گیر را ریشه‌کن کند و عامل پخش مواد مخدر در میان دانش‌آموزان مدارس و به انحطاط کشیدن هویت اجتماعی آنان را نابود کند. این عمل کمال‌گرا که برآمده از مقاصد آرمان‌خواهانه جمعی است، در نهایت، صحنه رویارویی با پلیس حکومتی را به همراه دارد که می‌تواند برای تماشاگر القاگر این نکته باشد که عامل اصلی تمام بی‌عدالتی‌ها در زندگی فردی و اجتماعی شخصیت‌های فیلم برآمده از عملکرد حکومت است. احتمالاً همین ایستادگی نهایی در مقابل پلیس بوده است که فیلم در زمان اکران ممیزی می‌شود و سکانس آخر آن نیز حذف می‌گردد. نکته قابل ذکر دیگری که می‌توان آن را در روند فیلم‌سازی فیلم‌های کیمیایی مشاهده کرد، تغییری است که در شکل اخلاق قهرمانی در جامعه ایران و ادغام قهرمان در زندگی روزمره رخ داده و در فیلم‌های او نمایش داده شده است. محمدی (۱۳۹۰) در مقاله خود

به این موضوع پرداخته و با مقایسه دو فیلم قصیر و محاکمه در خیابان به این نتیجه رسیده که در چند دهه اخیر و به موازات گسترش مدرنیزاسیون، منطق عقلانیت ابزاری بر روابط و مناسبات بین آدمیان چیرگی یافته و مسلک قهرمانی به حاشیه رانده شده است.

فاصله زمانی از روزگار ساخت گوزن‌ها شوق و علاقه به این فیلم را (حتی با توجه به تغییرات گسترده اجتماعی و سیاسی از آن روز) از بین نبرده است. طوسی (۱۳۸۸) با اشاره به فیلم گوزن‌ها، انسان دوره کنونی را بیگانه و جدا افتاده از زمانه می‌خواند و بی‌آرامی جامعه امروز را دلیلی بر علاقه دوباره مردم به فیلمی چون گوزن‌ها می‌داند. وی گوزن‌ها را چه به لحاظ فنی و چه به لحاظ درهم‌آمیختگی لحن اجتماعی و بیان هنرمندانه، از آثار کم‌نظیر سینمای ایران می‌داند. به باور وی، شور و حس آرمانی متبلور در «گوزن‌ها»، سبب‌ساز ایجاد نوستالژی انسان امروزی به فیلم از دهه ۵۰ می‌شود.

در زمینه تحلیل گفتمان فیلم‌های سینمای ایران، غالباً پژوهش‌ها معطوف به آثار پس از انقلاب بوده است. آنچه در این بخش ضروری می‌نماید، اشاره به پژوهش‌هایی است که با روش مدتظر در این مقاله، یعنی نشانه‌شناسی گفتمانی، انجام گرفته است. تنها کاری که تا امروز با تکیه بر این روش به چاپ رسیده است، مقاله «نشانه‌شناسی گفتمانی یک جدایی» است. سلطانی (۱۳۹۳) در این مقاله با تکیه بر آرای لاکلا و موف، مدلی را برای تحلیل گفتمانی فیلم ارائه می‌دهد که در سه مرحله تحلیل متنی، تحلیل بینامتنی و تحلیل اجتماعی انجام می‌گیرد. در بخش روش‌شناسی، به تفصیل به آن اشاره خواهیم کرد.

### روش نشانه‌شناسی گفتمانی

نظریه‌های گفتمان از آغاز تغییر و تحولات بسیاری داشته‌اند. در این میان، در تحلیل انتقادی گفتمان، وداک، ون‌دایک و فرکلاف نامی پرآوازه‌تر دارند. پس از آنها لاکلا و موف با ارائه نظریه پساساختارگرایانه خود از پیشروان این حوزه هستند. وتزل (۱۹۹۸) رویکرد لاکلا و موف را هم‌راستا با رویکرد پست‌مدرنیسم اجتماعی می‌داند. با توجه به آنکه مدل مورد استفاده در این مقاله، مبتنی بر آرای لاکلا و موف است، اشاره کوتاهی به نگاه این دو به مسئله گفتمان خواهیم داشت و سپس مدل مورد استفاده را شرح می‌دهیم.

لاکلا و موف نظریه خود را بر پایه نگاهی اصلاح‌طلبانه به دو سنت عمده نظری، یعنی مارکسیسم و ساختارگرایی بنا کرده‌اند. مارکسیسم نقطه شروعی را برای برای اندیشیدن پیرامون امر اجتماعی محقق می‌سازد. از سوی دیگر ساختارگرایی، یک نظریه معنایی را فراهم می‌کند. لاکلا و موف با ترکیب این سنت‌ها به یک نظریه پساساختارگرایانه می‌رسند که در آن، همه عرصه‌های اجتماعی در قالب یک شبکه از فرآیندها درک می‌شوند که در آن معنا خلق

می‌گردد (Jorgensen & Phillips, 2002).

در تعریف سوژه، لاکلا و موف وامدار لاکان هستند (Smith, 1998: 75). به همین دلیل معتقدند که هویت‌ها و شخصیت‌هایی که اجتماع به فرد می‌دهد، هم برای او مرجع شناسایی خود هستند و هم درعین حال، منشأ از خودبیگانگی‌اش به‌شمار می‌آیند. بنابراین سوژه، در اساس تکه‌تکه است. سوژه، همواره در تناقض میان احساس کمال دوران نوزادی و ناسازگاری هویت‌هایی که از اجتماع به او داده می‌شود و مرجع شناسایی او از خود هستند، به سر می‌برد و خود واقعی‌اش هیچ‌گاه شکل نمی‌گیرد. لاکلا خود واقعی و کامل را اسطوره می‌داند (سلطانی، ۱۳۹۱: ۹۰-۹۱). این دو در ادامه این بحث، اذعان دارند که در نهایت، جایگاه هر سوژه‌ای، جایگاه گفتمانی آن است (Laclau & Mouffe, 1985: 115). همین امر آنها را در زمره ضدّ ذات‌گرایان قرار می‌دهد (Bertram, 1995).

هویت جمعی یا تشکیل گروه و هویت سوژه، تحت اصول مشترکی شکل می‌گیرند، اما مرز میان این دو نوع هویت کدر و مبهم است. هویت سوژه و هویت گفتمان یا هویت جمعی هر دو به‌واسطه تقابل میان درون و بیرون شکل می‌گیرند. هویت سوژه، به‌واسطه تعارض میان ناخودآگاه او و اجتماع اطرافش شکل می‌گیرد و هویت گفتمان، به‌واسطه دشمن و غیر. به همین سبب گام اول آنها در روش گفتمانی‌شان، شناسایی گفتمان‌های متخاصم است. پس از آن به یافتن مقطع زمانی و مکانی رخ دادن این گفتمان‌ها می‌پردازند؛ چرا که معتقدند گفتمان در زمان و مکان ویژه خودش وجود دارد. آنها معتقدند که تمامی تحولات اجتماعی حاصل منازعات معنایی میان گفتمان‌هاست. گفتمان‌ها همواره در تلاش برای حفظ معنای «خودی» و طرد معنای «دیگری» می‌باشند (سلطانی، ۱۳۸۳).

روشی که در این مقاله به‌کار گرفته شده است، روشی است که سلطانی (۱۳۹۳) در «نشانه‌شناسی گفتمانی یک جدایی» به آن اشاره می‌کند. وی با تأکید بر نظریه لاکلا و موف و نقد به اینکه چون نظریه گفتمان لاکلا و موف در اصل نظریه‌ای برای تبیین‌های کلان‌تر اجتماعی است، طبعاً برای به‌کار بسته‌شدن به پدیده خردی مانند فیلم، کارایی لازم را نخواهد داشت، به ارائه الگوی زیر برای تحلیل یک فیلم می‌پردازد:

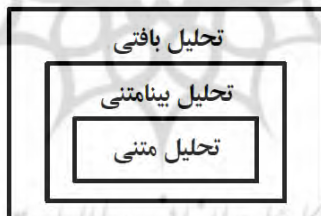
«برای تحلیل یک فیلم (در حد امکان به شکلی جامع)، سه مرحله باید طی شود؛ مرحله نخست، تحلیل نظام‌های نشانه‌ای خود فیلم به‌مثابه یک متن است. چون هر فیلم سینمایی به‌طور کلی متشکل از حداقل سه نظام نشانه‌ای درهم‌تنیده زبان، تصویر و موسیقی است، باید ابزاری پیدا کرد که قابلیت تحلیل همه این نظام‌ها را داشته باشد. این سطح تحلیل باید عینی و مبتنی بر داده‌هایی قابل رد یا اثبات از درون فیلم باشد.

مرحله دوم، تحلیل بینامتنی است. این بدان معناست که هر فیلم هم با فیلم‌های دیگر

کارگردان / فیلمنامه‌نویس در ارتباط است و هم با جریان‌های کلی اندیشه‌ای که در سینمای آن کشور وجود دارد. بنابراین، بعد از تحلیل فیلم، باید دریافت‌هایمان را در فضای کلی‌تر سینمایی قرار دهیم تا درکی عمیق‌تر هم از فیلم به دست آوریم و هم از جایگاه آن فیلم در فضای سینمایی بزرگ‌تر.

اما تحلیل فیلم کامل نخواهد شد مگر آنکه رابطه فیلم با فضای کلی‌تر اجتماعی‌ای که فیلم را بر ساخته است نیز مشخص شود. باید دید این فیلم به چه مسئله اجتماعی و فرهنگی می‌پردازد و چه کمکی به درک یا حل مسائل اجتماعی عمیق‌تر و کلی‌تر می‌کند، یا برعکس؛ مسائل اجتماعی کلی‌تر چه کمکی به درک فیلم می‌کنند. بنابراین، مرحله سوم، تحلیل بافت اجتماعی است که بر اساس آن با رجوع به خارج از حوزه سینما، تبیینی کلان‌تر از منظر روشنفکران اجتماعی و فرهنگی داده شده، رابطه اثر هنری با فضای بزرگ‌تری که آن را در بر گرفته است، مشخص می‌شود».

