

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصل نامه علمی انسان پژوهی دینی

سال بیستم، شماره ۵۳، بهار و تابستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: دانشکده تربیت مربی عقیدتی سیاسی شهید محلاتی رحمته

مدیر مسئول: سیدحسین هاشمی

سر دبیر: اسحاق طاهری

مدیر اجرایی: علی اکبر کهندانی

مترجم انگلیسی: محسن اعرابی

ناظر چاپ: معاونت پژوهش

شمارگان: ۲۰ نسخه

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

احمد بهشتی استاد دانشگاه تهران

عبدالله حاجی صادقی دانشیار مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی رحمته

عین الله خادمی استاد دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی رحمته

عبدالحسین خسروپناه استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

اسحاق طاهری استاد مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی رحمته

علیرضا قائمی نیا دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

محمد محمدرضایی استاد دانشگاه تهران

حسن معلمی استاد دانشگاه باقرالعلوم رحمته

علیرضا میرزایی دانشیار مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی رحمته

عسگر دیرباز دانشیار دانشگاه قم

بر اساس مجوز شماره ۳/۲۳۳۴۰۵ تاریخ ۹۰/۱۱/۱۵ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری)، رتبه علمی - پژوهشی به دوفصل نامه انسان پژوهی دینی اعطا گردید.

دوفصل نامه انسان پژوهی دینی در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

www.isc.gov.ir	پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
www.srlst.com	مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری
www.SID.ir	پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی
www.magiran.com	بانک اطلاعات نشریات کشور
www.noormags.com	پایگاه مجلات تخصصی نور
http://raj.smc.ac.ir	وبگاه اختصاصی نشریه انسان پژوهی دینی

نشانی: قم، بلوار غدیر، بعد از دانشگاه قم،

مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی

ص.پ: ۶۴۶-۳۷۱۸۵

تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۲۵۱۶۳ دورنگار: ۰۲۵-۳۱۱۲۴۴۲۱

سامانه اینترنتی: <http://raj.smc.ac.ir>



فهرست مطالب

- ۵ - سنجش سازگاری دیدگاه سعادت‌محوری در باب قلمرو دین، با آیات و روایات
صفدر الهی‌راد
- ۲۵ - مبانی انسان‌شناختی علم اجتماعی تفسیری و دلالت‌های جامعه‌شناختی آن
اسماعیل چراغی کوتیانی
- ۴۷ - بازخوانی آیات مرتبط با مؤلفه‌های هویتی در تعریف انسان
سید محمدرضا فقیه ایمانی؛ محمدرضا شاهرودی
- ۶۵ - عوامل رشد و تعالی اخلاقی انسان: بررسی مقایسه‌ای دیدگاه فارابی و طباطبایی
شته ابوالحسنی نیارکی؛ صبا مطاعی
- ۸۹ - مفاهیم «مرگ» و «زندگی» در صحیفه سجادیه از منظر استعاره مفهومی
الهام ایزدی؛ لیلا هاشمیان؛ نسیم محتشمی‌راد
- ۱۰۹ - سیر تحول معرفت‌شناختی مراتب وحی در قرآن با توجه به نظریه رشد شناختی
مریم‌السادات نوابی قمصری؛ اباذر کافی موسوی
- ۱۲۹ - مدل‌سازی شناختی و نسبت آن با نفس
سیدعلی مرعشی
- ۱۵۳ - کارکردهای روانداری در تکامل انسان تمدن‌ساز از دیدگاه مرتضی مطهری
محمد دهقانی
- ۱۷۳ - نقدی بر معرفت‌شناسی فون‌هایک در تبیین آزادی: ارائه شواهدی از اسلام
غلام‌حسین باقری؛ علی شیرخانی؛ محمد ترابی
- ۱۹۳ - بررسی انتقادی پیامدهای برابری جنسیتی در سند ۲۰۳۰ برای زنان ...
آدینه اصغری‌نژاد کیسمی؛ حمیدرضا حاجی‌بابایی؛ زهرا رضازاده عسکری
- ۲۲۵ - تفاضل یا تساوی رتبی مردان و زنان از منظر قرآن
عباس دادسرشت
- ۲۴۵ - باز تعریف عیوب مشترک موجب فسخ نکاح با تأکید بر ابعاد انسانی زوجین
نقی آقازاده؛ محمدحسین ملکی

« راهنمای تدوین، تنظیم و ارسال مقاله »

در تنظیم و ارسال مقالات به نکات ذیل توجه فرمایید:

۱. نویسندگان باید برای ارسال مقالات به درگاه اینترنتی نشریه به آدرس (raj.smc.ac.ir) مراجعه کنند و پس از ثبت نام، مراحل ارسال مقاله طی شود؛ مقالاتی که از طرق دیگر به دفتر نشریه ارسال شود، بررسی نخواهد شد.
 ۲. حجم هر مقاله بیش از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای نباشد.
 ۳. چکیده فارسی مقاله حداکثر در ۱۵۰ کلمه تنظیم و ترجمه انگلیسی آن نیز ضمیمه شود.
 ۴. واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آنها در آغاز مقاله ذکر گردد.
 ۵. مقالات ترجمه‌ای، با نسخه‌ای از متن اصلی و معرفی اجمالی نویسنده آن همراه باشد.
 ۶. مقاله‌های ارسالی نباید قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده باشد.
 ۷. مقاله‌های ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات و مجموعه‌ها برای چاپ فرستاده شده باشد.
 ۸. معادل لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور، بلافاصله پس از آنها باید داخل هلالین درج شود.
 ۹. ارجاع، در متن مقاله و به این شکل نوشته شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار، شماره جلد (در صورتی که اثر بیش از یک جلد باشد) و شماره صفحه (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۱۵).
 ۱۰. فهرست منابع با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان، به شکل ذیل در پایان مقاله درج گردد:
برای کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال نشر)، نام کتاب، نام مترجم، شهر محل انتشار: ناشر، نوبت چاپ، شماره جلد. (طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۲)، *المیزان*، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: کانون انتشارات محمدی، چاپ دوم، ج ۳).
- برای مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال نشر)، «عنوان مقاله»، سایر اشخاص دخیل، عنوان مجموعه (مجله)، دوره یا سال مجله، شماره مجله، شماره صفحات ابتدا و انتهای مقاله. (اکبری دستک، فیض‌الله (۱۳۹۱)، «تمثیل، ابزار مشترک قرآن کریم و اناجیل»، در: *مطالعات قرآنی*، س ۳، ش ۱۲، ص ۲۱-۴۳)

یادآوری:

۱. مسئولیت مطالب هر مقاله به عهده نویسنده آن است.
۲. نشریه در ویرایش مقالات در حد متعارف آزاد است.
۳. نشریه از استرداد اصل مقالات معذور است.
۴. نقل و اقتباس از مطالب و تصاویر با ذکر مأخذ آزاد است.

دفتر نشریه از پیشنهادهای و انتقادات اهل قلم استقبال می‌کند.

تلفن ۳۱۱۲۵۱۶۳ - ۰۲۵

پست الکترونیکی: ensanpajoochi@yahoo.com

سنجش سازگاری دیدگاه سعادت محوری

در باب قلمرو دین، با آیات و روایات

صفر الهی راد *

چکیده

در میان نظریه‌های گوناگون متفکران معاصر در باب قلمرو دین، محوریت سعادت انسان را می‌توان شاخص‌ترین آن‌ها دانست. این نظریه، بر اساس مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، و بر اساس هدف آفرینش انسان، ماهیت دین را بیان راه ضروری سعادت حقیقی انسان می‌داند و در نتیجه، قلمرو دین را هم بر اساس ماهیت دین یا همان سعادت ابدی انسان ترسیم می‌کند. متفکرانی مانند مصباح یزدی، که از مهم‌ترین مدافعان این دیدگاه به حساب می‌آیند، به دلیل همین نگاه به قلمرو دین، با تفکیک میان ابعاد توصیفی و هنجاری علوم، تبیین پدیده‌های طبیعی و روابط میان آن پدیده‌ها و در نتیجه توصیفات علوم طبیعی و انسانی را، که تأثیر ضروری در سعادت حقیقی انسان ندارد، خارج از قلمرو دین می‌دانند. همین محدود دانستن قلمرو دین در این دیدگاه، نقدها و مخالفت‌هایی را در میان محققان فلسفه دین به همراه داشته است. نوشتار حاضر با هدف عرضه این نظریه به آیات و روایات مربوط به تبیین قلمرو دین در صدد است با روش درون‌دینی این دیدگاه را ارزیابی کند. اثبات انطباق این دیدگاه بر آیات و روایات مربوط به قلمرو دین مهم‌ترین یافته این تحقیق به شمار می‌آید. این یافته گامی نو در پذیرش این دیدگاه و پاسخ به برخی استبعادات در قبال آن است. برای نشان دادن اتقان این دیدگاه و با توجه به برخی شبهات قرآنی وارد شده، به اجمال مهم‌ترین آیات ناظر به حداکثری بودن قلمرو دین و همچنین فلسفه وجود آیات غیرهنجاری در قرآن را هم بررسی و تحلیل کرده‌ایم.

* دانشیار گروه کلام و فلسفه دین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران (elahi@iki.ac.ir).

کلیدواژه‌ها: دین، قلمرو دین، محمدتقی مصباح یزدی، توصیفات علوم، ابعاد هنجاری علوم، سعادت‌محوری.

مقدمه

یکی از مسائل مهم در فلسفه دین بررسی «قلمرو دین» است. مراد از اصطلاح «قلمرو دین» گستره حضور دین است، یعنی معارفی که دین باید در اختیار انسان قرار دهد. به تعبیر دیگر، قلمرو دین عبارت است از: «ما من شأن الدین أن یقول»، یعنی آنچه اقتضای شأن دین برای بیان است؛ یا «ما یجب علی الدین أن یقول»، یعنی آنچه لازم است دین بگوید. بنابراین، بحث از قلمرو دین پاسخ به این پرسش‌هاست که: دین باید به چه مسائلی بپردازد؟ شأن دین دخالت در چه اموری است؟ آیا دین باید پاسخ‌گوی همه نیازهای انسان باشد یا پرداختن به عرصه‌های خاصی در شأن دین است؟ هر پاسخی به این مسئله رسالت عالمان دین را متفاوت می‌کند و در مسیر اسلامی‌سازی علوم تأثیرگذار خواهد بود. متفکرانی همچون مصباح یزدی، با مطرح کردن نظریه «سعادت‌محوری» و محور قراردادن «راه رسیدن انسان به سعادت ابدی و حقیقی» به عنوان حقیقت دین، قلمرو دین را هر شناختی می‌دانند که تحقق سعادت حقیقی انسان متوقف بر آن است؛ یعنی هر باور یا ارزشی که برای رسیدن به سعادت ضروری است. بر این اساس، این نظریه با تفکیک میان ابعاد توصیفی و هنجاری علوم فقط اموری را در قلمرو دین می‌داند که تعیین‌کننده فعل اختیاری مطلوب برای رسیدن به سعادت ابدی باشد. در نتیجه، توصیفات علوم را، از آن جهت که در مقام کشف پدیده‌های خارجی است و با سعادت انسان ارتباطی ندارد، در قلمرو دین نمی‌داند.

یکی از راه‌های ارزیابی دیدگاه‌های متفکران عرضه آن دیدگاه‌ها بر متون دینی است. با توجه به وحیانی بودن قرآن کریم و عصمت پیامبر (ص) و اهل بیت (ع)، این منابع شاخصی روشن برای ارزیابی دیدگاه‌ها به حساب می‌آید. پژوهش حاضر به دنبال بررسی میزان سازگاری دیدگاه «سعادت‌محوری» در باب قلمرو دین با آیات قرآن و سخنان معصومان (ع) است. بر اساس بررسی‌های اولیه، این دیدگاه با مجموع آیات و روایات در این باب سازگار است. با بررسی مجموعه آیات و روایات در مقام تبیین قلمرو دین چنین به دست می‌آید که ملاک دینی بودن تأثیرگذاری در سعادت ابدی است؛ یعنی همان نتیجه‌ای که در دیدگاه «سعادت‌محوری» حاصل شده است.

هرچند درباره این نظریه پژوهش‌های گوناگونی انجام شده، اما عرضه این نظریه بر آیات و روایات و بررسی میزان انطباق آن با متون دینی پیشینه‌ای ندارد. با توجه به انتقادات واردشده بر این نظریه در میان محققان این عرصه، بررسی این دیدگاه از طریق آیات و روایات اهمیت بسزایی دارد.

۱. روش‌های تعیین قلمرو دین

در مسئله «قلمرو دین»، پیش از هر چیز، بررسی روش تعیین قلمرو دین نقش اساسی در تحلیل آن دارد. از چه طریق می‌توان قلمرو دین را کشف کرد؟ از راه متون دینی؟ از راه سیره معصومان؟ یا از راه برون‌دینی، یعنی راه عقل؟ آیا عقل چنین صلاحیتی دارد که قلمرو دین را تعیین کند؟ آیا استفاده از متون دینی برای تعیین قلمرو دین به دور باطل منجر نمی‌شود؟ در ادامه، پس از تعریف اصطلاح «قلمرو دین» روش‌شناسی این مسئله را بررسی خواهیم کرد.

در روش برون‌دینی، بدون استفاده از آیات و روایات، با روش عقلی از طریق تحلیل مفهوم «دین» و مبانی آن، قلمرو دین تبیین می‌شود. در این روش، از سویی به مبانی خداشناسی توجه می‌شود و از سوی دیگر به مبانی انسان‌شناسی. با توجه به اینکه خدای متعال حکمت مطلق دارد، جهان را به گونه‌ای می‌آفریند که در مجموع بیشترین کمال ممکن، یعنی احسن، باشد. با توجه به اینکه انسان همان نفس مجرد دارای قوه تعقل و اختیار است، کمال هم‌سنخ با انسان کسب بیشترین کمال اختیاری تا بی‌نهایت، یعنی سعادت ابدی و قرب الاهی، است. زمینه رسیدن به این کمال در دنیا و از طریق افعال اختیاری فراهم می‌شود. لذا خود به خود این مسئله مطرح می‌شود که: انسان چگونه و از طریق چه افعالی به آن سعادت ابدی می‌رسد؟ به تعبیر دیگر، راه رسیدن انسان به سعادت ابدی چیست؟ خدای حکیم به اقتضای حکمتش باید این راه را در اختیار انسان قرار دهد. در اصطلاح کلامی به این راه «دین» گفته می‌شود. بنا بر این تعریف، حقیقت دین همان راه رسیدن به سعادت ابدی است. البته خود این تعریف در سیر نظام فکری به دست آمده است، یعنی در سیر مبتنی بر مبانی خداشناسی و انسان‌شناسی. بر اساس این تحلیل، وجه ضرورت دین رسیدن به سعادت ابدی است. طبعاً قلمرو دین هم تابع همین وجه ضرورت دین است. چنان‌که بیان شد، «قلمرو دین» به معنای آن چیزی است که دین باید بگوید و در آن دخالت کند. با توجه به اینکه وجه ضرورت دین «بیان امور مربوط به سعادت ابدی» است، پس قلمرو دین هر آن چیزی است که برای سعادت ابدی لازم است.

روش درون‌دینی، یعنی ارجاع به متون دینی، به دو صورت متصور است:

صورت نخست آن است که ببینیم در متون دینی (وحی و سنت) به چه اموری پرداخته شده است و مجموع آن‌ها را قلمرو دین بدانیم؛ مثلاً در بررسی آیات و روایات می‌بینیم مجموعه اموری اعم از عقاید، فقهیات، اخلاقیات، و حتی طبیعیاتی مانند امور طبی، تغذیه، آفرینش آسمان و زمین، برخی مسائل کشاورزی و دامداری را شامل می‌شود. از این‌رو گفته می‌شود قلمرو دین شامل همه نیازهای انسان، اعم از نیازهای هدایتی و غیرهدایتی، نیازهای اخروی و دنیوی، می‌شود. پیش‌فرض این روش آن است که قلمرو دین همان چیزی است که در متون دینی آمده است. اگر دین را به معنای نقل متون دینی و مساوی با آن بدانیم، طبیعتاً قلمرو دین هر آن چیزی خواهد بود که در متون دینی آمده است، در حالی که ابهاماتی در این نگرش وجود دارد؛ زیرا چه بسا اموری در متون منقول آمده باشد که حیثیت دینی نداشته باشد؛ مثلاً می‌توان فرض کرد که معصومان (ع) از باب شأن عادی زندگی و به نیت کمک به دیگران مسائلی را در باب امور طبیعی بیان کرده باشند که ربطی به دین نداشته باشد. از اینکه معصوم در باب تغذیه مطلوب علمی را در اختیار مردم قرار دهد نمی‌توان لزوماً چنین برداشت کرد که ایشان از جایگاه دینی خویش به این مسائل پرداخته است. چنان‌که نمی‌توانیم در باب پزشکی که از باب ایثار و تفضل در تعمیر خودروی کسی همکاری می‌کند، بگویم یکی از شئون پزشک تعمیرات خودرو است! بنابراین، این پیش‌فرض که صرف وجود گزاره‌ای در متون دینی موجب دینی شدن آن گزاره می‌شود اثبات‌شده نیست تا بتوان آن را مبنای تعیین قلمرو دین دانست.

صورت دوم آن است که در متون دینی فقط اموری را تحلیل کنیم که در مقام بیان قلمرو دین هستند؛ یعنی گزاره‌هایی که وجوه نیاز به دین را بیان می‌کنند. در این زمینه می‌توان به آیات و روایاتی استناد کرد که بیانگر فلسفه بعثت انبیا، نزول قرآن یا امامت هستند. این روش درون‌دینی ملاک قلمرو دین را گزاره‌هایی نمی‌داند که در متون دینی آمده است، بلکه صرفاً به گزاره‌هایی از متون استناد می‌کند که مولا (خداوند یا معصوم) در مقام بیان گستره دین باشد. از این‌رو، مشکلی که در صورت پیشین از روش درون‌دینی بیان شد، در اینجا واقع نخواهد شد. استناد به این دسته از آیات و روایات مذاق شارع مقدس را در قلمرو دین روشن خواهد کرد. وقتی مجموعه این‌گونه گزاره‌ها در کنار هم دیده می‌شوند، می‌توان آن روح کلی نگرش خداوند متعال و معصومان (ع) به قلمرو دین را کشف کرد، به‌ویژه اگر نتیجه حاصل از بررسی این‌گونه آیات و روایات با نتیجه حاصل از روش عقلی (برون‌دینی) همسانی و همخوانی داشته باشد، می‌توان به اطمینان معرفت‌شناختی در باب قلمرو دین رسید.

۲. تبیین دیدگاه «سعادت‌محوری» در باب قلمرو دین

با توجه به اینکه قلمرو دین بیانگر حوزه‌های حضور دین و بیان شئون دین است، دیدگاه متفکرانی همچون مصباح یزدی در باب قلمرو دین مبتنی بر تبیین ماهیت دین است. به عبارت دیگر، وی قلمرو دین را آن روی سکه ماهیت دین می‌داند. بر همین اساس، بر مبنای وجه ضرورت دین به تبیین گستره آن می‌پردازد. وی با توجه به نظام توحیدی و هدف آفرینش انسان، حقیقت دین را مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها و احکام عملی می‌داند که راه رسیدن به سعادت ابدی را به انسان نشان می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۱۰۰؛ همو، ۱۳۸۱: ۱۴؛ همو، ۱۳۸۲ ب: ۳۲؛ همو، ۱۳۹۱ ب: ۱۴۹/۳؛ همو، ۱۳۹۰: ۳۱؛ همو، ۱۳۸۹: ۱۰۴؛ همو، ۱۳۹۱ ج: ۱۴۵). بر همین اساس، معتقد است گستره امور ضروری، در تحقق سعادت ابدی انسان مؤثر است. لذا تبیین پدیده‌های طبیعی از راه کشف روابط علی و معلولی میان آن‌ها بر عهده دین نیست، بلکه صرفاً بیان تأثیر پدیده‌های مختلف در سعادت یا شقاوت انسان هدف دین به حساب می‌آید (همو، ۱۳۹۲: ۲۱۳). از این رو با صراحت می‌گوید: «اگر نسبت میان شناخت‌ها و رفتارها با سعادت و کمال انسانی لحاظ گردد، در حوزه دین قدم گذاشته‌ایم، خواه این مسائل به امور دنیوی مربوط باشد و خواه مستقیماً امور اخروی را موضوع بررسی قرار دهد، خواه به توصیف واقعیات بپردازد و خواه کنش‌هایی خاص را توصیه کند یا از آن‌ها پرهیز دهد» (همان: ۱۰۲؛ همو، ۱۳۹۱ الف: ۲۹۳). در اندیشه ایشان، هیچ شأنی از شئون زندگی انسان، اعم از زندگی فردی، اجتماعی، خانوادگی، روابط زن و شوهر، روابط پدر و فرزند، روابط امت و امام و حتی روابط با سایر ملل که با آن‌ها چگونه رفتار کنیم خارج از قلمرو دین نیست (همو، ۱۳۹۱ الف: ۲۲؛ همو، ۱۳۸۲ الف: ۶/۱)، البته با دو پیش‌شرط: نخست اینکه، امور و افعال انسان با سعادت انسان لحاظ شود؛ دوم اینکه، این امور و افعال باید اختیاری باشد، چون افعال غیراختیاری در کمال حقیقی انسان تأثیری ندارد (همو، ۱۳۹۲: ۱۰۲).

با توجه به ملاک فوق، شناخت پدیده‌ها و روابط میان حقایق مادی ارتباط مستقیم با ارزش‌ها و سعادت یا شقاوت ندارد (همان: ۱۰۴؛ همو، ۱۳۹۱ الف: ۲۹۴). اساساً وظیفه اصلی کشف خواص فیزیکی و شیمیایی مواد و تبیین میزان و نوع عناصری که برای تشکیل مواد مختلف لازم‌اند بر عهده علم است نه دین (همو، ۱۳۹۲: ۱۳۳)، چنان‌که قواعد حساب، هندسه، فیزیک و شیمی و روابط علی و معلولی میان ترکیبات فیزیکی و شیمیایی یا فعل و انفعالات فیزیکی و امثال آن‌ها ربطی به دین ندارد (همو، ۱۳۹۴: ۲۳۱). اینکه در بنای ساختمان از چه نوع مصالحی (آجر، سیمان، بتون آرمه، یا اسکلت فلزی) استفاده شود، یا در طراحی

ساختمان چه نکات زیباشناختی یا اقتصادی رعایت شود، چون تأثیر مستقیم در سعادت یا شقاوت نهایی انسان ندارد، با دین اصطکاکی پیدا نمی‌کند (همو، ۱۳۹۲: ۱۰۳).

۳. قلمرو دین در آیات و روایات

بر اساس آنچه در باب روش درون‌دینی تعیین ملاک قلمرو دین بیان شد، به آیات و روایاتی اشاره می‌کنیم که از طریق بیان فلسفه نزول قرآن، بعثت انبیا یا فلسفه وجود امام در مقام بیان قلمرو دین هستند. با توجه به گستردگی آیات و روایات در این زمینه، در قالب دو بخش صرفاً برخی از آیات و روایات را بیان می‌کنیم:

۳.۱. فلسفه نزول قرآن و بعثت انبیا (ع)

در بخش نخست به آیات و روایاتی اشاره می‌کنیم که به فلسفه نزول قرآن کریم و بعثت انبیا (ع) اشاره می‌کنند.

۳.۱.۱. هدایت مردم

در آیات فراوانی با صراحت فلسفه نزول قرآن، هدایت و زمینه‌سازی برای سعادت مردم دانسته شده است: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ»^۱ (بقره: ۱۸۵). در این آیه، هدایت مردم و تبیین حق و باطل به منزله فلسفه نزول قرآن کریم بیان شده و خداوند در مقام بیان وجه نزول قرآن است. همچنین، از آیات «وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (انعام: ۱۵۵)، «أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَيَّ طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ» (انعام: ۱۵۶) و «أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنزِلْنَا عَلَيْهِ الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَىٰ مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ» (انعام: ۱۵۷) همین محتوا برداشت می‌شود. در آیه ۱۵۵ تبعیت از قرآن پیش شرط تقوا دانسته شده است. در آیه ۱۵۷ بر هدایتگری و نشانه هدایت بودن قرآن تأکید شده است. در آیه «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُبَيِّنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِّلْمُسْلِمِينَ» (نحل: ۱۰۲) هم تثبیت ایمان مؤمنان، و هدایت و بشارت برای عموم مسلمانان وجه نزول قرآن کریم دانسته شده است؛ چنان‌که از تعبیر «لِيُبَيِّنَ» پیداست، «لام» تعلیل برای «نَزَّلَهُ... بِالْحَقِّ» به حساب می‌آید.

آیه «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا» (اسراء: ۹) نیز با صراحت قرآن کریم را عامل هدایت معرفی کرده است؛ و نیز آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ

۱. «ماه رمضان [همان ماهی است] که قرآن به عنوان راهنمای مردم و نشانه‌های هدایت و فرق میان حق و باطل در آن نازل شده است».

مَوْعِظَةً مِّن رَّبِّكُمْ وَ شِفَاءً لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ» (یونس: ۵۷). در آیه «وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (اعراف: ۵۲) نه فقط اصل قرآن حتی تفصیلات آن نیز به منظور هدایت دانسته شده است. در آیه «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ الْأُولَىٰ بَصَائِرَ لِلنَّاسِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (قصص: ۴۳) هم هدایت ایشان و ایجاد بصیرت برای آن‌ها را فلسفه اعطای کتاب و حیانی به حضرت موسی (ع) بیان کرده است، یعنی اقامه ادله و حججی که بتوانند حق را ببینند و از باطل تمیز دهند؛ چنان‌که در آیه «وَ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَ جَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا تَحَدَّوْا مِنْ دُونِي وَ كِبَالًا» (اسراء: ۲) می‌فرماید به جناب موسی (ع) کتاب و حیانی اعطا کردیم و او را هادی بنی اسرائیل دانستیم. در ادامه هم حقیقت هدایت را تحقق توحید و نفی شرک بیان فرموده است. آیات فراوان دیگری همین هدایت را هدف بعثت انبیا (ع) و نزول قرآن کریم دانسته است. همچنین، در آیه «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ» (مانده: ۱۵) و آیه «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَ يَخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (مانده: ۱۶) خدای متعال کتاب و وحی را فرستاده است تا به واسطه آن هدایتگر کسانی باشد که از او تبعیت کنند و از این طریق ایشان را از تاریکی به سمت نور می‌برد و به راه مستقیم هدایت می‌کند.

روایات فراوانی هم فلسفه بعثت انبیا (ع) و نزول قرآن را هدایتگری دانسته‌اند. بر اساس عبارات مختلفی از نهج البلاغه، حضرت علی (ع) فلسفه بعثت و نزول قرآن را تقویت باورها و ارزش‌ها اعلام کردند. ایشان در خطبه‌ای خارج کردن مردم از عبادت شیطان و روآوری به عبادت خداوند و معرفت و ایمان به خدا را فلسفه بعثت انبیا (ع) و نزول قرآن دانستند: «فَبَعَثَ اللَّهُ مُحَمَّدًا (ص) بِالْحَقِّ لِيُخْرِجَ عِبَادَةَ مِنْ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ إِلَى عِبَادَتِهِ وَ مِنْ طَاعَةِ الشَّيْطَانِ إِلَى طَاعَتِهِ بِقُرْآنٍ قَدْ بَيَّنَّهُ وَ أَحْكَمَهُ لِيَعْلَمَ الْعِبَادُ رَبَّهُمْ إِذْ جَهِلُوا وَ لِيُقَرُّوا بِهِ بَعْدَ إِذْ جَحَدُوا»^۱ (نهج البلاغه: خطبه ۱۴۷). چنان‌که حضرت در خطبه‌ای دیگر آشناسازی مردم با دنیا و زیان‌هایش، و عبرت گرفتن از دنیا و آشنایی با حلال و حرام را فلسفه بعثت اعلام کرده‌اند: «وَبَعَثَ إِلَى الْحِجْنَ وَالْإِنْسِ رُسُلَهُ لِيَكْشِفُوا لَهُمْ عَنْ غَطَائِهِمَا وَ لِيُحَذِّرُوهُمْ مِنْ ضَرَائِحِهَا وَ لِيَضْرِبُوا لَهُمْ أَمْثَالَهَا وَ لِيَصِّرُوهُمْ عُيُوبَهَا وَ

۱. «پس خداوند، محمد (ص) را به حق برانگیخت تا بندگانش را از پرستش بتان برهاند و به عبادت خدا برساند، و از پیروی شیطان برهاند و به اطاعت خدا بکشانند، با قرآنی که معنایش را آشکار کرد، و اساسش را استوار فرمود، تا بندگان بشناسند پروردگارشان را که راجع به او جاهل بودند، و بدو اقرار کنند، از پس آنکه انکار می‌کردند».

لِيُهْجُمُوا عَلَيْهِمْ بِمُعْتَبَرٍ مِنْ تَصَرُّفِ مَصَاحِحِهَا وَ أَسْقَامِهَا وَ حَلَالِهَا وَ حَرَامِهَا وَ مَا أَعَدَّ اللَّهُ لِلْمُطِيعِينَ مِنْهُمْ وَالْعَصَاةِ مِنْ جَنَّةٍ وَ نَارٍ وَ كَرَامَةٍ وَ هَوَانٍ»^۱ (همان: خطبه ۱۸۳). حضرت در خطبه دوم نیز برطرف کردن شهوات، نشان دادن بینات و نشانه‌ها و پرهیز دادن از گناه را هدف بعثت دانسته‌اند: «وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ أُرْسِلُهُ بِالَّذِينَ الْمَشْهُورِ وَالْعِلْمِ الْمَأْتُورِ وَالْكِتَابِ الْمُسْطُورِ وَالنُّورِ السَّاطِعِ وَالصِّيَاءِ اللَّامِعِ وَالْأَمْرِ الصَّادِعِ إِزَاحَةً لِلشُّبُهَاتِ وَ إِحْتِجَاجاً بِالْبَيِّنَاتِ وَ تَحْذِيراً بِالْآيَاتِ وَ تَخْوِيفاً بِالْمَثَلَاتِ»^۲ (همان: خطبه ۲)، چنان‌که در خطبه‌ای دیگر، هدایت به حق و زمینه‌سازی برای رشد را دلیل بعثت پیامبر (ص) بیان کرده‌اند: «وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ أُرْسِلُهُ وَ أَعْلَامُ الْهُدَى دَارِسَةً وَ مَنَاهِجُ الدِّينِ طَامِسَةً فَصَدَعَ بِالْحَقِّ وَ نَصَحَ لِلْخَلْقِ وَ هَدَى إِلَى الرُّشْدِ وَ أَمَرَ بِالْقُصْدِ»^۳ (همان: خطبه ۱۹۵). امام کاظم (ع) نیز معرفت به خدا و تسلیم شدن به او را فلسفه بعثت می‌دانند: «بَا هِشَامُ مَا بَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءَهُ وَ رُسُلَهُ إِلَى عِبَادِهِ إِلَّا لِيَعْقِلُوا عَنِ اللَّهِ فَأَحْسَنُهُمْ اسْتِجَابَةً أَحْسَنُهُمْ مَعْرِفَةً وَ أَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ أَحْسَنُهُمْ عَقْلاً وَ أَكْمَلُهُمْ عَقْلاً أَرْفَعُهُمْ دَرَجَةً فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ»^۴ (کلینی، ۱۳۶۲: ۱۶/۱). بر اساس نقل اصبع بن نباته، حضرت علی (ع) فرموده‌اند: «نَزَلَ الْقُرْآنُ أَثَلَاثًا ثُلُثٌ فِينَا وَ فِي عَدُوِّنَا وَ ثُلُثٌ سُنَنٌ وَ أَمْثَالٌ وَ ثُلُثٌ فَرَائِضٌ وَ أَحْكَامٌ»^۵ (همان: ۶۲۷/۲). شبیه به همین مضمون در کلام امام صادق (ع) نیز آمده است: «إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ أَرْبَعَةَ أَرْبَاعٍ رُبُعٌ حَلَالٌ وَ رُبُعٌ حَرَامٌ وَ رُبُعٌ سُنَنٌ وَ أَحْكَامٌ وَ رُبُعٌ خَبَرٌ مَا كَانَ

۱. «و پیامبران را بر جن و انس برانگیزاند تا دنیا را چنان‌که هست بدیشان بنمایانند و آنان را از زیان‌هایش بترسانند و از دنیا برایشان مثل‌ها زند و زشتی‌های آن را به آنان نشان دهند و به آنان گوشزد کنند آنچه از آن عبرت توان گرفت، از دگرگونی‌هایی پی‌درپی، و سراسر شگفت، از تندرستی‌ها و بیماری‌هایش، و از حلال‌ها و حرام‌هایش، و آنچه خدا آماده ساخته است برای فرمانبران و نافرمانان، از بهشت یا آتش سوزان، و ارجمندی یا خواری».

۲. «و گواهی می‌دهم که محمد (ص) بنده او و پیامبر اوست. او را بفرستاد با دینی آشکار، و نشانه‌هایی پدیدار، و قرآنی نوشته در علم پروردگار، که نوری است رخشان، و چراغی است فروزان، و دستورهایش روشن و عیان تا گرد دودی از دل‌ها بزداید و با حجت و دلیل ملزم فرماید. نشانه‌هایش ببینند و بیش نستیزند و بترسند و از گناه بپرهیزند».

۳. «و گواهی می‌دهم که محمد (ص) بنده او و فرستاده اوست. او را هنگامی فرستاد که نشانه‌های رستگاری پنهان بود، و راه‌های دین نهان. پس حق را آشکار کرد و مردم را نصیحت فرمود، و راه راست را نشان داد و به میانه‌روی فرمان داد».

۴. «ای هشام! خدا پیغمبران و رسولانش را بر بندگانش مبعوث نکرده جز برای آنکه به خداوند خدا معرفت پیدا کنند. پس هر که استجابت بهتری راجع به دعوت خداوند داشته باشد، معرفتش بهتر خواهد بود و هر که داناتر به امر خدا باشد خردمندتر است و خردمندترین مردم درجات بالاتری در دنیا و آخرت دارد».

۵. «قرآن در سه بخش نازل شده است: یک‌سوم در باب ما و دشمن ماست. یک‌سوم در باب سنت‌ها و مثال‌هاست و یک‌سوم دیگر نیز در باب فرائض و احکام است».

قَبْلَكُمْ وَ نَبَأُ مَا يَكُونُ بَعْدَكُمْ وَ فَضْلُ مَا بَيْنَكُمْ» (همان: ۶۲۷/۲). چنان‌که در دو حدیث فوق پیداست، اجزایی که برای قرآن کریم بیان شد، ارتباطی با طبیعیات و نیازهای مادی انسان ندارد، بلکه مربوط به حلال و حرام و سنن الاهی و اخبار اقوام گذشته و آینده است.

۳. ۱. ۲. انذار و تبشیر

بسیاری از آیات هم فلسفه نزول قرآن را انذار در خصوص جهنم، و بشارت به بهشت دانسته‌اند؛ خداوند در آیه «كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَ ذَكَرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ» (اعراف: ۲) فلسفه نزول قرآن را انذار در خصوص عموم مردم و تذکر و یادآوری برای مؤمنان دانسته است. همچنین، در آیه «أَوْ عَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَ لِتَتَّقُوا وَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (اعراف: ۶۳) انذار و به تقوا رسیدن مردم، فلسفه نزول قرآن یا معارف حق دانسته شده است. محمدحسین طباطبایی ذیل این آیه می‌گوید: مقصود از «ذکر» همان معارف حق اوست که بشر را به یاد خدا می‌اندازد: «لِيُنذِرَكُمْ وَ لِتَتَّقُوا وَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ»؛ این سه جمله متعلق است به جمله «جَاءَكُمْ» و معنای آن این است که این ذکر (دین) به این جهت برای شما فرستاده شده تا رسول، شما را انذار نموده، به این وسیله وظیفه خود را ادا نماید، و شما نیز از خدا بترسید، تا در نتیجه رحمت الاهی شامل حالتان شود، چون تنها تقوا و ترس از خدا آدمی را نجات نمی‌دهد، بلکه باید رحمت الاهی هم دستگیر بشود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷۵/۸).

در نخستین آیات سوره کهف نیز انذار کسانی که اهل عمل صالح نیستند و بشارت دادن به اهل عمل صالح، علت نزول قرآن به پیامبر (ص) دانسته شده است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا * قِيمًا لِيُنذِرَ أَسَأًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ وَ يُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا» (کهف: ۱-۲). در آیات فراوانی فلسفه بعثت انبیا نیز تبشیر و انذار، بیان شده است: «وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا»^۱ (فرقان: ۵۶). طباطبایی ذیل این آیه می‌گوید: «یعنی ما در رسالت تو غیر از تبشیر و انذار تکلیف دیگری بر عهده‌ات نگذاشته‌ایم» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۳۰/۱۵)، چنان‌که ذیل آیات «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَ مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا * وَ دَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَ سِرَاجًا مُنِيرًا» (احزاب: ۴۵-۴۶) می‌گوید:

معنای مبشر و نذیر بودن پیامبر آن است که مؤمنان اطاعت‌کننده از خداوند و رسولش را به بهشت بشارت و کفار سرپیچی‌کننده از خداوند را به عذاب الاهی و آتش او انذار می‌دهد. مراد از کلام خداوند: «وَ دَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَ سِرَاجًا مُنِيرًا» آن است که دعوت پیامبر به سوی خداوند همان

۱. «و ما تو را جز به عنوان بشارت‌دهنده و انذارکننده نفرستادیم».

دعوت کردم مردم به ایمان به خداوند واحد است و لازمه آن ایمان به دین الهی است. و اینکه پیامبر را «سراج منیر» قرار داد تعبیر استعاری از این حقیقت است که پیامبر در جایگاهی است که مردم از طریق او به سعادت خویش هدایت می‌شوند و از تاریکی‌های شقاوت و گمراهی نجات می‌یابند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۳۳۰).

با توجه به تعبیر «الآ» در این آیه و سایر آیات، می‌توان چنین برداشت کرد که رسالت انبیا (ع) به نحو حصری بیان چیزی نیست جز اموری که برای بشارت به سعادت و انذار به شقاوت مؤثر باشد. همچنان که خدای متعال در آیه «وَمَا تُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ» (کهف: ۵۶) به نحو حصری رسالت انبیا (ع) را بشارت و انذار دانسته است. در آیه «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَ مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا» (فتح: ۸) هم می‌فرماید انبیا را شاهد، بشارت‌دهنده و انذارکننده فرستادیم و سپس می‌افزاید: «لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تَعَزَّوهُ وَ تَتَّقُوهُ وَ تُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَ أَصِيلاً» (فتح: ۹)؛ یعنی ایمان و عمل صالح حاصل تبشیر و انذار خواهد بود. در سوره مائده تأکید شده است که پیامبر (ص) را به این هدف مبعوث کردیم که علیه خداوند احتجاج نکنید که چرا برای ما بشیر و نذیر نفرستادی؟! اگر ما همانند گذشتگان از بشیر و نذیر برخوردار بودیم، منحرف نمی‌شدیم: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فِتْرَةٍ مِنَ الرَّسُولِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَ لَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (مائده: ۱۹). در آیات فراوان دیگری هم بشیر و نذیر بودن انبیا (ع) فلسفه بعثت دانسته شده است (نک: انعام: ۱۳۰؛ هود: ۲۵؛ نساء: ۱۰۵؛ قصص: ۴۶).

حضرت علی (ع) در عبارات مختلفی از نهج البلاغه همین بشیر و نذیر بودن را فلسفه بعثت انبیا (ع) دانسته‌اند: «حَتَّى بَعَثَ اللَّهُ مُحَمَّدًا شَهِيدًا وَ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا» (نهج البلاغه: خطبه ۱۰۵)؛ «فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بَعَثَ مُحَمَّدًا نَذِيرًا لِلْعَالَمِينَ وَ مُهَيِّمًا عَلَى الْمُرْسَلِينَ» (همان: نامه ۶۲)؛ «إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا نَذِيرًا لِلْعَالَمِينَ» (همان: خطبه ۲۶).

۳.۱.۳. حکومت و قضاوت بین مردم

در برخی آیات، قضاوت و حکم میان مردم و رفع اختلافات بین آن‌ها فلسفه نزول قرآن دانسته شده است: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (بقره: ۲۱۳). در این آیه تأکید شده است که خدای متعال کتاب و وحی را برای انبیا (ع) فرستاده است تا از این طریق اختلاف بین مردم را

حل کنند. از این آیه می‌توان هم شأن حاکمیت و هم قضاوت را برای انبیا (ع) برداشت کرد، چنان‌که در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء: ۵۹) نیز شرط ایمان را مراجعه به خدا و رسولان در هنگام تنازع و اختلاف دانسته است. همچنین، در آیه: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (نساء: ۶۵).

۳. ۱. ۴. اتمام حجت

اتمام حجت نیز وجه دیگری است که قرآن برای فلسفه بعثت و نزول وحی بیان می‌کند: «رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا»^۱ (نساء: ۱۶۵)؛ «وَلَوْلَا أَنْ تُصِيبَهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمْتَّ أَيْدِيَهُمْ يَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَتَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ»^۲ (قصص: ۴۷)؛ «وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَىٰ»^۳ (طه: ۱۳۴). امام صادق (ع) در حدیثی به نقل از پیامبر (ص) اتمام حجت بر مردم و همچنین معرفت به خدا و تحقق توحید را فلسفه بعثت رسولان دانسته‌اند: «وَبَعَثَ إِلَيْهِمُ الرُّسُلَ لِيَتَكُونَ لَهُ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ عَلَىٰ خَلْقِهِ وَيَكُونَ رُسُلُهُ إِلَيْهِمْ شُهَدَاءَ عَلَيْهِمْ وَاتَّبَعَتْ فِيهِمُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِيُهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيُحْيِيَ مَنْ حَيَّىٰ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيُعْقِلَ الْعِبَادَ عَنْ رَبِّهِمْ مَا جَهَلُوهُ فَيَعْرِفُوهُ بِرُبُوبِيَّتِهِ بَعْدَ مَا أَنْكَرُوا وَيُوحِدُوهُ بِالْإِلَهِيَّةِ بَعْدَ مَا عَصَدُوا» (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۵). در حدیث دیگری شخصی از امام صادق (ع) فلسفه بعثت انبیا و رسولان از طرف خداوند را می‌پرسد. حضرت در پاسخ اتمام حجت بر مردم را فلسفه بعثت ایشان ذکر می‌کنند: «لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ مِنْ بَعْدِ الرُّسُلِ وَلِئَلَّا يَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ وَلِيَكُونَ حُجَّةَ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَلَّا تَسْمَعُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ حِكَايَةً عَنْ خَزَنَةِ جَهَنَّمَ وَاحْتِجَابِهِمْ عَلَىٰ أَهْلِ النَّارِ بِالْأَنْبِيَاءِ وَالرُّسُلِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ»

۱. «پیامبرانی که مژده‌رسان و بیم‌دهنده بودند تا مردم را [در دنیا و آخرت در برابر خدا] پس از فرستادن پیامبران، عذر و بهانه و حجتی نباشد؛ و خدا همواره توانای شکست‌ناپذیر و حکیم است.»

۲. «و اگر نه آن بود که به سبب گناहانی که مرتکب شدند عذابی به آنان برسد، پس بگویند: پروردگارا! چرا پیامبری به سوی ما نفرستادی تا از آیات پیروی کنیم و از مؤمنان باشیم [بی‌تردید در عذاب کردن و هلاکشان شتاب می‌کردیم].»

۳. «اگر ما آنان را قبل از قرآن به عذابی هلاک می‌کردیم، قطعاً با اعتراض می‌گفتند: پروردگارا! اگر پیامبری برای ما می‌فرستادی، پیش از آنکه خوار و رسوا شویم، از آیات تو پیروی می‌کردیم.»

(همو، ۱۳۸۵: ۱۲۱/۱). حضرت علی (ع) هم در عبارات مختلفی از نهج البلاغه همین وجه را فلسفه بعثت می‌داند: «وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ أُرْسِلُهُ لِإِنْفَازِ أَمْرِهِ وَإِنْهَاءِ عُدْرِهِ وَتَقْدِيمِ نُذْرِهِ»^۱ (نهج البلاغه: خطبه ۸۳)؛ «بَعَثَ اللَّهُ رُسُلَهُ بِمَا خَصَّصَهُمْ بِهِ مِنْ وَحْيِهِ وَجَعَلَهُمْ حُجَّةً لَهُ عَلَى خَلْقِهِ لِئَلَّا تَجِبَ الْحُجَّةُ لَهُمْ بِتَرْكِ الْأَعْدَارِ»^۲ (همان: خطبه ۱۴۴).

۲.۳. فلسفه نصب امامان

روایات فراوانی در باب فلسفه امامت و جایگاه ایشان وجود دارد، از جمله حدیثی از امام رضا (ع) که فرمودند: «إِنَّ الْإِمَامَةَ زَمَامُ الدِّينِ وَنِظَامُ الْمُسْلِمِينَ وَصَلَاحُ الدُّنْيَا وَعِزُّ الْمُؤْمِنِينَ... وَعِزُّ الْمُسْلِمِينَ وَغَيْظُ الْمُتَافِقِينَ وَبَوَازُ الْكَافِرِينَ (صدوق، ۱۳۷۸: ۱/۲۱۸؛ همو، ۱۳۷۶: ۶۷۷؛ کلینی، ۱۳۶۲: ۱/۲۰۰).

در این حدیث، امام رضا (ع) وجوه مختلفی را برای فلسفه امامت بیان کرده‌اند، از جمله: زمامت دین، نظام مسلمانان و مصالح دنیوی، عزت مؤمنان، ریشه روینده اسلام و شاخه بالارونده آن، تحقق نماز و زکات و روزه و حج، اجرای حدود و احکام، پاسداری از مرزها، بیان حلال و حرام الهی، اقامه حدود الهی، دفاع از دین خداوند، دعوت کردن از مردم برای حرکت در مسیر هدایت از طریق حکم و موعظه حسنه، چراغ درخشان در تاریکی‌های جهان، راهنمای هدایت و نجات‌دهنده از هلاکت، امین خداوند در روی زمین، حجت الهی بر بندگان، دفاع‌کننده از حرم الهی و... چنان‌که از مجموعه این ویژگی‌های بیان شده در حدیث برمی‌آید، رسالت و شأن امام زمینه‌سازی برای سعادت مردم است.

بر اساس حکمت ۲۴۹ نهج البلاغه، حضرت علی (ع) در باب فلسفه امور مختلفی که خداوند تعیین فرموده است سخن مختصری دارند: «فَرَضَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ... وَالْإِمَامَةَ نِظَاماً لِلْأُمَّةِ»؛ خدای متعال امامت را به منظور پایداری نظام امامت قرار داده است. حضرت در این حکمت نقش حکومتی امام را فلسفه امامت دانسته‌اند. در برخی روایات هم، تفسیر و تأویل قرآن کریم، شأن امام دانسته شده است. امام صادق (ع) در توضیح آیه «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران: ۷) مقصود از «راسخان در علم» را

۱. «و گواهی می‌دهم که محمد (ص) بنده و فرستاده اوست. او را فرستاد برای روان ساختن فرمان، و بستن راه عذر بر مردمان، و بیم‌دادن از کيفر آن جهان».

۲. «خدا پیامبرانش را برانگیخت و وحی خود را خاص ایشان فرمود، و آنان را حجت خود بر آفریدگانش قرار داد تا برهانی یا جای عذری برای آفریدگان نماند».

امامان معصوم (ع) می‌دانند و می‌فرمایند: «نَحْنُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ وَ نَحْنُ نَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ»، چنان‌که در حدیث دیگری فرمودند: «الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْأَيْمَةُ مِنْ بَعْدِهِ؛ راسخان در علم علی (ع) و امامان بعد از ایشان هستند» (کلینی، ۱۳۶۲: ۱۳۱۳/۱؛ صفار، ۱۴۰۴: ۲۰۴/۱). بر اساس این روایات، بیان تأویلات قرآن از شئون امام دانسته شده است.

در احادیث گوناگونی وجود امام در میان اهل زمین از این جهت واجب شده است که حجت‌الاهی باشد برای بیان حلال و حرام و دعوت مردم به طریق‌الاهی، چنان‌که امام صادق (ع) فرموده‌اند: «مَا زَالَتْ الْأَرْضُ إِلَّا وَ لِلَّهِ فِيهَا الْحُجَّةُ يَعْرِفُ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ وَ يَدْعُو النَّاسَ إِلَى سَبِيلِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۳۶۲: ۱۷۸/۱). در حدیث دیگری حضرت، فلسفه وجود امام را این دانسته‌اند که اگر مؤمنان چیزی بر دین افزودند، رد کند و اگر چیزی از دین کاستند تکمیل کند: «إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَحْلُو إِلَّا وَ فِيهَا إِمَامٌ كَيْمَا إِنْ زَادَ الْمُؤْمِنُونَ شَيْئاً رَدَّهْمُ وَ إِنْ نَقَصُوا شَيْئاً أَتَمَّهُ لَهُمْ» (همان: ۱۷۸/۱)، چنان‌که امام باقر (ع) در حدیثی فرموده‌اند: «وَاللَّهِ مَا تَرَكَ اللَّهُ أَرْضاً مُنْذُ قَبَضَ آدَمَ (ع) إِلَّا وَ فِيهَا إِمَامٌ يَهْتَدَى بِهِ إِلَى اللَّهِ وَ هُوَ حُجَّتُهُ عَلَى عِبَادِهِ وَ لَا تَبْقَى الْأَرْضُ بِغَيْرِ إِمَامٍ حُجَّةً لِلَّهِ عَلَى عِبَادِهِ» (همان: ۱۷۹/۱). حضرت در این حدیث سوگند یاد کرده‌اند که خداوند همواره امامی را بین مردم قرار داده است تا ایشان را هدایت کند و بر آن‌ها حجت باشد.

۴. بررسی آیات ناظر به قلمرو حداکثری قرآن

از ظاهر برخی آیات قرآن حداکثری بودن قلمرو دین برداشت می‌شود، مانند آیه «وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ» (نحل: ۸۹). بر اساس ظاهر این آیه، قرآن کریم متکفل بیان همه امور است و پاسخ به همه نیازها را بر عهده دارد. برخی تعبیر «تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» را دلیلی بر این دانسته‌اند که قلمرو دین، حداکثری، و ناظر به همه نیازهای انسان است. در حالی که بسیاری از مفسران با استفاده از اجزای همین آیه و با توجه به آیات دیگر، «كُلُّ شَيْءٍ» را همان امور هدایتی دانسته‌اند. طباطبایی، ذیل این آیه، تأکید می‌کند که چون «تبیان» به معنای بیان است و شأن قرآن نیز هدایت عموم مردم است، پس مراد از «لِكُلِّ شَيْءٍ» همه اموری است که به هدایت برمی‌گردد؛ یعنی معارف مربوط به مبدأ و معاد و ارزش‌های اخلاقی و شرایع‌الاهی و داستان‌ها و مواعظی که مردم برای هدایت به آن‌ها نیازمندند. از این‌رو، قرآن تبیان برای همه این امور است، نه آنکه تبیان برای هر علمی باشد. البته وی تأکید می‌کند که این تفسیر با این فرض است که مراد از «تبیان» همین بیان معمولی و عرفی باشد، یعنی اظهار مقاصد از طریق کلام و دلالت‌های

لفظی؛ زیرا قرآن با دلالت لفظی به بیشتر از امور فوق (امور هدایتی) دلالت ندارد. از این رو، اینکه در روایات فرموده‌اند علم «ما کان و یکون و ما هو کائن» تا روز قیامت در قرآن کریم وجود دارد، در صورت صحت روایات، مراد از «تبیان»، بیان به صورت دلالت‌های لفظی نیست، بلکه اسرار و امور پنهانی است که از طریق فهم عادی و متعارف، یعنی دلالت‌های ظاهری و لفظی، نمی‌توان به دست آورد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۲۴-۳۲۵/۱۲). در تفسیر نمونه نیز همین تفسیر ترجیح داده شده است:

با توجه به وسعت مفهوم «لِکُلِّ شَیْءٍ» به‌خوبی می‌توان استدلال کرد که در قرآن، بیان همه چیز هست، ولی با توجه به این نکته که قرآن یک کتاب تربیت و انسان‌سازی است که برای تکامل فرد و جامعه در همه جنبه‌های معنوی و مادی نازل شده است روشن می‌شود که منظور از همه چیز، تمام اموری است که برای پیمودن این راه لازم است، نه اینکه قرآن یک دائرةالمعارف بزرگ است که تمام جزئیات علوم ریاضی و جغرافیایی و شیمی و فیزیک و گیاه‌شناسی و مانند آن در آن آمده است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۶۱/۱۱).

طبرسی نیز همین تفسیر را در باب این آیه بیان می‌کند:

«وَ نَزَّلْنَا عَلَیْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّکُلِّ شَیْءٍ» به این معناست که قرآن را بر تو نازل کردیم، تا بیان‌گر هر امر مشکلی باشد. یعنی برای بیان هر امر دینی که مورد نیاز مردم است؛ زیرا هیچ چیزی نیست که از لحاظ دینی مورد احتیاج مردم باشد که در قرآن کریم بیان نشده باشد، یا بصورت صریح در متن قرآن و یا با ارجاع قرآن به منابع علمی مانند سخن پیامبر و حجت‌هایی که جانشینان ایشان هستند یا اجماع امت. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۸۶/۶).

طبق دیدگاه طبرسی، مراد از «لِکُلِّ شَیْءٍ» هر امری است که مربوط به امور شرعی و دینی است. مفسران اهل سنت نیز این آیه را مشابه طبرسی تفسیر کرده‌اند، از جمله ابن‌عطیه (ابن‌عطیه، ۱۴۲۲: ۴۱۵/۳)، ابن‌جوزی (ابن‌جوزی، ۱۴۲۲: ۵۷۸/۲)، زمخشری (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۲۸/۲)، بیضاوی (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۳۷/۳). همانند برداشت فوق است آنچه در آیه ۳۸ سوره انعام آمده است: «مَا قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَیْءٍ ثُمَّ اِلٰی رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» (انعام: ۳۸). طباطبایی ذیل این آیه می‌گوید:

اگر مراد از «الکتاب» قرآن کریم باشد (چنان‌که در آیات مختلف دیگری کتاب به معنای قرآن کریم آمده است)، معنا این خواهد بود که قرآن کریم، از آنجا که کتاب هدایتی است که انسان‌ها را از طریق بیان حقایق معارف به صراط مستقیم هدایت می‌کند، پس شامل همه امور مربوط به سعادت انسان است. چنان‌که در آیه شریفه «وَ نَزَّلْنَا عَلَیْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّکُلِّ شَیْءٍ» (النحل: ۸۹) همین معنا مراد بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸۱/۷-۸۲).

۵. فلسفه وجود آیات غیرهنجاری (توصیفی) در قرآن

در قرآن آیاتی هست که به امور غیرهنجاری، یعنی توصیفات ناظر به طبیعیات و پدیده‌های خارجی همانند خلقت آسمان و زمین و مراحل خلقت و رشد انسان و... پرداخته است. آیا وجود چنین آیاتی حاکی از شمول قلمرو دین بر طبیعیات و امور توصیفی و غیرهنجاری نیست؟ آیا این آیات در مقام تعلیم علوم طبیعی نیستند؟ از بررسی مجموع این آیات به نظر می‌رسد این آیات نیز عمدتاً در جهت توصیفات دینی، یعنی باورهای ناظر به سعادت و امور هنجاری یا همان ارزش‌های ناظر به سعادت‌اند. از باب نمونه به برخی از این آیات اشاره می‌کنیم.

آیاتی از قرآن کریم پدیده‌های خارجی را اسباب توجه به توحید و باور به قدرت الاهی دانسته‌اند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ النَّمْرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»^۱ (بقره: ۲۱-۲۲). در آیه ۲۲، که به پدیده‌هایی همچون فراش‌بودن زمین، سقف‌بودن آسمان برای زمین، نزول آب از آسمان، و بهره‌مندی انسان از میوه‌های گوناگون اشاره شده، گرچه در ظاهر توصیف پدیده‌های طبیعی است، ولی با توجه به آیه ۲۱ و همچنین پایان همین آیه ۲۲ توجه به فاعلیت مطلق الاهی و توحید در خالقیت و دوری از شرک غرض اصلی بیان این توصیفات به حساب می‌آید. در آیه ۲۱ بر عبادت خدای خالق انسان تأکید شده است؛ خدایی که در آیه ۲۲ به برخی از افعالش اشاره شد. پس از بیان این افعال، در پایان آیه ۲۲ با استفاده از تعبیر «فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا»، نفی شرک به خدایی که فاعل همه این افعال است و تقویت توحید غرض بیان این توصیفات دانسته شده است، چنان‌که در آیه «وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتٍ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرَجُ مِنْهُ حَبًّا مَاتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُشْتَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (انعام: ۹۹). همچنین، پس از توصیف امور طبیعی مانند بارش باران، رویش گیاهان، خوشه‌های درخت خرما، باغ‌های انگور و زیتون و انار، در پایان با تعبیر «إِنَّ فِي ذَلِكَُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» به جنبه آیت الاهی بودن این امور اشاره می‌کنند: «در این

۱. «ای مردم! پروردگارتان را که شما و پیشینیانتان را آفریده است، بپرستید تا [با پرستیدن او] پروا پیموده شوید. آن پروردگاری که زمین را برایتان بستری گسترده و آسمان را سقفی برافراشته قرار داد و از آسمان، آبی نازل کرد و به وسیله آن از میوه‌های گوناگون، رزق و روزی برایتان بیرون آورد؛ پس برای خدا شریکان و همتایانی قرار ندهید در حالی که می‌دانید».

[امور] برای قومی که ایمان می‌آورند، نشانه‌هایی [بر توحید، ربوبیت و قدرت خدا] ست». آیه ۵۷ اعراف نیز متذکر شدن انسان‌ها در خصوص قدرت و اراده‌ی الهی را فلسفه‌ی وجود بادها و ابرها و نزول باران دانسته است: «وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا لِّبَنِي بَدْيٍ رَحْمَةً حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا تَقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ لِّبَدٍ مِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (اعراف: ۵۷).

آیات دیگری هم پدیده‌ها را برای بیان تمثیل در جهت ایمان و باورهای دینی توصیف کرده‌اند، چنان‌که در آیه «مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ البَعِيدُ» (ابراهیم: ۱۸) خدای متعال اعمال کفار را به خاکستری مثال زده است که در یک روز طوفانی، تندبادی بر آن بوزد و نمی‌توانند چیزی به دست آورند. چنان‌که پیداست اصل توصیف این پدیده، یعنی «خاکستری که به واسطه‌ی وزیدن باد تند از بین می‌رود» هدف نیست تا بگوئیم شأن قرآن پرداختن به این امور نیز هست. همچنان‌که در آیه «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَ مَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» (بقره: ۷۴) نیز توصیف وضعی انواع سنگ‌ها نیست، بلکه ذکر مثالی برای قساوت قلوب هدف اصلی ذکر این حالات مختلف برای سنگ‌هاست. در آیه «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سَنَابِلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۶۱) نیز بیان تبدیل شدن یک دانه به صدها دانه غرض خداوند نیست، بلکه چنان‌که از ادبیات تمثیلی آیه پیداست، تشبیه انفاق در راه خدا به کاشت و رویش دانه و تبدلات آن مقصود اصلی است. به همین صورت است آتش برافروخته و رگبار آسمانی (بقره: ۱۷-۱۹)، سگی که کام برمی‌آورد (اعراف: ۱۷۶)، بادی که کشتزار را تباه می‌کند (آل عمران: ۱۱۷)، و سیلی که کف روی آب را به وجود می‌آورد (رعد: ۱۷).

آیات بیانگر نحوه‌ی خلقت انسان نیز در جهت تحقق تقوا، ایمان به خدا و مقولاتی مشابه نازل شده‌اند، از جمله: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا رُؤُوسَهُمَا وَ بَنَىٰ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَ نِسَاءً وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَ الْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا» (نساء: ۱). خداوند در این آیه، از طریق بیان نحوه‌ی خلقت انسان، ایشان را به رعایت تقوا دعوت می‌کند. در آیه «وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ» (روم: ۲۰)، آفرینش انسان از خاک، نشانه‌ای الهی معرفی می‌شود و در آیه‌ای دیگر سیر خلقت و تحولات انسان به منظور نفی شرک بیان می‌گردد: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ

يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يُعْلَمُ مِنْ ذَلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» (روم: ۴۰). در سوره انفطار هم آفرینش انسان و مراحل بعدی حیات وی با هدف نفی غرور انسان بیان می‌شود: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّبَكَ غَدَلًا * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ»^۱ (انفطار: ۶-۸).

آیات گوناگونی از سوره نحل انواع طبیعیات را بیان می‌کند و همه آن‌ها را در راستای هدایت و تقویت ایمان می‌داند، از جمله آیه «وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ» (نحل: ۶۵) بر نشانه‌ی الهی بودن نزول باران از آسمان و احیای زمین تأکید می‌کند. همچنین، دو آیه بعد نحوه به وجود آمدن شیر از بدن حیوان و به دست آمدن شیره از درختان خرما و انگور را آیات الهی برای اهل تعقل دانسته است: «وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَ دَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ * وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (نحل: ۶۶-۶۷). در دو آیه بعد از این هم الهام به زنبور عسل برای ساخت خانه بر روی کوه و درخت، و نقش درمانگری شهدها و نوشیدنی‌هایی را که از میوه‌ها و درختان به دست می‌آید نشانه‌ای بر قدرت الهی دانسته است: «وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكَ ذُلًّا يُخْرِجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۶۸-۶۹).

بر همین اساس، مصباح یزدی می‌گوید آیاتی که درباره اسرار آفرینش، فیزیک، شیمی، کیهان‌شناسی و... است، با اینکه مستقیماً به خداشناسی ارتباطی ندارد اما به ما کمک می‌کند عظمت خداوند و نعمت‌هایش را بهتر بشناسیم و قدر آن‌ها را بدانیم. بی‌شک بهره‌مند شدن از این نعمت‌ها و آگاهی‌یافتن بر ارزش آن‌ها می‌تواند انگیزه‌ای برای شکر و عبادت خداوند باشد و بدین وسیله با سعادت حقیقی انسان ارتباط می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۲۹۹-۳۰۱).

۱. «ای انسان! چه چیز تو را در برابر پروردگار کریمت مغرور ساخته است؟ همان خدایی که تو را آفرید و منظم ساخت، و در هر صورتی که خواست تو را ترکیب کرد».

نتیجه

استناد به آیات و روایات بیانگر فلسفه بعثت انبیا (ع)، نزول قرآن یا نصب امامت، یکی از روش‌های موجه درون‌دینی برای تعیین ملاک قلمرو دین است، چراکه صرفاً به بخش‌هایی از متون دینی استناد می‌کند که مولا (خداوند یا معصوم) در مقام بیان گستره دین باشد. دیدگاه سعادت‌محوری، که قلمرو دین را آن روی سکه ماهیت دین می‌داند، بر مبنای وجه ضرورت دین به تبیین گستره آن می‌پردازد. در دیدگاه سعادت‌محوری، با توجه به نظام توحیدی و هدف آفرینش انسان، حقیقت دین راه ضروری رسیدن انسان به سعادت ابدی است؛ به همین دلیل، در این دیدگاه، امور توصیفی صرف، یعنی تبیین پدیده‌های طبیعی از راه کشف روابط علی و معلولی میان آن‌ها بر عهده دین نیست، بلکه صرفاً بیان تأثیر پدیده‌های مختلف در سعادت یا شقاوت انسان معیار گستره دین به حساب می‌آید. دیدگاه «سعادت‌محوری» در باب قلمرو دین انطباق کاملی با آیات و روایات ناظر به قلمرو دین دارد، زیرا:

۱. با مراجعه به آیات و روایات فراوانی که در مقام بیان معیار تعیین قلمرو دین هستند، چنین به دست آمد که فلسفه نزول قرآن، بعثت انبیا (ع) و نصب امامان (ع) مجموعه‌ای از باورها و ارزش‌های ناظر به سعادت حقیقی انسان است، یعنی اموری مانند هدایت مردم، انذار در خصوص جهنم و بشارت به بهشت، قضاوت و حکم میان مردم و رفع اختلافات بین آن‌ها، معرفت به خداوند و تحقق توحید، اتمام حجت، زعامت دین و تشکیل نظام اسلامی.

۲. از مجموع آیات و روایات درمی‌یابیم که هدف ارسال وحی و رسالت انبیا و امامان معصوم (ع) تبیین پدیده‌های طبیعی و حل مشکلات صرفاً دنیوی نبوده است.

۳. هرچند برخی خواسته‌اند تعابیر قرآنی مانند «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» را دلیلی بر حداکثری بودن قلمرو دین و ناظر به همه علوم و نیازهای انسان بدانند، ولی چنان‌که بسیاری از مفسران گفته‌اند، با استفاده از اجزای همین آیه و با توجه به آیات دیگر چنین به دست می‌آید که مراد از «كُلِّ شَيْءٍ» صرفاً همان امور هدایتی انسان است.

۴. با توجه به سیاق آیات قرآنی نازل‌شده درباره امور غیرهنجاری، یعنی توصیفات ناظر به طبیعیات و پدیده‌های خارجی همانند خلقت آسمان و زمین و مراحل خلقت و رشد انسان و...، درمی‌یابیم که این آیات نیز عمدتاً در راستای توصیفات دینی، یعنی باورهای ناظر به سعادت، و امور هنجاری، یعنی ارزش‌های ناظر به سعادت، است. یعنی توصیفات ناظر به طبیعیات قرآن در مقام امور هدایتی است، مانند توجه به توحید و باور به قدرت الهی، تمثیل در جهت ایمان و باورهای دینی، تحقق تقوا و تقویت ایمان به خداوند.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی (۱۴۲۲). زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: دار الکتب العربی.
- ابن عطیه، عبد الحق بن غالب (۱۴۲۲). المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، بیروت: دار الکتب العربی.
- بیضاوی، عبد الله بن عمر (۱۴۱۸). انوار التنزیل و أسرار التأویل، تحقیق: محمد عبد الرحمن المرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأفاویل فی وجوه التأویل، بیروت: دار الکتب العربی.
- شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴). نهج البلاغه، ترجمه: صبحی صالح، قم: هجرت.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶). الأمالی، تهران: کتابچی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۸). عیون أخبار الرضا (ع)، تهران: نشر جهان.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۵). علل الشرائع، قم: داوری.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸). التوحید، قم: جامعه مدرسین.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲). الکافی، تهران: اسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱). دین و آزادی، قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲ الف). نظریه سیاسی اسلام، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲ ب). نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). به سوی خودسازی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). درباره پژوهش، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). آموزش عقاید، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ الف). پاسخ استاد به جوانان پرسشگر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ ب). پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ج ۳، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ ج). نقش تقلید در زندگی انسان، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). رابطه علم و دین، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). فلسفه اخلاق، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامية.

مبانی انسان‌شناختی علم اجتماعی تفسیری

و دلالت‌های جامعه‌شناختی آن

اسماعیل چراغی کوتیانی *

چکیده

علم اجتماعی مدرن، مبتنی بر بنیان‌های معرفتی و نظری ویژه‌ای است که به رویکردها، نظریه‌ها، حوزه‌ها و روش‌های آن رنگ می‌بخشد و آن را از علم اجتماعی و مبانی آن در رویکرد اسلامی متمایز می‌کند. یکی از اصلی‌ترین مبانی شناختی که علم اجتماعی مدرن از آن اثر پذیرفته، چستی انسان و چگونگی ارتباطش با واقعیت و نیروهای اجتماعی است. این نوشتار در صدد است مبانی انسان‌شناختی علم اجتماعی تفسیری را بررسی کند. گردآوری داده‌ها با روش اسنادی و کتاب‌خانه‌ای انجام شده و با روش توصیفی و تحلیلی داده‌ها پردازش شده است. یافته‌ها بیانگر آن است که علم اجتماعی تفسیری انسان را موجودی مختار، معنا ساز، محیط‌آفرین، دوساحتی، محاسبه‌گر، با دستگاه شناختی محدود می‌داند که شعور متعارف مهم‌ترین منبع اطلاعاتی اوست. این نگرش به انسان دلالت‌های جامعه‌شناختی دارد، از جمله: نفی تصویر اثباتی از علم اجتماعی، تمرکز بر فهم و درک انگیزه‌ها و نیات کنشگران اجتماعی و تبیین نشدن الگوی پیامدهای ناخواسته کنش، بی‌توجهی به علل و سازوکارهای زیربنایی در تحلیل، تاریخی‌دیدن هویت، تبیین تک‌ساحتی انسان، و نسبت‌دادن تغییرات اجتماعی به کنشگران فردی.

کلیدواژه‌ها: علم اجتماعی تفسیری، مبانی، انسان‌شناسی، پارادایم.

* استادیار گروه جامعه‌شناسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران (cheraghi@iki.ac.ir).

مقدمه

علم اجتماعی مدرن بر بنیان‌های معرفتی و نظری ویژه‌ای استوار است که آن را از علم اجتماعی و مبانی آن در رویکرد اسلامی متمایز می‌کند؛ زیرا نظریه‌های علمی، و از جمله نظریه‌های اجتماعی، بر مبادی‌ای بنا می‌شود که اصول موضوعه یا متعارفه نام دارد. این اصول موضوعه با ورود به ساحت علم (پارسانیا، ۱۳۷۶: ۷۲)، به محتوای دانش، روش کسب معرفت در آن و تحلیل آنان از پدیده‌ها رنگ و جهت خاصی می‌بخشد. همچنین، این جهت‌پذیری محتوایی، روشی و تحلیلی در اتخاذ موضع درباره پدیده‌ها نقش تعیین‌کننده‌ای دارد.

مهم‌ترین اصول موضوعه محوری در علوم گوناگون، اصولی است که گفت‌وگو درباره چیستی و هستی آن‌ها در حوزه دانش فلسفی است و شناسایی این اصول و گفت‌وگو درباره درستی یا نادرستی آن‌ها مباحثی را پیش می‌کشد که از سنخ مسائل مربوط به علوم‌ی که از آن‌ها استفاده می‌کنند، به شمار نمی‌آید، بلکه از سنخ مسائل فلسفی است (همان). از دیگر سو، گاه در دانش، افزون بر مسائل خرد، مسائل کلانی رخ می‌نماید که از چارچوب معرفتی علم ناشی شده و رهایی از آن‌ها جز با دگرگونی در نظام معرفتی و تبدیل اصول موضوعه‌اش ممکن نیست. از این رو، حل آن‌ها خارج از توانایی دانشی است که خود گرفتار بحران است؛ زیرا دانشی توانایی حل این بحران را دارد که منطق و شیوه‌ای فراتر از شیوه خاص آن علم داشته باشد. این دانش همان «فلسفه علم» است که در آن مبانی و مسائل متافیزیکی علم به بحث و گفت‌وگو گذاشته می‌شود (همان: ۷۲).

اثرگذاری فلسفه در علوم انسانی به طور عام و در جامعه‌شناسی به طور خاص به میزانی است که به جرئت می‌توان ظهور و تطور نظریه جامعه‌شناختی را در حاشیه پیدایش دیدگاه فلسفی مربوط به آن تبیین کرد. این یعنی تغییرات هر نظریه را می‌توان تابعی از تغییرات اندیشه فلسفی دانست؛ مثلاً جامعه‌شناسی پوزیتیویستی و نظریه‌های مربوط به آن در حاشیه جریان پوزیتیویستی معرفت از قرن نوزدهم شکل گرفته و هماهنگ با آن پیش رفته است (همو، ۱۳۸۴: ۳۳۷-۳۳۹).

یکی از مبانی شناختی اصلی، که پارادایم‌های علوم اجتماعی از آن اثر پذیرفته‌اند، موضوع چیستی انسان و چگونگی ارتباطش با واقعیت و نیروهای اجتماعی است. این یعنی انسان‌شناسی، از جمله عناصر اصلی هر پارادایم شمرده می‌شود که مبنای شناسایی آن و تمیزدادنش از پارادایم‌های رقیب است (نیومن،

۱۳۸۹: ۲۲۰-۱۶۷). از این‌رو نظریه هر دانشمند علوم انسانی با مبانی انسان‌شناختی اش پیوند نزدیکی دارد. این پیوند به میزانی است که دگرگونی در این مبانی موجب تغییر در جهت‌گیری علمی آن متفکر خواهد شد. در جامعه‌شناسی هم، مانند دیگر دانش‌ها، موضع‌گیری درباره مبانی و تعریف مفاهیم، مطرح‌کردن نظریه‌های شناخت جامعه، رویکردها در عرصه‌های مختلف اجتماعی و راهکارهای حل مسائل اجتماعی، از دیدگاه‌های جامعه‌شناس درباره انسان متأثر است؛ زیرا هر گونه تبیین درست از پدیده‌ها، مسائل و آسیب‌های اجتماعی و عوامل آن‌ها بدون شناخت دقیق و درست از انسان دشوار است. از سوی دیگر، پذیرش دیدگاهی خاص درباره انسان، دانش‌پژوهان علوم اجتماعی را در درک و فهم کامل از پدیده‌های اجتماعی یاری می‌رساند؛ مثلاً باور به وجود «میل به پرستش در انسان» در تحلیل دین‌گرایی انسان‌ها مؤثر بوده و پژوهشگران اجتماعی را قادر ساخته است در برابر تبیین‌های مادی، تفسیر و تحلیلی نو و معنویت‌گرا از پدیده دین‌گرایی مطرح کنند.

در فلسفه‌های رایج علم با محوریت پارادایم‌های سه‌گانه اثباتی، تفسیری و انتقادی، به این نکته اذعان می‌شود که هر دانش و نظریه علمی دسته‌ای از مفروضات و پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی بنیادین دارد (همان: ۱۶۷). این پارادایم‌ها با مطرح‌کردن تصویری خاص از انسان، الگوهای ویژه‌ای از انسان پیش می‌نهند که مبتنی بر انگاره‌های مادی‌گرایانه و سکولاریستی است. هر کدام با ایده‌ای خاص درباره ماهیت انسان و واقعیت و معرفت‌شناسی خاص خود، روش‌شناسی‌های متفاوتی در عرصه علوم انسانی مطرح می‌کنند.

علم اجتماعی تفسیری یکی از دانش‌هایی است که در تقسیم‌بندی پارادایمی، ذیل پارادایم تفسیری بررسی می‌شود. این نوشتار در صدد است ضمن تحلیل مبانی انسان‌شناختی علم اجتماعی تفسیری به دلالت‌های جامعه‌شناختی آن نیز بپردازد. از این‌رو، مسئله اصلی در این نوشتار چستی مبانی انسان‌شناسی علم اجتماعی تفسیری و دلالت‌های اجتماعی آن است. تاکنون در زمینه انسان‌شناسی علم مدرن، آثاری در قالب کتاب، مقاله و رساله، تدوین شده که در ضمن آن کمابیش به انسان‌شناسی علم تفسیری هم اشاره شده است. نوشتار حاضر اما از این جهت که بر مسئله مبانی انسان‌شناسی علم اجتماعی تفسیری تمرکز کرده و به دلالت‌های جامعه‌شناختی آن نیز پرداخته است، پیشینه‌ای ندارد. در این نوشتار نخست مبانی

انسان‌شناختی علم اجتماعی تفسیری بیان می‌شود و در ادامه دلالت‌های جامعه‌شناختی و اجتماعی آن را بررسی خواهیم کرد.

مفهوم‌شناسی

۱. مبانی

مفهوم «مبانی» در ادبیات علوم اجتماعی کاربردهای متفاوتی دارد. گاه از این مفهوم برای اشاره به «مفاهیم اساسی» دانش استفاده می‌شود؛ مثلاً بیشتر نگاشته‌هایی که تحت عنوان «مبانی جامعه‌شناسی» از آن‌ها یاد می‌شود، از این دسته‌اند. کاربرد دوم این مفهوم، که در این نوشتار نیز مد نظر است، اشاره به آن دسته از گزاره‌هایی است که پایه اثبات مسائل و نظریه‌های علم دیگر را شکل می‌دهند. به بیان دیگر، پژوهشگر در هر دانشی با دو دسته پیش‌فرض مواجه است: بدیهی و نظری، که در علوم دیگر اثبات می‌شوند. پیش‌فرض‌های نوع دوم را «مبانی» می‌نامند (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰: ۱۶۵). بنابراین، منظور از مبانی انسان‌شناختی در این نوشتار، گزاره‌هایی شالوده‌ای درباره انسان است که بر علم اجتماعی تفسیری تأثیر می‌گذارد و در حقیقت، مسائل علم اجتماعی و نظریه‌های ناظر به کنش‌های اجتماعی بر پایه آن سامان می‌یابد.

۲. انسان‌شناسی

«انسان‌شناسی» از مفاهیمی است که در علوم گوناگون تلقی‌های متفاوتی از آن وجود دارد. این مفهوم در علوم اجتماعی معادل «آنتروپولوژی» به کار رفته که در گذشته‌ای نه‌چندان دور از آن تحت عنوان «مردم‌شناسی» یاد می‌شد (فکوهی، ۱۳۹۱: ۱۹). «آنتروپولوژی» از دو واژه یونانی «آنتروپوس» به معنای «انسان» و «لوگوس»، یعنی «شناخت»، ترکیب یافته است. این واژه را اولین بار ارسطو به کار برد و منظورش علمی بود که در شناخت انسان بکوشد (فرید، ۱۳۷۲: ۳). بنابراین، در این تعریف از «انسان‌شناسی»، شناخت انسان به طور کلی محل توجه است و چون انسان هستی پیچیده‌ای دارد و دارای ابعاد وجودی پُرشماری است بررسی همه آن‌ها در یک شاخه علمی امکان‌پذیر نیست؛ هر شاخه‌ای از معرفت که به شکلی بُعدی از ابعاد وجودی انسان را بررسی کند تحت عنوان «انسان‌شناسی» قرار می‌گیرد. بنابراین، عنوان عام «انسان‌شناسی» شامل همه شاخه‌های علمی خواهد بود که به بررسی و شناخت و تحلیل بُعد یا ساحتی از ابعاد یا ساحات وجودی انسان یا گروه و قشر خاصی از انسان‌ها می‌پردازد (رجبی، ۱۳۹۰: ۱۶). با این همه،

منظور از «انسان‌شناسی» در این نوشتار، انسان‌شناسی به طور مطلق نیست، بلکه نوع خاصی از انسان‌شناسی‌های مضاف است که از آن به «انسان‌شناسی علم اجتماعی تفسیری» یاد می‌شود. لذا در این نوشتار، بررسی مبانی انسان‌شناختی علم اجتماعی تفسیری و دلالت‌های آن در تبیین و تفسیر پدیده‌های اجتماعی مد نظر است.

اهمیت موضوع انسان‌شناسی در تحلیل کنش‌های اجتماعی به قدری است که گفته می‌شود علوم انسانی به یک واقعیت بازمی‌گردد و آن نوع انسان است که این دانش‌ها او را توصیف، روایت و داوری کرده، مفاهیم و نظریات مربوط به او را تدوین می‌کنند (دیلتای، ۱۳۸۹: ۱۶۰). بدین جهت است که همه نظام‌های فکری و فلسفی در طول تاریخ، به موضوع انسان و شناخت او به‌جد پرداخته‌اند؛ زیرا در حقیقت همه این علوم برای شناخت ابعاد مختلف انسان و حول محور او شکل گرفته‌اند.

البته انسان در هر یک از این مکاتب با دیگری تفاوت اساسی دارد. بنابراین، وقتی شناخت انسان بر اساس این دیدگاه‌ها متفاوت باشد، علمی هم که بر این‌گونه شناخت‌های متفاوت بنا می‌شود، با هم تفاوت خواهد داشت. از این‌رو پیش از هر گونه بحث و گفت‌وگو درباره هر یک از علوم انسانی نخست باید دیدگاه آن درباره انسان را استخراج کرد تا بستری برای گفت‌وگو و مطرح کردن مسائل فراهم آید.

۳. مبانی انسان‌شناختی

با توجه به تعریفی که پیش از این از دو مفهوم «مبانی» و «انسان‌شناسی» بیان شد، می‌توان مفهوم «مبانی انسان‌شناسی» را به گزاره‌هایی انسان‌شناختی تعریف کرد که پایه اثبات مسائل و نظریه‌های دانش دیگری قرار می‌گیرند. در این نگاه منظر از «مبانی انسان‌شناختی» دسته‌ای از گزاره‌های انسان‌شناسانه است که بنیاد اثبات مسائل و نظریه‌های علم اجتماعی تفسیری را فراهم می‌کند.

۴. انسان‌شناسی علم اجتماعی تفسیری

رویکرد تفسیری به انسان در تقابل با رویکرد اثباتی و نقد به آن شکل گرفته است. از این‌رو فهم آن نیز با نیم‌نگاهی به علم اثباتی قابل فهم‌تر است؛ زیرا در نظر تفسیری‌ها این رویکرد اثباتی که روش علوم انسانی همان روش علوم طبیعی است در معرض نقد جدی قرار می‌گیرد. اعتقاد بر این بود که ویژگی موضوعات فرهنگی، معنوی بودن آن‌ها بوده و انسان به مثابه کنشگر را نمی‌توان از طریق روش‌های علوم طبیعی که در صدد ایجاد قوانین عام

هستند، مطالعه کرد. این رویکرد را باید رویکردی انسان‌مدار نامید؛ زیرا برخلاف رویکرد اثباتی، اهمیت و ارزش بیشتری برای گزینش‌گری، اراده آزاد انسانی و نیز معانی کنش‌های انسانی قائل است.

بنابراین، رویکرد تفسیری از اساس با رویکرد اثباتی تفاوت دارد. در حقیقت، دیدگاه ذهن‌گرایانه علم اجتماعی تفسیری در وهله نخست، واکنشی به موضع عین‌گرایانه افراطی اثبات‌گرایی بود. رهیافت اثباتی با تعریف واقعیت اجتماعی و کنش انسانی به مثابه چیزی که می‌تواند به شکل عینی مطالعه شود، از بُعد فردی و معنایی جهان اجتماعی چشم پوشید. این به معنای چشم‌پوشی از همه ابعادی بود که جهان انسانی را از جهان اشیا متمایز می‌کرد. در برابر آن، همان عناصری که پژوهش اجتماعی اثباتی آن‌ها را از حوزه بررسی به حاشیه رانده بود (اموری همچون فرد، انگیزه‌ها، ارزش‌ها، اراده آزاد و...) به مسائل محوری تحقیق تفسیری تبدیل شد (محمدپور، ۱۴۰۰: ۲۳۵). رویکرد تفسیری در حقیقت با محوریت دادن به معنا و فرآیند ساخت و انتقال آن به دست کنشگران فردی، به ابعادی از وجود انسانی توجه کرد که جهان انسانی را از جهان «چیزها» جدا می‌کرد. این نوع نگاه با نكوهش عین‌گرایی افراطی بر لزوم تناسب تحلیل اجتماعی با ابعاد فرهنگی‌تر وجود انسانی تأکید دارد.

علم اجتماعی تفسیری، که در بن‌مایه‌های اندیشه ایدئالیسم آلمانی ریشه داشته و مبانی‌اش در اندیشه‌های فلسفی کسانی همچون کانت، دیلتای، هوسرل، هایدگر، گادامر و ریکور پی‌ریزی شده، از لحاظ هستی‌شناسی، رویکردی رئالیستی دارد. در جامعه‌شناسی متفکرانی همچون شوتز، وبر، مید، مانهایم، برگر و لاکمن، که همگی در سنت خردنگر اجتماعی جای دارند، به این رویکرد تعلق داشته‌اند (همو، ۱۳۸۹: ۲۸۳). این رویکرد در پی آن است که شناخت خود از ماهیت بنیادی جهان اجتماعی را در سطح تجربه ذهنی دنبال کند. بدین جهت است که ماکس وبر، به عنوان یکی از سرآمدان این علم، در تعریف خود از جامعه‌شناسی بر تفسیر تفهیمی کنش انسانی به منظور تبیین پدیده‌ها تأکید می‌کند (وبر، ۱۳۷۴: ۳). منظور وی از فهم تفسیری، درک وضعیت‌های ذهنی کنشگران اجتماعی و فهم معانی‌ای است که به واسطه آن‌ها به کنش دست می‌زند. در حقیقت، وبر جامعه‌شناسی را علم فراگیر کنش اجتماعی می‌دانست. تفاوت اصلی وبر با بسیاری از پیشینیانش، به سبب تأکید تحلیلی بر کنشگران فردی بود (کوزر، ۱۳۷۹: ۲۹۹). هرچند وبر همچنان تا پایان عمر به تبیین و سویه‌های تجربی تحلیل وفادار بود، اما فهم معنای کنش با تأکید بر تحلیل رفتار کنشگران فردی برایش اولویت داشت.

بر اساس پیش‌فرض‌های این رویکرد، جهان اجتماعی فرآیندی است در حال ظهور که آفریده کنشگران فعال و در حال کنش است. از این‌رو، علم اجتماعی تفسیری راجع به انسان دیدگاهی اختیارگرا دارد و آن را سازنده واقعیت می‌داند (بوریل و مورگان، ۱۳۸۶: ۴۷-۵۱). به عبارت دیگر، در حالی که اثباتی‌ها انسان را به نوعی در چنبره ساخت‌ها و قواعد بیرونی اسیر قلمداد می‌کنند، تفسیری‌ها بر عملکرد خلاقانه کنشگران اجتماعی در تفسیر فرآیندهای اجتماعی تأکید دارند. در این نگاه، واقعیت همچون ساختاری از پیش تعیین‌شده که بر آن‌ها و رفتارشان غلبه دارد نگریده نمی‌شود، بلکه سازه‌ای اجتماعی است که از رهگذر تلاش‌های کنشگران ساخته و پرداخته می‌شود.

این رویکرد بر سازه‌های انسانی و معانی، که سازنده جهان اجتماعی هستند، تأکید دارد. از این‌رو، نگاهشان به انسان، سنخیتی با نگاه اثباتی، که انسان را در چارچوب پیشینی اسیر می‌دید، ندارد. در این نگاه، کنشگران انسانی از مسیر مناسبات اجتماعی به آفرینش معنا دست می‌زنند و با ساخت نظام معنایی خاص آن را مبنای تفسیر جهان اجتماعی‌شان قرار می‌دهند. از این منظر، هر چند کنش‌های انسانی بهره‌مند از نظم و نسقی ویژه است، اما این نظم‌پذیری نه مبتنی بر ساختارهای پیشینی، بلکه ساخت‌یافته بر قواعد و نظامی پسینی است که خود کنشگران پیوسته در حال تولید و بازتولید آنند.

علم اجتماعی تفسیری با هرمنوتیک قرابت بسیار دارد؛ زیرا در هرمنوتیک، پژوهشگر برای کشف معنای متن آن را «می‌خواند». خواننده در هنگام مطالعه متن می‌کوشد دیدگاهی را که متن بیان می‌کند همچون یک کلیت درک کند و بدان راه یابد و سپس به درکی از چگونگی ارتباط اجزا با کل نائل آید (نیومن، ۱۳۸۹: ۱۸۲-۱۸۳). به عبارت دیگر، در نگرش هرمنوتیسین‌ها، معنای حقیقی متن همیشه به صورت روشن در خود متن مشخص نیست؛ لذا پژوهشگر فقط از راه مطالعه همه متن و ارتباط دادن اجزای متن به فهم آن دست می‌یابد. این رویکرد نیز همچون رویکرد تفسیری، نقطه مقابل رویکردهای اثباتی و تجربی است؛ زیرا رویکرد به فهم معنای متن توجه دارد و هدف اصلی‌اش، برخلاف علوم تجربی و اثباتی، نه تبیین، بلکه فهم است.

علم اجتماعی تفسیری در برابر جهت‌گیری ابزاری علم اجتماعی اثباتی، به اتخاذ جهت‌گیری عملی (کاربردی) روی آورده است. لذا برای معرفی آن، گاه از مفاهیمی همچون «ضدطبیعت‌گرایی»^۱

«صداثبات‌گرایی»^۱ یا «فرااثباتی»^۲ استفاده می‌شود. تمرکزشان بر این مسئله است که مردم چگونه با یکدیگر تعامل، و در کنار یکدیگر فعالیت می‌کنند. به طور کلی، این رویکرد به تحلیل نظام‌مند از کنش معنادار اجتماعی علاقه‌مند است که از طریق مشاهده تفصیلی افراد در اوضاع و احوال طبیعی انجام می‌شود تا به برداشت‌ها و تعبیراتی از چگونگی اینکه کنشگران جهان اجتماعی‌شان را خلق و حفظ می‌کنند، دست یابد (همان: ۱۸۴). باور متفکران این رویکرد این است که مافقط در صورتی می‌توانیم به فهم کنش انسانی برسیم که به درون آن معانی ذهنی‌ای راه یابیم که کنشگران به رفتارشان و نیز رفتار دیگران نسبت می‌دهند (کوزر، ۱۳۷۹: ۳۰۳). این یعنی فهم معنای کنش دیگران، از بیرون و از طریق راهکارهای اثباتی امکان‌پذیر نیست. فهم زمانی می‌تواند حاصل شود که پژوهشگر بتواند از خلال ارتباطی همدلانه به جهان ذهنی کنشگر وارد شود و به فهم معانی ذهنی او دست یابد و آن را در تحلیل خود به کار گیرد. در ادامه، به مبانی انسان‌شناختی این رویکرد می‌پردازیم.

۱.۴. محوریت اختیار و آگاهی انسان در کنش اجتماعی

پارادایم تفسیری را به دلیل اهمیت‌دادن به اراده آزاد و آگاهی انسانی می‌توان رویکردی انسان‌مدار نامید. این دیدگاه هم بر اختیار کنشگران انسانی در برابر جبر اجتماعی تأکید دارد و هم در سهم‌دهی به عوامل تأثیرگذار بر کنش انسانی، برای آگاهی کنشگران سهم بیشتری در شکل‌دهی به کنش اجتماعی قائل است. لذا این رویکرد بر توانمندی کنشگران در آفرینش معانی به جای تأثیرپذیری از شرایط پیشینی تأکید دارد.

این ایستار در مواجهه با ایستار اثباتی، آفریننده دوگانه «نوآوری» و «خردگرایی» است؛ بدین معنا که پارادایم اثباتی با تکیه بر اصالت قوانین عام محیط و در قالب روابط علی‌احتمالی بر «خردگرایی» متمرکز است، اما پارادایم تفسیری با اعتماد بر اصالت انسان و نظام معنایی برساخته او بر «نوآوری» انسان تأکید دارد. دلالت اجتماعی این دوگانه‌انگاری این است که ایستار «خردگرایی» در پی کشف روشمند قوانین حاکم بر زندگی اجتماعی در جهت تثبیت و تداوم آن است، حال آنکه ایستار «نوآوری» به عنوان استعداد و توانایی ذاتی انسانی، سلاح دفاعی انسان‌ها در مواجهه با محدودیت‌های محیطی است. لذا رویکرد تفسیری بر اراده و انتخاب آزاد انسان تأکید دارد (ایمان، ۱۳۹۱: ۱۶۲-۱۶۴). حال پرسش این است که: آیا محیط اجتماعی

1. Anti-positivism
2. Meta-positivism

در شکل‌دهی به کنش اجتماعی و فرآیند معناسازی هیچ تأثیری ندارد؟ پاسخ رویکرد تفسیری این است که محیط اجتماعی و دیدگاه‌های شخصی از طریق زمینه‌سازی برای شکل‌گیری انتخاب‌های آگاهانه کنشگران بر این روند تأثیرگذارند. اما با این همه آن کس که محیط اجتماعی خود را آفریده و با ایجاد دگرگونی در آن به اندیشه خود شکل می‌دهد، خود کنشگر اجتماعی است.

بنابراین، به دلیل اهمیت دو عنصر اختیار و آگاهی در شکل‌دهی به کنش اجتماعی، رویکرد تفسیری بر اهمیت فرآیندهای تصمیم‌گیری فردی، احساسات شخصی و روش‌های فهم وقایع تأکید می‌کند. از نظر آن‌ها، این جهان درونی و نوع نگاه و اندیشه فرد به آن، همان قدر برای کنش‌های او مهم است که اثباتی‌ها به شرایط عینی و بیرونی و عوامل ساختاری توجه می‌کنند و شاید هم میزان اهمیت آن بیشتر باشد (نیومن، ۱۳۸۹: ۱/۱۷۸).

در بررسی اندیشه سرآمدان این رویکرد به روشنی رد پای این مبنای نظری دیده می‌شود. دیلتای، متفکری که فلسفه‌اش نفوذ بسیار در شکل‌دهی به اندیشه عالمان اجتماعی پس از او داشته، برای دست‌یابی به ساختارمندی مشترک در تعاملات اجتماعی انسان‌ها در برابر طبیعت‌انگاری جهان اجتماعی، عنصر «معنا» را به مناسبات انسانی و معادلات علوم انسانی وارد کرد. بر اساس این عنصر، زندگی انسان از حیات دیگر هستی‌های عالم طبیعت متمایز است. علت این تمایز یافتگی وجود عامل معنا در جهان اجتماعی است. بر اساس اصول فلسفی دیلتای، مطالعه زندگی انسانی روشی متمایز از علوم طبیعی می‌طلبد. این روش باید بر فهم انسان‌ها از یکدیگر مبتنی باشد (حسنی و موسوی، ۱۳۹۵: ۴۱). تأکید دیلتای بر محوریت فهم و آگاهی در کنش اجتماعی از یک سو و طرد کاربست روش علوم طبیعی در مطالعه مناسبات اجتماعی، به روشنی بیانگر دفاع او از اختیار و اراده آزاد انسانی در کنش اجتماعی است.

و بر هم انسان را موجودی خلاق و اعمالش را ارادی، آگاهانه و معنادار می‌دانست. او اختیارگرا بود و عقیده داشت فقط انسان است که می‌تواند شناخت را به کلیتی جهانی تبدیل کند (یوناس، ۱۳۸۹: ۲/۲۴۶). از نظر وبر، مهم‌ترین ویژگی زندگی انسان معناداری آن است. لذا تفاوت انسان با دیگر حیوانات و نیز تمایز جهان انسانی از جهان طبیعی در معنادار بودن آن است. وی همچون دیلتای معتقد بود درک انسان، برخلاف اشیا، فقط از طریق تجلیات بیرونی، یعنی از طریق رفتار و انگیزه‌های رفتار، امکان‌پذیر است و اساساً علوم انسانی با فهم درونی رفتار معنادار در ارتباط است (گیدنز، ۱۳۸۱: ۲۱۱). در این منظر نقش انحصاری

ساختارهای اجتماعی در شکل‌دهی به کنش انسانی و تأثیرپذیری او از شرایط پیشینی نفی، و بر توانمندی کنشگران برای آفرینش معانی تأکید می‌شود. پیام این اندیشه، نفی شیء‌بودگی انسان و مواجهه با او به مثابه موجودی دارای آگاهی، اختیار، انتخاب و آفریننده معناست. از این‌رو برای فهم کنش اجتماعی راهی به جز فهم درونی رفتار از مسیر ارتباطی همدلانه با انسان وجود ندارد.