به همین سبب، سلطانی فیلم را در سه مرحله تحلیل متنی، تحلیل بینامتنی و تحلیل اجتماعی، تحلیل می‌کند. هرچند سه مرحله‌ای بودن این مدل، شباهت‌هایی صوری به مدل فرکلاف (۱۹۹۵) (که در آن تحلیل گفتمایی در سه لایه متن، کردار گفتمایی و کردار اجتماعی صورت می‌پذیرد) دارد، اما به لحاظ محتوایی نسبتی با نظریه فرکلاف نداشته و مبتنی بر نظریات لاکلا و موف است.



### تحلیل فیلم گوزن‌ها

بنا بر آنچه در بخش پیشین ارائه شد، فیلم گوزن‌ها را منطبق بر مدل نشانه‌شناسی گفتمایی تحلیل خواهیم کرد. به همین سبب، ابتدا به تحلیل متنی گوزن‌ها خواهیم پرداخت، سپس به سراغ تحلیل بین‌متنی این فیلم خواهیم رفت و در پایان تحلیل اجتماعی آن را ارائه خواهیم داد.

### تحلیل متنی

در تحلیل متنی، به سراغ شخصیت‌پردازی می‌رویم. چرا که مهم‌ترین هدف فیلم،

شخصیت‌پردازی است. تمام عناصر نشانه‌ای یک فیلم در راستای همین هدف در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. همواره سعی می‌شود که شخصیت‌های درون فیلم، مابه‌ازایی در جهان بیرون داشته باشند. این مسئله به تحلیل اجتماع بیرون فیلم کمک می‌کند. از سوی دیگر، تحلیل شخصیت یک نقش در فیلم، منجر به دست یافتن به ویژگی‌های هویتی او و پس از آن ویژگی‌های گروهی و گفتمانی، دست یافت (سلطانی، ۱۳۹۳).

### بازشناسی هویت‌های فردی

در این مرحله، هر شخصیت را به‌عنوان دال مرکزی در نظر می‌گیریم و سپس به‌دنبال دال‌های ارزشی می‌گردیم تا آن دال مرکزی را تعریف کنند. این دال‌های ارزشی می‌توانند از پوشش، کنش، کلام و ... هر شخصیت به دست بیایند.

### قدرت

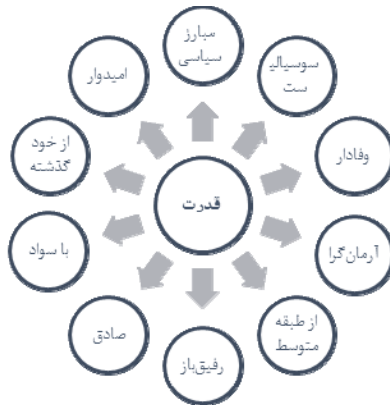
اولین تصویری که فیلم از قدرت به نشان می‌دهد، فردی تیر خورده است با یک اورکت نظامی، عینک کائوچویی مشکی بزرگ و سیبیلی پرپشت که همه اینها یادآور تیپ چریک‌های شهری آن دوره است، اما در بحث لفظی که بین سید و قدرت، بر سر فروختن کتاب قدیمی از سوی سید رخ می‌دهد، قدرت به دزدی‌بودن پول‌های درون کیفش اعتراف می‌کند. اما نشانه‌هایی هست که مخاطب را وا می‌دارد تا همچنان قدرت را چریک بپندارد. اولین نکته، خصوصیات تیپولوژیک قدرت است، که ذکر شد. از سوی دیگر قدرت، کلیشه‌های معمول یک سارق را در کنش و گویشش ندارد. او بسیار باسواد است، شمرده و معیار سخن می‌گوید و حتی در پایان فیلم، رساندن پول به دست رفقاییش را بر زنده‌ماندن ترجیح می‌دهد. در دیالوگ‌هایی که بین قدرت با سید و فاطمی برقرار می‌شود، نشانه‌هایی از تفکرات چپ‌گرایانه چریک‌های آن زمان را در قدرت می‌بینیم. در خانه‌ای که آنها ساکنند، مدام بین همسایه‌ها در حیاط درگیری است. وقتی فاطمی از قدرت می‌پرسد که چگونه در آن شلوغی به خواب رفته است، قدرت می‌گوید: «تقصیری ندارن خانوم، اگه راحت بودن، که سر چیزای الکی دعوا نمی‌کردند». در جاهای دیگری از فیلم باز هم ما دغدغه قدرت نسبت به مشکلات طبقه فرودست را می‌بینیم. قدرت در همان بحث لفظی با سید، پس از اقرار به دزدی‌بودن پول‌ها، برای اینکه نشان دهد قبح دزدی از موادفروشی و معتادکردن جوانان کمتر است، به سید می‌گوید: «آره همش دزدیه. ولی همین پول دزدی می‌تونه همه اجاره مستاجرهای بدبخت اینجا رو تا دو سال دیگه بده». دیالوگ‌های اینچنینی در کنار همه مسائلی که پیشتر گفته شد، قدرت را مبارزی معرفی می‌کند که نگاهی سوسیالیستی دارد.

در طول فیلم کلام مذهبی چندانی از قدرت نمی‌شنویم. مگر زمان‌هایی که سید را قسم و ادبیاتش، ادبیاتی سنتی - مذهبی می‌شود. به‌طور کلی نمی‌توان قدرت را چندان شخصیتی مذهبی دانست. از سوی دیگر در مکالماتش با سید، مشخص می‌شود که روزگاری او نیز در همین محل و با همین آدم‌ها می‌زیسته است، اما مدتی طولانی از آنها جدا افتاده و امروز با مسائل آنها آشنایی زیادی ندارد. هنگامی که صاحبخانه برای گرفتن پول از مستأجرین فقیرش به خانه می‌آید و داد و بیداد می‌کند، قدرت از اینکه کسی جلوی او نمی‌ایستد، تعجب می‌کند و رو به فاطمی می‌گوید: «یکی نیست جلوی این آدم وایسه؟». در حالی که سید و فاطمی این رفتارها برایشان عادی است. قدرت در زمان محصل‌بودنش نیز برخلاف سید و دوستانش، اهل کتک‌کاری و درگیری نبوده است. در دیالوگ‌های اولیه بین او و سید، متوجه می‌شویم که حتی مزاحمان خواهر قدرت نیز توسط سید گوشمالی می‌شده‌اند. ادبیات گفتاری او نیز برخلاف سید و ساکنان آن خانه، نه شبیه لات‌هاست و نه آغشته است به ناسزا. قدرت را می‌توان به طبقه متوسط رو به پایین نسبت داد. که زندگیشان از لحاظ اقتصادی همگام با طبقه فرودست است، اما سبک زندگیشان از منظر فرهنگی با آنها متفاوت است.

قدرت برخلاف اکثر شخصیت‌های این فیلم، خموده و ناامید و اسیر روزمرگی نیست. او امید خود را در جای‌جای فیلم به رخ می‌کشد. امیدی که حتی در لحظه درگیری مسلحانه با پلیس، همچنان او را آرام نگاه داشته و حتی با دیدن تحول در سید، لبخند بر لب او می‌نشانند. او هنگامی که از پنجره، همکاری همسایه‌ها را برای خواستگاری دختر یکی از آنها می‌بیند، به فاطمی می‌گوید: «هنوزم چیزای قشنگ تو این دنیا هست». آرمان‌گرایی و امیدواری ناشی از آن را می‌توان در شخصیت قدرت دید.

قدرت مانند سید، رفاقتی وفادارانه دارد. این رفاقت را هم می‌توان در قبال سید دید و هم در قبال کسانی که با او در سرقت بانک و مبارزات مسلحانه دست داشته‌اند. او حاضر می‌شود برای آنکه سید اعتیادش را ترک کند و راه زندگیش را تغییر دهد، سه برابر حقوق سید، به او بدهد و در قبالش هم کار غیرمعارف و به گفته خودش «غیر شرعی» از سید نمی‌خواهد. وی هیچ چیز را از سید پنهان نمی‌کند و صادقانه با او در میان می‌گذارد. از سوی دیگر وقتی می‌فهمد که عکسش در روزنامه‌ها چاپ شده و لو رفته است، ابتدا پولش را به واسطه سید و فاطمی به دست رفقاییش می‌رساند. در واقع رساندن پول به دست آنها را بر یافتن راهی برای فرارش ترجیح می‌دهد. می‌توان قدرت را فردی اهل رفاقت و وفادار دانست.