۲.۴. انسان موجودی محیط‌آفرین

یکی از مهم‌ترین مبانی انسان‌شناختی پارادایم تفسیری، که آن را از پارادایم اثباتی متمایز می‌کند، تأکید بر استعداد انسان در آفرینش محیط و واقعیت اجتماعی است. پارادایم اثباتی، انسان را حیوانی فرهنگی و متمم در نظر می‌گرفت که در چارچوب واقعیت و محیط اجتماعی پیش‌ساخته گرفتار آمده و ناگزیر است بر اساس قواعد و ساختارهای همان محیط دست به کنش بزند. از این منظر، انسان ساخته و پرداخته محیط اجتماعی خود است. اما در پارادایم تفسیری، کنشگران اجتماعی خود آفریننده محیط اجتماعی خویش‌اند. سازوکار این آفرینشگری چنین است که کنشگران در جوامع انسانی پیوسته درگیر تفسیر جهانی هستند که در آن زندگی می‌کنند. آن‌ها برای تسهیل تعاملاتشان با یکدیگر به آفرینش و توسعه معانی دست می‌زنند. به تعبیر گیدنز، حیات اجتماعی با فعالیت کنشگران در ساخت و بازسازی نظام معانی‌ای ساخته می‌شود که با آن‌ها تجربه‌هایشان را سازمان‌دهی می‌کنند (همان: ۱۰۴). در حقیقت، در پارادایم تفسیری، انسان آفریننده محیط خویش است و با آن مواجهه‌ای فعال و نه منفعل دارد. از این‌روست که پارادایم تفسیری به جای «اصالت محیط» به «اصالت انسان» معتقد است و به جای «اصالت بستر جامعه» به «فرهنگ جامعه» باور دارد (ایمان، ۱۳۹۱: ۱۶۴).

از نظر آنان، برخلاف نگاه اثباتی و انتقادی، جهان اجتماعی عینیتی مستقل و بیرونی و به انتظار کشف نشسته نیست، بلکه جهان اجتماعی مادامی وجود دارد که مردم آن را تجربه می‌کنند و به آن معنا می‌دهند. این جهان، سیال است و مردم آن را از طریق تعامل برقرارکردن با دیگران در فرآیند پیوسته ارتباطات حفظ می‌کنند. بدین جهت است که رویکرد تفسیری، برخلاف رویکرد اثباتی، معتقد است مردم واقعیت اجتماعی یا فیزیکی را به یک شیوه تجربه نمی‌کنند، بلکه کنشگران متعدد گاه شیء فیزیکی یکسانی را دیده یا شنیده‌اند یا حتی لمس کرده‌اند، اما با این حال معانی یا تفاسیر متفاوتی از آن مطرح می‌کنند (نیومن، ۱۳۸۹: ۱۸۶-۱۸۷). دال مرکزی تفسیر پارادایم تفسیری از انسان، تأکید بر اصالت آفرینش‌های انسانی است؛ بدین معنا

که برخلاف پارادایم اثباتی که در تفسیر انسان برای محیط بیرونی اصالت قائل بود، پارادایم تفسیری برای معانی‌ای که کنشگران انسانی در هنگام کنش می‌سازند و ارزش‌ها و اندیشه‌های آن‌ها اصالت قائل شده و بر اصالت انسان و خلاقیت‌های او تأکید می‌کند. از این منظر، بر خلاقیت انسان‌ها در قالب توانایی نسبی‌شان در معنابخشی و فهم جهان اجتماعی خودشان تأکید می‌شود؛ این یعنی از این منظر انسان آفریننده جهان اجتماعی خود است و واقعیت اجتماعی موجود پیامد همین ظرفیت‌های انسانی است.

نمونه روشن تأثیرگذاری معانی بر شکل‌گیری کنش و حیات اجتماعی را می‌توان در پژوهش و بر درباره اخلاق پروتستان دید. وی در تحلیل علل پیدایش سرمایه‌داری در میان پروتستان‌ها به نقش شالوده‌ای باورهای مذهبی آن‌ها درباره ارزش تلاش بیشتر و زندگی زاهدانه‌تر در دنیا و معنای نمادین سرمایه‌داری و پیشرفت‌های دنیوی به عنوان نمادی از محل توجه خدا قرارگرفتن اشاره می‌کند (حسنی و موسوی، ۱۳۹۵: ۲۲). از این منظر سخت‌کوشی و میانه‌روی در مصرف منابع در سایه باورها، ارزش‌ها، انگیزه و انرژی لازم برای تحرک اجتماعی و بهره‌برداری از مزایای سرمایه‌داری را برای کنشگران پروتستانی فراهم کرد. اهمیت این موضوع در آفرینش جهان اجتماعی از طریق معانی ذهنی است که در قالب باورهای مذهبی پروتستانی شکل گرفته بود. این جهان جدید و فرآیندهایش را وارد تعامل معانی متناسب با این جهان در ذهن کنشگران پروتستانی بود.

۴.۳. کنش مبتنی بر قصد و اراده: انسان، حیوان خالق معنا

یکی از موضوع‌های قابل بحث در فلسفه علم اجتماعی، نسبت قصد و اراده با کنش است. اثباتی‌ها کنش انسانی را مجموعه‌ای از فعل و انفعالات فیزیکی می‌دانند و برای قصد و اراده انسانی در ماهیت کنش سهم چندانی قائل نیستند. رویکرد تفسیری، اما برخلاف رویکرد اثباتی، معتقد است کنش افراد در دسته‌ای از حرکات فیزیکی خلاصه نمی‌شود، بلکه ساخت‌یافته بر قصد و اراده انسان کنشگر است. از این رو تفاوت تبیین کنش‌های انسانی و پدیده‌های طبیعی در این است که برخلاف پدیده‌های طبیعی که صرف مشاهده حرکات فیزیکی در تبیینش کفایت می‌کند، در تبیین کنش‌های انسانی اما به دخالت دادن عنصر اراده و قصد نیاز است. این ویژگی یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز بین انسان و حیوانات دیگر است؛ زیرا موجودات غیرانسانی فاقد فرهنگ و نیروی استدلال لازم برای طرح‌ریزی و انضمام هدف به رفتارشان هستند. بنابراین، بر متفکر اجتماعی لازم است چیزی را بررسی کند که مختص رفتار اجتماعی انسانی است. این بدان معناست که پژوهشگر علم اجتماعی تفسیری باید دلایل نقش‌آفرین اجتماعی و اوضاع و احوال اجتماعی

کنش او را در نظر بگیرد (نیومن، ۱۳۸۹: ۱۸۴/۱-۱۸۵). از این رو وبر میان «کنش» و «کنش اجتماعی» تفاوت می‌گذارد. از نظر او، کنش تمامی رفتارهای انسانی است که فرد کنشگر هنگام انجام دادن آن‌ها معنایی ذهنی را به آن نسبت می‌دهد. موضوع علوم اجتماعی، کنش معنادار عقلانی اجتماعی است (بنتون و کرایپ، ۱۳۸۴: ۱۵۳). وی کنشی را اجتماعی می‌داند که در آن معنایی که کنشگر یا کنشگران قصد می‌کنند با رفتار شخص دیگری مرتبط می‌شود و این رابطه است که مسیر تداوم کنش را تعیین می‌کند. بنابراین، از نظر وبر کنش، زمانی کنش اجتماعی به شمار آید که دو ویژگی داشته باشد؛ ۱. کنشگر باید معنایی ذهنی برای آن داشته باشد؛ ۲. کنش او باید معطوف به افراد دیگر باشد. رفتاری که از چنین معنایی بویی نبرده باشد در خارج از گستره جامعه‌شناسی جای می‌گیرد (کوزر، ۱۳۷۹: ۳۰۰). به تعبیری، وبر و نیز رویکردهای هرمنوتیکی، انسان را حیوانات خالق معنا فرض می‌کنند (بنتون و کرایپ، ۱۳۸۴: ۲۱۶). در تصویر وبر از ماهیت انسان، رفتار روان‌شناختی (کنش) به لحاظ علی، رفتار برتر و غالب انسان است. دلیل این برتری از این حقیقت سرچشمه می‌گیرد که فقط این سنخ رفتار است که توانایی معنابخشی به جهان را دارد. از نظر وبر، بدون این نوع رفتار، جهان به طور کلی فهم‌ناپذیر بود (حسنی و موسوی، ۱۳۹۵: ۱۰۵).

دیلتای نیز انسان‌ها را دارای طبیعت مشترکی به نام فاهمه^۱ می‌داند که دارای نوعی استقلال است و انفعالی عمل نمی‌کند، بلکه اراده نیز در فهم دخالت دارد. از نظر او، در شکل‌گیری سوژه بیش از آنکه نیروهای شناختی انسان دخیل باشد، عواطف و اراده نقش تعیین‌کننده‌ای دارد (شجاعی جشقانی، ۱۳۹۵: ۴۵). در بین انسان‌شناسانی چون گیرتز نیز این ایده وجود داشت که زندگی اجتماعی انسان بیش از آنکه بر روابط علی و معلولی بین پدیده‌ها (مانند پارادایم اثباتی) استوار باشد بر معانی تجربه‌ها (همچون پدیدارشناسی) استوار است. از نظر آنان، فهم زندگی انسان و تجربه‌هایش نه با چگونگی انجام‌شدن کارها به دست افراد، بلکه با تفسیر معنای کارهایی ارتباط دارد که انسان‌ها در متن نظام‌های نمادین خاص و فرهنگشان انجام می‌دهند (محمدرپور، ۱۴۰۰: ۲۰۱-۲۰۲). به هر روی، آنچه در اندیشه تفسیرگرایان در رشته‌های مختلف دانش محل وفاق است تأکید بر آفرینشگری انسان در ساحت معناست. دلیل این خلاقیت نیز ابتدایی کنش انسانی بر قصد و اراده است. اراده و قصدمندی انسان بستر ساز خلاقیت و آفرینشگری او در ساحت معناست و از گرفتاری او در چنبره ساختارهای متصلب اجتماعی و کنشگری در آن چارچوب جلوگیری می‌کند.

۴.۴. انسان موجودی دوساحتی

یکی از مسائلی که در فلسفه علوم انسانی بدان پرداخته می‌شود بحث و نظر درباره ماهیت انسان و ساحت وجودی اوست. این مسئله در جهت‌گیری علم و تعین بخشی به آن بسیار مهم است. برخی متفکران انسان را موجودی تک‌ساحتی و منحصر در حیات مادی تعریف کرده‌اند و برخی دیگر برای انسان دو ساحت مادی و معنوی قائل‌اند. در فلسفه علم اجتماعی تفسیری، انسان موجودی دوساحتی تعریف می‌شود؛ موجودی که افزون بر بهره‌مندی از ابعاد مادی و جسمانی، از بُعد روانی هم برخوردار است. در این پارادایم نیز هرچند از دوساحتی بودن انسان سخن گفته‌اند، اما دوساحتی‌بودنش به معنای پذیرش بهره‌مندی انسان از روح مجرد نیست، بلکه در اینجا به هنگام سخن‌گفتن از بُعد غیرمادی انسان از بُعد روانی و گاه کاریزمایی یاد می‌شود. دلیلتای انسان را واجد دو دسته ویژگی‌های روانی و جسمانی می‌داند. افزون بر این، معتقد است این دو بخش وجود انسانی در علوم انسانی از هم تفکیک نمی‌شود. وی تأکید می‌کند: «چیزهایی که معمولاً به عنوان امور جسمانی و روانی از هم جدا می‌شوند در واقعیت علوم انسانی از هم جدا نشده‌اند. نوع انسان حاوی شبکه زنده هر دو دسته امور روانی و جسمانی است» (دیلتای، ۱۳۸۹: ۱۶۰). وی انسان را موجودی انضمامی می‌داند و هر گونه تصویر انتزاعی غیرتجربی از انسان را نفی می‌کند. از نظر او، موجود انضمامی در فضا و زمان به وجود می‌آید و معدوم می‌شود. او برای انسان وجودی انضمامی قائل است که شامل عناصر سه‌گانه آگاهی، انفعالی و ارادی است (حسنی و موسوی، ۱۳۹۵: ۴۶-۴۷). دلالت این سخن آن است که از یک سو روشن می‌شود که دیلتای وجود دو عنصر مهم آگاهی و اراده در وجود طبیعت انسانی و تأثیر آن‌ها در شکل‌دهی به کنش اجتماعی را پذیرفته، و از سوی دیگر برخلاف اثباتی‌ها، عناصر انفعالی را در شکل‌دهی به کنش‌ها برجسته نمی‌کند.

و بر هم ساحت وجودی انسان را دو بُعدی می‌داند. از نظر او، انسان موجودی دارای ساحت زیستی و فیزیولوژیکی، و ساحت روانی اجتماعی است. ساحت دوم ماهیت اصلی و واقعی انسان را تشکیل می‌دهد. وی این ساحت را جایگاه اصلی آگاهی انسان می‌داند. علت اصیل دانستن بُعد روانی در منظر او این است که انسان‌شناسی و بر نیز همچون دورکیم با محوریت بحث از آگاهی و عوامل تأثیرگذار بر آن آغاز می‌شود. وی این بُعد از ساختار آگاهی انسان را محصول جامعه و تاریخ می‌داند و واکاوی آن را موجب شناسایی ابعاد فرهنگی اجتماعی انسان برمی‌شمرد. از نظر او، پژوهش درباره چیستی، رشد و چگونگی وضعیت زیستی انسان بر عهده علوم طبیعی است و وظیفه پژوهش درباره ساحت روانی انسان به حوزه علوم انسانی اجتماعی

واگذار می‌شود. البته او به ساحت سومی هم برای عده معدودی از انسان‌ها به مثابه بُعدی روحی و روانی، به نام ساحت کاریزماتیک، قائل است و می‌گوید این بُعد به دو بُعد دیگر تحویل‌پذیر نیست. از این‌رو در هیچ یک از دو حوزه دانشی علوم طبیعی و علوم انسانی نمی‌توان آن را شناسایی و بررسی کرد. اگرچه علوم انسانی قادرند تجلیات، مظاهر، بازنمودها و استلزامات فرهنگی اجتماعی و تاریخی ساحت کاریزماتیک انسان را مشاهده و بررسی کنند، اما قادر نیستند ماهیت و چیستی بُعد کاریزم را دریابند (همان: ۹۸-۹۹).

بنا بر این مبنا، رویکرد تفسیری هم هستی انسان را از نوع هستی صرفاً مادی می‌داند و همه تحلیل‌هایشان نیز بر محور تحلیل مادی از کنش انسانی ساخته و پرداخته می‌شود. پیامد چنین نگرشی باورنداشتن به تأثیر عوامل غیرمادی در شکل‌دهی به رفتار انسانی است. لذا این رویکرد، هم از جهت تعیین ساحت وجودی انسان و هم از جهت تعیین عوامل تأثیرگذار غیرمادی بر کنش انسانی، رویکردی تقلیل‌گراست.

۴.۵. انسان حیوانی محاسبه‌گر (عقلانی)

یکی از مبانی انسان‌شناختی علم اجتماعی تفسیری، اعتقاد به ماهیت محاسبه‌گری در موجود انسانی است؛ زیرا بحث از فهم کنش اجتماعی انسان با تحلیل انگیزه و اراده شکل‌دهنده آن قرابت دارد. از این طریق است که فهم معنای کنش اجتماعی به موضوع عقل نیز پیوند می‌خورد. وبر، که از پیشگامان رویکرد تفسیری است، در آثارش کوشیده است با بحث از عقلانیت به این بخش از چیستی انسان اشاره کند؛ بنابراین، هر چند دیدگاه خود درباره ماهیت انسان و جامعه انسانی را مستقلاً مطرح نکرده است، اما همه مفسران آثار وبر معتقدند یکی از بحث‌های مهم وبر، که می‌تواند راه‌گشای تبیین دیدگاه او درباره انسان‌شناسی و چیستی انسان از منظر او باشد، موضوع عقلانیت است که در آثار او بررسی شده است. البته در تعیین دقیق معنای «عقلانیت» از نگاه وبر اختلاف نظر وجود دارد، با این حال آنچه بیش از همه تبیین‌کننده عقلانیت وبر است مفهوم «حسابگری» است (کالبرگ، ۱۳۸۳: ۴۵). این بدان معناست که از منظر وبر، حسابگری به نوعی جزئی از سرشت انسانی است و می‌توان انسان را «حیوان محاسبه‌گر» نامید؛ یعنی انسان برای انجام‌دادن کنش اجتماعی، چه در تعیین هدف و چه برای تعیین وسیله رسیدن به هدف، حسابگری می‌کند.

وبر در مواجهه با انسان‌شناسی قرن نوزدهمی فرانسه استدلال می‌کرد که انسان عقلانیتش را با نهضت روشنگری به دست نیاورده و انسان‌ها هیچ‌گاه در دوران‌های گذشته ناتوان از کنش عقلانی نبوده‌اند. برعکس، حتی کنش‌های روزانه انسان ابتدایی ممکن بود از نظر ذهنی و عقلانی ناظر به وسیله-هدف باشد. گذشته

از این، وبر علی‌رغم پذیرش اینکه ارزش‌های جوامع پیشامدرن فاصله بسیار با ارزش‌های مدرن دارند، معتقد بود این وضعیت، ظرفیت اساسی انسان برای جهت‌دهی عقلانی به کنش‌هایش بر اساس ارزش‌ها را در معرض تردید قرار نمی‌دهد. همچنین، کنش‌های سنتی و عاطفی به میزانی که حرکت‌های نوسازی پیش می‌روند ریشه‌کن و محو نمی‌شود (همان: ۴۶) و همین ثبات در عرصه پرتلاطم مدرن‌شدن و محو‌ناشدگی کنش‌های سنتی بیانگر آن است که آن‌ها به موازات عقلانیت و همگام با آن به حرکتشان ادامه می‌دهند. بنابراین، کنش‌های انسان پیشامدرن نیز بهره‌مند از نوعی عقلانیت بوده است. هرچند عقلانیت کنش‌ها در دو جامعه متفاوت مدرن و پیشامدرن به صورت متفاوتی تحقق یافته است.

۴.۶. محدودیت دستگاه شناختی انسان

یکی دیگر از مبانی انسان‌شناختی رویکرد تفسیری باورمندی به محدودیت دستگاه شناختی انسان است. پیامد این باور ناتوانی انسان در شناخت همه ابعاد وجودی خود است. به نظر وبر، واقعیت تجربی انسان نامحدود، بی‌اتها و پایان‌ناپذیر است و انسان به دلیل وجود محدودیت در دستگاه شناسایی‌اش فقط می‌تواند بخشی از وجود خود و جهانی را که در آن زیست می‌کند، بشناسد. انسان و جهان پیرامونش بزرگ‌تر از آن است که کاملاً در ظرف آگاهی انسان بگنجد. از این رو با گزینش بخشی جزئی از ابعاد وجودی مادی خود به شناخت، فهم و کنش خود جهت می‌دهد. به همین دلیل، همه نظام‌های فکری انسان، اعم از نظام‌های علمی، فلسفی و دینی، ناقص، جزئی و گزینشی است. این نظام‌های شناختی پیوسته تصویری ناقص و جهت‌مند از انسان پیش می‌نهند و در نتیجه انسان در کلیت خود در چارچوب دستگاه ادراکی انسان قرار نمی‌گیرد. دلیل ناقص بودن تصاویر از انسان این است که همه فهم‌ها و آگاهی‌ها بر ایدئال‌ها و ارزش‌های پیشینی انسان مبتنی است (حسینی و موسوی، ۱۳۹۵: ۹۵-۹۶). از این رو وبر پیشنهاد می‌کند انسان باید آگاهی خود را به شناخت تجربی محدود کند؛ زیرا ادراکات حسی و عقلی و به طور کلی فرآیندهای شناختی انسان توانایی دست‌یابی به فراتر از این سنخ از آگاهی‌ها را ندارد، ولو اینکه از اعتبار معرفت‌شناختی برخوردار باشد. وی شناخت تجربی را به دو بخش تقسیم می‌کند: معرفت بیرونی (علمی) که حاصل مشاهده و تجربه است و معرفت درونی که حاصل فهم برآمده از تجربه زیسته و وجود رابطه‌ای همدلانه با تجربه‌های انسانی است. از نظر وبر، این دو گونه شناخت، بنیان تمایز روش‌شناختی بین علوم انسانی/اجتماعی و علوم طبیعی است؛ بدین معنا که معرفت بیرونی محصول علوم طبیعی، و معرفت درونی (فهم) محصول علوم انسانی/

اجتماعی است (و بر، ۱۳۶۸: ۹۷). در واقع، می‌توان تفاوت بین رویکرد تفسیری با رویکرد اثباتی را از همین دیدگاه و بر به انسان و دستگاه شناختی‌اش متوجه شد.

دیلتای نیز به دنبال بیان تمایز بین روش علوم طبیعی از علوم انسانی بود. او هم به گونه‌ای دستگاه شناختی انسان را در شناخت انسان مواجهه با محدودیت‌هایی می‌دانست. وی از لحاظ روش‌شناسی، بین علوم انسانی و طبیعی از مسیر ایجاد تقابل بین تبیین علی طبیعی و فاهمه تاریخی تفاوت می‌گذاشت و برای شناخت انسان، روش تجربی را پیشنهاد می‌کرد. اما منظور او از تجربه، در حقیقت، تجربه زیسته بود. وی معتقد بود مطالعه رفتار انسان باید مبتنی بر روش تفهم باشد تا آگاهی‌های ذهنی افراد مشارکت‌کننده کسب شود، در حالی که در مطالعه پدیده‌های طبیعی باید به دنبال تبیین‌های علی بود. وی از یک سو روش علوم طبیعی را به دلیل نامناسب بودنش برای علوم انسانی رد می‌کرد و از سوی دیگر با تفکر عقلانی و متافیزیکی در شناخت انسان مخالف بود. از دیدگاه او، مبنای فهم بشر در حیات خودش نهفته است و نه در نظریه‌های متافیزیکی با تفکر عقلانی (بلیکی، ۱۳۹۱: ۹۶-۹۹). به هر روی، در رویکرد تفسیری، نظام شناختاری انسان محدود است و صرفاً از طریق تفهم و همدلی امکان تحقق دارد. این اندیشه علاوه بر نفی توانایی روش‌های تجربی در مطالعه انسان و کنش‌های انسانی، بر نفی این ظرفیت در دانش‌های عقلانی هم تأکید می‌کند. همچنین، این رویکرد برای گزاره‌های دینی در شناخت و تحلیل کنش‌های انسان سهمی قائل نیست.

۴.۷. شعور متعارف، مهم‌ترین منبع اطلاعاتی انسان

یکی از مسائل مهمی که در حوزه انسان‌شناسی علم اجتماعی به آن توجه می‌شود منابع اطلاعاتی انسان در گزینش کنش اجتماعی است. برخلاف علم اجتماعی اثباتی که شناخت عمومی (شعور متعارف) را در نسبت با علم، به عنوان منبع اطلاعاتی انسان بی‌ارزش یا کم‌ارزش می‌داند، علم اجتماعی تفسیری معتقد است شعور متعارف منبع اطلاعاتی مهمی برای درک افراد است؛ زیرا افراد عادی از شعور متعارف برای پیشبرد امور زندگی‌شان استفاده می‌کنند. بنابراین، پژوهشگر، نخست باید شعور متعارف را درک کند. شعور متعارف مأخذ نظریه‌های روزانه‌ای است که افراد آن‌ها را برای سازمان‌دهی و تبیین رخداد‌های عالم به کار می‌گیرند. از این رو درک شعور متعارف ضروری است؛ زیرا این نوع شناخت دربرگیرنده معنایی است که مردم در حین اشتغال به تمایلات روزمره از آن‌ها استفاده می‌کنند (نیومن، ۱۳۸۹: ۱۸۸-۱۸۹). بر این اساس، واقعیت اجتماعی صرفاً همچون محصولی اجتماعی که در فرآیند تعاملات انسانی به صورت روزمره شکل می‌گیرد

و بازسازی و تفسیر می‌شود، قابل درک و تفسیر است. از این رو چیزی خارج از کنش متقابل معنادار کنشگران وجود ندارد. طبق این رویکرد، دانش را نه تعداد خاصی از افراد و نخبگان بلکه کلیه افراد جامعه تولید و بازتولید می‌کنند (محمدمپور، ۱۴۰۰: ۲۰۹). البته تأکید بر شعور متعارف به عنوان منبع اطلاعاتی برای شناخت انسان و کنش‌هایش امکان مطالعه علمی و روشمند کنش‌های انسانی با استفاده از روش تفسیر و تفهم را نفی نمی‌کند؛ زیرا شعور عمومی همچون منبعی نگریسته می‌شود که کنشگران در تعاملات پیوسته‌شان از آن برای آفرینش معنا و ایجاد ارتباط استفاده می‌کنند. از این رو پژوهشگر تفسیری برای مطالعه کنش اجتماعی، از فهم شعور متعارف و فرآیند ساخت معنا توسط آن، بی‌نیاز نیست.

۵. دلالت‌های جامعه‌شناختی علم اجتماعی تفسیری

مبانی خاص انسان‌شناختی رویکرد تفسیرگرا دلالت‌های جامعه‌شناختی ویژه‌ای در پی دارد:

۱. با توجه به اینکه علم اجتماعی تفسیری به انسان به مثابه کنشگر تکیه می‌کند، تصویر اثباتی از علم انسانی را بر نمی‌تابد. علوم انسانی کاملاً با علوم طبیعی تفاوت دارد؛ زیرا وظیفه علوم انسانی فهم است و کار علوم طبیعی، تبیین؛ یعنی علوم طبیعی به توضیح طبیعت می‌پردازد و علوم انسانی در پی فهم انسان و کنش‌های اوست. از این رو فهم مطالعه طبیعت، مطالعه امری بیرونی است، در حالی که فهم انسان و کنش‌هایش، ذهنی و درونی است.

۲. نگرش علم اجتماعی تفسیری به انسان به مثابه «کنشگر دارنده اراده و اختیار» است. از این منظر جهان به دو ساحت بهره‌مند از اراده و نابه‌رهمند از اراده تقسیم می‌شود. در ساحت نابه‌رهمند از اراده، که همان جهان طبیعت است، جبر علی حاکم است. از این رو هدف علوم طبیعی کشف نظم‌های ناشی از جبر علی است. اما در ساحت بهره‌مند از اراده، یعنی عرصه جهان اجتماعی، اختیار و اراده غلبه دارد. این ساحت همان عرصه علوم انسانی اجتماعی است.

۳. نظر به تمرکز علم اجتماعی تفسیری بر فهم و درک انگیزه‌ها و نیات کنشگران اجتماعی، فهم و تبیین الگوی پیامدهای ناخواسته کنش‌های اجتماعی در چارچوب بررسی آن‌ها قرار نخواهد گرفت (بلیکی، ۱۳۹۱: ۲۱۸). به علاوه، علم اجتماعی تفسیرگرا با تأکیدی که بر عاملیت انسانی در تحقق پدیده‌های اجتماعی دارد، نقش ساختارهای نهادی، به‌ویژه تقسیم‌های منافع و روابط قدرت را در تحلیل‌هایی خود وارد نمی‌کند. حال آنکه، به تعبیر گیدنز، تولید و بازتولید جهان اجتماعی مستلزم بهره‌گیری کنشگران اجتماعی از

منابع و وابسته به اوضاع و احوالی است که از برخی یا همه آنها بی‌اطلاع‌اند. ساختارهای نهادی، هم شرط و هم نتیجه تولید در کنش‌ها هستند. همچنین، این رویکرد، ساختارها و منابع ممکن تغییر در جامعه را بررسی نمی‌کند و آنها را نادیده می‌گیرد. ارائه‌ندادن تفسیر از تغییرات تاریخی یکی دیگر از دلالت‌های پارادایم تفسیرگراست؛ مثلاً اینکه به چه دلیل نهاد یا نظام اجتماعی خاصی این گونه است و چرا به طرق خاصی تغییر کرده است (همان: ۲۱۷-۲۱۸).

۴. طبق رویکرد تفسیرگرایی، پدیده‌های اجتماعی از کنش‌های افراد تشکیل شده است. پس افراد انسانی مستقل از پدیده‌های اجتماعی وجود دارند و همه پدیده‌های اجتماعی الزاماً از کنش افراد انسانی تشکیل شده‌اند. لازمه این فرض آن است که می‌توان هر گونه قانون جامعه‌شناختی را بر اساس کنش‌های افراد تبیین کرد؛ زیرا «کل‌های اجتماعی» چیزی بیش از «انبوه‌ها»^۱ نیستند و چیزی را به اعضای تشکیل‌دهنده آن نمی‌افزایند. این رویکرد، وجود پدیده‌های اجتماعی پیچیده‌ای چون نهادها و قواعد رفتار را نفی نمی‌کند، بلکه معتقد است تبیین باید بر اساس ویژگی‌های منفرد اجزای تشکیل‌دهنده‌اش صورت گیرد. بنابراین، رویکرد تفسیری تقلیل‌گراست و پدیده‌های اجتماعی را از خصوصیات افراد استنتاج می‌کند (ایمان، ۱۳۹۱: ۶۲).

۴. در تحلیل تفسیری، مسیر حرکت از کنش به سوی ساختار است که مستلزم بی‌توجهی به علل و سازوکارهای زیربنایی است. در این صورت پژوهشگر تفسیری ناگزیر است برای تحلیل برخی پدیده‌ها به توجیه پیامدهای ناخواسته (تغییرات غیرنیت‌مند کنشگر) پناه ببرد؛ یعنی تبیین از رهگذر پیامدهای ناخواسته به آن اشاره دارد. حال آنکه کنش‌های فردی و جمعی انسان‌ها از رهگذر ساختارهای زیربنایی روابط به شیوه‌هایی منظم دگرگون می‌شود (کرایب، ۱۳۸۶: ۴۳۶).

۵. در پارادایم هرمنوتیکی و تفسیری، چون فرد انسانی در اجتماع نقش محوری دارد، بالتبع دانشی که ساختارهای فردی انسان‌ها را بررسی می‌کند، در رتبه‌بندی علوم جایگاه رفیعی پیدا خواهد کرد. در این رویکردها فرد است که جامعه را می‌سازد. بنابراین، برای شناخت جامعه باید ساختار ذهنی این افراد شناخته شود. با این وصف برای این پارادایم، دانشی در اولویت قرار دارد که به این حیث از انسان همت گمارد. این دانش، علم روان‌شناسی است.

۶. این نوع دیدگاه‌ها که فرد و شخصیت او را به ساختار و نظام اجتماعی تقلیل نمی‌دهد و به مسائل اجتماعی نگاه خُرد دارد و سطوح مختلف پدیده‌های اجتماعی را به رفتارها و کنش‌های او باز می‌گرداند، اگر هویت فرد و نظام معرفتی و انگیزشی او را به افق معنایی خاصی محدود کند نمی‌تواند قدرت تحرک، گزینش و خلاقیت افراد را از دامنهٔ مجموعهٔ معنایی که برای او تصور کرده‌اند و در نتیجه از مرزهای نظام و ساختاری که بر اساس آن مجموعه ساخته می‌شود فراتر ببرد. این در حالی است که آن دسته از رویکردهای انسان‌شناختی عبور از کرانه‌های تاریخی هویت افراد را ممکن می‌کنند که خلاقیت و فعالیت آدمی را به نظام معنایی خاصی محدود نکنند و امکان عصیان در برابر همهٔ آنچه را که فرد از مقطع تاریخی خاصی تحصیل کرده و با آن هویت و شخصیت خود را شکل داده است، ممکن بدانند (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۱۷۲).

۷. این نوع رویکردها که ارادهٔ انسان را تنها عامل تعیین‌بخش برای ایجاد معانی و ساختارهای متناسب با آن‌ها می‌دانند هویت را هم پدیده‌ای صرفاً تاریخی می‌شمرند که در سایهٔ معانی و کنش‌های انسانی شکل می‌گیرد. از این منظر، فرد در تعامل همیشگی با مجموعه‌ای از معانی بوده که با مشارکت دیگران ساخته است. تعامل افراد در چارچوب اقتضانات جهان موجود شکل می‌گیرد. بر این اساس، مجموع معانی و هویتی که فرد در دامن آن‌ها پیدا می‌کند حقیقتی فراسوی کنش تاریخی انسان ندارد. این دیدگاه هرچند برای انسان در ساختن جهان‌های گوناگون جایگاه برجسته‌ای قائل است، اما همهٔ این جهان‌ها را محصول کار و ارادهٔ انسان‌ها می‌داند و هیچ‌یک از آن‌ها را مشتمل بر ارزش، آرمان یا حقیقتی نمی‌داند که راهی را فراسوی انسان بگشاید. همچنین، نمی‌تواند ملاکی برای داوری در بین آن‌ها در نظر بگیرد از این‌رو جهان‌های مختلفی که در این میان پدید می‌آید در واحدهای فرهنگی و تمدنی مستقل از یکدیگر صورتی قیاس‌ناپذیر پیدا می‌کند، به گونه‌ای که هنجارها، ارزش‌ها، آرمان‌ها و معانی و مفاهیم بنیادین هیچ‌یک از آن‌ها به دیگری انتقال‌پذیر نیست و با موازین دیگری در معرض داوری قرار نمی‌گیرد (همان: ۱۷۳-۱۷۴).

۸. این رویکرد علی‌رغم توجه به قابلیت و خلاقیت انسانی، همواره انسان و کنش‌هایش را با فرض تک‌ساحتی بودن انسان مادی تعریف و تبیین می‌کند. لذا در دسته‌بندی کنش‌های انسانی، کنش عقلانی، عملی تعریف می‌شود که بر حسب عقلانیت ابزاری انجام می‌گردد و عقلانیت دیگری ورای عقلانیت ابزاری در آن متصور نیست (علی‌احمدی و مسعودی ندوشن، ۱۳۹۷: ۵۱).

۹. در این رویکرد، جامعه و نظام‌های اجتماعی، از لحاظ هستی‌شناختی هیچ اصالتی ندارد، بلکه کنشگران اجتماعی اصالت دارند و بسیاری از دگرگونی‌های ساختاری در تاریخ را کنشگران فردی انجام داده‌اند.

۱۰. از این منظر، انسان‌ها خود آفرینشگر جهان اجتماعی هستند. آن‌ها به جای قرارگرفتن در قواعد و ساختارهای پیشینی، محیط خویش را می‌آفرینند. بنابراین، هر محیطی برای آفرینشگرانش معنا دار می‌شود. پس، باور به وجود قوانین عام حاکم بر محیط اجتماعی معنایی ندارد. نتیجه این دیدگاه، پذیرش نسبی‌گرایی در فرهنگ و واقعیت‌های اجتماعی است.

۱۱. رویکرد تأویلی قائل به نوعی اصالت برای تاریخ است. از سویی مکتب اصالت تاریخ به سیالیت ذاتی نظریات تاریخی برای انسان باور دارد که نتیجه‌اش اعتقاد به هویت غیر ثابت انسانی است. لذا قوانینی که آن‌ها استنتاج می‌کنند از طبیعت بشری واحدی استنتاج نمی‌شود و همراه با زمان تحول می‌یابد (فروند، ۱۳۷۵: ۲۹). پیامد دیگر این باور امکان‌ناپذیری کشف طبیعت انسان است؛ زیرا طبیعت انسان نه فقط در گذشته جلوه‌هایی داشته، بلکه در آینده هم جلوه‌هایی خواهد داشت. با این وصف، چون جلوه‌های آینده انسانی برای ما مشاهده‌پذیر نیست، هیچ‌گاه نمی‌توانیم به کشف درستی از طبیعت انسان دست یابیم (حسنی و موسوی، ۱۳۹۵: ۴۹-۵۰).

۱۲. این رویکرد با اثرپذیری از نگاه کانتی به محوریت بشر و ذهن او، به خود انسان، فکر و عملش، نقش قانون‌گذاری می‌دهد. لذا انسان، خود عامل تشریح قوانین اجتماعی است، نه اینکه قوانین از منبع دیگری دریافت شود (کیویت، ۱۳۷۶: ۱۶۹-۱۷۰).

نتیجه

مبانی انسان‌شناسی از بنیادهای اساسی معرفتی در علم اجتماعی است. اثربخشی این مبانی به میزانی است که رویکردها، نظریه‌ها، حوزه‌ها و روش‌های علم را تعیین می‌بخشد. از این رو علم اجتماعی در بسترهای معرفتی مختلف، تنوعات و تعینات گوناگونی را پذیراست. بنابراین، علم اجتماعی، که مبتنی بر آموزه‌های دینی است، به سبب تفاوت بنیادهای انسان‌شناختی، با علم اجتماعی مدرن، اعم از اثباتی، تفسیری و انتقادی، متفاوت است؛ همان‌گونه که علم اجتماعی مدرن، خود نیز در پارادایم‌های مختلف، از لحاظ نظری و روشی تنوع پذیرفته است. یکی از راه‌های فهم این تنوعات بررسی امتداد اجتماعی و جامعه‌شناختی پذیرش این بنیادهای معرفتی است.

منابع

- ایمان، محمدتقی (۱۳۹۱). فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بلیکی، نورمن (۱۳۹۱). پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی، ترجمه: محمدرضا حسینی، محمدتقی ایمان و سید محمود ماجدی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بنتون، تد و یان کرایب (۱۳۸۴). فلسفه علوم اجتماعی: بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد، تهران: آگه.
- بوریل، گیسون؛ مورگان، گارت (۱۳۸۶). نظریه‌های کلان جامعه‌شناختی و تجزیه و تحلیل سازمان، ترجمه: محمدتقی نوروزی، تهران: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- پارسانیا، حمید (۱۳۷۶). «فلسفه علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی معرفت»، در: معرفت، ش ۲۰، ص ۷۰-۷۹.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۴). «بنیادهای وجودی جامعه‌شناسی معرفت»، در: معرفت و جامعه، به کوشش: حفیظ‌الله فولادی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۱). جهان‌های اجتماعی، قم: کتاب فردا.
- حسینی، سید حمید؛ موسوی، هادی (۱۳۹۵). انسان‌کنش‌شناسی هرمنوتیکی، تفسیری و انتقادی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- دیلتای، ویلهلم (۱۳۸۹). تشکل جهان تاریخی در علوم انسانی، ترجمه: منوچهر صانعی، تهران: ققنوس.
- رجبی، محمود (۱۳۹۰). انسان‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شجاعی جشوقانی، مالک (۱۳۹۵). «کانت به روایت دیلتای»، در: حکمت معاصر، س ۷، ش ۱، ص ۳۵-۵۵.
- علی‌احمدی، علی‌رضا؛ مسعودی ندوشن، عصمت (۱۳۹۷). روش‌شناسی‌های نظریه‌پردازی و تولید دانش اجتماعی، تهران: تولید دانش، مرکز پژوهشی مدیریت راهبردی فردا.
- فرید، محمدصادق (۱۳۷۲). مبانی انسان‌شناسی، تهران: منصوری.
- فروند، ژولیان (۱۳۷۵). نظریه‌های علوم انسانی، ترجمه: علی محمد کاردان، تهران: نشر دانشگاهی.
- فکوهی، ناصر (۱۳۹۱). تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی، تهران: نی.
- کالبرگ، اشتفان (۱۳۸۳). «انواع عقلانیت از دیدگاه ماکس وبر: بنیادهایی برای تحلیل فرآیندهای عقلانی شدن در تاریخ»، ترجمه: مهدی دستگردی، در: معرفت، س ۱۳، ش ۸۰، ص ۴۵-۶۳.
- کرایب، یان (۱۳۸۶). نظریه اجتماعی کلاسیک: مقدمه‌ای بر اندیشه مارکس، وبر، دورکیم و زیمل، ترجمه: شهناز مسمایرست، تهران: آگه.
- کوزر، لوئیس (۱۳۷۹). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: علمی.
- گیدنز، آنتونی، سیاست (۱۳۸۱). جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نی.
- کیویت، دان (۱۳۷۶). دریای ایمان، ترجمه: حسن کامشاد، تهران: طرح نو.
- گروهی از نویسندگان (۱۳۹۰). فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، زیر نظر: محمدتقی مصباح یزدی قم:

- مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- محمدپور، احمد (۱۳۸۹). روش در روش، تهران: لوگوس.
 - محمدپور، احمد (۱۴۰۰). روش تحقیق معاصر در علوم انسانی: مباحثی در سیاست‌های روش، تهران: ققنوس.
 - نیومن، ویلیام لارنس (۱۳۸۹). شیوه‌های پژوهش اجتماعی: رویکردهای کیفی و کمی، ج ۱، ترجمه: حسن دانایی‌فرد و سید حسین کاظمی، تهران: مهربان.
 - وبر، مارکس (۱۳۶۸). دانشمند و سیاست‌مدار، ترجمه: احمد نقیب‌زاده، تهران: دانشگاه تهران.
 - وبر، ماکس (۱۳۷۴). اقتصاد و جامعه، ترجمه: عباس منوچهری و همکاران، تهران: مولا.
 - یوناس، فردریش (۱۳۸۹). تاریخ جامعه‌شناسی: پیدایش و شکل‌گیری نظریه‌های نوین قرن بیستم، ج ۲، ترجمه: عبدالرضا نواح، اهواز: رسش.

بازخوانی آیات مرتبط با مؤلفه‌های هویتی

در تعریف انسان

محمد رضا شاهرودی *

سید محمد رضا فقیه ایمانی **

چکیده

از جمله مسائل مهم در مطالعات علوم انسانی، مبتنی بودن این علوم بر فلسفه‌های غیرالاهی و مادی است که بنای آن‌ها بر نوعی حیوان‌انگاشتن انسان و در نتیجه مسئول نپنداشتن او در برابر خداوند متعال است. نگاشته حاضر با رویکرد توصیفی تحلیلی، در بیان تعریف نهایی خود از انسان، با عبور از تعریف کهن و مشهور «حیوان ناطق» و نیز تعریف مترقی «حی متألّه» به مثابه نظریه‌ای جایگزین، تعریف «حی عبد» را گامی جلوتر و دقیق‌تر از نظریه اخیر می‌داند؛ زیرا بیان صرف حیات متألّهانه، نشانگر مقام انسانیت نیست، بلکه خضوع عملی برخاسته از اراده انسان در برابر مبدأ کمالات، و عبودیت او در نشئه حیات دنیا، تعریف نهایی انسان را شکل می‌دهد. نگارندگان این مقاله معتقدند صرفاً مبتنی بر این تعریف، علوم انسانی قادر خواهند بود انسان را به غایت نهایی‌اش برسانند و در عین حال آسایش و سعادت دنیوی او را متناسب با حرکت عبودی‌اش تأمین کنند، البته به شرط اینکه به مراتب حیات انسان و نیازهای متناسب با آن توجه کنند و اصول و مبانی شریعت الاهی را به عنوان شاکله اصلی خویش بپذیرند و برای حل مسائل عینی، که در حیات اجتماعی رخ می‌دهد، رویکرد بازگشت به آن اصول را در پیش گیرند.

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، تهران، ایران (mhshahroodi@ut.ac.ir).

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (مسئول: sm.faghihimany@modares.ac.ir).

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی قرآنی، علوم انسانی، حیوان ناطق، حی متألّه، حی عبد.

مقدمه

از دیرباز در اندیشه متفکران جهان و در گفتمان رایج ایشان، انسان با عنوان «حیوان ناطق» شناخته شده است (ابن رشد اندلسی، ۱۳۷۷: ۷۸۷/۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۳۶/۱). ابن سینا «نطق» را به دو معنای نطق داخلی، یعنی اندیشیدن، و نطق خارجی، یعنی تکلم ظاهری، تفسیر می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۵۵). بازاندیشی در این تعریف آشکارکننده این حقیقت است که این تعریف، آدمی را فقط به ظاهر می‌شناسد و او را به اجمال موجود زنده‌ای می‌داند که از جهت حیات با دیگر موجودات جاندار مشترک است و صرفاً از جهت نطق یا اندیشه از آن‌ها متمایز شده است. از منظر منطقی، حیوان در این تعریف، جامع حیات گیاهی و حیوانی است و ناطق هم به مثابه فصل این تعریف، همان نفس دارای اندیشه علمی و انگیزه عملی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۳۷)، ولی این اندازه از شناخت، بدون اتکا به آموزه‌های وحیانی که از ناحیه خالق انسان به وی ارائه شده و بدون ژرف‌اندیشی دینی در تعریف انسان در لسان خالق او، کفایت نخواهد کرد؛ لذا علاوه بر شناخت انسان از این طرق مألوف، شایسته است از منظر آموزه‌های وحیانی هم به وی نگریست و او را بازکاوی کرد. نگاهی گذرا به آیات قرآن کریم بیانگر آن است که از مهم‌ترین رسالت‌های قرآن، تبیین حقیقت وجودی انسان است که در پرتو آن حقیقت، انسان آفریده می‌شود، تربیت می‌گردد و به کمال اختصاصی خود می‌رسد. باید گفت این امر، یعنی اختصاص بخش معتابیهی از معارف قرآنی به معرفی انسان به خود او، کاملاً معقول است و طبیعی می‌نماید که چنین اهتمام ویژه‌ای بدان اختصاص یافته باشد.

پیشینه پژوهش

پیشینه آثاری که در آن زمینه نقد تعریف ارسطویی انسان وجود دارد، به دوران عارفان و فیلسوفان بزرگی همچون ابن عربی و ملاصدرا بازمی‌گردد (از باب نمونه نک.: ابن عربی، بی تا: ۱۵۴/۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۹/۶). مرتضی شجاری در مقاله «تعریف انسان از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا» (شجاری، ۱۳۸۳) به این موضوع پرداخته است. در دوران معاصر اما، عبدالله جوادی آملی، نظریه «حی متألّه» را با الهام‌گیری از دیدگاه صاحب‌نظران فلسفه و عرفان و البته با چاشنی آیات و روایات مطرح کرده است که تاکنون مهم‌ترین نظریه بدیل برای نظریه ارسطویی محسوب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۵۰). این نظریه مبنای

بسیاری از پژوهش‌های بعدی با رویکرد انسان‌شناسی و با صبغه قرآنی و حدیثی قرار گرفته است. مطالعه این‌گونه پژوهش‌ها نشان می‌دهد بیشتر آن‌ها بر دو محور متمرکز شده‌اند؛ دسته اول بر نظریه جوادى آملی تمرکز یافته‌اند و هر یک از زاویه‌ای به شرح و بسط این نظریه پرداخته‌اند؛ مثلاً مقاله «تبیین و تشریح حقیقت انسان به عنوان یکی از پیش‌فرض‌های اصلی روان‌شناسی با تأکید بر مفهوم «حی متأله» بر اساس نظریه تفسیر انسان به انسان آیت‌الله جوادى آملی» (علیان و نوری، ۱۳۹۶)، «هویت حقیقی انسان در اندیشه انسان‌شناختی جوادى آملی» (شهریاری و نجفی، ۱۳۹۹)، و «هویت‌بخشی دین به انسان از دیدگاه علامه جوادى آملی» (دهقان سیمکانی، ۱۳۹۳) هر کدام به نوعی در صددند امتداد این نظریه در ساحت‌های گوناگون را بکاویند. اما دسته دوم مقالات کم‌شماری است که به این نظریه هم با نگاه نقد نگریسته‌اند؛ مثلاً محمدعلی دولت در مقاله «نظریه «حی متأله» در سنجه آموزه‌های قرآن و عترت» ضمن نقد این نظریه، عنصر «عقل» را اصلی در تعریف انسان معرفی می‌کند. مقاله پیش‌رو در دسته دوم قرار می‌گیرد و با نگاه نقد اصلاحی به تکمیل این نظریه می‌پردازد؛ اما آنچه به عنوان مکمل مطرح می‌کند مسبوق به سابقه نیست.

۱. بازاندیشی در جنس انسان بر اساس آموزه‌های قرآن

مطالعه درباره آیاتی که انسان در آن محوریت دارد و این آیات، در صدد معرفی زوایای پنهان وجودی انسان به اوست، ما را با این حقیقت آشنا می‌کند که تعریف مطرح‌شده در علم منطق درباره انسان، کامل و صحیح نیست و تمامی کرانه‌های هستی او را لحاظ نکرده است؛ زیرا قرآن، آن قدر مشترک و این فصل ممیزی را که منتقدان یاد کرده‌اند به رسمیت نمی‌شناسد؛ زیرا در تعریف نهایی قرآن از انسان، نه از حیات حیوانی سخنی گفته شده و نه از تکلم عادی و اندیشه سطحی چیزی به میان آمده است؛ بلکه در فرهنگ قرآن کریم، بسیاری از افراد «حیوان ناطق»، انسان محسوب نمی‌شوند و خداوند از آن‌ها با تعبیری مُشعر به سلب هویت انسانی از ایشان، نظیر: «چونان أنعام و پست‌تر از آن» در آیه «إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (فرقان: ۴۴) و شیاطین انسان‌نما: «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ» (أنعام: ۱۱۲) و انسان مُرده: «أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَاجْعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا» (أنعام: ۱۲۲) یاد می‌کند.

از نگاه آیات قرآن، «حی بودن» مبنا و اساس تعریف انسان است، اما نه آن حیات نازل و فرومایه‌ای که دیگر جانداران هم در او سهیم و شریک‌اند. لفظ «حیات» گرچه از نگاه لغوی در مقابل «مرگ» است

(جوهری، ۱۳۷۶: ۲۳۲۳/۶) و در بادی امر، معنای حد فاصل زمان ولادت تا لحظه مرگ را به ذهن متبادر می‌کند که نظیرش یا نزدیک به آن در سایر جانداران هم یافت می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۴/۹) اما آیات قرآن کریم به این حقیقت اشاره می‌کند که علاوه بر این معنای ابتدایی، برای حیات معنای متعالی‌تری هم وجود دارد: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَ لَعِبٌّ وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت: ۶۴). بر اساس مفاد این آیه، جز این مرتبه از حیات دنیوی که همچون لهو و لعب، گذرا و فانی است، مرتبه‌ای دیگر از حیات وجود دارد که دائمی و باقی است و حقیقت زندگی در او خلاصه می‌شود (طوسی، بی‌تا: ۲۲۵/۸). خدای متعال در این آیه، حقیقت معنای «حیات» را از حیات دنیا نفی، و آن را برای حیات آخرت اثبات می‌کند.^۱ بر این اساس، می‌توان گفت سایر مصادیق «حیات» که خداوند این لفظ را بر آن‌ها اطلاق کرده، مراتب نازل‌ه همین حقیقت خواهند بود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۳۰/۲). قرآن کریم این مرتبه از حیات را «حیات طیبه» می‌خواند و به مؤمنان وعده می‌دهد که اگر ملازم عمل صالح باشند این حیات نصیبشان خواهد شد: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل: ۹۷). برخی از مفسران وعده مطرح‌شده در این آیه را مربوط به پس از عالم دنیا دانسته‌اند و معتقدند این حیات نیکو در عالم برزخ یا بهشت نصیب مؤمنان خواهد شد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۹۳/۶)، اما برخی دیگر معتقدند این وعده تکریمی است که در همین دنیا نصیب مؤمنان می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۵۴/۳). شایان ذکر است که این حیات جدید و اختصاصی، اگرچه متفاوت است اما جدای از حیات سابق و عمومی که همه انسان‌ها در آن مشترک‌اند، نیست. به عبارت روشن‌تر، این حیات خاص، در عین اینکه غیر از حیات عمومی است، با آن اتحاد وجودی دارد و اختلافش نه به عدد، بلکه به مراتب آن است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۳/۱۲). پس کسی که دارای چنان حیاتی است دو نوع حیات ندارد که دچار تعدد شخصیت شود، بلکه حیاتش قوی‌تر و روشن‌تر و واجد آثار بیشتر خواهد بود. از جمله آثار این حیات طیب آن است که صاحب این حیات، چیزی را می‌بیند و می‌شنود که مردم دیگر، از دیدن و شنیدنش محروم‌اند. عقل و اراده‌اش به افقی دست می‌یابد که عقل و اراده دیگر مردمان هرگز به آن دست پیدا نخواهد کرد (همان: ۳۳۷/۷). این افراد علاوه بر حیات نباتی و حیات حیوانی، حیات دیگری دارند که مردم کافر فاقد آنند و آن حیات الهی است؛ چه اینکه حیوانات هم

۱. دلیل ادبی این برداشت از آیه، استفاده از ضمیر فصل به مثابه طریق حصر در این آیه است؛ زیرا آیه اثبات صرف حیات برای دار آخرت نکرده، بلکه حیات حقیقی را در دار آخرت محصور کرده است.

با وجود اشتراکشان در تغذیه و نمو با گیاهان، با داشتن حرکت ارادی، واجد حیات برتری به نام حیات حیوانی هستند که گیاهان از آن برخوردار نیستند.

۱.۱. امتداد هویت انسان از مرتبه «من روحی» تا حقیقت «الروح»

حقیقت حیات و آثار عظیمش، خود معلول علت و زائیده حقیقتی است که قرآن کریم از آن به «روح» تعبیر می‌کند. مشاهده و بررسی آیات قرآن کریم بیانگر آن است که این حقیقت ناپیدا، همواره مسئله‌ای رمزآلود برای پرسشگران بوده است. خدای سبحان در پاسخ به این پرسش به رسول گرامی‌اش می‌فرماید: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵). به گمان برخی از مفسران، این بیان، نوعی اعراض حکیمانه به پاسخ پرسش است؛ به این معنا که روح، مسئله‌ای مربوط به عالم امر است و امور شایسته‌تری از چستی روح برای پرسش وجود دارد (سید مرتضی، ۱۴۳۱: ۵۲/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۶۷۵). در مقابل، محمدحسین طباطبایی معتقد است این عبارت استتکاف از پاسخ نیست، بلکه بیان حقیقتی درباره روح است که پرسشگر درباره آن می‌پرسد (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۱۶۹). «من» در این آیه نشیبه است و منشأ ایجاد این مخلوق و حقیقت این جنس را بیان می‌کند؛ همچنان که این کلمه در دیگر آیات، از جمله: «يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ» (غافر: ۱۵) و «يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ» (نحل: ۲) و «أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا» (شوری: ۵۲) از همین باب است و این مطلب را می‌رساند که حقیقت روح از سنخ عالم امر است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۶/۱۳). همچنین، مطالعه کاربردی‌های واژه «روح» در قرآن کریم ما را به این نکته می‌رساند که هر چند خدای متعال، واژه «روح» را اغلب در کلام نورانی‌اش با قیودی همچون: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹) و «فَأَنْزَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا» (مریم: ۱۷) و «وَإِذْ نَادَاهُ يَرْوِحِ الْقُدُسِ» (بقره: ۸۷) و مانند آن ذکر کرده، اما در برخی آیات مانند آیه: «تَنزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» (قدر: ۴)، بدون قید (مضاف‌الیه) آورده که از ظاهر آن برمی‌آید روح، مخلوقی آسمانی و غیر از فرشتگان است. این ایجاد تمایز میان فرشتگان و روح، در آیه: «يَوْمَ يَفُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا» (نبأ: ۳۸) ظهور و بروز بیشتری می‌یابد؛ زیرا صراحتاً صف

۱. «من» نشیبه گونه‌ای از «من» جاره بر اساس معانی مختلف آن است. این «من»، مفهومی شبیه به «من» ابتدای غایت در ادبیات نحویان دارد، جز اینکه در «من» ابتدای غایت، موجود آغازکننده، با مبدأ خود، تباین ذاتی دارد، مثل آیه: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى» (اسراء: ۱)؛ اما «من» نشیبه به گونه‌ای اتصال ذاتی و انتساب وجودی چیزی با مابعد از خود را می‌رساند. این گونه از «من» بیشتر در لسان عرفا و حکما و مفسرانی از این دست دیده می‌شود.

روح را از فرشتگان الهی جدا می‌کند. در روایات فراوانی هم که از معصومان (ع) صادر شده بر این مطلب تأکید شده و صراحتاً گفته‌اند که روح مخلوقی اعظم از فرشتگان است (نک: صفار قمی، ۱۴۰۴: ۴۸۴).

در مقام بیان تعریف جامعی از حقیقت «روح» ناظر به کاربردهای مختلف آن در قرآن کریم باید گفت «روح» حقیقت واحدی است که قرآن کریم از آن به صورت مطلق و بدون هیچ قیدی تحت عنوان «الروح» یاد می‌کند. این حقیقت واحد، در تنزلات مختلف خود، در مراتب گوناگون تجلی می‌کند که این مراتب در طول یکدیگرند؛ یعنی نسبت به یکدیگر شدت و ضعف دارند و مراتب شدیدتر و عالی‌تر، تمام کمالاتی را که در مراتب ضعیف‌تر و نازل‌تر وجود دارد، به همراه کمالات مرتبه خودشان داراست، اما هرچه مراتب به انتها نزدیک می‌شود صورت رقیق‌شده‌ای از آن حقیقت متعالی در دست خواهد بود. به تعبیر محمدحسین طباطبایی، نسبت روحی که به شکل مضاف در آیات مختلف به کار رفته به «الروح»، همچون نسبت افاضه به افاضه‌کننده یا نسبت سایه به صاحب سایه است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷۴/۲۰). از روایات فراوان اهل بیت (ع) در این باره (از باب نمونه نک: کلینی، ۱۳۶۳: ۲۷۳/۱-۲۷۴؛ صفار قمی، ۱۴۰۴: ۴۷۵-۴۷۸) استفاده می‌شود که حقیقت «الروح» فقط در اختیار انسان‌های کامل، یعنی حقیقت چهارده نور مقدس (ع) قرار داشته و مخصوص به آن‌ها و یکی از مراتب عالی ایشان است.

بر این اساس، خداوند در قرآن کریم از مرتبه‌ای از روح که به عموم انسان‌ها تعلق می‌گیرد، به «روحی» تعبیر کرده است: «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹). در این تعبیر، حرف اضافه «مِنْ» را به کار گرفته است که بر منشأیت خلقت دلالت دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷۴/۲۰) و برای آنکه تعلق آن به بدن را برساند ریشه «نفخ» را در بیانی تمثیلی به کار برده است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۸۱/۷). جالب آنکه در تعبیرات قرآنی، آنجا که خدای سبحان از خلقت انسان به عظمت و نیکی یاد می‌کند، بر جنبه مادی و جسمانی او تأکید نمی‌ورزد، بلکه پس از شرح مراحل مختلف خلقت جسمانی انسان، به مرحله ویژه‌ای از خلقت و حیات او اشاره می‌کند که این مرحله، انسان را از سایر مخلوقات جدا می‌سازد؛ مرحله‌ای که خدا آن را «آفرینش متفاوت» می‌خواند: «ثُمَّ أَنْشَأْنَا خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون: ۱۴) و همین جاست که خداوند با تعبیر رسای: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴) انسان را تکریم می‌کند و خالق او، یعنی خود را «أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» می‌خواند. این مرحله، همان مرحله‌ای است که قرآن به آن اشاره کرده است: «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَعَبَّوْا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۹). قرآن کریم در مراتب بالاتر، از روحی که به انسان‌های مؤمن

اختصاص داده و آن‌ها را به وسیله آن تکریم کرده است، با عبارتی مثل: «وَإَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ» (المجادله: ۲۲) تعبیر می‌کند و بر سببیت مضاعف روح ایمان در تسدید و تقویت مؤمنان تأکید می‌ورزد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۸۳/۹) و در مرتبه‌ای عالی‌تر، از روحی که فقط انبیای خود را به آن مخصوص گردانیده، با عبارتی مانند: «وَإَيَّدَنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (بقره: ۸۷) تعبیر می‌کند و با افزودن واژه «روح» به واژه «قدس» بر نزاهت و طهارت ویژه این مرتبه از روح تأکید می‌ورزد و آن را موجب یاری رسولان خود برمی‌شمرد (طیب، ۱۳۶۹: ۴/۳).

گرچه سعه وجودی انسان به گونه‌ای است که جامع حیات نباتی، حیوانی و انسانی است، اما بدین معنا نیست که اگر انسانی، حیات خود را در مرتبه حیوانی و بلکه پایین‌تر از آن قرار داد، باز هم از نگاه قرآن کریم به او انسان اطلاق شود، بلکه اگر موجودی فاقد حیات باشد، یا از حیاتی غیرالاهی برخوردار باشد با مقام انسانیت فاصله دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۶). به تعبیر حضرت علی (ع)، چنین فردی در ظاهر، صورت انسانی دارد، اما قلبش که همان حقیقت وجود انسانی است، در مرتبه حیوانیت قرار گرفته و مرده‌ای متحرک است (نهج البلاغه: خطبه ۸۷). بر این مبناست که محسورشدن انسان در روز قیامت به صورت حیواناتی همچون سگ و خوک و بوزینه، برایش عذابی دردناک محسوب می‌شود؛ زیرا او دچار تغییر ماهیت نشده، بلکه انسانی است که در صورت این حیوانات محسورشده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۴۶/۱۲). حال آنکه حیوان از بودنش در جنگل و پریدن از روی درختی به درخت دیگر یا دنبال هم گذاشتن ذره‌ای نمی‌رنجد، بلکه اوج لذت برایش همین است؛ زیرا حق تعالی او را برای پیمودن همین مسیر خلق کرده و این همان صراط مستقیم اوست: «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَّتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (هود: ۵۶). تفاوت مهم انسان با سایر موجودات در این است که برخلاف آن‌ها که هر یک مقامی معلوم و تخطی‌ناپذیر دارند، انسان موجودی است که این قابلیت را دارد که به اختیار خود، در تمام این مراتب وجودی در نوسان باشد. به بیان دیگر، انسان در لحظه ورود به عالم دنیا فعلیت حیوانی دارد و از نظر شأن انسانی، در مرتبه قوه و استعداد است اما رفته‌رفته همین فعلیت حیوانی را که جزئی از ذات وی است، در خود تثبیت می‌کند و با محقق کردن دیگر اجزای تشکیل‌دهنده ذات خود، به سوی جزء دیگر کمال انسانی حرکت می‌کند و آن را به فعلیت تام می‌رساند.

بر این اساس، مراد از «أحسن تقویم» در آیه: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَقْوِيمٍ» همان مرتبه مطلق «الروح» است که از مراتب اعلای انسان کامل است. پس موطن اصلی انسان، مرتبه مطلق روح و متحد با آن است؛ اما این حقیقت متعالی از مراتب خود در عالم امر تنزل یافته تا به پایین‌ترین مرتبه وجودی خود

برسد که متحد و قرین با ماده است و قرآن کریم از آن به «مِنْ رُوحِي» یاد می‌کند. این مرتبه همان أسفل سافلین یا عالم خلق است. انسان از مرحله خلقتش در بهترین حالت (أحسن تقویم) تا تنزل به پایین‌ترین مرتبه هستی (أسفل سافلین) سفری بسیار طولانی طی کرده است. این سفر، سفر مکانی و زمانی نیست، بلکه سیر در مراتب وجود انسان است که از أسفل سافلین تا أعلا علیین و بالاتر از آن امتداد یافته است. به باور برخی از مفسران، همه انسان‌ها بعد از تکمیل خلقتشان، به أسفل سافلین تنزل می‌کنند و چون استثنای مؤمنان صالح، مُعَقَّب به جمله «فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ» شده و ظاهر «أجر» این است که در دنیا محقق نمی‌شود، لذا این استثنا منقطع خواهد بود و در نتیجه مؤمنان بعد از تنزل به أسفل سافلین، تعالی درجه خواهند یافت (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۱۹۵).

خدای سبحان همین مطلب را به بیان دیگر این‌گونه مطرح می‌کند: «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا * ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا» (مریم: ۷۱-۷۲). با الحاق این آیه به آیات سوره تین، این مطلب دریافت می‌شود که حکم «رد» و «هبوط» شامل همه افراد نوع انسان است و کسی را یارای سرپیچی از این حکم نیست؛ چنان‌که در ماجرای هبوط آدم (ع) فرمود: «قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ» (اعراف: ۲۴). بنابراین، ثابت می‌شود که اولاً آن موطنی که به تعبیر قرآن کریم، أسفل سافلین است و انسان به آن بازگردانده شده، همان حیات دنیاست و ثانیاً باطن حیات دنیا بدون توجه به بازگشت به سوی خداوند سبحان، همان جهنمی است که در روز قیامت حقیقتش آشکار می‌شود (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۱۹۵). بر این اساس، همه انسان‌ها با ورودشان به عالم دنیا، در حقیقت وارد جهنم شده‌اند؛ اما کسانی که اهل تقوا هستند از عالم دنیا به سلامت عروج می‌کنند و نجات می‌یابند: «ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا» و کسانی که به این حیات پست بچسبند و خو بگیرند، در این جهنم که ظاهرش دنیاست ولی باطنش در آخرت هویدا خواهد شد، زمین‌گیر می‌شوند: «وَ نَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا».

۱. ۲. مؤلفه‌های شکل‌دهنده شاکله انسان

قرآن کریم در همان سیاقی که حقیقت متعالی روح را تبیین می‌کند (اسراء: ۸۲-۱۰۰) از یکی دیگر از ویژگی‌های اساسی انسان رونمایی می‌فرماید: «وَإِذَا أُنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَ نَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ

كَانَ يُنُوسًا^۱ (اسراء: ۸۳). بر اساس مفاد این آیه، انسان به گونه‌ای است که اگر نعمتی از جانب خدا به او داده شود به اسباب ظاهری سرگرم می‌شود و به آن‌ها دل می‌بندد و متکی بر این اسباب ظاهری از صاحب نعمت روی گردان می‌شود و از او فاصله می‌گیرد. در مقابل، وقتی سختی و ضرر اندکی به او برسد به کلی مأیوس و ناامید می‌شود؛ چون او پروردگار خود را در اجرای این اسباب هیچ‌کاره می‌داند و دل به اسباب عادی می‌سپرد (طیب، ۱۳۶۹: ۲۹۹/۸). حال این پرسش مطرح می‌شود که: انسان به مثابه موجودی حق‌گریز، چگونه با آنچه درباره حقیقت «روح» بیان شد، قابل جمع است؟ حق تعالی در آیه بعد، با بیان قاعده کلی: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» (اسراء: ۸۴) از حقیقتی پرده بردارد که می‌تواند رافع این ابهام باشد. این قاعده، عمل انسان را مترتب بر شاکله او می‌داند، به این معنا که عمل هر چه باشد، مناسب با شاکله انسان خواهد بود. پس شاکله انسان نسبت به عملش نظیر روح ساری در بدن است؛ زیرا بدن با اعضا و اعمال خود و مطابقت دادن رفتار با سرشت درونی، آن روحيات معنوی را به تصویر می‌کشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۰/۱۳).

اهل لغت در بیان واژه «شاکله» دیدگاه‌های مختلفی مطرح کرده‌اند. برخی آن را از «شِکال» دانسته‌اند، به معنای آنچه با آن پای حیوان را می‌بندند و او را با آن مقید می‌کنند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۹۶/۵). عده‌ای «شاکله» را به اطراف و حدود شیء معنا کرده‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ۳۵۹/۱۱). برخی هم آن را به معنای طریق و مذهب نزدیک دانسته‌اند (طریحی، ۱۳۶۲: ۴۰۲/۵) و بالأخره برخی آن را به معنای سجایای اخلاقی تفسیر کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۲۶۶). اگرچه تعبیر اهل لغت و تفسیر درباره واژه «شاکله» در ظاهر متفاوت است، اما وجه جامع و روح حاکم بر همه آن‌ها نوعی تقیید و محدود کردن است که موجب می‌شود شیء مد نظر در چارچوب خاصی قرار گیرد یا در آن چارچوب حرکت کند.

در میان مفسران هم دیدگاه‌های متفاوتی مطرح است، گرچه مآل این دیدگاه‌ها می‌تواند به یکدیگر بازگردد. برخی از مفسران مستند به روایات وارد شده، مراد از «شاکله» را نیت دانسته‌اند (قمی، ۱۳۶۳: ۲۶/۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۱۶/۲؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۲۱۴/۳). عده‌ای هم «شاکله» را به دین و مذهب و طریقت معنا کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۴/۱۵؛ طوسی، بی‌تا: ۵۱۴/۶). برخی دیگر «شاکله» را به اخلاق و ملکات

۱. «و زمانی که به انسان نعمت می‌بخشیم [از ما] روی بگرداند و خود را مغرورانه از ما دور کند، و هنگامی که آسیبی به او برسد [به سبب بی‌ایمانی و غفلت از قدرت و رحمت ما] بسیار نومید و مأیوس شود».

راسخی تفسیر کرده‌اند که شخص در آن استقرار یافته است (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۳۸۷/۱) و بالأخره برخی دیگر «شاکله» را به باطن و سریره معنا کرده‌اند (قشیری، ۲۰۰۰: ۳۶۶/۲). برخی از مفسران هم شاکله هر انسانی را متشکل از احوال تابع مزاج بدنی و صفات برآمده از جوهره روحی شخص دانسته‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۶۵/۳؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۴۹۸/۷).

در میان مفسران، محمدحسین طباطبایی تحلیل خاصی درباره تعریف «شاکله» دارد. وی گرچه «شاکله» را به معنای سجایای اخلاقی می‌داند، اما به نکته مهمی اشاره می‌کند که در موضوع کیفیت رابطه روح مجرد با بدن مادی بسیار مهم است و در اصل شاکله، آشکارا نمودار شده است. وی معتقد است سجایای اخلاقی و ملکات نفسانی به شدت تحت تأثیر مزاج شخصی افراد قرار دارد و میان این دو، یعنی ملکات نفسانی و مزاج‌های شخصی، رابطه تامی برقرار است. به بیان دیگر، ملکات نفسانی، همان علوم رسوخ‌یافته در وجود انسان است که در اثر تکرار احوال، در نفس آدمی ریشه دوانده‌اند، تا حدی که ممکن است دیگر زوال‌پذیر نباشند (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۷۱). از نگاه وی، علاوه بر مسئله مزاج‌ها و طبع‌های درونی افراد، عوامل محیطی از جمله آداب و رسوم و عادات تقلیدی هم که عواملی خارج از ذات انسان هستند اما در ظرف زندگی‌اش حاکم‌اند تأثیر بسیار جدی در تکون شاکله انسان دارند؛ زیرا این عوامل محیطی، انسان را به موافقت با خود دعوت می‌کند و از هر کار ناسازگار با آن‌ها باز می‌دارد، تا آنجا که این عوامل محیطی تصویر جدیدی در نظر انسان ایجاد می‌کنند که از مخالفت با آن می‌ترسد و در نتیجه اعمالش را با این اوضاع و احوال محیط و جو زندگی اجتماعی‌اش مطابق می‌کند (همو، ۱۴۱۷: ۱۹۰/۱۳). بنابراین، صرفاً روح مجرد مشترک میان انسان‌ها شاکله وجودی آن‌ها را نمی‌سازد که اگر چنین بود همه انسان‌ها شاکله واحدی داشتند، بلکه شاکله هر انسان تحت تأثیر عواملی غیر از عامل مشترک روح تشکیل شده که موجب می‌شود هر یک از افراد انسانی دارای شاکله مخصوص به خود باشد. طباطبایی در توصیف و تحلیل شاکله به وجودآمده در فرآیند پیچیده رابطه میان نفس و بدن می‌نویسد:

نفس در آغاز، در اثر حرکت جوهری بدن، پدید می‌آید و این هنگامی است که خیال شروع به فعالیت می‌کند. در این مرحله، نفس به شدت رنگ بدن را دارد؛ اما این رنگ هنوز به حدی نرسیده است که قابل زوال نباشد. از این پس، این نفس است و آنچه پیش رو دارد، از قبیل نوع تربیت و آگاهی‌ها و عقاید و رویدادهایی که در ارتباط و تماس با او واقع می‌شود. نفس در یک حرکت مداوم، راهی را پس

از راه دیگر می‌پیماید و حالات و عقاید گوناگون بر او انباشته می‌گردد و بعضی از آن‌ها پاره‌ای دیگر را به دنبال می‌آورد تا آنجا که در او رسوخ یافته و با او ملازم می‌گردند (همو، ۱۴۰۲: ۷۲).

بر اساس این تحلیل، اگر انسان را حقیقتی امتدادیافته میان دو مرتبه حقیقت «روح» و «نفس» بدانیم که اولی در موطن عالم امر و دیگری در موطن عالم خلق مستقر است، این رفتار نامطلوب انسان کاملاً طبیعی است؛ زیرا او در مرتبه‌ای قرار گرفته که بیشترین فاصله را با حقیقت خود و بیشترین قرابت و هم‌رنگی را با عالم ماده پیدا کرده است. به باور طباطبایی، ویژگی‌های نامطلوبی که قرآن کریم درباره انسان برمی‌شمرد و آن را به شاکله او مستند می‌داند، مربوط به شاکله اولیه انسان است که بر اثر فاصله‌گرفتن او از موطن اصلی‌اش و خوگرفتن با عالم ماده شکل گرفته است. او صراحتاً می‌گوید شاکله مذکور، همان شاکله اولیه است، قبل از آنکه دست تربیت بر سر انسان قرار گیرد و استعداد‌های نهفته و خفته او را به مرحله فعلیت و ظهور و بروز برساند؛ زیرا انسان موجودی متحرک و قابل ترقی و کمال است؛ بنابراین، سرشت اولیه‌اش همان استعداد محض و قابلیت صرفه است که چون آن را در عالم طبیعت و کثرت به حال خود گذارند «أَعْرَضَ» و «نَأَى بِجَانِبِهِ» و «يُؤَسُّ» و «كُفِّرُ» می‌گردد و چنانچه او را تربیت کنند و راه را به او نشان دهند از این مراحل ضعف و فتور و سستی عبور می‌کند و به مقام عز انسانیت می‌رسد (تهرانی، ۱۴۰۲: ۱۱۰).

به نظر می‌رسد تربیتی که این مفسر به آن اشاره دارد همان هدایتی است که قرآن کریم در ماجرای هبوط، پس از آنکه خدای متعال توبه آدم (ع) را می‌پذیرد، با لطافت خاصی که گویی دلجویی از اوست، از آن سخن می‌گوید: «إِهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فِيمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِّنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۳۸). از این آیه استفاده می‌شود که راه فاصله‌گرفتن و نجات‌یافتن از شاکله اولیه، پناه‌بردن به شریعت الهی و به بیان دقیق‌تر، پیمودن راه عبودیت پروردگار است؛ آن سان که خدای سبحان در سوره معارج هم راه نجات از شاکله اولیه را تمسک به نماز معرفی می‌کند، زیرا مهم‌ترین تجلی عبودیت، نماز است: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا * إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا * إِلَّا الْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَانِمُونَ» (معارج: ۱۹-۲۳) و این حقیقت را متذکر می‌شود که این نماز است که انسان را در طریق نفس تا حقیقت «روح» عروج می‌دهد و پس از آن به ویژگی‌های نمازگزاران راه‌یافته به این حقیقت اشاره می‌فرماید.

۲. بازاندیشی در فصل مقوم انسان بر اساس آموزه‌های قرآن

پس از بازتعریف مؤلفه «جنس» در تعریف انسان لازم است همین رویکرد درباره «فصل مقوم» انسان هم مد نظر قرار گیرد.^۱ قرآن کریم به طرق مختلف (گاه به نحو دلالت و گاه به نحو اشارت) مابه‌الامتياز انسان از دیگر موجودات دارای حیات حیوانی را تبیین کرده است. قطعاً یکی از شاخص‌ترین آیاتی که به تمایز اساسی انسان از سایر موجودات می‌پردازد آیه ۷۰ سوره اسراء است. ۲. در این آیه، خدای متعال از تکریم و تفضیلی سخن به میان می‌آورد که انسان به وسیله آن مشمول عنایت ویژه خداوند قرار گرفته و از سایر مخلوقات متمایز شده است. بسته به اینکه «تکریم» و «تفضیل» چگونه معنا شود مصادیقش نیز متفاوت خواهد شد. بسیاری از مفسران، عملاً این دو واژه را مترادف در نظر گرفته‌اند (طبرانی، ۲۰۰۸: ۱۲۴/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۶۱/۶؛ محلی، ۱۴۱۶: ۲۹۲/۱)، جز آنکه برخی به این نکته توجه داده‌اند که واژه «تکریم» نعمت‌بخشیدن صرف را می‌رساند، اما راجع به افاده این معنا که انعام این شخص از انعام دیگران بیشتر بوده یا نه، ساکت است، ولی واژه «تفضیل» این اضافه معنایی را می‌رساند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۶۳/۶). در این میان، طباطبایی دیدگاه متفاوتی دارد. به نظر وی، مراد از «تکریم» اختصاص دادن به خصوصیتی است که در دیگران نباشد؛ به خلاف «تفضیل» که مراد از آن فضیلتی است که گرچه اصل آن در دیگران هم هست، ولی کمیتش در افراد مختلف تفاوت دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۶/۱۳). بر این اساس، مصداق «تکریم» مذکور در آیه، همان فصل مقوم انسان خواهد بود. بررسی آرای مفسران بیانگر این است که در بیان این مصداق اختلاف نظر جدی وجود دارد. به گفته برخی مفسران، اهم مصادیق ذکرشده، همچون بهره‌مندی از عقل، داشتن نطق، قدرت نگارش، غذاخوردن با دست، راست‌قامت‌بودن، حُسن صورت و تسلط بر سایر موجودات، همگی از باب ذکر مثال‌اند و می‌توانند پذیرفتنی باشند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۱۲/۸)، اما عده‌ای دیگر با تأکید بر تفاوت اساسی میان معنای «تکریم» و «تفضیل»، عقل را تنها مصداق تکریم انسان در سخن خدای سبحان معرفی می‌کنند و دیگر مصادیقی را که مفسران بیان کرده‌اند فرع بر نعمت عقل یا از مصادیق تفضیل می‌دانند (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۳۲۱/۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۶/۱۳).

۱. از نگاه اصحاب منطق، فصل مقوم به آن ویژگی ذاتی گفته می‌شود که انواع متعددی قرار گرفته ذیل یک جنس را از یکدیگر متمایز می‌کند و به هر کدام تشخیص ویژه می‌بخشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۷۴).

۲. «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا».

اصحاب لغت در بیان ریشه «عقل» بر دو مؤلفه معنایی تأکید کرده‌اند: نخست اینکه، کاربرد «عقل» در مقابل «جهل» است و بر نوع خاصی از ادراک دلالت دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۵۹/۱؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۷۰/۴)؛ دوم اینکه، این ماده متضمن معنای منع و امساک است (ابن‌درید، بی‌تا: ۲۹۸/۲). به تعبیر برخی از محققان معاصر، اصل واحد در ماده عقل این است که انسان اولاً صلاح و فساد مادی و معنوی خود در زندگی را تشخیص دهد و ثانیاً نسبت به این ادراک، عامل و ملتزم باشد (مصطفوی، ۱۴۱۷: ۱۹۶/۸). این تفکیک در مؤلفه‌های معنایی، در نگاه حکمی و فلسفی هم منعکس شده است، آنجا که بسیاری برای نیروی عقل دو شأن نظری و عملی قائل شدند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۸۵/۲؛ صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۳۶۰). برخی مفسران با استناد به آیه: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (نمل: ۱۴) همین نگاه را پذیرفته‌اند و معتقدند اساساً علم نفس به حق یا باطل بودن چیزی، به عقل نظری و ادراک حصولی او برمی‌گردد و هیچ ارتباطی به مصدر تصمیم‌گیری و عزم او ندارد. به عبارت دیگر، اراده نفس و عزم راسخ آن بر تصدیق به معنای ایمان (نه تصدیق به معنای جزم به ثبوت محمول برای موضوع) یا تکذیب به معنای کفر و جحد (نه تصدیق به معنای جزم به سلب محمول از موضوع) همگی از شئون عقل عملی و مبدأ انگیزه اوست و هیچ ارتباطی به مصدر اندیشه او ندارد. نشان این بی‌ارتباطی همانا وجدان یکی و فقدان دیگری است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۱۵/۵). با این نگاه، عقل نظری و عملی به مثابه «نیروی ادراک» و «نیروی تحریک» درونی است؛ از این‌رو این دو نیرو مفهوماً از هم جدا و مصداقاً تفکیک‌پذیرند.

آموزه‌های دینی دلالت بر آن دارد که عقل، زمانی از سلامت برخوردار است که هر دو شأن نظری و عملی در آن، در یک راستا، همسو و مؤید یکدیگر باشند؛ آنگاه رهاورد چنین عقلی، مطابق با کلام امام صادق (ع)، عبادت خدای سبحان و راه‌یابی به بهشت خواهد بود (کلینی، ۱۳۶۳: ۲۵/۱)، کما اینکه بر اساس آیه: «وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلاَّ مَنِ سَفِهَ نَفْسَهُ» (بقره: ۱۳۰)، که به منزله عکس نقیض روایت مذکور است، نیرویی که انسان را به عبادت خدا و بهشت هدایت نکند سفاقت محض خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵۰/۲). بنابراین، گرچه تلاش برخی از مفسران معاصر، برای ارائه تعریف دقیق قرآنی از انسان، تحت عنوان «حی متألّه» (نک.: جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۶)، در مقایسه با تعریف منطقی مشهور، گامی به جلو قلمداد می‌شود، اما جای این تذکر را باقی می‌گذارد که اگر «تألّه» در تعریف مذکور به الاهی‌اندیش بودن خلاصه شود، کما اینکه در برخی آثار چنین است (نک.: همو، ۱۳۹۰: ۱۰)، این تعریف همچنان ناتمام، بلکه ناصواب

خواهد بود. در نتیجه کمال عقل در انسان به عبودیت خالص او منجر می‌شود و فصل فارق انسان از دیگر موجودات در ذات او می‌گردد.

بر اساس بیان آمیخته با ادب قرآن کریم، دقیق‌ترین و رساترین واژه برای بیان فصل مقوم انسان، واژه «عبد» است؛ واژه‌ای که در بسیاری از آیات قرآن به عنوان برترین ویژگی انسان‌های برگزیده به کار رفته است؛ مثلاً از میان چندین اطلاق می‌توان به یادکرد قرآن از نبی مکرم اسلام (ص) و خاتم انبیا در سفر معراج خود با عنوان «عبد» اشاره کرد: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى» (اسراء: ۱)؛ آن سان که نوح (ع) به عنوان شیخ‌الانبیاء و پس از تحمل مصائب دعوت خود و به سلامت عبورکردن از طوفان، مدال افتخار «عبد» شکور را از خدای متعال دریافت می‌کند: «ذُرِّيَّةً مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا» (اسراء: ۳) و سرانجام اینکه پروردگار عالم صفت بندگی ایوب (ع) را پس از تحمل ابتلائات سنگین و طاقت‌فرسا می‌ستاید و او را «عبد» می‌خواند: «نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ» (ص: ۴۴). بدیهی است مراد از عبودون، عبودیت در مقام تشریح و به عبارت دیگر، پذیرش عبودیت از سوی انسان در عرصه عمل است؛ زیرا بر اساس آیه: «إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا» (مریم: ۹۳)، عبودیت «در مقام تکوین» از مختصات همه موجودات عالم است و کسی را یارای تخلف از آن نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۲/۱۴). عبودیت «در مقام تشریح»، همان نقطه نهایی همراهی عقل نظری و عقل عملی با یکدیگر خواهد بود. برای درک بهتر رابطه میان عقل نظری و عقل عملی و کارکرد آن‌ها مناسب است اندکی به تفاوت میان ادراکات حقیقی و اعتباری در انسان توجه کنیم.

محمدحسین طباطبایی، به مثابه یکی از پیشتازان نظریه‌پردازی در حوزه اعتبارات اجتماعی، معتقد است توجه دقیق به ادراکات انسانی نشان می‌دهد آن‌ها همگی از یک سنخ نیستند؛ بعضی، یعنی ادراکات حقیقی، فقط جنبه حکایتگری از خارج را بر عهده دارند و منشأ اراده و عمل در وجود انسان نمی‌شوند، اما در مقابل، بعضی دیگر در مقام کشگری انسان به کار می‌آیند و واسطه‌ای برای دست‌یابی او به مزایای حیات اجتماعی و رسیدن وی به کمالات وجودی قرار می‌گیرند که به آن‌ها «ادراکات اعتباری» می‌گویند (همان: ۱۱۵/۲). وی تأکید می‌کند که فقط ادراکات اعتباری هستند که می‌توانند به عنوان نیروی محرکه و سوق‌دهنده انسان به سوی انجام‌دادن عمل ظاهر شوند (همو، ۱۴۴۰: ۳۴۵). ادراکات اعتباری، که به اعتبارات اجتماعی منجر می‌شوند، مایزای خارجی ندارند، بلکه از نفس انسان منتشی می‌شوند و آنگاه در عالم خارج منشأ اثر

می‌گردند. هر یک از قوای نفس اقتضائاتی دارد و این اقتضائات باعث پیدایش صُوری از احساسات، از قبیل حب و بغض و شوق و رغبت، در درون انسان می‌شود. وقتی این تمایلات در وجود انسان غلیان می‌کند و به اوج می‌رسد اولین اعتبار، که همان «اعتبار و جوب» است، در وجود او شکل می‌گیرد.^۱ به همین ترتیب، مسیر زایش ادراکات اعتباری ادامه می‌یابد و موجب شکل‌گیری اعتبارات پیچیده‌تر می‌شود تا سرانجام این اعتبارات از سطح فردی به سطح اجتماعی توسعه می‌یابد و انسان همواره این ادراکات را مستمسکی برای رسیدن به غایات فردی و اجتماعی، و دنیوی و اخروی خود قرار می‌دهد. بر این اساس، اعتبارات فردی و اجتماعی، که منشأ شکل‌گیری علوم انسانی هستند، به شدت به غایاتی گره خورده‌اند که انسان آن را به عنوان مطلوب خود در حیات دنیا، نصب‌العین خویش قرار می‌دهد و در افقی بلندمدت دنبال می‌کند؛ پس چیزی که انسان آن را به عنوان غایت خود در زندگی برمی‌گزیند بسیار مهم است.

آنچه می‌تواند نقطه وصل این بحث با موضوع فصل مقوم انسانیت باشد، این است که مرتبه حیات انسان نقش بسیار اساسی و تعیین‌کننده‌ای در ادراک نیاز و به تبع آن شکل‌گیری غایت‌های مطلوب انسان دارد؛ به این معنا که انسان متناسب با مرتبه حیاتش، ادراک نیاز دارد و رفع آن نیاز را غایت خود می‌پندارد؛ لذا برای رسیدن به آن غایت، اعتباراتی را لحاظ می‌کند. حال اگر انسان در مرتبه حیات نباتی یا حیوانی خود متوقف بماند، طبیعی است که از حد نیازهای نباتی و حیوانی تجاوز نکند و بر همین اساس، اعتباراتش سامان می‌پذیرد، اما اگر انسان به مرتبه حیات انسانی ارتقا یابد نیازهایی را ادراک می‌کند و برای رسیدن به آن می‌کوشد که دیگر انسان‌ها حتی کوچک‌ترین درکی از آن ندارند. انسان به عنوان خلیفه الهی، در حرکت قوس نزول، اسماء الهی را تعلیم می‌بیند و مظهر اسم «حیّ» می‌شود و به حیات الهی مفتخر می‌گردد و پس از آن، آثار این اسم، یعنی «علم» و «قدرت» از او ظهور می‌یابد و چون دیگر اسماء الهی متفرع بر دو اسم «علیم» و «قدیر» هستند، انسان پس از متصف شدن به این دو اسم، در حقیقت تمام کمالات وجودی را با خود به همراه خواهد داشت و مظهر همه این اسماء خواهد بود، اما نکته درخور توجه اینجاست که او

۱. توضیح اینکه «اعتبار و جوب»، همان باید یا نباید درونی است که از درون انسان می‌جوشد و به درجه قطع می‌رسد و موجب تمامیت اراده انسان در انجام دادن کاری یا ترک آن می‌شود. در حقیقت، بدون شکل‌گیری «اعتبار و جوب» در درون انسان، او به انجام دادن هیچ کاری همت نمی‌گمارد.

برای اینکه این مظهریت را از حد قوه به فعلیت برساند، لازم است به حیات دنیا، یعنی پست‌ترین حیات، هبوط کند و با ارادهٔ خویش به حیات اصلی‌اش بازگردد.

از لوازم انفکاک‌ناپذیر حیات دنیا که موطن کنش و عمل است، این است که جز با نظام اعتبارات سامان نمی‌پذیرد. تنها وجه تمایز انسان‌ها در این حرکت استکمالی، در نوع اعتبارات آن‌هاست؛ اعتباراتی که خود منوط به غایات و برگرفته از احساس نیازهای مبتنی بر مرتبهٔ حیات هستند. اینجاست که نقش دین به عنوان برنامهٔ کاملی که همهٔ ساحات فردی و اجتماعی انسان را پوشش، و به همهٔ نیازهای او پاسخ می‌دهد، بیشتر روشن می‌گردد. بدیهی است آنچه انسان را به وسیلهٔ این اعتبارات دینی به غایات‌های مطلوب نهایی می‌رساند، التزام عملی به این برنامه است که از آن به «عبودیت» تعبیر می‌شود.

نتیجه

۱. برخلاف دیدگاه رایج دربارهٔ تعریف «انسان» به «حیوان ناطق»، بازاندیشی در این تعریف، آشکار می‌کند که این تعریف، آدمی را فقط به ظاهر می‌شناسد.
۲. در بیان تعریف نهایی از انسان، با عبور از تعریف «حیوان ناطق»، تعریف «حی عبد» گامی جلوتر و دقیق‌تر از تعریف «حی مثاله» و نظریه‌ای جایگزین است که نزدیک‌ترین تعریف به آن است.
۳. بیان صرف حیات متألّهانه نشانگر مقام انسانیت نیست، بلکه خضوع انسان در ظرف عمل، در برابر مبدأ کمالات و عبودیت او در نشئهٔ حیات دنیا، تعریف نهایی انسان را شکل می‌دهد.
۴. بر پایهٔ دلالت‌های قرآنی، دقیق‌ترین تعریف برای انسان «حی عبد» است. مبتنی بر این تعریف، علوم انسانی قادر خواهد بود انسان را به غایت نهایی‌اش برساند و در عین حال آسایش و سعادت دنیوی او را متناسب با حرکت عبودی‌اش تأمین کند.
۵. شرط محقق شدن رسالت علوم انسانی، توجه و عنایت به مراتب حیات انسان و نیازهای متناسب با آن و پذیرش اصول و مبانی شریعت الاهی به عنوان اعتبارات شارع مقدس است.
۶. بر علوم انسانی لازم است اعتبارات شریعت الاهی را به عنوان شاکلهٔ اصلی خویش بپذیرد و برای حل مسائل عینی که در حیات اجتماعی رخ می‌دهد، رویکرد بازگشت به آن اصول را در پیش گیرد.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۹۸). ترجمه: مهدی فولادوند، تهران: پیام عدالت.
- آلوسی، محمود بن عبد الله (۱۴۱۵). روح المعانی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن درید، محمد بن حسن (بی تا). الاشتقاق، مصر: مكتبة الخانجي.
- ابن رشد اندلسی، محمد بن احمد (۱۳۷۷). تفسیر ما بعد الطبیعة، تهران: حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰). رسائل ابن سینا، قم: بیدار.
- _____ (۱۴۰۴). الشفاء (الالهیات)، قم: آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن عربی، محی الدین (بی تا). الفتوحات المکیة، بیروت، دار صادر.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴). معجم مقاییس اللغة، قم، مكتبة الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵). لسان العرب، قم: نشر ادب حوزه.
- بیضاوی، عبد الله بن عمر (۱۴۱۸). انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- تهرانی، سید محمدحسین (۱۴۰۲). مهر تابان، قم: باقرالعلوم (ع).
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). حیات حقیقی انسان در قرآن، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۶). تسنیم، ج ۵، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۸). تسنیم، ج ۱۲، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۹). تفسیر انسان به انسان، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۹۰). «سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه»، در: حکمت اسراء، س ۳، ش ۷، ص ۷-۱۸.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶). الصحاح، بیروت: دار العلم للملایین.
- جوزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵). نور الثقلین، قم: اسماعیلیان.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴). تفسیر المفردات فی غریب القرآن، قم: طلیعة النور.
- سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶). تفسیر السمرقندی (بحرالعلوم)، بیروت: دار الفکر.
- شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۳۷۴). نهج البلاغه، تصحیح: صبحی صالح، قم: مرکز البحوث الاسلامیة.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی تا). المبدأ والمعاد، بی جا: بی نا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صفار قمی، محمد بن حسن (۱۴۰۴). بصائر الدرجات، تهران: منشورات اعلمی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۰۲). الرسائل التوحیدیة، بیروت: مؤسسة النعمان.
- _____ (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

- _____ (١٤٤٠). مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی، قم، مكتبة فذك.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (٢٠٠٨). التفسیر الكبير، اردن: دار الكتاب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن (١٣٧٢). مجمع البیان لعلوم القرآن، تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (١٤١٢). جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة.
- طریحی، فخرالدین (١٣٦٢). مجمع البحرین، تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طیب، عبدالحسین (١٣٦٩). اطبیب البیان، تهران: اسلام.
- علم الهدی (سید مرتضی)، علی بن الحسین (١٤٣١). نفائس التأویل، بیروت: مؤسسة أعلمی.
- عیاشی، محمد بن مسعود (١٣٨٠). تفسیر عیاشی، تهران: مكتبة العلمیة الاسلامیة.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (١٤٠٩). العین، قم: دار الهجرة.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (١٤١٥). الصافی، تهران، مكتبة الصدر.
- قشیری، عبد الکریم بن هوازن (٢٠٠٠). لطائف الاشارات، قاهره: الهيئة المصریة العامة للکتب.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (١٣٦٨). کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قمی، علی بن ابراهیم (١٣٦٣). تفسیر قمی، قم، دار الكتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (١٣٦٣). الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- محلی، محمد بن احمد (١٤١٦). تفسیر الجلالین، بیروت: مؤسسة النور.
- مصطفوی، حسن (١٤١٧). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مؤسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

عوامل رشد و تعالی اخلاقی انسان:

بررسی مقایسه‌ای دیدگاه فارابی و طباطبایی

فرشته ابوالحسنی نیارکی *

صبا مطاعی **

چکیده

پژوهش حاضر عوامل درونی و بیرونی رشد و تعالی اخلاقی در دیدگاه فارابی و محمدحسین طباطبایی را بررسی می‌کند. روش پژوهش بررسی مقایسه‌ای است؛ یعنی توصیف نقاط اشتراک و افتراق این دو دیدگاه و البته فراتر از آن، چرایی تمایزها بر اساس مبانی این دو متفکر نیز تبیین شده است. دیدگاه هر دو متفکر در تحلیل عوامل رشد و تعالی اخلاقی به نظریه تعاملی (یعنی تعامل عوامل درونی و بیرونی) انتساب‌پذیر است. در خصوص عوامل بیرونی اجتماعی، عوامل ذکر شده یکسان است، جز آنکه عواملی که طباطبایی بیان می‌کند با ساختار جوامع امروزی متلائم‌تر است. همچنین، در خصوص نقش جامعه در تعالی اخلاقی افراد، فارابی صرفاً به تعاون و همکاری افراد (به عنوان موجودی اجتماعی)، به مثابه رمز تعالی، اشاره کرده است، در حالی که طباطبایی، فراتر از این تحلیل، با پذیرش هویت جامعه، جامعه را همچون یک واحد، در اخلاقیات افراد به صورت مثبت یا منفی دخیل می‌داند، تا جایی که حتی جامعه، به عنوان عامل بیرونی، بر عوامل درون فردی غلبه می‌کند و آن را تحت تأثیر قرار می‌دهد. این تمایز به دلیل مبانی مختلف این دو متفکر است که نظریه «اعتبارات اجتماعی» طباطبایی و تحلیل امروزی «هویت جامعه» نزد وی، و مبانی هستی‌شناختی و علم‌التفسی متفاوت او، در تبیین چرایی این تفاوت دیدگاه تحلیل شده است. همچنین، داوری

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران (نویسنده مسئول: f.abolhasani@umz.ac.ir).

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران (faredehmotaee@gmail.com)

خود درباره برتری‌ها و نواقص هریک از دیدگاه‌ها را به صورت مقایسه‌ای بیان کرده و مدل فرآیند تأثیر و تأثر عوامل درونی و بیرونی بر تعالی اخلاقی انسان نزد طباطبایی را بازسازی کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: رشد اخلاقی، استكمال، عوامل درونی و بیرونی، فارابی، طباطبایی.

مقدمه

مسئله پژوهش حاضر بررسی مقایسه‌ای عوامل رشد (تحول) و تعالی (استكمال) اخلاقی از دیدگاه فارابی و طباطبایی است. «رشد اخلاقی» مسئله‌ای میان‌رشته‌ای است که علاوه بر مباحث روان‌شناختی در علوم دیگر نیز مانند فلسفه، اخلاق، علوم اجتماعی، زیست‌روانشناسی، ژنتیک، بیولوژی و... اهمیت دارد. فلاسفه و متفکران اسلامی هم به مباحث رشد و تعالی اخلاقی پرداخته‌اند که چه‌بسا تأکید آیات و روایات^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۸۲/۶۸) و تأثیرپذیری از پیشینه افلاطونی‌ارسطویی (ارسطاطالپس، ۱۳۸۱: ۶۵/۱-۶۶)،^۲ در مطرح کردن این گونه مسائل مؤثر بوده است. مباحث رشد اخلاقی شامل طیفی از موضوعات است: مراحل رشد اخلاقی و چگونگی فرآیند آن، ابعاد و سطوح مختلف، روش و اصول، منشأ و خاستگاه و همچنین علل و عوامل رشد اخلاقی. در مقاله حاضر، از میان این موضوعات، صرفاً به عوامل رشد و استكمال اخلاقی توجه می‌کنیم و بر مبنای آثار فارابی و طباطبایی، دیدگاه ایشان را از میان آثارشان استنتاج، و سپس مقایسه خواهیم کرد.

عوامل دخیل در رشد و استكمال اخلاقی به دو دسته تقسیم می‌شود: عوامل درونی (عامل نهفته در درون انسان) و عوامل بیرونی (خارج از وجود انسان). از جمله عوامل درونی می‌توان به فطرت (سرشت)، وراثت، ژنتیک، وجدان، تغذیه، توانایی پردازش شناختی، هیجانات و... اشاره کرد. برخی از عوامل بیرونی هم عبارت‌اند از: خانواده، مدرسه، همسالان و دوستان، جامعه، معلمان، وضعیت اقتصادی، محیط جغرافیایی، دین، مذهب. برخی متفکران (نظیر طبیعت‌گرایان و زیست‌روانشناسان) بر نقش عوامل درونی تأکید می‌کنند و برخی (نظیر رفتارگرایان) بر عوامل بیرونی. برخی دیگر هم هر دو دسته از عوامل را به صورت تعاملی تأثیرگذار می‌دانند (کیلن، ۱۳۸۹: ۴۰/۱). «هدف از رشد، دستیابی به غایت خاص است؛ غایتی

۱. بر اساس «اینی بعثت لإتمم مکارم الاخلاق»، غایت رسالت نبی اکرم (ص) تعالی اخلاقی است.

۲. ارسطو: «حیات عقلانی در جهت استكمال که عمل و تمرین در آن ملحوظ است».

خاص که در آن یک کل ساخت یافته به شیوه متکامل عملکرد و ایدئال خود می‌رسد. بر این اساس، رشد توأم با تکامل است و از این حیث، با تغییر محض، متفاوت است. تغییر مبتنی بر رشد، بر حسب میزان نزدیکی آن به تعادل ایدئال ارزیابی می‌شود» (همان: ۱۳۵). مقصود از «رشد اخلاقی» در این مقاله، گسترده‌تر از اصطلاح رایج در روان‌شناسی رشد است، زیرا علاوه بر شمول بر آن مفهوم و مقام توصیف، شامل جنبه‌های بالادستی، یعنی استکمالات اخلاقی و مقام توصیه‌ای و آرمانی انسان، نیز هست. بر این اساس، مقاله حاضر در سه بخش، سه مسئله را پیگیری می‌کند:

۱. عوامل درونی رشد و تعالی اخلاقی انسان نزد فارابی و طباطبایی چیست؟

۲. فارابی و طباطبایی در آثارشان، از میان عوامل بیرونی و اجتماعی، به چه عواملی اشاره کرده‌اند؟

۳. دیدگاه این دو متفکر چه شباهت‌ها و افتراقاتی دارد؟ و علت این اختلاف در دیدگاه‌های ایشان چگونه

تبیین می‌شود؟

اگرچه پژوهش درباره «رشد اخلاقی» و عوامل آن (با این اصطلاح رایج)، به آثار پیاژه و شارحان وی باز می‌گردد و امروزه در رشته‌های مختلف روان‌شناختی (نظیر روان‌شناسی رشد، روان‌شناسی اجتماعی، روان‌شناسی عصب‌شناختی و...)، و همچنین علوم اجتماعی، ژنتیک، فلسفه و... محل بحث است، این بحث بدون استعمال این اصطلاح، در آثار متفکران مختلف پیشین، به‌ویژه فلاسفه، مطرح شده است و ایشان، از عوامل و حتی مراحل رشد اخلاقی انسان سخن گفته‌اند که در ادامه از باب پیشینه، نمونه‌هایی از دیدگاه ایشان را بیان می‌کنیم. در این مقاله، در قالب رشد اخلاقی، بحث از عوامل رشد و تعالی اخلاق انسان مطرح است که با مباحث «استکمال اخلاقی» عجین است. اگرچه رشد اخلاقی همان استکمال اخلاقی نیست و در رشد اخلاقی غالباً مباحث توصیفی مطرح است و در زمینه استکمال اخلاقی، بحث‌ها هنجاری و «باید و نبایدی» است (ابوالحسنی نیارکی و قربانی، ۱۳۹۷: ۷۹)، اما در این مقاله بر توصیف ماهیت انسان از حیث عوامل رشد اخلاقی متمرکزیم و به مباحث هنجاری و نیل به غایت نهایی انسان، یعنی استکمال اخلاقی او، نمی‌پردازیم.

تا جایی که بررسی کرده‌ایم، پیش‌تر مقاله، کتاب یا اثری نگاشته نشده است که مستقلاً عوامل رشد و استکمال اخلاقی را در دیدگاه فارابی و طباطبایی به نحو مقایسه‌ای بکاود. پایان‌نامه‌ای به «بررسی تطبیقی رشد اخلاقی در اندیشه علامه طباطبایی، مطهری و کلبرگ» (درویشی، ۱۳۹۲) پرداخته و مقاله‌ای هم

مستخرج از آن با همین عنوان منتشر شده است (درویشی، ۱۳۹۳: ۱۲۵-۱۴۹). در سایر مقالاتی که به متفکران بومی (ایرانی اسلامی) پرداخته‌اند، نظریه رشد اخلاقی طوسی (ابوالحسنی نیارکی و قربانی، ۱۳۹۷: ۷۵-۱۰۶)، ملاصدرا (ابوالحسنی نیارکی، ۱۴۰۲: ۲-۳۵) و افلاطون (خزاعی و رامادان، ۱۳۹۲: ۱۰۰-۱۱۸) به نحو کلی و شامل بر مسائل مختلف (و نه صرفاً عوامل رشد و استکمال) تحلیل شده، اما مقاله حاضر با تمرکز بر طباطبایی و فارابی و نیز نگاهی مقایسه‌ای و ضمناً با تمرکز بر عوامل رشد اخلاقی از سایر آثار متمایز است. مقاله‌ای تحت عنوان «عوامل مؤثر بر رشد اخلاقی با نگاهی قرآنی» (فیروز مهر، ۱۳۹۹: ۷-۳۳) موجود است که دامنه تحقیق آن با مقاله حاضر متفاوت است. با کلیدواژه «عوامل استکمال اخلاقی» هم پژوهش مقایسه‌ای بین فارابی و طباطبایی وجود ندارد. اگرچه در خصوص مسائل مختلف استکمال نفس (و نه خاص عوامل آن / و نه استکمال اخلاقی) از دیدگاه ملاصدرا (رحیم پور و هاشمی زنجیرانی، ۱۳۹۳: ۸۹-۱۰۰) و حتی فارابی (رئسی و دیگران، ۱۴۰۱: ۷۳۰-۷۴۱) مقالاتی موجود است.

۱. عوامل درونی رشد و تعالی اخلاقی

۱.۱. دیدگاه فارابی

فارابی عوامل مختلفی را در تعالی اخلاقی انسان دخیل می‌داند که در آثار وی پراکنده است، از جمله:

ردیف	عامل	مستند
1	مبادی نطقی شناختی علاوه بر مبادی طبیعی	«مبادی طبیعی، در نیل انسان به کمالی که برای رسیدن به آن تکون یافته است، کافی نیست، بلکه او محتاج مبادی نطقی عقلی است. انسان به وسیله آن برای دست‌یابی به کمال تلاش می‌کند» (فارابی، ۱۴۰۱: ۶۱).
2	علوم نظری	«فضیلت فکری و نظری به هنگام بلوغ به مرحله عالی کمال امتزاج می‌یابند و انسان رسیده به این مرحله نمی‌تواند صرفاً به یکی از این دو قوه تمسک کند، بلکه آن دو همانند صورت و ماده‌اند» (همان: ۷۴).
3	قوة نزوعیه و شوقی‌گرایی	«خشم و دوستی، صداقت و دشمنی، ترس و امن، غضب و رضا، شهوت و مهربانی و سایر عوارض نفسانی همه مربوط به قوه نزوعیه است» (فارابی، ۱۹۹۶: ۳۳).

«هر یک از موجودات اهلیتی را به جهت شایستگی ماده و یا صورت دارند. حق و شایستگی ماده این است که ضد وجودی که دارد برایش حاصل آید و حق صورت وجود فعلی او پابرجا باشد. چه اینکه وجود فعلی او صرفاً لذاته باشد یا برای غیر باشد و یا غیر برای او باشد و یا اینکه او را گونه‌ای باشد که هر دو امر اخیر در آن جمع باشند». (همان: ۶۲).	سرشتی بودن شایستگی و اهلیت	4
«شوق برخاسته از نطق، نوعی از اراده است. این گونه از اراده اختصاصاً نام اختیار دارد. این خاص انسان است و انسان به وسیله آن محمود، مذموم، زیبا و زشت را انجام می‌دهد و ثواب و عقاب هم به خاطر آن است». (همان: ۷۲).	نقش اراده و اختیار	5
«این امر محتاج فطرت سلیم است. اشخاص انسان بالطبع دارای قوت‌های متفاوت و استعداد‌های مختلف‌اند. برخی از آن‌ها بالطبع چیزی از معقولات را نمی‌پذیرند و برخی از آن‌ها را می‌پذیرند اما در جهت دیگری به کار می‌برند، مثل دیوانه‌ها. صاحب فطرت سلیم معقولات را می‌پذیرد و در جهت درست به کار می‌برد». (همان: ۷۴).	فطرت سلیم	6
«همه این فطرت‌ها و حالات مفقور نیازمند به ریاضت ارادی‌اند تا به اشیایی که مُعد انجام آن‌ها هستند مؤدب گردند و به گونه‌ای که این امور به کمال اخیر و یا نزدیک به کمال اخیر برسند. گاهی فطرت عظیم و چیره‌ای به دلیل اهمال و عدم ممارست در گذر زمان تباه شود و یا در اثر تمرین و به‌کار بستن آن در امور فروتر، محدود به آن‌ها گردد». (همان: ۷۷).	نقش عادت و اکتساب و ریاضت عملی	7
قوة متخیله قوای خادمه نزرعیه را تسخیر می‌کند و یا آن‌ها را بیدار می‌کند. اگر لازم باشد حکایتگری از مزاج مناسب با آن فعل را هم انجام می‌دهد، به گونه‌ای که عضلات را برای انجام کار وامی‌دارد (همان: ۱۰۶). متخیله از قوة ناطقه نیز می‌تواند حکایتگری کند (همان: ۲۰۷).	قوة متخیله	8
هیئت استعداد طبیعی به فعل نیکو یا ناروا، نه فضیلت است و نه کاستی، حتی اگر فعلی هم صادر شود. اگر این استعداد با تکرار فعل و عادت سبب حصول هیئتی در نفس گردد که آن منشأ صدور خیر یا شر بشود، همیشه این هیئت نفسانی را فضیلت یا رذیلت می‌خوانند. اگر کسی هیئت طبیعی را فضیلت بخواند با این فضیلت اشتراک لفظی دارد (همان: ۷۱).	استعدادهای طبیعی اولی	9

۲.۱ دیدگاه طباطبایی

عواملی که طباطبایی در رشد اخلاقی و اکتسابات و استکمالات خلقی مؤثر می‌داند عبارت است از:

ردیف	معرفی عامل درونی	مستندات
۱	شناخت و تعقل	<p>✓ «حیات انسانی مبتنی بر تفکر و تعقل است. زندگی بشر هدفمند و بسامان نمی‌شود مگر به «تفکر». از لوازم فکری بودن زندگی انسان‌ها یکی این است که هر قدر تفکر و شناخت فرد از اصول و مبانی اخلاقی کامل‌تر باشد حتماً زندگی انسانی پایدارتری خواهد داشت» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۱۴/۵).</p> <p>✓ «تفکر و شناخت، آدمی را به خیر و سعادت ارشاد می‌کند و از شر و شقاوت باز می‌دارد و شخص را به سوی کمال رهنمون می‌شود» (همان: ۵۳/۵).</p> <p>✓ «عقل داشتن عاملی در دوری از فواحش و گناه است» (همان: ۵۱۷/۷).</p>
۲	عواطف و هیجانات	<p>✓ «نداشتن عاطفه و محبت، انسان را از کمالات انسانی، دور و برعکس، عطف و مهربانی، انسان را به کمال نزدیک می‌کند. انسان، خواسته‌های قوا و عواطف مختلف و متضاد خود را با نیروی تعقل تعدیل نماید و به سوی سعادت حرکت کند» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۹۵-۹۴).</p> <p>✓ «علم برای اخلاق کافی نیست. حس و عاطفه در اخلاقیات دخیل است» (همو، ۱۳۷۴: ۳۲۵/۸).</p> <p>✓ «عواطف عامل آسیب‌های اخلاقی است» (همان: ۳۷۶/۷).</p>
۳	تقویت اراده	<p>برای اراده کار اخلاقی یا غیراخلاقی و ملکه کردن آن‌ها اراده آنی کفایت نمی‌کند، اما می‌تواند با اراده‌های پی‌درپی، اراده خود را تقویت کند و در کنترل امور به‌مرور موفق شود (همان: ۱۶۵/۳).</p>
۴	وراثت	<p>✓ «وراثت از عواملی است که در رشد اخلاقی افراد تأثیرگذار بوده و می‌تواند پایه اخلاق اولیه فرد را تشکیل دهد. روان‌شناسان معمولاً خلق و خوئی را که در انسان شکل می‌گیرد محصول مزاج و ترکیب بدنی (فیزیک بدنی) فرد، که به واسطه وراثت منتقل می‌شود، می‌دانند» (همان: ۴۹۴/۱۰).</p>
۵	مزاج	<p>✓ «با اثبات ارتباط نزدیک میان صفات درونی انسان با نوع ترکیب بدنی‌اش مشاهده می‌شود که بعضی از انسان‌ها مزاجی دارند که سریع عصبانی و خشمگین می‌شوند، و برخی دیگر شهوت و غضب ایشان فعال است... بنیه بدنی، صفات اخلاقی و محیط اجتماعی در حد اقتضا، و نه علیت تامه، در اعمال آدمی اثر دارد» (همان: ۲۶۳/۱۳).</p>

<p>✓ نوع مزاج افراد در شکل‌گیری شاکله آدمی بسیار مؤثر است، یعنی رفتارهای اخلاقی متنوعی از مزاج‌های مختلف برمی‌خیزد (همان: ۱۹۰/۱۳).</p>		
<p>✓ «انسان به فطرتی مجهز است که او را به سوی سعادتش به جهت تکمیل نقص‌ها و رفع نیازهایش هدایت می‌کند و به آنچه برای او سودمند و به آنچه برایش ضرر دارد، آگاه کرده است» (همان: ۲۶۹/۱۶ - ۲۶۷).</p> <p>✓ انسان دارای فطرتی ملکوتی است که همیشه عقاید حق و اعمال صالح را به او یادآوری می‌کند که به کمال و سعادت حقیقی انسان منتهی شود (همان: ۳۷/۱۲)</p> <p>✓ فردی که فطرتش فاسد شود سایر قوای نفسانی وی نیز از اعتدال خارج می‌شود (همان: ۵۰۹/۵).</p>	فطرت و سرشت	۶
<p>«وجدان انسان سبب می‌شود که انسان در شرایط مختلف، در انتخاب یا ترک فعل خود را آزاد دریابد، ضمن آنکه احساس می‌کند در برابر رذایل و موانع فضیلت می‌تواند مقاومت داخلی داشته باشد و حتی قبول مسئولیت نیز نماید» (همان: ۱۷۰/۳).</p>	وجدان	۷
<p>«ایمان پشتوانه اخلاق است و سبب پایداری اوصاف و افعال اخلاقی در انسان می‌شود» (همان: ۲۴۴/۱۱).</p>	ایمان	۸
<p>افراد در یک جامعه انسانی متفاوت هستند. برخی فهم و آداب بالاتری دارند که در باب این افراد انتظاری که از آن‌ها می‌رود نیز بالاتر است. اما انسان‌های در ردیف متوسط، چون سطح فهم و استعدادشان بالا نیست، کسی هم از آن‌ها انتظاری ندارد (همان: ۵۲۴/۶).</p>	استعدادهای مختلف	۹

۲. عوامل بیرونی رشد و تعالی اخلاقی

۲.۱. دیدگاه فارابی

مهم‌ترین عوامل از دیدگاه فارابی عبارت‌اند از:

مستند	عامل بیرونی	
<p>✓ «هر کسی سهمی از کمال را دارد که بیش و یا کم به آن می‌رسد و دست‌یابی به همه کمالات به‌تنهایی ممکن نیست، مگر به یاری انسان‌های زیادی با یکدیگر» (فارابی، ۱۹۸۷: ۶۱).</p> <p>✓ «انسان در ماندن و دست‌یافتن به کمالش نیازمند به اموری آفریده شده است که در دست‌یابی به آن‌ها محتاج دیگران است» (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۱۲).</p>	تعاون و همکاری (مدنی بالطبع بودن)	۱

۲	فضایل فکری منزلی و مدنی	<p>فارابی علاوه بر فضایل فردی، به فضایل منزلی و مدنی اشاره می‌کند که به صورت جامعه‌نگر و ساختارگرایانه در افراد مؤثر می‌افتد:</p> <p>✓ «قوه‌ای که انفع و اجمل را در نسبت به غایت فاضل طایفه‌ای از مدینه و یا اهل منزل را استنباط می‌کند فضایل فکری منسوب به همان طایفه است» (همو، ۱۹۸۷: ۷۰).</p>
۳	مدخلیت اجسام جسماموی، عقل فعال و فرشتگان	<p>✓ «جسم آسمانی و اجزایش و عقل فعال وجود اشیا زمینی را تکمیل می‌کنند» (همو، ۱۹۹۶: ۵۵).</p> <p>✓ «از جوهر و فعل جسم آسمانی، وجود ماده اولی لازم می‌آید سپس به ماده اولی، آنچه را که طبیعتاً استعداد پذیرش صور را دارد می‌بخشد. عقل فعال با نظارت بر فاعلیت جسم سماوی، در جایی که استعداد تخلص از ماده و مفارقت از آن است، جسم را از ماده رهایی می‌بخشد و معقول بالقوه را معقول بالفعل می‌کند و از این طریق عقل بالقوه را عقل بالفعل می‌سازد. این ارتقا و کمال خاص آدمی است. این همان سعادت نهایی است و برترین کمالی که انسان می‌توان بدن برسد» (همان: ۵۶).</p>
۴	تأثیر اجتماعات مدنی	<p>✓ «انسان گونه‌ای است که امور ضروری‌اش حاصل نمی‌شود و به امور برتر دست نمی‌یابد مگر به اجتماع گروه‌هایی در مسکن واحد» (همان: ۶۹).</p>
۵	عوامل محیطی	<p>یک. اختلاف اجزای اجسام آسمانی (جایگاه زندگی امت‌ها در قسمت‌های مختلف کره)؛ دو. اختلاف مساکن؛ سه. به تبع اختلاف اجزای زمین، اختلاف بخاراتی که از زمین متصاعد می‌شود؛ چهار. اختلاف هوا و آب ناشی از اختلاف بخارات؛ پنج. به تبع آن اختلاف گیاهان و انواع حیوانات که خود سبب اختلاف در غذا می‌شود؛ شش. اختلاف در مواد و زرع. از تعاون این اختلاف‌ها و از درآمیخته شدن آن‌ها امتزاج‌های مختلف حاصل می‌شود که سبب خلق امت‌ها می‌شود (همان: ۷۲).</p>
۶	نقش نبی و رئیس مدینه فاضله	<p>«چنین کسی از آن حیث که فیض به عقلش می‌رسد حکیم فیلسوف و متعقل علی‌التمام است و از آن حیث که فیض به قوه متخیله‌اش می‌رسد نبی است. چنین کسی در کامل‌ترین مراتب انسانی است و به هر رفتاری که می‌تواند در نیل به سعادت مؤثر باشد آگاه است. علاوه بر این شرایط او باید زبان برانگیزاننده، توان ارشاد به سعادت و رفتارهای منجر به آن را داشته باشد» (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۲۲).</p>
۷	نقش درمانگر مدنی و جایگاه صناعه مُلک و مدینه	<p>«طیب دنیال صحت بدن است، یعنی بدن به گونه‌ای باشد که نفس افعال خود را، زشت یا خوب، به نحو کامل انجام دهد اما مدنی در صنعت مدینه و ملک در صنعت مُلک نسبت به فعل نفس در مقام صحت نفس بی‌طرف نیستند، بلکه فعل شایسته در جای شایسته دغدغه اوست» (همو، ۱۹۸۷: ۲۵).</p>
۸	تأثیر نوع و موقعیت مسکن	<p>«چادرنشینی در بیابان، ساکنان را هشیار و با حزم می‌کند؛ و بسا که به شجاعی و دلیری منتهی شود؛ و خانه‌های استوار شهری ترس، آرامش و وحشت را ایجاد می‌کند. بر مدبر واجب است مراقب مساکن باشد بر شیوه استعانت؛ و این هدف بالعرض است؛ هدف بالذات اخلاق اهل مساکن است» (همان: ۴۰).</p>
۹	خانواده و والدین و منزل	<p>«منزل از چهار جزء تشکیل شده و به وسیله آن‌ها آباد می‌شود: شوهر و زن و ارباب و برده، پدر و فرزند و مالک و مال. مدبر این اجزا برخی را با برخی پیوند می‌دهد و آن‌ها</p>

را به هم وابسته می‌کند تا در همه اعمال مربوط به منزل با هم همکاری کنند تا به مقصودی واحد دست یابند، که آن مقصود واحد آبادی منزل و سامان بخشیدن به آن است» (فارابی، ۱۹۸۷: ۴۱-۴۲).		
--	--	--

۲.۲ دیدگاه طباطبایی

طباطبایی عوامل متعدد بیرونی اجتماعی را در رشد و استکمال اخلاقی مؤثر می‌داند که عبارت‌اند از:

ردیف	عوامل بیرونی	مستندات
۱	خانواده	✓ «والدین به نگره‌داری و پرورش و رشد نوزاد خود می‌پردازند و هر چه فرزندشان رشد می‌کند عواطف و احساساتشان بیشتر، و فعالیت تربیتی‌شان دوچندان می‌شود، تا نوزاد را از مرحله وابستگی عبور داده و به مرحله رشد و کمال برسانند» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۹۸/۲).
۲	دین و فرهنگ (آداب)	✓ «آداب و سنت‌ها و فرهنگ‌ها در حقیقت آینه روح انسان‌ها و جوامع بشری‌اند، میزان سنجش رشد و تعالی و یا انحطاط جوامع وابسته به «آداب و سنن و فرهنگ» آنان می‌باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۷۰/۳). ✓ «حقیقت دین، تعدیل مجتمع بشری در سیر زندگی است که البته تعدیل حیات فردی را نیز به دنبال دارد (تعدیل عقاید، اخلاق و اعمالش)» (همان: ۳۷۶/۳ و ۱۴۵/۲).
۳	دوستان و همسالان	✓ «همنشینی و معاشرت با انسان‌های تبهکار و بد باعث بدبختی و بدفرجامی است» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۲۹). ✓ تصرف محبوب در زندگی محب هیچ‌گاه خالی از حب نیست. در نتیجه دوستی با کفار سبب امتزاج روحی خواهد بود که سبب می‌شود «از اخلاق و سایر شئون حیاتی آنان متأثر گردیم» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۳۷/۳-۲۳۸ و ۱۸۹/۹).
۴	معلمان و تربیت	«تردیدی نیست که تربیت به طور اجمال در انسان مؤثر است و تلاش و عمل نوع انسانی در ادوار مختلف زندگی‌اش بر همین پایه استوار است، چون انسان با تربیت نیکو به سعادت و خوشبختی نزدیک [می‌گردد] و با غیر تربیت نیکو به شقاوت و بدبختی سوق داده می‌شود» (همان: ۹۰/۳-۹۱). «از این سخن برداشت می‌شود که نقش معلم در شکل‌گیری شخصیت و رشد اخلاقی انسان برجسته است» (همان: ۱۰۴/۳).

۵	وضعیت اقتصادی	اقتصاد در جامعه بسیار مهم است، به نحوی که با آمارگیری از خطاهای اخلاقی و گناهان و مظالم و... به این نتیجه می‌رسیم که دو سبب عمده دارد: یا فقر مفروض که سبب اختلاس است و یا ثروت بیش از حد (همان: ۳۳۰/۹).
۶	عوامل محیطی	«تنوع مناطق گوناگون زمین از لحاظ جغرافیایی و آب و هوایی و گرما و سرما و دیگر آثار طبیعی تأثیرات مختلف و عمیقی در طبایع افراد دارد و از این راه در کیفیت و کمیت نیازها و امیال هم تأثیر بسزایی دارند و همچنین در احساسات درونی و افکار و اخلاق اجتماعی و خصوصیات اخلاقی» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۴۲).
۷	تغذیه	«می‌توان گفت نوع تغذیه و غذاهایی که فرد می‌خورد باعث تفاوت در سیر اجتماعی می‌شود، به گونه‌ای که همه انسان‌ها از لحاظ روحیات و اخلاقیات مثل هم نیستند... و به دلیل تأثیراتی که تغذیه بر نفس آدمی و رشد روحی و اخلاقی وی می‌گذارد در دین اسلام از خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها چیزهایی حلال و چیزهایی حرام می‌باشد» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۷۹).
۸	ارکان اعتقادی جامعه	«گرویدن به دین اسلام و پیروی از دستورات خدا در قرآن، نسخه برتر و بی‌نظیر برای دستیابی به رشد اخلاقی و کمال و سعادت دنیوی و اخروی افراد است... رشد در پیروی از دین توحید است، دینی که معارفش همه حقیقت و مطابق با واقع است» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷۵/۴ و ۱۵۷/۱).
۹	اکتسابات و عادات	انسان علاوه بر طبیعت خود، می‌تواند از طریق عادت، ملکات اخلاقی خویش را تغییر و تحول دهد؛ زیرا تربیت اساساً بر پایه عادت شکل می‌گیرد که طبیعت ثانیه‌ای برای انسان ایجاد می‌شود. آنچه توسط عادت برای انسان اکتساب می‌شود، می‌تواند به‌مرور ملکه و راسخ شود (همان: ۱۸۹/۳).
۱۰	همکاری و استکمال اجتماعی	«انسان‌ها به‌تنهایی و تک‌تک وجودی ناقص دارند و به همین خاطر نیازمند استکمال هستند و این استکمال را جز در زندگی اجتماعی و در ارتباط با دیگر انسان‌ها نمی‌توانند به دست بیاورند. دستگاه آفرینش نیز به جهت دستیابی انسان‌ها آن‌ها را به قوایی مجهز کرده که به وسیله آن‌ها در جهت کسب رشد و استکمال خود بکوشند و در اجتماع جایی برای خود باز کنند و در مسیر رشد و سعادت به پیش روند» (همان: ۵۶۶/۱).
۱۱	اصول اجتماعی محل وفاق	یک جامعه زمانی رشد می‌یابد که افراد اصول اجتماعی و قوانینی را وضع کنند. این اصول اجتماعی بر رفتار مردم مؤثر واقع می‌شود و زمانی این اصول اجتماعی مورد وفاق قرار می‌گیرد که بر اساس فطرت افراد سامان داده شده باشد (همان: ۲۷۹/۱).
۱۲	محبت‌ورزی و دشمنی‌کردن	«همه این‌ها اوصاف و غریزه‌هایی باطنی (حب و بغض‌ها) است که در دل‌های افراد اجتماع نهفته است، و خواه‌ناخواه در مسیر زندگی‌شان در خلال

اصطکاک پیدا می‌کند» (همان: ۱۵۷/۹-۱۵۹).		
زمانی تربیت اخلاقی و رشد اخلاق صورت می‌گیرد که جوّ کلی جامعه با مسیر تربیت و رشدی که طراحی شده است معارضه نکند. در صورت چنین معارضه‌ای، از آنجا که قدرت جامعه بسیار زیاد است، می‌تواند قدرت فرد را در خود نابود کند. اگر تربیت جامعه یا تربیت افراد در خانواده معارضه کند، یا تربیت انجام نمی‌شود و یا آن قدری کم‌اثر و ناچیز می‌شود که گویی بی‌فایده است (همان: ۱۵۴/۴).	وضعیت رشد اخلاقی دیگران	۱۳
«انسان موجودی اجتماعی است و برای زندگی اجتماعی به نظم، امنیت، تعاون و عدالت نیاز دارد تا بتواند با هم‌نوعان خود روابط سالمی داشته باشد و با تعاون و مساعدت به زندگی جمعی خود ادامه دهد. البته تأمین این امور جز با ایجاد یک قدرت مدیر و مدبر به نام حکومت ممکن نیست» (همان: ۱۶۶/۴).	حکومت	۱۴
«قوانین صحیح و دستورالعمل‌های نیک در تخلق به فضائل، و قوانین بد در تخلق به رذائل مؤثر است» (همان: ۵۲۳/۶).	قانون	۱۵

۳. مقایسه دیدگاه فارابی و طباطبایی

۳.۱. بررسی نقاط افتراق و اشتراک

عوامل بیرونی		عوامل درونی		ردیف
طباطبایی	فارابی	طباطبایی	فارابی	
همکاری و استكمال اجتماعی	تعاون و همکاری جمعی	شناخت و تعقل	مبادی نطقی شناختی علاوه بر مبادی طبیعی	۱
ارکان اعتقادی جامعه	فضایل فکری منزلی و مدنی	ایمان	علوم نظری	۲
معلمان و مربیان	مدخلیت اجسام جسماموی و عقل فعال	عواطف و هیجانات	قوة نزوعیه (عواطف)	۳
دوستان و همسالان	تأثیر اجتماعات مدنی	سرشت	سرشت	۴
محیط جغرافیایی و آب و هوا	عوامل محیطی	اراده و اختیار	اراده و اختیار	۵
دین و فرهنگ	نقش نبی و رئیس مدینه فاضله	عادت و اکتسابات	عادت و اکتساب	۶
حکومت	نقش درمانگر مدنی و جایگاه مدینه	فطرت صحیح	فطرت سلیم	۷

اقتصاد	تأثیر نوع و موقعیت مسکن	استعدادهای طبیعی	استعدادهای طبیعی	۸
خانواده	خانواده، والدین و منزل	وجدان	قوة متخیله	۹
تغذیه		مزاج		۱۰
حب و بغض				۱۱
اکتسابات و عادات				۱۲
قانون				۱۳
نقش اصول اجتماعی				۱۴
وضعیت اخلاقی دیگران				۱۵

دیدگاه فارابی و طباطبایی در خصوص عوامل تحول و تعالی اخلاقی را می‌توان نظریه‌ای تعاملی دانست که بر تعامل عوامل درونی و بیرونی تأکید می‌کند. عوامل درونی مشترکی در آثار فارابی و طباطبایی دیده می‌شود، اگرچه نوع تحلیل ایشان در هر عامل متفاوت است. ضمن آنکه طباطبایی بر تأثیر «مزاج» و «وجدان» هم به عنوان عاملی نهفته در درون انسان تأکید کرده، ولی در دیدگاه فارابی این دو عامل را مؤثر بر تحول اخلاقی نیافتیم و وی، به ازای آن‌ها، بر نقش قوة متخیله تأکید دارد. فارابی در تحلیل عوامل درون‌فردی، با پرهیز از حصرگرایی، معتقد است قوای درونی مختلف در تعامل با یکدیگر زشت و زیبا و خلیقات را برمی‌گزینند و سپس رشد و استکمال صورت می‌گیرد:

قوای نفس آدمی (۱) ناطقه نظری، (۲) ناطقه عملی، (۳) نزوعی، (۴) متخیله و (۵) حساسه است. سعادت که انسان آن را می‌فهمد به قوه ناطقه نظری است و نه قوه دیگر. وقتی انسان مبادی و معارف نخست را به کاربرد و سعادت را بشناسد و سپس به قوه نزوعی بر آن شوق یابد و به وسیله نطق عملی بسنجد که افعال شایسته برای نیل به آن چیست و ابزارها و آلات قوه نزوعیه را به کار گیرد و همراهی و مساعدت حساسه و متخیله را هم ایجاد کند، در این صورت آنچه از انسان سر می‌زند همه خیر است (فارابی، ۱۹۹۶: ۷۴).

از این میان، سرسلسله تحقق رفتار اخلاقی و مهم‌ترین عامل تحول، استعدادهای شناختی است که جزء ناطقه آدمی است و عملکرد سایر ارکان را هم مدیریت می‌کند. فارابی در سیاست مدنی از نقش عقل نظری و عقل عملی در سنجش امور و گزینش آن‌ها و در نهایت نقش آن‌ها در رشد و استکمال اخلاقی می‌گوید:

به وسیله قوه ناطقه دانش‌ها و صنایع را درمی‌یابد و به وسیله همان نیروست که بین کارها و اخلاق زشت و زیبا امتیاز می‌گذارد و به وسیله همان نیرو است که می‌سنجد که چه کاری شایسته انجام است و چه کاری ناشایست است و یا آن امور سودمند، زیان‌آور، لذت‌بخش و رنج‌آور را می‌فهمد (همان: ۳۳).

اتفاقاً طباطبایی هم بر نقش شناخت و استعداد‌های عقلی منطقی تأکید می‌کند. حتی مبارزه با عواطف و ارادات و مزاج نامناسب و... را با مدیریت و کنترل قوه شناختی عقلی حل کرده است: «عواطف باید کنترل شده و در صورت تعارض با ارزش‌های دیگر نمی‌توان همه جا آن‌ها را ترجیح داد، بلکه لازم است با افراط عواطف مبارزه کرده، آن‌ها را تحت راهنمایی و کنترل عقل درآوریم» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۲۵/۸). برخی متفکران شناخت‌گرا نیز توانایی پردازش شناختی درونی انسان را اصلی‌ترین عامل رشد و فعل اخلاقی دانسته‌اند (کیلین و اسماتانا، ۱۳۸۹: ۴۲/۱). توریل معتقد است انسان‌ها با استدلال، قضاوت‌هایی انجام می‌دهند که سبب انتخاب اخلاقی می‌شود (Turie, 2002)؛ و هایت، به‌عکس، برای شهود و واکنش‌های عاطفی در برانگیختن قضاوت‌های اخلاقی نقش ویژه‌ای قائل است. البته در این بین نقش فرهنگ‌ها یا خرده‌فرهنگ‌ها و عوامل جامعه‌پذیری هم در آموزش فضایل دیده شده است (Haidt, 2001: 814-826). اگرچه به اعتقاد نوسبام تأکید بر استدلال‌های اخلاقی به معنای نفی نقش عواطف در تصمیمات اخلاقی نیست، بلکه صرفاً به این معناست که اخلاق، اولاً و بالذات از هیجانات و عواطف بر نمی‌خیزد، بلکه عواطف در استدلال اخلاقی مستتر است، به طوری که «تمایز بین تفکر و عواطف محل تردید قرار می‌گیرد و دیگر نمی‌توان گفت متفکری که استدلال عقلی داشته، عواطف را کنار گذاشته است» (Nussbam, 1999: 72). تأکید طباطبایی بر رفع شائبه جبر طبیعی در خصوص عوامل درون‌فردی تعالی اخلاقی اهمیت دارد؛ زیرا اگرچه مثلاً مزاج، سرشت و... در اخلاق دخیل‌اند اما «خُلُقیات و خصوصیات اخلاقی انسان برگرفته‌شده از نوع مزاجش، هیچ‌گاه او را مجبور به انجام کارهای نامناسب نمی‌کند، به گونه‌ای که اختیار عمل را از انسان بگیرد و انجام فعل برای او اجباری بشود» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲۴/۸).

در خصوص عوامل بیرونی هم، اگر زبان فارابی به‌روزرسانی شود و با تصور امروزی از ساختارهای جامعه همخوان گردد، تفاوت چندانی با دیدگاه طباطبایی ندارد؛ یعنی صرفاً نظریه طباطبایی، نظریه‌ای بر اساس پیچیدگی‌های دنیای امروزی است. هر دو متفکر با تأکید بر فطری (یا غریزی) بودن گرایش انسان به تشکیل جامعه (همان: ۲۸۰/۱ و ۱۰۲/۲ و ۱۴۳/۴؛ فارابی، ۱۹۸۷: ۶۱؛ همو، ۱۹۹۵: ۱۱۲)، به عنوان متفکری اجتماعی، ارکان مهم جامعه را، علاوه بر عوامل درون‌فردی، در رشد و تعالی اخلاقی مؤثر دانسته‌اند. اما

تفاوت مهمی در تحلیل نقش جامعه و ارکان در تحول اخلاقی بین این دو متفکر وجود دارد. به اعتقاد فارابی، وصول سعادت و استکمال برای انسان به‌تنهایی ممکن نیست و انسان، نیازمند سایر اعضای جامعه است که هر یک در تأمین بخشی از نیازهای دیگری می‌کوشد و ممکن نیست انسان‌ها بتوانند بدون تعاون و تشکیل جامعه به کمال و سعادت خاص خویش، که سعادت عقلی و عملی (اخلاقی) است، نائل شوند (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۱۲). در مدینه، «از آنجا که خیر و شر امور ارادی و اختیاری‌اند، شهروندان ممکن است برای رسیدن به غایات شر و یا غایات خیر همکاری کنند» (همان: ۱۱۳). حتی تعریف مدینه فاضله و مقابل‌های آن‌ها، بر اساس نوع همکاری انسان‌ها، یعنی افراد، با سایر افراد جامعه تحلیل می‌شود:

مدینه‌ای که اجتماع در آن به قصد همکاری بر اموری که موجب سعادت حقیقی می‌شوند شکل می‌گیرد مدینه فاضله است. همچنین است اجتماع فاضل... مدینه فاضله همانند بدن تام صحیح است که همه اعضای آن در جهت تقسیم حیات حیوان و نگاه‌داری بر آن همکاری می‌کنند (همان: ۱۱۴).

بر این اساس، فارابی در نهایت، صرفاً انسان را موجودی مدنی بالطبع (اجتماعی) می‌داند که دست‌یابی‌اش به سعادت و استکمال از طریق تعاون و همکاری با دیگر افراد جامعه امکان‌پذیر می‌شود؛ یعنی بحث از افراد است که این افراد، در کنار سایر افراد می‌توانند به استکمال و تعالی نائل آیند. طباطبایی هم تعبیر و تشبیهاتی بسان فارابی (تشبیه جامعه به اعضای بدن) دارد و همچون او معتقد است تعالی اخلاقی افراد جامعه با همکاری و تعاون سایر افراد ممکن است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۸۵/۱۶). برخی متفکران نیز رشد اخلاقی را نوعی فرآیند سازنده از طریق «تعامل فرد با جنبه‌های چندگانه محیط اجتماعی» می‌دانند (کیلن و اسماتانا، ۱۳۸۹: ۱۱۵/۱). اگر چه طباطبایی، فراتر از تأکید بر تعامل فرد و محیط در رشد اخلاقی، جامعه را عاملی مستقل و شخصیتی واحد و حقیقتی دارای خواص و آثار می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۹۹-۳۰۴) که در خلقیات و اخلاق افراد مؤثر است و گاه این تأثیر، مثبت و گاه منفی است:

افراد یک جامعه نیز همین حال را دارند... اگر جامعه صالح شد آنان نیز صالح گشته و اگر فاسد شد فاسد می‌گردند. اگر جامعه باتقوا شد آنان نیز باتقوا می‌شوند و اگر فاجر شد فاجر می‌گردند و... برای اینکه وقتی افراد، اجتماعی فکر کردند جامعه دارای شخصیتی واحد می‌گردد (همو، ۱۳۷۴: ۱۶۷/۴).

یعنی صرفاً بحث از فرد فرد جامعه و تأثیر یکی بر دیگری نیست، بلکه بحث از ساختار منسجمی است که با هویت جمعی‌اش مؤثر می‌افتد. این فرضیه که در رشد اخلاقی افراد، محیط اجتماعی نقش بی‌بدیلی دارد در پژوهش‌های تجربی متعددی بررسی شده است. در تحقیقات آزمایشگاهی، تنظیم قضاوت‌های

اخلاقی بر اساس ویژگی‌های رویدادهای اجتماعی و خطاهای عرفی آزموده شده است. در برخی تحقیقات مشاهده‌ای تمرکز بر واکنش‌های افراد به خطاهای قلمروهای مختلف اجتماعی است، یعنی مشاهده تعاملات اخلاقی کودکان در بافت‌های مختلف خانه، مهد کودک‌ها، کلاس‌های درس، تفریحگاه و... (کیلن و اسماتانا، ۱۳۸۹: ۲۶۰/۱-۲۶۶). تمرکز طباطبایی بر تأثیر عوامل اجتماعی متعدد در رشد اخلاقی، با شواهد تجربی نظریه‌های رشد اخلاقی که بر نقش عوامل مختلف اجتماعی تأکید می‌کنند، تأیید شده است. به عنوان مثال عوامل اجتماعی مؤثر در رشد اخلاقی، در نظریه‌های رشد اخلاقی عبارتند از: دوستی‌ها و همسالان (Damon, 1997)، خواهران و برادران (Dunn, 1987: 91-112)، تأثیر فقر و وضعیت اقتصادی (کیلن و اسماتانا، ۱۳۸۹: ۲۸۳/۱)، رابطه فرهنگ‌های کلان جامعه با فرهنگ‌های خرد (همان: ۵۱۴). تأکید طباطبایی بر اهمیت تأثیر جامعه تا جایی است که حتی جامعه مقدم بر افراد فرض می‌شود؛ یعنی اساساً می‌توان گفت طباطبایی به تقدم اصلاح جامعه بر اصلاح فرد نیز اعتقاد دارد: «هر جا قوا و خواص اجتماعی با قوا و خواص فردی معارضه کند قوا و خواص اجتماعی به خاطر اینکه نیرومندتر است، بر قوا و خواص فردی غلبه کند... حتی می‌توان گفت اراده جامعه آن قدر قوی است که از فرد سلب اراده و شعور و فکر می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۳/۴). در موضعی دیگر می‌گوید:

وقتی تربیت و رشد اخلاق و غرایز در یک فرد انسان که ریشه و مبدأ تشکیل اجتماع است مؤثر واقع می‌شود که جو جامعه با آن تربیت معارضه نکند و گرنه از آنجایی که گفتیم قدرت نیروی جامعه، فرد را در خود مستهلک می‌کند، اگر اخلاق و غرایز جامعه با این تربیت ضدیت کند یا تربیت ما اصلاً مؤثر واقع نمی‌شود و یا آن قدر ناچیز است که قابل قیاس و اندازه‌گیری نیست (همان: ۱۵۴/۴).

این تأکید شدید بر جامعه، نظریه طباطبایی را به نظریه‌های بیرونی/محیطی نزدیک می‌کند که «عموماً اخلاق را محصول تحمیل‌های خارجی می‌دانند» (کیلن، ۱۳۸۹: ۴۰/۱). البته اگرچه طباطبایی اخلاق فرد را متأثر از جامعه، فرهنگ، ارزش‌ها، هنجارها، قوانین و... می‌داند، و بر الگودهی و متقاعدسازی والدین، خانواده، دوستان، همسالان، ادیان و جامعه تأکید دارد اما چنین نیست که کلاً عوامل درونی را نادیده بگیرد. می‌توان نظریه طباطبایی را نظریه‌ای تعاملی دانست، اما تعاملی که در آن، جامعه نقش مهم‌تری بازی می‌کند.

۳.۲. تبیین چرایی تمایزهای این دو نظریه در ترسیم فرآیند تعالی اخلاقی

در تبیین این تمایز دیدگاه می‌توان به مبانی فلسفی مختلف این دو فیلسوف اشاره کرد. به نظر می‌رسد نظریه «اعتبارات اجتماعی» طباطبایی و تحلیل فلسفی وی از هستی و هویت جامعه، و همچنین مبانی

هستی‌شناسی و علم‌النفسی متمایز او، علت این تمایز در دیدگاه است. در دیدگاه فلاسفه سنتی، از جمله فارابی، «حسن و قبح» عقلی است؛ یعنی بر اساس معیار عقل، به عنوان عاملی درونی که در همه افراد مشترک است، خوبی و بدی مشخص می‌شود (فارابی، ۱۴۰۱: ۶۹).^۱ اما طباطبایی بر «اندیشه‌های اعتباری» تکیه می‌کند که مبانی «حسن و قبح» است. تمرکز بر اندیشه‌های اعتباری برآمده از اجتماع، می‌تواند علت اهمیت جامعه در تحلیل عوامل رشد اخلاقی افراد باشد. به اعتقاد طباطبایی، انسان «برای وصول به اهداف و غایات کمالی خود نیازمند به میانجی شدن شعور و ادراک و میل و لذت و خواهش است» (مطهری، ۱۳۸۶: ۴۰۶/۶). به ازای هر یک از احتیاجات طبیعی انسان، تمایلات، غرایز و امیال نهفته‌ای در حیوان و انسان موجود است که بر اساس این غرایز، ادراکات و امیال ثانوی ناشی از اندیشه‌ها برایش محقق می‌شود و باید مثلاً رفتاری از او صادر شود تا اینکه بالأخره «منجر به اراده و حرکاتی در ظاهر بدن که مظهر آن تمایل و آن اندیشه است می‌شود» (همان: ۴۰۹). طباطبایی نفسانیات انسان، یعنی تمایلات، احساسات و اندیشه‌های ناشی از آن را «اندیشه‌های اعتباری» می‌نامد که «به منزله ابزاری هستند که طبیعت آن‌ها را برای رسیدن به مقاصد خویش به کار می‌گیرد» (همان: ۴۱۱)؛ «همواره تغییر محیط و تغییر احتیاجات، خواه‌ناخواه به حکم «قانون انطباق با محیط»، از طرفی در وضع تجهیزات بدنی و از طرفی در وضع تجهیزات روحی وی موجب تغییرات متناسبی می‌شود» (همان: ۴۱۲). بر این اساس، علاوه بر تأثیر طبیعت، به عنوان یکی از عوامل مهم دخیل در رفتارهای ارادی اختیاری انسان، بحث از تأثیر اجتماع هم مطرح می‌شود. به نظر طباطبایی، طرز فکر انسان‌ها در ملل و جوامع متنوع، مختلف است و این بر قضاوت ایشان راجع به خوبی و بدی، زیبا و خوب، زشت و ناپسند تأثیر می‌گذارد. طباطبایی نام این امور را «افکار اعتباری» می‌داند. به اعتقاد وی، عقل و معقولات نظری در همه کس، همه جا و جمیع ظروف و احوال یکسان است، ولی اعتباریات اختلاف‌پذیرند. البته اعتباریات هم چند قسم است و برخی از افکار اعتباری تغییر و تبدل نمی‌پذیرد (همان: ۴۱۳). اعتباریات عملی دو قسم‌اند: اعتباریات ثابت (غیرمتغیر) و اعتباریات متغیر. اعتباریات ثابت نظیر اصل عدالت اجتماعی یا اعتبار اجتماع، و اعتباریات متغیر نظیر زشت و زیبای‌های خصوصی و حسن و

۱. کمال در قوه فکری آن است که سودمندترین اشیا را در حصول غایت استنباط کند. غایات یا در حقیقت خیرند، یا در حقیقت شرند، یا به گمان خیرند. اشیای استنباط‌شده اگر سودمند در غایات فاضل باشند، اشیای جمیل و حسن هستند و اگر اشیای استنباط‌شده برای غایات شرور سودمند باشند اشیای شر و امور قبیح و سنی‌اند.

قیح‌های اخلاقی. بر این اساس، اجتماع و محیط در اعتباریات متغیر بسیار مؤثر است. در هر گوشه و کناری از اجتماع، امروز صدها مثال برای تغییرات رسومی، آدابی، اخلاقی، معاملاتی، و تماس‌های اجتماعی می‌توان پیدا کرد (همان: ۴۲۸-۴۴۳).

از سوی دیگر، طباطبایی برای «هویت جامعه»، هستی جداگانه‌ای از «مجموع افراد» قائل است. قطعاً چنین تأکیدی بر هویت جامعه سبب تمایز دیدگاه طباطبایی از فارابی است. اگرچه فارابی بر تأثیر اجتماع بر روی رشد افراد بسیار تأکید کرده، اما هرگز تلقی‌اش ساختارگرایانه و جامعه‌نگر نیست. وی می‌نویسد: «این رابطه حقیقی که بین فرد و جامعه وجود دارد، خواه‌ناخواه به وجود و کینوتی دیگر منجر می‌شود و در نتیجه غیر از وجود تک‌تک افراد، که فرضاً ده میلیون نفرند، یک وجود دیگری پیدا می‌شود به نام مجتمع و غیر از آثار و خواصی که تک‌تک افراد دارند خواص و آثاری دیگر و از همه قوی‌تر پیدا می‌شود، به نام آثار اجتماع» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۲/۴).

به نظر می‌رسد دیدگاه طباطبایی، به دلایل متعددی، نسبت به دیدگاه فارابی برتر است:

۱. طباطبایی در نظریه صدور فعل اخلاقی به مراتب بیشتر از فارابی بر تمایلات ذاتی، فطری، سرشتی، و بلکه غرایز، امیال و کشش‌های طبیعی درونی انسان تأکید کرده است. همچنین، وی به وجدان اشاره کرده است. علوم تجربی (کیلن و اسماتانا، ۱۳۸۹: ۴۱۸/۱ - ۴۸۲) مدعیات طباطبایی را تأیید می‌کند. حال آنکه فارابی صرفاً به فطرت سلیم و استعدادهای درونی اشاره کرده است.

۲. سهم روابط متقابل و تأثیر و تأثرهای دوسویه عواطف و شناخت، که تحلیل آن گذشت، در نظریه «اعتبارات اجتماعی» طباطبایی سبب برتری دیدگاه وی بر فارابی است؛ زیرا فارابی صرفاً شناخت را، به عنوان بعیدترین عامل رفتار، در عواطف مؤثر می‌داند و نه برعکس.

۳. تمرکز طباطبایی بر تأثیرگذاری ویژگی‌های جسمانی بر ویژگی‌های نفسانی، روانی و اخلاقی صریح‌تر است و با علم تجربی و نظریه‌های زیست‌شناختی (همان: ۷۷۳/۲-۸۲۲) روز همخوانی بیشتری دارد که به تأثیر ژنتیک، آناتومی بدن، فیزیولوژی عصبی، غدد درون‌ریز و... بر رشد اخلاقی پرداخته‌اند. طباطبایی می‌نویسد: «بین ویژگی‌های روانی و ویژگی‌های جسمانی انسان رابطه خاصی وجود دارد؛ برخی از مزاج‌ها سریع‌تر عصبانی شده و میل به انتقام و پرخاشگری در آن‌ها وجود دارد. در برخی از مزاج‌ها نیز میل به غذا و جفت زودتر فوران کرده و شدت می‌یابد و مانند این موارد، به گونه‌ای که نفس با

کوچک‌ترین عامل به طرف مقتضیات طبع خود کشیده شده و تحریک می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۶۲/۱۳).

۴. نوع نگاه طباطبایی به تأثیر جامعه، با توجه به پذیرش هویت جامعه و نظریه اعتباریاتی اجتماعی، با دیدگاه‌های علمی روان‌شناسان اجتماعی، جامعه‌شناسان و... مطابقت بیشتری دارد.

۵. عوامل اجتماعی مد نظر طباطبایی با واقعیت دنیای امروز مطابقت بیشتری دارد. سهم اقتصاد، سیاست، فناوری، رسانه، قوانین و... بر تعالی اخلاقی انسان، در طباطبایی دقیق‌تر مطرح شده است.

۶. اهمیتی که طباطبایی برای «شاکله» قائل است دیدگاه وی را متفاوت و برتر از فارابی جلوه می‌دهد. از نظر فارابی، خُلقیات، صرفاً عوارض و ملکات نفسانی هستند که بر جوهر نفس عارض می‌شوند، اما شاکله، که همان شخصیت اخلاقی فرد می‌تواند باشد، ویژگی‌هایی است که بر اساس مبانی فلسفی طباطبایی، نظیر حرکت جوهری استکمالی انسان، سبب اشتداد وجودی فرد است. مبانی فلسفی طباطبایی می‌تواند الگوی کامل‌تری را برای ترسیم فرآیند تعالی اخلاقی انسان بر اساس تأثیرگذاری عوامل فردی و اجتماعی به تصویر بکشد. طباطبایی، ذیل تفسیر آیه «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا» (اسراء: ۸۴)، عمل اخلاقی انسان را مبتنی بر چیزی می‌داند که «شاکله» نام دارد. وی ضمن ذکر تفاسیر مختلف در خصوص شاکله، آن را نوعی «خلق و خو» و ویژگی‌های شخصیتی و اخلاقی و بر اساس «ملکاتی» درونی‌شده در فرد جمع‌بندی می‌کند: «میان ملکات نفسانی و احوال روح و میان اعمال بدنی رابطه خاصی است» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۶۲/۱۳). واضح است که به دلیل اعتقاد به حرکت جوهری، این شاکله و ملکات شخصیتی سبب اشتداد وجودی فرد است.

۷. طباطبایی، علاوه بر توضیح تأثیر و تأثرهای متقابل این عوامل، حتی به حد و اندازه دخالت این عوامل در رشد و تعالی اخلاقی انسان و ایجاد شاکله‌های اخلاقی در وی پرداخته است. حال آنکه در آثار فارابی حدود و ثغور این تأثیرات مشخص نیست. به اعتقاد طباطبایی، بنیه بدنی، صفات اخلاقی و محیط اجتماعی در حد اقتضا، و نه علیت تامه، در اعمال آدمی اثر دارد (همان). اگرچه عوامل درونی (ذات) بر تعالی، رشد اخلاقی و تحقق شاکله دخیل است، اما هرگز به حد جبر نمی‌رسد. همچنین، در خصوص عوامل اجتماعی معتقدند این عوامل تا حد اقتضا مؤثرند و از آن تجاوز نمی‌کنند، اگرچه ریشه‌دار شدن ملکات و شاکله سبب می‌شود زدودن فضایل و رذایل و تغییر اخلاق سخت‌یاب باشد: «در این میان یک نوع ارتباط دیگری است که در میان اعمال و ملکات آدمی و میان اوضاع و احوال جو زندگی او و عوامل خارج از ذات

اوست که در ظرف زندگی او حکم فرماست، مانند آداب و سنن و رسوم و عادت‌های تقلیدی، زیرا این‌ها نیز آدمی را به موافقت خود دعوت نموده، و از هر کاری که با آن‌ها ناسازگار است و همچنین از مخالفت با آن‌ها باز می‌دارد، و چیزی نمی‌گذرد که یک صورت جدیدی در نظر انسان منعکس می‌سازد که از مخالفت آن وحشت نموده و مخالفت با آن را شنای برخلاف جریان آب تصور می‌کند، و قهراً اعمالش با اوضاع و احوال محیط و جو زندگی اجتماعی‌اش تطبیق می‌گردد. این رابطه نیز غالباً تا حد اقتضا می‌رسد و از آن تجاوز نمی‌کند، و لیکن گاهی آنچنان ریشه‌دار و پای‌برجا می‌شود که دیگر امیدی به از بین رفتن آن نمی‌ماند، به خاطر اینکه در اثر مرور زمان ملکاتی (یا رذیله و یا فاضله) در قلب رسوخ پیدا می‌کند» (همان: ۲۶۵/۱۳).

۸. مهم‌ترین تمایز دیدگاه فارابی و طباطبایی ترسیم الگویی راجع به کیفیت و فرآیند تأثیرگذاری این عوامل فردی و اجتماعی در رشد و تعالی اخلاقی انسان است. فارابی صرفاً به نحو پراکنده به این عوامل اشاراتی داشته است که کوشیدیم آن‌ها را از میان آثار وی بازیابی و بازسازی کنیم. اما طباطبایی به فرآیند این تأثیرگذاری و کیفیت آن نیز در مباحث حسن و قبح بر اساس اعتبارات اجتماعی و تأثیر آن بر اخلاق و صدور رفتار در اصول فلسفه و روش رئالیسم و همچنین به مباحث شاکله در تفسیر المیزان پرداخته است و طراحی مدل و الگو از دیدگاه وی آسان است. در نمودار شماره ۱، کیفیت این تأثیرگذاری بر اساس مبانی فلسفی طباطبایی طراحی شده است.

بدین ترتیب می‌توان گفت طباطبایی به دلیل اعتقاد به تشکیک در وجود خاصی یک فرد و نیز پذیرش حرکت جوهری، جسمانیة‌الحدوث بودن و روحانیة‌البقاء بودن نفس انسانی قادر است فرآیند تعالی انسان را شفاف‌تر طراحی کند. در این مسیر عواملی از درون انسان (درونی) و عواملی از بیرون انسان (عوامل بیرونی اجتماعی) دخیل‌اند که استعدادهای انسانی را از قوه به فعل نزدیک می‌کنند و سبب ایجاد شاکله اخلاقی هستند. از سویی کشش امیال، هیجانات و انگیزه‌های درونی است که خود از غرایز، سرشت، فطرت و مزاج و... تأثیرپذیر است و از سویی کشش قوای شناختی، باورها، حسن و قبح‌ها و تصورها و تصدیق‌های اوست که به باور طباطبایی، با «اعتبارات اجتماعی» بسیار تحت تأثیر فرهنگ، جوامع، ملل، و ارکان و نهادهای آن (نظیر اقتصاد، سیاست، خانواده، مدرسه، قانون) است. کشش امیال و هیجانات و کشش باورها و اعتبارات اجتماعی هم تأثیر و تأثر متقابل دارند. طباطبایی میل و اندیشه‌های دخیل در بروز رفتار اخلاقی را اندیشه‌های اعتباری می‌خواند. اندیشه‌های اعتباری برانگیزاننده اراده و تصمیم و در نهایت صدور رفتار

نتیجه

در باب عوامل درونی رشد اخلاقی، فارابی از عواملی مانند مهارت‌های شناختی و علوم نظری، قوه نزوعیه و عواطف، نقش اراده و اختیار، فطرت، عادات، اکتسابات و... نام برده است. طباطبایی هم نقش عواملی چون اراده، عواطف و هیجانات، وراثت و مزاج، شناخت و تفکر، ایمان و... را تبیین می‌کند. در باب عوامل بیرونی، فارابی با تکیه بر مدنی بالطبع بودن انسان، بر لزوم و ضرورت تعاون و اجتماعات مدنی تأکید کرده، و راجع به فضایل فکری و جامعه‌نگر، نقش عقل فعال و فرشتگان، تأثیرات مناطق جغرافیایی و مسکونی، نقش درمانگر مدنی، خانواده و... بر رشد اخلاقی نظریه‌پردازی کرده است. طباطبایی هم از عواملی چون خانواده، دوستان، دین و فرهنگ، معلمان، محیط جغرافیایی، تغذیه، قانون، سیاست، اقتصاد، حکومت و... نام می‌برد. در ارزیابی مقایسه‌ای دیدگاه هر دو متفکر را تعاملی می‌دانیم، یعنی بر تعامل عوامل درونی و عوامل بیرونی در تحول و تعالی اخلاقی انسان تأکید می‌کنند. البته نوع تلقی این دو متفکر از نقش جامعه و عوامل بیرونی بر تعالی اخلاقی افراد متفاوت است؛ زیرا نوع نگاه فارابی فردگرایانه است و افراد را موجودات اجتماعی می‌داند که برای تحول و تعالی خویش نیازمند همکاری و تعاون سایر افرادند. حال آنکه طباطبایی برای جامعه هویت مستقلی قائل است که این هویت با نوعی نگاه جامعه‌نگر و ساختارگرایانه بر روی افراد مؤثر می‌افتد تا جایی که گاه می‌تواند نسبت به عوامل درون‌فردی، تأثیر عمیق‌تری بر فرد داشته باشد. بر این اساس نظریه طباطبایی بدون ملازمت با جبر اجتماعی، به نظریه‌های محیطی/بیرونی نزدیک می‌شود. در این مقاله فرآیند تعالی اخلاقی انسان از دیدگاه طباطبایی بررسی، و به برتری‌های دیدگاه او بر دیدگاه فارابی اشاره شد.

منابع

- قرآن کریم.
- ابوالحسنی نیارکی، فرشته (۱۴۰۲). «تصویرسازی الگوی سازوکار و فرآیند تحول اخلاقی انسان از منظر ملاصدرا»، در: حکمت معاصر، ش ۱ (۳۶)، ص ۲-۳۵.
- ابوالحسنی نیارکی، فرشته؛ قربانی، هاشم (۱۳۹۷). «الگوی رشد اخلاقی از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی»، در: اخلاق و حیانی، ش ۱ (۱۵)، ص ۷۵-۱۰۶.
- ارسطاطالیس (۱۳۸۱). اخلاق نیکوماخوس، ترجمه: سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- خزاعی، زهرا؛ رامادان، نسرین (۱۳۹۲). «رشد اخلاقی؛ اصول و روش‌های آن از نظر افلاطون»، در: پژوهش‌های فلسفی کلامی، س ۱۴، ش ۳ و ۴ (۵۵ و ۵۶)، ص ۱۰۰-۱۱۸.
- درویشی، نصرالله (۱۳۹۳-۱۳۹۴). «بررسی تطبیقی رشد اخلاقی در اندیشه علامه طباطبایی و کلبرگ»، در: فرهنگ پژوهش، ش ۲۰-۲۱، ص ۱۲۵-۱۴۹.
- رحیم‌پور، فروغ‌السادات؛ هاشمی زنجیرانی، فرزانه (۱۳۹۳). «عوامل مساعدت‌کننده عمل در جهت استكمال نفس از دیدگاه ملاصدرا»، در: پژوهش‌های علوم انسانی، س ۱، ش ۳، ص ۸۹-۱۰۰.
- رئیس، محمد اسلم؛ کشاورز، مرتضی؛ اخگر، محمدعلی (۱۴۰۱). «بررسی نقش عمل در استكمال عقل نظری در آرای مشائیان (کندی، فارابی و ابن‌سینا)»، در: پژوهش‌های فلسفی، ش ۳۹، ص ۷۳۰-۷۴۱.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۴ ه. ش)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- _____ (۱۳۷۸ ه. ش)، شیعه در اسلام، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سیزدهم.
- _____ (۱۳۸۷). تعالیم اسلام، قم: بوستان کتاب.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۱). تحصیل السعادة، تحقیق: جعفر آل یاسین، بیروت: دار الاندلس.
- _____ (۱۹۸۷). التنبیه علی سبیل السعادة، تحقیق: جعفر آل یاسین، بیروت: بی‌جا.
- _____ (۱۹۹۵). آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، مقدمه و شرح و تعلیق: علی بوملحم، بیروت: الهلال.
- _____ (۱۹۹۶). السياسة المدنية، مقدمه و شرح: علی بوملحم، بیروت: مكتبة الهلال.
- فیروزمهر، محمد مهدی (۱۳۹۹). «عوامل مؤثر بر رشد اخلاقی با نگاهی قرآنی»، در: مطالعات علوم قرآن، ش ۲، ش ۲ (۴)، ص ۷-۳۳.

-
- کلین، ملانی؛ اسماتانا، جودیت (۱۳۸۹). رشد اخلاقی: کتاب راهنما، ترجمه: محمدرضا جهانگیرزاده، علی‌رضا شیخ‌شعاعی و سید رحیم راستی‌تبار، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 - مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 - مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). اصول فلسفه و روش رئالیسم، مجموعه آثار، ج ۶، تهران: صدرا، چاپ یازدهم.
 - Damon, W. (1997). *The Social World of the Child*, San Francisco: Jossey-Bass.
 - Dunn, J. (1987). "The Beginnings of Moral Understanding: Development in The Second Year", In: J. Kagan & S. Lamb (Eds.), *The Emergence of Morality in Young Children*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 91-112.
 - Haidt, J. (2001). "The Emotional Dog and its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment", in: *Psychological Review*, No. 108, pp. 814-834.
 - Nussbaum, M. C. (1999). *Sex and Social Justice*, New York: Oxford University Press.
 - Turiel, E. (2002). *The Culture of Morality: Social Development, Context, and Conflict*, Cambridge, England: Cambridge University Press.

مفاهیم «مرگ» و «زندگی» در صحیفه سجادیه

از منظر استعاره مفهومی

الهام ایزدی *

لیلا هاشمیان **

نسیم محتشمی راد ***

چکیده

درک مفاهیم انتزاعی برای انسان بدون بهره‌گیری از مفاهیم عینی بحث‌برانگیز است. به همین منظور، زبان انسان از استعاره‌های مفهومی استفاده می‌کند. به عبارت دیگر، یکی از اصلی‌ترین ابزارهای زبانی انسان که به طور گسترده‌ای در زبان او نهادینه شده، استعاره مفهومی است. «مرگ» و «زندگی» از جمله مفاهیم انتزاعی محسوب می‌شود که انسان برای تبیین آن از حوزه‌های عینی بهره می‌گیرد. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی و گردآوری داده‌ها به شیوه کتاب‌خانه‌ای انجام شده و در صدد است نشان دهد کدام استعاره‌های مفهومی در حوزه مقصد مرگ و زندگی در صحیفه سجادیه به کار رفته و مهم‌ترین حوزه مبدأ برای این دو مفهوم در این کتاب ارزشمند چیست. نتایج بررسی دقیق دعاهای صحیفه سجادیه نشان می‌دهد در مجموع ده حوزه برای این دو مفهوم شناسایی شده که از این تعداد، هفت حوزه به مرگ و سه حوزه به زندگی اختصاص دارد. پُرکاربردترین حوزه‌های مبدأ برای این دو مفهوم، استعاره‌های «سفر» و «مقصد» بوده است که نشان می‌دهد مفاهیم «مرگ» و

* دانش‌آموخته دکتری زبان‌شناسی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران (نویسنده مسئول: e.izadi@alumni.basu.ac.ir)

** دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران، (l.hashemian@basu.ac.ir)

*** دانشجوی دکتری تخصصی زبان‌شناسی کاربردی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (n_mohtashmirad@sbu.ac.ir)

«زندگی» در صحیفه سجاده تناسب و تناظر هدفمندی دارند. بر اساس این مفاهیم، زندگی مسیری است برای رسیدن به هدف نهایی که همان آخرت است.

کلیدواژه‌ها: استعاره مفهومی، مرگ، زندگی، صحیفه سجاده، شناختی.

مقدمه

مرگ و زندگی از جمله مهم‌ترین مسائلی است که انسان در طول حیات خود به آن توجه می‌کند و درباره‌اش می‌اندیشد. میل به بقا و ترس از فنا موجب شکل‌گیری نگرش‌هایی می‌شود که مرگ را پدیده‌ای منفی و تهدیدکننده در نظر می‌گیرند. نگاه افراطی به مرگ می‌تواند به پوچی و بی‌معنایی زندگی منتهی شود، در حالی که نگرش افراطی به زندگی، به تضعیف مفهوم «مرگ» و «زندگی پس از مرگ» در ذهن انسان می‌انجامد. آموزه‌های دینی، انسان را به تفکر درباره هدف آفرینش، حیات و معاد سوق می‌دهد. بدین ترتیب فرد با تعادلی در نگرش خود به زندگی و مرگ مواجه می‌شود که هم‌زمان حیات طیبه و تفکر به معاد را تقویت می‌کند. در این زمینه، کتب دینی و معنوی مانند قرآن کریم، صحیفه سجاده، و نهج البلاغه نقش اساسی در شکل‌دهی تفکر انسانی و هدایت او ایفا می‌کند و آرامش و انگیزه‌ای توأم به ارمغان می‌آورد.

مفاهیمی چون «مرگ»، «زندگی»، «غم»، «شادی» و «خشم»، مفاهیمی انتزاعی و وابسته به احساسات‌اند که توضیح و توصیفشان برای انسان دشوار است. با توجه به اینکه درک مفاهیم ملموس و عینی برای انسان آسان‌تر است، او برای توصیف مفاهیم انتزاعی از استعاره‌های مفهومی^۱ استفاده می‌کند. استعاره‌های مفهومی به عنوان ابزار زبانی، مفاهیم ذهنی و انتزاعی را به صورت تصویری و عینی بیان می‌کنند و بدین ترتیب امکان درک آسان‌تر مفاهیم پیچیده را فراهم می‌آورند. این استعاره‌ها در تمامی زبان‌ها وجود دارند و گویشوران،^۲ ناخودآگاه، از آن‌ها بهره می‌برند. همچنین، نویسندگان برای ملموس کردن مقاصدشان و تأثیرگذاری بیشتر، از استعاره‌های مفهومی استفاده می‌کنند.

1. conceptual metaphor

۲. منظور از گویشوران افرادی هستند که به زبان مادریشان صحبت می‌کنند و این زبان را از بدو تولد و در محیط پیرامونشان فرا می‌گیرند. «بَلْ تُؤْتُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * وَالْآخِرَةَ خَيْرَ وَ أَبْقَى».

یکی از منابع معتبر شیعی، کتاب صحیفه سجاده است که در آن به طور خاص به مفاهیم «مرگ» و «زندگی» پرداخته شده است. بررسی این مفاهیم در این کتاب، به ویژه به دلیل ارتباط آن‌ها با هدف آفرینش و حیات انسان، اهمیتی ویژه دارد. پژوهش حاضر استعاره‌های مفهومی در زمینه مرگ و زندگی در صحیفه سجاده را بررسی می‌کند. هدف اصلی این پژوهش شناسایی استعاره‌های مفهومی مرتبط با این دو مفهوم در این کتاب و تعیین حوزه‌های مختلف این استعاره‌هاست. به طور کلی، هدف این تحقیق تحلیل چگونگی بیان مفاهیم «مرگ» و «زندگی» در کلام امام سجاد (ع) با استفاده از استعاره‌های مفهومی در صحیفه سجاده است. پرسش‌های اصلی چنین است:

- کدام استعاره‌های مفهومی در حوزه مرگ و زندگی در صحیفه سجاده وجود دارد؟
- حوزه‌های مبدأ برای مفاهیم «مرگ» و «زندگی» چیست؟
- علت کاربرد این حوزه‌ها چیست؟

برای تحقق اهداف مذکور، پژوهش حاضر استعاره‌های مفهومی در صحیفه سجاده را تحلیل می‌کند.

۱. پیشینه پژوهش و اهمیت آن

در زمینه مطالعات مرتبط با صحیفه سجاده، پژوهش‌های متعددی وجود دارد که نشان‌دهنده اهمیت این کتاب در میان محققان است. با این حال، پژوهش‌های محدودی صحیفه سجاده را از منظر استعاره‌های مفهومی تحلیل کرده‌اند. اولین پژوهش در این حوزه، با رویکرد شناختی، به بررسی ترجمه انگلیسی این کتاب توجه دارد. پژوهش دوم، دو ترجمه از صحیفه سجاده را به صورت مقایسه‌ای تحلیل کرده است. پژوهش سوم نیز ابتدا مفاهیم «مرگ» و «زندگی» را از دیدگاه مولانا و صحیفه سجاده بررسی کرده و سپس پژوهش‌های انجام‌شده درباره مفهوم «مرگ» در صحیفه سجاده را کاویده است. البته این پژوهش‌ها به طور خاص صرفاً بر مفهوم «مرگ» تمرکز داشته‌اند و رویکرد شناختی در آن‌ها مد نظر نبوده است.

غلامی برسمانی (۱۳۹۴) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود ترجمه استعاره‌های صحیفه سجاده را در نمونه‌های انگلیسی بررسی کرده است. همچنین، ترجمه‌های چیتیک (Chittick, 2008, vol 1: 15) و موهانی (Muhani, 1984, vol 1: 14) از صحیفه سجاده را با توجه به آرای رومن یاکوبسون (Jakobson & Halle, 1956, vol. 1: 90) بررسی کرده و ۵۶ استعاره از این کتاب را برگزیده‌ایم.

نتایج نهایی پژوهش نشان می‌دهد چیتیک (Chittick, 2008, vol. 1: 15) به ترجمه استعاره‌ها وفادارتر بوده و در نهایت متن ترجمه او ادبی‌تر است.

شادمان و همکاران (۱۴۰۰) ترجمه صحیفه سجادیه را با رویکرد شناختی استعاره‌های مفهومی لیکاف و جانسون (Lakoff & Johnson, 2003, vol. 1: 44) بررسی کرده‌اند. در این پژوهش، دو ترجمه مشهور و معاصر از این کتاب برگزیده شده و با استخراج استعاره‌ها عملکرد این دو مترجم نقد شده است. نتایج پژوهش آن‌ها نشان می‌دهد اگرچه رویکرد متفاوتی در انتقال مفاهیم استعاری داشته‌اند، اما موفقیت هر دو مترجم یکسان بوده است. تفاوت اصلی در کار دو مترجم میزان خلاقیت ادیب و گاه ترجمه بدون استعاره الهی قمشه‌ای بوده است. تصدیقی (۱۴۰۱) در پژوهش شناختی خود، صحیفه سجادیه و مثنوی مولانا را از منظر زندگی و مرگ بررسی کرده و رویکردی مقایسه‌ای و مقابله‌ای دارد. در این پژوهش استعاره‌های مشابه این دو کتاب استخراج و مقایسه شده است. نتایج نشان می‌دهد نمود این دو مفهوم درهم‌تنیده است.

پژوهش‌هایی که به مفهوم «مرگ» و «زندگی» بدون در نظر گرفتن استعاره‌های مفهومی و رویکرد شناختی پرداخته‌اند پرشمارترند. دریابگی (۱۳۹۱) اندیشه مرگ را در این کتاب با نگاهی مثبت همراه می‌داند و آن را مطلوب می‌پندارد. دده‌بیگی (۱۳۸۹) نیز «مرگ» را در این کتاب مفهومی به دور از وحشت می‌خواند. در این کتاب زندگی و مرگ فراتر از زندگی و مرگ ظاهری است که با رویکردی قرآنی به آن اشاره شده است. پژوهش‌ها درباره مرگ و زندگی در مطالعات پژوهشگران راجع به پیکره‌های غیردینی طیف گسترده‌ای را به خود اختصاص می‌دهد. شریفی مقدم (۱۳۹۸) استعاره مفهومی مرگ را در قالب نظریه تصویرگونگی بررسی کرده و حوزه‌های مبدأ این مفهوم را به تفصیل شرح داده است. در میان پژوهش‌ها حوزه نظم هم بی‌نصیب نمانده و مفهوم «مرگ» و استعاره مفهومی در این آثار هم به چشم می‌خورد، از جمله در شعبانلو (۱۳۹۸)، عباسی و خسروی (۱۳۹۶) و آریان و تلخابی (۱۳۹۹). درباره مفهوم «زندگی» هم می‌توان به پژوهش اسداللهی و عبدی (۱۳۹۶) اشاره کرد که استعاره‌های مفهومی زندگی را در اشعار فروغ فرخ‌زاد بررسی کرده‌اند. علاوه بر آن، بنی‌عصار (۱۳۹۶) استعاره مفهومی زندگی را با توجه به حوزه مبدأ «زندگی تجارت است» در قرآن کریم کاویده است.

در پژوهش‌هایی که در زمینه استعاره و صحیفه سجاده انجام شده، استعاره‌ها به طور عام بررسی شده و به جنبه‌های موضوعی آن‌ها توجه خاصی نشده است. به عبارت دیگر، در این پژوهش‌ها به موضوعات خاصی پرداخته نشده و فقط استعاره‌ها استخراج شده است. در مقابل، استعاره‌های موضوعی در قرآن کریم و سایر کتاب‌های ادعیه به طور خاص بررسی شده که خارج از دامنه این پژوهش است. تنها پژوهش مرتبط با این موضوع، مقاله تصدیقی (۱۴۰۱) با عنوان «بررسی تطبیقی مفاهیم مرتبط با زندگی و مرگ در صحیفه سجاده و مثنوی مولانا از منظر شناختی» است که رویکردی تعلیمی و مقایسه‌ای دارد و تصویری کلی از حوزه مبدأ در این زمینه ترسیم نمی‌کند. از سوی دیگر، پژوهش‌های مرتبط با مفهوم «مرگ» و «زندگی» از منظر استعاره هم به طور خاص تحلیل نشده است. بنابراین، می‌توان گفت پژوهش حاضر در زمینه موضوعات خاص با رویکرد شناختی در کتاب ارزشمند صحیفه سجاده نوآورانه است.

انسان به طور فطری طالب حیات، بقا و آرامش است. از این رو مفاهیم «مرگ» و «زندگی» همواره از مسائل بنیادین اندیشه بشری بوده است. این دو مفهوم نقش تعیین‌کننده‌ای در فرآیند تکامل انسان دارند و درک عمیق و صحیح‌شان ضروری است. هر گونه افراط یا تقریط در فهم این مفاهیم می‌تواند مسیر تکامل انسان را مختل کند. قرآن کریم و کتب ادعیه، از جمله صحیفه سجاده، در این زمینه تأثیرگذارند. پژوهش حاضر، با رویکرد استعاره‌های مفهومی، دیدگاه امام سجاد (ع) را درباره مرگ و زندگی بررسی، و شیوه‌های بیانی این مفاهیم را در صحیفه سجاده تحلیل می‌کند. هدف اصلی این پژوهش، روشن‌سازی تأثیر این مفاهیم بر فهم عمومی و تسهیل درک آن‌هاست.

۲. شیوه پژوهش

برای تحلیل استعاره‌های مفهومی در کتاب صحیفه سجاده، ابتدا تمامی این کتاب دعا را بررسی کردیم. در ترجمه فارسی کتاب، استعاره‌های مرتبط با دو مفهوم «مرگ» و «زندگی» استخراج شد. بنابراین، گزینشی عمل نکردیم و تمامی منبع را بررسی کردیم. علاوه بر آن، به منظور بررسی دقیق‌تر، سه نسخه ترجمه، به قلم سید کاظم ارفع، حسین انصاریان و محمدمهدی رضایی، بررسی شد. پس از استخراج تمامی استعاره‌های مفهومی در این زمینه، حوزه‌های مبدأ آن بر اساس آرای کوچش (Ibid.) مشخص شد.

۳. استعاره مفهومی

معناشناسی شناختی حوزه‌ای بود که با ظهور خود، استعاره را از اختصاص مطلق به زبان ادبی جدا کرد و آن را جزئی از ادراک انسان و جزء لاینفک تفکر او به شمار آورد (شمیسا، ۱۳۸۷: ۱۵۰/۱؛ سجودی و قنبری، ۱۳۹۱). استعاره مفهومی یکی از مباحث اساسی در زبان‌شناسی شناختی است که نخستین بار لیکاف و جانسون (Lakoff & Johnson, 1980, vol. 1: 90) در کتاب استعاره‌هایی که باور داریم (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۷: ۲۰۲/۱) مطرح کردند. بر اساس این نظریه، استعاره صرفاً آرایه‌ای ادبی نیست، بلکه بخشی بنیادین از نظام شناختی انسان است که تفکر و درک مفاهیم انتزاعی را از طریق مفاهیم عینی و تجربی ممکن می‌کند. کوچش (Kövecses, 2002, vol. 1: 15) نیز در کتاب مقدمه‌ای کاربردی بر استعاره (کوچش، ۱۳۹۳: ۲۰/۱) انواع استعاره‌های مفهومی و نقش آن‌ها در فرآیندهای زبانی و شناختی را بررسی کرده است. این رویکرد نشان می‌دهد استعاره‌ها در تمامی ابعاد زبان و اندیشه بشر حضور دارند و بر نحوه درک، بیان و تجربه ما از جهان پیرامون تأثیر می‌گذارند.

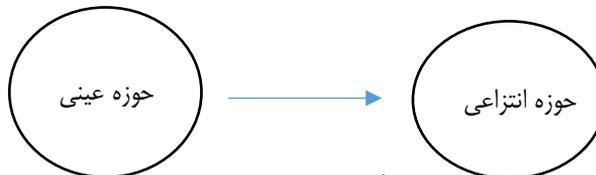
ادراک حوزه‌های مفهومی از طریق حوزه‌های عینی تحت عنوان «استعاره مفهومی» شناخته می‌شود. بدین ترتیب عبارات و اصطلاحاتی که در مفاهیم عینی ریشه دارند، در زمره استعاره‌های مفهومی قرار می‌گیرند. در استعاره مفهومی، انتقال مفهوم از حوزه مبدأ (عینی) به حوزه مقصد (انتزاعی) صورت می‌گیرد (Lakoff & Johnson, 1980, vol. 1: 90). سخن‌گفتن درباره اندیشه‌های انسانی، که در حوزه مفاهیم انتزاعی قرار دارند، بدون استفاده از مفاهیم عینی دشوار و تقریباً ناممکن است. بنابراین، نگارش استعاری از قلمرو مقصد به قلمرو مبدأ انجام می‌گیرد. به اعتقاد تریم (Trim, 2011, vol. 1: 25)، فرآیندهای مفهوم‌سازی از طریق حواس ادراکی صورت می‌پذیرد. استعاره نمی‌تواند صرفاً به مقوله‌ای محدود به واژه‌ها کاهش یابد، بلکه فرآیندهای استعاری در تفکر انسانی هم وجود دارند (Lakoff & Johnson, 1980, vol. 1: 83). در رویکرد شناختی، استعاره، جزئی اساسی و اجتناب‌ناپذیر از نظام مفهومی ذهن انسان در نظر گرفته می‌شود. این دیدگاه با رویکرد سنتی تفاوت اساسی دارد. در دیدگاه سنتی، استعاره نوعی ویژگی صرفاً کلامی و آرایه‌ای تزیینی در نظر گرفته می‌شد. بر اساس توضیحات فوق، عبارات حاوی استعاره در گفتار انسان، بازتاب استعاره‌های مفهومی موجود در ذهن او هستند. لذا می‌توان گفت انسان تفکری استعاری دارد (Deignan, 2005, vol. 1: 53).

در علوم قرآنی، استعاره مفهومی قرابت معنایی با تشبیه معقول به محسوس، تشبیه مشبه معقول به مشبه به محسوس است. «بیان» در لغت به معنای وسیله‌ای است که باعث توضیح دادن و آشکار شدن چیزی می‌شود: «مَا بَيَّنَّ بِهِ الشَّيْءُ مِنَ الدَّلَالَةِ وَغَيْرِهَا» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۳/۱-۶۷) و در اصطلاح زبان‌شناسی شامل چهار صنعت تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه می‌شود (برکات و کیانی نیا، ۱۴۰۲). تشبیه، به اعتبار حسی و عقلی بودن دو طرف آن (مشبه و مشبه به) چهار قسم است. یک نوع آن تشبیه معقول به محسوس، یعنی معقول بودن مشبه و محسوس بودن مشبه به است؛ مثلاً در آیه «مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا» (جمعه: ۵) مقصود از حمل تورات، حمل به دوش و شانه نیست، بلکه عمل و قیام به مندرجات آن است که امری معقول و معنوی است، و بار بردن حمار محسوس است.

مطالعات استعاره پیشینه‌ای بنیادی در معناشناسی شناختی دارد و به طور کلی اشاره به مشابهت میان دو شیء است که مشخصه مشابهی دارند؛ مثلاً استعاره «زندگی سفر است» یکی از حوزه‌های مبدأ پُر کاربرد برای مفهوم زندگی است: «او در راه زندگی، سختی‌های بسیار از سر گذرانده است». حوزه‌های عینی که در استعاره‌های مفهومی استفاده می‌شود، طیف گسترده‌ای دارد. این حوزه‌ها ملموس‌اند و درکشان راحت‌تر است (Lakoff, 1987). هاینه و همکاران (Heine and et al, 1991, vol. 1: 55) با بررسی دقیق حوزه‌های مبدأ، سلسله‌مراتبی را برای این حوزه‌ها مطرح می‌کنند:

شخص (اعضای بدن) < شیء < فعالیت و وضعیت < مکان < زمان < کیفیت

میزان عینی بودن این سلسله‌مراتب هم متفاوت است و آخرین بخش (سمت چپ) از کمترین میزان عینیت برخوردار است. پس مفاهیم انتزاعی با بهره‌گیری از مفاهیم عینی مطرح می‌شوند. نمونه بارز آن کاربرد اعضای بدن یا مکان برای بیان زمان است (نغزگوی کهن و داوری، ۱۳۹۳: ۱۷۴/۱)، مثلاً «سر ساعت آنجا باش». تجسم عینی استعاره‌های مفهومی در زیر نشان داده شده است:



شکل ۱: استعاره مفهومی

کوچش ضمن بررسی حوزه‌های مبدأ (Kövecses, 2002, Vol. 1: 15) متداول‌ترین حوزه‌های

مبدأ و مقصد را در استعاره‌های مفهومی مطرح کرده است که عبارت‌اند از:

جدول ۱: حوزه‌های مبدأ و مقصد در استعاره مفهومی

حوزه‌های مبدأ	حوزه‌های مقصد
اعضای بدن	احساس
سلامتی و بیماری	امیال
گیاهان	اخلاق
جانوران	تفکر
ساختمان و بناها	جامعه
ابزار و ماشین‌آلات	سیاست
ورزش و بازی‌ها	اقتصاد
پول و معاملات اقتصادی	روابط انسانی
آشپزی و غذا	ارتباط
گرما و سرما	زمان
تاریکی و روشنایی	زندگی و مرگ
نیروها	مذهب
حرکت و جهت‌ها	رخدادها و فعالیت‌ها

۴. تحلیل استعاره‌های مفهومی مرگ و زندگی در صحیفه سجادیه

۴.۱. مرگ

مرگ اتفاقی انکارناپذیر و حتمی در زندگی بشر است. از لحاظ فلسفی، پذیرش زندگی به معنای قبول مرگ است. تأمل در مرگ و تفسیر و توضیح آن، طیف گسترده‌ای از مطالعات را به خود اختصاص می‌دهد. هر

گونه تفکر نادرست و غیر منطقی درباره آن بر کیفیت زندگی انسان تأثیر می‌گذارد (قائمی و واعظی، ۱۳۹۳). بنا بر توضیحات فوق، مرگ و زندگی ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند و تأمل در مرگ و زندگی پس از آن، بر اعمال انسان در این دنیا اثرگذار است. اگر انسان به مرگ و آخرت معتقد باشد ناملايمات زندگی دنیوی برایش نیکوتر خواهد شد (احمدی و همکاران، ۱۴۰۲). قرآن کریم می‌فرماید: «ولی شما زندگی دنیا را مقدم می‌دارید، در حالی که آخرت بهتر و پایدارتر است»^۱ (اعلی: ۱۶-۱۷). پرهیز از غفلت از مرگ و بی‌توجهی به آن در سخنان امامان معصوم هم هویدا است. امام علی (ع) می‌فرماید: «شما را وصیت می‌کنم که مرگ را یاد کنید و از مرگ غافل نشوید» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۸).

در صحیفه سجاده نیز مفهوم «مرگ» و مرگ‌اندیشی ذکر شده است. امام سجاد (ع) ضمن بیان درخواست خداوند برای توجه دائمی به مرگ، از خدا می‌خواهد عمل صالح را در برابر او قرار دهد که باعث مرگی «آسان» برایش باشد (احمدی و همکاران، ۱۴۰۲): «ما را آن‌گونه به انجام‌دادن کارهای شایسته موفق کن که بازگشتمان به سوی تو را کند پنداریم و در رسیدن به کوی تو حریص‌تر شویم؛ بدان پایه که مرگ برای ما خانه آرامشی شود که در آن بیاساییم و جایی دوست‌داشتنی که مشتاقانه بدان درآییم و خویشاوندی که نزدیک‌شدن به او را دوست بداریم»^۲ (رضایی، ۱۳۹۷/۱: ۱۳۹). در این بخش از صحیفه سجاده، مرگ به خانه تشبیه شده و از استعاره مفهومی برای تبیین دقیق‌تر معنای «مرگ» استفاده شده است. حوزه مبدأ در این استعاره، «مرگ مکان است» تعریف شده که نشان‌دهنده یکی از کاربردهای برجسته مفاهیم عینی در توصیف مفاهیم انتزاعی است. همان‌گونه که هدف اصلی استعاره، تسهیل درک مفاهیم انتزاعی از طریق مفاهیم عینی است، در صحیفه سجاده نیز مفهوم «خانه» به عنوان مکانی ملموس برای مخاطب به کار گرفته شده تا معنای انتزاعی مرگ را فهم‌پذیرتر کند. در این تعبیر، مرگ همانند خانه یا مکانی برای آرامش تصویر شده و به همین منظور، از اصطلاح «مأنس» هم استفاده شده است که بر جنبه آرامش‌بخشی و مأوای نهایی بودن مرگ تأکید دارد.

۱. «بَلْ تُؤْتِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَ أَبْقَى».

۲. «وَ اجْعَلْ لَنَا مِنْ صَالِحِ الْأَعْمَالِ عَمَلًا نَسْتَبِطِي مَعَهُ الْمَصِيرَ إِلَيْكَ، وَ نَحْرُصُ لَهُ عَلَى وَشِكِّ اللَّحَاقِ بِكَ حَتَّى يَكُونَ الْمَوْتُ مَأْنَسًا الَّذِي نَأْتِسُ بِهِ، وَ مَا لَفْنَا الَّذِي نَشْتَأِقُ إِلَيْهِ، وَ حَامَمْنَا اللَّيِّ نُحِبُّ الدُّنْيَا مِنْهَا».

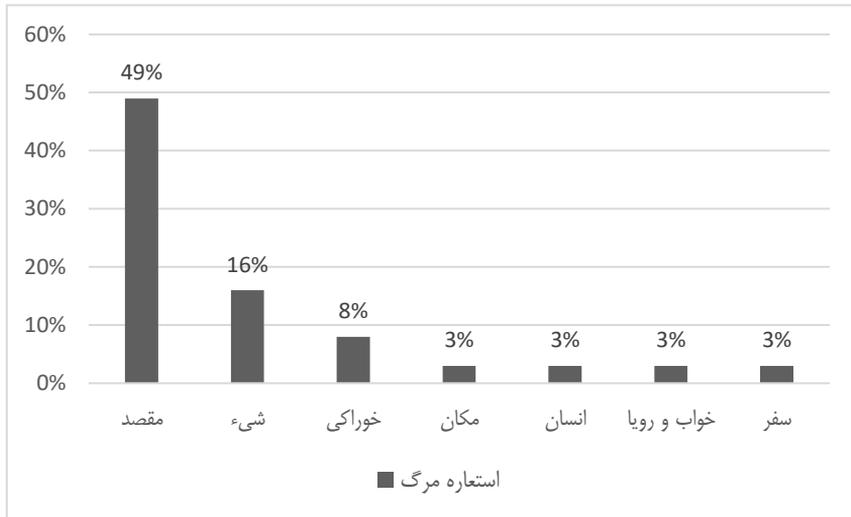
نمونه دیگری از کاربرد استعاره مفهومی برای مرگ چنین است: «و آنگاه که روزهای زندگی‌مان سپری گشت و رشته عمرهایمان گسسته شد»^۱ (ارفع، ۱۳۸۶: ۱/۱۹۷). در این نمونه، سفر آخرت یا مرگ با عنوان «رشته» بیان شده است که قابلیت گسستن دارد. مرگ در این نمونه با حوزه مبدأ «مرگ شیء است» مطرح شده است. نگاه کردن به مرگ و زندگی در قالب شیء نشان از ارزش معنویات در نگاه امامان دارد.

به منظور شناسایی استعاره‌های مفهومی مرتبط با مرگ، عبارات حاوی این مفهوم استخراج شد و سپس حوزه‌های مبدأ مرتبط با این مفهوم تعیین گردید. نتایج حاصل از این تحلیل نشان می‌دهد استعاره‌های مفهومی مرگ در صحیفه سجادیه در هفت حوزه مبدأ دسته‌بندی می‌شود که به همراه نمونه‌ای عبارت‌اند از:

• حوزه‌های مبدأ مرگ

- ۱) مرگ شیء است (مرگ را در چشمانش قرار ده).
 - ۲) مرگ مکان است (مرگ جای انس ما باشد).
 - ۳) مرگ انسان است (مرگ را به سراغ ما فرستادی).
 - ۴) مرگ خوراکی است (همگی مزه مرگ را خواهند چشید؛ آمیخته به زهر مرگ است).
 - ۵) مرگ خواب و رؤیاست (از خواب مرگ بیدار می‌کند).
 - ۶) مرگ سفر است (مرگ بدون توشه).
 - ۷) مرگ مقصد است (به دورترین باقی مانده پایان زندگی‌اش برسد).
- بدین ترتیب بسامد حوزه‌های مبدأ استعاره مفهومی در صحیفه سجادیه چنین است:

۱. «وَ إِذَا انْقَضَتْ أَيَّامُ حَيَاتِنَا، وَ تَصَرَّمَتْ مُدَدُ أَعْمَارِنَا».



نمودار ۱: بسامد حوزه‌های مبداء استعاره مفهومی مرگ در صحیفه سجادیه

تحلیل نمودار نشان می‌دهد «مرگ مقصد است» بالاترین بسامد را در میان حوزه‌های مبداء مرتبط با مرگ دارد. پس از آن، به ترتیب «مرگ شیء است» و «مرگ خوراکی است» بیشترین فراوانی را به خود اختصاص داده است. در مقابل، حوزه‌های مبداء «مرگ مکان است»، «مرگ انسان است»، «مرگ خواب و رویاست» و «مرگ سفر است» بسامد یکسان دارد و در پایین‌ترین بخش نمودار قرار گرفته است. چه بسا این پرسش پیش بیاید که تفاوت میان دو حوزه «مرگ مکان است» و «مرگ مقصد است» چیست. اگرچه این دو استعاره از نظر مفهومی به یکدیگر نزدیک‌اند، اما از دیدگاه معناشناسی، دو حوزه مبداء متمایز تلقی می‌شوند. «مقصد» نقطه پایان مسیر تلقی می‌شود و ماهیت پویاتری دارد، در حالی که «مکان» موقعیت ثابتی در نظر گرفته می‌شود. دو جمله «من در همدان هستم» و «من رفتم تهران» را در نظر بگیرید. این دو مثال از فارسی گفتاری انتخاب شده است (Haig & Rasekh-Mahand, 2020).^۱ در جمله اول معنای «مکان» استفاده شده، و در جمله دوم معنای «مقصد». همان‌طور که از ترتیب کلمات در جملات مشخص است،

۱. پروژه پیکره گفتاری زبان فارسی با نام «هم‌بام» که زیر نظر محمد راسخ مهندس از دانشگاه بوعلی سینا همدان و جفری هیگ از دانشگاه بامبرگ آلمان در حال انجام است، به نشانی: <https://multicast.aspra.uni-bamberg.de/resources/hambam/>

مقصد در پایان زنجیره گفتار و حتی در جایگاه پس از فعل واقع شده است. در خصوص مفهوم «مرگ» نیز، حوزه مبدأ «مرگ مقصد است» با داشتن بیشترین بسامد در جایگاه نخست واقع شده است. مرگ نقطه پایان زندگی و مقصد دانسته شده است. کاربرد این عبارت در این معنا، مفهوم انتزاعی «مرگ» را به خوبی و روشنی بیان می‌کند و برای مخاطب درک بهتری دارد.