دال‌های ارزشی قدرت: مبارز سیاسی، سوسیالیست، وفادار، آرمان‌گرا، امیدوار، از طبقه متوسط، رفیق‌باز، صادق، با سواد، دارای روحیه از خودگذشتگی



### سید

سید شخصیتی است در این فیلم، که بسیاری او را نقش اول می‌پندارند. آنچه ما از گذشته سید در خلال فیلم می‌فهمیم، از بیان خاطرات قدرت از اوست؛ خاطراتی که نشان می‌دهد سید با گذشته‌اش فرق کرده است. آنچه که قدرت از سید «سابق» می‌گوید در تقابل با آن چیزی قرار می‌گیرد که در نیمه اول فیلم ما از سید می‌بینیم. در اولین مکالمه قدرت با سید در خانه سید، ماجرای کتک خوردن اصغر گنده از سید را یادآوری می‌کند، از تعجبش از تغییر سید می‌گوید. در جایی دیگر، قدرت به سید می‌گوید: «کجاست اون چاقوی دسته سفید خوش دست کار زنجونت؟»، «سید، تو به من گفتی نباید بررسی». قدرت در مکالمه‌ای با فاطمی، از خاطره شکستن تفنگ پسر یک آدم بانفوذ توسط سید می‌گوید. همه اینها نشان از این دارد، که سید در گذشته‌ای که فیلم به تصویر نمی‌کشد، مردی نترس، با عزت نفس و شجاع بوده است. اما آنچه ما در نیمه اول فیلم از سید می‌بینیم، معتادی است که حتی زنش هم نمی‌تواند به او تکیه کند. خودش به قدرت می‌گوید: «خلاصه آقا قدرت، عصای دست ما شده یه زن». از سوی دیگر فاطمی هم از سید بی‌تفاوت امروز ناراضی است. پس از اینکه یکی از بازیگران تئاتر سعی می‌کند که او را اذیت کند، فاطمی خطاب به سید می‌گوید: «دِ ناسلامتی تو کی من هستی؟ یه چیزی به این قرمساق بگو. ولم نمی‌کنه». سید برای آنکه خود را جلوی فاطمی همچنان با غیرت نشان دهد، در خفا، با التماس از آن بازیگر تئاتر می‌خواهد تا اجازه دهد جلوی فاطمی، کشیده‌ای به او بزند و در عوضش نصف حقوقش را بگیرد. سید در برابر اصغر موادفروش هم خود را ذلیل نشان می‌دهد. او مدام به اصغر برای گرفتن مواد التماس می‌کند. از او ناسزا می‌شنود. کتک می‌خورد.

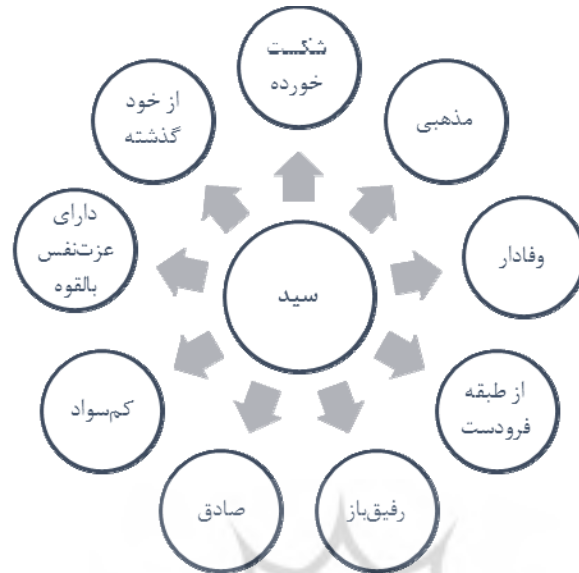
سید با وجود همه آنچه در بالا ذکر شد، نشانه‌های ضعیفی از گذشته‌اش دارد. او نمی‌گذارد



هنگام التماس کردنش به دیگران، فاطی او را ببیند. هنگامی که اصغر موادفروش شروع به زدن او می‌کند، با لحنی متفاوت به او می‌گوید: «دستت رو من بلند نشه». وی دیگر به خواسته اصغر موادفروش برای معرفی شاگردهای مدرسه به او، پاسخ مثبت نمی‌دهد. هنوز می‌خواهد جایگاهش حفظ شود؛ علی‌رغم اینکه خودش در نابودی آن نقش دارد. این «ته‌مانده» سید سابق، پتانسیل تغییر در او را نشان می‌دهد که در ادامه فیلم این اتفاق می‌افتد. سید در سکانس پایانی در دیالوگی نشان می‌دهد که حتی در اوج اعتیاد و بدبختی نیز، چیزهایی از سید سابق در وجودش بوده است: «خیلی دلم می‌خواست یه جوری درست کلکم کنده شه. با گوله مردن که از تو کوچه زیر پل مردن بپتره».

اتاق سید از پوسترها و شمایل ائمه و قاب‌هایی از نوشته‌های مذهبی پر است. در مکالمات سید با اطرافیانش هم مدام اصطلاحات مذهبی می‌شنویم. او برای نشان دادن اعتمادش به قدرت، می‌گوید که به او مثل «امام زمان» اعتقاد دارد. یا حتی در مقابل اصغر موادفروش او را به «خون حسین» قسم می‌دهد و می‌گوید: «سفر حج می‌کنی اگر امشب منو بسازی». اصطلاحات مذهبی مدام در کلمات او شنیده می‌شود. می‌توان او را به شکل سنتی، مذهبی دانست، حتی با وجود آنکه مشروب می‌نوشد. سید سواد چندانی هم ندارد. او در بحث‌هایش با قدرت چند بار به بی‌سوادیش اشاره می‌کند. در ابتدای فیلم هم در پاسخ به قدرت درباره مدرسه و دیپلم گرفتن، پاسخ می‌دهد که دیپلمش را نگرفته است. روابط و دیالوگ‌های او با قدرت، که پیشتر ذکر شده است، نشان از وفاداری و رفاقت سید است. نهایت از خودگذشتگی سید را می‌توان در همراهی او با قدرت در سکانس پایانی، آن هم به قیمت از دست دادن جان‌ش دید.

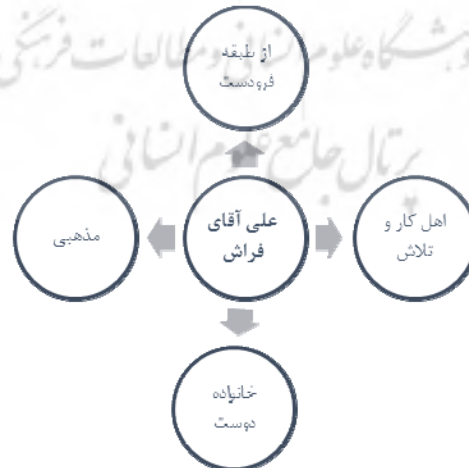
دال‌های ارزشی سید: شکست خورده، مذهبی، وفادار، از طبقه فرودست، رفیق‌باز، صادق، کم‌سواد، دارای عزت‌نفس بالقوه، دارای روحیه از خودگذشتگی.



### علی آقای فراش

علی آقا پدر سید است. ما او را تنها در دو جای فیلم می‌بینیم. او انسانی است که با وجود سن بالا همچنان فراش مدرسه است. او هر چه دارد را در اختیار سید گذاشته است. علی آقا همه چیزش را برای به سامان کردن زندگی سید می‌دهد. او تنها یادگاری ارزشمند خانواده را به او می‌دهد، با اینکه می‌داند سید پول آن کتاب را به موادفروش‌ها می‌دهد. در اتاق وی نیز شمایل ائمه را می‌بینیم.

دال‌های ارزشی: طبقه فرودست، اهل کار و تلاش، خانواده دوست، مذهبی.



## فاطمی

فاطمی شباهت چندانی با زن‌های معمول سینمای آن روزگار ندارد. نه یک عقیقه کامل است، نه یک رقاصهٔ بدکاره و نه بدکاره‌ای که آب توبه بر سر ریخته باشد. فاطمی زنی است که برای تأمین مخارج خانواده در تئاترهای لاله‌زار کار می‌کند. او با وجود داشتن شوهری که نسبت به آزارهایی که دیگران به او می‌رسانند، بی‌تفاوت است، باز هم در برابر خواسته‌های غیرمشروع هم‌بازبان‌ش می‌ایستد و عفت خود را حفظ می‌کند. وی در بخشی از فیلم در خانه، خطاب به سید می‌گوید: «اون وقت به اونی که تو خیابون وایمیسه می‌گن نانجیب. یه کدومش درست باشه که آدم بشه نجیب. نجیبم که زندگیم همین یه بقچه‌ست». از سوی دیگر در چند جای فیلم می‌بینیم که او هم در عین قناعتی که در زندگی با سید دارد، خواسته‌هایی شبیه به دیگر زنان آن دوره هم دارد. در ابتدای فیلم از نیازش به یک یخچال و در جایی دیگر از حسرت داشتن یک تلویزیون می‌گوید.

دال‌های ارزشی: وفادار، از طبقه فرودست، نجیب، خواستار زندگی امروزی، مذهبی.



محمد

اولین برخورد مخاطب با محمد هنگامی است که صاحب‌خانه گوسفندان‌ش را به حیاط خانه می‌آورد. او خطاب به همسایگانش می‌گوید: «دِ اگه ما شل ندیم، هر کسی هر کاری خواست نمی‌کنه». تیپ محمد و نوع سخن گفتن وی با دیگر اعضای خانواده متفاوت است. در دعوای هر روزهٔ خانه، وی را نمی‌بینیم. به نظر می‌رسد که باسواد و دانا است. وی با علی هم‌خانه است. هنگامی که مأموران برای دستگیری او، به جرم قاچاق تریاک، به خانه هجوم می‌آورند، وی به خانه سید پناه می‌برد. محمد چهره‌ای ترسان و بیمار دارد و مشخص می‌شود که دچار اعتیاد است. به نظر می‌رسد جرم محمد فقط قاچاق تریاک نباشد، اما نمی‌توان مانند شخصیت قدرت،

به راحتی ویژگی دیگری همچون مبارز بودن را به وی منتسب کرد.  
دال‌های ارزشی: ترسو، باسواد.



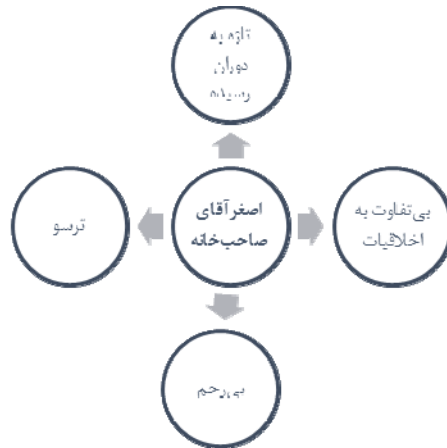
### علی

ما در فیلم، با علی برخورد چندانی نداریم. فقط می‌دانیم که هم‌خانه محمد است. او برای نجات محمد، از خودگذشتگی کرده و با مأموران درگیر می‌شود. بیش از هر چیز از خودگذشتگی وی در فیلم به چشم می‌آید.  
دال‌های ارزشی: دارای روحیه از خودگذشتگی.



### اصغراقای صاحبخانه

لهجه اصغراقای صاحبخانه، شبیه لهجه‌هایی است که معمولاً در فیلم‌های آن زمان، بیانگر دهاتی بودن فرد است. ورود وی به خانه با پرخاش او به مستأجران همراه است و از آنها کرایه‌های عقب‌افتاده را طلب می‌کند. بنا بر دیالوگ‌های سید و فاطمی متوجه می‌شویم که اصغراقا با دختر یکی از مستأجران و همسر یکی دیگر از آنها رابطه پنهانی دارد. حضور دوم وی همراه است با آوردن گوسفندان به حیاط خانه و بی‌اعتنایی به اعتراضاتی که می‌شنود. اعتراضاتی که البته در حد ناله و گلایه است. بار سوم حضور، با حمله‌اش به اتاق یکی از مستأجران و بیرون ریختن وسایل او همراه است. این بار، سید به سمت وی حمله‌ور می‌شود و کار به کلانتری می‌کشد، اما تهدید سید که او را به یک «ضامن دار انقادی» حواله می‌دهد و از عواقب لو رفتن روابط پنهانیش می‌ترساند، وی را ناچار به رضایت دادن می‌کند.  
دال‌های ارزشی: تازه به دوران رسیده، بی تفاوت به اخلاقیات، بی‌رحم، ترسو.



### اصغر مواد فروش

اصغر موادفروش، از جمله شخصیت‌های کاملاً منفی فیلم است. نوع برخورد او با سید در ابتدای فیلم، درخواست از سید برای فریفتن دانش‌آموزان و فروختن مواد مخدر به آنها و وابستگی روابطش با سید به پول، از وی شخصیت منفی می‌سازد. تیپ و اندام اصغر نشانی از اعتیاد ندارد. وی اندامی شبیه ورزشکارها دارد و تنومند است. وی هنگام جان دادن محل اختفای مواد مخدر را به زنش می‌گوید تا به گفته خودش برای همسر و فرزندش «اسباب زحمت نشود».

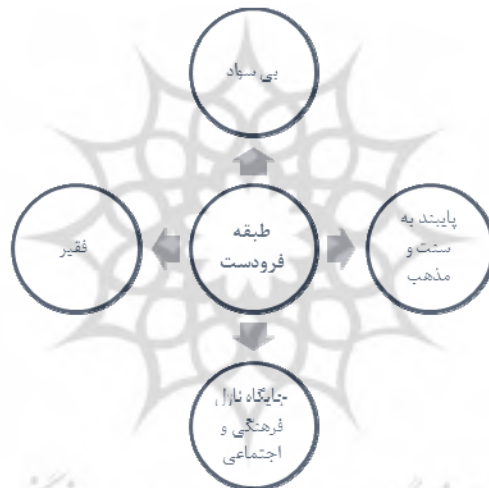
دال ارزشی: خلافکار، خانواده‌دوست، بی تفاوت به اخلاقیات.



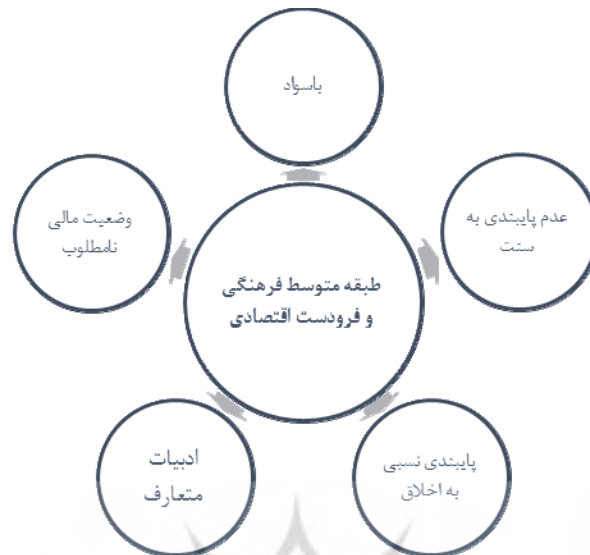
در این فیلم به خانواده‌ها چندان پرداخته نشده است. به همین سبب از تحلیل ویژگی‌های خانوادگی می‌گذریم و به بیان ویژگی‌های طبقاتی مبتنی بر ویژگی‌های فردی گفته‌شده، می‌پردازیم.

### بازشناسی هویت‌های طبقاتی

شخصیت‌های این فیلم را می‌توان در چند گروه جای داد. هرچند که به شخصیت‌پردازی برخی گروه‌ها بیشتر و به برخی کمتر پرداخته شده است. سید، فاطمی، همسایه‌ها (به غیر از محمد و علی) را می‌توان کاملاً در طبقه فرودست دسته‌بندی کرد. شخصیت‌های این طبقه، بی‌سواد هستند و از جایگاه اجتماعی مناسبی برخوردار نیستند. این نکته سبب می‌شود، در عین حالی که پایبندی‌های سنتی - مذهبی دارد، به فحاشی و انگ زدن به دیگری بپردازد. آنها مدام با یکدیگر درگیر هستند، اما می‌بینیم در اتفاقاتی همچون خواستگاری دختر یکی از آنها و ماجرای دستگیری علی، به اتحاد می‌رسند. آنها دردهای مشترکی دارند، اما برخی مسائل باعث می‌شود که در برابر همه آن دردها متحد نباشند. فقر مهم‌ترین ویژگی مشترک اهالی این طبقه است.



قدرت را نمی‌توان در طبقه پیشین قرار داد. وی ضمن داشتن اشتراکاتی، تفاوت‌های بنیادین با آنها دارد. ادبیات گفتاری وی، نوع پوشش، سواد اجتماعی و کنش‌های او با طبقه پیشین کاملاً متفاوت است. اما او کودکی و نوجوانی‌اش را میان چنین آدم‌هایی گذرانده است و حال پس از مدتی بر اثر اتفاقاتی به آن فضا برگشته است. محمد را هم به واسطه کنش و گفتارش نمی‌توان از سنخ طبقه پیشین دانست. این دو نفر و علی را نه می‌توان کاملاً از طبقه متوسط دانست و نه از طبقه فرودست، بلکه آنها را از طبقه متوسط فرهنگی و فرودست اقتصادی می‌دانم. این طبقه باسواد است، پایبندی‌اش به اخلاق نسبی است (یکی از بانک دزدی می‌کند، دیگری احتمالاً قاچاق تریاک) و ادبیاتی سنجیده و متعارف دارد.



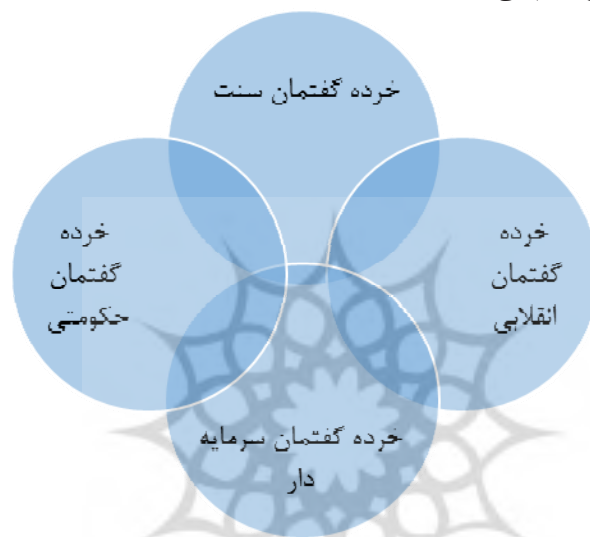
در طبقه سرمایه‌دار ما با چهره‌های متفاوتی در این فیلم روبه‌رو هستیم. یکی اصغر آقای صاحبخانه است که مشخص است از طبقه پایین فرهنگی است، اما از وضع اقتصادی خوبی برخوردار است. دیگری اصغر مواد فروش است که کارش خلاف قانون است و از این راه کسب درآمد می‌کند، اما برخلاف صاحبخانه، ساده و نادان به نظر نمی‌رسد. دیگری تصویر دو زنی است که برای تقسیم گوشت نذری به محلات پایین شهر آمده‌اند. اما درون ماشین می‌مانند و از برخورد مستقیم با مردم می‌پرهیزند. ظاهری آراسته و لوکس دارند. ویژگی مشترک آنها وضع اقتصادی خوب و داشتن نگاهی پست به طبقه فرودست است.



### بازشناسی نظم‌های گفتمانی

در جهان فیلم گوزن‌ها که به شکلی بازتاب جامعه آن روز ایران است، ما با نظم‌های گفتمانی متفاوتی روبه‌رو هستیم. اولین گفتمان، «گفتمان سنت» است که سید، فاطمی و همسایه‌ها نماینده آن هستند. دیگری «گفتمان انقلابی» است که قدرت، یک‌تنه بار نمایندگی آن را بر دوش می‌کشد. گفتمان سوم، «گفتمان سرمایه‌داری» است که می‌توان اصغر صاحبخانه را نماینده آن دانست. گفتمان دیگری هم در فیلم جریان داشت که نقش‌های آن،

شخصیت‌پردازی نشده بودند، اما حضور آن گفتمان را می‌شد در جای‌جای فیلم دید؛ «گفتمان حکومت» که نماینده آن پلیس بود. پلیسی که در مبارزه با قاچاقچی مواد مخدری چون اصغر موادفروش منفعل عمل می‌کرد، اما بر سر بریدن کبوترهای یک کفترباز مُصِر بود و در نهایت نیز با انفجاری، سید و قدرت را به کام مرگ کشاند. پلیس به‌عنوان نماینده حکومت در این فیلم، در اوج فسادها و ابتدال‌های رایج جامعه حضور نداشت، اما در پایان فیلم، عامل از بین رفتن دو شخصیت اصلی فیلم می‌شد.