۲.۴. زندگی

حیّ (الحيّ)، از اسماء الاهی و به معنای زنده و متضاد «میّت» است. حی بودن خدا به این معناست که مرگ و نیستی بر او روا نیست. راغب اصفهانی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۵/۱) از میان وجوه متعددی که برای حیات ذکر کرده، یک وجه را وصف مختص خدا دانسته و در توضیح آن گفته است که اطلاق «حیّ» به خدا به این معناست که (فرض) مرگ درباره او صحیح نیست. فلاسفه معنای حی را درآک فعال می‌دانند و چون درک و فعل نیز نسبی و اضافی‌اند، حیات صفتی مغایر با علم و قدرت نخواهد بود. طباطبایی می‌گوید: «حیات یک قسم وجودی است که علم و قدرت از آن ترشح می‌گردد» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۲۶)؛ به نظر مطهری «حیات، فعلیت و ظهور قدرت و نیروی ذاتی است که برای ظهور صفات اعتبار می‌گردد» (مطهری، ۱۳۷۷: ۲۹۲). در فرهنگ دهخدا (دهخدا، ۱۳۵۴: ۱۰۵/۱) زندگی یا حیات به معنای زندگانی و زنده بودن مطرح شده و دربرگیرنده معیشت و معادل‌هایی شبیه آن است. در این معنا زندگی در تناقض با مرگ است و نقطه مقابل آن محسوب می‌شود. در این صورت برخلاف مرگ که آرام‌گرفتن و خوابیدن است، زندگی پویایی همراه با رشد و پرورش است که با احساسات و تحرکات توأم است. از تحلیل این دیدگاه‌ها می‌توان دریافت که زندگی، با وجود پویایی ذاتی‌اش، عاملی مؤثر در شکل‌گیری شخصیت و صفات انسانی است و توجه به آن اهمیت ویژه دارد. در این چارچوب، زندگی مفهومی انتزاعی محسوب می‌شود که در سه بُعد هدف زندگی، کارکرد زندگی و ارزش زندگی درخور بررسی است (قائمی و واعظی، ۱۳۹۳). تحقق این سه مستلزم توجه آگاهانه به زندگی است؛ در غیر این صورت، زندگی فاقد معنا و ارزش تلقی خواهد شد. همچنین، عملکرد انسان در دست‌یابی به این اهداف نقش اساسی دارد و از ابعاد وجودی اوست که بر آن تأکید می‌شود.

در صحیفه سجادیه هم دعاهایی درباره زندگی وجود دارد که نشان از دیدگاه امام سجاد (ع) در این زمینه است، از جمله عبارت زیر که در آن مفهوم «زندگی» همچون راه دانسته شده است: «خدا یا! مرا به بهترین راه ببر، و مرا بر آیینت قرار ده که بر اساس آن بمیرم و بر مبنای آن زنده باشم» (صحیفه سجادیه، دعای

بیستم).^۱ در این دعا، امام سجاد (ع) از زندگی و مرگ با تعبیر «راه» یاد کرده‌اند که بهتر است با توجه به معنای دعا، آن را به «سفر» یا «مسیر» مرتبط کنیم. در این نمونه، زندگی همچون راه یا سفری تصور شده است که انسان در آن گام برمی‌دارد و در نتیجه به مقصد نهایی می‌رسد. نمونه دیگر از به‌کارگیری واژه‌های «مسیر» و «راه» برای بیان مفهوم «حیات و زندگی» این است: «و در زمین او از پی به دست آوردن آنچه در آن سود بدون تأخیر و سریع دنیای آن‌هاست، و نیز رسیدن به منفعت دائمی آخرتشان به راه افتند» (همان: دعای ششم).^۲ در این دعا زندگی مسیر و سفری دانسته شده است که به مقصد نهایی ختم می‌شود و هدف غایی‌اش رسیدن به خداست. امام سجاد (ع) برای تأثیرگذاری و بیان واضح زندگی و تفسیر معنا و مفهومش برای عموم مردم، از تعبیری چون «مسیر» و «راه» بهره گرفته است. از این طریق، خوانندگان این کتاب با این استعاره‌های مفهومی برای مفهوم انتزاعی زندگی، درک عمیق‌تر و بهتری از آن خواهند داشت و استفاده از مفهوم عینی «مسیر» و «سفر» به دریافت معنای انتزاعی زندگی کمک خواهد کرد.

نمونه دیگری از کاربرد «حیات و زندگی» همراه با استعاره‌های مفهومی این جمله است: «دشواری‌ها به لطف تو آسان شود و وسایل زندگی و اسباب حیات به رحمت تو فراهم آید و قضا به قدرتت جریان گیرد و همه چیز به اراده تو روان شود» (همان: دعای هفتم).^۳ در این دعا، از تعبیری همچون «وسایل» و «اسباب» برای تبیین مفهوم «زندگی» استفاده شده است. یکی از حوزه‌های مبدأ پُرکاربرد در استعاره‌های مفهومی، «شیء» است. در صحیفه سجاده نیز از این حوزه مبدأ برای بیان مفهوم انتزاعی «زندگی» بهره گرفته شده است. به نظر می‌رسد علت اصلی کاربرد این حوزه، تشبیه زندگی به شیء و تأکید بر ماهیت فناپذیر آن باشد. در این چارچوب، زندگی همچون شیئی تلقی شده است که به جهان مادی و فانی متعلق است و هدف از آن، رسیدن به مقصد نهایی است؛ همان‌گونه که هر شیء، به منظور تأمین نیازهای دنیوی و تسهیل امور انسان به کار می‌رود. برای شناسایی استعاره‌های مفهومی زندگی هم تمامی عبارات حاوی مفهوم «زندگی»، با تکیه بر نظریه استعاره‌های مفهومی، استخراج و تحلیل شد. سپس این استعاره‌ها از منظر حوزه‌های مبدأ بررسی گردید و سه حوزه مبدأ اصلی برای مفهوم «زندگی» در این کتاب شناسایی شد: «زندگی شیء است»، «زندگی مکان

۱. «اللَّهُمَّ أَسْأَلُكَ بِبِي الطَّرِيقَةِ الْمَثَلِيِّ، وَاجْعَلْنِي عَلَى مِلَّتِكَ أَمُوتُ وَ أَحْيَا».

۲. «طَلِبًا لِمَا فِيهِ نَبَلُ الْعَاجِلِ مِنْ دُنْيَاهُمْ، وَ دَرَكَ الْأَجَلِ فِي أُخْرَاهُمْ».

۳. «ذَلِكَ لِقُدْرَتِكَ الصَّعَابَ، وَ تَسْبِيْتِ بِلَطْفِكَ الْأَسْبَابَ، وَ جَزَى بِقُدْرَتِكَ الْقَضَاءَ، وَ مَصَّتْ عَلَى إِزَادَتِكَ الْأَشْيَاءَ».

است» و «زندگی سفر است». در ادامه، هر یک از این حوزه‌های مبدأ، همراه با نمونه‌ای از صحیفه سجادیه ذکر خواهد شد:

• حوزه‌های مبدأ زندگی

- (۱) زندگی شیء است (به لطفش زندگی به ما بخشید).
- (۲) زندگی مکان است (در عین حالی که زندگی وسیعی دارند).
- (۳) زندگی سفر است (سفرم را به سوی رحمت قرار ده).



نمودار ۲: بسامد حوزه‌های مبدأ استعاره مفهومی زندگی در صحیفه سجادیه

در نمودار فوق، حوزه‌های مبدأ استعاره‌های مفهومی مرتبط با زندگی دیده می‌شود. این نمودار، در مقایسه با استعاره‌های مفهومی مرگ، بسامد کمتری را نشان می‌دهد و بیانگر محدودیت نسبی استعاره‌های این حوزه است. در این میان، استعاره «زندگی سفر است» بیشترین بسامد را دارد و پس از آن، حوزه مبدأ «زندگی شیء است» با اختلافی اندک قرار می‌گیرد. در پایین‌ترین بخش نمودار، استعاره «زندگی مکان است» کمترین میزان بسامد را دارد.

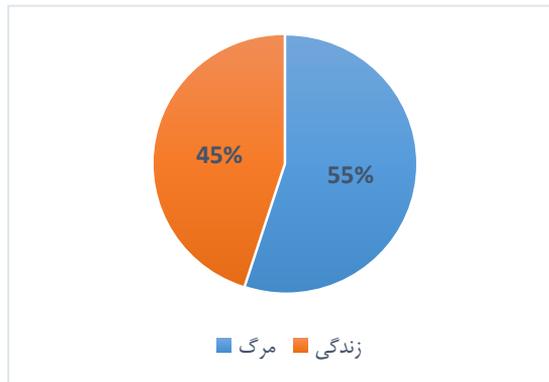
گفتیم که استعاره‌های مفهومی مرتبط با زندگی در این پژوهش، عمدتاً در سه حوزه مبدأ خلاصه می‌شود. علت اصلی آن تأکید ویژه بر «مرگ» و «حیات پس از آن» در صحیفه سجادیه است. این موضوع به معنای کم‌اهمیت تلقی کردن «زندگی» در این متن ارزشمند نیست، بلکه بر این اصل تأکید دارد که زندگی، مسیری

برای دست‌یابی به هدف غایی، یعنی آخرت، است. در حقیقت، هدف از آفرینش انسان، طی کردن این مسیر به بهترین نحو ممکن است.

کاربرد استعاره‌های مفهومی «زندگی به مثابه مسیر» و «زندگی به مثابه شیء» بیانگر ماهیت موقتی زندگی دنیوی و لذت‌های آن است. می‌توان این‌گونه استدلال کرد که نبود مرگ و به عبارت دیگر، داشتن حیاتی جاودانه در دنیا، نه فقط امیدی برای انسان به همراه ندارد، بلکه زمینه‌ساز سرخوردگی و ناامیدی خواهد شد. تأمل هم‌زمان در مفهوم «مرگ» و «زندگی» و نگرستن به زندگی همچون مسیری برای رسیدن به آخرت، این فرصت را برای انسان فراهم می‌کند که بیشترین بهره را از این مسیر ببرد و زمینه‌ای برای آزمون، رشد و تعالی معنوی خود فراهم کند. در قرآن کریم هم بر این مفهوم تأکید شده و در آیات متعددی، زندگی دنیوی مقدمه‌ای برای حیات اخروی معرفی شده است، از جمله: «خدایی که مرگ و زندگانی را آفرید که شما بندگان را بیازماید تا کدام نیکوکارتر (و خلوص اعمالش بیشتر) است»^۱ (ملک: ۲).

۳.۴. مقایسه استعاره‌های مفهومی مرگ و زندگی

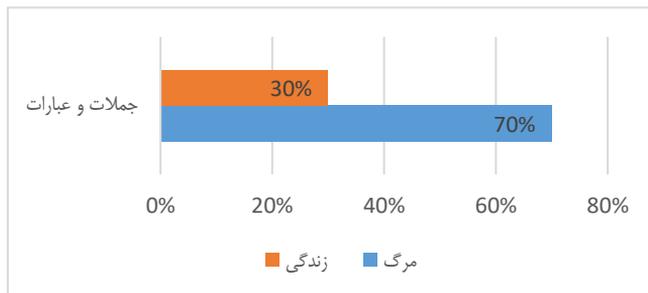
با توجه به بسامد استعاره‌های مفهومی مرگ و زندگی، در مجموع، در کتاب صحیفه سجاده، استعاره‌های مفهومی در حوزه مرگ بیش از حوزه زندگی استفاده شده است. بسامد این استعاره‌ها چنین است:



نمودار ۳: مقایسه بسامد استعاره‌های مفهومی مرگ و زندگی

۱. «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ».

نتایج این نمودار نیز بر تأکید ویژه بر معنای زندگی، در راستای دستیابی به مقصد نهایی، یعنی مرگ و حیات پس از مرگ، صحنه می‌گذارد. البته در صحیفه سجادیه جملات متعددی حاوی مفاهیم مرتبط با مرگ و زندگی وجود دارد که چون خالی از استعاره‌های مفهومی است، از تحلیل خارج شده است. با این حال، عبارات و جملات ساده‌ای هم که فقط به مرگ و زندگی اشاره دارد از نظر بسامد، آماری نزدیک به استعاره‌های مفهومی نشان می‌دهد. در نمودار زیر، بسامد جملات حاوی مفاهیم «مرگ» و «زندگی» نمایش داده شده است:



نمودار ۴: مقایسه بسامد جملات و عبارات حاوی مفهوم مرگ و زندگی

در این نمودار هم بسامد عبارات و جملات حاوی مفهوم «مرگ» و «زندگی» بدون استعاره‌های مفهومی، نشان داده شده که حاکی از بیشتر بودن مفهوم «مرگ» نسبت به «زندگی» است. نمونه‌هایی از این عبارات چنین است: «بارالها! بر محمد و آل او درود فرست و ما را در امروز و امشب و در جمیع ایام زندگی برای انجام کار خیر موفق بدار» (فیض، ۱۳۸۰: ۱۵)؛ «از مراحل پس از مرگ چون آزمایش‌ها و سختی‌ها مانند افتادن در آتش و جاودانگی در آن معافشان داری» (رضایی، ۱۳۹۷: ۲۱۵). این عبارات فقط به مرگ و زندگی اشاره کرده‌اند و استعاره‌ای در بر ندارند.

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت:

۱. بسامد استعاره‌های «مرگ» در صحیفه سجادیه بیشتر از استعاره‌های مربوط به «زندگی» است. این از جنبه‌ای نشان‌دهنده اهمیت ویژه‌ای است که در این کتاب به مرگ و به تبع آن، به جهان آخرت داده شده است. شاید، در بدو امر، این اهمیت‌دادن به مرگ به نحو افراطی تفسیر شود و موجب کم‌اهمیت جلوه‌دادن

زندگی گردد. اما آموزه‌های صحیفه سجاده نشان می‌دهد زندگی همچون مسیری برای رسیدن به هدف نهایی، یعنی آخرت، در نظر گرفته شده است. لذا تأکید بر مرگ و آخرت در این کتاب از طریق استعاره‌های مفهومی به طور ملموس‌تر و فهم‌پذیرتر برای مخاطب بیان شده است.

۲. بررسی حوزه‌های مبدأ در استعاره‌های مفهومی زندگی نشان می‌دهد بیشترین بسامد به استعاره «زندگی سفر است» اختصاص دارد. در این استعاره، زندگی همچون مسیری به مقصد نهایی، یعنی آخرت، در نظر گرفته شده است. از این طریق، هدف از خلقت انسان و معنای زندگی برای مخاطب تسهیل می‌شود. استعاره سفر، به عنوان مفهومی ملموس و عینی، به طور مؤثر فرآیندهای پیچیده و انتزاعی همچون زندگی و هدف آن را فهم‌پذیر می‌کند.

۳. دومین استعاره استخراج شده درباره زندگی چنین است: «زندگی شیء است». این استعاره با تأکید بر بی‌پایانی و فانی بودن زندگی دنیوی، به بی‌اهمیتی آن در مقابل حیات اخروی اشاره دارد. بدین ترتیب زندگی وسیله‌ای برای رسیدن به هدف نهایی و مقصود اصلی در نظر گرفته می‌شود.

۴. در حوزه استعاره‌های مفهومی مرگ، مفهوم «مقصد» یا «هدف» بیشترین بسامد را دارد. در بسیاری از عبارات، مرگ نماد جهان آخرت و مقصد نهایی زندگی انسانی معرفی می‌شود. در این معنا مرگ یا به عبارتی آخرت، هدف غایی و نهایی از زیستن انسان است.

۵. این استعاره‌ها دارای تناسب و پیوستگی است و به گونه‌ای ساخته شده است که دو حوزه مبدأ «زندگی سفر است» و «مرگ هدف/ مقصد است» با بیشترین بسامد یکدیگر را تکمیل می‌کنند. به این معنا که هدف نهایی از زندگی همانند سفری است که مقصد نهایی اش رسیدن به سعادت‌مندی در جهان آخرت است.

۶. در آموزه‌های دینی، همچون قرآن کریم و سایر متون مذهبی، استعاره‌های مفهومی به طور خاصی به کار گرفته شده است تا مفاهیم پیچیده و انتزاعی برای مخاطب فهم‌پذیر باشد. استفاده از استعاره «زندگی سفر است» در صحیفه سجاده، به عنوان استعاره‌ای پُرکاربرد، نشان می‌دهد امام سجاد (ع) با استفاده از این ابزار، هدف و غایت زندگی را به طور ملموس‌تر و فهم‌پذیرتر برای مخاطبان بیان کرده‌اند.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۳). ترجمه مهدی الاهی قمشه‌ای، تهران: پیام عدالت.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم. (۱۴۱۴ ه.ق). لسان العرب (چاپ سوم). بیروت: دار صادر.

- احمدی، فاطمه؛ اسدی اصل، علی؛ اسماعیلی زاده، عباس (۱۴۰۲). «برآیند یاد مرگ و معاد بر سلامت معنوی در ساحت کنش در صحیفه سجاده» در: فرهنگ و ارتقای سلامت، ش ۲۲، ص ۱۳۰-۱۳۷.
- ارفع، سید کاظم (۱۳۸۶). متن کامل و ترجمه صحیفه مبارکه سجاده، تهران: فیض کاشانی.
- اسداللهی، خدابخش؛ عبدی، مهدی (۱۳۹۶). «بررسی استعاره مفهومی زندگی در اشعار فروغ فرخزاد»، در: مطالعات نظریه و انواع ادبی، س ۲، ش ۱ (۴)، ص ۷-۲۴.
- انصاریان، حسین (۱۳۹۸). صحیفه سجاده، تهران: دارالعرفان.
- آریان، حسین؛ تلخابی، مهتری (۱۳۹۹). «تحلیل مفهوم مرگ در شعر فروغ فرخزاد بر اساس نظریه استعاره شناختی»، در: مطالعات زبانی و بلاغی، ش ۲۲، ص ۷-۳۶.
- برکات، محمدرضا؛ کیانی نیا، فرزانه (۱۴۰۲). «تعبیر از معقول به محسوس در قرآن کریم: استعاره تصریحیه، مصادیق و دلالت‌های معنایی و زیبایی شناختی در سوره بقره»، در: مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم، doi: 10.22034/sshq.2023.178954
- بنی‌عصار، امیر (۱۳۹۶). «نقش استعاره مفهومی در فهم آیات با تطبیق استعاره زندگی تجارت است»، در: ذهن، ش ۷۳، ص ۱۳۹-۱۵۸.
- تصدیقی، سمیه (۱۴۰۱). «بررسی تطبیقی مفاهیم مرتبط با زندگی و مرگ در صحیفه سجاده و مثنوی مولانا از منظر شناختی»، در: عرفان‌پژوهی در ادبیات، ش ۱، ص ۵۹-۸۱.
- دده‌بیگی، محسن (۱۳۸۹). «مرگ در صحیفه سجاده»، در: بینات، ش ۶۸، ص ۱۲۵-۱۳۴.
- دراییگی، محسن (۱۳۹۱). «مرگ‌اندیشی در صحیفه کامله سجاده»، در: اندیشه نوین دینی، ش ۲۹، ص ۸۹-۱۰۱.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۵۴). لغت‌نامه، تهران: امیرکبیر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). مفردات الفاظ القرآن، دمشق: چاپ صفوان عدنان داوودی.
- رضایی، عبدالحسین (۱۳۹۷). شرح و ترجمه صحیفه سجاده امام سجاد (ع)، چاپ اول، قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام خمینی (ره).
- رضی، شریف (۱۳۷۹). نهج البلاغه، ترجمه: محمد دشتی، قم: مشهور.
- سجودی، فرزانه؛ قنبری، زهرا (۱۳۹۱). «بررسی شناختی استعاره زمان در داستان‌های کودک به زبان فارسی»، در: نقد ادبی، س ۵، ش ۱۹، ص ۱۳۵-۱۵۶.
- شادمان، یسرا؛ احمدی، محمدنبی؛ ملکیان، سحر (۱۴۰۰). «نقش استعاره‌های مفهومی در ترجمه صحیفه سجاده از منظر زبان‌شناسی شناختی و الگوی لیکاف و جانسون»، در: پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، س ۱۱، ش ۲۴، ص ۱۲۱-۱۴۴.
- شریفی مقدم، آزاده (۱۳۹۸). «توجیه تقابلی‌های استعاری حوزه مفهومی مرگ در قالب نظریه تصویرگویی»، در: زبان‌شناسی و گویش‌های خراسان، ش ۲۰، ص ۲۸۵-۳۱۱.
- شعبانلو، علی‌رضا (۱۳۹۸). «منشأ قرآنی استعاره‌های مفهومی مرگ در مثنوی مولوی»، در: مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، ش ۱۱، ص ۳۹-۶۲.

- شمیسا، سیروس (۱۳۸۷). بیان و معانی، تهران: فردوس.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- عباسی، زهرا؛ خسروی، امین (۱۳۹۶). «بررسی مفهوم تکاملی مرگ در اشعار مولانا بر اساس نظریه استعاره شناختی مدل فرهنگی استعاره زنجیره بزرگ»، در: ادبیات عرفانی، س ۹، ش ۱۷، ص ۷-۲۹.
- غلامی برسمانی، سمانه (۱۳۹۴). بررسی ترجمه استعاره‌ها در ترجمه‌های انگلیسی صحیفه سجادیه، استاد راهنما: ایرج منشری، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهر قدس.
- فیض، ابوالحسن. (۱۳۸۰). ترجمه و شرح صحیفه سجادیه، چاپ پنجم. تهران: انتشارات صدرا.
- قائمی، محمد مهدی؛ واعظی، احمد (۱۳۹۳). «حقیقت مرگ، مرگ‌اندیشی و معنای زندگی»، در: آیین حکمت، س ۶، ش ۲۰، ص ۱۵۵-۱۸۳.
- کوچش، زلتن (۱۳۹۳). مقدمه‌ای کاربردی بر استعاره از کوچش، ترجمه: ابراهیم شیرین‌پور، تهران: سمت.
- لیکاف، جرج؛ جانسون، مارک (۱۳۹۷). استعاره‌هایی که باور داریم، ترجمه: راحله گندم‌کار، تهران: علمی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). فلسفه تاریخ، تهران: صدرا.
- نغزگوی کهن، مهرداد؛ داوری، شادی (۱۳۹۳). فرهنگ توصیفی زبان‌شناسی تاریخی، تهران: علمی.
- Chittick, W. (2008). *Al-Sahifah Al-Kamilah Al-Sajjadiyyah: The Psalms of Islam*, Qom: Ansarian Publication.
- Deignan, A. (2005). *Metaphor and Corpus Linguistics: Converging Evidence in Language and Communication Research*, Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamin Publication Company.
- Haig, Geoffrey; Rasekh-Mahand, Mohammad (2022). *HamBam: The Hamedan-Bamberg Corpus of Contemporary Spoken Persian*, Bamberg: University of Bamberg, available on: <https://multicast.aspra.uni-bamberg.de/resources/hambam/>
- Heine, B.; Claudi, U.; Hunnemeyer, F. (1991). *Grammaticalization: A Conceptual Framework*, Chicago: Chicago University Press.
- Jakobson, R.; Halle, M. (1956). *Fundamentals of Language*, The Hague: Mouton.
- Kövecses, Z. (2002). *Metaphor: A Practical Introduction*, Oxford: Oxford University Press, <https://doi.org/10.1075/msw.1.1.10mac>.
- Lakoff, G. Women (1987). *Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about Min*, Chicago: Chicago University Press.
- Lakoff, G.; Johnson, M. (1988). "Cognitive Semantics", In: *Umberto Eco & et al, Meaning and Mental Representation*, Indiana: Indiana University Press, pp. 119-154.
- Lakoff, G.; Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live by*, Chicago: The University of Chicago Press, IL.
- Muhani, S. A. (1984). *Al-Sahifah Al-Sajjadiyyah*, Iran: Islamic Propagation Organization.
- Trim, R. (2011). *Metaphor and the Historical Evolution of Conceptual Mapping*, New York: Palgrave Macmillan, <https://doi.org/10.1080/10926488.2014.859493>

سیر تحول معرفت‌شناختی مراتب وحی در قرآن

با توجه به نظریه رشد شناختی

مریم‌السادات نوابی قمصری *

اباذر کافی موسوی **

چکیده

پژوهش در مراتب وحی در آیات قرآن و عهدین، بیانگر سیر تحولی است که در ادوار مختلف تاریخ در صورت‌های متفاوت، جلوه‌گری کرده و در گذر زمان در گونه‌های کامل‌تری تحقق یافته است. ملاحظه چنین سیر تحولی از مراتب وحی این پرسش را پیش می‌کشد که: آیا گونه‌های مختلف وحی که از صورتی ساده و عینی در تورات آغاز شده و در طول زمان به صورت متعالی‌تر در دوران خاتمیت ختم شده، با مراتب معرفت انسان ارتباط دارد؟ و آیا می‌توان آن‌گونه که روان‌شناسی رشد برای انسان رشد شناختی قائل است برای تاریخ بشر هم این رشد را در نظر گرفت؟ همسو با پژوهش‌های روان‌شناسی رشد، تحلیل آیات و تفاسیر نشان می‌دهد بشر در بستر زمان سه دوره از تفکر عینی، عینی‌انتزاعی و انتزاعی را پشت سر گذاشته و به تناسب آن، وحی به انبیا و روش‌های دعوت آن‌ها در هر دوره صورت جدیدی یافته است. به جهت غلبه تفکر عینی‌حسی بشر در دوره انبیای پیش از موسی (ع)، وحی غالباً در خواب و رؤیا به ایشان نازل شده و روش دعوت آن‌ها مجادله در سطح حسی‌عینی بوده است. از زمان موسی (ع)، با شروع تفکر انتزاعی و تلاش انسان در رهایی از تفکر عینی، وحی در سطحی بالاتر، در تکلم خداوند با پیامبرش در قالب موعظه جایگاه خاصی می‌یابد.

* دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه گیلان، ایران (m.navvabi@cfu.ac.ir).

** استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (نویسنده مسئول: a.kafi@cfu.ac.ir)

با بلوغ عقل بشر در دوره خاتمیت و انتزاعی‌تر شدن مفهوم «خداوند» فرشته وحی واسطه وحی می‌شود و تعقل و تفکر به عنوان روش حکمی بر روش دعوت پیامبر خاتم غلبه می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی، مراتب وحی، نظریه رشد شناختی، سطوح معرفت دینی.

مقدمه

بر اساس پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه روان‌شناسی رشد، هر فرد در طول زندگی، سطوح مختلفی از ادراک را، از نازل‌ترین مرتبه تا عالی‌ترین آن، پشت سر می‌گذارد (وادزورث، ۱۳۷۸: ۳۲). این رشد تدریجی نه فقط تفکر منطقی، بلکه تفکر دینی را هم شامل می‌شود. چنین سیر تدریجی‌ای برای بشر در ادوار مختلف تاریخ متصور است. او در دورانی از تاریخ صرفاً قادر بود محیط پیرامونش را با کمک حواس و خیال بشناسد، اما با گذر زمان و با ظهور تفکر انتزاعی و تکامل تدریجی‌اش توانست به حقایق بیشتر و گاه متمایزی دست یابد (لامعی و کلباسی اشتری، ۱۳۹۱: ۵۵).

باور به رشد تدریجی تفکر دینی بشر در ادوار مختلف، علاوه بر توجیه عقلانی مراتب انبیا و تفاوت نوع وحی به هر کدام از آن‌ها، تصور انسان‌گرایانه بشر را در دوره‌ای از تاریخ، راجع به معقولات و نیز خلق اساطیر از جانب آن‌ها در تبیین علل وقایع هستی دور از ذهن نخواهد کرد؛ زیرا تصور صورتی شبیه به موجودات مادی برای پروردگار منزّه از صورت، به طبع بشر و انسان‌های ساده اولیه نزدیک‌تر بوده است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۴۰۵/۱۰). بنابراین، معقول خواهیم یافت در برهه‌ای از زمان که بشر محصور در ادراک حسی خود بوده از پذیرش خدای نادیدنی سر باز زند و متعجب نخواهیم شد اگر بدانیم نوح نبی (ع) با قریب هزار سال نبوت نتوانست جز تعداد معدودی را هدایت کند و می‌فهمیم چرا ابراهیم خلیل (ع) با پرستندگان اجرام سماوی هم‌داستان شد.

سیر تدریجی تکامل ادراکی بشر از تفکر حسی تا تفکر انتزاعی و نیز صورت‌های متنوع وحی را در عهدین می‌توان یافت. چنانچه از گزارش‌های تاریخی عهدین پیداست میان وحی به انبیا (ع) در هر دوره و سطح ادراکی مردم آن زمان نسبت انکارناپذیری وجود دارد (ابن‌میمون، بی‌تا: ۴۱۹-۴۲۳). در دوره‌ای از تاریخ که بشر با ادراک حسی خود دست‌وپنجه نرم می‌کرد و به مدد قوه خیال در شناخت هستی می‌کوشید رسولان الهی به میدان آمدند تا با روشی مناسب تصویری از حقیقت را برایشان روشن کنند. به مرور زمان و با تکامل ادراک حسی بشر و ورودش به دوران تفکر انتزاعی، وحی و روش‌های تعلیمی انبیا (ع) نیز صورت

کامل‌تری پیدا کرد و بدین ترتیب آن‌ها در دوره‌های متوالی توانستند معارفی را درخور درک و سطح معرفتی مردمان همان دوره تقدیم کنند (ملک‌مکان و قاسم‌نیا، ۱۳۹۶: ۹۸). آن‌ها می‌دانستند که تحمیل معارف سطح بالای تفکر در دوره‌ای از تاریخ که انسان قابلیت درک مفاهیم بالاتر را ندارد مفید نیست؛ زیرا بیان مفاهیمی که از سطح حس و ماده بسی فراتر است اگر به مردمی که فهمشان از محسوسات تجاوز نمی‌کند بی‌پرده تحمیل گردد، ناقض غرض خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۵۰: ۲۳).

در رویکرد عرفانی به وحی و تفکر دینی، عرفا به معرفت شهودی قائل‌اند که این نوع شناخت ویرای معرفت انتزاعی و استدلالی است. در این رویکرد آخرین مرتبه از وحی، شهود بی‌واسطه خداست که ابن‌عربی در کتاب تفسیرش (۱۴۲۲: ۲/۲۳۳) این مقام را با توجه به آیات اولیه سوره نجم (۸-۱۱) منسوب به پیامبر اکرم (ص) می‌داند. با این بیان این سطح معرفتی جدید، که همگام با معرفت عقلی در شناخت حقیقت ظهور یافت، متعلق به دورانی از تاریخ است که بشر توانست از درک عقلی بگذرد و چشم دل به حقایق بگشاید.

این نوشتار با این فرض که تاریخ حیات بشر در سیر تکامل تدریجی، سطوح مختلفی از ادراک دینی را پشت سر گذاشته است، سعی دارد با تحلیل آیات قرآن، کتاب مقدس و تفاسیر، تناسب میان صورت‌های مختلف وحی را با سطح ادراکی مردمان هر دوره بررسی کند. در حقیقت، به دنبال پاسخ به این پرسشیم که آیا بین نظریه رشد (با رویکرد روان‌شناسی، معرفتی و دینی) و مراتب نزول وحی (از نظر زمان و سطح ادراک مخاطب) تناسب و همپوشانی وجود دارد؟ آیا می‌توان ادعا کرد که سیر رشد فکری و معرفتی جامعه نیز همانند سیر رشد فکری و معرفتی افراد تدریجی است و بر همین اساس سیر نزول وحی نیز منطبق بر این فرآیند طراحی و اجرا شده است؟

پیشینه تحقیق

تألیفات و مقالات ارزشمندی در باب سطوح تفکر انسان نگاشته شده است. ابن‌عربی در مواضع مختلف فتوحات به این موضوع اشاره کرده و آرمسترانگ در کتاب تاریخ خداآوری، سیر تحول خداآوری دینی را با توجه به کتب مقدس بررسی کرده است. همچنین، در مقالات متعددی نظیر «تبیین و تحلیل ماهیت ادراک حسی از نگاه صدرالمتألهین» (دیرباز و مؤمنی شهرکی، ۱۳۹۹) و «بازشناسی مفهوم خیال و جایگاه آن در معرفت‌شناسی دینی از منظر قرآن و حدیث» (ملکوتی‌نیا، ۱۳۹۸) از زوایای مختلف به سطوح تفکر انسان

پرداخته شده است. درباره مفهوم «وحی» و مراتب آن نیز در آثاری همچون شواهد الربوبية ملاصدرا (۱۳۸۷) و دلالة الحائرین ابن‌میمون (بی‌تا) به طور مبسوط سخن گفته شده است. خلاصه موجود در این قبیل تألیفات، رویکرد تاریخی به سطوح معرفتی و نسبت آن با مراتب وحی است.

۱. ملاحظات مفهومی و نظری

۱.۱. سطوح ادراکی و سیر تحول آن

در بستر رویکردهای متفاوت به تعریف و تبیین مراتب نفس انسان، تقسیمات متعددی از سطوح معرفت و ادراک آدمی مطرح شده است، اما غالب متفکران «ادراک حسی» را نازل‌ترین صورت کسب معرفت می‌دانند (دیرباز و مؤمنی شهرکی، ۱۳۹۹: ۸۷) و معتقدند حواس، ابتدایی‌ترین و در عین حال، اساسی‌ترین ابزار شناختی انسان است که به همراه خیال، نقش مهمی در شناخت ایفا می‌کند (همان). اگرچه خیال نیروی معرفتی مستقلی محسوب می‌شود، اما به‌نهایی قادر به کسب معرفت نیست؛ از این‌رو، ابن‌عربی آن را حضرتی از حضرات ادراک حسی می‌داند که قادر است معانی مجرد را به صور محسوس تبدیل کند (ابن‌عربی، بی‌تا: ۲۸/۴). فارابی هم معتقد است خیال واجد نیرویی است که می‌تواند رسوم محسوس را پس از پنهان شدن از حس، نگه دارد و آن را با پاره‌ای دیگر از رسوم محسوس ترکیب، و سپس تجزیه و تحلیل کند (فارابی، ۱۳۵۸: ۷۶)؛ اما به نظر می‌رسد ذکر این سطح از معرفت برای خیال، به مراتب نازل معرفت قوه متخیله اشاره دارد؛ چراکه این قوه در ادراک معقول هم نقش مهمی ایفا می‌کند و می‌تواند در سطوح مختلف معقولات، کسب معرفت کند. عالی‌ترین مرتبه معرفت حاصل از تخیل در ادراک معقول، زمانی رخ می‌دهد که از شدت قوه متخیله، حواس انسان سکون یابد و رؤیای صادقه و نبوت به نفس افاضه شود (ابن‌میمون، بی‌تا: ۴۰۱).

«ادراک عقلی» مرتبه‌ای فراتر از ادراک حسی و خیالی است که با بلوغ قوه عقل برای آدمی حاصل می‌شود (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۲۸/۳). میزان کسب معرفت عقلی برای همگان یکسان نیست و به هر اندازه که نفس از ادراک حسی و خیالی فاصله گرفته باشد به مراتب عالی‌تری از معرفت عقلی راه پیدا می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۸/۲). نازل‌ترین سطح تفکر عقلی در محسوسات و سیر در بدیهیات و فطریات عقلی است و عالی‌ترین آن سیر در مراتب عالی عالم معقول است تا جایی که به درجه عقل قدسی دست می‌یابد و قوه حدس در او شدت پیدا می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۹۴/۱).

«ادراک شهودی» آخرین و عالی‌ترین سطح ادراک در رویکرد عارفانه است که عقل در آن بارگاه راهی ندارد و دل، بی‌واسطه به حقیقت راه می‌یابد. در حالی که ابن‌سینا، فیلسوف مشائی، پس از بیان سه مرتبه ادراک حسی، تخیلی و عقلی، عقل قدسی را عالی‌ترین مرتبه قوه عقل می‌داند (همان)، ابن‌عربی، عارف بزرگ قرن هفتم، عالی‌ترین سطح معرفت را معرفت شهودی می‌خواند که حاصل تجلی خدا بر بنده است (ابن‌عربی، بی‌تا: ۱۲۰/۴). در تأیید نظریه اخیر، قرآن هم اشاراتی به قوای ادراکی فوق دارد. آیات الاهی گاه انسان را به دیدن و شنیدن «حسی» (نمل: ۸۶ و ۷۹؛ أحقاف: ۳۳؛ ملک: ۱۹) و زمانی به تعقل (آل‌عمران: ۶۵؛ نساء: ۸۲؛ انعام: ۳۲ و ۵۰) دعوت کرده است، اما زمانی دل را ابزار معرفتی مخاطب قرار می‌دهد (نحل: ۷۸؛ سجده: ۹؛ حج: ۴۶).

۲.۱. نگاهی به نظریه رشد شناختی در پژوهش‌های نظریه‌پردازان متأخر

اساس پژوهش‌های نظریه‌پردازان رشد شناختی انسان، تحقیقات متفکر مطرح این حوزه، ژان پیاژه است. وی تغییرات ذهنی و شناختی انسان را حاصل فرآیند تحول شناختی می‌داند که پیوسته و تدریجی صورت می‌گیرد (وادزوث، ۱۳۷۸: ۳۲). او سه مرحله پیش‌عملیاتی، عملیات عینی و انتزاعی را در تحول تدریجی شناخت ذکر کرده و معتقد است هر انسانی در طول حیاتش این سه مرتبه را پشت سر می‌گذارد. کودک در هر یک از این مراحل به شناخت جدید و متفاوتی دست می‌یابد که ساخت و عملکرد ویژه خود را دارد. شناخت جدید بر پایه و اساس شناخت قبلی بنا شده و کودک را از مرحله شناخت قبلی بی‌نیاز نمی‌کند. به نظر وی، نظم موجود در پیشرفت مراحل، پایدار و ثابت، و در همه افراد همانند است؛ ولی هر فرد، ضمن پیروی از طرح‌های عمومی رشد شناختی، ویژگی‌های رشدی خاص خود را دارد (کدیور، ۱۳۸۷: ۲۶).

پس از پیاژه نظریه‌پردازان فراوانی پژوهش‌های او را گسترش دادند، اما از میان آن‌ها رونالد گلدمن^۱ به سبب دغدغه‌ای که در باب آموزش مفاهیم دینی به کودکان و برداشت‌های اشتباه از مفاهیم دینی در بزرگسالی داشت، پژوهش‌هایش را متوجه رشد تفکر دینی کرد. حاصل پژوهش‌های گلدمن، نظریه پیاژه را در رشد تدریجی معرفت دینی اثبات کرد، با این تفاوت که او متوجه شد اولاً مرحله عملیات عینی مدت‌زمان بیشتری به طول می‌انجامد و ثانیاً گذر از مرحله تفکر شهودی به عملیات عینی و نیز گذر از عملیات عینی به

1. Jean Piaget
2. Ronald Goldman

مرحله انتزاعی به یک باره اتفاق نمی افتد و بین این دو مرحله واسطه‌ای وجود دارد (باهنر، ۱۳۹۴: ۶۸). با این باور او پنج مرحله را برای رشد معرفت دینی متصور شد که در حقیقت از مرحله سوم آن، با رهاشدن کودک از حالت خودمحوری و تک‌کانونی، معرفت دینی آغاز می‌شود: ۱. دوره ماقبل مذهبی؛ ۲. دوره تفکر مذهبی ناقص اول؛ ۳. دوره تفکر مذهبی ناقص دوم (تفکر عینی)؛ ۴. دوره اول تفکر مذهبی شخصی (واسط تفکر عینی و انتزاعی)؛ ۵. دوره دوم تفکر مذهبی شخصی (تفکر انتزاعی) (همان: ۶۸).

پژوهش‌های گلدمن در بررسی سیر تدریجی رشد مذهبی تفکر کودک با نقل داستان‌هایی برای کودکان، مانند داستان موسی (ع) و بوته سوزان و سپس پرسش‌هایی از آن داستان‌ها صورت گرفت. او پاسخ‌های کودکان را در رده‌های سنی مختلف تحلیل و سپس تقسیم‌بندی کرد و به این نتیجه رسید پاسخ کودکان در بازه سنی تفکر عینی، غالباً با تجربیات محسوس و مادی کودکان ارتباط نزدیکی دارد، در حالی که پاسخ آن‌ها در بازه سنی بعدی، یعنی در دوران چهارم از تفکر دینی، تا حدی به منطق بزرگ‌سالی نزدیک است، اما در عین حال هنوز خیال‌پردازی‌های کودکان را شامل می‌شود. بنا بر پژوهش‌های او، پاسخ‌ها در آخرین دوره، در مرحله پنجم، غالباً انتزاعی است (باهنر، ۱۳۹۴: ۷۳-۷۸).

به نظر گلدمن، میان معرفت دینی کودک و بازه سنی‌اش رابطه عمیقی وجود دارد و همین باعث می‌شود او در دوره سوم از بازه سنی (در مرحله تفکر عینی) برداشت نادرستی از مفاهیم دینی داشته باشد. به همین ترتیب در دوره چهارم، اگرچه فعالیت‌های عقلی و به‌کارگرفتن استقرا و قیاس منطقی در فرد شروع می‌شود، اما عناصر عینی در تفکرش اختلال ایجاد می‌کند (همان: ۷۵) و او را از فهم دقیق مفاهیم دینی باز می‌دارد. از این‌رو لازم است مربیان دینی در آموزش‌هایشان از روش‌هایی متناسب با فهم فراگیران استفاده کنند تا نتیجه مطلوبی از آموزش بگیرند.

۲. یافته‌های تحقیق

اثبات این ادعا که وحی، متناسب با رشد تدریجی ادراک بشر در طول تاریخ، فرآیند تکاملی را طی کرده، نیازمند بررسی و تعمق در گونه‌های متفاوت وحی و نیز شیوه‌های دعوت انبیا در آیات قرآن است. البته این ادعا به مفهوم محدودکردن وحی و روش دعوت انبیا در صورت خاصی نیست، بلکه مراد این است که به گواهی آیات، که در ادامه اشاره خواهد شد، در هر دوره از تاریخ، متناسب با سطح ادراکی بیشتر امت، یک صورت از وحی یا یک روش دعوت بر دیگر صورت‌ها و روش‌ها غالب بوده است.

۲.۱. گونه‌های وحی و تناسب آن با سیر تحول معرفت دینی بشر

طبق پژوهش‌های انجام‌شده، تفاوت وحی بر انبیا و گوناگونی روش آن‌ها در ابلاغ را می‌توان به تفاوت سطوح ادراکی مردمان زمانشان نسبت داد (هاشمی، ۱۳۸۶: ۱۰۱؛ جلیلی، ۱۳۷۳: ۴۲). خداوند در قرآن (ابراهیم: ۴) صراحتاً به هم‌زبانی انبیا با امتشان گواهی می‌دهد. این هم‌زبانی اشاره به زبان ملفوظ نیست و زبان معقول را هم شامل می‌شود (باقری، ۱۳۹۴: ۲۹۸/۲)؛ زیرا مردم هر دوره از تاریخ، ظرفیت خاصی از ادراک داشتند. لذا خداوند وحی از عالم الوهی را بر حسب ظرفیت ادراک آن امت نازل کرده است (رعد: ۱۷). عبارت «إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس بقدر عقولهم» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۴۰/۷۴) از پیامبر اکرم (ص) نیز این مطلب را تأیید می‌کند. تعابیری همچون «هم‌زبانی وحی با محیط بشر» (سروش، ۱۳۸۱: ۵۷) و «وحی در تعبیر انسانی» (بابور، ۱۳۸۵: ۲۷۶) در اندیشه متفکران متأخر به همین مطلب اشاره دارد.

تأمل در صورت‌های مختلف وحی بیانگر آن است که علاوه بر تناسب میان کیفیت وحی با سطح فکری مردم هر دوره، وحی در گذر زمان صورت کامل‌تر و پیچیده‌تری به خود گرفته است. دلیل آن، به بیان محمدحسین طباطبایی، در تبعیت انبیا از مقتضیات ادراکی زمانه خود بوده است، جز اینکه عقل آن‌ها بر عقول امتشان برتری داشته است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۵۳/۱۹). از این جهت گفته شده همان‌گونه که استعداد امتی از امت دیگر در درک حقیقت، متمایز است، هر کدام از انبیا هم استعداد متمایزی در دریافت وحی دارند (امینی، ۱۳۷۷: ۴۷؛ جعفری، ۱۳۹۱: ۱۰۸). لذا برخی معتقدند چه‌بسا رسولی در طول نبوتش یک بار به مرتبه عالی نبوت دست یابد و چه‌بسا تا پایان نبوتش در مرتبه سافل وحی باقی بماند (ابن‌میمون، بی‌تا: ۴۳۲-۴۳۳).

علاوه بر دیدگاه برخی متفکران متأخر، بعضی از فلاسفه گذشته، همچون ملاصدرا و فارابی، از مراتب وحی با توجه به ظرفیت و مراتب نفوس انبیا در مراتب هستی سخن گفته‌اند. ملاصدرا وحی در عالم حس را نازل‌ترین صورت وحی می‌داند و تأکید می‌کند هر اندازه نفس پیامبر قوی باشد می‌تواند از بدن، خلع شود و با صعود به عالم ملکوت، پیام الهی را از معادن اصلی دریافت کند. همچنین، وحی در خواب و رؤیا را ابتدایی‌ترین صورت وحی می‌داند (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۹۹-۳۰۰). برخی روایات هم بر تفاوت پیامبران در اخذ پیام‌های الهی تصریح دارد، مثلاً امام باقر (ع) در روایتی می‌فرماید: «بعضی از آن‌ها [پیامبران] صدای وحی را همچون زنجیر می‌شنیدند... به برخی از آن‌ها در خواب وحی می‌شد... و دست‌ه‌ دیگر، فرشته وحی را مشاهده می‌کردند؛ اما گروه چهارم کسانی بودند که معانی به قلبشان ریخته شده یا به

گوش آن‌ها خوانده شده است» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۳/۱۱). ملاصدرا هم برای بیان تمایز درجات انبیا به روایتی استناد می‌کند که به پیامبر اکرم (ص) گفتند عیسی (ع) روی آب راه می‌رفت و ایشان فرمودند: «اگر یقینش بیشتر بود در هوا سیر می‌کرد» و بر این اساس، میان مقام عیسی (ع) در نهایت مراتب عقلی و مقام پیامبر خاتم (ص) در مقام شهود، تمایز قائل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۳۴۹).

نظریات مبتنی بر تمایز انبیا (ع) در دریافت وحی، که نمونه‌ای از آن ذکر شد، مسلماً ناظر به آیات قرآن است. خداوند تکلم خود با بشر را در سه چیز محصور می‌کند و می‌فرماید: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِأُذُنِهِ مَا يَشَاءُ» (شوری: ۵۱). «وحی»، «تکلم از پس حجاب» و «ارسال رسول» سه صورت متمایز از وحی است که برای هر کدام از آن‌ها شواهدی از آیات قرآن موجود است:

- «إِلَّا وَحِيًّا»: اولین صورت از تکلم خدا با نبی در این آیه «وحی» دانسته شده است. «وحی» در اصطلاح به معنای سخن‌گفتن خفی است، به گونه‌ای که هیچ واسطه‌ای میان خداوند و طرف مقابلش نباشد (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۷۳/۱۸). با توجه به این معنا، وحی در قرآن نه فقط به انبیا، بلکه به موجوداتی از جمله زبور عسل (نحل: ۶۸)، مادر موسی (ع) (قصص: ۷) و شیاطین (انعام: ۱۲۱) منسوب است. از این جهت، بعضی از مفسران همچون فخر رازی (۱۴۲۲: ۶۱۱/۲۷) و آلوسی (۱۴۱۵: ۵۴/۱۳) این گونه از وحی را نوعی الهام یا القای قلبی دانسته‌اند که بی‌هیچ واسطه‌ای انجام می‌شود. این گروه از مفسران برای این صورت از وحی، حالات متعددی متصور شده، و شواهدی از آیات ذکر کرده‌اند. از احوال این گونه وحی می‌توان به وحی در خواب، مانند وحی به ابراهیم (ع) برای ذبح فرزندش (صافات: ۱۰۲)، القا به قلب نبی در بیداری همچون وحی زبور به سینه داود (ع) (انبیا: ۱۰۵) و رؤیای انبیا اشاره کرد (آلوسی، ۱۴۱۵: ۵۴/۱۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۷/۹؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۲: ۶۱۱/۲۷؛ میدی، ۱۳۷۱: ۴۳/۹). میدی مدعی است بیشتر وحی به انبیای پیشین به صورت خواب یا الهام و رؤیا بوده است، به گونه‌ای که آن‌ها فرشته‌ای را دیده یا آوازش را شنیده‌اند (میددی، ۱۳۷۱: ۴۳/۹). تمثیل فرشتگان در رؤیا بر انبیا و غیر انبیا پیش از حضرت موسی (ع) امر معهودی در سرتاسر سفر پیدایش از عهد عتیق است (مانند رؤیاهای یعقوب (ع) در: سفر پیدایش، باب ۱۸). در قرآن فقط در دو جا از تمثیل فرشته وحی به صورت بشر در مقابل حضرت مریم (مریم: ۱۷) و حضرت ابراهیم و لوط (هود: ۶۹-۷۶) سخن گفته شده است. ابن‌میمون با بیان یازده نوع وحی متفاوت

بیان‌شده در عهد عتیق، در نهایت با استناد به نظر دیگر حکما تنها صورت موجه وحی بر انبیای پیش از موسی (ع) را دریافت پیام خداوند به واسطه فرشتگان در خواب و رؤیا دانسته و معتقد است عالی‌ترین صورت آن در خصوص حضرت ابراهیم (ع) تحقق یافته است (ابن‌میمون، بی‌تا: ۴۱۹-۴۲۳). اگرچه در دوره‌های بعد، صورت وحی کامل‌تر می‌شود، اما صورت‌های پیشین را کنار نمی‌زند؛ از این‌رو در عهد جدید از ظهور ملائکه در طبیعت نورانی (متی، ۲۸: ۲-۳) و در قرآن از رسولان صاحب‌بال (فاطر: ۱) سخن به میان آمده است.

• «مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ»: اگرچه صراحتاً در بیان مفسران اشاره‌ای به نازل‌بودن مرتبه «وحی» نسبت به دو گونه دیگر نشده است، اما به نظر، خداوند وحی با واسطه به نبی را فضیلت محسوب می‌کند: «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ» (بقره: ۲۵۳). در این آیه، تکلم نبی با خداوند علت فضیلت یک نبی بر نبی دیگر شمرده شده است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۱۰/۲-۳۱۲). در قرآن تنها پیامبری که صراحتاً از تکلم خداوند با او سخن به میان آمده موسی (ع) است (نساء: ۱۶۴). این صورت از وحی اشاره به نوع دوم وحی دارد. در این وحی واسطه حجاب است و وحی از ماوراء آن صورت می‌گیرد (همان: ۷۳/۱۸). در بسیاری از تفاسیر مانند روح المعانی (آلوسی، ۱۴۱۵: ۵۴/۱۳) و تفسیر کبیر (فخرالدین رازی، ۱۴۲۲: ۶۱۱/۲۷) شاهد این گونه از وحی، سخن‌گفتن خدا با موسی (ع) از میان آتش ذکر شده است (طه: ۱۱-۲۰؛ سفر تثنیه، ۵: ۲۳). در سفر تثنیه می‌خوانیم: «هیچ نبی تا به حال برنخاسته که خدا او را روبه‌رو شناخته باشد» (سفر تثنیه، ۳۴: ۱۰). ابن‌میمون با استناد به این عبارت، میان انبیای پیشین و حضرت موسی (ع) تمایز قائل می‌شود و به برتری آن جناب بر انبیای پیشین تأکید دارد و شنیدن کلام الاهی را مخصوص آن حضرت می‌داند (ابن‌میمون، بی‌تا: ۳۹۸). نسبت کلیم‌الله به حضرت موسی (ع) را می‌توان اشاره به مرتبه عالی نفس او در عالم معقول دانست، همان‌گونه که ملاصدرا شنیدن کلام الاهی در معراج پیامبر (ص) را در مرتبه عقل می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۴/۷-۳۳). از این‌رو می‌توان صعود موسی (ع) به بالای کوه برای دریافت کلام خداوند را تمثیلی از صعود مرتبه نفسانی آن حضرت در مراتب عالی عقل و در نتیجه فضیلت او بر انبیای گذشته تصور کرد؛ چنانچه دو واژه «قَرَّبْنَا» و «نَجَّيْنَا» در آیه «وَوَدَّعَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَ قَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا» (مریم: ۵۲) گویای مقام آن جناب در مراتب عالی نفس است، چون منظور از «قَرَّبْنَا» نزدیکی معنوی

است نه مکانی (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۳/۱۴) و کلمه «نَجِيًّا» اشاره به آن دارد که رابطه میان دو شخص، رابطه بسیار صمیمی و نزدیک است و برای اشاره به این نزدیکی قبل از آن «قَرَبْنَا» آمده است (ایزنسو، ۱۳۶۸: ۲۰۷).

- «يُرْسِلَ رَسُولًا»: نوع سوم وحی اشاره شده در آیه ۵۱ سوره شوری، ارسال رسول از جانب خداست. برخلاف نوع اول وحی که در آن هیچ واسطه‌ای نیست و نوع دوم وحی که واسطه حجاب است و فقط کلام شنیده می‌شود، در آخری، واسطه شخص است و تکلم هم صورت می‌پذیرد. در قرآن درباره این وحی آمده است: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» (شعرا: ۱۹۳). مراد از «قلب» در این آیه حقیقتی از انسان است که ادراک و شعور را به آن نسبت می‌دهند و معنای آیه این است که رسول خدا (ص) در حینی که به او وحی می‌شد، هم می‌دید و هم می‌شنید بدون اینکه دو حس بینایی و شنوایی به کار افتد (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۱۷/۱۵). اگرچه بعضی از مفسران همچون آلوسی (۱۴۱۵: ۵۴/۱۳) و ابوالفتح رازی (۱۳۷۱: ۱۴۳/۱۷) این‌گونه وحی را منسوب به همه انبیا می‌دانند، اما شاهد آیات آن‌ها از قرآن آیات منسوب به پیامبر (ص) است؛ شاید به این دلیل که در قرآن جبرئیل (بقره: ۹۷)، روح‌الأمین (شعرا: ۱۹۳-۱۹۴) و روح‌القدس (نحل: ۱۰۲) به عنوان رسول و واسطه وحی، فقط در سه آیه مذکور و در ارتباط با پیامبر (ص) ذکر شده است. همین بیانگر امتیاز پیامبر خاتم (ص) بر انبیای پیشین حداقل بر اساس ظاهر آیات قرآن است. در دو آیه از این آیات قلب پیامبر، معدن وحی خطاب شده است. نزول وحی در ظرف ادراک و شعور، نشان کمال عقل در عصر خاتمیت است و خداوند قلب محمد (ص) را برترین و پذیراترین قلب‌ها یافت (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۰۵/۱۸). محققان معتقدند نزول وحی در ظرف ادراک عقلی پیامبر نشان از مرتبه‌ای از وحی دارد که نظیری در گذشته برایش نمی‌توان یافت (جلیلی، ۱۳۷۳: ۳۸). به جهت همین صورت خاص از وحی، اعراب چهارده قرن پیش، عقول و قلوبشان به هستی باز شد و جوای علم به حقیقت شدند.
- همچنین، قرآن در آیات اولیه سوره نجم از نوعی وحی بی‌واسطه به پیامبر خاتم (ص) سخن می‌گوید که آن جناب با سلوک نفسانی عالم عقل را در نوردید و با دل، حقیقت را مشاهده کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸/۱۹). ابن عربی در تفسیر آیه ۵۱ سوره شوری طریقی متفاوت با مفسران دیگر در پیش می‌گیرد و برای سه گونه وحی سیر معکوس قائل می‌شود. او نوع اول وحی را وحی بی‌واسطه و در نتیجه وصول نبی به مقام

وحدت می‌داند و شاهد آن را آیات اولیهٔ سورهٔ نجم در عروج پیامبر (ص) ذکر می‌کند (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۲/۲۳۳). ملاصدرا هم در تفسیر خود دو عروج نفسانی برای پیامبر (ص) مطرح می‌کند: عروج به عالی‌ترین مراتب عقول در افق اعلا و در مرتبهٔ عالی‌تر، با درنوردیدن عوالم عقل، شهود بی‌واسطهٔ حق تعالی (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۳۰۱).

۲.۲. شیوه‌های دعوت انبیا (ع) و تناسب آن با سیر تحول معرفت دینی بشر

پس از بررسی انواع وحی با ویژگی‌های متمایزی که مفسران برای آن‌ها ذکر کرده‌اند و ذکر شواهدی از آیات هنوز جای این پرسش باقی است که: آیا امت انبیا از لحاظ سطح تفکر و ادراک منطقی با یکدیگر متفاوت بوده‌اند؟ برای پاسخ به این پرسش باید روش غالب بر دعوت هر پیامبری بررسی شود. البته مسلماً همهٔ افراد یک امت در سطح فکری یکسانی نبوده‌اند، اما فرض بر آن است که اگر سطح ادراک غالب بر امت یک پیامبر در مرتبه‌ای خاص باشد، یک روش بر روش‌های دیگر در دعوت آن نبی غلبه می‌یابد.

پیش از ورود به روش‌های دعوت انبیا باید بگوییم که مطالعهٔ سیر تاریخ خداواری و نزول وحی به انبیا در قرآن و عهدین بیانگر سطوح مختلف ادراک بشر در دوره‌های مختلف تاریخ حیات بشری است (لامعی و کلباسی اشتری، ۱۳۹۱: ۵۵). مسلماً انتقال از دوران حسی بشر به دورهٔ تعقلی به یک‌باره اتفاق نیفتاده، بلکه قرن‌ها بشر با سطوح پایین ادراک دست و پنجه نرم کرده و انبیای متعددی برای برانگیختن گنجینه‌های خرد و تعقل در آن‌ها متحمل رنج و سختی بسیار شدند تا نهال عقلانیت در دوران پیامبر خاتم (ص) به بار نشست (نهج‌البلاغه: ۳۶). برای اثبات سطوح مختلف ادراکی بشر کافی است به عهدین بنگریم و سیر تکاملی تفکر را در این کتاب ببینیم که به گواهی محققان، نگارش آن به قلم نویسندگان مختلف در طول قرن‌ها انجام شده است (آرمسترانگ، ۱۳۸۵: ۳۳).

خداوند در قرآن به پیامبرش امر می‌فرماید که در دعوت خود سه روش را به کار گیرد و دعوت همهٔ انبیا در تمامی آیات وحی در این سه شیوه گنجانده شده است: «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل: ۱۲۵). «حکمت»، «موعظهٔ حسنه» و «جدال احسن» سه روش تعلیمی نبوی است. گذشته از آنچه محققان دربارهٔ مفهوم و کیفیت روش‌ها گفته‌اند آنچه به این بحث ارتباط دارد چگونگی کاربست این سه روش است. در اینکه این سه روش می‌تواند در دعوت همهٔ افراد امت به کار برده شود یا هر روش متناسب با فهم هر فرد کارایی دارد، نظر مفسران متفاوت است. از کلام برخی مفسران مانند طباطبایی

(۱۳۹۳: ۳۷۳/۱۲) چنین برمی‌آید که به‌کارگیری هر سه روش می‌تواند دربارهٔ همهٔ افراد مفید فایده باشد؛ اما عده‌ای دیگر (فخرالدین رازی، ۱۴۲۲: ۲۸۸-۲۸۶/۲۰؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۵۲۲/۵؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۲۳۳/۵؛ آلوسی، ۱۴۰۵: ۴۸۷/۷؛ ابن‌عربی، ۱۴۲۲: ۳۷۱/۱) میان استعداد فرد و روش دعوت ارتباط و تناسب ایجاد کرده‌اند و به‌کاربردن هر روشی را برای هر فردی مناسب نمی‌دانند. این گروه «مجادله» را پایین‌ترین سطح گفت‌وگو و مخصوص کسانی می‌دانند که شرارت بر طبعشان غالب شده و عالی‌ترین روش را «حکمت» می‌نامند که مخصوص حکمای محقق و اهل استدلال است و روش واسطه، یعنی «موعظه» را مخصوص عامهٔ خلق می‌دانند؛ یا از این جهت که آن‌ها استعداد فهم دلایل عقلی را ندارند، اما فطرت سالمی دارند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۲: ۲۸۷/۲۰) یا اینکه اهل غفلت‌اند و به تحریک و تذکر نیاز دارند (قرشی، ۱۳۷۷: ۵۲۲/۵). بعضی با اشاره به حدیث «امرنا معاشر الانبیاء أن نتکلم الناس بقدر عقولهم» منظور از «جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» را در آیهٔ مذکور مجادله به اندازهٔ ظرفیت فرد می‌دانند (شبر، ۱۴۰۷: ۴۵۷/۳). حال باید بررسی کرد که آیا آیات کتاب مقدس هم گواه روند تکاملی در تفکر بشر در ادوار مختلف تاریخ است؟ اگر چنین باشد روش غالب بر دعوت انبیا در هر دوره متناسب با تفکر امت از پایین‌ترین سطح روش، یعنی جدال احسن، شروع می‌شود و در گذر زمان با غلبهٔ روش برهان و حکمت بر دیگر روش‌ها خاتمه می‌یابد.

الف. جدال احسن؛ بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد بیشترین مجادلات انبیا (ع) با امتشان مربوط به مجادلات حضرت ابراهیم (ع) و پیامبر (ص) است. البته در قرآن (هود: ۳۲) به کثرت مجادلات نوح (ع) با قومش اشاره شده، اگرچه از کیفیت مجادلات او سخنی به میان نیامده است. همچنین، به مجادلهٔ صالح با قومش (هود: ۶۱) یا به مجادلهٔ موسی (ع) با فرعون (شعراء: ۱۸-۳۷) اشاراتی شده است، اما در میان انبیای گذشته مجادلات حضرت ابراهیم (ع) با قومش از لحاظ کیفیت شاخص‌تر است و به نوعی با مجادلات پیامبر (ص) تفاوت دارد. نکتهٔ درخور توجه در مجادلات این دو پیامبر اولوالعزم، که در دو دورهٔ متفاوت تاریخی نبوت کرده‌اند، نشان می‌دهد مجادلات حضرت ابراهیم (ع)، از جمله مجادله با عمویش آزر (مریم: ۴۲-۴۸)، بت‌پرستان (انبیاء: ۵۲-۵۴)، ستاره‌پرستان (انعام: ۷۶-۸۲)، نمرود (بقره: ۲۶۸) و نیز جدالش در بتکده و شکستن بت‌ها (انبیاء: ۵۸-۶۷) از نوعی متفاوت با مجادلات پیامبر (ص) در جدال با مشرکان (سبأ: ۲۴؛ رعد: ۱۶؛ فاطر: ۴۰؛ مؤمنون: ۸۱-۹۱؛ یس: ۷۸) و اهل کتاب (بقره: ۱۳۹؛ آل‌عمران: ۶۶-۶۵ و ۶۱؛ مائده: ۱۸) است. مجادلات مذکور در آیات مربوط به ابراهیم (ع) به گونه‌ای متوجه تجربیات

حسی زیسته و عینی قوم است، به طوری که آن حضرت می‌کوشد به واسطه آن تجربیات و یادآوری فطریات بشر، تفکر آن‌ها را به سمت هدف خود، یعنی تسلیم در برابر خداوند نادیدنی و یکتا، جلب کند. به بیان توحید در خالقیت اساس تعالیم آن حضرت بود. به همین دلیل آن حضرت با قومش در پرستش اجرام سماوی (انعام: ۷۴-۸۳) هم‌داستان می‌شود. هم‌داستان شدن پیامبر با بت‌پرستان، به هر دلیلی که مفسران بیان می‌کنند، حکایت از ادراک حسی ذهن بشر و نبود قابلیت پذیرش خدای انتزاعی ابراهیم (ع) در آن دوره دارد. دقیقاً به همین دلیل بعد از قریب به هزار سال نبوت نوح (ع) جز تعداد اندکی به او ایمان نیاوردند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۲۳/۱۰) تا آنجا که خداوند به او وحی می‌کند بیش از این نکوشد، زیرا کسی به او ایمان نخواهد آورد (هود: ۳۶).

در مقایسه با مجادلات ابراهیم (ع) مجادلات پیامبر (ص) بی‌واسطه متوجه تفکر و تعقل امت است. در حقیقت، می‌توان گفت مجادلات پیامبر خاتم (ص) صورت برهانی و حکمی دارد که روشی است در سطح والاتر. به‌علاوه به گواهی قرآن (عنکبوت: ۶۱) مشرکان با پیامبر (ص) در موضوع توحید در خالقیت اختلاف نداشتند و در سطحی بالاتر اختلافشان به جهت توحید در ربوبیت بود.

ب. موعظه؛ موعظه طریقی دوم دعوت است که به بیان گروهی از مفسران منسوب به عوام مردم، افراد متوسط یا غافل امت، و برای تحریک و تذکر است؛ زیرا موعظه یادآوری قلب است که با بُعد عاطفی انسان سر و کار دارد (صفری، ۱۳۸۱: ۳۵) و در مقایسه با حکمت، که عقل را مخاطب قرار می‌دهد، درجه نازل‌تری دارد. این واژه در بسیاری از آیات آمده است که در غالب آن‌ها مراد از «موعظه» همان کلام الاهی برای پرهیزکاران است (نور: ۳۴؛ آل‌عمران: ۱۳۸؛ یونس: ۵۷؛ بقره: ۶۶)؛ اما موعظه به عنوان روش دعوت صراحتاً راجع به موسی (ع) آمده است: «وَ كَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً» (اعراف: ۱۴۵). این آیه نشان می‌دهد اساس دعوت موسی (ع) بر موعظه بوده و آن گونه که ابن‌میمون معترف است امر و نهی، ویژگی خاص تعالیم حضرت موسی (ع) نسبت به انبیای گذشته است (ابن‌میمون، بی‌تا: ۴۱۲). روایات مربوط به نبوت او در سفر خروج و آیات قرآن حکایت از آن دارد که تمام تلاش آن حضرت در یادآوری عهدی بوده که قوم او با خدا برای پرستش خدای متعال بستند. تذکر مستمر آن حضرت، از رشد تفکر امت موسی (ع) نسبت به اقوام گذشته حکایت دارد؛ زیرا یادآوری نشان می‌دهد آن‌ها به سطحی از ادراک برای پذیرش خدای نادیدنی رسیده بودند؛ اگرچه هنوز به معنای دقیق، تفکرشان به سطح والای شناخت انتزاعی نرسیده بود و گهگاه به

پرستش خدای محسوس میل داشتند. اصرار در داشتن خدایی همچون ال‌ه بت‌پرستان (اعراف: ۱۳۸)، طلب رؤیت خداوند از جانب قوم (بقره: ۵۵) و پرستش گوساله سامری (طه: ۸۸) دلیل این سخن است؛ چنانچه طبرسی از قول جمهور علما، ذیل آیه ۱۴۳ سوره اعراف، اذعان می‌کند که قوم موسی (ع) به قدری در دیدن آشکارای خداوند اصرار داشتند و ایمان آوردن خود را مشروط به رؤیت آشکار او می‌دانستند که آن حضرت در پیشگاه خداوند درخواست آن‌ها را بازگو، و برایشان درخواست رؤیت می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۳۰/۴).

اگرچه تمام شواهد از آیات قرآن و کتاب مقدس بر تمایل به حس‌گرایی قوم بنی اسرائیل در زمان موسی (ع) دلالت دارد، اما همان شواهد، گویای گام برداشتن بشر به سمت تفکر انتزاعی است. از این رو مواعظ آن حضرت در دعوت قوم به یکتاپرستی مانند گذشته جنبه ارشادی نداشته و صورت عتاب به خود می‌گیرد و غضب خدا را به همراه دارد (بقره: ۶۲؛ آل عمران: ۱۱۲؛ طه: ۸۰-۸۶؛ مائده: ۸۰) و به همین دلیل قوم موسی (ع) به دلیل تقاضای رؤیت نامعقول خداوند به هلاکت تهدید می‌شوند (خروج، ۱۹: ۱۶-۲۵).

ج. حکمت؛ سومین روش در دعوت انبیاست. این واژه در قرآن مرتبط با انبیا و غیر انبیا آمده و خداوند آن را گوهری شمرده است که به هر کس بخواهد عطا می‌فرماید (بقره: ۲۶۹)؛ اما در قرآن به این اصطلاح به عنوان روش دعوتی که متوجه تعقل و تفکر استدلالی باشد اشاره مستقیمی نشده است مگر در سوره نحل، و در عوض مشتقات واژه‌های «عقل» و «تفکر» بسیار به کار رفته است. تحقیق در آیات مربوط به مجادلات پیامبر (ص) با مشرکان و اهل کتاب بیانگر صورتی عالی از تفکر استدلالی است. در هیچ کتاب مقدسی به اندازه قرآن، قوای عقل انسان مد نظر قرار نگرفته است. عباراتی همچون «افلا تعقلون» (آل عمران: ۱۶۵؛ اعراف: ۱۵۹؛ هود: ۵۱) و «افلا تفکرون» (انعام: ۵۰) در آیات حاکی از غلبه روش حکمت بر دیگر روش‌ها در دعوت پیامبر (ص) است. این موضوع نشان می‌دهد بشر در آن دوره، قادر به درک کامل مفاهیم انتزاعی بوده و دقیقاً به همین دلیل، منطق قرآن در هدایت بشر، نه مجادله مبتنی بر محسوسات و موعظه، بلکه گفت‌وگو و مباحثه است و این منطق، به تعبیر اقبال لاهوری، حکایت از آن دارد که ظهور اسلام همگام با ولادت عقل برهانی و استدلالی در بشر است (اقبال لاهوری، بی‌تا: ۱۴۶).

۲.۳. ختم وحی و دوره اوج‌گیری ادراک انتزاعی راهنما محور

در بحث از خاتمیت عموم مسلمانان با استناد به آیه قرآن (احزاب: ۴۰) و التفات به آیاتی که مضمونشان امر به تعقل و تفکر است، معترف به بلوغ عقلی بشر در دوره پیامبر خاتم و در نتیجه بی‌نیازی او از وحی جدید

هستند. موضوع محل اختلاف در این باره در میان فرقه‌های مختلف مسلمان، کفایت عقل بشر در فهم و تبیین کلام وحی است. به اعتقاد امامیه، بعد از ختم رسالت، متن وحیانی نازل شده تا قیامت محور دریافت معارف الهی است و انسان با هدایت اوصیای نبی همچنان می‌تواند در بستر زمان و مکان از رهاوردهای وحیانی بهره‌مند شود. طبیعی است چنین افتخاری برای بشر بیانگر رشد عقل جمعی و تکامل قوه ادراک عقلی و انتزاعی بشر در دوره خاتمیت است.

گذشته از دلایل عقلانی مختلفی همچون محدودیت‌های عقل انسان، ضعف بشر در حفظ وحی از تحریف و نیز کلی‌گویی برخی از تعالیم قرآنی که برخی از متفکران فرقه امامیه در پاسخ به چرایی استمرار مرجعیت دینی پس از دوره خاتمیت ذکر می‌کنند، به اتفاق تأکید می‌ورزند که اگرچه بلوغ عقلی و علمی انسان، وی را از وحی مجدد بی‌نیاز کرده، اما بشر همواره نیازمند انسان‌های کاملی است که حافظ تعالیم وحیانی باشند؛ مثلاً طباطبایی پس از اثبات ضرورت نبوت، بر ضرورت وجود افرادی تأکید می‌کند که پیکره دست‌نخورده تعالیم وحیانی را حفظ کنند و در صورت لزوم به مردم برسانند (طباطبایی، بی‌تا: ۸۹). با حضور مستمر چنین انسان‌های کاملی در جامعه است که صیانت از تعالیم وحیانی تضمین می‌شود و انقطاع وحی معنا می‌یابد. این باور، در حقیقت، نفی کلام کسانی است که بلوغ عقلانی را در فهم و تحلیل متون وحیانی کافی می‌دانند و به اجتهاد پس از خاتمیت بسنده می‌کنند. در حالی که بر هر انسان فرهیخته‌ای مسلم است فهم هر حوزه معرفتی، متخصص و راهنمای خود را می‌طلبد و البته راهنما محوری در حوزه دین‌شناسی به طور خاص مهم‌تر است. لزوم وجود امام معصوم برای تبیین معارف الهی در دوره خاتمیت از منظر برخی علما تا حدی است که در نسبت میان خاتمیت و رشد عقلی بشر اولاً مراد از بلوغ عقلی بشر در دوره خاتمیت را استعداد انسان در حفظ کتاب آسمانی و سپردن آن به نسل بعد دانسته (محقق، ۱۳۸۵: ۱۰۹) و ثانیاً رشد عقلی را در عرض امامت، توجیه‌کننده خاتمیت برشمرده‌اند (همان: ۱۱۱). به نظر می‌رسد علت تأکید برخی متفکران، از جمله مطهری بر حضور پیشوایان معصوم در تبیین دین (مطهری، ۱۳۹۰: ۶۷) عواقب نامطلوبی است که خطاپذیری عقل در امر دین را به دنبال دارد و در رأس آن می‌توان به نافرجاماندن رسالت انبیا (ع) اشاره کرد.

بنابراین، دوران خاتمیت دوره رشد عقلی بشر در فهم و صیانت از تعالیم الهی است، اما چون عقل به دلیل محدودیت‌ها از خطا ایمن نیست به‌تنهایی قادر به سلوک طریق سعادت نیست و همواره نیازمند راهنمایان مبین و مرشد است. اگر بپذیریم دریافت وحی قابلیت وجودی ویژه‌ای می‌طلبد بی‌تردید فهم و

تبیین آن برای ابلاغ به بشر نیز چنین است؛ انسان‌های کاملی که تربیت‌شده مکتب‌الاهی هستند تا در هر زمان نیاز بشر را برآورده کنند (جوارشکیان، ۱۳۹۴: ۵۲).

۲.۴. توضیحی در تفاوت مرتبه وجودی انبیا (ع)

در موضوع جایگاه انبیا و مراتبشان، دو دسته از آیات در قرآن دیده می‌شود؛ یک دسته آیاتی که تفاوتی میان انبیا قائل نشده (بقره: ۱۳۶ و ۲۸۵؛ آل‌عمران: ۱۸۴) و ایمان به رسالت همه آن‌ها را از ویژگی‌های مؤمنان می‌داند؛ و دسته دیگر آیاتی که از فضیلت برخی از انبیا بر برخی دیگر سخن می‌گوید (بقره: ۲۵۳؛ أسراء: ۵۵). چنین رویکرد به ظاهر دوگانه‌ای به جایگاه انبیا موجب شده است عده‌ای از محققان میان دو شخصیت حقوقی و حقیقی پیامبران تفاوت قائل شوند (صادق‌زاده طباطبایی و مرتضوی، ۱۳۹۰: ۱۲۲-۱۲۳) و برتری‌نداشتن انبیا بر یکدیگر را متوجه شخصیت حقوقی، و فضیلت آن‌ها را ناشی از شخصیت حقیقی بدانند. مراد از شخصیت حقوقی پیامبر، رسالت و وساطت آن‌ها میان خداوند و خلق است که از این لحاظ تفاوتی میان آن‌ها نیست و ایمان به رسالتشان بر همه واجب است؛ و منظور از جایگاه حقیقی کمالات و امتیازاتی است که هر نبی با مجاهده خود در راه به کمال رساندن رسالتش بهره‌مند شده است. از این جهت طبرسی، ذیل آیه ۲۸۵ سوره بقره، می‌گوید: «خداوند تفاوت بعضی انبیا را بر بعضی دیگر به جهت اموری ذکر کرده است تا کسی به غلط تصور نکند که اگر پیامبران در پیامبری مساوی هستند در امتیازات هم برابرند» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۲۳/۲). البته برخی از امتیازات پیامبران همچون «تکلم با خداوند»، «اعطای بنات» و «تأیید به وسیله روح‌القدس» (بقره: ۲۵۳) اعطای خداوند است و برخی دیگر همچون «صبر» (قلم: ۴۸-۴۹) و «داشتن عزم استوار» (طه: ۱۱۵) از فضایی است که در سایه تلاش و مجاهده نبی حاصل می‌شود؛ مثلاً خداوند از پیامبر خاتم می‌خواهد مانند حضرت یونس (ع) نباشد و بر هدایت مردم شکیبایی ورزد (قلم: ۴۸-۴۹) یا از فراموشی عهد و ناستواری عزم آدم (ع) سخن می‌گوید (طه: ۱۱۵). این دو نمونه خود شاهدی بر فضیلت انبیا نسبت به یکدیگر است.

ظواهر آیات قرآن حاکی از تفاوت در درجه وجودی و مراتب معرفتی انبیاست. اختصاص دادن تکلم به حضرت موسی (ع)، تأیید به وسیله روح‌القدس به عیسی (ع) و شهود قلبی اشاره‌شده در آیات اولیه سوره نجم راجع به پیامبر خاتم (ص) به نحوی متوجه سیر تکامل معرفتی و وجودی پیامبران است. اگرچه این سیر تکامل در بستر زمان راجع به همه انبیا اثبات‌پذیر نیست، اما مسلماً وحی به اجمال سیر تکاملی را طی کرده

و متناسب با سطح درک مخاطب از سطحی نازل به سطحی عالی در جریان بوده است. مطالعه کتب آسمانی انبیا گواه بر چنین سیر تکاملی است، زیرا:

مقام و شخصیت معنوی هر پیغمبر در کتاب او تجلی می‌کند. مقام موسای کلیم در حد تورات و مقام عیسیای مسیح در حد انجیل جلوه‌گر شده است... وقتی سیطره و فضیلت قرآن بر همه کتب آسمانی انبیای سلف ثابت شود سیطره و فضیلت رسول خاتم بر دیگر انبیا ثابت می‌شود؛ زیرا پیغمبر در حد قرآن است و قرآن مهیمن است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۶۳).

نتیجه

بررسی آیات قرآن و تحقیق در تفاسیر در نسبت میان مراتب وحی و رشد تدریجی تفکر بشر، با توجه به نظریه رشد شناختی به‌ویژه سیر تدریجی معرفت‌مذهبی کودک در نظریات گلدمن، نشان می‌دهد ادوار رشد تفکر دینی بشر در تاریخ با سه مرحله آخر از ادوار مطرح‌شده در نظریه گلدمن قرابت‌هایی دارد. همان‌گونه که گلدمن مرحله سوم از تفکر دینی کودک را، که در حقیقت آغاز تفکر مذهبی است، فهم عینی مبتنی بر تجربیات حسی کودک از مفاهیم دینی می‌داند، سطح تفکر بشر در دوران انبیای پیش از موسی (ع) در حد درک محسوسات است و از این جهت، وحی به انبیا غالباً در نازل‌ترین صورت، در خواب و رؤیا انجام شده و روش دعوت آن‌ها بیشتر مجادلاتی در سطح تجربیات عینی و مادی با هدف دعوت به پرستش خدای نادیدنی بوده است.

در مقایسه با مرحله دوم مذکور در نظریه گلدمن، یعنی دوره واسط تفکر عینی و انتزاعی، با شروع نبوت موسی (ع) تفکر دینی بشر وارد دوران جدیدی می‌شود. در این دوره در عین کامل‌تر شدن مرتبه وحی و انتخاب آن حضرت برای تکلم با خدا، موعظه بر روش آن حضرت، به منظور تذکر قوم در یادآوری عهدشان برای پرستش خدای نادیدنی و ترک خدایان محسوس غلبه می‌یابد. امر و نهی بسیار این پیامبر به قومش، در مقایسه با انبیای گذشته، حاکی از رشد تفکر دینی قوم اوست. دوران سوم از تفکر دینی، مطابق با نظریه گلدمن، بلوغ تفکر انتزاعی بشر در دوران خاتمیت و یافتن قابلیت فهم منطقی مفاهیم و تعالیم دینی است. از این جهت خداوند با ارسال رسول، وحی را به قوه ادراکی (قلب) پیامبر نازل کرده و شیوه غالب در دعوت آن حضرت حکمت و برهان است. تعالیم متعالی در قرآن، در مقایسه با دیگر کتب آسمانی، از یک طرف متوجه تعالی ظرفیت وجودی دریافت‌کننده وحی نسبت به دیگر پیامبران است و از سوی دیگر به قابلیت درک و علم

انسان‌های کاملی اشاره دارد که پس از پیامبر (ص) حاملان بار الاهی شدند و توانستند سیر تکامل رسالت پیامبر خاتم را بر عهده بگیرند.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه (۱۳۹۰). سید رضی، محمد بن حسین، ترجمه: علی شیروانی، قم: معارف.
- کتاب مقدس (۱۳۸۳). ترجمه: فاضل خان همدانی، ویلیام گلن و هنری مرتن، تهران: اساطیر.
- آرمسترانگ، کارن (۱۳۸۵). تاریخ خداپاوری: سیر تحول مفهوم خدا، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی و بهزاد سالکی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- آلوسی، شهاب‌الدین (۱۴۱۵). روح المعانی فی تفسیر القرآن الکریم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۲). تفسیر ابن عربی، بیروت: دار التراث العربیه.
- _____ (بی‌تا). الفتوحات المکیه، مصر: دار الفکر.
- ابن میمون، موسی (بی‌تا). دلالة الحائرين، ترجمه به عربی: حسین آتای، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات والتنبیها، ترجمه و شرح: حسن ملک‌شاهی، تهران: سروش.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۳۷۱). روض الجنان و روح الجنان، به کوشش: محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- اقبال لاهوری، محمد (بی‌تا). احیای تفکر دینی در اسلام، ترجمه: احمد آرام، تهران: مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای.
- امینی، ابراهیم (۱۳۷۷). وحی در ادیان آسمانی، قم: بوستان کتاب.
- ایزتسو، توشیهیکو (۱۳۶۸). خدا و انسان در قرآن، ترجمه: احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- باربور، ایان (۱۳۸۵). علم و دین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- باقری، خسرو (۱۳۹۴). نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، تهران: مدرسه.
- باهنر، ناصر (۱۳۹۴). آموزش مفاهیم دینی همگام با روان‌شناسی رشد، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- جعفری، محمد (۱۳۹۱). نظریه فلسفی وحی از منظر فارابی و ملاصدرا، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
- جلیلی، سید هدایت (۱۳۷۳). «وحی در هم‌زبانی با بشر و هم‌لسانی با قوم»، در: کیان، ش ۲۳، ص ۳۷-۴۳.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). «شاخصه‌های برتری رسول اکرم بر پیامبران»، در: اسراء، ش ۸، در: <https://darsi.areeo.ac.ir/>
- جوارشکیان، عباس (۱۳۹۴). «نقد نظریه بلوغ عقلی بشریت در فلسفه خاتمیت و امامت»، در: مطالعات اسلامی، س ۴۷، ش ۲ (۹۵)، ص ۳۵-۵۷.

- دیرباز، عسکر؛ مؤمنی شهرکی، حسام‌الدین (۱۳۹۹). «تبیین و تحلیل ماهیت ادراک حسی در نگاه صدرالمتهالین»، در: ذهن، ش ۸۳، ص ۸۵-۱۰۹.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱). «اسلام، وحی و نبوت»، در: بازتاب اندیشه، ش ۲۸، ص ۵۶-۶۷.
- شبر، عبدالله (۱۴۰۷). الجوهر الثمین، کویت: مکتبة الألفین.
- صادق‌زاده طباطبایی، محمود؛ مرتضوی، محمد (۱۳۹۰). «معیار برتری پیامبران از منظر قرآن و حدیث»، در: مطالعات اسلامی، ش ۲ (۸۶)، ص ۱۱۹-۱۴۶.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۰). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، تصحیح: مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۷). شواهد الربوبیة، ترجمه: علی بابایی، تهران: مولا.
- _____ (بی‌تا). تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
- صفری، حمزه (۱۳۸۱). مقدمه‌ای بر گفت‌وگوی پیامبران با ملت‌ها، همدان: نور علم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۵۰). قرآن در اسلام، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- _____ (۱۳۹۳). تفسیر المیزان، ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (بی‌تا). شیعه در اسلام، مقدمه: سید حسین نصر، بی‌جا: بی‌نا.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصرخسرو.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۵۸). سیاست مدنی، ترجمه: جعفر سبحانی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۲). مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فضل‌الله، سید محمدحسین (۱۴۱۹). تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دار الملائک للطباعة.
- قرشی، علی‌اکبر (۱۳۷۷). أحسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت.
- کاشانی، ملافتح‌الله (۱۳۳۶). منهج الصادقین، چاپ‌خانه محمدحسن علمی.
- کدیور، پروین (۱۳۸۷). روان‌شناسی تربیتی، تهران: سمت، چاپ دوازدهم.
- لامعی، علی‌اصغر؛ کلباسی اشتری، حسین (۱۳۹۱). «جستارهایی در باب فلسفه تاریخ هردر»، در: غرب‌شناسی بنیادی، س ۳، ش ۱، ص ۵۵-۷۶.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴). بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محقق، جعفر (۱۳۸۵). «تعارض امامت و خاتمیت»، در: نقد کتاب، ش ۳۸، ص ۱۰۵-۱۳۲.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). امامت و رهبری، تهران: صدرا، چاپ چهل‌وششم.
- ملک‌مکان، حمید؛ قاسم‌نیا، سلمان (۱۳۹۶). «حقیقت وحی و کلام الاهی: از کلام نفسی تا تبیین فلسفی طباطبایی و جوادی آملی از آن»، در: پژوهش‌نامه امامیه، س ۳، ش ۶، ص ۷۹-۹۷.
- ملکوتی‌نیا، علی (۱۳۹۸). «بازشناسی مفهوم «خیال» و جایگاه آن در معرفت‌شناسی دینی از منظر قرآن و حدیث»، در: معرفت، ش ۱۲، ص ۶۳-۷۲.

- میبیدی، رشیدالدین (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عدة الابرار، تهران: امیرکبیر.
- وادزورث، باری جی. (۱۳۷۸). روان‌شناسی رشد: تحول شناختی و عاطفی از دیدگاه پیاژه، ترجمه: امیر امین‌یزدی و جواد صالحی فدردی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- هاشمی، خدیجه (۱۳۸۶). «ارتباط عقل و وحی»، در: جستار، س ۵، ش ۱۵، ص ۹۸-۱۲۷.

مدل سازی شناختی و نسبت آن با نفس

سیدعلی مرعشی*

چکیده

اینکه شباهت‌ها و تفاوت‌های مدل‌های مصنوعی هوش و رایانه با ادراکات شناختی انسانی چیست، پرسشی است درخور تأمل جدی. در این مقاله توضیح داده‌ایم که پردازش اطلاعات در رایانه، هوش مصنوعی و همچنین مغز انسان به صورت کدگذاری‌های الکتریکی و پردازش صوری است نه پردازش معنایی. همچنین، هوش مصنوعی و مغز انسان به خودی خود فاقد خودآگاهی است. اما تجربه پدیداری ما حاکی از وجود خودآگاهی، ادراک معنا و مفهوم و همچنین اختیار است. این تجارب را نمی‌توان مبتنی بر عملکرد مغز توضیح داد. بنابراین، دیدگاه دوگانه‌انگاران، که به ساحتی به نام روح برای انسان قائل‌اند، واقع‌بینانه است. اتحاد کوانتومی در ذرات زیراتمی مغز که برای توجیه یکپارچگی خودآگاهی پیشنهاد شده به دو دلیل نابسند است: نخست آنکه، شروط اتحاد کوانتومی در مغز فراهم نیست، و دوم اینکه فعالیت‌های ذهنی متکثر، و خلاف مقتضای اتحاد کوانتومی است. اما بر مبنای نظریه متکلمان اگر روح را جسم لطیف بگیریم امکان اتحاد کوانتومی در ذرات بنیادین آن هست. از طرفی پردازش‌های ذهنی اطلاعات که در مغز اتفاق می‌افتد و سازوکارهای کمابیش شناخته‌شده‌ای دارد، نباید به روح نسبت داده شود تا بی‌جهت زمینه انکار روح فراهم نشود. ذهن از روح متمایز است و عملکرد عالی مغز محسوب می‌شود. روح را باید کاربر مغز و ذهن دانست که به ذهن معنا می‌دهد و منشأ پدیده خودآگاهی است. همچنین، میان اراده و اختیار هم نباید خلط کرد، زیرا اراده می‌تواند به سبب علل جبری محقق شود. ذهن منشأ اراده است، اما روح منشأ اختیار.

* دانشیار گروه روان‌شناسی، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران

.(sayedalimarashi@scu.ac.ir)

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۳

کلیدواژه‌ها: مغز، ذهن، مدل‌سازی شناختی، خودآگاهی، روح.

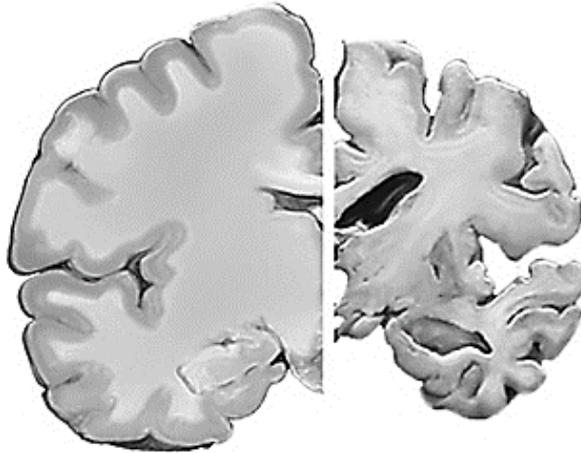
مقدمه

در دیدگاه ماده‌باوری^۱ و یگانه‌انگاری^۲ تلاش فراوانی صورت گرفته تا تجارب درونی و پدیداری انسان، مانند خودآگاهی، مبتنی بر فعالیت مغز توجیه شود. فعالیت‌های عالی مغز شباهت بسیار به عملکرد رایانه و هوش مصنوعی (مدل‌سازی شناختی یا ذهن مصنوعی) دارد. نظر به اینکه ماده‌باوران نتوانسته‌اند پدیده‌هایی مانند خودآگاهی را برای رایانه‌ها اثبات کنند، در توجیه خودآگاهی انسان با اتکا بر ساختار و عملکرد مغز دچار مشکل شده‌اند. آن‌ها از این مشکل به «مسئله سخت»^۳ تعبیر می‌کنند. در این مقاله با اتکا به فعالیت‌های شناختی و ذهنی مغز، تجارب پدیداری انسان و همچنین نصوص دینی در پی پاسخ به این مسئله و روشن کردن شباهت‌ها و تفاوت‌های رایانه و انسان هستیم. اهمیت بررسی نقش مغز در فرآیندهای شناختی آن است که بر آن مبنا می‌توان دیدگاه‌هایی را پیراسته کرد که کارکردهای مغز را به روح، یا به‌عکس، کارکردهای روح را به مغز نسبت می‌دهند. برای این کار ابتدا به نمونه‌ها و تجارب عینی مراجعه، و سپس مؤیداتی را در نصوص دینی ذکر می‌کنیم. این پژوهش با روش تبیین نظری و استدلالی و با استفاده از یافته‌های نوروفیزیولوژی، دیدگاه‌های فلسفه ذهن و نصوص دینی انجام شده است.

۱. شواهد نقش مغز در شناخت و سایر فرآیندهای ذهنی

الف. آلزایمر (دمانس پیری) نوعی بیماری نورودژنراتیو دوران پیری است که در آن مغز به مرور و به صورت پیش‌رونده تحلیل می‌رود و هماهنگی با این تحلیل، قوای شناختی به شکل برگشت‌ناپذیری مضمحل می‌شود. در این بیماری اطلاعات و دانسته‌های قبلی (علم فرد) هم از بین می‌رود، به نحوی که در مراحل پیشرفته حتی بستگان نزدیک خود را هم نمی‌شناسد (Hugo & Ganguli, 2014) (نمودار یک).

-
1. materialism
 2. monism
 3. the hard problem



نمودار یک: مقایسه مغز سالم (در سمت چپ) با مغز بیمار مبتلا به بیماری آلزایمر (در سمت راست)

(<http://scitechconnect.elsevier.com/neural-basis-alzheimers-disease/>)

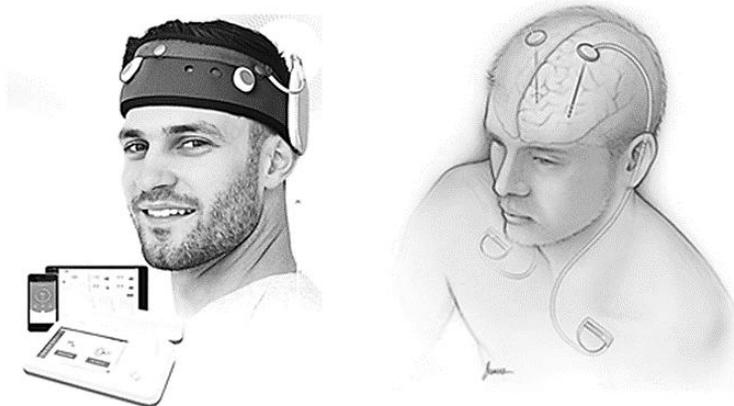
قرآن کریم می‌فرماید: «وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أُوْدُنِ الْعُمْرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا؛ برخی از شما چنان سنتان بالا می‌رود که آنچه علم داشتید دیگر ندارید» (نحل: ۷۰). بی‌گمان از دیدگاه قرآن، نقصانی که به سبب پیری ایجاد می‌شود نقصان در روح نیست، بلکه در جسم و مغز است، زیرا روح پس از فرسایش، استهلاک و مرگ بدن بدون نقص و آسیب باقی است: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا؛ خداوند روح‌ها را در هنگام مرگ به تمامی باز می‌ستاند» (زمر: ۴۲).

ب. عقل یکی از ظرفیت‌های شناختی است. مصرف الکل به سبب مستی به قوای شناختی، مانند حافظه و قدرت تحلیل، آسیب می‌زند و رفتار را از حالت عاقلانه خارج می‌کند. سندرم کورساکوف، که همراه با یادزدودگی پیش‌گستر است، به علت اختلال عملکرد بخش هیپوکامپ مغز در اثر مصرف الکل بروز می‌کند (کارلسون، ۱۳۷۸: ۳۶۸-۳۶۹). همچنین، الکل با مهار گیرنده‌های شیمیایی GABA قدرت خودمهارگری را کاهش می‌دهد و سبب بازدارندگی و رفتارهای تکانشی و ناعاقلانه می‌شود (Terranova et al., 2013؛ مرعشی، ۱۳۹۴: ۱۲۱). اینکه الکل عقل را زائل می‌کند، در نصوص دینی از علل تحریم آن معرفی شده است. رسول خدا (ص) فرمود: «وَيَحْكُمُ الْخَمْرُ يُزِيلُ الْعَقْلَ؛ وای بر شما، خمر عقل را زائل می‌کند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۵/۲۹). بی‌گمان الکل مستقیماً در روح اثری ندارد، به خصوص اگر کسی روح

را مجرد فرض کرده باشد نباید قائل باشد که اثر مستقیم الکترول در روح است، بلکه الکترول با اثر گذاشتن بر «مغز» عقل را زائل می‌کند.