### تحلیل بینامتنی

در تحلیل بینامتنی به مطالعه رابطه بین مضامین و نظم‌های گفتمانی این فیلم با دیگر فیلم‌های کیمیایی و فیلم‌های دیگر فیلم‌سازان می‌پردازیم. کیمیایی پس از گوزن‌ها، بیگانه بیا (۱۳۴۷)، قیصر (۱۳۴۸)، رضا موتوری (۱۳۴۹)، داش آکل (۱۳۵۰)، بلوچ (۱۳۵۱) و خاک (۱۳۵۲) را ساخته است و پس از آن تا پیش از انقلاب، به خلق غزل (۱۳۵۵) و سفر سنگ (۱۳۵۶) دست زده است.

در بسیاری از فیلم‌های کیمیایی، گفتمان حکومتی، گفتمانی منفعل در برابر فساد رایج در کشور و ناتوان تصویر شده است. در قیصر، شخصیت اول فیلم، قاتلان برادرش را به دست حکومت نمی‌سپارد، بلکه خود نقش پلیس، قاضی و مجری حکم را برعهده می‌گیرد و از قاتلان بردار و متجاوز به خواهرش، تقاص می‌ستاند. در بلوچ، این بلوچ است که به تنهایی به تلافی تجاوز به همسرش از سوی قاچاقچیان، آنها را به قتل می‌رساند. در داش آکل، خبری از شهنة نیست و لوتی‌ها زمامدار امور هستند. تقریباً در هیچ‌کدام از فیلم‌های وی، گفتمان حکومتی



نقش تعریف شده‌اش را ایفا نمی‌کند. همین امر سبب می‌شود که قهرمان‌های فیلم‌های کیمیایی، «عصیان‌گر» باشند. قیصر، بلوچ، داش‌آکل، رضا، قدرت، سید، کولی و... همه عصیان‌گرند و در عین حال، نقشی پیامبرگونه دارند و به دنبال روشنگری هستند. در این میان می‌توان نقش «زارممد» را در فیلم تنگسیر ساخته امیر نادری، شبیه به قهرمان‌های فیلم کیمیایی یافت. در هر دو نگاه، قهرمان از پایگاهی سنتی برخاسته است و ناامید از صاحبان قدرت، خود در پی اجرای عدالت می‌رود.

دیگر موضوع مورد بحث در فیلم‌های کیمیایی، مسئله طبقه است. شاید اگر بخواهیم دقیق‌تر اشاره کنیم، باید بگوییم که مسئله کیمیایی طبقه فرودست است؛ طبقه‌ای که خود کیمیایی از آن برآمده است. در فیلم‌های قیصر، رضا موتوری، خاک، بلوچ، سفر سنگ و گوزن‌ها می‌بینیم که تضاد میان طبقه فرودست با بالادست و یا معضلات طبقه فرودست به تصویر کشیده است. رفاقت‌های افسانه‌ای، وفاداری و از خودگذشتگی را در بین شخصیت‌های طبقه فرودست فیلم‌های کیمیایی، به‌وفور می‌بینیم.

### تحلیل بافتی

گوزن‌ها در دوره‌ای ساخته می‌شود که گروه‌های مسلح مخالف رژیم، علی‌رغم سرکوب شدید، همچنان به مبارزه مخفیانه می‌پردازند. حادثه سیاهکل، اعدام خسرو گل‌سرخ، قتل بیژن جزنی و اتفاقاتی از این دست، جامعه ناراضی را عاصی کرده اما فضای امنیتی، آن را به سوی سرخوردگی و خمودگی سوق داده است. گوزن‌ها با طعنه به این جامعه خموده، در پی تلنگر زدن و بیدار کردن عزت نفس فراموش‌شده جامعه است. بهترین تعبیر را از جامعه، شاید بتوان در این دیالوگ سید یافت که می‌گوید: «همه نشئه‌ن. ما هم روش. شب که میشه خیال می‌کنن خسته‌ن. اما همشون خمارن». چنین جامعه‌ای نیاز به یک «قدرت» دارد تا او را یاد گذشته‌اش بیندازد و عزت نفس را به او برگرداند. از سوی دیگر، قدرت از پنجره اتاق سید، ناظر بر زندگی آدم‌هایی است که روز را به سختی و با درگیری مدام به شب می‌رسانند؛ خانواده‌هایی که از پس هزینه روزمره‌شان برنیامده و تمام این ناکامی را در نزاع‌های مداومشان با یکدیگر عقده‌گشایی می‌کنند و در برابر صاحبخانه‌ای تازه به دوران رسیده، ثروتمند و زورگو، خاموش و منفعل هستند. این تصویر با تفسیر روشنفکران انقلابی آن زمان از آنچه بر ایران آن روز می‌گذشت، بیگانه نیست. محمدی (۱۳۹۰) نیز این فیلم را بازنمایانگر فضایی اجتماعی می‌داند که «اگرچه به سبب سیطره زندگی روزمره مدرن، هرگونه منش و مرام قهرمانی در آن به حاشیه رفته و زیر چرخ‌های مدرنیزاسیون پهلوی له شده است، اما هنوز قهرمان داستان توان مقاومت دارد» (ص. ۱۶۱).

سنخیت فیلم با شرایط جامعه تا جایی است که اسم آن هم مورد تفسیر و تعبیر قرار می‌گیرد. نطنزی (۱۳۸۸) در اشاره‌ای به حواشی فیلم گوزن‌ها می‌گوید که برخی نام فیلم را برگرفته از تابلوی نقاشی بیژن جزنی در زندان می‌دانند، برخی دیگر، ترانه آن را با حادثه سیاهکل مرتبط می‌کنند و برخی نیز داستان آن را برگرفته از ماجرای واقعی محاصره خانه تیمی چریک‌های فدایی خلق از سوی ساواک می‌دانند. موسیقی این فیلم نیز از محتوای سیاسی آن به دور نبود. ترانه «گنجشک اشی‌مشی» که بیشتر با صدای خواننده معترض؛ «فرهاد مهرداد» در میان جوانان و دانشجویان محبوبیت یافت (هرچند که در فیلم با صدای پری زنگنه و با اجرایی شبیه به لالایی کودکانه استفاده شد)، برگرفته از متلی کازرونی بود. حسن حاتمی (۱۳۸۵) در مورد ارسال این متل به احمد شاملو و تغییراتی که در آن رخ می‌دهد، در مقاله‌ای اشاره می‌کند. وی در توضیح معنی واژه اشی‌مشی، اصل آن را «اشامشی» می‌داند و می‌گوید که معنی آن یعنی «کسی که با شاه نمی‌شیند و از حاکم و شاه و حکومت جانبداری نمی‌کند و طبع بالا و عزت نفس دارد (ص.۳۸). در موسیقی فیلم، مصرع آخر، توسط پری زنگنه این‌گونه خوانده می‌شود: «کی می‌خوره؟ حکیم‌باشی». اما در اجرایی که فرهاد از این ترانه دارد، به جای واژه حکیم از واژه حاکم استفاده می‌کند که به مضمونی که حاتمی اشاره کرده، نزدیک‌تر است. البته حامد هاتف (۱۳۸۸) با معرفی کتاب‌های کودکانه‌ای که به بیان داستان گنجشک اشی‌مشی پرداخته‌اند، روایت متفاوتی از روایت حاتمی را ارائه می‌دهد که البته مضمون و محتوای یکسانی دارند. آهنگ‌سازی این ترانه هم بر عهده هنرمند معترض دیگری، یعنی اسفندیار منفردزاده است. ترانه‌ای که در تیتراژ ابتدایی فیلم بر روی تصویری می‌نشیند، در آن قاصدکی گیرافتاده میان سیم‌های خاردار را به تصویر می‌کشد. در نتیجه، مجموعه موسیقایی این فیلم نیز بر شائبه سیاسی بودن آن می‌افزود.

دست به گریبان بودن قشر جوان جامعه آن روز با مواد مخدر، به‌ویژه هرویین که حتی میان شاعران و روشنفکران و دانشجویان هم رواج بسیار داشت، موضوع دیگری است که فیلم به آن اشاره می‌کند. برخورد منفعلانه نمایندگان گفتمان حکومتی در برابر قاچاقچیان چون اصغر و رسوخ مواد مخدر تا مدرسه‌ها، تلنگر دیگری بود که فیلم به جامعه می‌زد و نتیجه آن را سیدی نشان می‌داد که از یال و کوپال گذشته‌اش چیزی نمانده است.

نسبت فقر با بی‌سوادی و خلافتکاری بحث دیگری است که در فیلم می‌توان به آن اشاره کرد. محمد در واکنش به وضعیت قدرت و با دانستن اینکه قدرت خلافتی مرتکب شده است، به قدرت می‌گوید: «نمی‌دونم چه کار کردی! اما هر چی هست، همش از روی بدبختی و بیچارگیه». در جای دیگری، سید در توجیه وضع نابه‌سامانش، به قدرت می‌گوید: «اگه عملی شدم، عملیم کردن. ما که سواد درست و حسابی نداریم». ترکیب منحوس فقر، بی‌سوادی و

خلافکاری، هشدار دیگری بود که فیلم به مخاطبانش می‌داد. آن هم در جامعه‌ای که روکشی از مدرنیته با زرق و برق بسیار داشت، اما در محلات پایین شهرش، جامعه، غرق در فلاکت و فساد شده بود.