ج. داروهای روان‌گردان (داروهای روان‌پزشکی) طبق تعریف داروهایی هستند که بتوانند وضعیت شناختی، عاطفی و رفتاری را تغییر دهند (Meyer & et al., 2022: 23). بنابراین، ظرفیت‌ها و تجربیات ذهنی، طرز فکر، احساساتی مانند غم، شادی، اضطراب، خشم و...، انگیزه‌ها و حتی رفتارها تحت تأثیر داروهای روان‌گردان امکان تغییر دارند. داروهای روان‌پزشکی هم مانند الکترول، نه در روح، بلکه در مغز اثر می‌کنند و کارکردهای ذهنی را تغییر می‌دهند (مرعشی، ۱۳۹۴: ۱۹ و ۵۱). تعبیر «ذهن» اشاره به چهار ساحت است: شناخت، احساس (عاطفه)، انگیزه و قصد رفتار. در واقع، با تحریک یا دست‌کاری مناطق معینی از مغز، هر کدام از ساحت‌ها تغییر می‌کند (همو، ۱۳۹۹: ۲۴۸).

د. کارکردهای گوناگون مغز با روش‌های مختلفی روشن شده است که مهم‌ترین آن‌ها روش‌های تحریکی، تخریبی و تصویربرداری‌های نوین است. روش‌های تحریک الکتریکی مغز، که قبلاً فقط استفاده تحقیقاتی داشته و اکنون استفاده درمانی دارد، احساسات، طرز فکر، قدرت حافظه و بسیاری از ظرفیت‌های ذهنی فرد را تغییر می‌دهد (نمودار ۲). روش‌های تحریکی به ما این اطلاعات را داده است که با تحریک کدام قسمت از مغز کدام یک از فرآیندهای ذهنی رقم می‌خورد (همان).

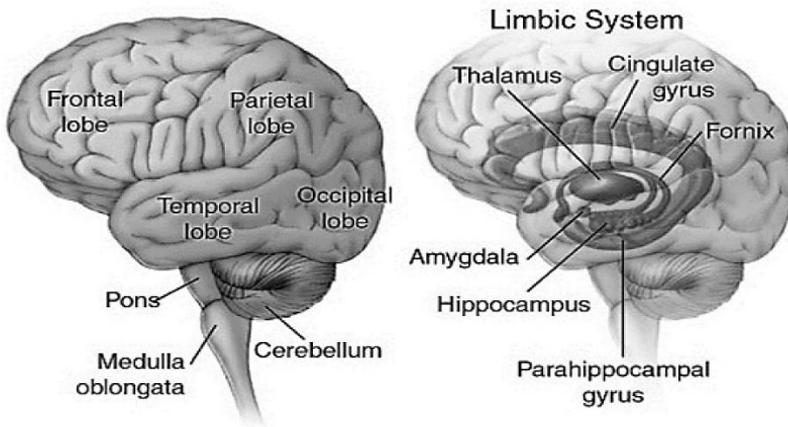


نمودار دو: تحریک الکتریکی عمقی مغز (شکل سمت راست) و تحریک الکتریکی فراجمجمه‌ای (شکل سمت چپ)

<https://my.clevelandclinic.org/health/treatments/21088-deep-brain->

<https://www.imsc.co.th/product/y-brain/> (stimulation &

در روش‌های تخریبی معلوم شد که با تخریب کدام قسمت از مغز، کدام یک از ظرفیت‌های ذهنی از بین می‌رود. نظر به اینکه در انسان تخریب عمده مغز غیراخلاقی است، اثر تخریب‌های تصادفی مغز بررسی می‌شود (مرعشی، ۱۳۹۹: ۲۴۶-۲۴۷). همچنین، با روش‌های تصویربرداری نوین مشخص شد در صورت راه‌افتادن کدام فعالیت ذهن، کدام قسمت از مغز درگیر است. یافته‌های حاصل از روش‌های تحریکی، تخریبی و تصویربرداری و سایر روش‌ها مؤید یکدیگر بوده است. بنابراین، مغز در فرآیندهای ذهنی، از جمله شناخت (و البته عواطف، انگیزش و رفتار)، نقش دارد (همان: ۲۵۶-۲۵۸). مشخص شده است که توانایی‌های شناختی مثل تفکر، هوش، منطق، حافظه و... عمدتاً مربوط به قشر مخ هستند (نمودار سه، شکل سمت چپ). برای ایجاد توانایی‌های شناختی لازم است در قشر مخ و برخی مناطق دیگر مغز، پیام‌های الکتریکی ایجاد و فرآوری شود، درست مانند اتفاقی که در رایانه می‌افتد (Guyton & Hall, 2011: 697-709).



نمودار سه: نمای دستگاه لیمبیک (شکل سمت راست) و قشر مخ (شکل سمت چپ)

<https://www.sphosp.org/resources/prevention-lifestyle/healthy-in->

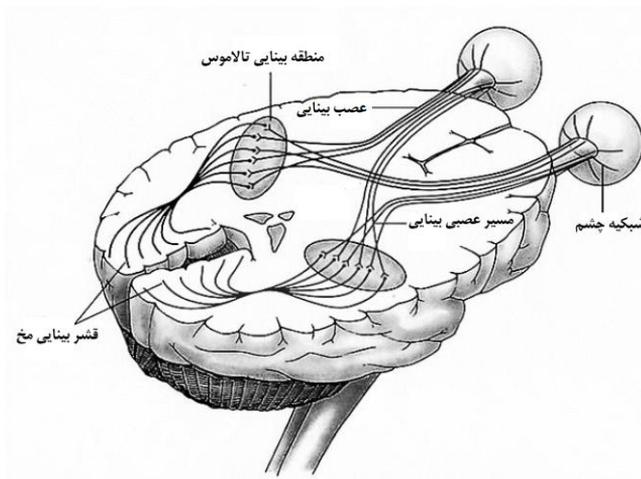
[\(homer/brain-talk/](https://www.sphosp.org/resources/prevention-lifestyle/healthy-in-(homer/brain-talk/)

پیام‌ها سپس از قشر مخ به دستگاه لیمبیک (limbic system) (نمودار سه) منتقل می‌شود. تحریک نورون‌های مراکز پاداش و تنبیه در دستگاه لیمبیک، به ترتیب باعث بروز احساسات خوشایند یا ناخوشایند (عواطف) می‌شود. اگر مراکز پاداش را تحریک الکتریکی کنیم، احساساتی مانند لذت، شادی، احساس رضایت و... ایجاد می‌شود. تحریک الکتریکی مراکز تنبیه، باعث احساسات ناخوشایندی مثل غم، خشم،

ترس، اضطراب و... می‌شود (Guyton & Hall, 2011: 717-718). بنابراین، امروزه جایگاه‌های دخیل در این احساسات را در مغز می‌شناسیم. همچنین، تحریک قشر مخ از طریق دستگاه لیمبیک عامل پدیده‌انگیزش بوده و به صدور فرمان حرکات ارادی توسط قشر حرکتی مخ می‌انجامد (Ibid.: 711-720). بنابراین، نقش مغز در حیطه‌های چهارگانه ذهن (شناخت، عواطف، انگیزش و رفتار) روشن است.

در مقوله ادراکات حسی هم مسیرهای عصبی مرتبط کاملاً مشخص شده است؛ مثلاً در نمودار چهار مسیر ادراک حس بینایی مشاهده می‌شود. مشخص است که پیام‌ها باید چه مسیری را طی کنند و در نهایت به کدام ناحیه از قشر مخ برسند تا ادراک بینایی ایجاد شود. همچنین، مشخص شد که اگر ناحیه بینایی قشر مخ را، که مقصد نهایی پیام‌های بینایی است، تخریب کنیم، فرد دیگر نمی‌بیند، ولو چشم و مسیر بینایی سالم باشد. بنابراین، ادراک حسی هم با نقش‌آفرینی مغز اتفاق می‌افتد (Ibid.: 623-632).

با تمام این داده‌ها یک پرسش باقی است: آیا روان صرفاً فرآیندی مغزی است؟ این پرسش را در علوم متکی بر ماده‌باوری، «مسئله سخت» نامیده‌اند؛ زیرا توضیح کارکردهای شناختی برای توضیح تجربه شناخت آگاهانه کافی نیست (Chalmers, 2017).



نمودار چهار: مسیر حس بینایی از چشم تا قشر مخ

<https://medicalxpress.com/news/2018-06-neuron-consciousness->

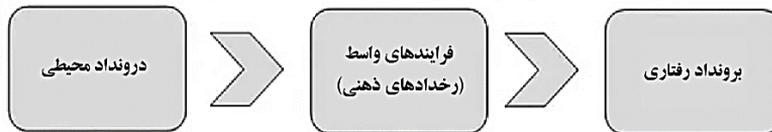
(binocular-brain.html)

۲. شباهت‌های ذهن مصنوعی با ذهن انسانی

تلاش برای طراحی ذهن مصنوعی (مدل‌سازی شناختی)، که بیش از همه در رایانه‌ها و هوش مصنوعی تجلی پیدا کرده، نسبتاً موفق بوده است، برخلاف مدل رفتاری که محرکی را به موجود زنده وارد می‌کردند و صرف نظر از اینکه در درون آن چه اتفاقی می‌افتد پاسخ را بررسی می‌کردند. در واقع، موجود زنده را جعبه سیاه (black box) در نظر می‌گرفتند و منحصراً محرک و پاسخ را درخور بررسی می‌دانستند. اما در علوم شناختی این جعبه سیاه باز، و فرآیندهای درونش بررسی شد (Bargh & Ferguson, 2000) (نمودار پنج). این بررسی‌ها با روش‌های تحریکی، تخریبی، تصویربرداری و... انجام گرفت که پیش‌تر بیان شد.



مدل رفتاری (منحصر به مطالعه رفتار بیرونی قابل مشاهده)



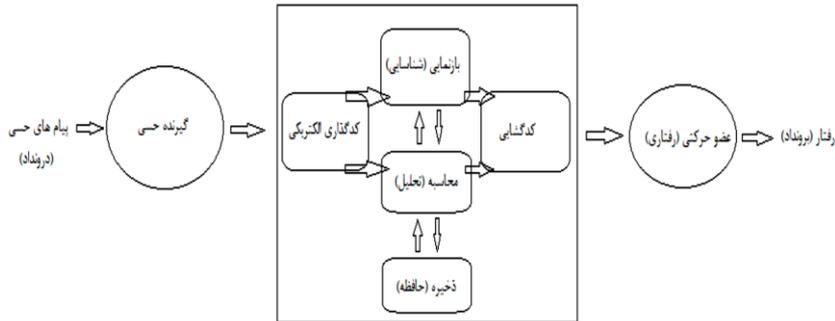
مدل شناختی (مطالعه علمی رفتار درونی)

نمودار پنج: مقایسه مدل رفتاری با مدل شناختی

(<https://www.simplypsychology.org/cognitive.html>)

چند فرآیند اصلی در مدل‌سازی شناختی وجود دارد: ۱. درونداد اطلاعات؛ ۲. بازنمایی (شناخت، محاسبه یا تحلیل اطلاعات) که در این فرآیند، اطلاعات باید به رمز تبدیل شود؛ ۳. رمزگشایی؛ ۴. برونداد. همه این مراحل، هم در رایانه و هم در مغز انسان رخ می‌دهد. در مغز ما ابتدا پیام‌های حسی از طریق گیرنده‌های حسی دریافت می‌شود. سپس کدگذاری الکتریکی و آنگاه ادراک حسی (یعنی بازنمایی) صورت می‌گیرد. سپس میلیون‌ها تحلیل و محاسبه انجام می‌شود تا این کدها یا رمزهای الکتریکی رمزگشایی شوند و در نهایت فرمان‌هایی به اعضای حرکتی داده می‌شود تا رفتار یا برونداد بروز کند (نمودار شش). شباهت اصلی مدل مصنوعی شناخت با شناخت انسانی این است که هم در ذهن ما و هم در رایانه، پردازش از نوع صوری است نه از نوع دلالت معنایی؛ یعنی کدها پردازش می‌شوند نه مفاهیم. به عبارت دیگر، تعاملات

اجتماعی، ارزیابی ذهنی، قضاوت و سایر اهداف ساختارهای درونی مغز همگی می‌توانند بدون هدایت اراده آگاهانه پیش بروند (Bargh & Ferguson, 2000).



نمودار شش: فرآیندهای درون جعبه سیاه در مدل شناختی

۳. تفاوت‌های مدل مصنوعی شناخت با شناخت انسانی

این تفاوت‌ها در چهار چیز است:^۱

۱) رایانه‌ها هوش منطقی قوی‌ای دارند، زیرا این دستگاه‌ها قواعدی را می‌آموزند و بدون خطا به آن قواعد عمل می‌کنند. اما رایانه‌ها، برخلاف انسان و حیوان، هوش هیجانی ندارند، زیرا فاقد قدرت درک عواطف و هیجانات هستند (Selman & et al., 2005). دیدیم که ادراک عواطف متعاقب تحریک

۱. به نظر می‌رسد تفاوت پنجمی هم میان انسان و رایانه وجود دارد که عبارت است از «احساس تکلیف». گرچه برخی احساس تکلیف را ویژه انسان دانسته‌اند، اما مشاهده انجام دادن تکالیف فداکارانه مادری در حیوانات و حتی برخی رفتارهای نودوستانه و بلکه فراتر از آن، گاه کمک برخی حیوانات به گونه‌های غیرهموعشان و گاه نجات آن‌ها که جسته و گریخته در طبیعت می‌توان دید، نشان می‌دهد که حیوانات هم درجاتی از احساس تکلیف دارند. با این حال، بی‌گمان رایانه احساس تکلیف ندارد. احساس تکلیف ممکن است تابعی از هوش هیجانی باشد که سبب همدمی، دلسوزی و درک رنج دیگران می‌شود و حیوانات درجاتی از هوش هیجانی دارند. گرچه رایانه‌ها احساس تکلیف ندارند، اما چون از دیدگاه ما احساس تکلیف از مشتقات هوش هیجانی است، لذا آن را تفاوت جداگانه‌ای لحاظ نکردیم. اما احساس تکلیف در قبال خداوند جنس دیگری دارد و مشمول این توضیح نیست، زیرا خداوند رنج نمی‌برد. با این حال به نظر می‌رسد حسب نصوص دینی، احساس تکلیف در قبال خداوند هم منحصر در انسان نیست و در سایر مخلوقات هم دیده می‌شود: «سَمِعَ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّمْعَ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسْمِعُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (اسراء: ۴۴)؛ «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا و لِلْأَرْضِ انثَبَا طُوعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱).

مراکز پاداش و تنبیه دستگاه لیمبیک رخ می‌دهد. هرچند تحریکات الکتریکی، کدهای مربوط به این مفاهیم احساسی هستند نه خود احساس‌های ما.

۲) ما برخلاف رایانه‌ها و حیوانات، دارای هوش معنوی (spiritual intelligence) نیز هستیم که با آن پرسش‌های کلی مطرح می‌کنیم. هوش معنوی مخصوص انسان است، زیرا نه رایانه و نه جانور هیچ‌گاه نمی‌پرسند چرا «قواعد منطقی» یا «هیجانان» وجود دارد؟ فقط انسان پرسش‌هایی مانند «من که هستم؟» یا «برای چه هدفی هستم؟» مطرح می‌کند. با هوش منطقی می‌پرسیم: «من کجا هستم؟» با هوش هیجانی می‌پرسیم: «اینجا که من هستم برایم خوشایند است یا نه؟» اما با هوش معنوی می‌پرسیم: «اصلاً چرا اینجا وجود دارد؟» پرسشی که نه حیوان می‌پرسد نه رایانه (Ibid.).

۳) مغز، رایانه و گوشه همراه، کدگذاری‌هایشان را با ماهیت الکتریکی انجام می‌دهند. اما کدهای الکتریکی برای خودشان یا برای یکدیگر معنا ندارند. همچنین، کدهای الکتریکی همان خودآگاهی، عشق، نفرت، غم، شادی یا مزه شکلات نیستند. علاوه بر پردازش‌های صورتی (فرآوری کدهای الکتریکی) که در مغز ما اتفاق می‌افتد ما قدرت ادراک مفهوم هم داریم. لذا توصیف پردازش‌های صورتی به‌تنهایی برای توصیف شناخت انسان کافی نیست. وقتی روی کاغذ کلمه «عشق» را می‌نویسیم، این کلمه یک کد یا به عبارتی یک پیام است، اما حقیقت مفهوم «عشق» نیست. در واقع، این پیام برای بیننده به طور قراردادی مفهوم «عشق» را تداعی می‌کند، اما خود این کلمه روی کاغذ واقعاً حاوی مفهوم «عشق» نیست. آنچه در هوش مصنوعی فرآوری و پردازش می‌شود همان کدها هستند نه مفاهیم. به نوشته‌های درون هر کتاب علمی «علم» می‌گوییم. اما این نوشته‌ها «داده» هستند نه «آگاهی» و ماهیتی جز کد ندارند. داده‌ها برای خود داده‌ها یا برای کتاب معنایی ندارند، اما خواننده از روی کلمات کتاب (کدها) مفهوم می‌سازد و به آگاهی می‌رسد. اگر تنها منبع اطلاعات خواننده همین کتاب باشد و این کتاب نیز از بین برود یا نوشته‌هایش پاک شود دیگر داده‌ها در دسترس خواننده نیستند تا او به مفهوم دست یابد. اگر داده‌های کتاب غلط و گمراه‌کننده باشند خواننده نیز به خطا می‌افتد. هیچ کتاب علمی خودش عالم نیست! (مرعشی، ۱۴۰۰: ۴۰۸-۴۱۲؛ مرعشی، ۱۳۸۷: ۳۰۱)

۴) هیچ شواهدی نشان نمی‌دهد که رایانه‌ها خودآگاهی داشته باشند اما انسان دارای خودآگاهی است، بدان معنا که ما به وجود خودمان واقفیم، خودمان را درمی‌یابیم و به خودمان می‌گوییم «من».

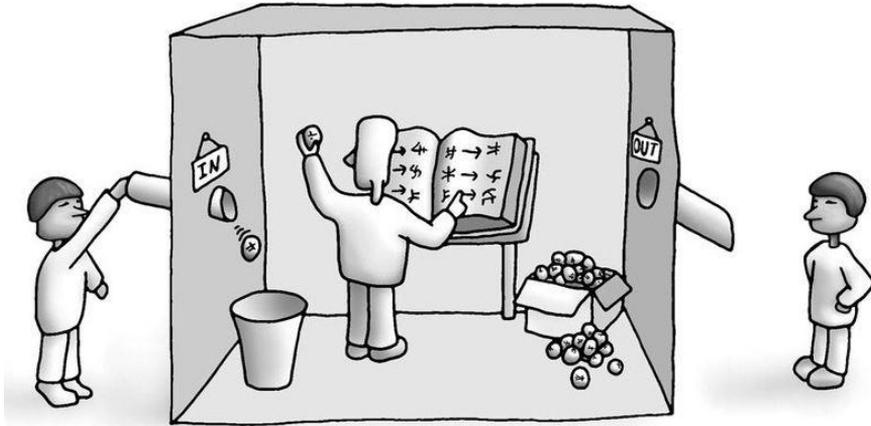
شاید خودآگاهی یقینی‌ترین موضوعی باشد که بشر به آن اذعان دارد. گاه گفته می‌شود مطالعه پدیده خودآگاهی که فروید آن را «واقعیت بی‌همتا» می‌دانست، از دسترس علم (science) خارج است (Black, 2004).

پس به طور خلاصه وجه تمایز انسان از هوش مصنوعی در آن است که هوش مصنوعی واقعاً شاد یا غمگین نمی‌شود؛ نمی‌پرسد چرا ما هستیم؛ ادراک مفهوم نمی‌کند؛ و فاقد ادراک «من» است. ممکن است برای هوش مصنوعی برنامه‌ریزی شود که اظهار شادی یا غم کند، مصنوعاً درباره فلسفه وجود پرسد یا اظهار نظر کند یا مصنوعاً خود را «من» خطاب کند اما این واکنش‌ها فاقد اصالت، و تصنعی است. رایانه می‌تواند مثل مغز انسان فکر، محاسبه و برنامه‌ریزی کند و رفتار هوشمندانه نشان دهد، اما برخلاف انسان به معنای این کارها واقف نیست. بنابراین، همه تجارب دورنی (پدیداری) انسان با تمسک به مغز یا کارکردهای عالی آن (موسوم به ذهن) توجیه‌پذیر نیست. در ادامه، درباره تفاوت‌های سوم و چهارم بیشتر بحث می‌کنیم.

۴. تمایز کد (پیام) از مفهوم

استدلال سرل (Searle, 1980)، موسوم به اتاق چینی، تفاوت «پیام» و «مفهوم» را روشن می‌کند. فرض کنید فردی که زبان و کلمات چینی را نمی‌شناسد و برایش معنای خاصی ندارد درون اتاقی باشد. قواعدی را در اختیار این فرد می‌گذاریم که با آن‌ها کلمات مثلاً فارسی را با کلمات چینی معادل‌سازی کند (نمودار هفت). فرض کنیم از بیرون اتاق، فرد سمت چپ دروندادهایی را به زبان فارسی وارد اتاق کند و در اختیار فرد داخل اتاق قرار دهد. آنگاه فرد داخل اتاق آن اطلاعات را با زبان چینی معادل‌سازی می‌کند، بدون اینکه اصلاً زبان چینی را بداند. سپس اطلاعات را به زبان چینی خارج می‌کند و در اختیار فردی چینی در سمت راست قرار می‌دهد. چه‌بسا فرد سمت راست اطلاعات دریافتی را کاملاً هوشمندانه بپندارد و احساس کند واقعاً فردی مسلط به زبان چینی این‌ها را بیان کرده است. اما در واقع شخص داخل اتاق هیچ ادراکی از زبان چینی ندارد. کاری که رایانه انجام می‌دهد مشابه همین است، یعنی علائم و کدها (همان پتانسیل‌های الکتریکی) را فرآوری می‌کند. کدها

نماینده‌های مفاهیم هستند نه خود مفاهیم. این را «پردازش صوری» می‌گوییم.



نمودار هفت: استدلال اتاق چینی جان سرل

<https://marginalrevolution.com/marginalrevolution/2022/04/the->

(chinese-room-thinks.html

موضوع دیگری که این مطلب را بیشتر روشن کرد بیماران مبتلا به کوربینی (blindsight) بودند. گاه در اثر تصادفات، قشر بینایی مغز آسیب می‌بیند و فرد ادراک بینایی نخواهد داشت. نشان داده شده است که چنین بیماری در حین رانندگی، اگر مانعی جلوی بیاید فرمان را می‌پیچاند تا به مانع برخورد نکند، ولی وقتی از او می‌پرسند «آیا مانع را دیدی؟» می‌گوید: «چیزی ندیدم». چون قشر بینایی مخ از بین رفته است، فرد ادراکی از بینایی ندارد. این نشان می‌دهد که مغز مثل رایانه درست رفتار می‌کند و مانع را رد می‌کند، بدون آنکه لازم باشد معنا و مفهومی ادراک کند. بنابراین، ادراک مفهوم «بینایی» غیر از تحلیل اطلاعات صوری است. آزمایشی که روی بیماران کوربین انجام می‌دهند این است که خطی افقی را در قسمتی از میدان بینایی‌اش که دچار کوربینی شده می‌گذارند و آن را به فرد نشان می‌دهند و از او می‌پرسند: «آیا اینجا خطی می‌بینی؟» می‌گوید: «خطی نمی‌بینم». می‌گویند: «فقط حدس بزن خطی که اینجا است در چه جهتی است؟» می‌گوید: «افقی است» (نمودار هشت). این هم نشان می‌دهد که تحلیل صوری اطلاعات یک چیز است و درک مفهوم اطلاعات چیزی دیگر (Holt, 2003).



نمودار هشت: آزمایش روی بیمار کوربین

(<https://www.jolyon.co.uk/illustrations/consciousness-an-introduction/>)

۵. خودآگاهی

از تفاوت‌های مهم ما با رایانه پدیده «خودآگاهی» است. از دیدگاه تجارب پدیدارشناسانه، ما خودمان را درمی‌یابیم، احساس یگانگی، یکپارچگی و قسمت‌ناپذیری می‌کنیم و خودمان را «من» خطاب می‌کنیم. خودآگاهی را گاه به صورت «اطلاع مداوم فرد از محیط یا افکار متوالی خود» تعریف کرده‌اند (Guyton & Hall, 2011: 705). اما اگر چنین تعریفی را بپذیریم، مشخص نکرده‌ایم که آیا اطلاعات محیطی یا افکار، خود از وجود خود آگاه‌اند یا چیز دیگری در نهان ما از آن‌ها آگاه می‌شود؟

عده‌ای برای توضیح خودآگاهی بر مبنای ماده‌باوری به تکلف افتاده‌اند. عده‌ای هم (Graziano & Kastner, 2011; Dennett, 1978) که از توضیح ماده‌باوری برای خودآگاهی ناامید شده‌اند برای پایبندماندن به اصول ماده‌باوری ترجیح داده‌اند به‌کلی خودآگاهی را به عنوان پدیده‌ای واقعی منکر شوند و آن

را نوعی توهم و ساخته ذهن معرفی کنند. نظر به اینکه خودآگاهی واقعیتی پدیداری است که انکارش سر از سفسطه درمی‌آورد از این دیدگاه‌های بی‌اهمیت عبور می‌کنیم.

از آن طرف، برخی هم برای حل این «مسئله سخت» به ایده قدیمی همه‌جان‌انگاری پناه برده‌اند. بر اساس این ایده، همه چیز در جهان مادی دارای خودآگاهی است و خودآگاهی انسان استثنا نیست (Clarke, 2004: 1). اشکال اساسی همه‌جان‌انگاری آن است که اگر پذیرفته شود، هر یک از اجزای خرد یک انسان باید یک خودآگاهی جداگانه داشته باشند، در حالی که تجربه پدیدارشناختی ما آن است که ما یک خودآگاهی بیشتر نداریم. اگر هر ذره از وجود انسان یک آگاهی خرد داشته باشد، این آگاهی‌های خرد نمی‌توانند ترکیب شوند و آگاهی واحدی پدید بیاورند. برخی پژوهش‌ها (Pinto & et al.: 2017) نشان داد که بیماران «دوپارهمغز» که فاقد روابط دو نیمکره مغز هستند، با وجود داشتن دو مغز مستقل، «خودآگاهی» یگانه‌ای دارند.

کریک و کخ (Crick & Koch, 1990) مدعی شده‌اند که فعالیت‌های هماهنگ و سریع مغز (نقل و انتقال پیام‌های الکتریکی) باعث می‌شود ما احساس وحدت و یکپارچگی کنیم، خود را بیابیم و به خود بگوییم «من». واقعیت آن است که ما حدود صد میلیارد نورون در مغزمان داریم که بسیاری از آن‌ها هم‌زمان در حال فعالیت‌اند؛ مثلاً برای آنکه من بتوانم با شما صحبت کنم و شما بتوانید صدای مرا ادراک کنید فعالیت بسیار سریع، پُر حجم و پیچیده اما هماهنگی در مغز اتفاق می‌افتد و ما در هر چند هزارم ثانیه، میلیاردها انتقال پیام الکتریکی در مغزمان داریم. مثالی برای توضیح دیدگاه کریک و کخ آن است که وقتی پره‌های فن به سرعت و به طور هماهنگ می‌چرخند احساس می‌کنیم پره‌ها یکپارچه‌اند، در حالی که واقعاً یکپارچه نیستند. ذهن ما نیز، که همان فعالیت‌های الکتریکی مغز است، آن قدر سریع و هماهنگ فعالیت می‌کند که ما احساس می‌کنیم یکپارچه است.

اما اشکال مهمی بر این تقریر وارد است: پره‌های فن خودشان نیستند که خود را با همدیگر یکپارچه می‌بینند، بلکه ناظر بیرونی است که آن‌ها را یکی می‌بیند. بنابراین، ادراک یکپارچگی نیاز به ناظر بیرونی دارد و هر چقدر هم توارد پیام‌های الکتریکی در ذهن سریع و هماهنگ باشد، ذهن به خودی خود نمی‌تواند احساس یکپارچگی کند.

توجیه دیگر آن است که شاید شبکه‌ای مرکزی از نورون‌ها اطلاعات بقیه مغز را دریافت و یکپارچه می‌کند (Baars, 2005). این توجیه هم نارساست، زیرا در این بیان، مغز کوچکی در درون مغز ما مفروض گرفته شده است و باز همان اشکال مغز اصلی تکرار می‌شود. همان‌گونه که گذشت، توضیح کارکردهای شناختی برای توضیح تجربه شناخت آگاهانه کافی نیست (Chalmers, 2017).

توجیه سوم برای پدیده خودآگاهی نظریه یکپارچه‌سازی اطلاعات است. طبق این نظریه، وقتی اطلاعات از حدی پیچیده‌تر می‌شوند تولید خودآگاهی می‌کنند (Tononi & et al., 2016). اما یکپارچه‌سازی اطلاعات، که به دیدگاه کریک و کخ شباهت دارد، توضیحی برای چگونگی پردازش اطلاعات است نه توضیحی برای تجربه پدیدارشناختی خودآگاهی.

توجیه چهارم برای خودآگاهی مغزی این است که شاید در ذرات زیراتمی مواد مغز، از قبیل الکترون‌ها، نوعی «اتحاد کوانتومی» اتفاق افتاده باشد. دو ذره فیزیکی زیراتمی که با هم اتحاد کوانتومی دارند هر چقدر از هم فاصله داشته باشند هر کدام حرکتی انجام دهد، دومی هم همان حرکت یا دقیقاً عکس آن را انجام می‌دهد. بدین ترتیب با اینکه این‌ها دو ذره‌اند، اما شخصیت واحدی پیدا می‌کنند. اتحاد کوانتومی می‌تواند بین ذره‌های متعدد هم اتفاق بیفتد. فرض گرفته‌اند که شاید در مغز ما پدیده اتحاد کوانتومی است که سبب می‌شود ما احساس یکپارچگی و خودآگاهی کنیم (Hameroff & Chopra, 2012). هرچند این توضیح برای خودآگاهی یکپارچه شایسته توجه است اما دو اشکال اساسی به آن وارد است: یکی اینکه شرایط اتحاد کوانتومی در مغز مهیا نیست. برای برقراری اتحاد کوانتومی در شرایط آزمایشگاهی باید دمای محیط بسیار کم (حدود ۲۷۰ درجه سانتی‌گراد) باشد؛ رطوبت نباید در محیط وجود داشته باشد؛ و میدان‌های الکتریکی مزاحم پیرامونی باید حذف شود (Klimov & et al., 2015; Suppes & de Barros, 2007; Grush & Churchland, 1995; Koch & Hepp, 2006). اما هیچ کدام از این شرایط در مغز مهیا نیست. دوم اینکه، اگر اجزای ذهن ما با هم اتحاد کوانتومی پیدا کنند تمام فعالیت‌های ذهنی همسان می‌شوند. در حالی که فعالیت‌های ذهن ما متکثر و گوناگون‌اند. بنابراین، اتحاد کوانتومی در ذهن ما نمی‌تواند اتفاق افتاده باشد (مرعشی، ۱۴۰۰: ۴۱۴).

می‌بینیم که هیچ کدام از توجیحات ماده‌باورانه برای توضیح پدیده «خودآگاهی» کارآیی ندارد. واقعیت آشکار آن است که مغز و ذهن ما نه توجیه‌کننده «ادراک مفاهیم» است، نه «خودآگاهی». لذا این دو پدیده

ایجاب می‌کنند که به ساحت دیگری غیر از بدن و مغز برای انسان معترف باشیم که عموماً آن را «روح» یا «روان» نامیده‌اند. واژه‌های «روح» و «روان» نباید به دو چیز اطلاق شوند، زیرا «روح» در عربی و «روان» در فارسی هم‌معنا و مترادف‌اند. اینکه «روان» معادل «ذهن» گرفته شده غلط مصطلحی بوده و درست‌تر آن است که «ذهن» عملکرد مغز است و «روح» یا «روان» از ذهن متمایز است.

۶. اراده و اختیار

اراده و تصمیم نیز جزء فعالیت‌های «ذهنی» محسوب می‌شوند. در واقع، از دیدگاه نوروفیزیولوژی، فرمان‌های حرکتی مغز به دو نوع ارادی و غیرارادی تقسیم می‌شود. فرمان‌های حرکتی غیرارادی از مناطق زیرقشری مغز صادر می‌شود. اما قشر حرکتی مخ در جلوی شیار مرکزی مغز، منشأ فرمان‌های ارادی به اندام‌های حرکتی است. در سکت‌های مغزی، اگر قشر حرکتی تخریب شود، امکان صدور فرمان حرکتی ارادی به اعضای بدن سلب می‌شود و عضو مرتبط فلج می‌گردد. نظر موسوی خمینی (۱۳۶۲: ۱۲۴) به درستی آن است که «اراده» همان «اختیار» نیست. «اراده» به معنای خواستن است و خواستن ضرورتاً اختیاری نیست؛ زیرا عقلاً محال نیست که خواست (اراده) انسان به سبب روابط علی جبری تحقق یابد. اما اختیار به معنای اراده آزاد و امکان انتخاب غیرجبری است. طبق نظر وی، اختیار می‌تواند مقدمه و علتی برای اراده باشد. در دیدگاه ما «اراده» عملکرد مغز است، اما «اختیار» مانند «خودآگاهی» از اختصاصات روح است. همچنین، خودآگاهی اساس اختیار است. در واقع «روح» منشأ انتخاب اختیاری فرمان‌های ارادی مغز است. از شواهد نقلی این موضوع که روح منشأ اختیار است، می‌توان به این روایت اشاره کرد:

مَا رَوَى عَنِ الصَّادِقِ (ع) فِي وَصْفِ الرُّوحِ أَنَّهُ قَالَ وَ بِهَا يُؤَمَّرُ الْبَدَنُ وَ يُنْهَى وَ يُنَابُ وَ يُعَاقَبُ وَ قَدْ تَفَارَقَهُ وَ يُلْسِنُهَا اللَّهُ سِجَّانَهُ غَيْرَهُ كَمَا تَقْتَضِيهِ حِكْمَتُهُ؛ از امام صادق (ع) در وصف روح نقل شده که فرمودند: به موجب وجود روح است که [از سوی خداوند] به بدن امر و نهی می‌شود و پاداش و مجازات داده می‌شود و هنگامی که [روح] بدن را ترک می‌کند خداوند سبحان از روی حکمت خود، بدن دیگری [بدن مثالی] غیر از آن بدن به روح می‌پوشاند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۶/۵۸).

بدن مثالی از دیدگاه روایات از جنس ماده لطیف (نوعی انرژی) است؛ این بدن کاملاً هم‌شکل با بدن مادی ما و در واقع روگرفتی از آن است (افضلی، ۱۳۹۰).

۷. ماهیت روح از نگاه اسلامی

از نگاه عموم فلاسفهٔ مسلمان، روح موجودی مجرد، بسیط و غیرمادی است. اما در عقیدهٔ متکلمان شیعه، مانند محمدتقی مجلسی، سید مرتضی، شیخ طوسی، ابن شهر آشوب، کلینی، طبرسی و...، روح گرچه ساحتی غیر از بدن است، اما مانند جمیع ماسوی‌الله، غیرمجرد، مرکب، متجزی و در واقع جسمی است. رقیق یا لطیف (حسامی‌فر، ۱۳۸۵؛ علی‌زاده، ۱۳۹۰؛ گرجیان و علامی، ۱۳۹۲؛ دیباجی و پاشایی، ۱۳۹۸). از دیدگاه عموم متکلمان شیعه، روح به دلیل رقیق و لطیف بودن به حواس درنمی‌آید نه به سبب مجرد و غیرمادی بودن. در منظر آنان، روح موجودی است ذوابعدا، مکانمند، زمانمند، غیرمجرد و متجزی؛ و تجرد حقیقی مخصوص ذات مقدس باری تعالی است. از ادلهٔ متکلمان در این خصوص روایتی است از امام جواد (ع): «مَا سِوَى الْوَاحِدِ مُتَجَزِّئٌ وَاللَّهُ الْوَاحِدُ لَا مُتَجَزِّئٌ وَلَا مُتَوَهَّمٌ بِالْقِلَّةِ وَالْكَثْرَةِ؛ جز خدای یگانه، همه چیز اجزایی دارد و فقط خداوند یگانه است که نه جزء دارد و نه قابل توهم به کمی و زیادی است» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱۶/۱؛ صدوق، ۱۳۵۷: ۱۹۳/۱).

طبق روایات، روح جسمی رقیق است. امام صادق (ع) می‌فرماید: «وَالرُّوحُ جِسْمٌ رَقِيقٌ قَدْ أَلْبَسَ قَالِبًا كَثِيفًا؛ روح جسمی رقیق است که در قالبی غلیظ (بدن) قرار گرفته است» (یا قالب بدن را پوشانده است، چنانچه مانند برخی، اَبَس را با فتح همزه و باء بخوانیم) (طبرسی، ۱۴۰۳: ۳۳۶/۲). این روایت نیز بر تجردداشتن روح دلالت دارد. قرآن مجید می‌فرماید: «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا؛ خداوند برای هر چیزی اندازه قرار داده است» (طلاق: ۳). به حسب این آیه، همه چیز جز خداوند، از جمله روح، اندازه‌پذیر است و آنچه اندازه‌پذیر باشد قسمت‌پذیر و متجزی است نه بسیط و مجرد. بنابراین، بحث تجرد در ماسوی‌الله از نگاه کتاب و سنت محل تردید است.

می‌توان بر استحالهٔ تعدد و تکثر موجود مجرد برهان عقلی اقامه کرد. مبتنی بر این برهان، اگر دو یا چند موجود از هر جهت نامحدود باشند در واقع یک چیزند. پس هر آنچه متعدد باشد خودش محدود و اندازه‌پذیرند. هر موجود اندازه‌پذیر قابل قسمت به اجزائی با اندازه‌های کوچک‌تر است. پس هر موجود متعددی (مانند ارواح انسان‌ها) مرکب است. به عبارت دیگر، هر چیز که تکثر بیرونی داشته باشد لاجرم تکثر درونی هم دارد و دیگر مجرد نیست. بنابراین، موجود مجرد واحد است و آن خدای تعالی است (مرعشی، بی‌تا).

بسیار می‌پرسند که اگر چنین است، آنگاه با این فرمایش خداوند دربارهٔ آدم (ع) چه کنیم: «و نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي؛ و از روح خود در آن دمیدم» (حجر: ۲۹؛ ص: ۷۲)؛ آیا این آیه دلالت ندارد که روح مجرد است؟ پاسخ منفی است، زیرا اگر آیه را چنین معنا کنیم، باید ذات خداوند را تجزیه‌پذیر فرض کنیم که از وجود خود چیزی به هر کس داده باشد و این با احدیت و وحدانیت خدا سازگار نیست، چراکه خداوند دارای اجزای متعدد در واقع چیزی نیست جز خدایان متعدد. از سویی این معنا که موجودی مانند روح یا غیر آن از ذات خداوند مشتق شود با آیه «لَمْ يَلِدْ، از او چیزی متولد نشده» (اخلاص: ۳) نمی‌سازد. اشکالات مهم دیگری هم پیش می‌آید که از آن‌ها می‌گذریم. پس معنای درست آیه «و نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» چیست؟ در روایتی آمده است:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «و نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» كَيْفَ هَذَا النَّفْخُ؟ فَقَالَ: إِنَّ الرُّوحَ مُتَحَرِّكٌ كَالرَّيْحِ وَإِنَّمَا سَمِيَ رُوحًا لِأَنَّهُ اسْتَقْبَلَ اسْمَهُ مِنَ الرَّيْحِ وَإِنَّمَا أَخْرَجَهُ عَنْ لَفْظِهِ الرَّيْحِ لِأَنَّ الْأَرْوَاحَ مُجَانِسَةٌ لِلرَّيْحِ وَإِنَّمَا أَضَافَهُ إِلَى نَفْسِهِ لِأَنَّهُ اصْطَفَاهُ عَلَى سَائِرِ الْأَرْوَاحِ كَمَا قَالَ لَيْثٌ مِنَ الْأَبْيُوتِ بَنِي وَ لِرَسُولٍ مِنَ الرُّسُلِ خَلِيلِي وَ أَشْبَاهَ ذَلِكَ وَ كُلُّ ذَلِكَ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مُخَدَّتٌ مَرْبُوبٌ مُدَبَّرٌ؛ محمد بن مسلم می‌گوید از امام صادق (ع) دربارهٔ این گفتهٔ خدای عزوجل «و از روح خود در او دمیدم» پرسیدم که: آن دمیدن چگونه بود؟ فرمودند: روح مانند باد متحرک است و بدان سبب آن را روح می‌نامند که نامش از «ریح» (باد) مشتق شده است و چون جنس ارواح مانند باد [رفیق و سیال] است [واژه] «روح» را از لفظ «ریح» گرفت؛ و آن [روح آدم] را به خود نسبت داد، زیرا که آن را بر سایر ارواح برگزید، همان‌گونه که به یک خانه [کعبه] از میان خانه‌ها فرموده خانهٔ من و به یک پیغمبر [ابراهیم] از میان پیغمبران فرموده خلیل من و نظایر این‌ها؛ و همهٔ این‌ها مخلوق و ساخته‌شده و پدیدآمده و پروریده و تحت تدبیرند (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۳۳).

جایز است که روح را مجرد مجازی بدانیم، یعنی جسمی چنان رفیق که دیگر به حواس در نمی‌آید، وزن ندارد و قابل مشاهده و لمس نیست، اما مجرد حقیقی هم نیست. در صورت پذیرش دیدگاه متکلمان شیعه، درک ارتباط روح با مغز چندان مشکل نیست. اما پرسش این است که: اگر روح هم مجرد حقیقی نیست، پس چگونه خود را درمی‌یابد و ادراک یکپارچگی می‌کند و به خود «من» می‌گوید؟ زیرا مغز و ذهن به سبب فقدان یکپارچگی حقیقی قادر به توضیح «خودآگاهی» نیستند. حال همین مشکل دربارهٔ روح که موجودی است متجزی تکرار می‌شود. ما پیشنهاد می‌کنیم شاید یکپارچگی «من» ناشی از اتحاد کوانتومی اجزای بنیادین روح باشد، زیرا هرچند در بدن شرایط اتحاد کوانتومی برقرار نیست، اما چه‌بسا در خارج از بدن

اجزای بنیادین زیراتمی تشکیل‌دهنده روح با هم اتحاد کواتومی برقرار کنند و بعداً در فرآیند نفخ روح به بدن ملحق شوند؛ آنگاه روح ارتباطش را با مغز برقرار کند و بتواند به اطلاعات صوری مغز، یا به عبارت دیگر به ذهن، معنابخشی کند (مرعشی، ۱۴۰۰: ۴۲۰).

پرسش دوم آن است که: آیا دیدگاه متکلمان شیعه نوعی ماده‌باوری دینی نیست؟ پاسخ آن است که متکلمان برخلاف ماده‌باوران به خدای مجرد از ماده و نیز به معاد و حیات پس از مرگ قائل‌اند. همچنین، ماده‌باوران، برخلاف متکلمان، عموماً یگانه‌انگار هستند و انسان را تک‌ساحتی می‌دانند.

۸. تمایز ذهن و روح

آیا نمی‌توان فرض کرد که فرآیندهای ذهنی شامل تحلیل داده‌های شناختی، عاطفی، انگیزشی و رفتاری، وظیفه استقلال روح باشند و نه مغز؟ پاسخ منفی است، زیرا در بخش‌های ابتدایی مقاله به تفصیل شرح دادیم که مغز منشأ کارکردهای ذهنی است. این کارکردها با آسیب مغز آسیب می‌بیند و با تحریک مغز به راه می‌افتد. در مقابل، آیا نمی‌توان فرض کرد که از دیدگاه دینی روح چیزی جز ذهن نباشد و بدین ترتیب به نوعی یگانه‌انگاری دینی قائل شد؟ باز هم پاسخ منفی است، زیرا با مراجعه به آیات قرآن کریم می‌توان به روشنی تمایز بین بدن و روح را دریافت.

ما دو دیدگاه را مستلاً کنار می‌گذاریم؛ یکی نگاه رایج آکادمیک که انسان را به جسم و دستگاه عصبی‌اش تقلیل می‌دهد و برای روح نقشی قائل نیست؛ و دوم، تلقی رایج دینی که برخی پدیده‌های عصبی را به روح نسبت می‌دهد و چندان نقشی برای مغز قائل نیست. وجه اشتراک این دو دیدگاه متمایز نبودن کارکرد مغز از روح است. این متمایز نبودن، چه در اندیشه فلسفی و چه در اندیشه علمی، مدت‌های مدیدی مبنای توضیح بسیاری از پدیده‌های انسانی بوده و به تدریج شبکه‌ای به هم پیوسته و شبه‌بدیهی از تبیین‌ها را برای اندیشه‌وران هر دو حیطه به وجود آورده است. بنابراین، مقاومت هر دو نحله در برابر تغییر در مبانی این نظام فکری قابل درک است (همان: ۳۹۰-۳۹۱).

اهمیت درک تمایز میان «ذهن» و «روح» در آن است که کشف فعالیت‌هایی از مغز که به روح نسبت داده می‌شد سبب شد ماده‌باوران مستمسکی برای انکار «موجودی اضافه و غیرضروری به نام روح» بیابند. غریبان نیز پیش‌تر در همین تله افتادند. شاید بانی این تله که مسلمانان نیز از آن مصون نیستند، ارسطو باشد. او اصطلاح «جوهر» یا «چیز» را وضع کرد (Schneider & Athanasopoulos, 2013) و به صورت

افراطی بنای «چیزوارگی» بسیاری از مفاهیم را گذاشت. پیروان ارسطو به تصور اینکه «اندیشه» یک «جوهر» یا «چیز» است و موجودات غیرذی‌روح فاقد اندیشه‌اند، فرض کردند که لاجرم اندیشه همان روح است. در حالی که بعدها معلوم شد اندیشه «فرآیند» است نه «چیز». آن‌ها اگر به جای «ما روح داریم، زیرا اندیشه داریم» قائل می‌شدند که «ما روح داریم، زیرا از اندیشه خود آگاهیم» شاید به این اشکال برنمی‌خوردند، زیرا رایانه هم اندیشه (قدرت تحلیل اطلاعات) دارد، اما فاقد تجربه پدیداری است که ما از اندیشه خود داریم. در واقع، تحقق اندیشه بدون وجود روح امکان‌پذیر است، اما خودآگاهی بدون وجود روح ممکن نیست. بنابراین، وجه تمایز انسان از رایانه، خودآگاهی است نه صرف اندیشه. این موضوع نشان می‌دهد که برای مصون ماندن از تله‌های امروزی تفکر غربی باید ابتدا پیش فرض‌های قدیمی تفکر غربی را کنار نهمیم.

معمولاً علمای علم‌النفس مفاهیمی چون «روح»، «قلب» و «ذهن» را هم‌ارز یکدیگر گرفته‌اند و همه را دارای معنای کمابیش یکسان و معادل «نفس» یا مراتبی از نفس می‌دانند. در قرآن اما، «قلب» برخلاف «نفس» واژه‌ای اختصاصی است که فقط کارکردهای چهارگانه ذهنی (فعالیت‌های شناختی، عاطفی، انگیزشی و رفتاری) به علاوه حالات بیماری و سلامتی به آن نسبت داده شده است، نه هیچ چیز دیگر (مرعشی، ۱۴۰۰: ۴۳۴-۴۵۱). با این بیان «قلب» در نصوص دینی ممکن است کنایه از «ذهن» با تعریف نوروفیزیولوژیک آن باشد. در زیر نمونه‌هایی از این آیات را می‌بینیم:

۱) قلب، ابزار شناخت: «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا؛ دل‌هایی دارند که با آن در نمی‌یابند و دیدگانی که با آن نمی‌بینند و گوش‌هایی که با آن نمی‌شنوند» (اعراف: ۱۷۹).

۲) قلب، محل پردازش اطلاعات عاطفی: «سَنَلْقَى فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ؛ به‌زودی در دل آنان که کافر شدند ترس می‌اندازیم» (آل‌عمران: ۱۵۱).

۳) قلب، عامل انگیزش: «فَأَجْعَلْ أُنْفُسَهُ مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ؛ پس دل‌هایی را از [میان] مردم به سوی آنان گرایش ده» (ابراهیم: ۳۷).

۴) قلب، ابزار صدور فرمان رفتار ارادی: «وَ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَ لَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ؛ در آنچه به اشتباه انجام دهید بر شما گناهی نیست، مگر آنکه دل‌هایتان تعدد داشته باشد» (احزاب: ۵)؛ «وَ تَأْتِي قُلُوبُهُمْ؛ و دل‌هایشان نمی‌خواهد» (توبه: ۸).

فرآیندهای چهارگانه ذهنی و همچنین سلامتی و بیماری در هیچ آیه یا روایتی به «روح» نسبت داده نشده است. فقط در روایتی از امیرالمؤمنین (ع) سلامتی و بیماری به روح نسبت داده شده،^۱ اما این روایت با روایات دیگر و آیات قرآن هماهنگ نیست و سندش به دلیل وجود برخی روایان مجهول معتبر محسوب نمی‌شود. همچنین، چه‌بسا یکی از روایان تسامحاً «قلب» را به زعم خود نقل به معنا کرده و به تصور آنکه «قلب» و «روح» یک چیزند یا لزوماً در برابر لفظ «جسم» باید «روح» آورده شود، به جای «قلب» کلمه «روح» را آورده باشد.

از طرفی یافته‌های جدید تجربی نشان می‌دهد که قلب درون سینه ما (قلب آناتومیک) در فرآیندهای ذهنی نقش دارد. قلب شبکه‌ای عصبی متشکل از چهل هزار نورون دارد که ظاهراً از طریق ارتباطات عصبی، میدان‌های مغناطیسی و واسطه‌های شیمیایی، فعالیت‌های ذهنی مغز را هدایت می‌کنند (Salem, 2024). اگر این یافته را بپذیریم، آنگاه در نصوص دینی نیازی به تأویل کلمه «قلب» به «ذهن» نداریم و می‌توانیم حمل بر ظاهر کنیم و بگوییم فرآیندهای شناختی، عاطفی، انگیزشی و رفتاری ذهن، در مغز اما با رهبری قلب صنوبری انجام می‌شود.

واژه «نفس» در قرآن معنای واحدی ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۰۲/۱۴-۴۰۳) و معانی‌اش گسترده‌تر از آن است که علمای علم‌النفس در نظر داشته‌اند. این معانی به شرح زیرند:

- ۱) «نفس» گاهی اما نه همیشه به معنای «روح» است، مانند: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا؛ خَدَاوَنَد رُوحَهَا رَا دَر هَنگَام مَرگ بَا ز مِی سَتَانَد» (زمر: ۴۲).
- ۲) در آیه «وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ؛ که یکدیگر را از دیارتان بیرون نکنید» (بقره: ۸۴)، «نفس» به معنای «کلیت وجود انسان» است نه فقط روح او.

۱. «إِنَّ لِيْجِسْمٍ سَيِّئَةً أَحْوَالٍ: الصَّحَّةَ وَالْمَرَضَ وَالْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ وَالنَّوْمَ وَالْيَقَظَةَ وَكَذَلِكَ الرُّوحُ فَحَيَاتُهَا عِلْمُهَا وَ مَوْتُهَا جَهْلُهَا وَ مَرَضُهَا شَكُّهَا وَ صِحَّتُهَا يَقِينُهَا وَ نَوْمُهَا غَفْلَتُهَا وَ يَقَظَتُهَا حِفْظُهَا؛ برای جسم شش حالت وجود دارد: سلامتی، بیماری، مرگ، زندگی، خواب و بیداری؛ و روح نیز همین‌طور است؛ زندگی روح به علمش، بیماری او به شکش، سلامتی او به یقینش، خواب او به غفلتش، و بیداری او به نگاه‌داری‌اش [از گناه] است» (صدوق، ۱۳۵۷: ۳۰/۱).

۳) در آیه «يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا؛ روزی که هر کس آمده و از خودش دفاع می‌کند» (نحل: ۱۱۱)، واژه «نفس» دوم به معنای «خودش» است و جز آنکه مفید تأکید باشد معنای دیگری ندارد.

۴) «نفس» در جایی که کارکردهای ذهن (کارکردهای شناختی و عاطفی) به آن نسبت داده شده، در معنای «ذهن» (قلب اصطلاحی) است، مانند: «وَ جَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ؛ و آن را انکار کردند در حالی که دل‌هایشان به آن یقین داشت» (نمل: ۱۴)؛ «فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى؛ پس موسی در دلش ترسی احساس کرد» (طه: ۷).

چه‌بسا از معنای چهارم (منسوب‌کردن کارکردهای ذهن به نفس در قرآن) استدلال شود که در نصوص دینی «نفس» هم «ذهن» است و هم «روح» و اصلاً هر سه یک چیزند. اما اگر چنین بود باید حداقل یک بار در قرآن یا در روایتی معتبر کارکردهای ذهن به روح هم نسبت داده می‌شد، اما گویا آشکارا مراقبت شده است که چنین تعبیری در نصوص دینی نیاید. گاه گفته‌اند «ذهن» و «روح» مراتبی از «نفس» هستند. اگر رابطه طولی «روح» و «ذهن» را در نظر بگیریم می‌توان مسامحتاً این سخن را پذیرفت، با این قید که میان «روح» و «ذهن» تشکیک وجودی برقرار نیست، زیرا روح «چیز» است و ذهن «فرآیند».

نتیجه

رایانه داده‌ها را صرفاً پردازش صوری می‌کند و به دلالت‌های معنایی آن‌ها ورودی ندارد. اما انسان در تجارب پدیداری‌اش حالاتی چون عواطف، معنایابی، ادراک مفهوم، خودآگاهی و اختیار را می‌یابد که رایانه‌ها و هوش مصنوعی فاقد این حالات‌اند. نظر به اینکه مغز هم جز پردازش صوری اطلاعات و داده‌ها کاری ندارد، چاره‌ای نیست جز آنکه به وجود ساحتی غیر از بدن موسوم به «روح» اعتراف شود. به تفصیل دیدیم که چرا توجه پدیده خودآگاهی صرفاً بر اساس عملکرد مغز (ذهن) امکان‌پذیر نیست. در چارچوب نظری ما، روح عامل «خودآگاهی»، «اختیار»، «ادراک آگاهانه مفاهیم» و «معنابخشی» به فرآیندهای ذهنی است.

هر گاه مراد ما از «نفس»، «ذهن» باشد، می‌توان نفس انسان را با مدل‌سازی شناختی توجیه کرد؛ در آن صورت کارکردهای نفس با رایانه بسیار شبیه خواهد بود. اما اگر مراد ما از «نفس»، «روح» باشد مدل‌سازی شناختی قادر به توجیه آن نیست. با این حال، «نفس» در معنای «روح»، کاربر دستگاه شناختی انسان است،

نه عین آن. اما از طرف دیگر، بدون مفروض گرفتن «روح» متمایز از «جسم»، معنابخشی به کارکردهای دستگاه شناختی و همچنین خودآگاهی (من انسانی) توجیه‌پذیر نیست.

نسبت روح با مغز در مقام تشبیه ناقص، مانند کاربرد با رایانه است که به فعالیت رایانه معنا می‌دهد و از آن به عنوان ابزار استفاده می‌کند. اگر مغز یا کارکردهای ذهنی اش آسیب ببیند ادراکات و عملکرد روح هم آسیب می‌بیند، هرچند روح سالم باشد. اما اگر مغز و کارکردهای ذهنی، منهای روح تصور شود، این کارکردها مهممل، بی معنا و بلااستفاده خواهد بود و ای بسا اصلاً راه‌اندازی نشود، مانند رایانه‌ای که هیچ کاربری آن را راه‌اندازی نکرده باشد، زیرا «اختیار» استفاده از ذهن با روح است. روح پس از مرگ با بدن مثالی به کار خود ادامه می‌دهد. بدن مثالی نسخه‌ای انرژتیک از بدن معمولی است که همه اجزای آن، از جمله مغز، را دارد. بنابراین، روح، پس از مرگ هم، به همان اطلاعاتی دسترسی دارد که در دوران حیات بدن دسترسی داشت.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن‌بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۵۷). التوحید، ج ۱، قم: چاپ هاشم حسینی طهرانی.
- افضلی، علی (۱۳۹۰). «اقسام بدن انسان و نقش آن‌ها در دنیا، برزخ و قیامت»، در: علوم حدیث، ش ۵۹، ص ۱۱۰-۱۳۱.
- حسامی‌فر، عبدالرزاق (۱۳۸۵). «ماهیت نفس در کلام اسلامی»، در: اندیشه دینی، ش ۱۸، ص ۱۱۳-۱۳۴.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۶۲). طلب و اراده، ترجمه و شرح: سید احمد فهری، تهران: علمی و فرهنگی.
- دیباجی، سید محمدعلی؛ پاشایی، سعید (۱۳۹۸). «مسئله تجرد نفس از دیدگاه سید مرتضی و علامه حلی»، در: انسان‌پژوهی دینی، ش ۴۱، ص ۹۳-۱۱۶.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳). الاحتجاج، ج ۲، مشهد: نشر المرتضی.
- علی‌زاده، بهرام (۱۳۹۰). «نظریه جسمانیت نفس در تفکر اسلامی»، در: نقد و نظر، ش ۳ (۶۳)، ص ۱۵۱-۱۸۰.
- کارلسون، نیل آر. (۱۳۷۸). روان‌شناسی فیزیولوژیک، ترجمه: مهرداد پژوهان، اصفهان: غزل، چاپ ششم.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی، تصحیح: علی‌اکبر غفاری، ج ۱، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- گرجیان، محمد مهدی؛ علامه، عالمه (۱۳۹۲). «بررسی تطبیقی آیات و روایات تجرد نفس از دیدگاه علامه مجلسی و صدرالمآلهین»، در: قیسات، ش ۱۸، ص ۱۰۵-۱۳۴.

-
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الأنوار، بیروت: مؤسسة الوفاء.
 - مرعشی، سید علی (۱۳۸۷). بهداشت روان و نقش دین، تهران: علمی و فرهنگی.
 - _____ (۱۳۹۴). مبانی روان‌دروشناسی (سایکوفارماکولوژی): داروهای روان‌پزشکی، اهواز: معتبر.
 - مرعشی، سید علی (۱۳۹۹). فیزیولوژی دستگاه عصبی و غدد درون‌ریز، تجدیدنظر سوم، اهواز: معتبر.
 - مرعشی، سید علی (۱۴۰۰). درس‌نامه روان‌شناسی اسلامی، اهواز: معتبر.
 - مرعشی، سید علی (در دست تألیف). انسان‌شناسی بین‌رشته‌ای در بستر هستی‌شناسی، بی‌جا: بی‌نا.
 - Athanasopoulos, C. & Schneider, C. (Eds.). (2013). *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy*. Cambridge, UK: James Clarke & Co., p. 9.
 - Baars, B. J. (2005). “Global workspace theory of consciousness: toward a cognitive neuroscience of human experience”, in: *Progress in Brain Research*, 150: 45-53.
 - Bargh, J. A.; Ferguson, M. J. (2000). “Beyond Behaviorism: on the Automaticity of Higher Mental Processes”, in: *Psychological Bulletin*, 126 (6): 925-45.
 - Black, D. M. (2004). “A Fact without Parallel: Consciousness as an Emergent Property”, in: *British Journal of Psychotherapy*, 21 (1): 69-82.
 - Chalmers, D. (2017). “The Hard Problem of Consciousness”, in: *The Blackwell Companion to Consciousness*, Susan Schneider & Max Velmans (Eds.), Wiley-Blackwell, pp. 32-42.
 - Clarke, D. S. (Ed.) (2004). *Panpsychism: Past and Recent Selected Readings*, State University of New York Press.
 - Crick, F.; Koch, C. (1990). “Toward a Neurobiological Theory of Consciousness”, in: *Seminars in the Neurosciences*, 2: 263–75.
 - Dennett, D. C. (1978). “Why You Can't Make a Computer that Feels Pain”, in: *Synthese*, 38 (3): 415-456.
 - Graziano, M. S.; Kastner, S. (2011). “Human Consciousness and its Relationship to Social Neuroscience: A Novel Hypothesis”, in: *Cognitive Neuroscience*, 2 (2): 98-113.
 - Grush, R.; Churchland, P. S. (1995). “Gaps in Penrose's Toiling”, in: *Journal of Consciousness Studies*, 2 (1): 10-29.
 - Guyton, A. C.; Hall, J. E. (2011). *Guyton and Hall Textbook of Medical Physiology*, Elsevier.
 - Hameroff, S.; Chopra, D. (2012). *The “Quantum Soul”: A Scientific Hypothesis in Exploring Frontiers of the Mind-Brain Relationship*, New York: Springer.
 - Holt, J. (2003). *Blindsight and the Nature of Consciousness*, Peterborough, Ontario: Broadview Press.
 - <http://scitechconnect.elsevier.com/neural-basis-alzheimers-disease>
 - <https://marginalrevolution.com/marginalrevolution/2022/04/the-chinese-room-thinks.html>

-
- <https://medicalxpress.com/news/2018-06-neuron-consciousness-binocular-brain.html>
 - <https://my.clevelandclinic.org/health/treatments/21088-deep-brain-stimulation>
 - <https://www.imsc.co.th/product/y-brain/>
 - <https://www.jolyon.co.uk/illustrations/consciousness-an-introduction/>
 - <https://www.simplypsychology.org/cognitive.html>
 - <https://www.sphosp.org/resources/prevention-lifestyle/healthy-in-homer/brain-talk/>
 - Hugo, J.; Ganguli, M. (2014). “*Dementia and Cognitive Impairment: Epidemiology, Diagnosis, and Treatment*”, in: *Clinics in Geriatric Medicine*, 30 (3): 421-442.
 - Klimov, P. V. & et al. (2015). “*Quantum Entanglement at Ambient Conditions in a Macroscopic Solid-state Spin Ensemble*”, in: *Science Advances*, 1 (10): e1501015.
 - Koch, C.; Hepp, K. (2006). “*Quantum Mechanics in the Brain*”, in: *Nature*, 440 (7084): 611-611.
 - Meyer, J. S. & et al. (2022). *Psychopharmacology: Drugs, the Brain, and Behavior*, Oxford: Oxford University Press.
 - Pinto, Y. & et al. (2017). “*Split Brain: Divided Perception but Undivided Consciousness*”, in: *Brain*, 140 (5): 1231-1237.
 - Salem, M. O. (9 May 2024). “*The Heart, Mind and Spirit*”, The Royal College of Psychiatrists, retrieved from: <https://B2n.ir/fe5455>.
 - Searle, J. (1980). “*Minds, Brains and Programs*”, in: *Behavioral and Brain Sciences*, 3: 417-57.
 - Selman, V. & et al. (2005). “*Spiritual Intelligence Quotient*”, *College Teaching Methods & Styles*, 1: 23-30.
 - Suppes, P.; de Barros, J. A. (2007). “*Quantum Mechanics and the Brain*”, In: *AAAI Spring Symposium: Quantum Interaction*.
 - Terranova, C. & et al. (2013). “*GABA Receptors, Alcohol Dependence, and Criminal Behavior*”, *Journal of Forensic Sciences*, 58 (5): 1227-1232.
 - Tononi, G.; Boly, M.; Massimini, M.; Koch, C. (2016). “*Integrated Information Theory: from Consciousness to its Physical Substrate*”, in: *Nature Reviews Neuroscience*, 17 (7): 450-461 .

کارکردهای رواداری در تکامل انسان تمدن ساز

از دیدگاه مرتضی مطهری

محمد دهقانی*

چکیده

در تمدن سازی اسلامی انسان مهم ترین اصل است. انسانها از لحاظ استعدادها و توانایی های انسانی با هم متفاوت اند. وجود تفاوت در انسانها ظرفیت های فراوانی در راستای تمدن سازی فراهم می کند. این پژوهش با هدف تبیین نقش رواداری در تکامل انسان تمدن ساز از منظر مطهری، با رویکردی بینارشته ای ارتباط نظام مند بین دو متغیر «رواداری» با مؤلفه های پذیرش تفاوتها، انعطاف فکری و گفت و گوی سازنده، و «تمدن اسلامی» با شاخصه های پیشرفت علمی، انسجام اجتماعی و کاربست تفکر در همه عرصه ها را بررسی می کند. پرسش این است که: دیدگاه مطهری درباره کارکردها و چگونگی تأثیر رواداری بر تکامل انسان تمدن ساز چیست؟ در این مقاله با روش توصیفی تحلیلی و رویکرد تفسیری تحلیلی به این پرسش پرداخته ایم. یافته های پژوهش نشان می دهد رواداری در اندیشه مطهری از طریق فرآیندهای عقلانی سازی، انسجام بخشی، نوآوری علمی، اصلاح دینی و تعامل تمدنی، زمینه ساز حرکت انسان در مسیر تمدن سازی می شود و به عنوان زیرساختی معرفتی، نه فقط در قالب فضیلتی اخلاقی، بلکه به مثابه ضرورتی تمدنی، مسیر تحقق تمدن اسلامی را هموار می کند.

کلیدواژه ها: اسلام، انسان، تکامل، تمدن، مطهری، رواداری، همگرایی.

* استادیار گروه الاهیات و معارف اسلامی، مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی، قم، ایران (mdehqan23@gmail.com).

مقدمه

تمدن اسلامی یکی از درخشان‌ترین تمدن‌های تاریخ بشر است که همواره با مفاهیم والای انسانی و ارزش‌های متعالی پیوند خورده است. یکی از مهم‌ترین ارزش‌ها رواداری و همگرایی است که نقش بنیادینی در شکل‌گیری و استمرار این تمدن عظیم داشته است. اسلام، به عنوان دینی جهانی و فراگیر، همواره بر اصول هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و پایبندی بر عهد و پیمان تأکید کرده و نقض آن را جایز نمی‌داند (مانده: ۱؛ نحل: ۹۱؛ بقره: ۱۷۷). قرآن کریم در آیات متعددی بر پذیرش تفاوت‌ها و احترام به عقاید دیگران تصریح کرده است. اصل «لا اکراه فی الدین» (بقره: ۲۵۶) که به معنای نبود اجبار در دین است، گویای ژرفای اندیشه رواداری در آموزه‌های اسلامی است (بقره: ۱۳۹؛ آل عمران: ۲۰؛ انعام: ۱۰۴).

تکامل انسان به عنوان موجودی تمدن‌ساز مستلزم توجه به ابعاد مختلف وجودی اوست. کمال به عنوان صفتی وجودی، بیانگر دارایی و غنای ذاتی هر موجود در مقایسه با دیگر موجودات است. ویژگی ممتاز موجود کامل برخورداری از شعور و آگاهی است که موجب لذت‌بردن از کمالات خویش می‌شود. این کمال از طریق فعلیت‌یافتن استعدادهای بالقوه موجودات محقق می‌گردد (رجبی، ۱۳۸۵: ۲۲۲-۲۲۳). دو واژه «کمال» و «تمام» اغلب در کنار هم به کار می‌روند، اما از حیث معنایی و کاربردی تفاوت بنیادین دارند. واژه «تمام» زمانی به کار می‌رود که هر آنچه برای اصل وجود یک شیء و تحقق ماهیتش لازم است، حاصل شده باشد. اما کمال شیء پس از تحقق ماهیت آن و مربوط به کسب درجه‌های بالاتر و ارتقای سطوح آن موجود در مرتبه‌های ممکن خود است (مطهری، ۱۳۹۲: ۱۴-۱۶). پس می‌توان گفت دغدغه تکامل انسان و جامعه مربوط به ارتقای مراتب ممکن تکاملی برای آن‌هاست، نه کسب اموری که از الزامات تعیین ماهیت آن‌هاست و کمال و تکامل مد نظر مطهری برای بشر از نوع کمال اکتسابی است.

«رواداری» به عنوان فضیلتی انسانی نقش اساسی در شکل‌گیری و تکامل شخصیت کامل انسان دارد. این مفهوم نه فقط به هم‌زیستی مسالمت‌آمیز میان افراد کمک می‌کند، بلکه به رشد فردی و اجتماعی هم می‌انجامد. «روا» در زبان فارسی، صفتی برای رفتار، و به معنای درست، مُجاز، عادلانه، قانونی و اخلاقی است. رواداشتن یا روادانستن هم به معنای مُجاز (آشوری، ۱۳۸۵: ۱)، عادلانه، قانونی، شرعی، یا اخلاقی شمردن است. «رواداری» معادل واژه *toleration* به معنای تحمل‌کردن و اجازه‌دادن به کار می‌رود (ژاندرن، ۱۳۷۸: ۱۷) و به معنای اجازه‌دادن به وقوع یا ادامه چیزی که شخص آن را نمی‌پسندد و با آن موافق

نیست یا تحمل شخص یا چیزی بدون شکایت و گله‌مندی و همچنین طاقت و تحمل مصرف دارو و معالجه بدون صدمه نیز به کار رفته است (سایدل و مک‌موردی، ۱۳۶۹: ۱۶۱۵). «رواداری» به معنای رعایت حقوق ذاتی و انسانی همه افراد جامعه با هر نوع گرایش فکری، سیاسی و مذهبی و حق حضور دادن به آن‌ها در پناه قانون است (فتح‌علی، ۱۳۷۸: ۱۳). «رواداری» به معنای خویشتن‌داری در مواجهه با عقاید مخالف یا اجازه‌دادن از روی قصد و آگاهی به اعمال یا عقایدی است که شخص نمی‌پذیرد؛ اما علی‌رغم توان مقاومت یا اعتراض به آن، به دلیل احترام به افکار و عقاید دیگر انسان‌ها از مخالفت با آن سر باز می‌زند و آزادی دیگران در داشتن و بازگفتن باورهای خود را به رسمیت می‌شناسد (فولادوند، ۱۳۷۶: ۶۳).

در آموزه‌های اسلامی به اصطلاحاتی همچون «کرامت انسان»، «تمدن» و «رواداری» توجه شده است (نساء: ۹۰؛ اعراف: ۱۹۹؛ انفال: ۶۱). پیامبر (ص) با گفتمان روادارانه دعوت خود را آغاز کرد. رواداری از اصولی است که بر اساس علم و آگاهی، انسان را از هر گونه افراط نجات می‌دهد و ترویج آن در جامعه زمینه‌ساز شکوفایی استعدادها و بالقوه در راستای تمدن‌سازی اسلامی است که انسان‌ها به انتخاب خود و با آزادی این روش را برمی‌گزینند. جامعه‌ی متمدن مجموعه‌ای از عوامل مادی و معنوی است که بسترهای اجتماعی لازم را برای تکامل جامعه و همه اعضای انسانی‌اش فراهم می‌کند.

مسلمانان با وجود آموزه‌های متعالی و تاریخ درخشان خود در عصر کنونی دچار رکود شده‌اند. لذا پرسش این است که: چگونه مسلمانان پس از آن همه پیشرفت و ترقی در علوم و معارف، صنایع و نظامات به قهقرا برگشتند؟ مسئول این انحطاط و سیر قهقراپی کیست؟ (مطهری، ۱۳۷۲ الف: ۹) برخی معتقدند عمل به اسلام و آموزه‌هایش از عوامل رکود مسلمانان است، ولی در پاسخ می‌توان گفت اگر اسلام و آموزه‌هایش این توانایی را نداشتند، از ابتدا نمی‌توانستند تمدنی بزرگ و چشمگیر ایجاد کنند که بر تمدن‌های دیگر نیز تأثیر بگذارد.

متفکران مسلمان در دوره معاصر همواره راه نجات مسلمانان را احیای تمدن اسلامی دانسته‌اند که به آن‌ها لقب «مجدد» یا «احیاگر» داده شده و رواداری در دیدگاهشان جایگاه ویژه‌ای داشته است. آن‌ها شاخصه‌هایی در راستای تکامل انسان و جامعه مطرح کردند، از جمله، سید جمال‌الدین اسدآبادی بازسازی رابطه عقل و دین و گشودن باب اجتهاد را مطرح می‌کند (همو، ۱۳۷۴: ۲۱). اقبال لاهوری هم با توجه به نیاز مسلمانان به استفاده از عقل، ضرورت احیای عقل اسلامی را مطرح کرد و در زمره نخستین متفکران

اسلامی بود که تاریخ عقل اسلامی را بازخوانی کرد (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۱۷). محمد آرکون معتقد است باید تاریخ را کالبدشکافی کرد و در این مسیر یافتن الگویی اجتهادی و پویا برای بازتعریف اندیشه دینی ضروری است (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۱۰). محمد عابد الجابری معتقد است مسلمانان باید از تقلید کورکورانه در مقابل میراث گذشته بپرهیزند (الجابری، ۱۳۸۶: ۲۵). نصر ابوحامد زید هم نوسازی سنت را یکی از راه‌حل‌های تمدن‌سازی اسلامی معرفی می‌کند و می‌گوید نوسازی سنت راه‌حل وضعیت کنونی مسلمانان است (حامد ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۰۱). امام موسی صدر برای اولین بار در سال ۱۳۴۵ اصطلاح «تمدن اسلامی» را به کار برد و برداشت‌های تازه از اندیشه‌های دینی را یکی از راهکارهای مطابقت اسلام با مقتضیات زمان معرفی کرد (سریع‌القلم، ۱۳۹۰: ۸۵). موسوی خمینی اسلام را آفریننده بزرگ‌ترین و پیشرفته‌ترین تمدن‌ها می‌دانت و با اشاره به اینکه هر کس به قوانین اسلامی عمل کند به پیشرفته‌ترین تمدن‌ها خواهد رسید مسلمانان را به احیای تمدن اسلامی فرا خواند (موسوی خمینی، ۱۳۸۹: ۲۰۴/۵). حسن حنفی معتقد است سنت محض و بدون رویکرد عقلانی مفید نخواهد بود، بلکه میراث اسلامی باید با تفکر انتقادی بازبینی شود (حنفی، ۱۳۹۰: ۱۴۲).

متفکر	شاخصه تمدن‌ساز
سید جمال‌الدین اسدآبادی	بازسازی رابطه عقل و دین گشودن باب اجتهاد
اقبال لاهوری	احیای عقل اسلامی
محمد آرکون	بازتعریف اندیشه دینی
محمد عابد الجابری	رد تقلید کورکورانه از میراث گذشتگان
نصر ابوحامد زید	نوسازی سنت
امام موسی صدر	برداشت‌های تازه از اندیشه‌های دینی
موسوی خمینی	عمل به قوانین اسلامی
حسن حنفی	نقد میراث اسلامی

مرتضی مطهری از جمله کسانی بود که در زمینه احیای تفکر اسلامی گام‌های اساسی برداشت و کوشید اسلام واقعی را معرفی کند. نظریه احیای تفکر اسلامی به بازسازی و تجدید حیات فکری در اسلام اشاره دارد که با هدف پاسخ‌گویی به مسائل معاصر و ارتقای فهم دین از طریق عقل و اجتهاد شکل گرفته است. این نظریه در آثار مرتضی مطهری تبلور یافته است. به نظر وی، امروزه گرچه مظاهری از اسلام وجود دارد ولی این مظاهر فاقد ویژگی حیات‌بخشی و حیات‌آفرینی است. لذا احیای تفکر اسلامی ضروری است. مسلمانان باید تصور خود را از مفاهیم اسلامی تصحیح کنند و این همان معنای «احیای تفکر اسلامی» است (مطهری، ۱۳۷۲ ب: ۴۲۲/۲۵). برای احیای دین باید به عقلانیت، تفکر انتقادی و رویارویی با افکار مخالف اهمیت داده شود تا حقانیت اسلام اثبات گردد: «جوانان و طرفداران اسلام خیال نکنند راه حفظ معتقدات اسلامی جلوگیری از ابراز عقیده دیگران است. از اسلام فقط با یک نیرو می‌شود پاسداری کرد و آن علم است و آزادی‌دادن به افکار مخالف و مواجهه صریح و روشن با آنها» (همو، ۱۳۷۰: ۱۹-۲۰). احیای تفکر اسلامی در راستای تمدن‌سازی اسلامی مستلزم رواداری گروه‌های مختلف فکری و مذهبی نسبت به یکدیگر است.

این پژوهش در صدد پاسخ به این پرسش است که: در دیدگاه مطهری رواداری چگونه می‌تواند سبب تکامل انسانی شود که در نهایت این انسان مصداق انسان تمدن‌ساز باشد؟ در زمینه پیشینه پژوهش آثاری مانند علل انحطاط مسلمین از دیدگاه استاد شهید مطهری و دکتر شریعتی (الاهی‌تبار، ۱۳۹۱: ۱۰) در صدد بوده است با محوریت قراردادن انحطاط تمدن اسلامی از منظر دو شخص، اشتراکات و افتراقات دیدگاه آن‌ها دورا بکاود. عوامل درونی عقب‌ماندگی و انحطاط تمدن اسلامی از منظر استاد مطهری (طیبی، ۱۳۹۴: ۷۰-۹۰) از دیگر آثاری است که عواملی مانند تحریف تعالیم اسلامی، بی‌عدالتی، تحجر و جمود را از عوامل سقوط تمدن اسلامی معرفی می‌کند. در مقاله «شاخصه‌های سیاسی تمدن نوین اسلامی از دیدگاه شهید مطهری» (ترکاشوند و جاهدی، ۱۴۰۲: ۱۵۱-۱۳۳) راهکارهایی مانند فعال‌بودن در عرصه بین‌الملل، حفظ استقلال سیاسی مسلمانان بر اساس قاعده نفی سبیل، پاسداری از آزادی‌های مشروع فردی و اجتماعی و برپایی قسط و عدل در جامعه از راهکارهای تمدن‌ساز از دیدگاه مطهری دانسته شده است. در این آثار به کارکردهای رواداری در تکامل انسان تمدن‌ساز از دیدگاه مطهری پرداخته نشده و از سویی پژوهش مستقلی

که با نگاه رواداری دیدگاه مطهری را تحلیل کرده باشد صورت نگرفته است و بسیاری از پژوهش‌ها در اولین گام پژوهش، رواداری پیشه نکرده‌اند.

۱. احیای تفکر اسلامی

مطهری از جمله کسانی بود که در زمینه احیای تفکر اسلامی گام‌های اساسی برداشت و کوشید اسلام واقعی را بیان کند. وی به یکی از لوازم تمدن‌سازی اسلامی، یعنی احیای تفکر اسلامی، پرداخته و معتقد است. امروزه گرچه مظاهری از اسلام وجود دارد، ولی این مظاهر فاقد ویژگی حیات‌بخشی و حیات‌آفرینی است. لذا احیای تفکر اسلامی ضروری است. مسلمانان باید تصور خود را از مفاهیم اسلامی تصحیح کنند و این همان معنای «احیای تفکر اسلامی» است (مطهری، ۱۳۷۲ ب: ۴۲۲/۲۵). مطهری در جهت اثبات این ادعای خود برخی از مفاهیم اساسی دینی را شناسایی می‌کند که در دگردیسی تاریخی، مفهوم واقعی خود را از دست داده‌اند و به نوعی مسخ شده‌اند. وی در خصوص عمل، توکل و زهد با این نگرش به بحث پرداخته است. درباره عمل می‌گوید:

اگر انسان به قرآن و سنت مراجعه کند به این سنت اسلام که دین اسلام، دین عمل است پی می‌برد و تکیه اصلی تعلیم و تربیت در اسلام بر عمل است. اسلام انسان را به این نکته رهنمون می‌کند که سرنوشت انسان را عمل او تشکیل می‌دهد و هر چه هست عمل است. این یک طرز تفکر واقع‌بینانه و منطقی و منطبق با ناموس خلقت است. اگر در صدر اسلام مسلمین آن همه جوش و خروش داشتند، چون یکی از اصول افکار آن‌ها این بود. آن‌ها این تعلیم را، که از سرچشمه گرفته بودند، هنوز منحرف نکرده بودند. فکرشان این بود که هر چه من سعی و عمل می‌کنم و هر چه که می‌جنبم فقط همین است که به درد من می‌خورد و جز این چیز دیگری نیست. از جمله آسیب‌های قرون اولیه اسلامی خوارشمردن تأثیر عمل در سعادت انسان و رجوع از یک طرز تفکر واقع‌بینانه به یک طرز تفکر خیال‌با فانه است. در دوره اموی کم‌کم افکاری پیدا شد که عمل را تحقیر، و آن را بی‌ارزش تلقی می‌کرد. مسئله‌ای از قدیم در بین علمای کلام مطرح، و آن این بود که آیا اساس ایمان است؟ و اصلاً ایمان چیست؟ تاریخ نشان می‌دهد خلفای بنی‌امیه چون در عمل فاسق و فاسد بودند و این امر را نمی‌توانستند از مردم کتمان کنند و مردم هم می‌دانستند که این‌ها از نظر عمل فاسدند، این فکر را ترویج می‌کردند که اساس این است که ما ایمان داشته باشیم، اگر ایمان درست باشد عمل اهمیتی ندارد. فرقه‌ای در قرن دوم اسلامی پیدا شد که آن‌ها را مرجئه می‌گفتند. مرجئه یکی از اصول عقایدشان همین مطلب بود و خلفای اموی هم از این‌ها حمایت می‌کردند (همان: ۴۳۵-۴۳۶).

مطهری در ادامه می‌گوید: «امروز هم نگاه می‌کنیم می‌بینیم عمل به عناوین و اسامی مختلف تحقیق می‌شود. امروز باید بفهمیم اسلام دین عمل است، دین وابستگی‌های خیالی نیست» (همان: ۴۳۵/۲۵). با این بیان روشن می‌شود که احیای تفکر اسلامی برای تمدن‌سازی اسلامی ضروری است و اگر به‌درستی تحقق پیدا کند تمدن‌سازی اسلامی هم منحرف نخواهد شد و روح اسلام در تمدن جدید نیز ظهور و بروز خواهد داشت.

«توکل» یکی دیگر از مفاهیم اخلاقی و تربیتی است که به انسان‌ها در مسیر تلاش و کوشش انگیزه می‌دهد. مطهری می‌گوید:

اگر شما توکل را در قرآن مطالعه کنید می‌بینید از تمام این‌ها هماهنگی عجیبی در مفهوم «توکل» پیدا می‌شود که انسان می‌فهمد توکل در قرآن یک مفهوم زنده‌کننده و حماسی است؛ یعنی هر جا که قرآن می‌خواهد بشر را وادار به عمل نماید و ترس‌ها و بیم‌ها را از انسان بگیرد، می‌گوید ترس و توکل به خدا کن، تکیه‌ات به خدا باشد و جلو برو، تکیه‌ات به خدا باشد و حقیقت را بگو، به خدا تکیه کن و از انبوه دشمن ترس. ولی وقتی که شما همین توکل را در میان تفکر امروز مسلمین جست‌وجو می‌کنید، می‌بینید یک مفهوم مرده است. وقتی می‌خواهیم ساکن شویم و جنبش نداشته باشیم، وقتی می‌خواهیم وظیفه را از خودمان دور کنیم و آن را پشت سر بیندازیم به توکل می‌چسبیم. مفهوم «توکل» درست وارونه آن چیزی که قرآن تعلیم داده در افکار ما وارد شده است (همان: ۴۵۲/۲۵-۴۵۳).

یکی دیگر از مفاهیم اسلامی که معنای اصیل خود را تا حدی از دست داده، مفهوم «زهد» است. مطهری این آموزه غنی اسلامی را در دو شکل حقیقی و تحریف‌شده‌اش بررسی می‌کند و می‌گوید اگر بخواهیم زاهد را آن‌گونه که در روایات و سنت اسلامی معرفی شده است بیابیم، درمی‌یابیم که زاهد مد نظر دین، با تصویر رایج امروزی از زهد در جامعه تفاوت بنیادین دارد. امروزه لقب «زاهد» به بسیاری از افراد نسبت داده می‌شود، مثلاً گفته می‌شود: «فلان شخص بسیار زاهد است!» اما وقتی به سراغ تحلیل زهد چنین افرادی می‌رویم، می‌بینیم زهدشان صرفاً جنبه‌ای منفی و محدود دارد، یعنی فقط به این معناست که در زندگی به کمترین امکانات قناعت می‌کنند. در حالی که این برداشت ناقص است. البته قناعت به حداقل‌ها در زندگی شخصی، یکی از شروط زاهدبودن است و فلسفه‌ای عمیق پشت آن نهفته است، اما هر کس که کم‌خواهی کند لزوماً زاهد نیست. ما زاهدی هستیم که همیشه از قدرت و ثروت دوری گزیده‌ایم، یعنی ضعف را انتخاب کرده‌ایم. مردمی که پول و ثروت نداشته باشند، مسلماً کاری را که از اقتصاد ساخته است نمی‌توانند انجام دهند و باید پیش دیگران دست دراز کنند. از ناحیه روحی هم اتفاقاً ضعیف هستیم؛ چون وقتی خود را این‌گونه

تربیت کردیم که با دور نگه داشتن خود از مال دنیا به خیال خودمان زاهد شدید، یک روز که دنیا به همان زاهد‌ها روی می‌آورد می‌بینیم اختیار از کفشان بیرون رفت. می‌بینیم نه از ناحیه روحی قوی هستیم و نه از ناحیه اقتصادی. زهد در اسلام قوت و قدرت روحی است. با این قدرت و قوت روحی، مال و ثروت دنیا که قدرت دیگری است نه فقط به ما صدمه نمی‌زند، بلکه در خدمت‌مان قرار می‌گیرد (همان: ۴۵۴/۲۵).

احیای تفکر اسلامی نیازمند درک صحیح از آموزه‌های دینی، بیان تفسیرهای مختلف و استفاده از علوم و دانش‌های مدرن به منظور زدودن اسلام از انحراف و بیان تصور صحیح از مفاهیم اسلامی است. اگر تفکر اسلامی بر پایه قرآن و سنت پیامبر خاتم (ص) و اهل بیت (ع) و در تمامی جنبه‌های زندگی انسان بنا نهاده شود گامی اساسی برای تکامل انسان و اجتماع و تمدن‌سازی برداشته خواهد شد. رواداری عاملی مهم در فراهم کردن زمینه پژوهش علمی در مسائل مختلف، به‌ویژه امور دینی، است و با کمک گرفتن از علوم جدید زمینه برداشت‌های افراطی و انحرافی‌گری را از بین می‌برد. در چنین فضایی است که رواداری زمینه‌بازخوانی اسلام به منظور معرفی اسلام اصیل را فراهم می‌کند و به تبع آن مسلمانان اسلام اصیل را از نسخه‌های جعلی‌اش تفکیک می‌کنند و از آن برای تمدن‌سازی اسلامی بهره می‌برند.

۲. پویایی اجتهاد

از جمله ابزارهای اسلام در جهت تطابق آن با مقتضیات زمان اجتهاد است. اگر اجتهاد همواره طبق آرا و اندیشه‌های پیشینیان حرکت کند و توانایی پاسخ‌گویی به مسائل جدید مسلمانان را نداشته باشد اصل اسلام با خطر مواجه خواهد شد. اگر اجتهاد بخواهد عنصری کارآمد برای به‌روزرکردن احکام و قوانین اسلام باشد باید با ابزار عقلانیت و خردورزی در این مسیر گام بردارد، وگرنه پویایی و روزآمدی‌اش را از دست خواهد داد. به همین دلیل عقل‌گرایی در بین مسلمانان زمینه‌ساز اجتهاد است و از طرفی باعث نشان‌دادن تطابق اسلام با مقتضیات زمان می‌شود و بر پویایی و کارآمدی اسلام در تمامی دوره‌ها صحنه می‌گذارد. از نظر مطهری، اجتهاد، اصل کلیدی در نگرش اسلامی به زندگی است که تلاش مداوم برای درک صحیح معارف اسلامی و کاربرد آن در زندگی فردی و اجتماعی را فراهم می‌کند. این مفهوم نه فقط در فقه، بلکه در تمامی ابعاد زندگی مسلمانان ضروری است و باید در حوزه‌های مختلف همچون سیاست، اقتصاد و فرهنگ نیز به کار گرفته شود. اجتهاد باید متناسب با مقتضیات زمان و مکان و پاسخ‌گوی نیازهای جوامع اسلامی باشد. همچنین، عاملی است برای وحدت و همگرایی مسلمانان (همان: ۱۶۴/۲۰-۱۶۷).

در مجموع، اندیشه‌های مطهری دربارهٔ اجتهاد نشان‌دهندهٔ نگرشی جامع و راه‌گشا در اندیشهٔ اسلامی است که همچنان محل توجه جامعهٔ مسلمانان است. مطهری، به دلیل تفکر عقلانی، از حامیان اندیشهٔ اجتهاد پویا و فعال بود و در این زمینه بسیار کوشید و در حمایت از این اندیشه کتاب اصل اجتهاد در اسلام را نگاشت. وی اجتهاد را یکی از اصول مترقی مسلمانان می‌دانست که راه ورود عقل و اندیشه را به دین باز کرده بود و این اجازه را به علمای اسلام داده بود تا در مسائل مختلف بیندیشند (همان: ۴۸۴/۲۱-۴۸۵). اجتهاد، در نظر وی، یعنی به‌کاربردن تدبیر و تعقل در فهم ادلهٔ شرعی، که البته به برخی علوم احتیاج دارد که مقدمهٔ شایستگی و استعداد تعقل و تدبیر صحیح و عالمانه‌اند (همان: ۱۶۴/۲۰-۱۶۷). پس رواداری نیز از مسیر حق تفکر و تأمل در دین با اجتهاد ارتباط تنگاتنگی دارد، چراکه اگر اعتقاد به رواداری در بین علما وجود داشته باشد این حق را برای خود محترم می‌شمرند که در امور دین بیندیشند و فقط به تقلید از گذشتگان اکتفا نکنند. ایشان یکی از مهم‌ترین وظایف علمای مسلمان را اجتهاد می‌شمرد، چراکه علمای مسلمان، در صورت بهره‌گیری از استدلال و استنباط در مراجعه به متون دینی خواهند توانست دین اسلام را دینی معرفی کنند که قادر است به اجتماع شاخصهٔ متحول‌بودن و متکامل‌بودن ارزانی بدارد. همچنین، اجتهاد باعث می‌شود رنگ کهنگی بر اسلام ننشیند و نیازهای هر عصری را پاسخ گوید و تطابق اسلام با مقتضیات زمان را نشان دهد (همان: ۱۹۷/۳-۱۹۸).

مطهری سپس با این نگاه دورهٔ معاصر را آسیب‌شناسی می‌کند و معتقد است اجتهاد پویا در این عصر کم‌رنگ شده است، چراکه عالمان همواره از روبه‌روشدن با مسائل جدید گریزان‌اند و در مسائل مختلف تقلید می‌کنند؛ مثلاً در پاسخ‌گویی به شبهه‌ای به سراغ روش ابن‌قُتبه می‌روند که حدود هفت قرن پیش، از این روش استفاده کرده است، حال آنکه امروز ما شرایط خاص امروزی خود را داریم و هزاران شبهه بر شبهات هفت قرن پیش افزوده شده است. در این عصر نیازمند اندیشه‌ای همچون اندیشهٔ شیخ طوسی هستیم تا با شجاعت عقلی و ادبی در این مسیر گام نهیم (همان: ۱۴۴/۲۰). بی‌گمان رواداری هم، با حمایت از شجاعت و عقلانیت، این دو ویژگی را در انسان تقویت می‌کند؛ زیرا اگر انسان چیزی را حق خود دانست شجاعت آن را نیز پیدا خواهد کرد تا از آن حق دفاع کند.

۳. تبیین رابطه عقل و دین

دین اسلام، به عنوان بارزترین و کامل‌ترین مصداق دین، نه فقط تعارض و تضادی با عقل ندارد، بلکه اهمیت ویژه‌ای برای عقل و خرد قائل است. در دوره معاصر برخی اندیشه‌های افراطی کوشیده‌اند به ارتباط دین و عقل خدشه وارد کنند و باعث جدایی عقل از دین شوند. جدایی دین از عقلانیت آفات بسیار (از جمله افراطی‌گری، خرافه‌پرستی، و رکود علمی) برای جوامع مسلمان در پی داشته و باعث شده است بسیاری از متفکران مسلمان تلاششان را صرف بازسازی رابطه دین و عقلانیت کنند. اگر عقل به حوزه دین راه یابد و قرآن با استفاده از عقلانیت به درستی درک شود هیچ‌گونه تضادی بین عقل و دین وجود نخواهد داشت، بلکه هر دو همدیگر را تأیید می‌کنند. آنچه نیاز جامعه امروزی برای فهم عمیق دین است لزوم اندیشیدن در دین و تقویت قدرت اندیشه است که همه این‌ها از مسیر رواداری می‌گذرد. برخی از متفکران مسلمان که اسلام را دینی عقلانی می‌دانند همواره کوشیده‌اند این ویژگی ذاتی اسلام را زنده نگه دارند. مطهری هم جایگاه ویژه‌ای برای عقل قائل است و معتقد است بخشی از مفاهیم دینی فقط با معرفت عقلی درک می‌شود. قرآن برای ابلاغ پیامش از دو زبان کمک می‌گیرد: استدلال منطقی و احساس. هر یک از این دو زبان، مخاطبی مخصوص به خود دارد که برای اولی عقل است و برای آن دیگری دل (همو، ۱۳۸۹: ۴۷). وی یکی از وجوه تمایز اسلام و مسیحیت را معطوف به همین قضیه می‌داند و بر این اساس می‌گوید در دین اسلام عقل‌گرایی و خردورزی هرگز با ایمان‌گرایی ناسازگاری ندارد. خاتمیت را هم بر محور رشد عقلی و فکری بشر تحلیل می‌کند و در نهایت به رابطه مستحکم بین عقل و دین و همیاری و داد و ستد این دو با هم معتقد است که این دو را کامل‌کننده یکدیگر و همسو می‌داند (همو، ۱۳۷۲ ب: ۴/۳۶۵).

در دیدگاه مطهری، رابطه عقل و دین، عمیق، هماهنگ و متقابل است. عقل و دین نه فقط در تعارض نیستند، بلکه مکمل همدیگرند و در مسیر شناخت حقیقت همراه هم حرکت می‌کنند. عقل ابزاری الهی برای درک معارف دینی و کشف حقایق هستی است. دین هم با ارائه آموزه‌های روشن، عقل را در مسیر صحیح هدایت می‌کند. این رابطه دوسویه زمینه‌ای برای رشد و تعالی انسان فراهم می‌کند. عقل جلوه‌ای از نعمت الهی است که انسان را به شناخت خدا و درک معارف عمیق دینی راه می‌نماید و در کنار وحی، منبع مهمی برای فهم آموزه‌های دینی است. عقل باید در خدمت دین باشد و دین نیز باید مسیر عقل را هموار کند. این تعامل باعث

می‌شود انسان بتواند به درک عمیق‌تری از حقایق هستی دست یابد. در اندیشه مطهری، عقل و دین دو بال پرواز به سمت کمال و معرفت انسان هستند که با هماهنگی کامل، انسان را به مقصد نهایی می‌رسانند.

۴. تولید و رشد علم

آموزه‌های اسلام همواره مسلمانان را بدون هر گونه تعصب دینی به کسب علم و دانش دعوت می‌کند. مطهری معتقد است علم و دین باید، در راستای دست‌یابی به حقیقت و تعالی انسان‌ها، هم‌زیستی داشته باشند. این دو در خدمت پیشرفت بشر هستند و در واقع مکمل یکدیگرند. این نکته در آموزه‌های دینی و فلسفی مطهری به وضوح دیده می‌شود و نشان‌دهنده عمق تفکر وی در جمع بین دین و علم، و نقش آن در تمدن‌سازی است. به نظر وی، رواداری عاملی برای بیان افکار و اندیشه‌های مختلف است و در حوزه فکر و اندیشه باعث پیشرفت و رشد علم می‌شود و به تبع آن محدودیت علم در اسلام باعث شکست اسلام خواهد شد. در سایه رواداری همه افکار و اندیشه‌ها خود را بروز می‌دهند و زمینه تضارب آرا فراهم می‌شود که در پی آن رقابت سالم بین اندیشه‌ها شکل می‌گیرد. در این محیط سالم است که علم واقعی ظاهر می‌شود. مطهری درباره کارکرد رواداری در رشد علم می‌گوید:

اتفاقاً تجربه‌های گذشته نشان داده است که هر وقت جامعه از یک نوع آزادی فکری، ولو از روی سوءنیت، برخوردار بوده است، این امر به ضرر اسلام تمام نشده، بلکه در نهایت به سود اسلام بوده است. اگر در جامعه ما محیط آزاد برخورد آرا و عقاید به وجود بیاید، به طوری که صاحبان افکار مختلف بتوانند حرف‌هایشان را مطرح کنند و ما هم در مقابل، آرا و نظریات خودمان را مطرح کنیم، در چنین شرایط سالمی خواهد بود که اسلام هر چه بیشتر رشد می‌کند (همو، ۱۳۷۰: ۶۳-۶۴).

مطهری بر پیوند علم و دین تأکید داشت و معتقد بود جدایی دین از علم خسارت‌های جبران‌ناپذیری به بار می‌آورد که یکی از آن‌ها شکل‌گیری خرافات بوده است. در نتیجه باید ایمان را در پرتو علم شناخت تا از خرافات مصون بماند (همو، ۱۳۷۲ ب: ۳۵/۲۹). خاصیت دینداری سبب می‌شود از کردار دینی عادت‌زدایی شود. تحول‌پذیردانستن فهم دینی و عادت‌زدایی از کردار دینی زمینه تعامل دین با تمامی سطوح جامعه و راه ورود دین به همه عرصه‌های زندگی را فراهم می‌کند. مطهری بقای اسلام را محصول آزادی اندیشه می‌داند:

به دلیل همین آزادی‌های مشروع و منطقی بود که اسلام توانست باقی بماند. اگر در صدر اسلام در جواب کسی که می‌گفت من خدا را قبول ندارم، می‌گفتند بزنید و بکشید، امروز دیگر اسلامی وجود نداشت. اسلام به این دلیل باقی مانده که با شجاعت و صراحت با افکار مختلف و حتی مخالف

مواجهه شده است. در آینده هم اسلام فقط و فقط با مواجهه صریح و شجاعانه با عقاید و افکار مختلف است که می‌تواند به حیات خود ادامه دهد و من به جوانان و طرفداران اسلام هشدار می‌دهم که خیال نکنند راه حفظ معتقدات اسلامی جلوگیری از ابراز عقیده دیگران است. از اسلام فقط با یک نیرو می‌شود پاسداری کرد و آن علم است و آزادی‌دادن به افکار مخالف و مواجهه صریح و روشن با آن (همو، ۱۳۷۰: ۱۵).

مطهری رواداری فکر و اندیشه‌ورزی را از حقوق ذاتی تمامی انسان‌ها می‌شمرد و همه انسان‌ها را به اندیشیدن فرا می‌خواند و تقلید کورکورانه، بدون پشتوانه عقلی، را محکوم می‌کند. وی معتقد است اگر به مردم در مسائلی که باید در آن‌ها بیندیشند، از ترس اینکه مبدا اشتباه کنند، آزادی فکری ندهیم یا روحشان را بترسانیم که در فلان موضوع دینی یا مذهبی مبدا فکر کنند که اگر فکر کنند و وسوسه کوچکی به ذهنشان بیاید بر سردر آتش جهنم فرو می‌روند، این مردم هرگز فکرشان در مسائل دینی رشد نمی‌کند و پیش نمی‌رود. دینی که از مردم در اصول خود تحقیق می‌خواهد و تحقیق هم یعنی کسب مطلب از راه تفکر و تعقل، خواه‌ناخواه برای مردم آزادی فکر قائل است (همان: ۱۲۲).

رواداری دروازه ورود علوم مختلف به جهان اسلام است و این فرصت را فراهم می‌کند تا مسلمانان با خضوع در برابر تحقیقات و علوم اصیل و پرهیز از هر گونه مجادله، نزاع و مقاومت خود را از این نعمت خداوندی بهره‌مند کنند. رواداری در برابر علوم مختلف به معنای پذیرش آن‌ها نیست، بلکه باید در برابر علمی که از زرف‌اندیشی و حقیقت به دورند مقاومت کرد تا حقیقت آن علم مکشوف شود، چراکه ذات و حقیقت علم هرگز به بیراهه نمی‌رود. قرآن هم انسان‌هایی را که اهل خردمندی، تفقه و شناخت و آگاهی نباشند، به دلیل اعراض از حق جویی غافل می‌شمرد (اعراف: ۱۳). خود قرآن هم بر اساس علم و تحقیق حقانیت خود را اثبات می‌کند نه با ابزار و عوامل غیرعلمی (بقره: ۲۵۶؛ آل عمران: ۱۹۰-۱۹۱).

مطهری یکی از عوامل رشد علمی جامعه مسلمانان را رواداری علمی ایشان در خصوص علمای ادیان و مذاهب دیگر می‌داند. آن‌ها اجازه می‌دادند عالمان اهل کتاب به راحتی در جوامع اسلامی حضور پیدا کنند. لذا در همان عصر اول، معلومات علمی آن‌ها را فرا گرفتند و با پرورش و بومی‌سازی آن علوم با فرهنگ و تمدن اسلامی توانستند در مدتی کوتاه در رأس جامعه علمی قرار گیرند (مطهری، ۱۳۶۷ الف: ۱۶۰). مطهری درباره احادیثی چون «الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَخُلِدِ الْحِكْمَةَ وَلَوْ مِنْ أَهْلِ النَّفَاقِ» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۰۴: ۲۲۷/۱۸) و آیاتی چون «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره:

۲۶۹) به اخذ علوم و فنون، گرچه از مشرک و منافق، توصیه می‌کند. در حقیقت، وی به رواداری و حق و حقیقت، یعنی علم، توصیه می‌کند، زیرا بدون رواداری مسلمانان با غیرمسلمانان، گرفتن علوم و فنون از غیرمسلمانان امکان‌پذیر نخواهد بود. مطهری درباره ترجمه کتب علمی و فلسفی به زبان عربی در زمان خلفای عباسی و مخالفت نکردن ائمه (ع) با آن می‌گوید:

ما در میان احادیث و اخبار ائمه خودمان که این همه با چشم نقد به خلفا نگاه می‌کردند و انحرافات آنان را بازگو می‌کردند و مکرر هم بازگو می‌کردند... در یک حدیث نمی‌بینیم که این کار خلفا به عنوان یک بدعت تلقی شده باشد و بگویند که یکی از چیزهایی که این‌ها کار را خراب کردند، این بود که علوم ملت‌های کافر را از یونان و روم و هند و ایران ترجمه کردند و وارد دنیای اسلام نمودند؛ و حال آنکه این موضوع در میان عوام بهترین وسیله بود برای کوبیدن آن‌ها، ولی ما حتی در یک حدیث ندیدیم که این کار خلفا به عنوان یک بدعت و یک امر ضد اسلام تلقی شده باشد (مطهری، ۱۳۶۷ ب: ۲۷۸).

۵. نفی تقلید کورکورانه در جوامع اسلامی

تقلید کورکورانه و به دور از آگاهی و شناخت، از عوامل اصلی رکود و ایستایی اندیشه است. اگر تقلید بدون شناخت و آگاهی رخ دهد فرصتی برای به‌کارگرفتن اندیشه و جوشش فکری باقی نمی‌ماند و مسیر شکوفایی استعدادها و انسان مسدود خواهد شد و امکان ورود به حوزه‌های جدید از انسان سلب می‌شود. تقلید کورکورانه، اندیشه را در تنگنای چارچوب فکری دیگران به بند می‌کشد و مانع آزادی اندیشه می‌شود. قرآن نیز بر نفی تقلید کورکورانه تأکید می‌کند. متفکران مسلمان تقلید کورکورانه را یکی از آفات فقدان عقل‌گرایی در جامعه دانسته‌اند که رواداری می‌تواند نقش بسزایی در رهایی از تقلید داشته باشد. تغییر رفتار، که از نوع نگرش به هستی حاصل می‌شود، از دروازه عقلانیت و نفی تقلید از گذشتگان می‌گذرد. تقلید کورکورانه همانند زنجیری است که عقلانیت و اندیشه‌ورزی را در بند کرده است. از دیگر دلایلی که تقلید کورکورانه را نفی می‌کند بی‌نهایت بودن علم است، چراکه تقلید اجازه کشف علوم جدید را نمی‌دهد.

تقلید کورکورانه و افراطی در امور دینی و مذهبی باعث عقب‌ماندگی مسلمانان شده است، چراکه تقلید مانع تفکر و خردورزی و در نتیجه مانع دینداری صحیح است و طلب استدلال و برهان راهی در جهت مبارزه با تقلید محض است. تقلید باعث می‌شود انسان‌ها نتوانند درباره دیدگاه‌ها و دریافت‌های پیشینیان انتقاد کنند. لذا ایمانشان مشوش می‌شود و به نوعی به استبداد دینی می‌انجامد. بنابراین، با گسترش فرهنگ رواداری مردم می‌توانند با ابزار عقل به مصاف تقلید بروند و به نوعی زمینه رشد فکری و عقلانی خود را فراهم کنند.

مطهری تقلید کورکورانه را همانند زنجیری می‌داند که اندیشه را در بند کرده است. در نظرگاه وی، معتقدات بشر بر یکی از دو پایه می‌تواند باشد: گاه پایه اعتقاد بشر تفکر آزاد است. انسان با عقل و فکر آزاد از سر تأمل و اندیشه واقعی عقیده‌ای را برای خود انتخاب می‌کند؛ ولی گاه، از هر راهی، عقیده‌ای به بشر تحمیل می‌شود، ولو از راه تقلید آباء و اجداد، و بعد انسان به آن عقیده خو می‌گیرد و آن عقیده بدون اینکه با قوه تفکرش کوچک‌ترین ارتباطی داشته باشد در روحش مستقر می‌گردد. اولین خاصیت و اثر این‌گونه عقاید این است که مانع تفکر آزاد می‌شود و به صورت زنجیری برای عقل و فکر انسان درمی‌آید. این‌گونه عقاید عبارت است از یک سلسله زنجیره اعتیادی، عرفی و تقلیدی که به دست و پای فکر و روح انسان بسته می‌شود (همو، ۱۳۷۲ ج: ۱۱۵-۱۱۶). به نظر مطهری، برخی عقاید بر اندیشه‌ورزی و گزینش عقلانی مبتنی هستند و بسیاری دیگر از دایره اندیشه و عقلانیت بیرون‌اند و بر تعصب و تقلید استوارند. بر این اساس، به همان اندازه که آزادی اندیشه را بایسته و ستودنی می‌انگارد و بر آن پای می‌فشرد با آزادی عقیده تقلیدی و موروثی مخالف است. به زعم او، تفکر از مقدس‌ترین استعدادهای بشر، و شدیداً نیازمند آزادی است (همان: ۹۱).

آزادی تفکر ناشی از همان استعداد انسانی بشر است که می‌تواند در مسائل مختلف بیندیشد. این استعداد بشری حتماً باید آزاد باشد؛ پیشرفت و تکامل بشر در گرو این آزادی است (همان: ۷-۸). اما در مقابل منشأ بسیاری از عقاید، عادت‌ها، تقلیدها و تعصب‌هاست. عقیده به این معنا نه فقط راه‌گشا نیست، بلکه نوعی انعقاد اندیشه به حساب می‌آید؛ یعنی فکر انسان در چنین حالتی، به عوض اینکه باز و فعال باشد، بسته و منعقد شده است. در اینجاست که آن قوه مقدس تفکر، به دلیل این انعقاد و وابستگی، در درون انسان اسیر و زندانی می‌شود. آزادی عقیده در معنای اخیر نه فقط مفید نیست، بلکه زیان‌بارترین اثر را بر فرد و جامعه دارد (همان: ۱۵-۲۱).

تفکر روادارانه، آزادی اندیشه را عامل مهمی در رشد اندیشه دینی می‌داند و همه مسلمانان را به اندیشیدن دعوت می‌کند تا از تقلید محض رهایی یابند (همان: ۱۲۳). در اندیشه مطهری عقایدی که بر مبنای وراثت و تقلید و از سر جهالت، به سبب فکرنکردن و تسلیم‌شدن در مقابل عوامل خردگریز در انسان پیدا شده مذموم است و رواداری و خردورزی اهمیت ویژه دارد. وی تقلید کورکورانه را از مصادیق رواداری منفی معرفی می‌کند، چراکه تقلید حق آزاداندیشی را به مخاطره می‌اندازد و فکر انسان بسته و زندانی می‌شود و یکی از حقوق طبیعی انسان، یعنی آزادی اندیشه، را نادیده می‌گیرد.

۶. خرافه‌زدایی از جوامع اسلامی

متفکران مسلمان یکی از عوامل رکود مسلمانان را افکار و عقاید خرافی‌شان دانسته‌اند. آمیختگی برخی از مفاهیم اسلامی با خرافات و باورهای نادرست می‌تواند مانع پیشرفت و توسعه جوامع اسلامی شود. لذا بسیاری از متفکران مسلمان بر اهمیت بازگشت به منابع اصیل اسلامی و تفکر نقادانه در فهم و تفسیر آموزه‌های دینی تأکید دارند (اسدآبادی، ۱۳۷۹: ۱۰۱؛ مطهری، ۱۳۷۲: ب: ۳۵/۲۹). بنابراین، برای تصحیح ذهنیت مسلمانان باید تفسیر صحیح و تازه‌ای از این مفاهیم عرضه کرد. رواداری با تأکید بر رشد فکری و عقلانی زمینه آن را فراهم می‌کند و به‌کارگیری عقل را از حقوق انسان‌ها می‌داند و همواره صاحبان عقل و خرد را می‌ستاید، چراکه با حاکمیت عقلانیت و خردورزی در جامعه خرافه‌پرستی به حاشیه کشانده خواهد شد و اندیشه یکی از ابزارهای مهم خرافه‌زدایی از جامعه است. مطهری گروه‌هایی را که با عقلانیت دینی رابطه‌ای ندارند در معرض انحراف می‌داند و معتقد است این گروه‌ها حتی در بهره‌برداری از قرآن نیز برداشت عوامانه دارند، چون عقل را تعطیل کرده‌اند. این گروه به دلیل این طرز تفکر، خیلی زود از جاده درک صحیح منحرف می‌شوند و اعتقادات نادرستی پیدا می‌کنند (همو، ۱۳۸۹: ۲۶).

تحریف دین و تمسک به خرافات صرفاً به جوامع اسلامی پیشین تعلق ندارد، بلکه جوامع اسلامی پسین را هم تهدید می‌کند (همو، ۱۳۷۲: ب: ۲۴۷/۲۱). آزاداندیشی و شورش فکری علیه خرافات و عادات جاهلانه یکی از راه‌های مقابله با خرافات است. دینداری اگر بر اساس عقلانیت و خردورزی باشد سبب می‌شود از کردار دینی عادت‌زدایی شود. درآمدن عمل و رفتار دینی از صورت عادت دست‌کم سه آفت تحجر، تقلید و خرافه را از دینداری می‌زداید. تحول‌پذیردانستن فهم دینی و عادت‌زدایی از کردار دینی همانا سبب بازشدن باب تعامل و داد و ستد تولیدی، تکمیلی و تصدیقی دین با جامعه، دولت، مردم، صنعت، علم، فناوری، پیشرفت، آبادانی، تغییر و ثبات، نوآوری و ابتکار، عدالت و بی‌عدالتی، علم و ایدئولوژی، و سایر ادیان و تمدن‌ها می‌شود. در این صورت آزاداندیشی در دین می‌تواند در فرآیند تمدن‌سازی اسلامی در آینده نقش‌آفرینی فعالی داشته باشد.

مطهری خرافات را یکی از عوامل تحریف دین می‌دانست و معتقد بود در مقابل جهالت مردم نباید خاموش ماند و در مبارزه با خرافات کوتاهی کرد (همو، ۱۳۸۷: ۱۴۸/۹). رواداری زمینه تفکر و خردورزی، آزاداندیشی و شورش فکری علیه خرافات و عادات جاهلانه را فراهم می‌کند. اگر در مسائل دینی رواداری

وجود نداشته باشد و با اجبار و خشونت در صدد اثبات یا نفی اعتقاد یا عمل مذهبی باشیم و از رویارویی اندیشه‌ها به دلیل ترس نابودی اعتقاد مذهبی جلوگیری شود خرافات هم به حوزه دین راه خواهد یافت. جدایی دین از علم خسارت‌های جبران‌ناپذیری به بار می‌آورد که یکی از آن‌ها شکل‌گیری خرافات است. در نتیجه باید ایمان را در پرتو علم شناخت تا از خرافات مصون ماند (همو، ۱۳۷۲ ب: ۳۵/۲۹).

رواداری در بین مسلمانان باعث می‌شود اسلام اصیل و عقلانیت در شناخت و کشف حقیقت نقش اصلی ایفا کند و عمل و رفتار دینی از حالت عادت خارج شود و حداقل سه آفت مهم خرافه، تحجر و تقلید، از دین دور گردد. ایجاد فضای آزاداندیشی و میدان‌دادن به افکار جدید در جامعه نقش مهمی در خرافه‌زدایی دارد، چراکه رواداری زمینه استفاده از استدلال‌های عقلانی را فراهم می‌کند و مبارزه با خرافه بدون پشتوانه عقلی را مذبوم می‌شمرد. اگر مسلمانان بدون فکر چیزی را نپذیرند خرافات نمی‌تواند دوام چندانی داشته باشد، چراکه خرافه فاقد پایه محکم و استوار عقلانی است و با استدلال و برهان، پایه‌های سست آن به هم می‌ریزد. به همین دلیل است که خرافه در جوامعی که از عقلانیت و خردورزی حمایت کرده‌اند، به حاشیه رانده شده است. خرافه همه جوامع گذشته، حال و آینده را شامل می‌شود. با گسترش خرد و اندیشه باید با خرافه مبارزه کرد. متفکران مسلمان عقل‌گرایی را عاملی برای معرفی اسلام راستین و پیراستن خرافات از آن دانسته‌اند، چراکه خرافه فاقد پایه عقلانی است و با برهان و استدلال پایه‌هایش فرو می‌ریزد. ایمان در پرتو علم شناخته می‌شود تا از خرافات مصون بماند. کسانی که با عقلانیت دینی رابطه‌ای ندارند در معرض انحراف و خرافه‌پرستی هستند. عقل‌گرایی باعث عادت‌زدایی از رفتار دینی می‌شود و پاسخ‌گوی همه پرسش‌هاست. پس نمی‌توان در پاسخ به پرسش‌های مردم صاحب عقل و خرد، از خرافات استفاده کرد. خرافات همانند حجابی است که انسان‌ها را از کشف حقیقت باز می‌دارد و عامل جدایی صاحب عقیده و حقیقت است، زیرا همانند حجاب بین حقیقت و صاحب عقیده فاصله می‌اندازد.

رواداری عاملی برای ورود اندیشه‌های مختلف به ذهن و دروازه ورود افکار جدید به جامعه و مبارزه با تفاسیر جبرگرایانه از قضا و قدر و زدودن خرافات است. اگر راجع به افکار متفاوت، رواداری پیشه نشود به مرور زمان افکار خرافی می‌تواند در قالب رفتار مردم خود را نشان دهد. شایسته است افکار مخالف را شنید و صریح و روشن با آن‌ها مقابله کرد. این کار فقط به کمک رواداری محقق خواهد شد. با این حال می‌توان

گفت تمدن‌سازی اسلامی نیازمند خرافه‌زدایی از اندیشه اسلامی است تا در تمدن جدید خرافات نتواند روح تمدن اسلام را خدشه‌دار کند.

۷. هم‌زیستی مسالمت‌آمیز

اسلام با ورود به نقاط مختلف جهان هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با فرهنگ‌ها و تمدن‌های بومی را در پیش گرفت. برخی از متفکران مسلمان، منطق اسلام را منطق زیست یا به عبارتی منطق هم‌زیستی و مسالمت معرفی می‌کنند (بن‌نبی، ۱۳۵۹: ۴۸). به نظر مطهری، رواداری به عنوان اصلی بنیادین در اندیشه و عمل، امکان هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و سازنده میان افراد و گروه‌های مختلف را فراهم می‌کند و نه فقط به کاهش تنش‌ها و تعارضات درون جامعه می‌انجامد، بلکه زمینه را برای تبادل افکار، تجارب و دستاوردهای گوناگون فراهم می‌کند. در نتیجه، با تلفیق این عناصر، شاهد شکل‌گیری تمدنی پویا و خلاق خواهیم بود که قادر به پاسخ‌گویی به نیازهای متنوع بشری است.

به نظر مطهری، رواداری در عرصه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی انسان، زمینه‌ساز تکامل و بالندگی او خواهد بود؛ مثلاً در عرصه اخلاقی، رواداری به انسان کمک می‌کند با پذیرش تفاوت‌ها و تنوع‌های موجود در جامعه، به درک عمیق‌تری از ارزش‌ها و فضایل اخلاقی دست یابد و با ایجاد فضای مساعد برای مشارکت گروه‌های مختلف در فرآیند توسعه و پیشرفت جامعه، به ارتقای سطح رفاه و سعادت عمومی کمک می‌کند. رواداری در تاریخ تکامل تمدن‌های بشری نقش بسیار پُررنگی ایفا کرده است. در جوامع و تمدن‌هایی که اصل رواداری به‌جِد رعایت شده است، شاهد شکوفایی و پیشرفت چشمگیر بوده‌ایم؛ مثلاً در دوره طلایی تمدن اسلامی وجود روحیه رواداری و پذیرش تنوع عقاید و مذاهب موجب گسترش دانش و فرهنگ در سطح جهانی شد. همچنین، در برهه‌های مختلف تاریخ بشر، تمدن‌هایی که به اصل رواداری پایبند بوده‌اند، توانسته‌اند به موفقیت‌های چشمگیری در عرصه‌های مختلف دست یابند.

همچنین، مطهری معتقد است نادیده‌گرفتن یا نقض اصل رواداری به ایجاد تنش‌ها، تعارضات و در نهایت انحطاط و زوال تمدن‌ها می‌انجامد. وی به دوران انحطاط تمدن اسلامی اشاره می‌کند که به دلیل رعایت‌نشدن اصل رواداری، و در عوض، تنگ‌نظری در عرصه‌های مختلف، افول چشمگیر این تمدن رخ داد. رواداری زمینه بهره‌مندی تمدن‌ها از یکدیگر را فراهم می‌کند. امکان ندارد فرهنگ و تمدنی از فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر بهره‌نگرفته باشد. آنچه در این داد و ستد تمدنی مهم است کیفیت بهره‌گیری از تمدن‌های

دیگر است. یک نوع بهره‌گیری آن است که فرهنگ و تمدن دیگر را بدون هیچ تعرضی در قلمرو خودش قرار دهد؛ اما نوع دیگر این است که از فرهنگ و تمدن دیگر تغذیه کند؛ یعنی مانند موجود زنده‌ای آن‌ها را در خود جذب و هضم کند و موجود تازه‌ای به وجود آورد. فرهنگ اسلامی از نوع دوم است؛ مانند سلول زنده‌ای رشد کرد و دیگر فرهنگ‌ها (یونانی، هندی، ایرانی و...) را در خود جذب کرد و به صورت موجودی جدید، با چهره و سیمایی مخصوص به خود، ظهور و بروز کرد. به اعتراف محققان تاریخ فرهنگ و تمدن، تمدن اسلامی در ردیف بزرگ‌ترین فرهنگ‌ها و تمدن‌هاست (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۹-۲۰).

نتیجه

از نظر مطهری، رواداری به عنوان اصل اساسی و بنیادین در تکامل و تعالی تمدن‌های بشری، نقش بسزایی ایفا کرده و با ایجاد فضای مناسب برای گفت‌وگو، همکاری و تبادل اندیشه‌ها، زمینه را برای شکوفایی استعدادها و خلاقیت‌های انسانی فراهم آورده و در نتیجه به پیشرفت و توسعه همه‌جانبه جوامع کمک کرده است. تمدن‌سازی اسلامی با معیارهای انسانی و اسلامی یکی از آرمان‌های مسلمانان به شمار می‌رود. این تفکر در بین متفکران مسلمان جایگاه ویژه‌ای دارد. مطهری در این مسیر راهکارهای مختلفی مطرح کرده است که یکی از آن‌ها گسترش رواداری در بین مسلمانان است. رواداری ظرفیت لازم را به منظور احیای تفکر اسلامی، پویایی اجتهاد، تبیین رابطه عقل و دین، تولید و رشد علم، اهمیت دادن به علم و عالم، و حمایت از اندیشه‌های نو و بدیع در راستای تبیین رابطه عقل و دین فراهم می‌کند و زمینه باور به توانایی انسان‌سازی و تمدن‌سازی اسلام را به وجود می‌آورد. رواداری زمینه پویایی اجتهاد را فراهم می‌کند و جامعه را از خطر تقلید کورکورانه نجات می‌دهد تا تفکر و خردورزی، آزاداندیشی و شورش فکری علیه خرافات و عادات جاهلانه صورت گیرد. حاکم‌شدن رواداری در بین مسلمانان زمینه هم‌زیستی و همگرایی را در جامعه می‌گسترده و جامعه را از خطر تفرقه نجات می‌دهد. در این وضعیت همگرایی با وجود اختلاف، ارزش پیدا می‌کند و اگر انسان‌ها وجود تفاوت را حق بدانند همگرایی تحقق خواهد یافت. برای پی‌بردن به کارکردهای رواداری در تکامل انسان، که در نهایت به تحقق تمدن نوین اسلامی می‌انجامد، پیشنهاد می‌شود این موضوع از دیدگاه سایر متفکران دوره معاصر نیز بررسی شود.

منابع

- قرآن کریم.
- آشوری، داریوش (۱۳۸۵). «چرا رواداری؟ کندوکاوی در معنای یک ترم و برابر نهادن آن»، در: رواداری، ش ۱، ص ۸-۱.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۱۳۰۴). شرح نهج البلاغه، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- اسدآبادی، سید جمال‌الدین (۱۳۷۹). مجموعه رسائل و مقالات، تهران: بی‌نا.
- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۹۰). احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه: احمد آرام، تهران: سهامی انتشار.
- الاهی‌تبار، علی (۱۳۹۱). علل انحطاط مسلمین از دیدگاه استاد شهید مطهری و دکتر شریعتی، قم: معارف.
- بن‌نبی، مالک (۱۳۵۹). نقش و رسالت مسلمانان، ترجمه: صادق آینه‌وند، تهران: قلم.
- ترکاشوند، احسان؛ جاهدی، مصطفی (۱۴۰۲). «شاخصه‌های سیاسی تمدن نوین اسلامی از دیدگاه شهید مطهری»، در: پژوهش‌های انقلاب اسلامی، س ۱۳، ش ۴۶، ص ۱۳۳-۱۵۱.
- الجابری، محمد عابد (۱۳۸۶). «بشت سایه خود؛ تجدد عربی»، در: خردنامه همشهری، ش ۱۵، ص ۲۵.
- حامد ابوزید، نصر (۱۳۸۳). نقد گفتمان دینی، ترجمه: حسن یوسفی اشکوری، محمد جواهرکلام، تهران: یادآوران، چاپ دوم.
- حنفی، حسن (۱۳۹۰). میراث فلسفی ما، گردآورنده: فاطمه گورابی، ترجمه: علی سردار، تهران: یادآوران.
- رجبی، محمود (۱۳۸۵). انسان‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ژاندرن، ژولی سادا (۱۳۷۸). تساهل در تاریخ اندیشه غرب، ترجمه: عباس باقری، تهران: نی.
- سایدل، جنیفر؛ مک‌موردی، دبلیو (۱۳۶۹). فرهنگ اصطلاحات انگلیسی، تهران: رهنما.
- سریع‌القلم، محمود (۱۳۹۰). پیشوایی فراتر از زمان، تهران: امام موسی صدر.
- طیبی، سید محمد (۱۳۹۴). «عوامل درونی عقب‌ماندگی و انحطاط تمدن اسلامی از منظر استاد مطهری»، در: مشکوة، س ۳۴، ش ۲، ص ۷۰-۹۰.
- فتح‌علی، محمود (۱۳۷۸). تساهل و تسامح اخلاقی، دینی، سیاسی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- فولادوند، عزت‌الله (۱۳۷۶). خرد در سیاست، تهران: طرح نو.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷ الف). سیری در سیره ائمه اطهار (ع)، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۶۷ ب). تعلیم و تربیت در اسلام، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۷۰). پیامون انقلاب اسلامی، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۷۲ الف). انسان و سرنوشت؛ عظمت و انحطاط مسلمین، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۷۲ ب). مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۳، ۴، ۲۰، ۲۱، ۲۵، ۲۹، تهران: صدرا.

- _____ (ج. ۱۳۷۲). پیرامون جمهوری اسلامی، تهران: صدرا.
- _____ (د. ۱۳۷۲). آشنایی با علوم اسلامی، تهران: صدرا، چاپ سیزدهم.
- _____ (۱۳۷۴). بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صدساله اخیر، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۸۷). یادداشت‌های استاد، ج ۱، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۸۹). آشنایی با قرآن، ج ۱، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۹۲). فطرت، تهران: صدرا.
- _____ موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۸۹). صحیفه امام، ج ۵، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، مجموعه نرم‌افزاری.
- _____ وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷). نومعتزلیان، تهران: احسان.

نقدی بر معرفت‌شناسی فون هایک در تبیین آزادی:

ارائه شواهدی از اسلام

غلام حسین باقری *

علی شیرخانی **

محمد ترابی ***

چکیده

فون هایک، از متفکران غربی قرن بیستم، دیدگاه‌های مهمی درباره آزادی انسان در مباحث جامعه‌شناسی، اقتصاد و سیاست مطرح کرده است که محل استناد پژوهشگران است. اغلب تحلیل‌ها و نقدهایی که بر این دیدگاه‌ها انجام شده در درون گفتمان لیبرالیستی و معطوف به کاربرد نظریات او بوده است و تحقیقات و نقدهای کمی درباره منشأ فکری و فلسفی این دیدگاه‌ها صورت گرفته است. بر همین اساس، تحقیق حاضر تلاشی است تا با استفاده از فراتحلیل آثار فون هایک و مرور نظام‌یافته تحلیل‌ها و نقدهای مرتبط، ضمن تحلیل ریشه‌های فلسفی اندیشه هایک، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی هایک از انسان آزاد را نقادی کند و نظر اسلام درباره گزاره‌های اصلی نظریه او دربرساخت آزادی انسان را جویا شود. نتایج فراتحلیل نشان داد که حذف قوه استدلال در فهم امور، قیاس جامعه انسانی با نظم خودانگیخته بیولوژیکی، قیاس ذات انسان و ارگانسیم، تبیین فیزیکی و پدیداری از علم‌النفس و تفسیر نارسا از ذهن و آگاهی انسان نقص معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی دارد. همچنین، یافته‌ها حاکی از آن است که هایک در کمال وسیله‌ای دانستن آزادی، تعیین منبع آزادی از طریق تعامل

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، قم، ایران (gh.bagheri1351@gmail.com).

** استاد علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، قم، ایران (نویسنده مسئول: rooz1357@gmail.com).

*** دانشیار علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، قم، ایران (Mtorabi1418@gmail.com).

پوزیتیویستی انسان با محیط، تمایزندان «آزادی»، «رهایی» و «اختیار» از همدیگر و نادیده‌انگاری نقش استدلال و تفکر بشر در جبر و تکوین، در تضاد رادیکال با اسلام قرار دارد.

کلیدواژه‌ها: انسان، آزادی، اسلام، فون هایک، نظم خودانگیخته، لیبرالیسم.

مقدمه

فون هایک از فلاسفه برجسته و متفکران نئولیبرال در زمینه آزادی‌های فردی و اجتماعی است که معتقد است آزادی فردی بنیان پیشرفت، توسعه و رفاه در جامعه است. در بیان او کشور آزاد کشوری است که در آن آزادی افراد تا حد ممکن از طریق اجباری که افراد دیگر اعمال می‌کنند نقض نشود (Hayek, 1960: 9-12). همچنین، او معتقد است آزادی در جامعه از طریق تغییرات تدریجی و خودانگیخته حاصل می‌شود (Hayek, 1973: 17) و سیر تکامل به سمت آزادی نیازی به خالق ندارد، چون مسیر خود را از طریق آزمون و خطا پی می‌گیرد و در این میان آزادی فردی، مشخصه عملیاتی این سیر تکاملی است (Hayek, 1967: 70-73). مضمون جدید آزادی به معنای فقدان هر گونه الزام بیرونی است و آزادی حقیقی انسان در گرو رهایی از فشار نیازهای فیزیکی و نظام اقتصادی است و در این میان نقش دولت حفظ حاکمیت قانون و به حداقل رساندن مداخلات ارادی و خودسرانه است (Hayek, 1960: 82-86). آزادی در منظر هایک متفاوت با آزادی سیاسی، آزادی درونی و آزادی به معنای قدرت و توانش است، بلکه فضیلتی متمایز است که به افراد اجازه می‌دهد بدون احساس اجبار، اهداف متفاوتشان را دنبال کنند و خود را با محیط در حال تغییر، سازگار کنند به نحوی که این تغییر و سازواری به توسعه و پیشرفت می‌انجامد (Hayek, 1973: 18). همچنین، در تبیین رابطه آزادی و استدلال، هایک معتقد است رویکردهای عقل‌گرایانه بر کنترل، و طراحی‌های عامدانه مبتنی بر تفکر انسان تأکید دارند، در حالی که رویکردهای مبتنی بر آزادی تکاملی بر سنت، نظم خودانگیخته جوامع و محدودیت‌های استدلال انسان تأکید دارند و بر همین اساس، استدلال انسان ملزم به عمل در قالب و ساختار تکامل اجتماعی است (Gray, 1998: 1-5).

این در حالی است که خوانش جامعی از اندیشه فون هایک وجود ندارد و اغلب، برداشت‌های فلسفی، سیاسی و اقتصادی از اندیشه او در تبیین آزادی، متناقض یا دست‌کم پرسش‌برانگیز است. یکی از دلایل آن مانع‌الجمع بودن عناصر موجود در نظام فکری فون هایک است که از اصل دربرگیری دوجانبه تبعیت نمی‌کند، موضوعی که بسیاری از محققان به آن اشاره کرده‌اند. بر همین اساس، بررسی و شناخت ریشه‌های

فکری و فلسفی اندیشه فون‌هایک اهمیت و ضرورت دارد. مسئله دیگری که در بررسی اندیشه فون‌هایک مشهود است و باعث تفاوت در تفسیر آرای وی شده است، تطبیق برداشت‌ها در سطوح مختلف هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، و پراگماتیک با همدیگر است که نوعی نقص روش‌شناختی به شمار می‌رود، لذا به دست دادن تحلیلی که به تمایز این سطوح قائل باشد، ضروری است. همچنین، نکته دیگری که در بررسی آرای فون‌هایک در پیشینه تحقیق به چشم می‌خورد فقدان نگاه انتقادی به اندیشه‌های او در نظریه‌پردازی است. نظر به این نارسایی‌ها، در این مقاله می‌کوشیم با اتخاذ روش فراتحلیل آثار فون‌هایک درباره آزادی و مرور نظام‌یافته تحقیقات مرتبط با دیدگاه‌های این متفکر غربی، ضمن ترسیم تصویری کلی از ریشه‌های نظام فکری فون‌هایک درباره آزادی و اندیشه فلسفی مرتبط با آن، مفاهیم «نظم خودانگیخته» و «قانون آزادی» در اندیشه وی را تحلیل کنیم و در نهایت، ضمن تبیین نظریه منشور آزادی، آن را به صورت انتقادی بکاویم و نظر اسلام را درباره برخی از مهم‌ترین گزاره‌ها در نظریه آزادی او جویا شویم. این تحقیق از حیث تبارشناسی اندیشه فون‌هایک، اتخاذ منظر انتقادی و همچنین تحلیل در سه سطح روش‌شناسی، معرفت‌شناسی و کاربردشناسی، و تحلیل مقایسه‌ای با نظر اسلام، تمایز و نوآوری دارد.

پیشینه تحقیق

چارچوب نظری استفاده‌شده در مقاله حاضر انسان‌شناسی انتقادی است که بر مبانی معرفتی انسان استوار است. انسان‌شناسی انتقادی دربردارنده دسته‌ای از رویکردهای نظری است که با ابتنا بر پیش‌فرض‌های سهل‌الاثبات و با استخدام روش‌های انتقادی، گزاره‌ها و فرضیات محقق را از انسان، فرهنگ، تمدن و دیگر موضوعات مرتبط با انسان شکل می‌دهد، باعث خودآگاهی انسان می‌شود و انسان را از ظرفیت‌های وجودی خویش آگاه می‌کند (Trikovich, 1990: 61). بر اساس این قالب فکری، هر نوع دانشی راجع به فیزیک و متافیزیک انسان، که باعث تعالی شناخت انسان از خود و دیگران می‌شود، ارزشمند است (Scholte, 1969: 430). از دیگر مفروضات این قالب فکری که باعث تحدید ارزشیابی آن می‌شود و از بروز و ظهور سوگیری مبتنی بر بافت فرهنگی و قومیتی جلوگیری می‌کند، محور قراردادن خود انسان به عنوان محور معرفت‌شناختی علم است، بدان معنا که هر گفتمانی در هر قالبی یا در هر بافتی بدون خود انسان فاقد ارزش است (Ibid.: 432-435). این برهان جهان‌شمول از انسان با تفاسیر انسان‌شناختی فوکو و دریدا تطابق دارد که بر محوربودن انسان (به شکل «ما») در همه دانش‌ها تأکید می‌کنند. البته این التزام پیشینی بر

محمور بودن انسان مانع از تحلیل پسینی آن بر اساس بافت نمی‌شود و بر همین اساس است که از انسان‌پژوهی انتقادی، همانند دیگر رویکردهای انتقادی، برای فراتحلیل و بررسی مقایسه‌ای استفاده می‌شود، و در تحقیق حاضر نیز چنین بوده است.

به دلیل اهمیت و کاربرد اندیشه‌های هایدک در نظریات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، به‌ویژه اقتصاد نئولیبرالی بازار، مقالات متعددی در این زمینه منتشر شده است که به چند نمونه از جدیدترین و مرتبط‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم. کولف (Kolev, 2024) در مقاله‌ای با نگاهی انتقادی مبنای اندیشگانی هایدک در تفسیر آزادی را تحلیل کرده و نشان داده است که سیر تحول دانش نویسه هایدک حول «نظم خودانگیخته» و «آزادی اجتماعی» دچار تغییر رادیکال شده است و از اینکه «چگونه نظم پایدار به ایجاد آزادی می‌انجامد؟» شروع کرده و به این رسیده است که «چگونه آزادی باعث تکامل نظم می‌شود؟» که خود نوعی تناقض به شمار می‌رود. مک داوول (McDowell, 2023) در نوشته‌ای در تلاش برای بررسی بنیان فکری ظهور نئولیبرالیسم در پاسخ به بحران‌های لیبرالیسم، اندیشه هایدک و ریشه‌های معرفتی‌اش را بررسی کرده و دریافته است که نقد هایدک از اندیشه لیبرال مبتنی بر نوعی جدال معرفت‌شناختی حول توانایی ذهن است که در اندیشه‌های جرمی بنتام ریشه دارد و فهم آن برای فهم هایدک و آزادی نئولیبرال ضروری است. چیس (Chasse, 2022) نیز در مقاله‌ای مفاهیم «اجبار»، «آزادی» و «دموکراسی» را در اندیشه هایدک و جان دیویی بررسی کرده و نشان داده است هایدک قائل به تقلیل و تحدید نقش قانون‌گذار و قوانین انتزاعی است، زیرا به مشروعیت و بسندگی مطلق آن‌ها در تعیین مقدرات جامعه انسانی معتقد نیست. فیلیپ (Filip, 2020) در فصلی از کتاب فراز نئولیبرالیسم و نشیب آزادی، بر اهمیت هایدک در ترویج مفهومی نئولیبرالی از آزادی تأکید کرده و در نتیجه‌گیری خود گفته است که این رویکرد نظری در اقتصاد و سیاست، برخی دستاوردها داشته، اما در لایه پنهان خود خسارت‌های بسیار به جوامع مدنی وارد کرده، که از جمله مهم‌ترین آن‌ها از دست دادن روح آزادی بشر است.

اغلب پژوهش‌هایی که در بافت ایران انجام شده بر کاربست اندیشه‌های هایدک در ساحات مختلف اجتماع، اقتصاد و سیاست متمرکز است و کمتر به موضوع بررسی خود اندیشه هایدک پرداخته است. طاهرخانی و خلقی (۱۳۹۹) نظام معرفتی اندیشه هایدک را بررسی، و روند تشکیل جامعه بشری را در سایه اخلاق و سنت توصیف کرده‌اند. در نتایج این مقاله بر نفی عقل‌گرایی هایدک تأکید شده و تصریح کرده‌اند که در اندیشه هایدک نظام گسترده ساری در جوامع متمدن حاضر، در تفکر انسان ریشه ندارد و محصول تقید

غیرعامدانه از برخی اعمال و عادت‌های سنتی و به طور کلی اخلاقی است که در نهایت آینده‌ای نامعلوم، و حتی غیراخلاقی برای بشر ترسیم کرده است. موسی‌وند و دیگران (۱۳۹۶) جایگاه نظم خودانگیخته در نظریه آزادی فون هایک را از منظر اشارات تربیتی بررسی کرده و نشان داده‌اند که توجه به توسعه تفکر انتقادی فراگیر باعث توسعه شخصیت و تکامل آن می‌شود. این در حالی است که هایک بین «عقل‌گرایی انتقادی» و «عقل‌گرایی ساخت‌گرایانه» تمایز قائل شده است و اولی را ضامن تکامل بشر می‌داند. توحیدفام (۱۳۹۱) موضوع آزادی و وابستگی آن به حکومت قانون را در اندیشه فون هایک بررسی کرده و نشان داده است که معرفت‌شناسی هایک متأثر از اندیشه‌های گوناگونی است و شناخت کلیت آن، به‌ویژه در حوزه کاربست سیاسی، به دلیل بخشی‌بودن گزاره‌های اندیشگانی در ساحات مختلف و اثرگرفتن از متفکران مختلف دشوار است. اما مقاله پیش رو اولین تحقیقی است که جنبه‌های انسانی معرفت‌شناسی هایک را با ذکر گزاره‌هایی از اسلام نقد کرده است. چنین نقدی بر انسان‌شناسی هایک نوآورانه است.

۱. نظام عقاید و مختصات فکری هایک

هایک در پاسخ به بسیاری از مسائل پیچیده معاصر در حوزه علوم انسانی با بهره‌گیری از سنت روشنفکری لیبرالیسم کلاسیک، نوشته‌هایی را در حوزه فلسفه، اقتصاد و روش‌شناسی نظریه اجتماعی نگاشته است که عمدتاً حول محور آزادی از منظرهای گوناگون است و روی هم‌رفته نظام عقیدتی متمایزی به شخصیت فکری او داده است. بدون شناخت این نظام فکری، تحلیل و نقد دیدگاه هایک امکان‌پذیر نیست. از این رو، ابتدا ابعاد مختلف این نظام فکری را به اختصار بررسی می‌کنیم.

۱.۱. تبارشناسی فلسفه هایک

گری معتقد است تلاش فون هایک برای بازبین اصول لیبرال، تلاشی برای تطبیق این اصول با اوضاع و احوال و بافت قرن بیستم بوده است (Gray, 1998: 3). بدیهی است که تأکید هایک بر ارزش‌های لیبرالیسم کلاسیک مانند اولویت فردی و اخلاقی بشر برای آزادی، فضیلت‌های بازار آزاد و الزام به محدودیت کنشگری دولت تحت حاکمیت قانون در فضایی اندیشگانی شکل گرفته است که با مدرنیته قابل مصالحه نیست (Barry, 1979: 38). علی‌رغم اینکه هایک در زمینه‌های مختلفی مانند تاریخ اندیشه، اقتصاد نظری، روان‌شناسی و علم حقوق سخن به میان آورده، اما ریشه همه آن‌ها را می‌توان در نوعی دیدگاه متمایز فلسفی

در هایک جست‌وجو کرد (Ibid.: 39). بسیاری از محققانی که اندیشه‌های فلسفی هایک را بررسی کرده‌اند به اشتباه نظام فلسفی هایک را نوعی نظام گزینشی از فلاسفه انتقادی پساکانتی می‌دانند که گزینشی از ارنست ماخ، کارل پولانی، ویتگنشتاین و فیلسوفانی مانند پوپر است. از باب نمونه، هایک در کتاب خود با عنوان *نظم حسی*، تعهد بلاشرط خود به رئالیسم مبتنی بر حدس پوپر را اعلام می‌کند (Hayek, 1952: 173)؛ یا در کتاب منشور آزادی چندین گزاره صریح مبنی بر تقید به اندیشه ماخ بیان کرده است (Hayek, 1960: 13). اما بررسی مقایسه‌ای این آراء، که بخشی از آن در این مقاله آمده است، نشان می‌دهد که علی‌رغم شباهت مکتب فکری و وجود برخی گزاره‌های همپوشان، فلسفه هایک برخی تمایزات ماهوی دارد که نوع اندیشه او را منحصر به فرد جلوه داده است (Shearmur, 1996: 23).

با این حال، گری (Gray, 1998: 5) معتقد است فلسفه هایک در زمینه‌های معرفت‌شناختی، دانش نفس، اخلاق و نظریه حقوق مبتنی بر فلسفه کانت است و کلیدی‌ترین گزاره در این قرابت را می‌توان اعتقادنداشتن هایک (Hayek, 1952: 4-5) به توانایی انسان در شناخت «جهان همان‌گونه که هست» دانست. بر همین اساس است که هایک (Ibid.: 177) تأکید می‌کند که نظمی که از طریق تجربه، حتی تجربه حسی، حاصل می‌شود محصولی از فعالیت خلاقانه ذهن است و با واقعیتی که جهان ارائه می‌دهد تفاوت دارد. همین گزاره شاکله اصلی فلسفه انتقادی پساکانتی هایک را نیز تحت تأثیر قرار داده است که به ناممکن بودن وصول انسان به نظرگاهی متعالی خارج از ذهن قائل است که بتوان مبتنی بر آن به شناختی واقعی از جهان دست یافت که آلوده علایق، تجارب و تعصبات انسان نباشد (Gray, 1998: 7). البته یکی از سختی‌های شناخت نظام عقیدتی هایک در آن است که در همه نوشته‌هایش از دیدگاه‌های دانشی مبتنی بر معرفت‌شناسی کانتی استفاده نکرده است و در برخی زمینه‌ها مانند نظریات حقوقی، دیدگاهش فاقد ریشه فلسفی و مبتنی بر دانش رویه‌ای است (Kley, 1994: 53). این در برخی گزاره‌های هایک، از جمله تفسیر انواع گونه‌های عقل‌گرایی (Hayek, 1967: 82-95) و برخی دیگر از نوشته‌های او مانند قانون، تقنین و آزادی (Hayek, 1973: 29) مشهود است.

۲.۱. تمایزات فلسفی هایک

چنان‌که گفتیم، نظریه دانشی کانت و عقیده‌اش درباره ذهن انسان در تحلیل و انعکاس جهان، از فلسفه کانتی تبعیت می‌کند؛ اما با این حال، هایک در نظریه دانش، فلسفه و معرفت‌شناسی خود تمایزاتی دارد که به برخی

از مهم‌ترین آن‌ها در این بخش اشاره شده است. هایک معتقد بود دانش انسان را نمی‌توان بر اساس برداشت‌های حسی بنیادین بازساخت کرد و بر همین اساس آرایه‌های تقلیل‌گرایانه از پدیدارگرایی را در فلسفه ذهن ناکارآمد می‌دانست (Hayek, 1952: 178). او هرگز از اصول عقاید حلقهٔ وین دربارهٔ بی‌معنابودن عبارات متافیزیکی حمایت نمی‌کرد؛ اما در عین حال معتقد بود پرسش‌های متافیزیک سنتی، مسائلی وانمودی هستند و بر اساس همین موضع نظری است که او در کتاب منشور آزادی تأکید می‌کند که بحث‌های تاریخی دربارهٔ آزادی ارادهٔ انسان نیز متضمن همین مسائل وانمودی است (Hayek, 1960: 13). در این باره او معتقد است تعیین علی‌اقدامات انسان، با نسبت‌دادن مسئولیت به عامل انسانی برای انجام‌دادن آن اقدام سازگاری دارد که در زیر و ذیل موضوع آزادی بیشتر محل بحث قرار گرفته است. یکی دیگر از تمایزات فکری هایک، تمایل به مثبت‌گرایی در سطح نگرش به مسائل است. اگرچه فون هایک در هستی‌شناسی و متافیزیک قائل به رد دوگانه‌گرایی غایی است، اما در عین حال اصرار دارد که در عقل عملی و روش علمی انسان دوگانه‌گرایی اجتناب‌ناپذیر است (Gray, 1998: 9). به بیان دیگر، او به نوعی رابطه بین حیطهٔ ذهن و فیزیک معتقد است و می‌گوید گرچه نظریه ما را بر آن می‌دارد تا دوگانه‌گرایی غایی در نیروهای هدایت‌کننده حیطه‌های ذهن و فیزیک را نپذیریم، اما برای اهداف عملی، ناچار به اتخاذ موضعی دوگانه هستیم. یکی دیگر از تمایزات هایک، اعتقاد به تکامل‌گرایی در معرفت‌شناسی نظریهٔ ادراک و دانش بشری است که با ایده «جهان سه» که پوپر مطرح کرده است قرابت دارد (Hayek, 1952: 176). این یعنی دانش انسان در ابتدا نوعی دانش حیوانی خطاپذیر است که از طریق فرآیند کدزدایی اطلاعات کدگذاری شدهٔ جهان پیرامون به وسیلهٔ حواس انسان به شکل دانش در ضمیر بشر نهادینه می‌شود و تدریجاً تکامل می‌یابد. البته، علی‌رغم این تقرب، نظریهٔ اجتماعی هایک در ذیل حاکمیت قانون تبلور می‌یابد و با نظریهٔ اجتماعی پوپر و میل تفاوت بنیادین دارد که در ادامه بیان خواهیم کرد. یکی دیگر از مختصات فکری هایک، پراگماتیک‌بودن او در نگاه به نظریه و دانش بود. هایک در عین حال که به انتزاعی‌بودن و مفهومی‌بودن ماهیت دانش حسی معتقد بود، تصریح داشت که دانش بشر در نهایت دانشی عملی و ضمنی است که در مهارت و شخصیت انسان تجلی می‌یابد نه در قالب گزاره و نظریه (Hayek, 1967: 60-62).

۱.۳. اصول نظریه‌پردازی هایک

مباحثی که هایک درباره آزادی و نظریات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی برگرفته از آن مطرح کرده است حول دو مفهوم بنیادین «نظم خودانگیخته» و «آزادی ذیل حاکمیت قانون» می‌چرخد که قبل از ورود به بحث اصلی به آن پرداخته‌ایم.

۱.۳.۱. نظم خودانگیخته

کوکاتاس (Kukathas, 1989) معتقد است نظریه اجتماعی هایک درباره نظم خودانگیخته در تقابل با سفسطه ساخت‌گرایانه برگرفته از فلسفه دکارتی شکل می‌گیرد، بدان معنا که اگر نظمی که در جامعه می‌بینیم به نحو معناداری محصول هدایت فهم بشری نباشد و ذهن انسان هم خود زاییده تکامل فرهنگی باشد، نظم اجتماعی نمی‌تواند حاصل کنترل آگاهانه یا طراحی مبتنی بر عقل‌گرایی باشد. هایک (Hayek, 1973: 17) در کتاب خود با عنوان قانون، تشریح و آزادی تصریح می‌کند که خطاهای موجود در عقل‌گرایی ساخت‌گرایانه در دوگانه‌انگاری دکارتی ریشه دارد که به وجود جوهر مستقل ذهن در خارج از نظام طبیعت قائل است، جوهری که به شکل تقریر پیشینی به بشر اعطا شده و آن را قادر ساخته است نهادهای جامعه و فرهنگ را برای زیست خود طراحی کند. این در حالی است که این ایده در تقابل با دانش انسان درباره تکامل بشر قرار دارد. هایک (Ibid.: 17) در ادامه خطای بزرگ عقل‌گرایی دکارتی را جابه‌جایی انسان‌انگارانه دسته‌بندی‌های ذهنی با فرآیندهای اجتماعی می‌داند. بر همین اساس، وی (Hayek, 1967: 73) در مجموعه نوشته‌هایش نظم اجتماعی را حائز دو مشخصه خودانگیختگی و فاقد طراحی پیشینی می‌داند و در تبیین بیشتر آن تصریح می‌کند که برهم‌کنش قواعد رفتاری و فردی با کنش‌های دیگر افراد و اوضاع و احوال محیطی، منجر به برساخت نوعی نظم کلی می‌شود که وظیفه نظریه اجتماعی، تبیین این نظم شکل‌گرفته است، اما فقط می‌تواند ساختارهای انتزاعی و کلی آن را تشریح کند.

گری (Gray, 1998: 26-28) در تفسیر نظم خودانگیخته هایک آن را در تقابل با نظم ساخته‌شده می‌داند و می‌گوید چون این نظم خودانگیخته فاقد طراحی تجویزی است و محصول تفکر آگاهانه بشری نیست، قابلیت برتابیدن جهالت بنیادینی را دارد که انسان در حیطه‌های بی‌شماری از دانش لازم برای اداره جامعه با آن مواجه است. این یعنی اولاً امکان طراحی و تقریر نوعی نظام پیشینی جامع برای اداره جامعه وجود ندارد، چون انسان درباره بسیاری از ابعاد و مؤلفه‌های جامعه جهل دانشی دارد؛ و ثانیاً نظم خودانگیخته می‌تواند از دانش بخشی (دانش به اشتراک گذاشته‌شده در درون میلیون‌ها انسان) برای اداره امور استفاده

کند، در حالی که نظم طراحی‌شده کل‌نگرانه از انجام‌دادن چنین چیزی عاجز است. به عبارت دیگر، نظم خودانگیخته دائماً در حال تطبیق خود و کارکردهای خود با نظم موزاییکی جاری در دل میلیون‌ها حقیقت موجود در نهاد انسان‌های گوناگون است (Hayek, 1973: 73-74).

بر این اساس، چنین فرآیند توسعه و تکاملی از نظم خودانگیخته در زمینه‌هایی همچون اقتصاد نمو می‌یابد که در آن از دانش عملی ذخیره‌شده در عادت‌ها، رفتارها و نگرش‌های انسان استفاده می‌شود تا امور اقتصادی جامعه جلو رود. رشد خودانگیخته ساختارهای منظم اجتماعی، از جمله زبان، قانون، اخلاق، بازار و حتی فناوری، از این روند تکاملی تبعیت می‌کند (Hayek, 1973-1979: 253). البته هایک معتقد است این روند تکاملی خودانگیخته حتی در ساخت بلورها (مولکول) و خلق کهکشان‌ها هم عمومیت دارد، اما او فقط بر جنبه نظم اجتماعی حاصل از آن تأکید کرده است (Hayek, 1967: 39). به طور کلی، نظم خودانگیخته هایک قائل به ساختارهای خودنظم‌دهنده و تکاملی در جامعه است که بر اساس انتخاب طبیعی قواعد کنش‌ها و ادراکات انسان عمل می‌کند. به بیان دیگر، نظریه نظم اجتماعی هایک دارای دو مؤلفه تکاملی بودن و طبیعی بودن (سرشتی و ناآگاهانه) بر ساخت نظم است، موضوعی که به صورت نظام‌یافته در بسیاری از نظریات مرتبط با جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی نادیده گرفته شده است؛ چون حتی برخی بنیان‌گذاران علم جامعه، مانند هربرت اسپنسر، به کنترل آگاهانه بشر بر رفتار ذاتی خویش قائل بوده‌اند و این از تمایزات نظریه اجتماعی هایک است (Gray, 1973-1979: 29).

یکی دیگر از تمایزات نظریه اجتماعی هایک، رد دورستگی مغالطه‌آمیز طبیعت-قرارداد است که در اندیشه‌های متفکران هم‌زمینه هایک، از جمله پوپر، بر آن تأکید شده است. برخلاف پوپر، هایک به انتخاب رقابتی قواعد و کنش‌های رقیب در جامعه قائل است که به صورت طبیعی و تکاملی حادث می‌شوند (Hayek, 1973-1979: 153). در تبیینی ساختارمند، پتسولاس (Petsulas, 2013) نظم خودانگیخته هایک را در سه بُعد در مقابل نظم تجویزی و ساخته‌شده دیده است: بُعد پیچیدگی، بُعد هدف، و بُعد انتزاع. در بُعد پیچیدگی، هایک به ساده‌بودن مؤلفه‌های نظم تجویزی قائل است، زیرا طراح و عاملی بیرونی آن را تدوین کرده است و بر همین اساس دربردارنده مؤلفه‌هایی است که ذهن انسان قادر به درک آن‌هاست، اما در طرف مقابل نظم خودانگیخته بدون توجه به قابلیت‌های ذهن انسان و بر اساس سازوکاری درون‌زا و خودتنظیم‌گر است و بنابراین انسان شناخت و کنترل محدودی بر آن دارد. در بُعد هدف هم نظم

ساخته‌شده تجویزی در جهت هدف طراح و سازنده آن است، در حالی که نظم خودانگیخته وابسته به اقدام هدفمند اجزای تشکیل‌دهنده آن است، زیرا این اجزا در مزاج خود تنظیماتی را فرا گرفته‌اند که به حفظ نظم منجر می‌شود (Ibid.: 13-14). بُعد سوم نیز بُعد انتزاع است که در آن هایک به عینی بودن نظم ساخته‌شده و تجویزی قابل است، زیرا چنین نظمی در دسترس حواس انسان است و انسان می‌تواند از طریق معاینه، آن‌ها را مستقیماً درک کند، در حالی که نظم‌های خودانگیخته، ذاتی انتزاعی دارند و نمونه‌هایش مانند ذهن، بازار و جامعه در بردارنده نظامی از روابط انتزاعی بین عناصر خود هستند که با مشخصه‌های انتزاعی تفسیر شده‌اند. این نظم‌ها مستقیماً ادراک‌پذیر نیست و فقط می‌توان آن‌ها را بر اساس نظریه‌ای که ناظر به همه مؤلفه‌ها و مشخصات تشکیل آنان است، به صورت ذهنی بازسازی کرد (Ibid.: 14). اگر بخواهیم این بخش را جمع‌بندی کنیم، باید گفت «نظم خودانگیخته» مفهوم پیچیده‌ای است که ذهن انسان نمی‌تواند ادراک مسلطی از آن داشته باشد، چه رسد به اینکه قابلیت کنترل آن را داشته باشد. جامعه هم نوعی از همین نظم خودانگیخته است و آنچه بشر از آن فهم می‌کند در نهایت فراتر از شناخت قوانین کلی حاکم بر ساخت آن نخواهد بود. دلیل ناتوانی انسان در شناخت جزئیات نظم جامعه هم ناشی از پراکندگی، موقتی بودن و ضمنی بودن دانش انسان است. از طرف دیگر، ذهن انسان خود مولود نیروهای تکاملی است که باعث ایجاد نظم خودانگیخته شده‌اند. بر همین اساس نمی‌توان نظم جامعه را تحت کنترل آگاهانه قوه استدلال درآورد.

۱.۳.۲. آزادی ذیل حاکمیت قانون

هایک از متفکران قرن بیستم است که نامش با مفهوم «آزادی» عجین شده است. بسیاری از محققان معتقدند تلاش هایک برای تبیین نظریه آزادی نوعی مخالفت با سوسیالیسم بوده است؛ زیرا معتقد بود این نظام فکری قادر به تضمین آزادی بشر نیست. در ادراک هایک، آزادی فردی مخلوق قانون است و متاعی است که خارج از جامعه مدنی امکان تحقق ندارد. او همچنین مدعی است حاکمیت قانون، در صورت فهم درست و کاربست متناسب، تضمین‌کننده آزادی انسان است. بر اساس نظر کوکاتاس (Kukathas, 1989: 4)، دو مفروض اصلی در نظریه آزادی هایک وجود دارد؛ یکی نظم خودانگیخته، ناخودآگاه و غیرتجویزی که به آن اشاره کردیم؛ ولی مفروض دوم در فلسفه سیاسی هایک، که شاکله نظریه آزادی آن را تشکیل می‌دهد، این است که آزادی انسان به شکل توانایی او در کنترل اوضاع و احوال خودش یا به شکل خودفرمانی تجمعی تعبیر نمی‌شود، بلکه آزادی زمانی تحقق می‌یابد که انسان از حیطه‌ای محافظت‌شده بهره‌مند باشد، به نحوی که دیگران قادر به مداخله در آن حیطه نباشند و او بتواند در این حیطه تعریف‌شده بر

اساس اهداف تعریف‌شده خویش پیش رود، مفروضی که در تقابل رادیکال با سوسیالیسم کارل مارکس قرار می‌گیرد (Kukathas, 1989: 5). به عبارت دیگر، آزادی در اندیشه هابک به استقلال ذیل حاکمیت قانون در مقابل اراده دلبخواهی دیگری تعریف شده است، یعنی جامعه آزادی که در آن رفتار انسان بر اساس قانون عدالت تنظیم می‌شود، به طوری که هر فرد قادر است در اتمسفری صلح‌جویانه، اهداف خود برای رشد، تعالی و تأمین نیازهایش را محقق کند (Hayek, 1960: 12). بر این اساس، بزرگ‌ترین هدف در تلاش برای آزادی، مساوات در برابر قانون دانسته شده است (Ibid.: 82) و تفاوت‌های فردی نمی‌تواند دلیلی باشد تا نگاه حکومت به آن‌ها و رفتارشان در قبال آن متفاوت باشد (Ibid.: 86). در چنین تفسیری، حتی اگر دولت یا حکومت به هر دلیل مجبور به استفاده از زور در برابر اراده مردم شود، چنین کاربستی از اجبار هم باید غیرتبعیضی باشد.

۲. تحلیل انتقادی هابک

گفتیم که هابک دو گزاره را در تبیین آزادی مطرح کرده است. از منظر او، جامعه آزاد جامعه‌ای است که در آن انسان تحت اجبار ناشی از اراده دلبخواهی دیگران قرار نگیرد و همچنین فرد برای رسیدن به اهداف خود با مانع یا اجبار آن‌ها مواجه نشود. البته این بدان معناست که هیچ بازدارنده‌ای در جامعه وجود نداشته باشد. به همین دلیل است که هابک بین آزادی و حاکمیت قانون رابطه برقرار می‌کند (Hayek, 1960: 11). در این منظر، حاکمیت قانون برساخته از مجموعه‌ای از قوانین و نظام‌نامه‌های رفتاری است که در ظاهر نوعی اجبار مشروع به شمار می‌رود، ولی در ذات خود به معنای واقعی آزادی است. در نگاه هابک، قانون متشکل از نظم ساخته‌شده و نظم تکامل‌یافته است. برای تمایز بین این دو نوع نظم، که تشکیل‌دهنده کلیت قانون هستند، هابک از «نوموس» و «تز» استفاده می‌کند، به طوری که «نوموس» همان نظم رشدیافته از دل قراردادهای و سنت‌های جامعه در فرآیندی ذیل به سطح است، در حالی که «تز» قانون برساخته از حاکمیت است که به شکل سطح به ذیل بر جامعه ساری شده است (Hayek, 1967: 77)؛ بنابراین، منظور از قانون در نگاه هابک، قانون عرفی یا قانون مدون نیست، بلکه معطوف به کل نظام قوانینی است که ورای هر نوع از تقنین وجود دارد و به صورت فرهنگی از نسلی به نسل دیگر منتقل شده و از طریق تجربه و تعامل بشر با خود و با محیط تکامل یافته است (Petsulas, 2013: 28). از نگاه هابک (Hayek, 1960: 100)، تقنین مطلق در قالب فراقانون تعبیر می‌شود که نباید آن را با مفاهیم متافیزیکی برگرفته‌شده از واقعیت تجربی اشتباه گرفت،

بلکه برگرفته از تعامل بشر با بشر و محیط اجتماعی است. در این بیان، وظیفه نظام قضایی صیانت از آزادی در قالب حفظ نظم خودانگیخته حقوقی است؛ بنابراین، در یک جمله، مفهوم «آزادی» تحت حاکمیت قانون بدان معناست که ما وقتی از قوانین عمومی و انتزاعی اعمال شده بر جامعه تبعیت می‌کنیم، دیگر در معرض اراده دیگران نخواهیم بود و بنابراین آزادی و تقنین مطلق تا زمانی که در تطابق و سازگاری با قوانین رفتاری تکاملی و خودانگیخته و قوانین انتزاعی برساخته در جامعه باشد منع سلب آرا محسوب نمی‌شود (Ibid.: 119). بررسی اندیشه‌های هایدک حاکمی از آن است که تعریف او از آزادی تحت حاکمیت قانون، در جنبه‌های مختلف معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و پراگماتیک (کاربردشناسی) محل نقد است. در ادامه، به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۲.۱. نقدی بر معرفت‌شناسی هایدک

در حالی که بسیاری از محققان در حوزه اندیشه فلسفی و سیاسی، هایدک را احیاگر لیبرالیسم سنتی می‌دانند، اما یکی از انتقادات کلیدی از هایدک تضاد معرفتی اندیشه او با روح لیبرالیسم کلاسیک است. تبیین از انسان به عنوان موجودی آزاد و خودتعیین‌گر و همچنین الزام وجود قوانین مستدل منطقی برای تنظیم رابطه انسان‌ها با همدیگر، کلیدی‌ترین گزاره در لیبرالیسم است. حال آنکه بارزترین و متمایزترین مشخصه در نظریه آزادی هایدک با این گزاره کلیدی لیبرالیسم در تناقض است، زیرا در چارچوب فکری هایدک انسان موجود خودتعیین‌گری دیده نشده که از قوه استدلالش برای فهم و سازمان‌دهی اجتماع استفاده می‌کند. جامعه آزاد را شکل می‌دهد و سپس آن را تعالی می‌بخشد، بلکه وجودی طبیعی و ارگانیسمی بیولوژیک تعبیر شده که اگرچه در سطح با سایر ارگانیسم‌ها تفاوت دارد، اما در ذات با سایر ارگانیسم‌ها یکی است. به همین دلیل ادراک هایدک از جامعه انسانی بر اساس قیاسی نارسا بین جامعه انسان و نظم طبیعی موجود در ارگانیسم‌های بیولوژیک شکل گرفته است. البته هایدک جامعه انسانی را بسیار پیچیده‌تر از ارگانیسم بیولوژیک و نظم فیزیکی تعبیر کرده، اما در معرفت‌شناسی‌اش هر دو را دارای ذات مشابه دانسته است. پذیرش این برداشت هایدک از ذات انسان معادل پذیرش و تن‌دادن به جایگاه پایین انسان در نظم حاکم بر هستی و همچنین پذیرش طبیعی بودن و شبه‌بیولوژیک بودن فرآیند حاکم بر جامعه انسانی است. حال آنکه انسان به واسطه قوه استدلال می‌تواند در جایگاهی فرای طبیعت قرار گیرد و بر آن مسلط شود. یکی دیگر از تضادهای معرفت‌شناسی هایدک با روح آزادی، که حتی در مکاتب لیبرال تأیید می‌شود، تعامل نزدیک بین استدلال و آزادی است، اما

هایک استدلال و به طور کلی عقل‌گرایی را از موانع موجود بر سر راه تکامل طبیعی نظم خودانگیخته دانسته است. فورسیت (Forsyth, 1988) دلیل این نقص معرفت‌شناسی در اندیشه‌ی هایک را تأکید افراطی هایک بر جنبه‌ی حیوانی انسان و همچنین تقلیل او از استدلال به حس یا غرض نفسی می‌داند که به دنبال تسلط بر جزئیات هستی و سپس کاربست آگاهانه‌ی آن در امور بشری است.

۲.۲. نقدی بر انسان‌شناسی هایک

یکی دیگر از ایرادهای روش‌شناسی در اندیشه‌ی هایک، که بر نظریه‌پردازی او درباره‌ی آزادی انسان تأثیر گذاشته است، برداشت او از انسان و ذهن انسان است. او در شناخت خود از علم نفس و برای کشف ذات ذهن انسان دچار خطای روش‌شناختی شده و برای کشف ذهن فعالیت ذهنی را به شکل فعالیت فیزیکی بازساخت کرده و نظم‌پذیداری و ذهنی‌حس انسان را با نظم فیزیکی موجود در الیاف سیستم عصبی مرکزی برابر دانسته است. هایک این روش خود را فرضی و استنباطی می‌داند و می‌گوید این بدان دلیل است که پدیدار ذهنی را نمی‌توان با پدیدار ذهنی متعارف ادراک کرد. لذا او ضمن اقرار به هم‌شکل نبودن این دو مقوله، نظم فیزیکی را مشابه نظم ذهنی می‌داند و آن‌قدر بر این شباهت شناختی اصرار دارد که نیاز به ارائه اصول و مفاهیم تبیینی در توصیف نظم ذهنی را تلاشی حشو دانسته است (Hayek, 1952: 40)، موضوعی که استقلال ذهن را محل تردید قرار می‌دهد. همچنین، ایراد دیگری که در اینجا پدیدار می‌شود تشابه ذهن انسان با ذهن حیوان است که هایک معتقد است علی‌رغم سطح آگاهی ذهن و پردازش ذهنی انسان از محیط، تفاوت ماهوی ایجاد نمی‌شود و تفاوت ذهن انسان با حیوان فقط تفاوت در سطح است که در همان گزاره‌ی معرفت‌شناختی هایک از انسان به عنوان یک ارگانیسم ریشه دارد (Ibid.: 178). این ادراک طبیعت‌گرایانه از ذهن انسان در برساخت نظریه‌ی اجتماعی او از آزادی و اجبار تأثیر مستقیم گذاشته است (Forsyth, 1988: 241). بر این اساس، «اجبار» عبارت است از دست‌کاری ارادی داده‌های محیطی که ذهن انسان به عنوان یک ارگانیسم از بافت اجتماعی و انسان‌های دیگر دریافت، و بر اساس آن کنشگری می‌کند. به عبارت دیگر، اگر انسان به عنوان یک ارگانیسم، به دلیل دخالت انسان دیگری مجبور شود به محرک‌هایی غیر از محرک ساطع‌شده از محیط پاسخ دهد و بر اساس آن عمل کند آزادی‌اش سلب شده است (Hayek, 1960: 29).

بسیاری از محققان و ناقدان هایک معتقدند او در شناخت خود از انسان قادر به تبیین تفکر انتزاعی انسان نبوده و آن را به عنوان سازوکاری مکانیکی تفسیر کرده است. به همین دلیل قادر به تعریف «آگاهانه»

نیست و فقط کارکردهای آگاهانه را بیان می‌کند. این نارسایی باعث شده است او قادر به تمایز بین انسان و سایر کنشگرهای محیط نباشد. به طور کلی، از منظر هایک انسان ارگانیسمی است که برای بقا در محیطش ناچار به سازگاری خود با محیط است. تفکر انسان چیزی غیر از تغییر دائم الگوهای سیستم عصبی انسان نیست که بخشی از آن واکنشی و بخشی از آن محاسبه‌ای است و باعث می‌شود انسان بتواند اهداف خود را در محیط دنبال کند. نقد وارد بر این گزاره انسان‌شناختی هایک این است که انسان ارگانیسمی نیست که صرفاً دریافت‌کننده محرک‌ها از محیط باشد، بلکه در درون خود از قوه استدلال، تمایز و تفکر انتزاعی بهره می‌برد و این، محرک‌ها را دسته‌بندی و تحلیل می‌کند. این نقد شناختی عمیقی بر ساختارگرایی عینی‌گرای هایک است که برای ترمیم نواقص نظری خود، جهان و انسان را به هویت‌هایی عینی و پدیداری تقلیل داده است. این گزاره‌های ساختارگرایانه و مثبت‌گرا، علاوه بر نقدهای شناخت‌گرایانه و ساخت‌گرایانه، از منظر الاهیاتی قابلیت نقد دارد. مضاف بر آن، واکنش رفتاری انسان برای بقای او در محیط کافی نیست. انسان در پردازش ذهنی خود از محیط قادر به حصول مفاهیم و نیل به نتیجه‌گیری‌هایی است که از طریق محرک‌های محیطی دریافت نکرده است و دانشمندان عقل‌گرا در براهینی مانند «فقر محرک» آن را نقد کرده‌اند.

۳.۲. نقدی بر فون هایک از منظر اسلام

در آیات و روایات و آرای مفسران اسلامی، هدف اساسی انبیا (ع) و انزال دین، آزادی و رهایی بشر از اسارت‌ها و بندگی ذکر شده است. در این میان، آزادی معنوی مقدم بر دیگر آزادی‌ها بوده است که در سایه اعتقاد و ایمان آزادانه به خداوند محقق می‌شود. به همین سبب اسلام اجازه تقلید در اصول دین را نمی‌دهد و اکتساب آن را مشروط به تحقیقی آزادانه می‌داند که در نهایت متضمن انسان آزاد و جامعه آزاد و توحیدی است که انسان را از رقیب و جبرهای مختلف رهایی می‌بخشد (مطهری، ۱۳۷۳: ۹). نقص‌های معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی مذکور، که در اندیشه هایک بررسی شد، از منظر اسلام در معرض نقد اساسی است. علاوه بر آن، بخش‌هایی از اندیشه هایک که مکاتب فکری غربی پذیرفته‌اند، از نظر اسلام در خور نقد است و با واقعیت‌های جهان هستی تفاوت دارد. در این بخش، به برخی از مهم‌ترین این‌ها از منظر اسلام اشاره خواهیم کرد.

تفاوت بنیادینی بین نگاه هایک به آزادی و نگاه اسلام به این مقوله مهم بشری وجود دارد. از نظر هایک، آزادی هدف تکامل در جوامع بشری است که انسان را به صلح و رفاه می‌رساند؛ اما در نگاه اسلام، آزادی وسیله‌ای برای رسیدن به هدف است که سعادت مادی و معنوی بشر است. بر اساس دیدگاه مطهری (همان:

۶۰)، آزادی در نگاه اسلام هدف نیست، بلکه ارزشی مافوق ارزش‌های مادی است، به نحوی که انسان برای رسیدن به آن حتی حاضر به گذشت از صلح و رفاه دنیوی خویش است. به عبارت دیگر، در این نوع نگاه، آزادی، خود، کمال بشریت نیست، بلکه وسیله کمال بشریت است، بدان معنا که انسان فقط با آزادی از قید و بندهای مادی قادر به تحصیل کمال بشر است. بر این اساس، موجود تحت جبر قادر به وصول کمال نیست که نشان می‌دهد در مکتب اسلام، آزادی نوعی کمال وسیله‌ای است نه کمال هدفی (همو، ۱۳۹۵: ۳۱۷/۲۳). در حالی که هابک ضرورت آزادی را تحقق اهداف بشر در زیست فردی و اجتماعی می‌داند، اسلام معتقد است یکی از اساسی‌ترین اهداف و ضروریات آزادی، بروز استعداد‌های بشر است که در اندیشه هابک به تکامل طبیعت‌گرایانه خلاصه شده است (یزدی، ۱۳۷۹: ۱۹). تفاوت دیگر بین تفسیر اسلام و غرب از آزادی، در منشأ و منبع آزادی است. هابک منبع آزادی را در «تیسس» و «نوموس» می‌داند که یا قانون تحمیل‌شده از سوی حکومت یا قانون عرفی تجمعی از تجارب و تکامل بشر در محیط است. حال آنکه از منظر اسلام، آزادی حقیقی از سوی خداست که به بشر اعطا شده و در آیات و روایات متعددی بر آن تأکید شده است و در آن عامل آزادی، بشری تعیین شده که خلیفه خدا (بقره: ۳۰)، دارای فطرت (روم: ۳۰)، دارای شخصیتی آزاد و مستقل و مختار (رعد: ۱۱) و قائل به تمایز بین خوبی و بدی (شمس: ۸) است.

در تعبیری پراگماتیک هم موسوی خمینی (موسوی خمینی، ۱۳۶۸: ۴۰۶/۳) آزادی را عطیه‌ای الهی و فطری می‌داند که از جانب خدا و از طریق شریعت به بشر اعطا می‌شود و آگاهی او را افزایش می‌دهد تا به سوی کمال حرکت کند. بر همین اساس، قانون برساخته از تجربه و کنش بشر یا حاصل تدوین بشر را برای سعادت و رفاه مادی و معنوی بشر ناکافی می‌داند. این را حتی مکاتب غیرنئولیبرالی غرب هم نقد کرده‌اند. فورسیت (Forsyth, 1988: 236) هم در نقد هابک تصریح می‌کند که در ریشه‌های لیبرال غربی، چه فلسفی و چه اخلاقی، خوانش طبیعت‌گرایانه از انسان به عنوان موجودیتی که مناسباتش، از جمله آزادی آن بر مبنای قرارداد، مکانیسم، سنت‌ها یا دارایی‌های ماتریالیستی به دست می‌آید، پذیرفتنی نیست و آزادی انسان بر آگاهی از ارزش‌های نامتناهی روحی و معنوی خود استوار است و انسان در صورت شناخت خود و ارزش خود قادر خواهد بود ارزش و آزادی دیگران را بپذیرد و این باعث می‌شود آزادی از حالت فردی به حالت اجتماعی توسعه و تعمیم یابد و در ساختارهای اجتماعی و سیاسی نمود پیدا کند. برخلاف انگاره نئولیبرالی هابک، در اسلام نیز انسان بعد از هدایت آزاد است و بر شخصیت مستقل و آزاد انسان از الزامات مادی تأکید شده است. قرآن

(انسان: ۳)^۱ بر این آزادی تأکید می‌کند و می‌فرماید انسان پس از شناخت خود و حصول آزادی از قید و بندهای نفس و دنیا قادر به تغییر مناسبات جامعه نیز هست (رعد: ۱۱).^۲ به عبارت دیگر، برخلاف دیدگاه هایک، انسان آگاه و عارف به نفس، فاعل آزادی فردی و اجتماعی است نه اینکه رویه‌های اجتماعی منجر به بروز خودانگیخته آزادی شود، در حالی که ذهن و روح انسان در آن تصرفی معنادار نداشته باشد.

یکی از ایرادهایی که منتقدان غربی به روش‌شناسی هایک وارد کرده‌اند، تقدم نظریه‌پردازی او در موضوعات اجتماعی و اقتصادی بر مطالعات بنیادین او در فلسفه و اندیشه است، به گونه‌ای که دانش نویسه او برخلاف اغلب متفکران بزرگ از نظریه‌پردازی شروع شده و سپس به فلسفه و بنیادهای اندیشگانی رسیده و باعث شده است فون هایک در نظریات ابتدایی خود از مبانی فلسفی و اندیشگانی لازم محروم، و لذا فاقد عمق لازم در نظریه‌پردازی باشد. به نظر می‌رسد بساخت او از آزادی در مقایسه با مکاتب فلسفی و الاهیاتی غربی به نوعی ساده‌انگارانه و سطحی‌نگرانه به نظر برسد. ارزش‌انگاری نکردن اخلاق و صریح نبودن نظریه اخلاقی وی درباره آزادی از همین قبیل است. در نگاه اسلام نیز آزادی دارای لایه‌ها و ساحات متعدد دانسته شده و رابطه‌اش با عدالت، حکمت، تعقل و فطرت انسان مشخص است، در حالی که هیچ کدام از این گزاره‌ها در اندیشه فون هایک وجود ندارد، کم‌رنگ است یا در تعارض با این مفاهیم است که مهم‌ترین آن‌ها بی‌اعتقادی به صلاحیت استدلال در تبیین آزادی بشر و حیوان‌انگاری انسان در ذات است. در نگاه اسلام نوعی از آزادی برای انسان تعریف شده است که او را نه در سطح، بلکه در ذات متمایز از سایر ارگانسیم‌های هستی می‌داند.

جعفری (جعفری، ۱۳۸۳: ۴۰۳) بین «آزادی»، «رهایی» و «اختیار» تمایز قائل می‌شود و «اختیار» را از مشخصات انسان می‌داند که در دیگر ارگانسیم‌ها یافت نمی‌شود. همچنین، در این نوشته آزادی «طبیعی»، «محض» و «تصعیدشده» از همدیگر تمایز یافته و آزادی تصعیدشده را نظارت و سلطه شخصیت بر فعل دانسته است که مختص انسان است (همان: ۴۰۵). از منظری دیگر، در حالی که فون هایک آزادی را ایجاد مانع بر سر هدف انسان می‌داند و قوه تعقل را برای شناخت مصلحت انسان ناقص می‌شمرد، اما اسلام بین «آزادی» و «رهایی» تمایز قائل شده و آزادی را رهایی بند و مانع از مسیر تعقل و آگاهی بشر دانسته است نه مانع بر سر هدف بشر (قربانی لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۸۹). تأکید اسلام بر استدلال عقلانی و ریشه‌مند در

۱. «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا».

۲. «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ».

فطرت در مقابل بسیاری از تعابیر پوزیتیویستی غربی از ادراک و شناخت انسان قرار می‌گیرد. بر این اساس، به واسطه ظرفیت فطری شناخت خوبی از بدی و فجور و تقوا (خیر و شر) را به انسان الهام کرده است و می‌تواند با تأمل در اعمال و رفتارها و امور زندگی، اعمال و رفتار و امور نیک را از نادرست تشخیص دهد (شمس: ۸).^۱ این شناخت فطری پایه و مبنای دیگری برای آزادی انسان فراهم می‌کند. انسان به دلیل چنین شناختی در انتخاب هر یک از خوبی‌ها و بدی‌ها آزاد است. از دیدگاه اسلام، انسان به این دلیل آزاد دانسته شده که می‌تواند خود خوبی و بدی را درک کند و بر اساس این درک، مسیر درست را برگزیند (میراحمدی، ۱۳۸۰: ۳). بر همین اساس، مطهری (مطهری، ۱۳۹۵: ۴۲۰/۳) معتقد است آزادی انسان بر مبنای فطرت و شناخت فطری‌اش اثبات‌پذیر است و اختیار و آزادی جز با پذیرش آنچه در اسلام «فطرت» نامیده می‌شود و قبل از اجتماع در متن خلقت به انسان داده شده است، معنا پیدا نمی‌کند.

یکی دیگر از ابعاد تناقض دیدگاه هایک با اندیشه اسلامی رابطه انسان آزاد با حکومت است. هایک مداخله حکومت حتی در اقتصاد را گواهی برای سلب حق انسان می‌داند، در حالی که در نظام اسلامی حقوق متقابلی بین حکومت و انسان وجود دارد، به نحوی که حاکم جامعه اسلامی حق ولایت در بسیاری از امور جامعه و فرد را دارد، که به منظور برقراری عدالت انجام می‌شود. نظری (نظری، ۱۳۸۲: ۹۳). برای تبیین این موضوع ضمن اشاره به بخشی از خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه^۲ مبنی بر وظایف و حقوق متقابل ولی و مردم و تفسیر از حق آزادی به حق عام (هود: ۶۱)^۳ و حق خاص (که مصادیق فراوان فقهی دارد)، مداخله نکردن دولت در تفکر اسلامی را باعث تضییع حقوق مادی و معنوی انسان می‌داند، که از جمله مهم‌ترین آن‌ها حق آزادی، بقا و زیست است. وجود نهاد بیت‌المال هم که مدیریت اصلی‌اش در دست حاکم اسلامی است، در تقابل با موضوع اقتصاد آزاد و توزیع ثروت در بازار آزاد در اندیشه هایک است؛ زیرا هایک پیامد سازوکار بازار را هرچه که باشد، حق می‌داند و دخالت در آن را سلب حق و آزادی فردی و اجتماعی محسوب می‌کند، در حالی که اسلام بر توزیع عدالت و ثروت تأکید دارد. تفاوت‌های رادیکال بین آزادی در

۱. «فَالْهَمَّهَا فُجُورُهَا وَ تَقْوِيهَا».

۲. «فَإِذَا آذَتِ الرَّعِيَّةُ إِلَى الْوَالِي حَقَّهُ، وَ آذَى الْوَالِي...».

۳. «هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا».

کسب ثروت از منظر اسلام و بازار آزاد که هایک مطرح کرده است، هم در ساحت اقتصادی و هم در ساحت حقوقی و بیان موضوعاتی مانند رابطه بین آزادی و مالکیت خصوصی ظرفیت تحقیق مستقل دارد.

نتیجه

دیدگاه هایک درباره آزادی بشر برگرفته از ادراکی طبیعت‌گرایانه یا فیزیکیالیستی از انسان است که حتی با برخی از اصول لیبرالیسم کلاسیک تضاد دارد، فاقد خوانش اخلاقی از آزادی است و برخی گزاره‌هایش فاقد بنیان علمی در علم النفس، علوم طبیعی و علوم شناختی است و باعث شده است انسان را در ذات شبیه سایر ارگانیسم‌های موجود در هستی بداند و بر مبنای همین فلسفه غلط، تفسیری از آزادی و اجتماع بیان کند که در سیاست و اقتصاد هم کاربرد دارد. بسیاری از گزاره‌های معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی هایک در تعارض با دین اسلام قرار دارد. نظریه اخلاقی و بنیان‌های دینی فون هایک نیاز به تبیین بیشتری دارد که پیشنهاد می‌شود در تحقیقات آتی بررسی شود.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه (۱۳۹۰). سید رضی، محمد بن حسین، ترجمه: علی شیروانی، قم: معارف.
- توحیدفام، محمد (۱۳۹۱). «تلازم آزادی و حکومت قانون در اندیشه هایک»، در: مطالعات روابط بین‌الملل، ش ۱۸، ص ۴۷-۷۳.
- جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۸۳). حقوق جهانی بشر: تحقیق و تطبیق در دو نظام اسلام و غرب، قم: مؤسسه تدوین و نشر آثار استاد علامه محمدتقی جعفری.
- طاهرخانی، علی؛ خلقی، جعفر (۱۳۹۹). «بررسی معرفت‌شناسی نولیبرالیسم در اندیشه سیاسی فریدریش فون هایک»، در: مطالعات منافع ملی، ش ۲۱، ص ۲۳-۴۲.
- قربانی لاهیجی، زین‌العابدین (۱۳۸۳). اسلام و حقوق بشر، قم: نشر سایه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). انسان کامل، قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۵). مجموعه آثار، قم: صدرا.
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۶۸). صحیفه نور، ج ۲۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسی‌وند، محبوبه؛ قانلی، یحیی؛ ضرغامی، سعید؛ محمودنیا، علی‌رضا (۱۳۹۶). «جایگاه نظم خودانگیخته در نظریه آزادی فون هایک و بررسی اشارات تربیتی آن»، در: تعلیم و تربیت، ش ۳۳، ص ۳۳-۵۲.
- میراحمدی، منصور (۱۳۸۰). «مفهوم آزادی از دیدگاه قرآن»، در: علوم سیاسی، ش ۱۵، ص ۱-۸.

-
- نظری، حسن (۱۳۸۲). «عدالت اقتصادی از نظر هایک و اسلام»، در: مطالعات و سیاست‌های اقتصادی، ش ۳۵، ص ۸۵-۹۸.
 - یزدی، حسین (۱۳۷۹). آزادی از نگاه استاد مطهری، تهران: صدرا.
 - Barry, N. P. (1979). *Hayek's Social and Economic Philosophy*, London: Macmillan.
 - Chasse, J. D. (2022). "Coercion, Freedom, and Democracy in Hayek, Dewey, and Commons", in: *Journal of Economic Issues*, 56 (1): 18-39.
 - Filip, B. (2020). "The Importance of Hayek and Friedman to the Neo-Liberal Concept of Freedom" in: *Palgrave Insights into Apocalypse Economics: The Rise of Neo-liberalism and the Decline of Freedom*, Springer, pp. 17-28.
 - Forsyth, M. (1988). "Hayek's Bizarre Liberalism: A Critique", in: *Political Studies*, 36 (2): 235-250.
 - Gray, J. (1998). *Hayek on Liberty*, Oxford: Oxford University Press.
 - Hayek, F. A. (1952). *The Sensory Order*, London: Routledge & Kegan Paul.
 - Hayek, F. A. (1960). *The Constitution of Liberty*, London: Routledge & Kegan Paul.
 - Hayek, F. A. (1967). *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, London: Routledge & Kegan Paul.
 - Hayek, F. A. (1973-1979). *Law, Legislation and Liberty*, London: Routledge & Kegan Paul.
 - Kley, R. (1994). *Hayek's Social and Political Thought*, Oxford: Clarendon Press.
 - Kolev S. (2024). "When Liberty Presupposes Order: F. A. Hayek's Contextual Ordoliberalism", in: *Journal of the History of Economic Thought*, 46 (2): 288-311.
 - Kukathas, C. (1989). *Hayek and Modern Liberalism*, Oxford: Clarendon Press.
 - McDowell, T. (2023). "Hayek's Theory of Mind and the Origins of the Neoliberal Critique of Modern Liberalism", in: *Critical Policy Studies*, 17 (4): 563-579.
 - Petsulas, C. (2013). *Hayek's Liberalism and its Origin*, London: Routledge.
 - Scholte, B. (1969). "Toward a Reflexive and Critical Anthropology", In: *Reinventing Anthropology*, Dell Hymes (ed.), pp. 430-457, New York: University of Michigan Press.
 - Shearmur, J. (1996). *Hayek and After: Hayekian Liberalism as a Research Program*, London: Routledge.
 - Trickovic, D. (1990). "Contextualizing Critical Anthropology: A Metacritique", in: *NEXUS: The Canadian Student Journal of Anthropology*, 7 (1): 61-77.

بررسی انتقادی پیامدهای برابری جنسیتی

در سند ۲۰۳۰ برای زنان در پرتو آیات قرآن کریم

آدینه اصغری نژاد کیسمی*

حمیدرضا حاجی بابایی**

زهرا رضازاده عسکری***

چکیده

دفاع از حقوق زنان دغدغه مهم سازمان‌های بین‌المللی در دهه‌های اخیر بوده است. هدف پنجم سند توسعه پایدار ۲۰۳۰ به «برابری جنسیتی و توانمندسازی زنان و دختران» اختصاص یافته است. با توجه به اینکه «توانمندسازی» و همه اهداف فرعی ذیل هدف پنجم به «برابری جنسیتی» برمی‌گردند، «برابری جنسیتی» برای تحقق همه اهداف سند ۲۰۳۰ محوریت دارد. نهاد زنان ملل متحد با توسعه مفهومی «برابری جنسیتی»، مفاهیم و مصادیق جدیدی را به سند می‌افزاید که در نگاه اول به سند دیده نمی‌شود، ولی ملاک پیگیری‌ها و مؤاخذه‌های بین‌المللی دولت‌ها قرار می‌گیرد. هدف این مقاله، شناسایی پیامدهای حقیقی برابری جنسیتی بر اساس مؤلفه‌های توسعه‌یافته برای زنان است و با روش تحقیق اسنادی و تحلیل انتقادی انجام گرفته است. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد برابری جنسیتی در ظاهر، پیامدهای سودمندی به زنان جهان نوید می‌دهد، ولی در عمل با فروکاست منزلت انسانی زنان و تضعیف بنیان خانواده، تحمیل مسئولیت‌های بیشتر بر زنان در جامعه بدون توجه به علاقه‌ها و توانایی‌هایشان، همچنین افزایش فقر و کاهش سلامت و امنیت، مشکلات فردی و اجتماعی جدیدی برای زنان ایجاد

* دانشجوی دکتری قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، تهران، ایران (asgharinejad.94@ut.ac.ir).

** دانشیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول: hajjibabaeei@ut.ac.ir)

*** استادیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (zazgari@ut.ac.ir).

می‌کند. در حالی که رویکرد قرآن کریم بر اساس «عدالت جنسیتی» ارزش انسانی و ذاتی زنان را تبیین، جایگاه همسری و مادری در خانواده را تقویت، و حقوق اجتماعی، سیاسی و اقتصادی متناسب با آنان را تعیین می‌کند و الگویی به‌مراتب مؤثرتر و کارآمدتر است. انقلاب اسلامی ایران در عصر حاضر توانست نمونه عملی این الگو را برای زن به دنیا معرفی کند.

کلیدواژه‌ها: برابری جنسیتی، سند ۲۰۳۰، پیامدها برای زنان، زن در قرآن.

مقدمه

در دهه‌های اخیر تلاش‌های بسیاری برای دفاع از حقوق زنان انجام شده و تساوی حقوق زنان و مردان دغدغه مهم سازمان‌های بین‌المللی بوده است. نخستین کنفرانس حقوق زن که به اعلام تساوی حقوق زن و مرد انجامید در ۱۸۴۸ در نیویورک برگزار شد (اسعدی، ۱۳۹۱: ۸۰) و پس از آن در اعلامیه حقوق بشر و دو میثاق بین‌المللی بر تساوی حقوق زن و مرد تأکید شد. سال‌های ۱۹۷۵ تا ۱۹۸۵ در جهت توسعه حقوق زنان به عنوان «دهه سازمان ملل متحد برای زنان» نام‌گذاری شد و در دسامبر ۱۹۷۹ «کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان»^۲ با هدف تشویق و تضمین حقوق زنان و رفع هرگونه تبعیض بر اساس جنسیت به همت مجمع عمومی سازمان ملل متحد به تصویب رسید. با این همه در سال ۲۰۱۵، سند جدید توسعه پایدار با نام «سند دستور کار ۲۰۳۰»^۳ به تصویب سازمان ملل رسید که «دستیابی به برابری جنسیتی برای همه و توانمندسازی همه زنان و دختران» به همراه «حفاظت از کره زمین»، «رعایت حقوق بشر برای همه»، «ریشه‌کن کردن فقر» و «برخوردار کردن همه مردم از صلح و رفاه» جزء مهم‌ترین اهدافش به شمار می‌آید (سند ۲۰۳۰، ۱۳۹۴: ۲۰-۱). سند ۲۰۳۰ در سایه به رسمیت شناختن برابری جنسیتی، پایان دادن به همه انواع تبعیض علیه زنان و دختران و برداشته شدن همه موانع حقوقی، اجتماعی و اقتصادی موجود بر سر راه توانمندسازی زنان، آینده‌ای درخشان به زنان جهان نوید می‌دهد (همان: ۱۴).