### جمع‌بندی

ما در این مقاله در پی آن بودیم که فیلم «گوزن‌ها» را نه از منظر ژورنالیستی، بلکه با نگاهی آکادمیک مورد تحلیل قرار دهیم و گفتمان‌های موجود در این فیلم را شناخته و تعامل/برخوردهای بین آنها را روشن سازیم. به همین سبب با مدل نشانه‌شناسی گفتمانی به این فیلم نگاه کرده و در انتها چهار خرده‌گفتمان سنت، انقلابی‌گری، سرمایه‌داری و حکومتی را شناسایی و تبیین نمودیم. هر یک از شخصیت‌های این فیلم را متناسب با ویژگی‌های وی، در یکی از این گفتمان‌ها تعریف کردیم.

فیلم گوزن‌ها را می‌توان بازتابی از گفتمان‌های رایج در جامعه آن روز ایران (البته با نگاهی همراه با گفتمان انقلابی) دید. دال‌های ارزشی هر گفتمان (به‌ویژه گفتمان سنت متعلق به طبقه فرودست)، به‌خوبی به تصویر کشیده شده است. خالق این اثر در میان چهار گفتمان مطرح‌شده، تنها به تحسین نمایندگان یک گفتمان می‌پردازد و رستگاری را در پیوستن به آن می‌بیند. قدرت، سارق بانک است، اما چنان جلوه می‌کند که مخاطب با چریک پنداشتن او، وی را تطهیر می‌کند. رستگاری سید با قتل اصغر موادفروش، ایستادن در برابر صاحبخانه، پیروی از صحبت‌های قدرت و در نهایت جان‌دادن بر اثر «گلوله خوردن» رخ می‌دهد. فیلم در همه نظام‌های نشانه‌ای، زبان، تصویر، موسیقی و... سعی در بیان و تأیید دال‌های ارزشی گفتمانی مشخص دارد. موسیقی منفردزاده و ترانه گنجشک اشی‌مشی، تیتراژی که در آن قاصدکی بر سیم‌های خاردار تصویر شده و دیالوگ‌های نماینده گفتمان انقلابی، همگی، مخاطب را به سوی جانبداری از این گفتمان سوق می‌دهد.

در این فیلم، گفتمان سرمایه‌داری، گفتمانی است که بارزترین نماینده آن تازه به دوران رسیده، فاسد و در عین حال ترسو است. در واقع سازنده فیلم این گفتمان را در مقابل آنچه که ارزش‌های قابل قبول مخاطب است، قرار می‌دهد. از سوی دیگر، گفتمان حکومتی، گفتمانی است که هرگاه نمایندگان آن در فیلم وارد مهلکه می‌شوند، مقابل عامه مردم و قهرمانان فیلم قرار می‌گیرند. در حالی که در طول فیلم با ظلم‌ها و فسادهای فراوانی روبه‌رو هستیم که نماینده گفتمان حکومتی واکنش مناسبی را در برابر آنها ندارد و در بیشتر اوقات، حتی در صحنه حضور نمی‌یابد. این دو گفتمان، گفتمان‌هایی هستند که با برچسب‌های منفی، از سوی فیلم‌ساز طرد می‌شوند. حکایت گفتمان سنت، حکایت دیگری است؛ این گفتمان همچنان

مقبول است، اما همچون سید که نمایندهٔ پررنگ این گفتمان است، خموده و خمارشده است. به همین سبب از سوی نمایندگان گفتمان‌های سرمایه‌داری و حکومتی مورد ظلم مضاعف قرار می‌گیرد. اما آنچه به مدد نمایندگان گفتمان سنت می‌رسد و اصرار دارد آنها را از خمودگی و خماری بیرون آورده و رستگارشان کند، قدرت، نماینده گفتمان انقلابی است. در حالی که غالباً انقلابی‌گری با هجمه به سنت شکل می‌گیرد، اما در این فیلم مطابق با حال آن روزهای ایران، انقلابی‌گری با نقد سنت به مدد آن می‌آید. در پایان‌بندی فیلم، در یک‌سو نمایندگان گفتمان‌های سنت و انقلابی‌گری ایستاده‌اند که با یکدیگر متحد شده و در مقابل نمایندگان گفتمان حکومت قرار گرفته‌اند.

استقبال از این فیلم از سوی منتقدان گفتمان حکومتی و همچنین شکل برخورد حکومت با این فیلم و ایجاد محدودیت برای آن، نشان از موفقیت این فیلم در به تصویر کشیدن نظام‌های گفتمانی موجود در جامعه و همچنین ارائهٔ نظرگاه خود، که در تقابل با گفتمان حکومتی بوده است، دارد.

آنچه که در این مقاله بیان شد، همهٔ آن چیزی که این فیلم در خود دارد، نیست. ادعای نگارندگان این مقاله نیز مبتنی بر بیان و تبیین همه آنچه در این فیلم به تصویر کشیده است، نیست. اما مدل ارائه شده توسط سلطانی (۱۳۹۳)، راهی را برای شناخت گفتمان‌ها و تبیین روابط بین آنها را پیش روی ما قرار داد که به نظر می‌رسد مدل مناسبی برای این شناخت باشد.

## منابع

- بهارلو، عباس، (۱۳۷۹)، سینمای فردین به روایت محمدعلی فردین، تهران: نشر قطره.
- جاهد، پرویز، (۱۳۹۴)، بازخوانی قیصر کیمیایی، سایت کافه نقد، دسترسی در تاریخ ۲۹/۷/۱۳۹۴ به آدرس <http://www.cafenaghd.ir/movie-criticism-300051.html>
- سلطانی، سیدعلی‌اصغر، (۱۳۹۳)، نشانه‌شناسی گفتمانی یک جدایی، مطالعات جامعه‌شناختی؛ دوره ۲۱، شماره ۲.
- سلطانی، سیدعلی‌اصغر، (۱۳۹۱)، قدرت، گفتمان و زبان: سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران. تهران: نشر نی.
- سلطانی، سیدعلی‌اصغر، (۱۳۸۳)، تحلیل گفتمان به‌مثابه نظریه و روش، فصلنامه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم، شماره ۲۸.
- حاتمی، حسن، (۱۳۸۵)؛ ترانه گنجشکک اشی مشی، نشریه مقام موسیقیایی؛ شماره ۴۸.
- طوسی، جواد، (۱۳۸۸)، بازنگری یک فیلم کلاسیک؛ آیا گوزن‌ها بهترین فیلم سینمای ماست؛ از انسان بی‌آرمان کاری بر نمی‌آید، خردنامه همشهری؛ شماره ۳۶، ص ۴۶.
- کاووسی، امیرهوشنگ، (۱۳۴۸)، قیصر از داج سیتی تا بازارچه نایب گربه!، نشریه نگین؛ شماره ۵۶.
- محمدی، جمال، (۱۳۹۰)، تحلیل جامعه‌شناختی تعامل قهرمان و زندگی روزمره در سینمای مسعود کیمیایی، جامعه‌شناسی هنر و ادبیات؛ سال سوم، شماره دوم، صص ۱۲۳-۹۹.
- نطنزی، یحیی، (۱۳۸۸)، بازنگری یک فیلم کلاسیک؛ آیا گوزن‌ها بهترین فیلم سینمای ماست؛ حواشی تولید و نمایش یک فیلم جنجالی، خردنامه همشهری؛ شماره ۳۶، صص ۴۱-۴۳.
- نفیسی، حمید، (۱۳۹۴)، تاریخ اجتماعی سینمای ایران، ترجمه محمد شهباء، جلد اول. تهران: انتشارات مینوی خرد.
- هاتف، حامد، (۱۳۸۸)، نقش عناصر بینامتنی در پرداخت داستان یک اشی مشی، کتاب ماه کودک و نوجوان؛ شماره ۱۴۸.
- هاشمی، محمد، (۱۳۸۷)، آشنایی‌زدایی از فیلمفارسی در آثار یک فیلمساز جامعه‌گرا: نگاهی به آثار و اندیشه‌های مسعود کیمیایی. نشریه نقد سینما؛ شماره ۶۰، صص ۴۸-۵۲.
- یوسف‌نیا، شراره، (۱۳۷۳)، کیمیایی و سینما از آغاز تا امروز، نشریه سینما تئاتر؛ شماره ۴، صص ۲۲-۲۴.
- Bertram, Benjamin. (1995). New Reflections on the "Revolutionary" Politics of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe. Duke University Press, Vol. 22, No. 3

(Autumn, 1995), pp. 81-110

- Fairclough, Norman. (1995). *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, Longman: New York

- Jorgensen, M. & Phillips, L. (2002). *Discourse Analysis as Theory and Method*. Sage publication, Delhi

- Laclau, E. & Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso: London

- Smith, Anne Marie (1998), Laclau and Mouffe; *The Radical Democratic Imaginary*. London: Routledge.

- Wetherell, Margaret (1998). Positioning and interpretative repertoires: Conversation analysis and poststructuralism in dialogue. *Discourse and Society*, 9(3) pp. 387-412.