مطالعاتی درباره بررسی اهداف پنهان و پیدای سند ۲۰۳۰ و بررسی مسائل زنان در این سند انجام شده است، از جمله رضا حبیبی به «واکاوی بنیان‌های ایدئولوژیک سند ۲۰۳۰» پرداخته و حسین رضوانی در

۱. «میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی» و «میثاق حقوق مدنی و سیاسی».

2. Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW)

3. Sustainable Development Goals (SDGs)

«توسعه پایدار» سند ۲۰۳۰ را بررسی و نقد کرده است. همچنین، هاله و حوریه حسینی اکبرنژاد که «قلمرو تعهدات بین‌المللی در چارچوب اهداف چهارم و پنجم سند توسعه پایدار ۲۰۳۰: آموزش و برابری جنسیتی» را تحلیل کرده‌اند. با این حال، تحقیقات کمی پیامدهای تحقق عملی برابری جنسیتی برای زنان را کاویده است. واکاوی پیامدهای تحقق برابری جنسیتی برای زنان از چند جهت ضروری است: ۱. دستور کار ۲۰۳۰ سندی است که بر مبنای فرهنگ غربی، مبتنی بر اومانیسیم و لیبرالیسم و با هدف یکسان‌سازی فرهنگی ملت‌های جهان نگاشته شده (رمضانی، ۱۳۹۹: ۱۵) و همان‌طور که سید علی خامنه‌ای تذکر داده است جزئی از اسناد بالادستی سازمان ملل و شامل منظومه‌ای فکری و فرهنگی و عملی در پشت صحنه است که برای همه دنیا فکر و فرهنگ و عمل تولید می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: B2n.ir/b07155)، پس لازم است از موضع گفتمان تمدن جدید اسلامی در قبال تمدن سکولار غرب، با اسناد بین‌المللی مواجهه شد (جهانیان، ۱۳۹۷: ۳)؛ ۲. این سند «الزام‌آور» است و کشورهای عضو موظف‌اند پیشرفت‌ها و مسائل خود را در عرصه دست‌یابی به برابری زنان گزارش دهند. همچنین، سازوکارهای نظارتی برای بررسی وضعیت اجرای آن وجود دارد (سند ۲۰۳۰، ۱۳۹۴: ۶۷-۶۵) و کشورهایی که در اجرای برنامه پیشنهادی عقب باشند تحت فشارهای بین‌المللی قرار خواهند گرفت (صابری فتحی و دیگران، ۱۳۹۹: ۲۱۶)؛ ۳. اگرچه هدف برابری جنسیتی افزایش کیفیت زندگی، بهبود رشد اقتصادی و کاهش فقر در جهت ایجاد رفاه جهانی و توسعه پایدار برای همه کشورهای است، ولی مبانی و مفاهیم پنهان و آشکار بسیاری در آن وجود دارد و ممکن است موجب تحمیل قوانینی بر کشور شود که با مبانی اسلام و نظام مقدس جمهوری اسلامی سازگاری نداشته باشد (حبیبی، ۱۳۹۶: ۵۰).

این مقاله به تحقیق اسنادی و تحلیل انتقادی کلیدواژه «برابری جنسیتی» به عنوان اصلی‌ترین شیوه حمایت سند ۲۰۳۰ از زنان می‌پردازد و در صدد است با تمرکز بر مفاهیم پنهان در سند، رویکرد جدیدی در یافتن پیامدهای واقعی و عملی برابری جنسیتی برای زنان پیش نهد. بررسی مسائل زنان در آیات قرآن نشان می‌دهد که قرآن کریم با در نظر گرفتن همه ابعاد وجودی زنان در عرصه‌های فردی و اجتماعی، در برابر ادعای سودمندی برابری جنسیتی برای زنان شیوه برتری مطرح می‌کند. این یافته‌ها می‌تواند به ظهور الگوی کارآمدتری برای زنان منجر شود و با ترسیم و تبلیغ شاخصه‌های گوناگون آن، به تصمیم‌گیری‌های کلان در حوزه زنان کمک کند.

۱. مفهوم‌شناسی «برابری جنسیتی» در سند دستور کار ۲۰۳۰

سند ۲۰۳۰ یا «سند اهداف توسعه پایدار» مجموعه‌ای از اهداف و برنامه‌های جهانی است که در سپتامبر ۲۰۱۵ سازمان ملل متحد تصویب کرد. این سند نوعی نقشه راه جهانی برای مقابله با مسائل بزرگ عصر حاضر است و هدف نهایی‌اش ایجاد جهانی بهتر و پایدارتر برای تمام انسان‌ها و تحقق توسعه پایدار در سطح جهانی تا سال ۲۰۳۰ است. هدف ۵ این سند بر ایجاد برابری جنسیتی و توانمندسازی همه زنان و دختران تأکید دارد و شامل اموری همچون حذف تبعیض، دسترسی به آموزش، توانمندسازی اقتصادی، تأمین حقوق بهداشتی، مبارزه با خشونت و ترویج مشارکت سیاسی می‌شود.

سند ۲۰۳۰ «برابری جنسیتی» را یکی از بنیادی‌ترین حقوق انسانی معرفی می‌کند و آن را برای توسعه پایدار جامعه، کاهش فقر و تحقق عدالت اجتماعی ضروری می‌داند. این مفهوم به معنای تأمین حقوق برابر و فرصت‌های مشابه برای زنان و مردان در تمامی جنبه‌های زندگی اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است و نه فقط حقی انسانی محسوب می‌شود، بلکه زمینه لازم را برای بهبود زندگی تمام افراد جامعه فراهم می‌کند. اهمیت برابری جنسیتی در این سند به قدری است که رد پای آن به عنوان هدفی راهبردی در سراسر مقدمه و متن سند مشهود است (سند ۲۰۳۰، ۱۳۹۴: ۱۰-۲۰). این تعبیر مجموعاً ۲۴ بار در سند به کار رفته و ۱۴ بار آن ذیل هدف پنجم نیست و بنا بر اقرار صریح بند ۲۰ سند، ارتباط تنگاتنگی با دیگر اهداف توسعه پایدار دارد: «به رسمیت شناختن برابری جنسیتی و توانمندسازی زنان و دختران، در تحقق همه اهداف اصلی و فرعی این دستور کار نقش مؤثری دارد» (همان: ۱۸).

باید توجه داشت که درون‌مایه تعبیر «توانمندسازی زنان و دختران» نیز همان ایجاد «برابری جنسیتی» است و با ارجاع توانمندسازی زنان به برابری جنسیتی، آن هدفی که تمامی اهداف اصلی و فرعی سند در خدمت آن است و باید هدف نهایی قلمداد شود، برابری جنسیتی است (رمضانی، ۱۳۹۹: ۱۶۶). نهاد زنان ملل متحد مؤلفه‌های برابری جنسیتی را تعریف کرده و در توضیح مفاهیم، تعیین مصادیق و بعضاً توسعه مفهومی آن‌ها کوشیده است که در قالب پیوست سند ۲۰۳۰ مبنای پیگیری نهادهای بین‌المللی قرار می‌گیرد. «توسعه مفهومی یکی از اولویت‌های نهادهای نظارتی در زمینه حقوق بین‌الملل بشر است که این اقدام را به‌آرامی و به‌طور تدریجی و با رعایت التزام‌پذیری حداکثری دولت‌ها در قبال معاهدات حقوق بشری، در دستور کار خود دارند» (حسینی اکبرنژاد، ۱۳۹۸: ۴۳). جدول زیر بر اساس توضیح و توسعه مفهومی نهاد زنان

ملل متحد (B2n.ir/x44708) درباره مؤلفه‌های برابری جنسیتی تهیه شده است (نک: حسینی اکبرنژاد،

۱۳۹۸: ۷۹-۳۷).

جدول شناسایی مؤلفه‌های برابری جنسیتی در هدف پنجم سند ۲۰۳۰

توضیح نهاد زنان ملل متحد و توسعه مفهومی	هدف ۵ سند ۲۰۳۰
<p>اصل منع تبعیض علیه زنان به معنای تعهد به «نادیده‌گرفتن هیچ‌کس» عوامل معمول تبعیض: سن، جنس، نژاد یا قومیت، زبان، معلولیت، دین یا مذهب، وضعیت مهاجرت و... عوامل تبعیض مضاعف: ۱. تبعیض مبتنی بر «وضعیت خانوادگی و ازدواج» شامل تحمل بار روانی و انزوای اجتماعی زنان مطلقه و مادران تنها به دلیل بزرگ کردن کودکان خارج از چارچوب ازدواج، قوانین محدودکننده حق مالکیت زنان پس از طلاق، نقش‌های جنسیتی خانوادگی، و مسئولیت‌های نابرابر مالی مانند وظیفه مرد در تأمین مالی خانواده و نیز نابرخورداری یکسان زن و مرد از ارث و...؛ و غیرمالی مانند نیاز زن به اجازه مرد برای خروج از منزل و نیز حق طلاق و... ۲. تبعیض مبتنی بر «هویت جنسی» شامل حمایت از حقوق افراد ترانس، دوجنسیتی و همجنس‌گرا هویت جنسی در تعریف شورای حقوق بشر: «احساس عمیق و حواس تجربه‌شده یک نفر درباره جنسیت خود، چه مرد و چه زن یا دیگر وضعیت‌ها». بر اساس توسعه مفهومی «تبعیض» (به عنوان یکی از رویه‌های نهادهای بین‌المللی): تبعیض علیه کودکان متعلق به اقلیت‌های مذهبی (کودکان بهایی)، کودکان نامشروع (متولدشده خارج از چارچوب ازدواج) و کودکان با گرایش‌های جنسی متفاوت، از جمله کودکان ترانس، دوجنسیتی و همجنس‌گرا تأکید بر نفی جرم‌انگاری جرائم جنسی و نیز نفی هر گونه مقابله و آزار و اذیت آنان، مانند اخراج از مدرسه و...</p>	<p>۱. ۵. پایان دادن به همه انواع تبعیض علیه زنان و دختران در همه جا</p>
<p>انواع خشونت بدنی، جنسی، روانی و اقتصادی هر گونه خشونت مبتنی بر جنسیت در محیط خصوصی یا عمومی از طرف اعضای خانواده، دولت یا جوامع و گروه‌های مختلف، به عنوان یکی از مصادیق نقض حقوق بشر زنان و شکل سیستماتیک تبعیض</p>	<p>۲. ۵. ریشه‌کنی همه انواع خشونت علیه زنان و دختران</p>

<p>تأکید بر آسیب‌پذیرتر بودن زنان همجنس‌گرا در مقابل خشونت</p> <p>انواع خشونت: جنسی، جسمی، روانی یا اقتصادی</p> <p>برخی مصادیق معمول و متداول خشونت علیه زنان و دختران: اجبار زن به برقراری روابط جنسی در روابط همسری بین زوجین یا شرکای جنسی به معنای «تجاوز زناشویی یا تجاوز در روابط همسری» در ازدواج‌های رسمی یا غیررسمی و روابط شراکتی (غیرهمجنس و همجنس) و روابط با کارگران جنسی، آزار و اذیت جنسی به دست دیگران، آزار و اذیت کارکنان جنسی و زنان با گرایش‌های جنسی متفاوت، ازدواج زودهنگام و اجباری، ازدواج کودکان زیر ۱۸ سال، کشتن نوزاد دختر، قتل ناموسی، خشونت مرتبط با جهیزیه، قاچاق زن و...</p>	
<p>۱. جلوگیری از ازدواج و بارداری زودهنگام، محرومیت از مدرسه، انزوای اجتماعی، خشونت‌ورزی همسر یا شریک جنسی، ایفای زودهنگام نقش همسری و مادری (منع ازدواج افراد زیر ۱۸ سال به عنوان یکی از مصادیق خشونت علیه دختران)</p> <p>۲. جلوگیری از آثار سوء ختنه بر سلامت دختران در کوتاه‌مدت و بلندمدت</p>	<p>۳. ۵. ریشه‌کنی همه اقدامات زیانبار مانند ازدواج کودکان، ازدواج در سن بسیار کم و ختنه دختران</p>
<p>به رسمیت شناختن و ارزش‌گذاری: ۱. تولید و تهیه کالاها، مصرفی خود مانند جمع‌آوری آب و سوخت؛ ۲. ارائه خدمات ضروری مانند آشپزی و تمیزکردن خانه؛ ۳. کارهای داوطلبانه عام‌المنفعه برای جامعه، محیط زیست یا افراد دیگر، مانند پرستاری از کودک یا سالمند.</p> <p>شناسایی و ارزش‌گذاری مشاغل خانگی و مراقبتی از جمله خانه‌داری و پرستاری از کودک یا سالمند به منزله نوعی فعالیت اقتصادی دارای درآمد و بازتنشستگی و حمایت از آنان با افزایش فرصت‌های شغلی، به دلیل نقش مشاغل خانگی و مراقبتی در کاهش توانایی زنان برای اشتغال در مشاغل درآمدزا، کاهش امکان‌های از فقر، ماندن در وابستگی مالی، نداشتن امکان پس‌انداز و حقوق بازتنشستگی.</p> <p>شناسایی و ارزش‌گذاری: ۱. مشاغل خانگی و تلاش برای جایگزین کردن آن با اشتغال تمام‌وقت خارج از منزل؛ ۲. مشاغل مراقبتی با واگذارکردن آن به مؤسسات عمومی خارج از خانواده برای مراقبت و نگهداری از کودکان و سالمندان.</p> <p>ارزیابی «ایجاد تساوی و توازن تقسیم امور مراقبتی در زوج‌های همجنس در مقایسه با زوج‌های ناهمجنس» به عنوان دستاوردی مطلوب.</p>	<p>۴. ۵. به رسمیت شناختن و ارزش‌گذاری مراقبت‌های بدون دستمزد و کار در منزل</p>

<p>ارتقای جایگاه و سهم زنان در:</p> <p>۱. مجالس قانون‌گذاری (پارلمان) ملی</p> <p>۲. دولت‌های محلی</p>	<p>۵. ۵. تضمین مشارکت کامل در تمامی سطوح تصمیم‌گیری در حوزه‌های سیاسی، اقتصادی و زندگی عمومی</p>
<p>با هدف ارتقای تعداد زنان و دختران ۱۵-۴۹ سال دارای حق تصمیم‌گیری آگاهانه درباره سلامت خود:</p> <p>استقلال و خودمختاری زنان در برقرارکردن یا نکردن روابط جنسی با شوهر</p> <p>حق اولیه زنان و تصمیم تعیین‌کننده ایشان در استفاده از وسایل پیش‌گیری از بارداری در روابط جنسی</p> <p>استقلال و خودمختاری زنان در تصمیم‌گیری برای فرزندآوری</p> <p>حق زنان در تصمیم‌گیری در امور مربوط به سلامت جنسی باروری، مانند سقط جنین بدون مداخله دیگران (شوهر یا والدین)</p> <p>آزادی بی‌قید و شرط نوجوانان در دسترسی به اطلاعات، امکانات جنسی و خدمات تنظیم خانواده به صورت مستقل و بدون نیاز به اجازه والدین در امور مربوط به باروری از جمله سقط جنین</p> <p>آموزش جنسی در مدارس از ابتدایی تا متوسطه و دانشگاه‌ها منطبق با استانداردهای بین‌المللی،</p> <p>تأکید بر حمایت از سلامت و حقوق جنسی و باروری همجنس‌گرایان</p>	<p>۵. ۶. تضمین دسترسی جهانی به بهداشت باروری و جنسی و حقوق باروری</p>

اگرچه عناوین «حمایت از زنان و احقاق حقوق آنان در سایه برابری و توان‌افزایی»، «رفع تبعیض»، «منع خشونت»، «حمایت اقتصادی» و «مراقبت بهداشتی» برای هر انسان آزاده‌ای مطلوب و تحسین‌برانگیز است، ولی دقت در مؤلفه‌های برابری جنسیتی در جدول بیانگر دو نکته مهم است: اول اینکه طراحان سند فقط به برخی از ویژگی‌های زنان پرداخته و از سایر ویژگی‌ها غفلت ورزیده‌اند. توجه به بُعد معنوی و گرایش‌های دینی و اعتقادات مذهبی زنان هم به کلی جایگاهی در این سند ندارد. در این رویکرد، مسائلی همچون اشتغال، مشارکت سیاسی، دسترسی جهانی به امنیت شخصی، بهداشت باروری و جنسی و حقوق باروری، از ابعاد اعتقادی، اخلاقی و تربیتی و نقش ویژه خانوادگی زنان تفکیک شده، که سبب خواهد شد در درازمدت آسیب‌های جدی‌تری به زنان و جامعه انسانی وارد شود (خسروشاهی و یراقی، ۱۳۹۲: ۱۵۳).

نکته دوم اینکه، مقایسه دو ستون جدول نشان می‌دهد که تفاوت معناداری بین مؤلفه‌های اولیه حمایت از زنان در چارچوب هدف پنجم سند ۲۰۳۰ (ستون اول)، با تعریف و تفسیری که نهادهای بین‌المللی (نهاد زنان ملل متحد، کمیته محو تبعیض علیه زنان، صندوق جمعیت ملل متحد، یونسکو و...) از آن‌ها مطرح کرده‌اند (ستون دوم) وجود دارد. در حقیقت، آنچه ممکن است با قوانین داخلی و نظام ارزشی و اخلاقی حاکم بر جوامع، از جمله کشورهای اسلامی، سازگاری نداشته باشد و موجب اعمال فشارهای بین‌المللی برای تغییر آن قوانین شود، تعریف، توضیح و تفسیر اهداف آن است؛ مثلاً هدف فرعی «رفع تبعیض علیه زنان و دختران»، «منع تبعیض علیه افراد بر مبنای گرایش‌های جنسی از جمله همجنس‌گرایان» تفسیر شده است. بر این اساس، دولت‌ها به طور ضمنی و بر مبنای تفسیر نهادهای نظارتی، موظف به گردآوری آمار درباره افراد با گرایش‌های جنسی مختلف هستند و این آمار مقدمه‌ای برای مؤاخذه دولت‌ها، اجبارشان به نسخ و ملغاکردن قوانین داخلی و نیز تدوین سیاست‌ها و قوانین حمایت از همجنس‌گرایان در کشورها به شمار می‌آید. از آن جمله می‌توان به نفی جرم‌انگاری جرایم جنسی، حمایت از زنان همجنس‌گرا و کارگران جنسی، منع ازدواج افراد زیر ۱۸ سال، استقلال زنان در تصمیم برای برقراری روابط جنسی با شوهر، بارداری و سقط جنین، و آموزش جنسی در مدارس مطابق با استانداردهای بین‌المللی اشاره کرد (B2n.ir/x44708).

به طور کلی، برخی از این مفاهیم با اصول قرآن سازگار نیست و با آیات و آموزه‌های اسلامی در تضاد است. قرآن ارتباط جنسی خارج از ازدواج را منع کرده و بسیاری از رفتارهای مجرمانه مانند زنا (اسراء: ۳۲) و همجنس‌گرایی (عنکبوت: ۲۸-۲۹) را گناهان بزرگ شمرده و مجازات‌های سنگینی برای آن‌ها قرار داده است. همچنین، در آیات قرآن سقط جنین حرام است (انعام: ۱۴۰). قرآن به‌ویژه بر روابط هنجاری، معیارهای خانواده، و احترام متقابل بین زوجین تأکید دارد (روم: ۲۱) و در این زمینه حقوق زناشویی و حدود آن را برای هر یک از طرفین مشخص کرده است (بقره: ۲۲۱). همچنین، قرآن بر اصول بلوغ و توانایی در پذیرش مسئولیت ازدواج تأکید می‌کند (نساء: ۳)، لذا با توجه به زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی، هیچ منعی برای ازدواج افراد زیر ۱۸ سال وجود ندارد.

بدین ترتیب نباید به صورت سطحی و بدون دقت کافی به مفاهیم توسعه‌یافته (ستون دوم جدول) درباره سودمندی یا ناسودمندی برابری جنسیتی برای زنان و همچنین میزان انطباق این مفاهیم با احکام قرآن قضاوت کرد، بلکه لازم است پیامدهای گسترش مفهوم «برابری جنسیتی» را در زندگی زنان به دقت کاوید.

۲. پیامدهای برابری جنسیتی برای زنان

گرچه مسئله تساوی حقوق زن و مرد پیوسته از طریق معاهدات و کنوانسیون‌های بین‌المللی پیگیری می‌شود، گزارشی که زنان سازمان ملل و اداره امور اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل متحد در سال ۲۰۲۴ تهیه کرده و داده‌ها و شواهد جدیدی را درباره روندها و شکاف‌های برابری جنسیتی برجسته می‌کند، نشان می‌دهد که جهان همچنان در تعهدات خود در قبال زنان و دختران کوتاهی می‌کند. کاهش فقر، کاهش شکاف‌های جنسیتی در آموزش و تلاش برای اصلاحات قانونی مثبت را می‌توان از جمله نقاط قوت دانست. با این حال، فقط شش سال قبل از مهلت ۲۰۳۰ برای اهداف توسعه پایدار، حتی یک شاخص ذیل هدف ۵، برابری جنسیتی، کاملاً محقق نشده است (B2n.ir/g60601). ویلیام گاردنر معتقد است نتایج ناشی از توصیه‌های این‌گونه اسناد نتوانسته است به ارتقای جایگاه فردی و اجتماعی زنان کمک کند؛ نه فقط برای زنان سودمند نبوده، بلکه آثار خسارت‌بار، و گاه جبران‌ناپذیری برای زنان به دنبال داشته است (گاردنر، ۱۳۹۶: ۱۰۱). بنابراین، اثبات ادعای سودمندی مؤلفه‌های برابری جنسیتی در هدف پنجم سند ۲۰۳۰ صرفاً با بررسی پیامدهایش برای زنان امکان‌پذیر خواهد بود.

۲.۱. پیامدهای فردی برابری جنسیتی برای زنان

اشتباه در فهم جایگاه و شأن زن و نادیده‌انگاری تفاوت‌های زیستی و طبیعی زن و مرد، بحران زن در دنیا را ایجاد کرده است. سیاست و راهبردهای نادرست غرب درباره زنان باعث شد نامعادله‌ای شکل بگیرد که یک طرف آن زن است که از او انتفاع می‌برند و طرف دیگرش مرد است که نفع می‌برد. بر این اساس، همواره زن برای تثبیت جایگاه خود در اجتماع باید جذابیت‌های جنسی‌اش را به نمایش بگذارد و برای مرد چشم‌نواز باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۰، در: B2n.ir/e30059). پیامدهای حاصل از این وضعیت برای زنان عبارت است از:

۲.۱.۱. مردواره کردن زنان

بی‌شک تمهیدات برای افزایش فعالیت اجتماعی زنان ستودنی است، ولی آنگاه که «اشتغال زنان در فعالیت‌های درآمدزا» همراه با «واگذاری مراقبت از کودکان و سالمندان به مؤسسات عمومی» شاخص توسعه‌یافتگی محسوب شود، بدیهی است که نتیجه‌اش تشویق و ترغیب و حتی اجبار زنان و مادران به این روش از طرف اجتماع و حکومت خواهد بود، گرچه برخلاف میل طبیعی و غریزی یا گرایش ملی و مذهبی زنان باشد. در این شیوه، حق انتخاب زنان برای شغل تمام‌وقت یا مراقبت از فرزند، تلاش برای تأمین مخارج

خود یا استفاده از هزینه‌ای که همسر فراهم می‌کند، تشریک مساعی در امور زناشویی و فرزندآوری با همسر و احترام به حقوق او در زندگی مشترک یا سردی روابط بین همسران در نتیجه خودمختاری‌های قانونی نادیده گرفته می‌شود (دوبووار، ۱۴۰۰: ۱۲). در نتیجه زن میان معتبر بودن در جامعه و علائق خود سرگردان می‌ماند. حاصل تمام فعالیت‌های زن محور برای احیای کرامت پایمال‌شده زن در کشورهای غربی این است که تنها مسیر تحول وضعیت زنان، از میان رفتن انواع تبعیض‌ها در عرصه حقوقی، سیاسی و اجتماعی میان زن و مرد است تا به وضعیتی مشابه با مردان دست یابند و شأن و منزلت مردان را داشته باشند. در واقع، راه‌حل فرهنگ غرب برای بازگرداندن کرامت زن چیزی نیست جز «مردواره کردن زن» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، در: B2n.ir/f20869). در این نگاه، توانایی‌ها و علائق مردان اصل گرفته می‌شود و زنان برای رسیدن به آن توانایی‌ها و علائق تشویق می‌شوند؛ و اگر زنی نتواند توانایی‌ها و علائق مردان را داشته باشد احساس سرافکنندگی و شکست می‌کند و سرزنش و تحقیر می‌شود و نتیجه آن است که خود زن می‌خواهد زن نباشد!

۲.۱.۲. تضعیف جایگاه زنان در خانواده

دنیای غرب، زن را با وعده‌ای توهم‌آمیز از داخل خانواده بیرون می‌کشد و او را در مقابل نگاه و حرکت هرزه جامعه، بی‌پناه و بی‌دفاع می‌کند و میدان را برای تعرض به او می‌گشاید (خامنه‌ای، ۱۳۸۴، در: B2n.ir/r59697). با نابودکردن خانواده به او اجازه نمی‌دهد به طور طبیعی مهر و عواطف مادری خود را بروز دهد و با آن رشد کند. همچنین، برای زنانی که علاوه بر وظایف طبیعی باید برای امرار معاش خود در جامعه به دنبال کار بگردند و شغلی مشابه مردان داشته باشند ازدواج یکی از موانع پیشرفت شغلی و اقتصادی‌شان به شمار می‌آید و استقلال اقتصادی و اجتماعی آن‌ها را به مخاطره می‌اندازد. در چنین اوضاع و احوالی ایفای نقش همسری یا مادری در اولویت نخواهد بود. البته مشکلات ناشی از برابری جنسیتی و برطرف کردن تفاوت جنسی برای زنان بیشتر و عمیق‌تر از مشابهت شغلی است. طرفداران برابری جنسیتی معتقدند باید هر گونه تفاوت جنسی در شکل تفاوت زیست‌شناسی را از طریق پیشرفت‌های فناورانه مربوط به تولید مثل دگرگون کرد و علم انسان، اختیار تولید مثل او را به عهده بگیرد. در این صورت، تفاوت در ظرفیت زاییدن بچه به یاری علم محو می‌شود و نقش بزرگ کردن بچه یا مادری کردن را در جامعه، مردان و زنان به یکسان به عهده می‌گیرند (فردمن، ۱۳۸۱: ۱۱۳).

۳.۱.۲. افزایش پدیده زنان سرپرست خانواده

یکی دیگر از پیامدهای برابری جنسیتی، افزایش تعداد «خانواده‌های تک‌والدی» است؛ خانواده‌هایی که در آن‌ها فرزندان صرفاً با یکی از والدینشان زندگی می‌کنند. این فرزندان اغلب (بیش از ۹۰ درصد) با مادرانشان زندگی می‌کنند (هاجری و دیگران، ۱۳۸۳: ۴۸)، گرچه افزایش تعداد زنان سرپرست خانوار در کشورهای غربی ناشی از ترکیب پیچیده‌ای از عوامل اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و قانونی است ولی به طور طبیعی، ترویج نگرش استقلال‌طلبی در زنان، تشویق آن‌ها به پیوستن به بازار کار و تأمین مخارج خانواده، و تلاش برای افزایش دسترسی زنان به فرصت‌های شغلی که از جمله اقداماتی است که در سند ۲۰۳۰ برای زنان در زمره راهکارهای مؤثر به منظور ایجاد تغییرات اساسی در موقعیت‌های اجتماعی آن‌ها در نظر گرفته شده، به افزایش تعداد زنان سرپرست خانوار و بروز مشکلات متعدد برای آن‌ها منجر می‌شود. مسائل اصلی زنان سرپرست خانوار در قالب مشکلات اقتصادی، فقدان آمادگی برای مدیریت امور مالی خانواده، نگرش‌های منفی اجتماعی به زنان در این موقعیت، نگرانی درباره آینده فرزندان و تعارض نقش‌ها نمایان می‌شود (خسروی، ۱۳۸۰: ۷۱).

۴.۱.۲. کاهش ناخواسته فرزندآوری

تدوین‌کنندگان سند ۲۰۳۰، امتیازات ویژه‌ای برای زنان باردار و بهداشت آن‌ها در نظر می‌گیرند، ولی چون برخی مشاغل نیازمند توجه تمام‌وقت هستند و دیگر جایی برای فرزندان نمی‌گذارند، عملاً زنان در میان دو انتخاب سرگردان‌اند: ساعات طولانی در روز به کار در خارج از خانه مشغول باشند، یا بر اساس تقاضای فطری‌شان به سراغ نگاه‌داری و پرورش فرزند بروند! مسئله برای زنان انتخاب میان «داشتن فرزند» یا «ادامه مسیر حرفه‌ای و ترفیع» است (هیولت و دیگران، ۱۳۸۳: ۱۹۵)؛ گرچه «مادری» برای زنان تجربه‌گریزی خوشایندی است، ولی زنان برای نپرداختن هزینه‌گزارف از دست دادن موقعیت شغلی‌شان آن را کنار می‌گذارند، خصوصاً که سند ۲۰۳۰ برای تصمیم‌گیری در این امور به زنان خودمختاری داده است (توضیح هدف فرعی ۶ در جدول). در نتیجه در این دیدگاه، زنان جهان در راستای برابری با مردان باید جداً از تولید نسل بپرهیزند، زیرا بارداری و فرزندآوری دشمن جدی موقعیت‌های شغلی زنان است.

۵.۱.۲. افزایش بی‌بندوباری‌های جنسی

صفحه اینترنتی زنان سازمان ملل متحد، در ضمن گزارشی با عنوان «تبدیل وعده‌ها به عمل: برابری جنسیتی در دستور کار ۲۰۳۰ برای توسعه پایدار» اصل «منع تبعیض علیه زنان» را «نادیده‌نگرفتن هیچ کس»

تعریف کرده که نتیجه‌اش حمایت از حقوق همجنس‌گرایان است. گرچه در متن سند صراحتاً به این گروه اشاره نشده، ولی دلیل محکم بر آن، تعریف و توضیح نهاد زنان سازمان ملل متحد از اهداف فرعی هدف پنجم در ستون دوم جدول است که بارها بر حمایت از این گروه تأکید شده است. از باب نمونه، همان‌طور که در جدول دیده می‌شود، یکی از انواع تبعیض در توضیح هدف فرعی ۱، تبعیض مبتنی بر «هویت جنسی» است و شورای حقوق بشر سازمان ملل متحد «هویت جنسی» را چنین تعریف کرده است: «احساس عمیق و حواس تجربه‌شده یک نفر درباره جنسیت خود، چه مرد و چه زن یا دیگر وضعیت‌ها». عبارت «دیگر وضعیت‌ها» به افراد با «گرایش‌های جنسی مختلف» اشاره دارد و شامل حمایت از حقوق افراد ترانس، دوجنسیتی و همجنس‌گراست. در تعریف نهادهای بین‌المللی دشواری تفکیک دقیق میان هویت جنسی و جنسیت بیولوژیکی، تغییر هویت جنسی در طول زمان و بروز آن به اشکال و شیوه‌های مختلف، و نپذیرفتن آنکه همه افراد هنگام توصیف هویت جنسی‌شان، در یکی از دو گروه قرار نخواهند گرفت باعث ایجاد تبعیض به دلیل هویت جنسی خواهد شد (حسینی اکبرنژاد، ۱۳۹۸: ۴۱). همچنین، برای دست‌یابی به رفع هر گونه خشونت علیه زنان در هدف فرعی ۲، «زنان با گرایش‌های جنسی متفاوت» (از جمله همجنس‌گرایان) و «کارکنان جنسی» (از جمله زنان تن‌فروش) به عنوان افراد قربانی تبعیض مضاعف، از گروه‌های آسیب‌پذیر در مقابل خشونت شمرده شده‌اند و بر آسیب‌پذیرتر بودن زنان همجنس‌گرا در مقابل خشونت تأکید شده است که دولت‌ها متعهد به شناسایی و حمایت از آن‌ها هستند.

بر این اساس، دولت‌ها به طور ضمنی و بر مبنای تفسیر نهادهای نظارتی، از جمله نهاد زنان ملل متحد، موظف به جمع‌آوری آمار مربوط به افراد با گرایش‌های جنسی مختلف هستند تا آن‌ها را از تبعیض جنسیتی حفظ کنند. این آمار همچنین مقدمه‌ای برای تدوین سیاست‌ها و قوانین حمایتی در این زمینه به شمار می‌رود. افزون بر این، جمع‌آوری این داده‌ها می‌تواند به ایجاد تصورات نادرست درباره افراد و تبلیغ گونه‌های مختلف انحراف جنسی منجر شود و حتی چه بسا به تغییرات در قانون اساسی کشورها بینجامد.

۲.۲. پیامدهای اجتماعی برابری جنسیتی برای زنان

در اینکه بر اساس ماده ۲۰ دستور کار ۲۰۳۰، دولت‌ها باید برای رفع تبعیض در زمینه اشتغال زنان و دختران اقدامات مقتضی را فراهم آورند و فرصت‌های یکسان با مردان و پسران برایشان ایجاد کنند (سند ۲۰۳۰، ۱۳۹۴: ۱۸) خللی وارد نیست، اما اصرار بر اشتغال تمام‌وقت زنان با شرایط مساوی کار برای زنان و مردان، در درازمدت

آسیب‌های جدی به زنان وارد می‌کند؛ چراکه بی‌توجهی به تفاوت‌های جسمی و روحی زنان و مردان در هنگام کسب شغل، امکان بروز بیماری‌های جسمی و روانی را برای زنان افزایش می‌دهد (هیولت و دیگران، ۱۳۸۳: ۱۵۹). علاوه بر آن، به نظر می‌رسد برابری جنسیتی، این آثار را در اجتماع برای زنان به دنبال دارد:

۱.۲.۲. افزایش چشمگیر وظایف و مسئولیت‌ها

یکی از نکاتی که در سند ۲۰۳۰ بر آن تأکید می‌شود اشتغال تمام‌وقت زنان با شرایط مساوی کار برای زنان و مردان است. این یعنی زنان مسئولیت‌های بیشتری در جامعه بپذیرند. پس از انقلاب صنعتی در اروپا و ورود زنان به بازار کار، فعالیت در خارج از منزل هم به مسئولیت‌هایشان اضافه شد. همان‌طور که اعطای حق مالکیت به زنان در اروپا نیز به دلیل نیاز کارخانه‌ها به نیروی کار به زنان داده شد. با افزایش تعداد کارخانه‌ها مشاغل جدیدی ایجاد شد. لذا برای جذب زنان به کارخانه‌ها و استفاده از نیروی کار آن‌ها این اعلان صورت گرفت که زنان حق مالکیت دارند و به این شکل می‌توانستند با پرداخت دستمزد کمتری از آن‌ها بهره‌برداری کنند (خامنه‌ای، ۱۳۹۳، در: B2n.ir/d55536)، گرچه ویل دورانت درباره اشتغال زنان در خارج از خانه در غرب می‌گوید: «کارخانه‌داران، زنان را به کارخانه‌ها کشاندند و بدین ترتیب زنان را از بندگی و جان‌کندن در خانه رهانیده، گرفتار بندگی و جان‌کندن در مغازه و کارخانه کردند» (دورانت، ۱۳۶۹: ۱۵۱). ولی در حقیقت بسیاری از زنان علاوه بر کار در کارخانه‌ها همچنان نقش‌های خانگی‌شان را ایفا می‌کردند. آن‌ها معمولاً ساعت‌های طولانی را در محل کار می‌گذرانیدند و پس از آن به خانه بازمی‌گشتند تا به کارهای منزل، از جمله مراقبت از کودکان و وظایف خانگی، برسند. سند ۲۰۳۰ با شعار برابری جنسیتی، خروج از خانه و ورود به فعالیت‌های اجتماعی سنگین را تنها راه آزادی و اثبات برابری زنان با مردان معرفی می‌کند. این رویکرد بار اضافی را بر دوش زنان می‌گذارد، در حالی که آن‌ها مسئولیت‌های زنشویی و خانوادگی پُرشماری به عهده دارند.

۲.۲.۲. کار اجباری در سایه برابری اجباری

بر اساس سند ۲۰۳۰ یکی از شاخص‌های مهم ارتقای وضعیت زنان، میزان حضور زنان و نحوه ایفای نقش در عرصه‌های اقتصادی است، گرچه زن در هنگامه تغییر تعریف خانواده در غرب انتخاب دیگری ندارد و برای اینکه همچون مرد انسانی باشخصیت به شمار بیاید راهی ندارد جز اینکه مانند مرد در عرصه سیاسی و اقتصادی حاضر شود، در محیط کار، مردانه بازی کند و زنانه پیروز باشد (اوتز، ۱۳۸۰: ۱۰). تبلیغات شدید هم در گرایش زنان برای داشتن شغل و رسیدن به استقلال مالی به عنوان تنها راه چاره برای رسیدن به آزادی و

دریافت حقوق اولیه خود مؤثر است، چنانچه در گزارش یونیسف آمده است: «قدرت اقتصادی و سیاسی موجب کاهش یافتن خشونت علیه زنان می‌شود» (B2n.ir/x44708). البته این از خط مشی عمومی فمینیسم دور نیست که از یک طرف از آزادی زنان بحث می‌کند، و از طرف دیگر حق انتخاب را از زنان سلب می‌کند، به این بهانه که زنان ممکن است نخواهند از آزادی‌شان به سبکی که آن‌ها تعیین کرده‌اند استفاده کنند. سیمون دوبووار می‌گوید:

هیچ زنی نباید مجاز باشد تا در خانه بماند و فرزندانش را بزرگ کند. جامعه باید به طور کامل متفاوت شود. زنان نباید حق انتخاب داشته باشند، دقیقاً به این دلیل که در صورت داشتن حق انتخاب، بسیاری از آن‌ها سرگرم همان کارهای پیشین خود می‌شوند (دوبووار، ۱۴۰۰: ۱/۱۲).

زنان در نهایت، از روی اجبار و اکراه و نه به میل خود، احساس می‌کنند برای بهره‌مندی از فواید برابری جنسیتی راهی جز این ندارند که وارد رقابت شغلی با مردان شوند و این همان «کار اجباری در سایه برابری اجباری» است.

۲.۲.۳. افزایش فقر و کاهش حمایت‌های سودمند

وظایف و مسئولیت‌های بیشتر همراه با توانایی‌های جسمانی کمتر و دشواری رقابت با مردان در عرصه اجتماع، برای بسیاری از زنان امکان تأمین کامل مخارج زندگی را دشوار می‌کند. زن غربی چاره‌ای جز این ندارد که برای امرار معاش خود کار کند. این وضعیت حتی پس از ازدواج یا تولد فرزند هم ادامه دارد. در این صورت اغلب، شغل‌هایی را به زنان می‌دهند که تمایل مردان برای اشتغال به آن‌ها کمتر است و از دستمزد کمتری هم برخوردارند، مانند رفتگری شهرداری‌ها، گارسونی رستوران‌ها و کارگری کارخانه‌ها. از طرف دیگر، سبک زندگی جدید، زنان را از چتر حمایت مالی مردان در خانواده خارج می‌کند و آن‌ها را وامی‌دارد تا خود به‌تنهایی بر مشکلات اقتصادی‌شان چیره شوند. بنا بر اعتراف برخی زنان متفکر غربی، از جمله هیولت، نویسنده کتاب معیشت محقر، زنان آمریکایی در موقعیتی گرفتار آمده‌اند که از یک طرف ازدواج به عنوان منبع طولانی‌مدت و اتکاپذیر امنیت مالی فروپاشیده است و زنان پشتیبان و نقطه اتکای قبلی‌شان را از دست داده‌اند، و از طرف دیگر نتوانسته‌اند با فعالیت در بازار کار درآمدشان را بهبود ببخشند و شکاف درآمد میان زنان و مردان به همان عمق و گستردگی پیشین و همیشگی‌اش باقی مانده است. در این میان سیاست‌های عمومی هم به گونه‌ای مطرح نشده‌اند که آن‌ها را در جهت ادغام دو نقش دشوار مادری و شغلی یاری کنند (هیولت و دیگران، ۱۳۸۳: ۱۵۸).

۴.۲.۴. افزایش آمار آزار و اذیت‌های جنسی و تجاوز به عنف در اجتماع

بر اساس گزارش‌های «کمیته رفع تبعیض علیه زنان در سازمان ملل» آمار فجایع جنسی علیه دختران و زنان از قبیل خشونت‌های خانگی، تجاوز جنسی، قاچاق دختران و زنان برای بردگی جنسی، و استفاده از زن به عنوان کالای جنسی در رسانه‌ها و تبلیغات در کشورهایی مانند انگلستان، فرانسه، آلمان، سوئد، بلژیک، فنلاند و آمریکا شیوع گسترده‌ای داشته است (B2n.ir/w25318). همچنین، آمار اذیت و آزار جنسی زنان در اماکن عمومی مانند مترو یا در میان پرستاران، پلیس، ارتش و... چنان بالاست که گزارش‌هایشان در روزنامه‌ها و مجلات سراسری به طور متناوب چاپ می‌شود؛ مثلاً طبق آمار پنتاگون احتمال اینکه در ارتش آمریکا به سربازان زن تجاوز شود از احتمال جراحتشان در جنگ بیشتر است! (B2n.ir/w75348) گزارش زنان سازمان ملل به مناسبت روز جهانی منع خشونت علیه زنان، در ۲۵ نوامبر ۲۰۲۳ نشان می‌دهد که کشتن زنان، که شدیدترین شکل خشونت است، به صورت مشکلی گسترده در سراسر جهان باقی مانده است (B2n.ir/b36979). توجه به این گزارش‌ها از آن جهت اهمیت دارد که اساساً تلاش برای تحقق برابری جنسیتی با هدف تأمین سلامت و امنیت زنان صورت می‌پذیرد، در حالی که آمارها نشان می‌دهد تعداد زنانی که در معرض خشونت واقع می‌شوند یا به دلایل گوناگون از سلامت و امنیت بالایی برخوردار نیستند، در حال افزایش است. زنان و دختران حتی در کشورهایی که به گسترش برابری جنسیتی، به عنوان یکی از اصول پذیرفته‌شده در سند ۲۰۳۰، بیشترین تعهد را دارند، از سلامت و امنیت بیشتری برخوردار نیستند.

۳. رویکرد قرآن کریم به مسائل زنان

اسلام، که دستورها و رهنمودهایش را در سه نظام اعتقادی، اخلاقی و حقوقی (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۹۱/۴) به گونه‌ای تنظیم کرده است تا سعادت انسان هم در دنیا و هم در آخرت فراهم شود، همان‌طور که در حمایت مردان برای پیمودن مسیر سعادت هدایتگر است، هدایت زن را هم در این پیمایش به عهده دارد. قرآن راه رسیدن به مقامات معنوی و قرب الاهی را برای زن و مرد، ایمان و عمل صالح می‌داند، به گونه‌ای که هیچ یک بر دیگری جز با تقوا برتری نخواهد داشت. از این‌رو قرآن برای احیای جایگاه زن و اصلاح قضاوت‌های نادرست راجع به زن، ویژگی‌هایی را برای انسان مطرح می‌کند که تحت تأثیر جنسیت قرار ندارد:

۱) آفرینش: در قرآن کریم، خلقت انسان فارغ از زن و مرد بودن بیان شده است، مانند: «بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ» (سجده: ۷)؛ و زن و مرد از یک حقیقت یکسان خلق می‌شوند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي

خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً» (نساء: ۱؛ علق: ۲؛ مرسلات: ۲۰؛ روم: ۳۰؛ حجرات: ۱۳).

(۲) هویت انسانی: خداوند در قرآن کریم پس از بیان مراحل آفرینش بدن انسان، به خلقت روح اشاره می‌کند: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۹؛ ص: ۷۲). آفرینش انسان با دمیدن روح در بدنش کامل می‌شود و چون روح منشأ غیر جسمانی دارد، بدون جنسیت است و هویت انسانی و شخصیت آدمی تحت تأثیر ویژگی‌های زنانه و مردانه قرار ندارد (جوادی آملی، ۱۳۷۱: ۶۶).

(۳) کرامت ذاتی: ارزش و کرامت ذاتی هم شرافت ویژه‌ای برای انسان است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ؛ به راستی ما فرزندان آدمی را گرامی داشتیم» (اسراء: ۷۰) که نباید آن را در سیر آفرینش بدن انسان، که حیوانات هم آن را پیموده‌اند جست‌وجو کرد. در قرآن کرامت انسان و برتری او بر سایر آفریده‌ها پس از بیان مراحل شگفت‌انگیز سیر نطفه در رحم مادر آورده شده است (مؤمنون: ۱۴)، آنگاه که خداوند به مهم‌ترین مرحله آفرینش بشر، یعنی دمیدن روح، اشاره می‌کند و از آن به «آفرینشی تازه» تعبیر می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۴۴/۳). بنابراین، چون روح فاقد جنسیت است، کرامت نیز هم به مرد و هم به زن تعلق دارد.

(۴) صفات و ویژگی‌های انسانی: قرآن کریم انسان را با صفات پسندیده یا نکوهیده‌ای توصیف می‌کند که به طبیعت انسان برمی‌گردند و فاقد جنسیت‌اند، صفاتی مانند بخیل، ضعیف، عجول، ظلوم، جهول، و... که انسان در بیش از ۵۰ آیه با آن‌ها سرزنش شده است. همچنین، قابلیت انسان برای اینکه در سیر تکاملی‌اش بتواند مظهر اسماء و صفات الاهی، خلیفه خدا و مسجود فرشتگان شود (بقره: ۳۴؛ حجر: ۲۹؛ ص: ۷۲) اختصاصی به مرد یا زن ندارد، بلکه هم زن و هم مرد را خطاب قرار می‌دهد.

(۵) قوانین و احکام کلی: خداوند در قرآن کریم به روشنی تصریح می‌کند که زنان و مردان از نظر فطرت، سرشت، هدف خلقت، استعدادها و امکان کسب ارزش‌ها، و همچنین پاداش و جزای اعمال در برابر خدا یکسان‌اند. آن‌ها همچنین از حقوق انسانی و اجتماعی یکسانی برخوردارند و باید با احترام و عدالت با هم تعامل کنند. با این حال، چه‌بسا در برخی زمینه‌ها به دلیل نقش‌های طبیعی و اجتماعی هر جنس تفاوت‌هایی وجود داشته باشد که باید درک و پذیرفته شود تا مصالح واقعی انسان‌ها به بهترین وجه تأمین گردد. طبعاً در اشتراکات باید حقوق و تکالیف مشترک و یکسانی وضع شود، اما در جایی که تفاوت‌ها مصالح متفاوتی را اقتضا می‌کند، به‌ناچار باید حقوق و تکالیف مختلف وضع گردد.

رعایت نکردن حقوق و تکالیف متفاوت، درست مانند رعایت نکردن حقوق و تکالیف مشترک، سبب می‌شود مصالح بشر کاملاً تأمین نشود. پس همان‌گونه که استعداد‌های همانند، ملاک حقوق و تکالیف مشترک انسان‌هاست، توانایی‌های ناهمانند هم معیار حقوق و تکالیف مختلف آن‌هاست (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲۲۴). زن و مرد به دلیل وجود ویژگی‌های طبیعی که در نظام احسن ضروری است، در بسیاری از جنبه‌ها مشابه یکدیگر نیستند و از نظر حقوق، تکالیف و مجازات‌ها وضعیت یکسانی ندارند (مطهری، ۱۳۶۵: ۱۵۳). آفرینش به هر یک از دو جنس مذکر و مؤنث استعداد‌های طبیعی عطا کرده و هر یک را به گونه‌ای خاص آفریده است تا هر کدام نقش خاصی در جهان هستی ایفا کنند و مکمل نقش دیگری باشند. ساختار وجودی متفاوت و ویژگی‌های جسمی اختصاصی مرد و زن باعث می‌شود تناسب بیشتری برای زندگی مشترک پیدا کنند (همان: ۲۰۲). مکمل بودن زن و مرد در اسلام به این معناست که هر یک از آن‌ها با ویژگی‌ها و نقشی خاص به یکدیگر کمک می‌کنند تا زندگی متعادل، پایدار و خوشبختی بسازند. این رابطه بر مبنای همکاری، احترام و درک متقابل بنا شده است و می‌تواند زمینه‌ساز پیشرفت اجتماعی و خانوادگی باشد (فعالی، ۱۳۸۸: ۱۸۸).

لذا آیات بیان‌کننده این قوانین و احکام دو دسته‌اند: الف. قرآن کریم با توجه به صفات مشترک زن و مرد، قوانین یکسان و احکام مشابهی در اخلاقیات و عبادات، و نیز در هدایت و رشد وضع کرده است که به یکسان برای زنان و مردان قابل اجراست، مانند: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ» (حجرات: ۱۳) یا «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ» (مانده: ۳۸)، و «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّانِمِينَ وَالصَّانِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» (احزاب: ۳۵)؛ ب. در دسته دیگری از آیات به تفاوت‌های زن و مرد به عنوان مشخصه‌های طبیعی و اجتماعی هر جنس اشاره شده و با توجه به مکمل بودن آن‌ها احکام و قوانین خاصی وضع شده است. برخی از این آیات عبارت‌اند از: «لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْأُنثِيَّيْنَ» (نساء: ۱۱)؛ «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (نساء: ۳۴)؛ «قُلْ لِأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ» (احزاب: ۵۹)؛ «أَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً» (نساء: ۴) و «فَاتَّوهُنَّ أَجْرَهُنَّ فَرِيضَةً» (نساء: ۲۴).

در واقع، قرآن با اصیل‌دانستن و به رسمیت شناختن تفاوت‌های جنسیتی زن و مرد و وضع احکام و قوانین مشابه یا متفاوت، در صدد برقراری عدالت بین زن و مرد است. بدیهی است مواجهه برابر در شرایط نابرابر، عادلانه نیست؛ برابری در شرایط نابرابر به همان اندازه ظلم محسوب می‌شود که نابرابری در شرایط برابر. عدالت برابری در شرایط برابر، و نابرابری در شرایط نابرابر است (هاجری و دیگران، ۱۳۸۳: ۳۱). بنابراین، «عدالت جنسیتی» مد نظر قرآن را نباید با «برابری جنسیتی» اشتباه گرفت؛ عدالت جنسیتی «تساوی در حقوق اولیه و تفاوت در حقوق ثانویه» تعریف می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/۴۱۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳/۳۶۵).

۴. پیامدهای روش حمایتی قرآن کریم برای زنان

در بررسی رویکرد قرآن کریم به مسائل زنان روشن شد که قرآن بر فارغ‌بودن انسانیت از جنسیت از یک سو و به رسمیت شناختن تفاوت‌های جنسیتی زن و مرد از سوی دیگر تأکید دارد. همچنین، با تبیین نظام‌مند حقوق و مسئولیت‌های زنان در عرصه‌های گوناگون زمینه رشد هماهنگ و متوازن ابعاد مادی و معنوی زنان در زندگی را فراهم می‌کند. قرآن کریم بارها بر رفتار نیک با زنان تأکید فرموده و به مسلمانان سفارش می‌کند در تعامل با آنان احترام و محبت را مد نظر قرار دهند (نساء: ۱۹). بدین‌منظور در قرآن کریم ۳۴۹ آیه مربوط به زنان نازل شده که در ۶۰ سوره از قرآن قرار دارد (مهریزی، ۱۳۹۳: ۱۸). یک سوره به نام زنان (نساء) و یک سوره به نام مریم، بانوی نمونه قرآنی، نام‌گذاری شده است. روش حمایتی قرآن کریم آثار فردی و اجتماعی برای زنان به دنبال خواهد داشت:

۴.۱. پیامدهای فردی روش حمایتی قرآن کریم برای زنان

در دیدگاه قرآن، زن و مرد از نظر انسانی و کرامت یکسان‌اند و هیچ یک بر دیگری برتری ندارند. قرآن با معرفی زن به عنوان موجودی مستقل و ارزشمند، دیدگاه‌های نادرستی را نقد می‌کند که به تحقیر یا تضعیف نقش زنان می‌انجامد و هویت ذاتی پاپمال‌شده آن‌ها را احیا می‌کند. آیات قرآن با به رسمیت شناختن ویژگی‌های فردی زنان، بر رشد هماهنگ و متوازن ابعاد مادی و معنوی آن‌ها تأکید می‌کند و احکام اختصاصی برایشان وضع می‌کند. بخشی از رسالت زنان در قرآن، حفظ و مدیریت خانواده است. بدین ترتیب قرآن نقش همسری زن را تقویت، و بر جایگاه ویژه مادری تأکید می‌کند، در حالی که مردان را هم موظف می‌کند به زن احترام بگذارند و او را حمایت کنند.

۴.۱.۱. بازیابی منزلت ذاتی زنان

قرآن با تأکید بر یکسان بودن ریشه آفرینش مرد و زن می‌کوشد با به رسمیت شناختن زن در کنار مرد، منزلت ذاتی زنان را که در طول تاریخ محل تردید واقع می‌شد تثبیت کند. از نظر قرآن، زن مانند مرد دارای روح الهی است (حجر: ۲۹؛ ص: ۷۲) و مسئولیت خلافت الهی را بر عهده دارد (بقره: ۳۰) و چه بسا در سایه رشد دانش و تقوای الهی الگوی تمام مردان و زنان جهان قرار گیرد، چنان‌که قرآن در بیان مقام والای زن با عبارت «صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا» از زنانی یاد می‌کند که در عرصه ایمان، عمل صالح و پیمودن مدارج رشد و کمال، گوی سبقت از دیگران ر بوده‌اند و آسیه و مریم را به عنوان الگویی فرازمانی و فرامکانی برای همه انسان‌های کافر و مؤمن، مرد و زن، در همه دوران‌ها معرفی می‌کند (تحریم: ۱۱-۱۲). قرآن بدین وسیله زنان را در جایگاه حقیقی خود قرار می‌دهد.

۴.۱.۲. ارزش نقش همسری زن در قرآن

نقش همسری برای زنان در اسلام ویژه است. اوج ارزش همسری برای زن در این کلام امیرالمؤمنین دیده می‌شود: «جِهَادُ الْمَرْأَةِ حُسْنُ التَّبَعْلِ» (نهج البلاغه، حکمت ۱۳۶). در قرآن کریم اولین کارکرد تشکیل خانواده، تأمین آرامش جسم و تسکین جان اعضای آن است: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» (روم: ۲۱) و این داستان از آفرینش آدم و حوا آغاز می‌شود (اعراف: ۱۸۹). اقناع و ارضای جنسی همسران هم نقش مهمی در این آرامش دارد که نشاط و سبک‌بالی ناشی از آن، جسم و روحشان را در بر می‌گیرد. ابراز احساسات، بیان اسرار، ارضای غرایز و تأمین نیازهای جسمی و روحی انسان در فضای امن خانه هم در ایجاد این آرامش سهمی دارد (علاسوند، ۱۴۰۰: ۲۰۳). حتی خانه‌داری و مدیریت امور منزل که معمولاً بر دوش زنان قرار دارد، از آن جهت مهم است که تأثیر شگرفی در ایجاد احساس امنیت اعضای خانواده، افزایش نشاط، حفظ سلامت و وابسته‌شدنشان به خانه دارد. همچنین، در کلام خداوند زنان لباس مردان، و مردان لباس زنان معرفی شده‌اند (بقره: ۱۸۷). لباس مانع از آسیب، پوشاننده عیوب، حافظ از گرما و سرما، و زینت‌بخش و مایه آرامش انسان است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۵۵).

اصول حاکم بر خانواده در قرآن کریم بر پایه مکمل دانستن زن و مرد برای یکدیگر، ایجاد مودت بین زن و شوهر، و بیان حقوق و تکالیف متناسب برای زن و مرد شکل می‌گیرد. خانواده از یک سو به مدیریت نیاز دارد که وظیفه مرد است، گرچه مدیریت می‌تواند بر اساس مشاوره صورت پذیرد، همان‌طور که قرآن کریم تصمیم‌گیری درباره زمان از شیر گرفتن فرزند را به رضایت و صواب‌دید پدر و مادر موکول کرده است: «پس

اگر پدر و مادر بخواهند با رضایت و صواب‌دید یکدیگر، کودک را از شیر بازگیرند گناهی بر آن دو نیست» (بقره: ۲۳۳)؛ از سوی دیگر وابسته به محبت است که این نقش به زن واگذار شده است. از این‌رو، از نظر قرآن، زن بودن و مرد بودن هویت‌های منفرد و مستقل از یکدیگر نیستند، بلکه تفاوت‌های جسمی‌روانی زن و مرد، که بی‌شک از شاهکارهای خلقت به حساب می‌آید (اسعدی، ۱۳۹۱: ۱۹)، نقش مهمی در بقای نسل و ایجاد آرامش انسان بازی می‌کند.

۴. ۱. ۳. مادری، نقش ویژه زن در قرآن

یکی از ویژگی‌های مهم زن، که در قرآن بسیار محترم شمرده شده، نقش مادری او در خانواده است (احقاف: ۱۵). این نقش اختصاصی زن، در تمام فرهنگ‌ها از احترام و تقدس خاصی برخوردار است و معمولاً مادر، زیباترین و محبوب‌ترین کلمه به شمار می‌آید. پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «الْجَنَّةُ تَحْتَ أَقْدَامِ الْأُمَّهَاتِ» (محمّدی ری‌شهری، ۱۳۸۶: ج ۱۳، ح ۲۲۶۶۴). این حدیث تأکید می‌کند که بهشت زیر پای «مادران» است، نه اینکه زیر پای «زنان» است؛ یعنی «مادربودن» برای زنان اصالت دارد و هیچ کار دیگری را نمی‌توان با این مقام مقدس برابر دانست. همچنین، از دستورهای مؤکد قرآن کریم و نخستین سفارش لقمان حکیم به پسرش پس از نهی از شرک، احترام به والدین است (لقمان: ۱۳-۱۴)، ولی «حق مادر» به قدری گسترده و مهم است که حتی از «حق پدر» برتر است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۲۲). خداوند در آغاز آیه ۱۵ سوره احقاف و آیه ۱۴ سوره لقمان، درباره والدین، نگره‌داری از آنان در زمان ضعف و پیری و تأمین مالی‌شان در هنگام نیاز سفارش می‌کند، ولی به هنگام بیان زحمات و خدمات، بر زحمات مادر تکیه دارد و از زحمات پدر سخنی نمی‌گوید تا انسان را متوجه ایثارگری‌ها و حق بزرگ مادر کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۱/۱۷) و بدین وسیله به انسان گوشزد کند که سهم مادر از مشکلات فرزند بیشتر است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸/۳۲۵).

۴. ۱. ۴. موظف کردن مردان به حمایت از زنان

حمایت از زنان در خانواده بر پایه قوامیت مرد و حسن معاشرت است. مفهوم «قوامیت» مرد در خانواده از این آیه گرفته شده است: «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» (نساء: ۳۴). شرط سرپرستی و مدیریت، بسته به توان فکری، بدنی، و تولیدی است. لذا مردان نه فقط در امور خانواده، بلکه در امور اجتماعی، قضاوت و جنگ نیز بر زنان مقدم‌اند. از این‌رو در آیه نگفته است: «قَوَّامُونَ عَلَى أَرْوَاحِهِمْ» (قرآنی، ۱۳۷۶: ۲/۳۲۶). پس قوامیت مرد بر خانواده فقط سرپرستی به معنای امر و نهی نیست. وظیفه کارهای اداری و اجرایی خانواده بر عهده مرد گذاشته شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۱: ۳۱)

تا مرد به دلیل داشتن خصوصیات فیزیکی و طبیعی، مانند ترجیح قدرت علم و تفکرش بر نیروی عاطفه و احساسات زن (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۴۲/۴) و طاقتش در انجام دادن کارهای دشوار (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۷۰/۳) هزینه‌های زندگی آبرومندانه (نفقه) و مهریه زنان را پرداخت کند و حمایت و نگهداری از خانواده را به عهده گیرد و با عدالت امور خانه را تدبیر کند:

قرآن این وظایف را به گونه‌ای تذکر داده که مردان را به برآوردن احتیاجات زنان تشویق نماید، احتیاجاتی که بر اثر ویژگی‌های زنانه و وظایف سختی از قبیل حمل فرزند و وضع او به وجود می‌آید. بر این اساس، در این آیه مسئله مردسالاری یا ریاست مستبدانه او بر خانواده مطرح نیست (اسعدی، ۱۳۹۱: ۶۲۵).

حسن معاشرت نیز گرچه وظیفه عقلی و شرعی مرد و زن است (جوادی آملی، ۱۳۷۱: ۷۰) ولی بر اساس سابقه تاریخی رفتار مستبدانه و خشونت‌آمیز مردان با زنان در فرهنگ‌های جاهلی، و نیز چون قرآن ریاست خانواده را بر عهده مرد گذاشته است و این می‌تواند زمینه‌ساز بی‌حرمتی یا از بین بردن حقوق زنان شود، خداوند در قرآن توصیه به حسن معاشرت را از مردان آغاز کرده و در آیه ۱۹ سوره نساء مردان را به حسن معاشرت با زنان و منع خشونت علیه آنان مکلف کرده است. قرآن کریم بر حسن معاشرت مردان با زنان تأکید ویژه‌ای دارد و مردان را به نیکی با زنان (نساء: ۱۹)، احترام به حقوق آنان (بقره: ۳۲)، برقراری آرامش و محبت در خانواده (روم: ۲۱) و ممنوعیت ظلم به زنان (نساء: ۳۰) فرمان داده است. همچنین، از مردان می‌خواهد از زنانشان حمایت کنند و به مسئولیت‌های خود در قبال خانواده توجه داشته باشند (نساء: ۳۴). این حمایت نه فقط در بُعد مالی، بلکه در بُعد عاطفی و اجتماعی هم ضرورت دارد. گوستاو لوبون با مشاهده آموزه‌هایی از این دست در آیات قرآن می‌گوید رفتار نیکو از اسلام به دیگر فرهنگ‌ها و مذاهب منتقل شده است (لوبون، ۱۳۱۸: ۵۰۲).

۴.۲. پیامدهای اجتماعی حمایت‌های قرآن کریم از زنان

فعالیت اجتماعی پاسخی به نیاز فطری زنان برای حضور در عرصه‌های مختلف اجتماع است و این امکان را فراهم می‌کند تا زنان نقش خود را در برآوردن نیازهای مردم و جامعه ایفا کنند و از ظرفیت بالقوه نیمی از افراد اجتماع به‌خوبی استفاده شود:

هرگونه کمک مستقیم زنان به ارتقای وضعیت جامعه از نظر ارتباط‌های مدنی و همیاری‌های اجتماعی یا هرگونه عمل آگاهانه به منظور تقویت همبستگی و نشاط اجتماعی و کارآمدی در مسیر سعادت

بشری مشارکت اجتماعی به شمار می‌آید. مشارکت اجتماعی در این تعریف طیف گسترده‌ای از فعالیت‌ها را در بر می‌گیرد که زنان با آن می‌توانند سهم خود را در ارتقای وضعیت جامعه در مسیر سعادت بشری ایفا کنند (علاسوند، ۱۴۰۰: ۳۴۱).

در اسلام زنان مجاز به شرکت در انواع فعالیت‌های اجتماعی، اعم از فعالیت‌های عبادی، سیاسی، نظامی، فرهنگی و اقتصادی هستند. برای شرکت زنان در نماز جماعت و جمعه، به‌جا آوردن حج، شرکت در بیعت و هجرت، کمک به مجاهدان اسلام، تبلیغ دین، مراقبت از ارزش‌های اخلاقی و قانونی جامعه، نقد عملکردهای انحرافی، و نصیحت و نهی قانون‌شکنان اشتغال و تجارت می‌توان در آیات قرآن و تاریخ اسلام مصادیق فراوانی یافت (آیت‌اللهی، ۱۳۹۹: ۱۱). البته این فعالیت بر سه اصل مهم عقلی و شرعی تکیه دارد: اول، ممنوعیت تکلیف مالایطاق: «هیچ کس را جز به قدر توانش تکلیف نمی‌کنیم» (مؤمنون: ۶۲)؛ دوم، قاعدهٔ عسر و حرج: «خداوند نخواسته است شما را در حرج و مشقت قرار دهد» (مائده: ۶؛ بقره: ۱۸۵)؛ سوم، قاعدهٔ نفي ضرر: «در اسلام ضرر و زیان رساندن به دیگران ممنوع است»: «وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا» (بقره: ۲۳۱)؛ «وَلَا تُضَارُّوهُنَّ» (طلاق: ۶۰). بر اساس این سه قاعده کلی، اگر تکلیفی در ادلهٔ دینی ذکر شده که زنی توان انجام‌دادنش را ندارد یا دچار مشقت تحمل‌ناپذیر یا ضرر می‌شود، بار این مسئولیت از دوشش برداشته می‌شود. معاف‌بودن زنان از جهاد، قضاوت و شهادت در دادگاه که هر یک مستلزم انجام‌دادن کاری دشوار یا پذیرفتن مسئولیتی سنگین است، از این زمره به شمار می‌آید (آیت‌اللهی، ۱۳۹۷: ۳۲).

قرآن کریم برای شرکت زنان در این فعالیت‌ها ضوابطی هم معین کرده است که می‌توان آن‌ها را به دو دسته تقسیم کرد: اول، ضوابطی که رعایت آن‌ها هم برای زنان و هم برای مردان واجب است: کنترل نگاه (نور: ۳۰-۳۱)، پرهیز از برقراری روابط نامشروع (نور: ۳۰-۳۱)، پرهیز از گفت‌وگوهای غیراخلاقی و بیش از حد، پرهیز از روابط رودررو (احزاب: ۵۳)، خودداری از لمس کردن و پرهیز از خلوت کردن با نامحرم (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۶/۵-۱۵۸) و دوم، ضوابطی که به زنان اختصاص دارد: ستر و پوشش (نور: ۳۱؛ احزاب: ۵۹)، پرهیز از خودآرایی و خودنمایی (احزاب: ۳۳)، وقار در راه‌رفتن (نور: ۳۱)، وقار در سخن‌گفتن (احزاب: ۳۲) و استفاده‌نکردن از بوی خوش (نوری، ۱۴۰۸: ۴۲۳/۱؛ علاسوند، ۱۴۰۰: ۳۴۵-۳۴۸).

ابعاد گوناگون حضور و فعالیت اجتماعی زنان را می‌توان در چهار بُعد سیاسی، نظامی، فرهنگی و

اقتصادی برشمرد:

۴.۲.۱. فعالیت سیاسی زنان

در قرآن از زنانی که در تغییر وضعیت سیاسی برای آرمان‌های الهی، و در براندازی ظلم تا اهتزاز پرچم عدل کوشیده‌اند به بزرگی یاد شده است. حضرت آسیه زنی است که برای اجرای عدالت علیه رفتار ظالمانه فرعون به پا خاست. او به همراه مادر و خواهر موسی سه زنی هستند که با سیاست‌های فرعون زمانشان مبارزه کردند و برای حفظ جان موسی، و رشد و تربیت او، جان خود را به خطر انداختند تا بساط فرعون برچیده شد (جوادی آملی، ۱۳۷۱: ۱۳۰). همچنین، قرآن کریم بلقیس، ملکه سبا را نمونه افراد سیاست‌مدار، دوراندیش، مدیر و مدبر و دارای رشد عقلانی معرفی می‌کند (نمل: ۳۸-۴۷). فعالیت سیاسی زنان در صدر اسلام نمونه‌های فراوانی دارد، از جمله حضرت خدیجه که در کمک به تشکیل حکومت الهی پیشگام بود (مطهری، ۱۴۰۲: ۲۴۶)؛ همچنین، زنانی که در جریان هجرت پیامبر اکرم (ص) با ایشان همراه شدند. تأیید مهاجرت زنان در آیات قرآن به معنای به رسمیت شناختن حقوق سیاسی آن‌هاست: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مَهَاجِرَاتٍ فَاْمْتَحِنُوهُنَّ» (ممتحنه: ۱۰) و «الَّذَاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ» (احزاب: ۵۰). یکی دیگر از مصادیق مشارکت سیاسی زنان در صدر اسلام بیعت با رسول خداست، مانند بیعت زنان با پیامبر اکرم (ص) پس از صلح حدیبیه: «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا» (فتح: ۱۸) و فتح مکه: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِفْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (ممتحنه: ۱۲).

نمونه عالی فعالیت سیاسی زنان در اسلام را می‌توان در اقدامات حضرت فاطمه (س) برای دفاع از ولایت حضرت علی (ع) و جلوگیری از مسیر انحرافی مشروعیت‌بخشی به خلافت غضب‌شده مشاهده کرد که با روش‌های گوناگون صورت گرفت، از جمله: حضور در مسجد و تهدید خلیفه برای ممانعت از بیعت‌گرفتن اجباری از حضرت علی (ع)، سخنرانی در دفاع از حق مالکیت خود بر فدک و اعتراض سیاسی به حاکم وقت، رایزنی سیاسی با اصحاب پیامبر (ص)، اعتصاب کلامی و سکوت سیاسی در مقابل حاکمان وقت، ایجاد انقلاب درونی در خانه‌ها با آگاهی‌بخشی به زنان مدینه و سرانجام با وصیت‌نامه سیاسی خود و ممنوع‌کردن حضور حاکمان سیاسی وقت در مراسم سوگواری و دفن آن حضرت برای جلوگیری از بهره‌برداری سیاسی آن‌ها و نیز ایجاد تردید در مشروعیت حاکمان سیاسی (مؤمن، ۱۴۰۰: ۱۷۹-۱۸۴).

۲.۲.۴. فعالیت نظامی زنان

زنان در جهاد ابتدایی مکلف نیستند، اما در جهاد دفاعی، که دشمنان بر مسلمانان هجوم می‌آورند و قصد تسلط بر سرزمین‌های اسلامی یا به اسارت گرفتن مسلمانان، یا گرفتن اموال و چپاول ثروت‌هایشان، یا تعرض به حریم و زن و فرزند آنان را دارند، بر همگان (مردان و زنان) واجب است با تمام توان از خود دفاع کنند. علاوه بر آن، آموزش نظامی زنان برای ارباب و ترساندن دشمنان هم لازم است (قرآنی، ۱۳۷۶: ۳/۳۴۵). حضور زنانی چون حضرت فاطمه، ام‌سلمه و دیگران برای پشتیبانی تدارکاتی و پرستاری در میدان جهاد نمونه‌ای دیگر از مشارکت نظامی زنان است. حضرت زهرا (س) در جنگ احد از پیامبر اکرم (ص) پرستاری کردند (شهیدی، ۱۳۸۷: ۷۸). عصر علوی هم شاهد توانایی و آمادگی نظامی گروهی از زنان بود، آن هنگام که امیرالمؤمنین قصد بازگرداندن عایشه بعد از نبرد جمل به مدینه را داشت، او را به همراه یگان ویژه زنان توانمند و آموزش‌دیده که لباس مردانه پوشیده بودند به سوی مدینه فرستاد (مؤمن، ۱۴۰۰: ۱۷۰).

۳.۲.۴. فعالیت فرهنگی زنان

یکی از بارزترین عرصه‌های حضور اجتماعی زنان در اسلام عرصه فرهنگی است و مهم‌ترین میدانی که فرهنگ در آن تجلی می‌یابد میدان علم و دانش است. دانش زنان از سویی سطح فکری نیمی از افراد جامعه را رشد می‌دهد و بستر مناسبی برای حضور فعال و سازنده‌شان در اجتماع فراهم می‌کند، و از سوی دیگر به ایفای نقش سازنده و بی‌بدیل زنان به عنوان مربی‌های اصلی هر جامعه برای رشد و تعالی فرزندان، زنان و مردان آن جامعه کمک خواهد کرد. هدف اصلی بعثت انبیا (ع) خارج کردن انسان‌ها از تاریکی نادانی به سوی روشنائی دانایی است. از این‌رو در اسلام علم‌آموزی بر همگان لازم است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۳۵). بر اساس صراحت کلام پیامبر اکرم (ص) زنان نیز مانند مردان لازم است در این زمینه بکوشند: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱/۱۷۷). پیامبر (ص) نه فقط خود معارف آموخته از جانب خدا را بر همسرانش عرضه می‌دارد، بلکه مردان دیگر را هم امر می‌کند تا چنین روشی در زندگی با همسر اتخاذ کنند؛ از جمله آنکه به علی (ع) می‌فرماید: «فرا گیر و به خانواده‌ات نیز بیاموز» (همان: ۱۰۰/۱۹۴). محصول این محافل علمی خانوادگی، حضرت فاطمه (س) و حضرت زینب (س) هستند که در وصفشان فرمودند: «عَالِمَةٌ غَيْرٌ مُعَلَّمَةٌ، فَهَمَّةٌ غَيْرٌ مُفَهَّمَةٌ» (همان: ۱۶۴/۴۵) و نیز همسران متفکری مانند ام‌سلمه، حفصه و... که در جوار پیامبر (ص) یا ائمه (ع) به مقامات رفیع علمی رسیدند (آیت‌اللهی، ۱۳۹۹: ۱۵۶).

از جمله امور فرهنگی که زنان نقش بی‌بدیلی در آن دارند جهاد تبیین است؛ همان‌طور که حضرت فاطمه (ص) پس از رحلت پیامبر (ص)، در دفاع از حریم ولایت و امامت و مبارزه با سازش‌کاری سیاسی با اقدامات فرهنگی گوناگون مانند سخنرانی، رایزنی و آگاهی‌بخشی در تبیین حقایق کوشیدند، امروزه نیز نقش مؤثر زنان در مقابله با تهاجم فرهنگی و پیش‌گیری از انحرافات اجتماعی بر کسی پوشیده نیست.

۴.۲.۴. فعالیت اقتصادی زنان

یکی دیگر از فعالیت‌های زنان در اجتماع فعالیت‌های اقتصادی است. گرچه زنان در عرصه کسب درآمد و مدیریت مالی، برخلاف مردان، مکلف نیستند و هیچ‌گونه هزینه و نفقه زندگی بر دوشان نیست، برابر مقتضیات و با رعایت شروط می‌توانند فعالیت اقتصادی داشته باشند. این کار گاهی به ضرورت تبدیل می‌شود، نظیر وقتی که پدر و نان‌آور خانواده از کار می‌افتد که در آن صورت همه فرزندان، حتی دختران، مسئول هستند (قرائتی، ۱۳۷۶: ۳۸/۷). فعالیت اقتصادی زنان در قرآن با استناد به ماجرای چوپانی دختران حضرت شعیب (قصص: ۲۳) اثبات‌پذیر است. فعالیت‌های تجاری حضرت خدیجه (س) که با تکیه بر آن از پیامبر (ص) پشتیبانی کرد (مطهری، ۱۴۰۲: ۲۴۶) و اداره باغ بزرگ فدک که بر عهده حضرت فاطمه (س) و کارگزاران بود و مدیریت منابع مالی فراوان آن از جمله فعالیت‌های اقتصادی مهم در صدر اسلام به شمار می‌رود. عواند فراوان فدک منبع درآمدی برای دودمان پیامبر (ص) به منظور زندگی آبرومندان و کمک به مستمندان بود و پشتوانه مالی خوبی برای حضرت علی (ع) در اداره امور وابسته به منصب خلافت محسوب می‌شد (مؤمن، ۱۴۰۰: ۱۷۹-۱۸۴).

همچنین، در قرآن کریم برنامه مشخصی برای حمایت‌های مالی از زنان طرح‌ریزی شده است، از جمله استقلال اقتصادی زنان، برخورداری از نفقه، مهریه، ارث و... تا آنجا که گوستاو لوبون در بیان برتری وضعیت اقتصادی زنان مسلمان نسبت به زنان اروپایی می‌نویسد:

حقوقی که قرآن و کتاب‌های فقهی برای زن مقرر داشته است به مراتب بیش از آن حقوقی است که زنان اروپایی دارا هستند. یک زن مسلمان گذشته از مهریه‌ای که دارد، اموال شخصی او نیز به دست خود اوست و به هیچ وجه ملزم نیست که به عنوان شرکت در مخارج منزل مبلغی بپردازد (لوبون، ۱۳۱۸: ۵۱۲).

مهم‌ترین حمایت اقتصادی قرآن کریم از زنان این است که زن را مانند مرد دارای استقلال اقتصادی می‌داند. اموالی که زن از طریق دریافت مهریه، شغل، تجارت یا ارث به دست می‌آورد متعلق به خود اوست و برای مرد حقی در آن اموال نیست: «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ» (نساء: ۳۲). تأکید

ویژه‌آیه بر بهره‌مندی زنان از سهم خود و بیان جداگانه دارایی مرد و دارایی زن در آیه نشان می‌دهد برخلاف دوران جاهلیت و رسوم رایج در برخی اقوام و ملل، مدیریت شوهر بر خانواده باعث نمی‌شود اموال مشترکی از اموال مرد و زن به وجود بیاید، یا اختیاری افزون بر اموال خود برای مرد ایجاد شود (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۲۶۶).

علاوه بر آن، قرآن کریم در جهت حمایت اقتصادی از زنان، آن‌ها را از برخی حقوق مالی برخوردار می‌کند تا در قبال بر عهده داشتن مسئولیت‌های طبیعی، که آنان را در کسب درآمد محدود می‌کند، دچار محرومیتی نشوند. از جمله آن حقوق «نفقه» است. قرآن هزینه زندگی دختران را پیش از ازدواج بر دوش پدر، و پس از ازدواج بر عهده شوهر قرار داده است: «فَأَتَوْهُنَّ أُجُورَهُنَّ» (بقره: ۲۳۳؛ طلاق: ۶). زن در زندگی مشترک در قبال تمکین از شوهرش حق نفقه پیدا می‌کند، هرچند خود زن دارای مال باشد (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۲۸۹) و حتی اگر مرد به هر دلیلی توانایی تأمین آن را نداشته باشد، از عهده او ساقط نمی‌شود و در صورت امتناع مرد از دادن نفقه، حاکم شرع می‌تواند او را به نفقه‌دادن وادارد و حتی زن می‌تواند از حق طلاق برخوردار شود و در صورت ندادن نفقه، حتی با فوت شوهر، از عهده او خارج نمی‌شود و باید از اصل مال او پرداخت شود (همان: ۲۸۸).

مهریه از دیگر حقوقی است که قرآن در حمایت اقتصادی از زنان وضع کرده است. دادن مهریه به زنان پیشینه‌ای طولانی در تاریخ بشر دارد، ولی در عصر جاهلیت چون برای زنان ارزشی قائل نبودند، مهر آن‌ها را خود تصرف می‌کردند. گاهی هم مهر زن را ازدواج زن دیگری قرار می‌دادند (ازدواج شغار). اسلام بر تمام این رسوم ظالمانه خط بطلان کشید و مهریه را حق مسلم زن در نظر گرفت. آیه ۴ سوره نساء به همین منظور نازل شد: «مهر زنان را به طیب خاطر به آن‌ها بدهید و اگر پاره‌ای از آن را با کمال رضایت به شما بخشیدند، بپذیرید که گوارایتان باد!» خداوند می‌فرماید: «مهریه را به زنان بدهید» و نفرمود: «مهریه زنان را بدهید» تا معلوم شود «مهریه، حق زن، و پرداخت آن به زن الزامی است و نباید مهریه زن را به پدر یا بستگان او پرداخت» (قرآنی، ۱۳۷۶: ۲/۲۷۹). به کارگیری واژه «صداق» هم اشاره به آن است که مهریه بهای زن نیست، بلکه هدیه‌ای است از طرف مرد به همسرش برای اثبات صداقت خود در محبت به زن و حسن نیتش در ادعای زناشویی. همچنین، زن مالک مهریه خود است و در گرفتن یا بخشیدن مهریه، آزاد و مستقل است و بخشش‌های اکراهی، اجباری یا رودربایستی اعتبار ندارد (همان).

تأسیس قانون کلی «ارث» در اسلام هم گام دیگری برای حفظ حقوق زن است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۱۴/۴) و دو محور اساسی دارد: یکی تثبیت ارث زنان: «لِّلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ» (نساء: ۷) که تا آن زمان نه فقط از ارث محروم بودند بلکه خود، جزء اموال و میراث متوفا به حساب می‌آمدند. محور دوم به رسمیت شناختن استقلال مالی زنان با بهره‌مندی از ارث، و حق تصرف استقلالی در آن است، به گونه‌ای که مرد هیچ ولایتی بر مال زن نداشته باشد (مطهری، ۱۳۶۵: ۲۴۷). تفاوت در چگونگی تقسیم ارث میان مرد و زن هم به مسئولیت‌های مالی هر یک برمی‌گردد و سهم مالی بیشتر مردان از ارث، متناسب با پرداخت هزینه‌های بیشتری است که در شریعت برایشان تعیین شده است.

۵. الگوی سوم زن، الگویی مبتنی بر آموزه‌های قرآنی

حاصل روش حمایتی قرآن کریم از زنان در عرصه‌های فردی و اجتماعی، ظهور الگویی برای زن مسلمان در انقلاب اسلامی است که سید علی خامنه‌ای از آن به «الگوی سوم زن مسلمان» تعبیر می‌کند. انقلاب اسلامی حرف و نگاهی نو و تحول‌آفرین در این موضوع پیش روی بشر گذاشت و پیامی عملی به دنیا داد. این نگاه جدید در قالب کُشگر و فعالیت «زن مسلمان ایرانی» عینیت یافت و «الگوی سوم زن» را تحقق بخشید، الگویی که نه شرقی است و نه غربی:

زن، در تعریف غالباً شرقی، همچون عنصری در حاشیه و بی‌نقش در تاریخ‌سازی، و در تعریف غالباً غربی به مثابه موجودی که جنسیت او بر انسانیتش می‌چربد و ابزاری جنسی برای مردان و در خدمت سرمایه‌داری جدید است، معرفی می‌شد. شیرزنان انقلاب و دفاع مقدس نشان دادند که الگوی سوم «زن نه شرقی، نه غربی» است (خامنه‌ای، ۱۳۹۱: B2n.ir/q62815).

زن مسلمان، زنی است که هویت و خصوصیات زنانه‌اش، ظرافت‌ها و لطافت‌های زنانه، احساسات رقیق، عواطف جوشان و مهر و محبت را که طبیعت و فطرت اوست، حفظ می‌کند و در خانواده محیطی امن و آرام به وجود می‌آورد تا در دامن پُرمهر و پُرعطوفت خود و با سخنان پُرنکته و مهرآمیزش فرزندان سالمی را از لحاظ روانی تربیت کند؛ در عین حال، در میدان ارزش‌های معنوی مثل علم و تحقیق، معرفت و تقرب به خدا پیشروی می‌کند. زن مسلمان هم در عرصه مسائل اجتماعی و سیاست حضور دارد و در شناخت آینده خود و کشور و شناخت اهداف ملی، درک و هوش سیاسی‌اش را با ایستادگی، صبر و مقاومت نشان می‌دهد و هم در شناخت اهداف بزرگ و اسلامی، اهداف کشورها و ملت‌های اسلامی، شناخت دشمن، روش‌ها و

توطئه‌های او پیشرفت می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۱، در: B2n.ir/q6281)؛ همو، ۱۳۷۹، در: B2n.ir/u11589. یکی از بزرگ‌ترین خطاهای تفکر غربی دربارهٔ زن «برابری جنسیتی» است که در اثر بی‌توجهی به تفاوت ساحت‌های طبیعی زن و مرد به وجود آمده است. تفکرات غربی مبتنی بر معرفت‌شناسی مادی و غیرالاهی، نگاه غلطی دربارهٔ زن در کشورهای غربی ایجاد کرده است که بعید نیست در پروتکل‌های متفکران صهیونیست ریشه داشته باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۳: B2n.ir/d55536). این گفتمان غربی بر اساس محاسبه‌ای دقیق با مردواره کردن زن و به اسم آزادی و استقلال، زن را به سمت آزادی جنسی و بی‌بندوباری پیش می‌برد و از زن همچون وسیله‌ای برای اطفای شهوت و کالایی برای تأمین منافع اقتصادی بهره‌برداری می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۱: B2n.ir/q62815؛ همو، ۱۳۹۲: B2n.ir/f20869). در اندیشهٔ سید علی خامنه‌ای یکی از الزامات مهم در مسیر این حرکت «خالی کردن ذهن از کلیشه‌های افکار غربی و رد مرجعیت آن» دربارهٔ مسئلهٔ زن است (خامنه‌ای، ۱۳۹۳: B2n.ir/d55536). زن مسلمان ایرانی با تکیه بر آموزه‌های قرآنی می‌تواند الگویی برای دیگر زنان در جوامع اسلامی و غیراسلامی باشد و با حفظ هویت اسلامی‌اش، در عین حال از ظرفیت‌های فرهنگی و اجتماعی بهره‌مند شود.

نتیجه‌گیری و پیشنهاد

بررسی ادعای سودمندی برابری جنسیتی برای زنان در این پژوهش نشان داد که شیوهٔ حمایتی سند ۲۰۳۰ از زنان با احقاق حقوق زنان در تناقض است و مشکلات جدیدتری برای زنان در خانواده و جامعه به وجود می‌آورد. نتایج عملی وضع و اجرای این قوانین در کشورهایی که در پی ایجاد این مساوات بوده‌اند، چیزی نیست که بتواند برای دیگران الگوی مناسبی قرار گیرد و دیگر کشورها را به تبعیت از آن تشویق کند. در کشورهای غربی، که سال‌هاست اجرای الگوی تساوی کامل زنان با مردان پیگیری می‌شود، شاهد خشونت گسترده علیه زنان، خصوصاً خشونت جنسی در محل کار، گسترش روزافزون انحلال خانواده‌ها، افزایش خانواده‌های تک‌والدی، کاهش روزافزون ازدواج و گسترش وسیع روابط جنسی نامشروع، سقط‌جنین‌های مکرر، گسترش بزهکاری جوانان، پرخاشگری کودکان، خلأ شدید معنویت، بحران‌های روحی زنان و تنهایی و افسردگی روزافزونشان هستیم. سند ۲۰۳۰ با به‌کارگیری واژگان مبهم و تفسیرپذیر و به کمک تبلیغات گسترده، تجربهٔ زیانبار زنان غربی را با ابزارهای سازمان ملل بر سایر زنان جهان تحمیل می‌کند. در حالی که الگوی عدالت جنسیتی برگرفته از آیات قرآن کریم، با تکیه بر تمایلات فطری زنان و در جهت حفظ کرامت، سلامت و امنیت آن‌ها، به صورت

پیشگیرانه زنان را از بسیاری از مشکلات و آسیب‌های احتمالی محفوظ می‌دارد. در این روش، زن در خانواده در کنار همسر و فرزندانش قرار می‌گیرد که در سایه آرامش و امنیت حاکم بر آن، امکان رشد و تعالی برای او و دیگر اعضای خانواده در عرصه‌های گوناگون اجتماع نیز فراهم می‌شود.

پیشنهاد می‌شود به تجربه تاریخی کشورهای مسلمان توجه شود که نشان می‌دهد یکی از مهم‌ترین آسیب‌هایی که این کشورها در طول سال‌ها متحمل شده‌اند ناشی از اعتماد به برنامه‌های فرهنگی بیگانگان بوده است. این برنامه‌ها بدون بررسی و دقت کافی وارد کشور شده و به فرهنگ دینی و بومی نفوذ کرده و فرهنگ غربی را با خود وارد کرده‌اند. بنابراین، متولیان امور باید با برخورداری از بصیرت و تخصص و با بررسی همه‌جانبه اطمینان حاصل کنند که این‌گونه اسناد بین‌المللی با منابع اسلامی در تضاد نیستند. مسئولان کشور هنگام مواجهه با سند ۲۰۳۰ و سندهای مشابه، نباید صرفاً به بررسی ظاهری جملات و عبارات بسنده کنند. تحلیل دقیق فرامتنی هر سند بین‌المللی، که تعهدات متعددی برای دولت و مردم یک کشور به همراه دارد، بسیار مهم است، به‌ویژه چون بسیاری از کشورهایی که در تهیه و ترویج این اسناد مشارکت دارند سابقه‌ای طولانی در استعمار و بهره‌برداری از دیگر کشورها دارند نباید خوش‌بینی یا تسامحی در این زمینه صورت گیرد.

از طرفی، نظام اسلامی باید برای جلوگیری از تغییرات نامطلوب فرهنگی و آلوده شدن به انحرافات فرهنگی غرب، در امضای سند ۲۰۳۰ یا اسناد مشابه تحت تأثیر تبلیغات جهانی و فشارهای مجامع بین‌المللی قرار نگیرد. همچنین، ضروری است متفکران جامعه اسلامی با استفاده از وسایل تبلیغاتی جدید و خلاقانه، نتایج واقعی و عملی سند ۲۰۳۰ را تبیین کنند و برتری رویکرد حمایتی قرآن کریم از زنان را بر آن نشان دهند و در معرفی و تبلیغ شاخصه‌های «الگوی سوم زن مسلمان» بکوشند.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۰). ترجمه: محمد مهدی فولادوند، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- آیت‌اللهی، زهرا (۱۳۹۷). حقوق زنان: برابری یا نابرابری؟، جلد دوم (پاسخ به شبهات مسائل زنان)، قم: دفتر نشر معارف با همکاری پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی، چاپ دوم.
- آیت‌اللهی، زهرا (۱۳۹۹). مشارکت اجتماعی زنان در اسلام: سیاست، دانش و اقتصاد، تهران: شورای فرهنگی اجتماعی زنان و خانواده.
- اسعدی، سید حسن (۱۳۹۱). حقوق زن: پژوهشی تطبیقی درباره حقوق زن، تهران: میزان، چاپ اول.

- اونز، گیل (۱۳۸۰). مردانه بازی کن، زنانه پیروز باش، ترجمه: ویدا اسلامی، تهران: کتابسرای تندیس.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۷۱). زن در آینه جلال و جمال، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۹۱). مفاتیح الحیاة، تحقیق و تنظیم: محمدحسین فلاحزاده، یدالله مقدسی، سید کمال‌الدین عمادی، محمود لطیفی و جعفر آریانی، قم: اسراء، چاپ اول.
- _____ (۱۴۰۱). خانواده متعادل و حقوق آن، قم: اسراء، چاپ چهارم.
- جهانیان، ناصر (۱۳۹۷). «نقدی بر دستور کار ۲۰۳۰ برای توسعه پایدار»، در: اقتصاد اسلامی، س ۱۸، ش ۷۲، ص ۳۵-۶۱.
- حبیبی، رضا (۱۳۹۶). واکاوی بنیان‌های ایدئولوژیک سند ۲۰۳۰، تهران: کتاب فردا.
- حسینی اکبرنژاد، هاله؛ حسینی اکبرنژاد، حوریه (۱۳۹۸). قلمرو تعهدات بین‌المللی در چارچوب اهداف چهارم و پنجم سند توسعه پایدار ۲۰۳۰: آموزش و برابری جنسیتی، تهران: روابط عمومی شورای فرهنگی اجتماعی زنان و خانواده، چاپ اول.
- خسروشاهی، قدرت‌الله؛ یراقی، سعیده (۱۳۹۲). «بررسی انتقادی کنوانسیون رفع هر گونه تبعیض علیه زنان در پرتو منشور حقوق و مسئولیت‌های زنان در نظام جمهوری اسلامی ایران»، مطالعات راهبردی زنان، س ۱۶، ص ۱۴۷-۱۷۵.
- خسروی، زهره (۱۳۸۰). «بررسی آسیب‌های روانی اجتماعی زنان سرپرست خانواده»، در: نشریه علوم انسانی الزهرا، س ۱۱، ش ۳۹، ص ۷۱-۹۴.
- دشتی، محمد (۱۳۷۹). ترجمه نهج البلاغه، قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین (ع).
- دویووار، سیمون (۱۴۰۰). جنس دوم، ترجمه: قاسم صنعوی، تهران: طوس، چاپ هجدهم.
- دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۶۹). لذات فلسفه، ترجمه: عباس زریاب خوئی، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ پنجم.
- رمضان‌ی، حسین (۱۳۹۹). توسعه پایدار: نقد و بررسی سند ۲۰۳۰، تهران: کانون اندیشه جوان، چاپ دوم.
- سند دستور کار ۲۰۳۰ (۱۳۹۴). دگرگون ساختن جهان ما: دستور کار ۲۰۳۰ برای توسعه پایدار، ترجمه: سعدالله نصیری قیداری، تهران: کمیسیون ملی یونسکو.
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۸۷). زندگانی فاطمه زهرا (س)، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- صابری فتحی، سید مجید؛ و دیگران (۱۳۹۹). واقعیت آموزش در سند «توسعه پایدار» ۲۰۳۰؛ فلسفه، تضادها و چالش‌ها، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری پژوهشکده مطالعات اسلامی در علوم انسانی، مشهد: دانشگاه فردوسی، چاپ اول.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه: محمدباقر موسوی، ج ۴ و ۱۸، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- علاسوند، فریبا (۱۴۰۰). زن در اسلام: مبانی، حقوق و تکالیف، قم: مرکز نشر هاجر، چاپ اول.
- فردمن، جین (۱۳۸۱). فمینیسم، ترجمه: فیروزه مهاجر، تهران: آشیان.

- فعالی، محمدتقی (۱۳۸۸). «جنسیت، فمینیسم یا ذات‌گروی الاهی با تأکید بر عدالت جنسیتی»، در: مطالعات راهبردی زنان، س ۱۲، ش ۴۶، ص ۱۵۶-۱۹۵.
- قرآتی، محسن (۱۳۷۶). تفسیر نور، ج ۲ و ۷، قم: مؤسسه در راه حق، چاپ دوم.
- کلینی رازی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). اصول کافی، ج ۱ و ۵، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم.
- گاردنر، ویلیام (۱۳۹۶). جنگ علیه خانواده، برگردان و تلخیص و تدوین: معصومه محمدی، قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، چاپ چهارم.
- لویون، گوستاو (۱۳۱۸). تمدن اسلام و عرب، ترجمه سید محمدتقی فخر داعی‌گیلانی، تهران: کتاب‌فروشی علمی، چاپ اول.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ۱، ۱۳، ۷۸، ۱۰۰ و ۱۰۱، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الثانية.
- محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۸۶): میزان الحکمة، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، چاپ هفتم.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام، پایگاه اطلاع‌رسانی آثار حضرت آیت‌الله مصباح یزدی، چاپ سوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۵). نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا، چاپ پنجم.
- مطهری، مرتضی (۱۴۰۲). سیری در سیره نبوی، تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر؛ و دیگران (۱۳۷۱). تفسیر نمونه، ج ۱۷، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ دهم.
- مهریزی، مهدی (۱۳۹۳). قرآن و مسئله زن، تهران: مؤسسه فرهنگی دین‌پژوهی بشر، چاپ اول.
- مؤمن، رقیه‌السادات (۱۴۰۰). بازخوانی هویت زن در سنت علوی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- نوری، حسین (محدث نوری) (۱۴۰۸). مستدرک الوسائل، ج ۱، قم: مؤسسه آل‌البتیت (ع).
- هاجری، عبدالرسول؛ کاوه‌میران، میترا؛ آیت‌اللهی، زهرا (۱۳۸۳). بررسی سند بین‌المللی حقوق جهانی زنان: کنوانسیون رفع انواع تبعیض علیه زنان، تهران: روابط عمومی شورای فرهنگی اجتماعی زنان.
- هیولت، سیلویا آن؛ و دیگران (۱۳۸۳). فمینیسم در آمریکا تا سال ۲۰۰۳، تهران: دفتر نشر معارف.
- Khamenei.ir
- <https://www.unwomen.org/en>
- <https://iran.un.org/fa/sdgs>
- [https://sharpmagazine.com/Sexual assault in the United States military](https://sharpmagazine.com/Sexual%20assault%20in%20the%20United%20States%20military)
- <https://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw>

تفاضل یا تساوی رُتبی مردان و زنان از منظر قرآن

عباس دادسرسشت *

چکیده

اسلام زن و مرد را دو صنف از یک حقیقت می‌داند و ماهیت مشترک انسانی برای هر دو قائل است و تفاوت جزئی در برخی از احکام و حقوقشان هرگز نمی‌تواند مبنای تفاضل رُتبی ایشان باشد. در پیشگاه الهی، زنان و مردان از لحاظ انسانیت و ارزش‌های الهی برابری و تفاوت‌های طبیعی، تنوع و اختلاف روحیات و استعدادهایشان ناشی از نقش‌های گوناگونشان است. این اختلاف ویژگی‌ها مطلقاً به معنای تفاوت ارزشی ایشان نیست. در این مقاله با روش توصیفی تحلیلی پس از بیان، بررسی و نقد ادله قرآنی قائلان به برتری رُتبی مردان بر زنان به این نتیجه رسیدیم که زن دارای وجودی مستقل و هم‌رتبه با مرد است و آنچه به زعم قائلان نظریه عدم تساوی رُتبی مرد و زن به عنوان ادله اثبات مطرح شده صرفاً بر تفاوت‌های جسمی و روحی میان زن و مرد دلالت دارد که موجب تفاوت در مسئولیت‌های فردی و اجتماعی‌شان شده است. بنابراین، این تفاوت‌ها به ماهیت انسانی‌شان ارتباط ندارد و موجب تفاضل رُتبی یکی بر دیگری نخواهد شد.