## شبکه‌های اجتماعی و تأثیر گذاری بر نقش دولت‌ها در روابط بین‌الملل (مطالعه موردی دولت‌های خاورمیانه)

ضیاءالدین صبوری<sup>۱</sup>، رضا سیمبر<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۳/۱۸، تاریخ تایید: ۹۶/۰۶/۱۵

### چکیده

استفاده سیاسی از فناوری‌های نوین ارتباطی و به‌خصوص شبکه‌های اجتماعی اینترنتی در روابط بین‌الملل در دهه اخیر، بیش از پیش باب شده است. از این رو، بررسی تأثیرات این امر، نه تنها برای پژوهشگران علاقه‌مند، بلکه برای سیاست‌پیشه‌گان و تصمیم‌گیرندگان کشور نیز از اهمیت اساسی برخوردار است تا بتوانند به‌درستی ابعاد این پدیده نوین را درک کرده و عملکردی مناسب در مقابل آن داشته باشند. در این راستا تحلیل تحولات بین‌المللی نگرشی جدی با توجه به تأثیر گذاری اینترنت را می‌طلبد، چنانکه در تحولات اخیر خاورمیانه که آن را به اسمی چون «بهار عربی» و «بیداری اسلامی» می‌خوانند، وجود شبکه‌های اجتماعی در روند شکل‌گیری و کنشگری معترضان اقتدارگرایی تأثیرگذار بود. براین اساس، در این تحقیق سعی شده است با گردآوری مطالب به‌صورت کتابخانه‌ای و تحلیل آنها به‌صورت کاربردی، ماهیت شبکه‌های اجتماعی و تأثیر گذاری بر نقش دولت‌ها در روابط بین‌الملل مورد بررسی قرار گیرد. دوره زمانی این مقاله از سال ۲۰۰۴ و ظهور فیسبوک تا سال ۲۰۱۷ که در این بین انقلابات خاورمیانه نیز اتفاق افتادند، در بر می‌گیرد. سؤال ما این‌گونه مطرح می‌شود که تأثیر گذاری شبکه‌های اجتماعی در روابط بین‌الملل (خاصه دولت‌های خاورمیانه که از سال ۲۰۱۰ تا کنون دچار تحولات و تغییرات هستند) چگونه ارزیابی می‌شود؟ فرضیه ما نیز بر این قول است که تأثیر گذاری شبکه‌های اجتماعی در روابط بین‌الملل در قرن بیست و یکم غیرقابل کتمان است.

کلیدواژه‌گان: شبکه‌های اجتماعی، خاورمیانه، روابط بین‌الملل.

۱- کاندیدای دکتری تخصصی روابط بین‌الملل، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، ایران. (نویسنده مسئول)  
ziasabouri@gmail.com

۲- استاد روابط بین‌الملل، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، ایران.  
rezasimbar@hotmail.com

## مقدمه

بی‌ثباتی و تحولات انقلابی و شبه انقلابی همواره مورد دغدغه پژوهشگران و سیاستمداران بوده است. این تحولات در زمره بزرگ‌ترین تغییرات اجتماعی هستند که گاه‌آ از کنترل به وجود آورندگان خود نیز خارج می‌شوند و از این‌رو، کلیه موافقین و مخالفین آنها در معرض ریسک ناشی از آنها قرار دارند. بر این اساس، آنها همواره خواهان افزایش قدرت مدیریت خود بر این تحولات و کاهش ریسک ناشی در هر سه مرحله قبل، حین و بعد از آنها هستند. از این‌رو همواره با سؤالات مختلف همچون چرایی وقوع این تحولات، چرایی طولانی شدن آنها، چرایی خاتمه یافتن آنها، تأثیر این تحولات بر سایر موضوعات، میزان تغییر ناشی از این تحولات در عرصه‌های داخلی، منطقه‌ای و بین‌المللی و... روبه‌رو هستیم. بر این اساس، موضوع این مقاله بر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی چگونگی تأثیرات اینترنت و شبکه‌های اجتماعی بر تحولات بین‌الملل (خاصه خاورمیانه) است. دوره زمانی این مقاله از سال ۲۰۰۴ و ظهور فیسبوک تا سال ۲۰۱۷ که در این بین انقلابات خاورمیانه نیز اتفاق افتادند، در بر می‌گیرد.

## مفهوم و پیشینه «فضای مجازی»

از لحاظ لغوی در فرهنگ‌های مختلف «cyber» به معنی مجازی و غیرملموس و مترادف لغت انگلیسی «Virtual» می‌باشد. «سایبرنتیک» از واژه یونانی «Kubernets» به معنای سکاندار که منشأ آن واژه انگلیسی «Governer» است، اقتباس شده است. دو ویژگی منحصر به فرد اینترنت مجازی بودن و گمنامی است که از فضای مجازی، دنیایی محاسبه‌ناپذیرتر، سیال‌تر و موقتی‌تر از دنیای روزمره ساخته است.

پیدایش پدیده اینترنت و فضای مجازی که توانمندی‌های شگرفی را برای بشر امروزی به ارمغان آورده است، به دهه ۱۹۶۰ برمی‌گردد (قاجار قیونلو، ۱۳۹۱: ۱۰۸)؛ زمانی که اتحادیه جماهیر شوروی موشکی با نام «اسپوتنیک» را به فضا فرستاد و نشان داد دارای قدرتی است که می‌تواند شبکه‌های ارتباطی آمریکا را با موشک‌های بالستیک و دوربرد خوداز بین ببرد، امریکایی‌ها در راستای پاسخ‌گویی به این اقدام روس‌ها، مؤسسه «آرپا»<sup>۱</sup> را تأسیس کردند که هدف آن انجام پژوهش و آزمایش برای پیدا کردن روشی بود که بتواند با خطوط تلفنی، رایانه‌ها را به هم مرتبط کند؛ به طوری که چندین کاربر بتوانند از یک خط ارتباطی مشترک استفاده کنند. در اصل، شبکه‌ای بسازند که در آن داده‌ها به صورت خودکار بین مبدأ و مقصد، حتی در صورت از بین رفتن بخشی از مسیرها، جابه‌جا و منتقل شود. تاریخ تولد اینترنت نیز



به‌طور رسمی، اول سپتامبر ۱۹۶۹ اعلام شده است. در دهه ۱۹۷۰ با تعریف پروتکل‌های جدیدتر از جمله تی. سی. پی - که تا به امروز رواج دارد- و نیز مشارکت رایانه‌های میزبان و گسترده‌شدن آنها در برخی نواحی خارج از مرزهای ایالات متحده، ایده اینترنت، همراه با جزئیات بیشتری مطرح شد. تا اینکه طی سال‌های پایانی دهه ۱۹۷۰ شبکه‌های مختلف تصمیم گرفتند به‌صورت شبکه‌ای واحد با یکدیگر ارتباط برقرار کرده و طرح «آرپانت»<sup>۱</sup> را به‌عنوان هسته اصلی انتخاب کنند. این حرکت ادامه یافت و شبکه‌های مختلف به‌هم متصل شدند و نهایتاً در سال ۱۹۹۳ نام اینترنت بر این شبکه بزرگ گذاشته شد. این شبکه عظیم تا سال ۱۹۸۳ کمتر از پانصد رایانه میزبان داشت که عمدتاً در آزمایشگاه‌های نظامی و بخش‌های رایانه‌ای امریکا مستقر بودند. اما چهار سال بعد در سال ۱۹۸۸ اینترنت در صدها دانشگاه و آزمایشگاه پژوهشی، صاحب ۲۸۰۰۰ رایانه میزبان شد و روزبه‌روز بر تعداد آنها افزوده شد. (حبیب‌زاده، ۱۳۹۱: ۲۸) ظهور فیسبوک نیز در سال ۲۰۰۴، مرحله جدیدی در تاریخ شبکه‌های اجتماعی اینترنتی به‌حساب می‌آید. فیسبوک در اوایل سال ۲۰۰۴ به‌عنوان یک شبکه اجتماعی منحصر به دانشجویان دانشگاه هاروارد آغاز به کار کرد و پس از مدتی پشتیبانی از دیگر دانشگاه‌ها را نیز در دستور کار خود قرار داد. کاربران این سایت برای عضویت، در ابتدا نیاز به ایمیل آدرس دانشگاهی داشتند، در سال ۲۰۰۵ فیسبوک دانش‌آموزان دبیرستانی را نیز تحت پوشش قرار داد. مدت چندانی نگذشت که این سایت برای تمامی افراد قابل استفاده گردید و جنبه عمومی پیدا کرد و در حال حاضر با اختلافی زیاد به نسبت سایر شبکه‌های اجتماعی، محبوب‌ترین سایت اجتماعی در جهان است که تعداد کاربران آن بیش از جمعیت چندین کشور به نسبت پرجمعیت می‌باشد و تعداد این کاربران، هر لحظه رو به افزایش است. با گسترش اینترنت، امروزه شبکه‌های اجتماعی گسترده‌ای با نام‌های مختلفی مانند تلگرام، اینستاگرام، توییتر و... در جوامع مختلف تکثیر شده‌اند. پدیده اینترنت و شبکه‌های اجتماعی، امروزه جزئی از زندگی سیاسی-اجتماعی مردم شده‌اند که مردم می‌توانند به‌واسطه این ابزار، کنشگری کنند.

### شبکه‌های اجتماعی

شبکه‌های اجتماعی فضاهایی هستند که بر محور علایق، ارزش‌ها، ایدئولوژی‌ها و یا نوستالژی مشترک شکل می‌گیرند. باید میان شبکه‌های اجتماعی در فضای واقعی با شبکه‌های اجتماعی مجازی تفاوت قائل شویم؛ زیرا در شبکه‌های اجتماعی مجازی روابط چهره‌به‌چهره و رو در رو شکل نمی‌گیرند (Boyd & Ellison, 2007). شبکه‌های اجتماعی اینترنتی عبارتند از

سرویس‌های شبکه‌محوری که به افراد اجازه می‌دهند تا برای خود، نمایه‌ای شخصی یا نیمه‌شخصی درون یک سیستم مرتبط ایجاد نمایند و با جمعی از دیگر کاربران آن سیستم ارتباط برقرار نموده، همچنین فهرست ارتباطی آنها را از نظر بگذرانند.

تعریف دیگری نیز بدین مضمون از شبکه‌های اجتماعی اینترنتی وجود دارد؛ شبکه‌ای که جامعه‌ای مجازی را برای افراد علاقه‌مند به موضوعات خاص یا تنها علاقه‌مند به ارتباط با دیگر اعضا از طریق ایجاد نمایه‌ای شخصی روی شبکه با داده‌هایی که مرتبط با تاریخچه زندگی اعضا و اطلاعات شخصی آنها، تصاویر، علایق و مواردی که از آنها تنفر دارند و هرگونه اطلاعات دیگری که کاربران برای ارسال از طریق صدا، پیام فوری، ویدئو کنفرانس و وبلاگ‌ها انتخاب کرده‌اند، فراهم می‌آورد.

اینترنت از زمان فراگیرشدنش، امیدواری‌های زیادی را نزد اندیشمندان به وجود آورده است تا بتواند آغازگر مرحله‌ای نوین در مشارکت سیاسی انسان‌ها در جوامع مختلف باشد. به‌واقع سرشت میان‌کنشی آن و امکاناتی که (به‌ویژه پس از گذار به نسل دوم وب و پیدایش شبکه‌های اجتماعی مجازی اینترنتی) به‌عنوان عاملی میانجی در برقراری ارتباط میان افرادی که پیش از این امکان پیوند با یکدیگر را نداشتند، در عین حال گسترش روزافزون دامنه فراگیری آن که موجب شده مؤلفه جغرافیا و به‌عبارتی فاصله مکانی روز به روز کم‌اهمیت‌تر جلوه کند، همراه با عدم توانایی نسبی دولت‌ها در کنترل محتوای آن، عامل اصلی پیدایش این امیدواری‌ها بوده است (Orr, 2007).

با گذشت بیش از یک دهه از فراگیرشدن موج فناوری‌های نسل دوم وب که شبکه‌های اجتماعی اینترنتی نظیر فیسبوک و توییتر را می‌توان به‌عنوان مصادیق آن در نظر گرفت، روند جدیدی در زمین تولید محتوا در فضای سایبر آغاز شده است. در این شبکه‌ها به‌جای آنکه ایجادکنندگان آنها جریان تولید اطلاعات را در کنترل خود داشته باشند، این کاربران هستند که تولید محتوا می‌کنند و حتی شکل تولید محتوا را نیز به‌گونه‌ای که مدنظر پدیدآورندگان این سایت‌ها نبوده است، تغییر داده و کاربری‌های نوینی را برای این شبکه‌ها ایجاد می‌کنند. از جمله از این شبکه‌ها برای بحث و تبادل نظر پیرامون مباحث سیاسی و گفتگو در مورد مسائل سیاسی، اجتماعی، مذهبی، اقتصادی و... بهره می‌گیرند.

### اینترنت و کنشگری سیاسی

برخی از تحلیلگران بر این باورند که شبکه‌های اجتماعی اینترنتی و درکل، امکانات ارتباطی پدید آمده، موجب افزایش درگیرشدن افراد در مسائل اجتماعی و سیاسی جامعه خود شده و در نهایت به افزایش کنشگری سیاسی افراد یاری می‌رسانند، اما بسیاری نیز با این دیدگاه

مخالفت می‌ورزند. در مجموع، بحث بر سر تأثیرگذاری اینترنت در کل و شبکه‌های اجتماعی اینترنتی و دیگر فناوری‌های ارتباطی و اطلاعاتی بر روی مشارکت سیاسی به‌طور خاص، به‌صورت گسترده، محل رقابت و منازعه میان دو دیدگاه بدبینانه - که در قالب «فرضیه تقویت» تبلور یافته از سوی - و دیدگاه خوش‌بینانه (آرمان‌گرایانه) - در قالب «فرضیه بسیج» از سوی دیگر- بوده است. طرفداران فرضیه تقویت بر این باور هستند که شبکه‌های اجتماعی اینترنتی و در کل تمامی فناوری‌های نوین ارتباطی از قدرت مستقر و پراکنش بهتر آن پشتیبانی می‌کنند؛ زیرا افراد و سازمان‌هایی که بر مسند قدرت تکیه زده‌اند و از قبل در فراگرد سیاسی فعال بوده‌اند، قادرند تولید، انتشار و نحوه به‌کارگیری این فناوری‌ها را تحت سیطره خود درآورده و از آنها در جهت مقاصد و منافع خود بهره‌برداری کنند (Orr, 2007). برخی نیز با تکیه بر نتایج پژوهش‌های کمی تأکید می‌کنند اغلب، افرادی در فضای مجازی به مشارکت سیاسی می‌پردازند که از پیش، در فضای واقعی جزء کنشگران فعال به حساب می‌آمده‌اند. اینان بر این باورند که هرچند فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی اینترنتی، امکانات و فرصت‌های جدیدی را برای مشارکت سیاسی در اختیار افراد قرار می‌دهد، اما آنچه در کنشگری سیاسی حائز اهمیت است، نه امکانات و فرصت کنشگری، بلکه خواست، انگیزه و خصوصیات خود افراد است که اولویت دارد و فضای مجازی نیز نمی‌تواند موجب تغییرخواست و اراده افراد برای مشارکت گردد. ویژگی‌های فردی و شخصیتی افراد و تأثیری که این ویژگی‌ها بر سطح و کیفیت مشارکت سیاسی می‌گذارد، از جمله مواردی است که از سوی محققین بسیاری بر روی آن تأکید شده است. به‌عنوان مثال وچپونه و کاپرارا بر نقش عوامل تعیین‌کننده فردی بر روی مشارکت سیاسی افراد تأکید می‌کنند. از نگاه این دو، افراد فارغ از جهت‌گیری سیاسی‌شان، تنها احتمال دارد که درگیر بازی سیاسی شده و به مشارکت سیاسی بپردازند؛ آنچه در این خصوص دارای اهمیت بیشتر است، باور آنها در زمینه تأثیرگذار بودن فعالیت و مشارکتشان است. شهروندانی که در تأثیرگذاری فعالیت سیاسی‌شان بر فرایند سیاسی تردید دارند، حتی اگر فضا برای مشارکت فعالانه آنها مهیا باشد، دلیلی برای مشارکت در فرایند سیاسی نمی‌بینند، در مقابل، در جایی که امکان مشارکت سیاسی پویا فراهم نیست، چنانچه افراد بر این باور باشند که می‌توانند نظام سیاسی را تحت تأثیر قرار دهند، این احتمال وجود دارد تا به‌رغم وجود مخاطرات فردی در جهت تعقیب و دستیابی به اهداف خود گام بردارند (Vecchione & caprara, 2009). احساس تأثیرگذاری سیاسی در افراد از عوامل فردی بسیار تأثیرگذار در کنشگری سیاسی افراد است. از دید این دسته از محققین، اصلی‌ترین مؤلفه در مشارکت سیاسی، ویژگی‌های فردی است و نه عوامل محیطی و بیرونی. این گروه در مجموع بر ۳ عامل و ویژگی فردی به‌عنوان مشخصه‌های فردی مؤثر بر مشارکت سیاسی افراد تأکید می‌کنند که

عبارتند از:

۱- اعتماد به نظام سیاسی که فوکویاما وجود آن را برای ثبات دموکراسی ضروری می‌داند (Bourne, 2010).

۲- احساس کارآمدی و تأثیرگذاری سیاسی،

۳- احساس آگاهی جمعی.

اینترنت همچون رسانه‌های جمعی قدیمی، رسانه «اقلیت برای اکثریت» نیست و با توجه گستره وسیع خود، امکان ارتباط افراد زیادی را با یکدیگر مهیا می‌سازد، در واقع اینترنت کاربران را از مصرف‌کنندگان صرف اخبار منتشر شده به فعالانی که خود در امر تولید و به‌ویژه انتشار اخبار دست دارند، مبدل ساخته است. کاربران این رسانه می‌توانند بر فرایند تصمیم‌گیری سیاسی اثرگذار باشند. در همین ارتباط، مباحثات شبکه‌محور، موجب جلب و برانگیخته‌شدن افراد جدید برای مشارکت در فرایند تصمیم‌گیری شده و گستره وسیعی از موضوعات مورد بحث را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. گسترش فرصت‌های مشارکت، می‌تواند صداها و نظرات متفاوت را منعکس کرده و از این طریق، گستره و دامنه اطلاعات تصمیم‌گیرندگان را نیز متحول سازد.

به‌لحاظ عملکرد و چگونگی پذیرش عضو نیز میان شبکه‌های اجتماعی تفاوت‌هایی وجود دارد؛ در حالی که بیشتر سایت‌های اجتماعی فعال بر روی اینترنت به‌دنبال رشد کمی و دستیابی به کاربران بیشتر هستند، برخی از این شبکه‌ها نظیر Beautiful People و A small world در مقابل، دسترسی و عضویت در سایت‌هایشان را محدود می‌کنند و همگان را به‌عنوان عضو نمی‌پذیرند (Boyd & Ellison, 2007).

شبکه‌های اجتماعی اینترنتی و درکل شبکه‌های اجتماعی مجازی کارکردی دوگانه دارند. این شبکه‌ها از طرفی می‌توانند راه را برای بسیج افراد در کنش‌های مشارکت‌گونه در حوزه روابط ملی و روابط بین‌الملل حتی کنش‌های اعتراضی و آنچه که در مجموع مشارکت سیاسی غیر متعارف نامیده شده است، هموار سازند و از طرف دیگر ممکن است در بخش‌ها و مواردی نیز توسط نخبگان سیاسی و صاحبان قدرت به‌منظور حفظ و حتی تقویت جایگاه سیاسی‌شان و در نگاهی کلان از سوی نظام‌های سیاسی با هدف حفظ موقعیتشان مورد بهره‌برداری قرار گیرند. به‌نظر می‌رسد که شبکه‌های اجتماعی فعال بر روی اینترنت، می‌توانند تأثیری مثبت در جهت افزایش مشارکت سیاسی داشته باشند. سپهر مجازی می‌تواند آمیزه‌ای از فرصت‌ها و تهدیدات باشد و نباید نگاهی محدود و تنگ‌نظرانه به تأثیرگذاری مثبت یا منفی آن داشت. علی‌رغم نقاط ضعف ذکرشده برای فرضیه بسیج، به‌نظر می‌رسد تا با نگاهی واقع‌بینانه‌تر در کاربرد این فرضیه و یافته‌های به‌دست آمده بر اساس آن، می‌توان از تأثیر مثبت این شبکه‌ها بر مشارکت سیاسی سخن گفت.