کلیدواژه‌ها: تفاضل مردان، تساوی زنان و مردان، جایگاه زنان و مردان، دیدگاه قرآن.

* استادیار گروه فقه و مبانی حقوق، دانشکده شهید محلاتی، قم، ایران (abbas.dadsersht@gmail.com).

مقدمه

موضوع حقوق و جایگاه زن، که مستقیماً در نگرش به شخصیت و جایگاه وی در نظام آفرینش ریشه دارد، از گذشته تا به امروز معرکه‌آرای دانشمندان، متفکران و علمای ادیان و مکاتب مختلف بوده است. بر پایه دیدگاه‌های مردسالار، معمولاً زنان در جوامع بشری از جایگاه واقعی خود و امانده‌اند و گاه منزلت انسانی خود را لگدکوب دیده‌اند. هرچند مکاتب، اندیشه‌ها و ادیان گوناگون دیدگاه‌های مخالفی در این باره اعلام کرده‌اند، اما نظر به حقانیت، جامعیت و اهمیت دین اسلام و تعالیم انسان‌سازش، بررسی و استخراج دیدگاه این دین الاهی در موضوع جایگاه و شخصیت زن اهمیتی دوچندان می‌یابد.

برخی محققان مهم‌ترین معضل مرتبط با مسائل زنان را حاکمیت انگاره‌های غربی بر ذهنیت جامعه می‌دانند که شامل طیف وسیعی از دینداران و حتی برخی از متفکران و علمای اسلام است (نصیری، ۱۳۸۱).^۲ بنابراین، فضاسازی‌ها و القانات منفی مستمر دنیای غرب و غرب‌گرایان در موضوع زن و مسائل مرتبط با آن موجب فاصله‌گیری ناخودآگاه، تدریجی و روزافزون از آموزه‌های قرآنی و روایی و در نتیجه تفسیر و تأویل‌های غلط آیات در جهت انطباق دین با مقتضیات و مشتهیات زمان به منظور پاسخ‌گویی به پرسش‌های روز شده است. طرفداران این روش، عموم این تفاسیر و تأویلات را نوپدید و منحصر به یک قرن اخیر دانسته‌اند و تحولات زمانه ناشی از سیطره تمدن غرب را منبعی تمام‌عیار و ناسخ منابع استنباط احکام و معارف دینی در این تفاسیر و تأویلات برشمرده و مدعی‌اند پیش از این شاهدهی از کتاب، سنت، سیره مسلمانان و آثار علما وجود نداشته است.

عده‌ای با برداشت‌های ظاهری از آیات قرآن کریم و روایات در اثبات فضیلت مطلق مردان بر زنان کوشیده‌اند و عده‌ای دیگر، تحت تأثیر تفکرات غربی، برتری مردان را مطابق قواعد حقوقی حاکم بر جوامع ایشان تفسیر کرده‌اند. در این مقاله می‌کوشیم با مراجعه به منابع اصیل معارف اسلامی، آیات قرآن و احادیث معصومان (ع)، تساوی یا تفاضل رُتبی مرد و زن را بررسی کنیم و با تأکید بر وحدت نوعی زنان و مردان از

۱. البته گاه مسئله به عکس است و زنان قدرت بسیار در تصمیم‌سازی، تصمیم‌گیری‌ها و نیز بر خورداری مالی و... داشته‌اند (نک: جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلام، ج ۲ و ۴).

۲. طبق بررسی‌های صورت گرفته تا زمان نگارش این مقاله، کتاب جایگاه اجتماعی زن از منظر اسلام اثر مهدی نصیری کامل‌ترین و جامع‌ترین اثر در موضوع محل بحث است که آیات و روایات اثبات‌کننده تفاضل رتبی مردان بر زنان را گردآوری و بدان استدلال کرده است.

منظر قرآن کریم نشان دهیم کدام یک از نظریات تساوی مطلق مرتبت مرد و زن یا تأیید درجه‌ای از فضیلت و برتری برای صنف مرد نسبت به صنف زن پذیرفته و تأیید شده است.

۱. ادله قرآنی قائلان به تفاضل رُتبی مردان و زنان

۱.۱. بالاتر بودن «درجه» مردان

قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» (بقره: ۲۲۸). موافقان عدم تساوی رُتبی زنان و مردان، به عنوان اولین دلیل خود، به این آیه تمسک جست‌اند و معنای کلمه «درجه» را نه صرف فزونی، بلکه حامل بار ارزشی دانسته‌اند (نصیری، ۱۳۸۱: ۱۰)؛ ایشان برای اثبات ادعایشان به معنای لغوی «درجه» و نیز دیدگاه برخی از مفسران اشاره کرده‌اند:

معنای لغوی «درجه»

- «الدَّرَجَةُ: الرفعة في المنزلة... و دَرَجَاتُ الجنة: منازلُ أرفع من منازل؛ درجه به معنای برتری در منزلت و جایگاه است و درجات بهشت به مفهوم جایگاه‌هایی برتر از دیگر جایگاه‌های آن (در مقایسه با یکدیگر) است» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲/۲۶۶).
- «يقال: دَرَجَ الرَّجُلُ كَسَمِعَ، إِذَا صَعِدَ فِي الْمَرَاتِبِ لِأَنَّ الدَّرَجَةَ بِمَعْنَى الْمُنْزِلَةِ وَالْمَرْتَبَةَ؛ گفته می‌شود درج الرجل، آنگاه که فرد در مراتب صعود می‌کند و بالا می‌رود؛ زیرا درجه به معنای منزلت و مرتبت است» (حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳/۳۶۲).
- «الدَّرَجَةُ فِي الرَّفْعَةِ وَالْمَنْزِلَةُ؛ درجه به مفهوم برتری و منزلت است» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۶/۷۷).
- «الدَّرَجَةُ نَحْوَ الْمَنْزِلَةِ، لَكِنْ يُقَالُ لِلْمَنْزِلَةِ: دَرَجَةٌ إِذَا عْتَبِرْتَ بِالصَّعُودِ دُونَ الْإِمْتِدَادِ عَلَى الْبَسِيطَةِ، كدَرَجَةِ السَّطْحِ وَالسَّلْمِ، وَ يَعْتَبَرُ بِهَا عَنِ الْمَنْزِلَةِ الرَّفِيعَةِ: قَالَ تَعَالَى: وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ، تَنْبِيْهَا لِرَفْعَةِ مَنْزِلَةِ الرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ فِي الْعَقْلِ وَالسِّيَاسَةِ، وَ نَحْوَ ذَلِكَ»^۱ (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۱۰).
- «قوله: وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ أَي زِيَادَةٌ فِي الْحَقِّ وَالْفَضْلِ؛ سخن خداوند: و برای مردان بر زنان درجه‌ای است، یعنی زیادی و فزونی در حق» (طریحی، ۱۴۱۶: ۲/۲۹۸).

۱. «درجه» مترادف با «منزلت» است و آنگاه به «منزلت»، «درجه» گفته می‌شود که مقصود حرکت به سوی بالا باشد نه حرکت در سطح و عرض مانند (حرکت در) پله‌های نردبان و بام، و از «منزلت برتر» با عنوان «درجه» تعبیر می‌شود. خداوند فرمود: «و برای مردان بر زنان درجه‌ای است» برای اعلام این‌که جایگاه مردان در خردورزی و سیاست و مانند آن برتر از زنان است.

همچنین، ایشان (نصیری، ۱۳۸۱) به کاربرد واژه «درجه» در آیات زیر، در معنای برتری و فزونی، استناد کرده‌اند:

- «وَ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا» (نساء: ۹۵).
- «الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمَ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ» (توبه: ۲۰).
- «لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَ قَاتَلَ أَوْلِيكَ أَعْظَمَ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَ قَاتَلُوا» (حديد: ۱۰).

دیدگاه مفسران

ایشان (نصیری، ۱۳۸۱) در ادامه نظر مفسرانی همچون فیض کاشانی^۱ (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۵۷/۱)، مقدس اردبیلی^۲ (مقدس اردبیلی، بی تا: ۵۹۳/۱) و سیوری^۳ (فاضل مقداد، ۱۴۱۹: ۲۵۸/۲) درباره آیه مذکور را بیان می‌کند و معنای «درجه» را فزونی حقوق و فضیلت مردان بر زنان می‌داند و برداشت کسانی که «درجه» را فاقد بار فضیلتی دانسته‌اند و آن را صرفاً فزونی قدرت جسمی یا قوای ادراکی و کارکردهای خاص اجتماعی مردان، بدون برتری و اثبات فضیلت آن‌ها دانسته‌اند، نمی‌پذیرد و آن را با مفهوم «درجه» و نیز روایات و احادیث مرتبط با مفاد این آیه ناسازگار می‌داند.

در ادامه، با توجه به معنای لغوی «درجه» و نیز دیدگاه مفسران تحلیل و بررسی دقیق‌تری از آیه بیان می‌کنیم.

تحلیل، بررسی و نقد استدلال به آیه مذکور

بررسی معنای «درجه»

مصطفوی (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۱۹۱/۳-۱۹۴) در واکاوی دقیق معنای واژه «درجه»، ضمن بررسی کاربرد این واژه در آیات قرآن کریم و ذکر مصادیق مختلف، معنای اصلی آن را حرکتی مخصوص، یعنی حرکتی دقیق، محتاطانه و تدریجی، با لحاظ ترقی مکانی، عملی و... می‌داند و می‌گوید تفاوت واژگان «مقام»،

۱. «لِلرَّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ زِيَادَةٌ فِي الْحَقِّ وَ فَضِيلَةٌ بِقِيَامِهِمْ عَلَيْهِنَّ».

۲. «فهذا معنى قوله «وَلِلرَّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» فَإِنَّ حَقْوَقَهُمْ عَلَيْهِنَّ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِهَذِهِ الْمَثَابَةِ دُونَ حَقْوَقِهِنَّ، فَحَقْوَقُهُمْ زِيَادَةٌ عَلَى حَقْوَقِهِنَّ فِي الْحَقِّ أَوْ فِي الشَّرَفِ وَ الْفَضِيلَةِ».

۳. «قوله و لِلرَّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ أَى زِيَادَةٌ فِي الْحَقِّ، وَ فَضْلٌ فِيهِ».

«منزلت»، «مرتب» و «درجه» از حیث جهتی است که در آن‌ها لحاظ شده است^۱ و استعمال «درجه» را صرفاً در هنگام تحقق صعود تدریجی جایز می‌داند که متمایز از دیگر واژگان مذکور است. مصطفوی به کاربرد واژه «درجه» در آیات مختلف قرآن اشاره می‌کند:

- «وَلِلرَّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ» (بقره: ۲۲۸).
- «فَضَلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً» (نساء: ۹۵).
- «وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا» (انعام: ۱۳۲).
- «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله: ۱۱).

وی این واژه را به معنای استعداد رفعت و صعود تدریجی در نتیجه اعمال و حرکات صادرشده از انسان‌ها می‌داند که اقتضای ترقع، تحقق فضل و حصول درجه را داشته باشد. لذا حصول درجه برای مردان، و نیز مجاهدان، عاملان، مؤمنان و عالمان را مقتضی ذات ایشان نمی‌داند و آن را به سبب حرکات و اعمال ایشان می‌داند که منجر به تحصیل فضیلتی تدریجی، تا زمان عمل به وظایف مقرر ایشان طبق استعدادهایشان خواهد شد (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۱۹۱/۳-۱۹۴). جوادی آملی هم، چنانچه در قسمت بررسی دیدگاه مفسران خواهد آمد، همین مطلب را تأیید و به آن استناد می‌کند.

دیدگاه مفسران

طبرسی، از قول ابن عباس، مقصود از این برتری را مقام و منزلتی می‌داند که در نتیجه بیشتر رعایت کردن حقوق زن برای مردان پدید می‌آید، به طوری که همیشه در استیفای حقوق، جانب زن را رعایت کنند و همه حقوق خود را از او استیفا نکنند و بدین وسیله بر زن فضل و برتری پیدا کنند (طبرسی، ۱۳۶۰: ۸/۳). پس زن و شوهر با هم، حقوقی متقابل و متعادل دارند نه حقوق مساوی یا متجانس، زیرا زن و مرد دو صنف از انسان‌اند نه دو نوع جدای از هم؛ و بحث از حقوق اختصاصی آن‌ها در حقیقت انسانی‌شان راه ندارد. اسلام در توزیع مسئولیت‌های خانوادگی و اجتماعی، با ملاحظه وضعیت بدنی و توانایی‌های زن و مرد، برخی مسئولیت‌ها، مانند مدیریت خانواده، را به مرد سپرده است و این به معنای فضیلت ذاتی مرد بر زن نزد خداوند نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۴۵/۱۱).

۱. «مقام» به لحاظ اقامت در آن، «منزلت» به لحاظ نزول در آن، «مرتب» به لحاظ ترتب در مراتب.

نکته مهم اینکه، مفسران این برتری را برای شوهر بر همسر خود می‌دانند. در تفسیر این آیه می‌گوید: «جمله (وَالرَّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ) قیدی است که متمم جمله سابق است و با جمله قبلی روی هم یک معنا را نتیجه می‌دهد و آن معنا این است که خدای تعالی میان زنان مطلقه با مردانشان رعایت مساوات را کرده است» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/۳۴۹). دیگر مفسران نیز انحصار این قومیت و تحقق افضلیت، صرفاً در بستر خانواده و روابط زوجیت، را به طور ضمنی تأیید کرده‌اند؛ با این بیان که تغییر سیاق و کاربرد واژه «رجال» به جای الفاظی مانند «بعول» یا «ازواج» و مشابه آن‌ها و نیز نیاوردن ضمیر مذکر نشان می‌دهد که صرف شوهر بودن برای به دست گرفتن زمام خانواده کافی نیست، بلکه شوهر باید مردانگی داشته باشد. مشتقات این واژه حاکی از قوت و توانایی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱/۲۶۳)؛ وی کلمه «رجل» را در اینجا شوهری می‌داند که مردانگی و فتوت و توانمندی مدیریت داشته باشد. لذا برتری مردان بر زنان را خارج از خانواده و از جهت نرینگی و مادگی محض، مستفاد از این آیه نمی‌داند. به دیگر سخن، این مردانگی در مفهوم اخلاقی و رعایت مساوات از طرف شوهران در حق همسران و در محیط خانواده است که موجبات این برتری را در فضای تحقق نهاد خانواده و به شرط وجود رابطه زناشویی موجب می‌شود. لذا چنانچه شوهر رعایت مساوات و مردانگی را نکند یا اصلاً رابطه زناشویی در میان نباشد برتری در کار نخواهد بود.

بنابراین، در نقد دلیل اول می‌توان گفت:

- درجه مذکور در آیه از حیث برتری ذاتی نیست و مقتضای تکلیف به اعمالی است که به حسب ظرفیت‌های وجودی و استعداد و توانایی‌های متناسب مردان مد نظر است؛
- نظر به سیاق آیات قبل و بعد، و نیز عبارات قبل و بعد در همین آیه و طبق نظر مفسران، واژه «درجه» و برتری فقط در چارچوب خانواده معنا خواهد داشت. بنابراین، بالاتر بودن درجه مردان از زنان، در غیر رابطه زن و شوهری، از عبارت «لِلرَّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» (بقره: ۲۲۸) مستفاد نمی‌شود.

۲.۱. «فضیلت» داشتن مردان بر زنان

دومین دلیل قائلان عدم تساوی رُتبی مردان بر زنان، فضیلت داشتن مردان بر زنان است که برای اثبات مدعیانشان به دو آیه از قرآن تمسک بسته‌اند:

الف. «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» (نساء: ۳۴)؛ این آیه اولین مستند و دلیل قائلان به تفاضل رُتبی مردان بر زنان، به جهت افضلیت ایشان، است. در اثبات این ادعا، معنای «فضل» را بیان کرده و به دیدگاه برخی مفسران استناد کرده‌اند:

معنای «فضل»

«فَضَلْتَهُ عَلَى غَيْرِهِ تَفْضِيلاً: صَيْرْتَهُ أَفْضَلَ مِنْهُ؛ وَاسْتَفْضَلْتَ مِنَ الشَّيْءِ وَأَفْضَلْتَ مِنْهُ: بِمَعْنَى: وَالْفَضِيلَةُ وَالْفَضْلُ: الْخَيْرُ، وَهُوَ خِلَافُ النَّقِصَةِ وَالنَّقْصِ؛ تَفْضِيلُ دَادِمٍ أَوْ رَا بَرٍ غَيْرِ أَوْ تَفْضِيلِي، يَعْنِي: أَوْ رَا بَرْتَرٍ أَوْ قَرَارِ دَادِمٍ، وَفَضِيلَتٌ وَفَضْلٌ بِمَعْنَى خَيْرٍ بَسِيَّارٍ اسْتِ كَهْ ضِدِّ كَمِي وَكَاسْتِي اسْتِ» (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۱۰۵/۹). «الْفَضْلُ وَالْفَضِيلَةُ مَعْرُوفٌ: ضِدُّ النَّقْصِ وَالنَّقِصَةِ؛ مَعْنَى فَضْلٌ وَفَضِيلَةٌ رُوشَنٌ اسْتِ، ضِدِّ كَمِي وَكَاسْتِي اسْتِ» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۲۴/۱۱). «الْفَضِيلَةُ: خِلَافُ النَّقِصَةِ، وَهِيَ الدَّرَجَةُ الرَّفِيعَةُ فِي الْفَضْلِ... وَفَضَلَهُ عَلَى غَيْرِهِ تَفْضِيلاً: مَرَّاهُ، أَيْ أَثْبَتَ لَهُ مَزِيَةً أَيْ خَصْلَةً تَمَيِّزُهُ عَنْ غَيْرِهِ. أَوْ فَضَّلَهُ: حَكَمَ لَهُ بِالتَّفْضِيلِ أَوْ صَيْرَهُ كَذَلِكَ؛ فَضِيلَتٌ ضِدُّ نَقِصَتِ اسْتِ وَعِبَارَتٌ اسْتِ مِنْ مَرْتَبَتِ بَلَنْدٍ دَرِ بَرْتَرِي، وَتَفْضِيلُ دَادِ أَوْ رَا بَرٍ غَيْرِ أَوْ تَفْضِيلِي، يَعْنِي بَرَايَ أَوْ مَزِيَتِي رَا ثَابِتِ كَرْدِ، يَا تَفْضِيلُ دَادِ أَوْ رَا، يَعْنِي أَوْ رَا بَرْتَرِ دَانَسْتِ يَا أَوْ رَا بَرْتَرِ قَرَارِ دَادِ» (حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۵۷۸/۱۵)؛ «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ، فَإِنَّهُ يَعْنِي بِمَا خَصَّ بِهِ الرَّجُلَ مِنَ الْفَضِيلَةِ الذَّاتِيَةِ لَهُ؛ مَعْنَى «بِمَا فَضَلَ اللَّهُ» اَيْنَ اسْتِ كَهْ مَرْدَانِ، مَخْصُوصٌ بِهْ فَضِيلَتِي ذَاتِي (دَرِ مَقَايِسِهْ بَا زَنَانِ) شُدِهْ اِنْدِ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۳۹).

واژه «فضل» در دیگر آیات قرآن نیز عموماً به همین مفهوم به کار رفته است:

- «وَ أَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ» (بقره: ۴۷).
- «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (بقره: ۲۵۳).
- «فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً» (نساء: ۹۵).

دیدگاه مفسران

«الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» یعنی: «برای مردان است سرپرستی و سیاست کردن زنان» و این به دو علت است: یکی موهبتی از جانب خداوند که مردان را بر زنان در امور فراوانی برتری داده است، مثل کمال عقل، حسن تدبیر، قوت بسیار در اعمال و طاعات و از همین رو نبوت، امامت، ولایت، برپاداشتن شعائر، جهاد، قبول گواهی در همه امور، فزونی بهره در ارث و... ویژه مردان است و علت دیگر اختیاری است که عبارت است از تأمین هزینه زندگی زنان و اعطای مهریه به آنان (فاضل مقداد، ۱۴۱۹: ۲۱۲/۲)؛ شیخ طوسی

در تفسیر آیه مذکور می‌گوید: «یعنی خداوند مردان را بر زنان در عقل و رأی برتری داد» (طوسی، بی‌تا: ۱۸۹/۳)؛ شبر نیز علت برتری دادن مردان بر زنان را برتری دادن خداوند مردان را بر زنان به کمال عقل، علم، حسن رأی و غیر آن می‌داند (شبر، ۱۴۰۷: ۴۱/۲).

تحلیل، بررسی و نقد استدلال به آیه مذکور بررسی لغوی «فضل»

مصطفوی ضمن بررسی معنای واژه «فضل» و مشتقاتش معنای اصلی در این ماده را «فزون‌ی بر آنچه لازم است می‌داند و نه هر فزون‌ی‌ای». لذا فضل الاهی را اعطای الاهی بیشتر از آنچه در مقام تأمین معاش مادی و معنوی لازم است، می‌داند و دو نوع «فضل» را برمی‌شمرد:

الف. ابتدایی تکوینی: این نوع فضل، با توجه به اینکه تعلق هر تکلیف متوقف بر وجود استعداد و آمادگی ذاتی فرد مکلف است، در قبال وظایف و تکالیف مناسب و محوله خواهد بود. پس قوامیت مرد و نیز رسالت انبیای عظام، که از همین نوع فضل است، به اقتضای استعدادی فطری بوده است؛

ب. فضل الحاقی ثانوی: تحقق این‌گونه فضایل با طلب و تمنا حاصل نمی‌شود و فقط از طریق اعمال صالح، نیت خالص و... ممکن خواهد بود.

نصیب هر فرد، از زن و مرد، به مقتضای فطرت و در محدوده استعداد است و به فعلیت رساندن این استعدادها بالقوه اهمیتی همپای داشتن آن استعداد دارد (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۱۰۵/۹-۱۰۹). در کتاب قاموس قرآن کاربرد «فضل» در دو معناست: ۱. برتری که ممکن است مادی و معنوی باشد؛ ۲. عطیه و احسان و رحمت. هر دو معنا از مصادیق معنای اولی است. همچنین، در تقسیم‌بندی دیگری فضل را به فضیلت کسبی و فضیلت تفضلی و خدایی تقسیم می‌کند (قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۱۸۲/۵-۱۹۲).

برای تبیین بهتر معنای «فضل» در آیه مذکور باید مطالب دیگری را هم بررسی کنیم:

معنای قوامیت

از نظر لغوی، برای قوام معنایی‌ای همچون بسیار به‌پادارنده (رضایی، ۱۳۶۰)، «انجام خوب کارها» (عمر، ۱۴۲۳: ۳۸۲) (ابوالدھب، ۱۴۲۳: ۴۸۱) ذکر شده است؛ جوادی آملی در بیان معنای قوام می‌نویسد: «قوام صیغه مبالغه، کسی است که در رسیدگی به امور دیگران، خودش به‌تنهایی و بدون تکیه بر دیگری اقدام

می‌کند و به تدبیر امور زن و برآوردن نیازهای او اشراف دارد. پس «قوامون» در این آیه به معنای شوهرانی است که در تدبیر امور و برطرف کردن نیازهای زن اشراف دارند» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۴۹/۱۸). تعبیر «قوام» گویای اهمیت موضوع قیومیت شوهر بر همسر است، زیرا هر گاه کار جزئی باشد می‌گویند: «به آن قیام کنید» و اگر مهم و حساس باشد دستور می‌دهند که «به آن قوام باشید»، مانند حفظ قسط و اجرای عدل در محاکم دینی که چون کار بسیار مهمی است تعبیر به «قوام» شده است (همان: ۵۵۱/۱۸). به نظر طباطبایی، «قیّم» به معنای آن کسی است که مسئول قیام به امر شخصی دیگر است، و واژه‌های «قوام» و «قیام» مبالغه در همین قیام است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۴۴/۴)؛ جمله «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» جمله خبری، و وصفی انشائی و دستوری است؛ خداوند قیومیت و اشراف در تدبیر امور و برطرف کردن نیازهای زن را برای مرد جعل کرده است و مرد باید بر همسرش قوام باشد، چون زن و ناموسش امانتی الهی است که خداوند حفظ و دفاع از وی و نیز تأمین هزینه و نفقه‌اش را بر عهده مرد گذاشته است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۴۵/۱۸).

البته ماهیت این قوامیت، سیاست و سیطرهٔ زوج بر زوجه، به گونه‌ای که او هیچ اختیاری در امور مالی و حیات خود نداشته باشد، نیست بلکه در تشریح اسلامی، ازدواج نه فقط شخصیت زن را ملغاً نمی‌کند، بلکه در جایی که با حق زوجیت شوهر و تعهدات ناشی از عقد نکاح منافات نداشته باشد (همچون نیاز جنسی و...) به او شخصیتی والا می‌بخشد و حتی مرد را به تکفل نفقه او ملزم کرده است. از این‌رو زوج نمی‌تواند همسرش را به انجام دادن امور منزل مجبور کند، مگر آنکه شرط ضمن عقد باشد (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۳۱/۷-۲۳۵). بنابراین، وقتی قرآن می‌فرماید: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» یعنی سرپرستی امور خانواده به عهده مرد است. مرد باید کار کند و معیشت خانواده به عهده اوست. زن هر چه ثروت دارد مال خودش است. اما معیشت خانواده بر دوش او نیست (B2n.ir/zd6410).

دروزه می‌گوید: «و همانا برخی از پیشوایان دینی و مفسران گفته‌اند که قوامیت مرد، در صورت کوتاهی در پرداخت نفقه یا خودداری از آن، ساقط می‌شود. این نظر وجهی است که با روح و مفاد آیه‌ای که انفاق را یکی از علل این حق برشمرده است، همخوانی دارد.»^۱ (دروزه، ۱۳۸۳: ۱۰۵/۸)؛ به دیگر سخن، برخی معتقدند طبق نص آیه، قوامیت با جمع هر دو جهت، یعنی تفضیل الهی و انفاق از اموال، حاصل می‌شود.

۱. «و لقد قال بعض الأئمة والمفسرين إن حق القوامة للزوج يزول إذا قصر أو امتنع عن النفقة وهذا وجه متفق مع ما يلهمه روح و نص الآية التي جعلت الإنفاق من أسباب منحه هذا الحق»

لذا اگر زوج از قیام به نفقه امتناع کند حاکم شرع، بعد از تخییر زوج بین طلاق و انفاق، می‌تواند بدون رضایت شوهر، همسرش را طلاق دهد و این فقط به سبب اسقاط قوامیت شوهر خواهد بود (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۳۱/۷-۲۳۰).

دیدگاه مفسران

محدوده شمول قوامیت

به نظر جوادی آملی^۱، این آیه به دو قرینه برای بیان احکام زن و شوهر است نه برای بیان احکام مطلق مرد و زن: ۱. ذیل آیه که شوهر را شایسته‌ترین فرد برای امر به معروف و نهی از منکر و بازداشتن زن از گناه می‌داند؛ ۲. آیه بعد که حکم شقاق میان زن و شوهر را بیان می‌کند. درست است که وی این آیه را ادامه بیان برخی حقوق و تکالیف متقابل زن و مرد در آیات پیشین، و مصداق آیه را خصوص خانواده می‌داند، اما به سبب عمومیت تعلیل آن، رهبری جامعه را نیز در بر می‌گیرد و بر اساس آن، بر اثر برتری تکوینی و طبیعی، مرد باید والی جامعه باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۴۴/۱۸-۵۴۵). در مقابل، برخی قوامیت رجال را منحصر در دایره زوجیت می‌دانند و دلایلی ذکر می‌کنند:

۱. آیه مبدأ قوامیت مرد را تفضیل مردان بر زنان، در برخی از خصایص ذاتی تکوینی، و نیز در انفاق اموالشان در جهت تأمین معاش عیالشان می‌داند؛

۲. این دو شرط باید با هم موجود باشد (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۲۹/۷-۲۳۰).

دروزه منقطع‌نشدن آیه مد نظر از آیات قبلش را متبادر به ذهن می‌داند و می‌گوید: «آیات پیشین، به تحکیم حقوق مالی و زناشویی زن، تکریم مقام او و توصیه به رعایت و احترام به او پرداختند. سپس این آیه نازل شد تا حقوق مردان بر زنان را نیز متذکر شود» (دروزه، ۱۳۸۳: ۱۰۴/۸)؛ و جمله «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» اگرچه به صورت مطلق، کلی و بدون قید بیان شده، روح و مفهوم کلی آیه و نص آن این گفته را توجیه می‌کند که آیه به اثبات سرپرستی مرد بر زن تنها در حوزه زندگی خانوادگی و رابطه زناشویی است،

۱. باء در «بما فضل الله» و «بما انفقوا» برای سببیت است؛ یعنی خداوند سبحانه به دو جهت قیوم‌بودن نسبت به امور خانه را بر عهده شوهر نهاده است: ۱. برتری، توانایی، صلابت و مدیریت مرد؛ ۲. عهده‌داری تأمین و انفاق تمامی هزینه‌ها، اعم از هزینه‌های اختصاصی زن و نیازهای منزل. بنابراین، اگر مرد این دو صفت را نداشت یا از دست داد یا به وظیفه‌اش عمل نکرد دیگر قیم منزل نخواهد بود و ولایتش بر خانواده رخت برمی‌بندد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۵۴۸-۵۴۷).

۲. «فَالْآيَاتُ السَّابِقَاتُ احْتَوَتْ تَثْبِيْتِ حَقُوْقِ الْمَرْأَةِ الْمَالِيَةِ وَالزَّوْجِيَّةِ وَتَعْظِيْمِ شَأْنِهَا وَوَصْتِ بِالْاِعْتِرَافِ بِهَا وَاحْتِرَامِهَا فَجَاءَتْ هَذِهِ الْآيَةُ لِتَسْتَدْرِكَ ذَكَرَ مَا لِلرِّجَالِ مِنْ حَقِّ عَلَيِ النِّسَاءِ»

نه در سایر عرصه‌های زندگی. ۱ (همان: ۱۰۵/۸). وی همچنین آیه بعدی را که درباره بیان احتمال شقاق بین ایشان است، و به‌ویژه به‌کارگیری کلمه «بینهما» را که امکان ندارد در معنایی غیر از زوجین به کار رفته باشد، دلیلی دیگر بر اثبات مدعای خود می‌داند. فضل‌الله نیز می‌گوید:

برخی از مفسران امر قوامیت را در زندگی مشترک و غیر آن، بر اساس تفکر افضلیت و به عنوان دلیلی مستقل، وارد کرده و در سایه آن حکومت، قضاوت و دیگر امور مهم جامعه را، از باب قوامیت، از اختصاصات مردان محسوب می‌کنند که این مطلب نظر به فضای آیه، که مسائل زندگی خانوادگی را بیان می‌کند، درست به نظر نمی‌رسد؛ یعنی درست نیست که در خلال بحث زندگی خانوادگی حکمی به این اهمیت، که حکمی اجتماعی است، بیان شود. به دیگر سخن، اگر بالعکس عمل می‌شد و در خلال بحث اجتماعی حکمی درباره خانواده مطرح می‌شد، چون خانواده جزئی از اجتماع است، معقول می‌نمود (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۷/۲۳۰).

و مراد از مردان و زنان، همسران و شوهرانشان دانسته شده است (مغنیه، ۱۴۲۴: ۲/۳۱۵). جوادی آملی در مسائل خانوادگی صرف عاقل بودن مرد را برای مدیریت خانه کافی نمی‌داند و برخورداری از قدرت هوش و تفکر لازم در قیومیت را الزامی می‌داند. همچنین، می‌گوید: «اگر وضعیت خانواده‌ای به‌عکس باشد، یعنی هوش و ادراک و قدرت تدبیر زنی بیش از شوهرش باشد و امور خانه با ثروت یا درآمد زن اداره شود، دلیلی ندارد که مرد فرمانروای خانواده باشد، زیرا «باء» در «بما فضل الله... و بما انفقوا» برای سببیت است؛ یعنی به سبب برتری مرد و انفاق هزینه‌ها، او قیم زن است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۸/۵۵۲). واضح است که وی قوامیت مرد را ناشی از اسباب ذکر شده در آیه می‌داند که عبارت است از فضل الاهی و انفاق اموال. همچنین، تأکید می‌کند آنجا که زن و مرد به عنوان دو صنف مطرح می‌شوند، هرگز مرد قوام و قیم زن، و نیز زن تحت قیومیت مرد نیست، بلکه قیومیت در خصوص رابطه زن و شوهر است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۲۵-۳۲۶).

حال پرسش این است که: آیا استناد به قسمتی از آیه یا فقط یک آیه، بدون لحاظ آیات و جملات قبل و بعد آن ممکن خواهد بود یا خیر؟ آدر پاسخ باید گفت عباراتی از آیات، اگر ظهوری مستقل و غیر منافی با ظهور آیات صدر و ذیل داشت، حجت است و می‌توان به آن تمسک و استدلال کرد، مگر اینکه برخلاف

۱. و إن كانت مطلقة فإن روح الآية التي وردت فيها و نصّها معاً يسوغان القول إنها في صدد تقرير قوامة الزوج على الزوجة في الحياة الزوجية دون الشؤون الأخرى»

۲. نک.: احمد عابدینی، ژرفایی قرآن و شیوه‌های برداشت از آن، مبحث «حجیت فراهای قرآن».

صراحت آیه دیگر یا دلیلی دیگر، اعم از عقلی و نقلی، باشد (عابدینی، ۱۳۸۷: ۱۳۲). بنابراین، «الرجال قوامون على النساء» با اسباب دیگرش وابستگی تام دارد. در نتیجه نمی‌توان برایش ظهوری مستقل لحاظ کرد تا بتوانیم از این طریق به لزوم قیام مردان برای اموری همچون حکومت، قضاوت و... حکم کنیم.^۱ لذا معنای «قوام» و «قوامیت» هر چه باشد از این آیه برتری مطلق مردان بر زنان مستفاد نخواهد بود.

رابطه قوامیت و برتری

قوام بودن مربوط به مدیریت اجرایی است، زیرا قرآن می‌فرماید توانایی مرد در مسائل اجتماع و شمع اقتصادی و تلاش او برای تحصیل مال و تأمین نیازهای منزل و اداره زندگی بیشتر است و چون مرد مسئول تأمین هزینه زندگی است، سرپرستی داخل منزل هم با اوست و این سرپرستی مزیت و فضیلتی برای مرد نیست، بلکه کاری اجرایی و وظیفه است؛ یعنی روح قیوم و قوام بودن وظیفه‌مندی است. پس قرآن کریم نمی‌گوید زن در فرمان مرد است، بلکه می‌فرماید مرد وظیفه سرپرستی زن و منزل را به عهده دارد. اگر این آیه تبیین وظیفه تلقی شود نه اعطای مزیت، آنگاه روشن می‌شود که جمله «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» به معنای «یا ایها الرجال کونوا قوامین» است، یعنی «ای مردها! به امر خانواده قیام کنید»، همان‌طور که در مسائل قضایی می‌فرماید: «كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِقَوْمِكُمْ». به دیگر سخن، تعبیر «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» جمله‌ای خبری است، ولی روح آن انشاست؛ یعنی ای مردها! قوام منزل و سرپرست آن باشید و کارها را در بیرون انجام دهید و اداره زندگی را در منزل به عهده بگیرید (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۲۵-۳۲۶). استفاده از جمله خبری در مقام انشاء رویه‌ای رایج در منابع روایی و مسلمات اصول فقه اسلامی است. نگاهی به تکالیف زوجیت و تعهدات ناشی از عقد نکاح از یک طرف، و لوازم عملی و مالی ناشی از تصدی مقام سرپرستی و قیمومیت این مطلب را به وضوح روشن می‌کند.

صادقی تهرانی قوامیت مرد را باعث فضیلت او بر زنان نمی‌داند و آن را صرفاً مسئولیتی سنگین قلمداد می‌کند: سرپرستی مردان بر زنان، مردان را بر زنان در محاسبه الهی در دنیا و روز حساب برتری نمی‌دهد، بلکه این مسئولیت، بار و آزمونی است بر عهده ایشان؛ قلیل اند کسانی که در آن موفق شوند و شکست خوردگان بسیاریند، و زنان کمتر از آنان مسئولیت دارند، پس آنان موفق‌ترند و ترازویشان سنگین‌تر

۱. البته شاید بتوان از ادله دیگر به لزوم قیام مردان برای حکومت، قضاوت و... حکم کنیم، ولی به هر حال این مطلب از آیه مذکور به دست نمی‌آید.

است، و آنان در روز حساب رستگارترند^۱. (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۴۱/۷-۴۲)؛ بنابراین، قوام بودن هم نشانه کمال و تقرب به خدا نیست؛ چنانکه در وزارت خانه‌ها و ادارات، افرادی به نام مدیر، مسئول و کارگزار، قوام دیگران‌اند، در حالی که این مدیریت، فخر معنوی ندارد، بلکه مسئولیتی اجرایی و تقسیم کار است و چه بسا مرنوس خالصانه‌تر از قیّم کار کند و ارزش کارش بیشتر و نزد خدا مقرب‌تر باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۲۵-۳۲۶). حال چنانچه مردی از این قوامیت، قاصراً یا مقصراً، سر بتابد، از مردانگی ناشز محسوب می‌شود و ولایت عکس می‌گردد، یا اینکه حداقل ولایت از هر دو ساقط می‌شود^۲ (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳۹/۷). اسقاط ولایت در صورتی که ولی عاجز شده یا غبطه مولی علیه را رعایت نکند در برخی مسائل فقهی، از جمله ولایت پدر بر فرزند، قابل احصاست. در نتیجه اگر قدرت و عدالت را از شروط عموم تکالیف، به‌ویژه ولایت، بدانیم اسقاطش با فقدان شروط، بدیهی خواهد بود.

مرجع تفصیل در آیه محل بحث

طباطبایی مراد از جمله: «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» را آن زیادت‌هایی می‌داند که خدای تعالی به مردان، به حسب طاقشان بر اعمال دشوار و امثال آن، داده است و از عمومیت علت، عمومیت حکمی مبتنی بر آن، یعنی قیّم بودن مردان بر زنان و منحصر نبودن قیّمیت به شوهر نسبت به همسر را نتیجه گرفته و حکم جعل شده را برای نوع مردان و بر نوع زنان، البته در جهات عمومی مرتبط با زندگی هر دو طایفه (مانند حکومت و قضاوت) می‌داند. طبق نظر وی، «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» اطلاق تام و تمام دارد، و جملات بعدی، که ظاهر در خصوصیات است بین زن و شوهر، نمی‌خواهد این اطلاق را مقید کند، بلکه می‌خواهد فرعی از فروع این حکم مطلق را ذکر کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۴۴/۴)؛ فضل الله نیز هم‌نظر با طباطبایی، فضیلت مذکور در آیه را متوجه مردان می‌داند و درباره ضمیر «بعضهم» می‌گوید: ضمیر در (بعضهم) به هر

۱. «أن قوامية الرجال على النساء لا يفضلهم عليهن في حساب الله هنا و يوم الحساب، بل و هذه المسؤولية حمل عليهم و بلاء قل من ينجح فيها والساقطون كثير، والنساء أقل مسئولية منهم فهن أنجح و ميزانيتها - إذا - أرجح، و هن في يوم الحساب أفلح»

۲. یعنی اگر قوامیت و قیام به امور را دلیل ولایت بدانیم در صورت نشوز مرد و قیام زن به آن، لاجرم ولایت عکس می‌شود و چنانچه هیچ یک به آن قیام نکنند طبیعتاً برای هیچ یک ولایتی نخواهد بود.

دوی زنان و مردان بر می‌گردد و آوردن ضمیر (هم) در اینجا از باب تغلیب و غلبه مذکر آمده است و مراد از «بعضی» اول مردان و زنان، و مراد از «بعضی» دوم زنان است. ۱. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۳۸/۷)

مغنیه پس از بیان پاسخ برخی از مفسران به پرسش مطرح‌شده، که چرا خداوند تعالی فرمود: «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» و نفرمود: «بِمَا فَضَّلَهُمْ عَلَيْهِ» (با اینکه این تعبیر مختصرتر و آشکارتر است) می‌گوید اگر می‌فرمود «فضلهم علیهن»، از آن، برتری تمام مردان بر تمام زنان استفاده می‌شد، در حالی که مقصود این نیست، زیرا دور از واقعیت است. چه بسا زنی که از هزار مرد برتر است. بنابراین، واژه «بعضی» اشاره بدان دارد که این تفضیل برای جنسی نسبت به جنس دیگر است و به افراد نظر ندارد (مغنیه، ۱۴۲۴: ۳۱۵/۲)؛ فاضل مقداد بر این مطلب که «از برتری صنفی بر صنف دیگر برتری اشخاص لازم نمی‌آید» خدشه وارد می‌کند و با این بیان که نظر به برتری بعضی از مردان بر بعضی از زنان و بالعکس، دیگر در آیه دلیلی بر برتری صنفی که محل ادعاست (یعنی مردان)، وجود نخواهد داشت، پرسش مذکور را همچنان پابرجا می‌داند (فاضل مقداد، ۱۴۱۹: ۲۱۱/۲-۲۱۲). صادقی‌تهرانی پا از این فراتر می‌گذارد و می‌گوید:

ظاهراً ضمیر «هم» در تفضیل، هر دو صنف زنان و مردان را در بر می‌گیرد و این عمومیت اشاره‌ای ظریف به عاکسه نیز دارد، پس چنانچه مردان در برخی فضایل بر زنان برتری دارند، همچنین زنان نیز در فضایی دیگر بر ایشان برتری دارند؛ پس اگر این معاکسه در کار نبود حق آن بود که تعبیر «بِمَا فَضَّلَهُمُ اللَّهُ عَلَيْهِ» به جای «بعضهم علی بعضی» بیاید. پس «هم» هر دو را مورد تعمیم قرار داده و ضمیر مذکور از باب غلبه آمده است (صادقی‌تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۸/۷).

مطهری می‌گوید: «از آنجا که عبارت آیه دارد که: بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا اتَّفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ است و نمی‌گوید: بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ الرَّجَالَ عَلَى النِّسَاءِ، می‌گوید: بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ که در مجموع، یعنی به موجب مجموع مزایایی که دو طرف دارند، مرد به حسب خلقت برای حکومت در خانواده ساخته شده نه زن» (مطهری، بی‌تا: ۸۲۸/۱۵). همو ذیل آیه «الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (توبه: ۷۱) می‌گوید: مردان مؤمن و زنان مؤمن برخی نسبت به برخی [سرپرستی دارند]. هر جا در قرآن «بعض و بعضی» می‌آید یعنی هیچ فرق نمی‌کند، دوطرفی است، و ما از این قبیل در مورد زن و مرد زیاد داریم، از جمله در آیه: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ...» قرآن می‌گوید: «الرِّجَالُ

۱. «الضمیر فی (بعضهم) يعود علی النساء والرجال معا، و ذکر الضمیر من باب التغلیب، والمراد ببعض الأولی الرجال، و ببعض الثانية النساء»

قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ»، نمی‌گوید: بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ الرِّجَالَ عَلَى النِّسَاءِ. می‌خواهد بگوید به موجب برتری‌هایی که بعضی نسبت به بعضی دارند، به موجب مجموع برتری‌هایی که مرد از جنبه‌ای بر زن و زن از جنبه‌ای بر مرد دارد، وظیفه قوامیت مال مرد است (مطهری، بی‌تا: ۶۲۹/۲۲-۶۳۰).

پس با جمله «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» برای مردان بر زنان فضیلتی در کار نخواهد بود، زیرا بعضی بر بعضی دیگر فضیلت دارند، همان‌گونه که آن بعض دیگر از جهاتی دیگر برتری دارند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳۸/۷).

جمع‌بندی، تحلیل و بررسی

از مطالب مطرح‌شده درباره نقد دلیل دوم قائلان تفاضل رُتبی مردان بر زنان می‌توان گفت:

۱. مراد از «فضل» فزونی در استعدادهایی است که خداوند در هر یک از زنان و مردان قرار داده است و مسئله مهم در خصوص این استعدادها و توانایی‌های ذاتی، تربیت و استفاده از آنهاست و به خودی خود ارزش‌آفرین نخواهد بود.

۲. قوامیت اشاره‌شده در آیه، به همراه دو سبب آن، فقط در محیط خانواده مطرح خواهد بود؛ نه فقط بر قوامیت مردان بر زنان در جامعه دلالت ندارد، بلکه لزوم قیام مردان به امور حکومت، قضاوت و... نیز از آن منتج نخواهد بود.

۳. مراد از افضلیت در آیه، استعدادها و توانایی‌های دوطرفه زنان و مردان است که به اقتضای وظایف ایشان باید متفاوت با یکدیگر باشد.

۴. افضلیت مذکور در آیه، که از اسباب قوامیت مردان در خانواده است، نمی‌تواند دلیلی بر افضلیت مردان بر زنان قلمداد شود.

خداوند حکیم برای استواری نظام خلقت و تحکیم روابط اجتماعی و نظام خانواده تفاوت‌هایی را در خلقت زن و مرد قرار داده است تا هر یک مسئولیت‌های متناسب با خود را به عهده گیرند؛ چراکه نظام خانواده هم به تدبیر نیازمند است و هم به عواطف. تفاوت بین زن و مرد نظیر تفاوت بین اعضای بدن، از قبیل چشم و گوش و دست و پا و سایر اعضاست که در عین متفاوت بودن مجموعه‌ای از یک پیکرند و هر یک متناسب با ساختمان خود، کار خویش را به گونه‌ای شایسته انجام می‌دهند. از باب مثال، چشم از سایر اعضای بدن لطیف‌تر و ظریف‌تر است، اما هیچ‌گاه این حساسیت و لطافت دلیل ضعف یا نقص او نیست، بلکه اساساً

انسان جز با تمام اعضای بدن، با خواص و ویژگی‌ها و کارآیی‌های متفاوت، انسان کامل نیست. تفاوت بین زن و مرد هم به گونه‌ای تقدیر شده است که هر یک برای انجام‌دادن وظایف و مسئولیت‌هایشان آماده باشند (منتظری، ۱۴۰۹: ۱۰۶/۲). در واقع، در نقش‌ها زن و مرد با هم برابرند، همه با هم برابریم، ولی در شغل، حتی مردها با هم برابر نیستند؛ چون نقش ما بر اساس ترکیب استعدادهای ما و رابطه نیروهایمان شکل می‌گیرد، ولی شغل‌مان بر اساس اندازه و مقدار استعدادها و تقدیر آن‌هاست. البته کارها و شغل‌های هر کس وابسته به مقدار نیروها و امکانات اوست. لذا زن و مرد و تمامی انسان‌ها در نقش‌ها برابرند، اما در شغل‌ها حتی مردها با هم برابر نیستند و هر کس امکانات هر کاری را ندارد. لذا تقسیم کارها و شغل‌ها باید بر اساس امکانات بیشتر و بهتر انجام گیرد، نه اینکه بگوییم کارهای داخل یا بیرون منزل به عهده چه کسی است. کارها به عهده کسانی است که در وقت کمتر، به شکل بهتر از عهده آن برمی‌آیند. تقسیم‌بندی مشاغل با این اصل همراه است، در حالی که خود شغل‌ها ملاک افتخار نیست و عمل ملاک ارزش نیست. مهم عواملی است که عمل را می‌سازد و همچنین نقشی که در پس هر شغل پنهان است.

با این دید، مسئله تفاوت استعدادها و ناقص بودن زن‌ها (در برخی استعدادها نسبت به مردان و بالعکس) هم مهم نیست؛ چون تفاوت‌ها ملاک افتخار نیست و در رسیدن به ارزش‌های بیشتر، استعدادها دخالت ندارد. فوز، اجر، فضل و بهره‌های عالی و لقاء رضوان‌الله مرتبط با به‌کارگرفتن استعدادهاست نه مقدار آن‌ها. این تفاوت در استعدادها را به‌خوبی شاهدیم. این قرآن است که دارایی بیشتر مرد را باعث بارکشی بیشتر او و قوام‌بودنش حساب می‌کند و شغل‌های سنگین‌تر و مسئولیت‌های بزرگ‌تر را به عهده او می‌گذارد، در حالی که ارزش‌ها نه در این شغل‌هاست و نه در این مسئولیت‌ها. ارزش در نقش‌هاست که تعیین‌کننده شغل‌هاست و ارزش در نسبت میان بازدهی‌ها و دارایی‌هاست (صفایی حائری، ۱۳۸۳: ۸۴-۸۹).

ب. «وَلَا تَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» (نساء: ۳۲). این آیه دومین مستند و دلیل قائلان به تفاضل رتبی مردان بر زنان، به جهت فضیلت ایشان، است و در جهت اثبات این ادعا به آن استدلال شده است.

نحوه استدلال به آیه

گفته‌اند جمعی از زنان خدمت پیامبر (ص) شرفیاب شدند و عرض کردند: «آیا خداوند، پروردگار مردان و پروردگار زنان نیست و شما پیامبر زنان و پیامبر مردان نیستید؟ چرا خداوند مردان را نام می‌برد و ما را نام نمی‌برد؟ می‌ترسیم در ما خیری نباشد و خداوند را به ما نیازی نباشد». از این رو این آیه نازل شد. برخی

گفته‌اند ام سلمه خدمت پیامبر (ص) عرض کرد: «مردان می‌جنگند و زنان نمی‌جنگند و برای زنان نصف میراث است. کاش ما هم مرد بودیم، می‌جنگیدیم و به آنچه مردان می‌رسند می‌رسیدیم». از این رو آیه نازل شد. ^۱ قتاده و سدی می‌گویند وقتی آیه ارث نازل شد مردان گفتند: «امیدواریم در آخرت هم حسنات، بر حسنات زنان افزون‌تر باشد، همچنان که میراثمان افزون‌تر است» و زنان گفتند: «امیدواریم همان طوری که میراثمان نصف است کيفر اخرویمان هم نصف مردان باشد». از این رو آیه نازل شد (طبرسی، ۱۳۶۰: ۵/۱۲۵). چنان‌که پیداست خداوند برتری مردان را بر زنان، در پاسخ به پرسش اعتراض‌گونه و تمنای زنان نفی نمی‌کند، بلکه با تأیید ضمنی آن، از زنان می‌خواهد تمنای برتری بر مردان را نداشته باشند، چراکه این امر بر اساس مشیت و حکمت خداست و نباید خلاف مشیت و مصلحت‌سنجی او را تمنا کرد.

تحلیل، بررسی و نقد استدلال به آیه مذکور

طبرسی یکی از معانی آیه ذکر شده را، در ادامه همان عبارات شأن نزول که نویسنده به آن استناد کرده است، مجازنبودن آرزوی زن بودن مردان می‌داند و بالعکس. بلخی می‌گوید مقصود این است که جایز نیست مرد آرزو کند که زن باشد و زن آرزو کند که مرد باشد، زیرا کار خدا بر طبق مصلحت است. بنابراین، چیزی را آرزو کرده‌اند که برخلاف مصلحت یا مفسده است (همان: ۵/۱۲۶). طباطبایی این آیات را مربوط به آیات گذشته می‌داند، که متعرض احکام ارث و احکام نکاح بود و از ظاهر آیه نهی را متوجه آرزوی داشتن برتری‌های ثابت مردم^۲ می‌داند. لذا مراد از «فضل» (برتری) را برتری‌هایی بیان می‌کند که خدا به هر یک از دو طایفه مرد و زن داده و احکامی در خصوص مردان تشریح کرده و احکام دیگری هم در خصوص زنان. لذا مرد می‌گوید ای کاش من زن بودم و زن می‌گوید ای کاش من مرد بودم؛ چون هر یک از این دو طایفه احکامی به نفع خود دارند، مانند فزونی سهم الارث مردان، یا نفقه و مهریه زنان که بر عهده مرد است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴/۵۳۲-۵۳۳). این برداشت و معنا از آیه را مفسران دیگری هم مطرح کرده‌اند.^۳

۱. این قول از مجاهد است.

۲. برتری‌هایی که از تفاوت بین اصناف انسان‌ها ناشی می‌شود؛ بعضی از صنف مردان‌اند و به همین سبب برتری‌هایی دارند. بعضی از صنف زنان‌اند. آن‌ها نیز به ملاک زن بودن برتری‌های دیگری دارند.

۳. «در این آیه مردم را از اینکه بعضی‌ها موقعیت و برخورداری بعضی دیگر را آرزو کنند، نهی کرده... به‌خصوص مردها و زنها نباید مقام و موقعیت یکدیگر را آرزو کنند، زیرا خداوند با حکمت و مصلحت والای خود یکی را مرد و یکی را زن قرار داده و نظام خلقت به هر دو احتیاج دارد و زن و مرد تکمیل‌کننده وجود یکدیگرند» (جعفری، بی‌تا، ۲/۴۲۹-۴۲۸).

از دیگر سو، زن و مرد در اموری که به انسانیت باز می‌گردد بر یکدیگر برتری ندارند. پس اگر در امور یادشده به مردان خطاب شود یا از آن‌ها نام برده شود، به ظاهر، موضوع حکم آن‌ها هستند، ولی به دلیل عقل و نقل، زن و مرد هر دو مرادند، چون وقتی مناط حکم انسانیت است مرد و زن خصوصیتی ندارند، و بعد از تفسیح مناط، الغای خصوصیت می‌شود. در نتیجه حکم شامل هر دو صنف می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۰۸-۵۰۹). پس آیه در مقام نهی زنان از آرزو و تمنای فضل مردان نیست و اگر بخواهیم نیک بنگریم خطاب آیه «لَا تَمْتَنُوا... واسئلوا» اصلاً نمی‌تواند فقط زنان باشد، ولی می‌توان آن را خطاب به هر دو صنف زنان و مردان دانست. افزون بر این، «واسئلوا الله من فضله» بر این استدلال دلالت دارد که این عبارات در ادامه احکام ارث و نکاح نازل شده و مردان را از آرزوی آنچه زنان دارند (مهریه، راحتی و نداشتن دغدغه مخارج زندگی)، و زنان را از آرزوی آنچه مردان از حق ارث بیشتر دارند، باز می‌دارد و ایشان را به طلب از فضل الاهی راه می‌نماید.

نتیجه

احکام دین اسلام، در نظر غیرمسلمانان، به عنوان یکی از ادیان بزرگ آسمانی، و از نظر مسلمانان، به عنوان آخرین، کامل‌ترین و مترقی‌ترین دین الاهی، اهمیت و جایگاه والایی دارد. در این میان یکی از مسائلی که، از گذشته تا به امروز، ذهن بشر را به خود معطوف کرده، تساوی یا تفاضل رتبی مردان و زنان است. نظر به مطرح‌بودن قرآن کریم به عنوان قانون اساسی دین اسلام، و برخی شبهات مطرح‌شده درباره برتری رتبی صنف مردان بر زنان در برخی از آیات این کتاب الاهی، کوشیدیم با بررسی آیات مد نظر حکم شبهه یادشده را تبیین کنیم. در راستای نیل به این هدف آیات محل مناقشه، ادله قائلان به تفاضل رتبی مردان بر زنان، کتب لغت و نیز تفاسیر مختلف و معتبر بررسی شد و این نتیجه به دست آمد که هیچ یک از آیات قرآن کریم مثبت تفاضل رتبی مردان بر زنان نیست. به دیگر سخن، درباره استدلال‌های مطرح‌شده راجع به برخی آیات در اثبات تفاضل رتبی مردان بر زنان، پس از بررسی جوانب گوناگون مسئله نتیجه‌ای جز بطلان این نظر به دست نیامد و عدم تفاضل رتبی زنان و مردان بر یکدیگر اثبات شد. قرآن کریم زن و مرد را دو صنف از یک حقیقت می‌داند و ماهیتی انسانی و مشترک برای هر دو قائل است و تفاوت جزئی در چند حکم و برخی حقوق هرگز نمی‌تواند مبنای تفاوت ماهوی ایشان باشد. البته چه‌بسا قائلان به تفاضل رتبی مردان بر زنان به ادله دیگری، همچون برخی از احادیث معصومان (ع)، استناد کنند که بررسی آن در این مجال نمی‌گنجد.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸). الأمالی، تهران: کتابچی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، دار صادر، الطبعة الثالثة.
- ابو الذهب، اشرف طه (۱۴۲۳). المعجم الاسلامی، قاهره: دار الشروق.
- جعفری، یعقوب (بی تا). تفسیر کوثر، قم: هجرت، چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). تسنیم، ج ۱۱، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۸). تسنیم، ج ۱۸، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۹). زن در آئینه جلال و جمال، قم: اسراء.
- حسینی واسطی زبیدی، سید محمد مرتضی (۱۴۱۴). تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، الطبعة الاولى.
- دروزقه، محمد عزت (۱۳۸۳). التفسیر الحديث: ترتیب السور حسب النزول، قاهره: دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الثانية.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). مفردات ألفاظ القرآن، بیروت و دمشق: دار العلم، الدار الشامیة، الطبعة الاولى.
- رضایی، محمد (۱۳۶۰). واژه‌های قرآن، تهران: مفید.
- شبر، سید عبد الله (۱۴۰۷). الجوهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین، کویت: مكتبة الألفین، الطبعة الاولى.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة، قم: فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
- صفای حائری، علی (۱۳۸۳). بررسی، قم: لیلۃ القدر، چاپ اول.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰). ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: فراهانی، چاپ اول.
- طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶). مجمع البحرین، ج ۲، تهران: کتاب فروشی مرتضوی، چاپ سوم.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احياء التراث العربی، الطبعة الاولى.
- عابدینی، احمد (۱۳۸۷). ژرفایی قرآن و شیوه‌های برداشت از آن، قم: مبارک.
- عمر، احمد مختار (۱۴۲۳). المعجم الموسوعی لالفاظ القرآن الکریم و قرآناته، ریاض: مؤسسة سطور المعرفة.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۱۹). کنز العرفان فی فقه القرآن، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، چاپ اول.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰). کتاب العین، قم: هجرت، چاپ دوم.

- فضل الله، سيد محمد حسين (۱۴۱۹). تفسير من وحي القرآن، بيروت: دار الملاك للطباعة والنشر، الطبعة الثانية.
 - فيض كاشاني، ملامحسن (۱۴۱۵). تفسير الصافي، تهران: الصدر، الطبعة الثانية.
 - قرشي بنايي، علي اكبر (۱۴۱۲). قاموس قرآن، تهران: دار الكتب الاسلامية، چاپ ششم.
 - مصطفوي، حسن (۱۴۰۲). التحقيق في كلمات القرآن الكريم، تهران: مركز الكتاب للترجمة والنشر، الطبعة الاولى.
 - مطهري، مرتضى (بی تا). مجموعه آثار، قم: صدرا.
 - مغنيه، محمد جواد (۱۴۲۴). التفسير الكاشف، قم: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الاولى.
 - مقدس اردبيلي، احمد بن محمد (بی تا). زبدة البيان في أحكام القرآن، تهران: كتاب فروشي مرتضوي، چاپ اول.
 - منتظري نجف آبادي، حسين علي (۱۴۰۹). مباني فقهی حکومت اسلامی، ترجمه: محمود صلواتی و ابوالفضل شکوری، تهران: کیهان.
 - نصیری، مهدی (۱۳۸۱). جایگاه اجتماعی زن از منظر اسلام، تهران: کتاب صبح.
- <http://farsi.khamenei.ir>

باز تعریف عیوب مشترک موجب فسخ نکاح

با تأکید بر ابعاد انسانی زوجین

نقی آقازاده *

محمدحسین ملکی **

چکیده

فسخ عقد نکاح به واسطه عیوب حقی است که در فقه امامیه به زوجین داده شده است تا بتوانند از حقوق ذاتی و انسانی خویش بهره‌مند شوند. در این میان برخی عیوب به صورت مشترک معطی حق فسخ به زوجین است که از آن به «عیوب مشترک» یاد می‌شود. مطابق نظر مشهور فقها، جنون تنها عیبی است که در صورت وجود آن در هر یک از طرفین عقد نکاح، طرف دیگر حق فسخ عقد نکاح را خواهد داشت. قانون مدنی در این خصوص، از نظر مشهور فقها تبعیت کرده است. در مقابل نظر مشهور، برخی دیگر از فقها معتقدند دو بیماری برص و جذام نیز جزء عیوب مشترک است. پژوهش پیش رو با شیوه توصیفی و تحلیلی و بهره‌گیری از منابع دست اول کتاب‌خانه‌ای، ضمن نقد دیدگاه مشهور فقها و تبیین نظر غیرمشهور در پذیرش نظریه توسعه عیوب مشترک موجب فسخ به نفع زنان، این نظر را با روح عدالت‌خواهی قوانین اسلامی و همچنین تشریح قوانین در اسلام بر مبنای انسانیت و نه جنسیت همگام‌تر می‌داند. پیشنهاد شده است برای رعایت حقوق زوج، علاوه بر شرط سلامت مرد از بیماری‌های مد نظر، مواد قانونی مربوط به آن اصلاح شود.

کلیدواژه‌ها: عیوب مشترک، فسخ نکاح، برص، جذام، جنون، حق زن.

* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه امام حسین (ع)، تهران، ایران (نویسنده مسئول: n.aghazadeh124@gmail.com).

** استادیار گروه حقوق اسلامی، دانشکده حقوق قضایی، دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری، تهران، ایران (maleki@ujssas.ac.ir).

مقدمه

عقد نکاح به دلایل مختلفی منحل می‌شود. این عوامل دو دسته است: ارادی و غیرارادی. انفساخ یا همان فسخ قهری از انواع عوامل غیرارادی انحلال نکاح است. طلاق و فسخ نکاح نیز از عوامل ارادی انحلال نکاح است. فسخ نکاح می‌تواند به دلیل خیار تدلیس، تخلف از شرط صفت یا وجود عیوب مجوز فسخ نکاح اتفاق بیفتد. فقه متعالی شیعه، و به تبع آن قانون مدنی ایران، در مواد ۱۱۲۱ تا ۱۱۲۳ از برخی عیوب و بیماری‌ها نام برده است که ابتلای هر یک از زوجین به آن‌ها سبب برخورداری طرف مقابل از حق فسخ می‌شود. برخی از این عیوب بین زن و مرد مشترک است و برخی هم مختص به هر یک از زنان و مردان است. منظور از «عیوب مشترک» عیوبی است که در صورت ابتلای هر یک از طرفین به آن، طرف مقابل از حق فسخ نکاح برخوردار خواهد شد. قانون مدنی، به پیروی از نظریه مشهور فقهای امامیه، عیب جنون را تنها عیب مشترک بین زن و مرد می‌داند. هر چند احکام جنون مربوط به زن و مرد با هم متفاوت است و فقه و قانون حمایت بیشتری از زن در بحث جنون انجام داده و امتیاز بیشتری به زن در برخورداری از حق فسخ اعطا کرده است، چراکه زن در جنون متأخر بر عقد شوهر نیز از حق فسخ بهره‌مند خواهد بود، در حالی که شوهر در صورت ابتلای زن به جنون پس از عقد از چنین حقی برخوردار نخواهد بود. در طرف مقابل، بیماری‌هایی از قبیل جذام و برص، عیب مختص زوجه نامیده شده است که در صورت ابتلای شوهر به این عیوب، زن از حق فسخ بهره‌مند نخواهد بود. توجه منطقی این نابرابری در حقوق زن و مرد در برخورداری از حق فسخ در عیوب یادشده دشوار خواهد بود، چراکه از سویی احتمال ابتلای زن و مرد به این بیماری‌ها یکسان است و از سوی دیگر اثر منفی و مخرب ابتلای مرد به این بیماری در بحث مدیریت خانواده و تنظیم اقتصادی و تربیتی خانواده به مراتب بیشتر از آثار منفی ابتلای زن است. حال آنکه، بر اساس شرع مقدس اسلام، مرد از حق طلاق برخوردار است و در صورت ابتلای زوجه به بیماری‌های یادشده راه آسان‌تری برای خلاصی وی از این موضوع پیش‌بینی شده است. در حالی که زن اختیار طلاق را نداشته و در صورتی که از حق فسخ در این بیماری‌ها محروم باشد به‌ناچار باید وضعیت زیانبار زندگی با مرد جذامی و برصی را تحمل کند که به نظر می‌رسد این با روح عدالت‌خواهی و اصل انسانیت در تشریح احکام اسلامی سازگاری ندارد.

۱. اصالت انسانیت در حقوق اسلام

یکی از مطالب مهم در جامعه امروزی، شناخت و رعایت حقوق زنان و برقراری عدالت بین همه انسان‌ها و به عبارتی رعایت حقوق بشر است. از این‌رو شناخت انسان و ویژگی‌های وجودی‌اش اهمیت فراوان در علوم مختلف دارد. در فرهنگ و معارف اسلامی پس از ذات اقدس خداوند، انسان محوری‌ترین وجود به شمار می‌آید و خلیفه و جانشین خدا در زمین معرفی شده است.^۱

یکی از مشکلات موجود بین مردم، تصور وجود اختلاف بین نگاه فرهنگ اسلام و حقوق انسان‌هاست که سبب تصور ایجاد شکاف بین جامعه اسلامی و عرف جهانی مبتنی بر حقوق بشر شده و یکی از معضلات آن ارتباط بین حقوق بانوان از طرفی و حقوق بشر یا حقوق انسانی و جنسیت از طرف دیگر است. مؤلفه اصلی در رفع این تعارض تبیین مقوله جنسیت و انسانیت از منظر اسلام است. در فرهنگ اسلام، انسان محور دستورهای الهی است، نه زن یا مرد؛ مخاطب خطابات قرآنی در اکثر آیات «ناس» یا «الذین آمنوا» است و در قرآن عباراتی چون «یا ایها الرجال» و «یا ایها النساء» دیده نمی‌شود. اگر هم در برخی آیات به جنسیت اشاره شده در راستای تبیین تکالیف خاص آن جنس بوده است.

حال پرسش این است که: آیا وجود تفاوت در جنسیت میان افراد بشر، سبب تفاوت در استفاده از حقوق یا تخصیص حق می‌شود یا خیر؟ دیدگاه‌های متفاوتی در این زمینه مطرح شده است. به دو دیدگاه اصلی اشاره می‌کنیم. یک نظر معتقد است جنسیت هیچ نقشی در اصل انسانیت ندارد، یعنی موجب نقص و کمال یا شدت و ضعف در انسان بودن نمی‌شود. با این حال، جنسیت در حقوق و وضع قوانین تأثیرگذار است و موجب تفاوت حقوقی می‌شود. نظر دیگر این است که جنسیت نه فقط در اصل انسانیت، بلکه در مسائل حقوقی هم تأثیرگذار نیست.

مطابق فلسفه و برهان‌های آن، جنسیت دخلی در اصل انسانیت و حقوق بارشده بر آن ندارد، زیرا جنسیت بر انسان عارض شده است نه اینکه ذاتی آن باشد.^۲ حال پرسش این است که: آیا تفاوت جنسی به

۱. «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰).

۲. «الذكورة والانوثة إنما تؤثر في كيفية حال الآلات التي بها تكون التناسل والتناسل لا محالة امر عارض بعد الحياة و بعد تنوعه شيئاً محصلاً بعينه، فيكون ذلك و امثالها من جملة الاحوال اللاحقة بعد تنوعه و إن كانت مناسبة لغاية، فما كان من الاعمال واللوازم بهذه الصفة فليعلم انها ليست من الفصول والاجناس، كما أن الحيوان منه أبيض و أسود والانسان منه ذكر و انثى».

شکلی هست که سبب تفاوت در حقوق یا امکان تمتع از حقوق شود؟ پاسخ به این پرسش به دو صورت متصور است؛ یکی اینکه تفاوت هست اما نه در حدی که سبب تفاوت در حقوق شود، مانند حقوق رنگین‌پوستان؛ لذا اگر امروزه تفاوتی دیده می‌شود ناشی از تفاوت‌های اجتماعی، طبقات اجتماعی و فرهنگی و... است. دیگر اینکه، تفاوت به قدری فاحش است که سبب تفاوت در حقوق می‌گردد.

انتخاب هر یک از این دو مبنا مبتنی بر این است که حدود تفاوت ناشی از جنسیت را تا چه حد بدانیم. این هم بسته به این است که منشأ آن را چه چیزی لحاظ کنیم؟ اگر منشأ امر ذاتی یا عرضی لازم لحاظ شود، آنگاه تفاوت دائمی خواهد بود. لذا اختلاف حقوقی میان این دو جنس همیشگی خواهد بود. اما اگر منشأ اختلاف و تفاوت امری بیرون از ذات فرض شود (عرض مفارق) آنگاه تفاوت‌ها دائمی نیست، بلکه تا وقتی است که آن اوضاع و احوال خاص برقرار باشد. مطهری می‌گوید:

از نظر اسلام این مسئله هرگز مطرح نیست که آیا زن و مرد دو انسان متساوی در انسانیت هستند یا نه... از نظر اسلام، زن و مرد هر دو انسان‌اند و از حقوق انسانی متساوی بهره‌مندند. آنچه از نظر اسلام مطرح است، این است که زن و مرد به دلیل اینکه یکی زن است و دیگری مرد، در جهات زیادی مشابه یکدیگر نیستند... خلقت و طبیعت آن را یکنواخت نخواست است و همین جهت ایجاب می‌کند که از لحاظ بسیاری از حقوق و تکالیف و مجازات‌ها وضع مشابهی نداشته باشند (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۲۲-۱۲۱).

جنسیت و تفاوت‌های جنسی بین زن و مرد سبب می‌شود افراد تحت دو صنف از یک نوع واحد قرار گیرند. به دیگر روی، به اقتضای جنسیت، تفاوت میان آن زن و مرد دائمی است. از این رو حقوقشان نیز متفاوت خواهد بود. حقوق طبیعی لازمه هدفداری طبیعت است و با توجه به این هدف استعدادهایی در وجود موجودات نهاده و استحقاق‌هایی به آن‌ها داده است. راه تشخیص حقوق طبیعی و کیفیت آن‌ها مراجعه به خلقت و آفرینش است. هر استعداد طبیعی، سندی طبیعی است برای حقی طبیعی، و این حق طبیعی ایجاب می‌کند که میان زن و مرد تناسب حقوقی برقرار شود، نه تشابه حقوقی. مطهری می‌گوید:

اول باید ببینیم، آیا لازمه تساوی حقوق، تشابه حقوق هم هست یا نه؟ تساوی غیر از تشابه است. تساوی، برابری است و تشابه، یکنواختی. ممکن است پدری ثروت خود را به طور تساوی میان فرزندان خود تقسیم کند، اما به طور مشابه تقسیم نکند؛ مثلاً ممکن است این پدر چند قلم ثروت داشته باشد، هم تجارت‌خانه داشته باشد و هم ملک مزروعی و هم مستغلات اجاری، ولی نظر به اینکه قبلاً فرزندان خود را استعدادیایی کرده است، در یکی ذوق و سلیقه تجارت دیده است و در

دیگری علاقه به کشاورزی و در سومی مستغل داری، هنگامی که می‌خواهد ثروت خود را در حیات خود میان فرزندان تقسیم کند، با در نظر گرفتن آنچه به همه فرزندان می‌دهد، از لحاظ ارزش، مساوی با یکدیگر باشد و ترجیح و امتیازی از این جهت در کار نباشد، به هر کدام از فرزندان خود، همان سرمایه را می‌دهد که قبلاً در آزمایش استعدادیابی، آن را مناسب یافته است. کمیت غیر از کیفیت است، برابری غیر از یکنواختی است... مسلم است اسلام حقوق یکنواختی برای زن و مرد قائل نشده است، ولی اسلام هرگز امتیاز و ترجیحی برای مردان نسبت به زنان قائل نیست. اسلام، اصل مساوات انسان‌ها را درباره زن و مرد نیز رعایت کرده است. اسلام با تساوی حقوق زن و مرد مخالف نیست، با تشابه حقوق آن‌ها مخالف است (همان: ۱۱۲).

۱.۱. دلیل تفاوت حقوق از منظر اسلام

پیش از بیان دلیل تفاوت حقوق جنس مرد و جنس زن چند نکته را باید تبیین کنیم؛ الف. از منظر اسلام، واضع همه احکام خداست و او تنها کسی است که از مقتضیات موجودات آگاه است. لذا فقط او صلاحیت دارد احکام را وضع و ابلاغ کند. ب. طبق نظر علمای مسلمان، دست‌یابی به واقعیت مذکور ممکن‌الوقوع است و کسی که از امکانات و لوازم درک متون وحیانی برخوردار باشد می‌تواند به شناخت معتبری دست پیدا کند. این شناخت معتبر نه عصری است و نه به جهان‌بینی مردانه یا زنانه وابسته است. بنابراین، تمامی موجودات، از جمله انسان، در وجودشان به سوی هدفی که برای آن آفریده شده‌اند، هدایت شده و در خلقتشان به هر جهاز و ابزاری که در رسیدن به آن هدف نیازمندند، مجهز هستند. از این رو در انسان بر حسب مقتضیات طبیعی دو جنس مخالف، به‌ضرورت، تفاوت‌های حقوقی بنا شده است؛ لذا این تفاوت‌ها در واقعیت نفس‌الامری ریشه دارد، نه در امور اعتباری و قراردادی. دیگر اینکه در اسلام، زن در تمامی احکام عبادی و حقوق اجتماعی با مرد شریک است و مانند مردان می‌تواند مستقل باشد و در زمینه‌های مختلف مثل تعلیم و تربیت، کسب، معاملات و... هیچ فرقی با مردان ندارد، مگر در آنچه طبیعت خود زن اقتضا می‌کند که با مرد فرق داشته باشد. همچنین، از آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَ نِسَاءً» (نساء: ۱) استفاده می‌شود که زن‌ها و مردها از حیث شئون واحدند و هیچ یک به جهت جنسیتش تقدمی بر دیگری ندارد. از این رو در جایی که در تخصیص حقی به صنفی تردید باشد اصل بر اشتراک افراد در حقوق است.

۲. ماهیت فسخ

بیشتر علما لغت «فسخ» را به معنای نقض کردن و شکستن آورده‌اند (جوهری، ۱۴۱۰: ۴۲۹/۱؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۵۰۴/۴؛ طریحی، ۱۴۱۶: ۴۳۹/۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴۴/۳). برخی هم آن را به معنای گشودن آورده‌اند: «الفسخ حل العمامة» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۵۰۳/۴). در لغت‌نامهٔ دهخدا به معنای تباه‌گردانیدن رأی، شکستن، جداکردن، زائل‌گردانیدن دست کسی از جایی معنا شده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۱/۱۷۱۵۴). با تتبع در کتب فقهی و دیدگاه فقیهان می‌توان استنباط کرد که «فسخ» در معنای اصطلاحی، از معنای لغوی خود دور نمانده و با آن تناسب کامل دارد. برخی از فقها گفته‌اند: «فسخ عقد در مقابل ابقای عقد است؛ یعنی نقیض ابقای عقد، رفع آن است که از رفع عقد تعبیر به «فسخ» می‌شود» (طباطبایی فشارکی، ۱۴۱۳: ۴۵۰). بنابراین، فسخ قرارداد جدیدی نیست، بلکه برای از بین بردن عقد و جلوگیری از آثار عقد است. به عبارت دیگر، فسخ نه فقط اثر عقد را برمی‌دارد، بلکه خود عقد را، که از ارادهٔ دو طرف پدید آمده است، نقض می‌کند و از بین می‌برد (خراسانی، ۱۳۷۰: ۱۴۳).

حقوق‌دانان معتقدند فسخ یکی از اسباب سقوط تعهدات، و گونه‌ای انحلال قرارداد است. انحلال عقد به سه صورت اتفاق می‌افتد؛ اگر عقدی به واسطهٔ رضایت متعاقدین از هم بگسلد به آن «اقاله» یا «تفاسخ» گویند (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸: ۵۰۲). اگر این انحلال قهری و به حکم قانون باشد «انفساخ»، و اگر به وسیلهٔ ارادهٔ یکی از طرفین عقد باشد «فسخ» می‌گویند. در قانون مدنی در مواد مختلفی، از جمله ۱۸۸، ۲۱۹، ۲۴۶، ۳۹۶، ۴۷۹ و ۴۸۲، از فسخ عقد سخن به میان آمده، ولی تعریف دقیقی از آن نشده است. با استفاده از این مواد می‌توان «فسخ» را این‌گونه تعریف کرد: «فسخ عبارت است از پایان دادن به هستی حقوقی قرارداد به وسیلهٔ یکی از دو طرف و شخص ثالث» (شهیدی، ۱۳۸۸: ۲۰۲).

با توجه به اینکه فسخ و طلاق دو ماهیت حقوقی متفاوت هستند آثار حقوقی متفاوتی دارند. چه بسا عده‌ای در بحث عیوب مجوز فسخ نکاح احتیاط کنند و قائل شوند که علی‌رغم برخورداری طرفین از حق فسخ، احتیاطاً، زوجین از طریق طلاق از هم جدا شوند، مانند موسوی سبزواری که در بحث مشترک یا اختصاصی بودن دو عیب برص و جذام، ضمن نقل کردن قول مشهور و قول مخالف، قول مخالف را بعید نمی‌داند، اگرچه احتیاط را در طلاق می‌داند:

بر اساس نظر مشهور، برص و پسی از عیوب مرد نیستند که به زن حق خیار(فسخ) بدهند، بلکه گفته شده که از عیوب مشترک زن و مرد هستند و این بعید نیست. با این حال، احتیاط نباید از جانب زن

در جلب رضایت شوهر به طلاق و از جانب مرد در طلاق دادن او در صورتی که بخواهد نکاح را فسخ و آن را فسخ کند، نادیده گرفته شود. (موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۲۵/۱۲۰).

۳. عیوب موجب فسخ نکاح

عیوبی که جواز فسخ نکاح برای زوجین را فراهم می‌کند، مطابق نصوص، به دو دسته کلی عیوب مشترک و عیوب اختصاصی هر یک از زوجین تقسیم می‌شود.

۳.۱. عیوب مشترک

منظور از «عیوب مشترک» عیوبی است که هم در زوج و هم در زوجه ممکن است وجود داشته باشد. وجود این عیب در هر یک از زوجین به دیگری حق می‌دهد خیار فسخ را اعمال کند. فقها درباره تعداد عیوب مشترک اختلاف نظر دارند. کسانی چون نجفی (صاحب جواهر)، شیخ طوسی، شیخ انصاری، محقق کرکی و برخی دیگر از فقها جنون را تنها عیب مشترک بین زوج و زوجه می‌دانند. در مقابل، فقهای دیگری همچون شهید ثانی، قاضی ابن براج، ابن جنید اسکافی و... علاوه بر جنون، جذام و برص را هم جزء عیوب مشترک می‌پندارند. جنون یعنی اختلال عقل. بنابراین، فراموشی سریع الزوال، بیهوشی ناشی از هیجانات ناگهانی و نیز بیماری صرع، جنون محسوب نمی‌شود. منظور از «اختلال عقل» آن است که شخص در انجام دادن وظایف عادی و معمولی روزانه خویش نامتعادل شود و کارهای لغو و بیهوده از او سر بزند (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۱۸/۳۲).

۳.۲. عیوب مختص زوج

منظور از «عیوب مختص زوج» عیوبی است که فقط در مردان به اعتبار مردبودنشان وجود داشته باشد، که در این صورت زن می‌تواند با استناد به وجود این عیوب در مرد، نکاح را فسخ کند. مشهور فقهای شیعه (بحرانی، ۱۴۰۵: ۳۳۵/۲۴؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۳۱۸/۳۰؛ حلی، ۱۴۱۳ الف: ۳/۶۵؛ سبحانی، بی‌تا: ۱۰۹/۲) عیوب مختص مرد را که به واسطه آن زن می‌تواند عقد نکاح را فسخ کند سه عیب برشمرده‌اند:

۱. خصاء: «خِصَّی» به تشدید صاد به معنای خواجه است و به کسر خاء و مد عبارت است از بیرون آوردن و کشیدن دو بیضه (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۲۰/۴). «خصیه» به معنای «بیضه» است (همان: ۲۹۲-۲۹۳). گفته‌اند: «الخصاء و هو سل الخصیتین أو رضهما؛ «خصاء»، و آن کشیدن بیضه‌ها یا کوبیدن آن‌هاست» (موسوی خمینی، بی‌تا: ۲۹۳/۲).

۲. «عَن» بیماری‌ای است که در آن قدرت نشر آلت تناسلی (نعوظ) مرد ضعیف شود، به نحوی که نتواند جماع کند. فرد مبتلا به این بیماری را «عَین» می‌گویند (شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۳۸۰/۵؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۳۲۴/۳۰؛ موسوی خمینی، بی‌تا: ۲۹۳/۲).

۳. جَبّ: همان قطع آلت مردانگی است به شرطی که چیزی از آن باقی نمانده باشد که با آن وطی کند و آن به اندازه حشفه است (شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۳۸۰/۵؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۳۲۸/۳۰؛ مروری، ۱۴۱۰: ۱۸۸/۱؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸: ۲۰۸؛ امامی، بی‌تا: ۴۶۵/۵). فرد مبتلا به این عارضه را «محبوب» می‌گویند.

۳.۳. عیوب مختص زوجه

منظور از عیوب مختص زوجه، عیوبی است که فقط در زنان به اعتبار زن بودنشان وجود داشته باشد، که در این صورت مرد می‌تواند به استناد وجود این عیوب در زن، نکاح را فسخ کند.

۱) جذام: مرضی سوداوی است که موجب خشکی بدن و آب‌شدن گوشت می‌شود (فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۳۶۶/۷؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۳۳۲/۳۰).

۲) برص: نوعی بیماری که در آن سفیدی‌ای بر پوست انسان نقش می‌بندد که علتش غلبه بلغم است و در فارسی به آن «پسی» می‌گویند (کرکی، ۱۴۱۴: ۲۳۶/۱۳).

۳) قرن: زانده‌ای گوشتی یا استخوانی در داخل رحم که مانع از آمیزش می‌شود (عمید، ۱۳۵۶: ۴۵۲/۲).

۴) افصا: بر اثر پارگی مجرای بول و غائط یا بول و حیض در زن یکی می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۳۰/۳۰).

۵) اقعاد: نوعی لنگی که به حد زمین‌گیری برسد (عمید، ۱۳۵۶: ۴۵۶/۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱۱۶/۸).

۶) عمی: نابینایی دو چشم در زن (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱۱۶/۸).

۴. بررسی مشترک یا اختصاصی بودن برص و جذام

در اینکه این دو عیب از جمله عیوب مختص زنان است و برای مرد حق فسخ ایجاد می‌کند هیچ اختلاف نظری نیست. مشکل اینجاست که چطور وجود این دو عیب در زنان موجب فسخ نکاح برای زوج می‌شود، با وجود آنکه مرد از حق طلاق برخوردار است، اما وجود این عیوب در مرد، مجوز فسخ نکاح برای زنان محسوب نمی‌شود، با اینکه زن در حالت عادی از حق طلاق هم برخوردار نیست. در بررسی ادله تصریحی به دلایل این امور دیده نمی‌شود و بسیاری از فقها تعبداً به روایت عمل کرده و مطابق آن فتوا داده‌اند، اما

عده‌ای از فقها با تنقیح مناط و با استناد به قاعده لاضرر، این عیب را از جمله عیوب مشترک بین زن و مرد به شمار آورده (عمیدی، ۱۴۱۶: ۲/۴۵۲؛ حلی، ۱۴۱۳ الف: ۳/۵۵۲-۵۵۳) و در صدد بوده‌اند با توسعه دایره عیوب جوازدهنده به فسخ نکاح، حقوق زنان را همچون مردان گسترش دهند.

چه بسا گفته شود توسعه عیوب مختص زوجه به زوج، ظرفیتی است که در عناوین ثانوی و ضرورت‌های اجتماعی وجود دارد و نیازمند درگیری با متون و نصوص فقهی نیست. از این ظرفیت می‌توان استفاده کرد. اینکه زوج می‌تواند طلاق دهد و زن این حق را ندارد استدلال کاملی برای توسعه و انتساب عیوب نیست. زوجه می‌تواند بر مبنای عسر و حرج درخواست طلاق کند.

در پاسخ می‌گوییم فقیه، در وهله اول، برای نیل به نتیجه می‌کوشد مراد خود را در بطن ادله، در قامت حکم اولی، استخراج کند و تمسک به ادله احکام ثانویه خلاف قاعده بوده و برای جایی است که نتواند از ادله و احکام اولی به مطلوب برسد و به عبارتی در بن‌بست قرار گیرد. در بحث ما یعنی طلاق، قاضی ای که جامع شرایط افتاست و وظیفه تشخیص آن را داشته و در واقع ما در مقام کشف حکم اولی برای عمل مکلفان هستیم.

در بین فقهای متقدم قاضی ابن‌براج، جنون و جذام و برص و کوری را از عیوب مشترک بین زن و مرد می‌شمرد و می‌گوید هر یک از این عیوب در هر کدام بود دیگری حق فسخ دارد. به نظر وی: «آنچه اشتراک آن بین زن و مرد مقرون به صحت است، جنون، جذام، برص، و نابینایی است» (ابن‌براج طرابلسی، ۱۴۰۶: ۲/۲۳۱). این عقیده وی برخلاف دیدگاه فقهای متقدم مثل شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۰۷: ۷/۴۲۷) و شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳: ۵۱۹) است که برص و جذام را از عیوب اختصاصی زن می‌دانند. شهید ثانی در مسالک (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۸/۱۱۰-۱۱۱) نظر ابن‌براج و ابن‌جنید را درباره مشترک بودن دو عیب جذام و برص در زن و مرد در کمال درستی می‌داند و از آن حمایت می‌کند، و برای اثبات صحت این نظر که «زن هم در صورت وجود این دو عیب در مرد حق فسخ دارد» هم به عموم مفاد برخی از روایات استناد کرده و هم به استدلال عقلی و قیاس اولویت متوسل شده است. حلی، در مختلف الشیعة، بعد از نقل نظریه ابن‌براج و دلایل او در خصوص اشتراک عیوب جنون، جذام، برص و نابینایی از هر دو چشم، می‌گوید: «سخن ابن‌براج نیکوست و جای اشکال و خرده‌گیری در آن نیست» (حلی، ۱۴۱۳ ب: ۷/۱۹۶).

حلی در قواعد الأحکام نیز فسخ عقد برای زوجه را به واسطه جذام مرد، به دلیل وجوب تحرز از ضرر، امکان‌پذیر می‌داند (حلی، ۱۴۱۳ الف: ۳/۶۸). فرزند حلی نیز بر نظر پدر خود ایرادی نگرفته است (حلی،

۱۳۸۷: ۱۸۱/۳). پس وی نیز به اشتراک عیوب برص و جذام میان زوجین اعتقاد دارد. کاشف‌الغطاء نیز در حمایت از این قول می‌گوید: «عیوب مشترک بین زن و مرد عبارت است از: جنون، هرچند که ادواری باشد، جذام و برص هرچند که کم باشد» (کاشف‌الغطاء، ۱۳۶۱: ۲۹/۲). سید ابوالحسن اصفهانی هم از اشتراک برص و جذام بین زن و مرد حمایت کرده است (اصفهانی، ۱۳۷۹: ۳۹۷/۲). البته برخی هم نظر مخالفان قول مشهور را بعید ندانسته‌اند، ولی راه احتیاط در پیش گرفته و گفته‌اند زن در صورت وجود این عیوب با جلب رضایت شوهر، از طریق طلاق از شوهر جذامی و برصی جدا شود (سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۲۰/۲۵).

۴.۱. ماهیت جذام

در کتب لغت گفته‌اند «جذم یعنی سرعت قطع» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۹۶/۶) و «جذام به ضم جیم بیماری خطرناکی است که باعث از بین رفتن و فساد پوست و گوشت اطراف بدن و جدا شدن و ریختن آن‌ها از شدت خشکی و بی‌خونی می‌شود» (جوهری، ۱۴۱۰: ۱۸۸۴/۳). در تعریفی در حقوق آمده است: «جذام در لغت به معنای قطع است، این مرض چون موجب ریزش و قطع گوشت از بدن مریض می‌شود به این نام خوانده شده است» (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸: ۲۱۱). در تعریف دیگر آمده است: «جذام نوعی بیماری است که اعضا خشک، و گوشت بدن بیمار در اثر آن می‌ریزد» (محقق داماد، ۱۳۸۷: ۳۵۱)؛ و در اصطلاح پزشکی جذام «بیماری عفونی است با تظاهرات جلدی بدشکل، مخصوصاً در صورت است و خوره نیز نامیده می‌شود» (گودرزی، ۱۳۷۷: ۶۰۰).

۴.۲. ماهیت برص

«برص» در لغت به معنای «پسی» (عمید، ۱۳۵۶: ۲۵۳/۲) و «ناخوشی جلد که پوست نقاط مختلف بدن مریض دارای لک‌های کم و بیش وسیع سفید می‌شود» (معین، ۱۳۷۵: ۱۲۲۰) تعبیر شده است. جوهری می‌گوید: «برص نوعی بیماری است و آن سفیدی اعضاست» (جوهری، ۱۴۱۰: ۱۰۲۹/۳). نجفی در تعریف «برص» می‌گوید: «از لحاظ لغوی و عرفی سفیدی‌هایی است که به خاطر غلبه بلغم روی بدن ظاهر می‌شود» (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۳۲/۳). سبحانی درباره ماهیت برص، علاوه بر بیان مطلب فوق، معتقد است: «این‌گونه نیست که پسی همیشه سفید باشد، بلکه گاهی رنگ انسان را به سیاهی تغییر می‌دهد» (سبحانی، بی‌تا: ۱۲۸/۲). شیخ طوسی می‌گوید: «برص سفیدی‌هایی است در بدن و آن بر دو نوع است؛ یک نوع آن

آشکار است که هر کس با دیدن آن متوجه می‌شود، پس برای طرف دیگر حق فسخ پیدا می‌گردد؛ و نوع دیگر آن برص مخفی است که در این صورت اگر اختلاف شد و دو نفر عادل از میان مسلمانان که اهل فن باشد وجود نداشت قول کسی که منکر است با قسم پذیرفته است» (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۴۹/۴).

در علت پیدایش آن گفته‌اند این عارضه در نتیجه به هم خوردن متابولیسم بدن و فقدان اعتدال ترشحات هورمون‌های غدد ترشح‌کننده داخلی است. بعضی قارچ‌های ذره‌بینی هم که روی پوست زندگی می‌کنند می‌توانند این مرض را ایجاد کنند (معین، ۱۳۷۵: ۱۲۲۰). در اینکه چه عاملی سبب تغییر رنگ بدن می‌شود گفته‌اند: «این تغییر رنگ در اثر غلبه بلغم است» (حلی، ۱۴۰۸: ۲۶۳/۲). جعفری لنگرودی برص را مرضی سوداوی می‌داند. از بیان وی استنباط می‌شود که او هم علت تغییر رنگ بدن را غلبه سودا می‌داند (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸: ۲۱۱). پس رنگی که برص بر روی پوست ایجاد می‌کند و یقینی است رنگ سفید است و درباره غیر این رنگ، باید به اهل فن مراجعه کرد. از طرف دیگر، در برص محل سرخ نمی‌شود، ولی پوستش می‌ریزد و رویش سفید می‌شود. هر گاه مشتبه شود که برص است یا غیر آن، مرد بر فسخ مسلط نمی‌شود.

۳.۴. بررسی ادله قائلان به اختصاصی بودن عیب جذام و برص

مشهور فقها از جمله شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۴۹/۴؛ همو، ۱۴۰۰: ۴۸۶)، بحرانی (بحرانی، ۱۴۰۵: ۳۵۱/۲)، نجفی (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۳۰/۲۰)، انصاری (انصاری، ۱۴۱۵: ۴۳۳)، و موسوی خمینی (موسوی خمینی، بی تا: ۵۲۳/۲) معتقدند عیوب برص و جذام از عیوب مختص زوجه است و در صورت تحقق شروط آن، یعنی محقق شدن این عیوب در زوج قبل از عقد و وجود داشتن آن‌ها در زمان عقد، زوجه حق خیار فسخ نکاح را دارد. ادله‌ای که وی بر اثبات نظر خود مطرح کرده چنین است:

دلیل اول: استناد به حدیثی منقول از عباد یا غیث الضبی

«وَبِالْإِسْنَادِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ أَبِي بَانَ عَنْ عَبْدِ الصَّبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: فِي الْعَيْنِ إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ عَيْنٌ لَا يَأْتِي النِّسَاءَ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا، وَإِذَا وَقَعَ عَلَيْهَا وَقَعَةٌ وَاحِدَةٌ لَمْ يَفْرُقْ بَيْنَهُمَا، وَالرَّجُلُ لَا يُرَدُّ مِنْ عَيْبٍ» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۳۰/۲۱؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۴۱۱/۵؛ طوسی، ۱۳۹۰: ۲۵۰/۳؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۵۵۰/۳). ابان از غیث یا عباد روایت می‌کند که امام صادق (ع) درباره «عین» فرمودند: «وقتی مشخص شود مرد عین است و نمی‌تواند با زن خود نزدیکی کند میان آن دو جدایی انداخته می‌شود، اما چنانچه یک بار با زن نزدیکی کرده بود نمی‌شود آن‌ها را جدا کرد، و مرد به عیب رد نمی‌شود». مقتضای اطلاق حدیث، مبین آن است که هیچ‌گونه عیبی در

مردان، از جمله برص و جذام، موجب حق فسخ نکاح نیست. البته اطلاق مذکور راجع به عیوبی همچون عنن و جنون، که به دلایل قطعی موجب حق فسخ شناخته شده‌اند، مقید شده است، اما درباره بیماری‌هایی مانند جذام و برص اطلاق حدیث کماکان باقی است (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۳۰/۲۰).

بررسی دلیل اول

شهید ثانی به سند و متن این روایت ایراد می‌گیرد و می‌گوید روای حدیث، یعنی غیاث ضبی، گمنام و مجهول است و در کتب رجال فردی به این نام معرفی نشده است (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱۱۱/۸). بنابراین، حدیث ضعیف است. به همین مناسبت که شهید ثانی می‌گوید:

استناد برخی از فقها به حدیث غیاث ضبی برای منع اختیار فسخ زن در عیوب برص و جذام از شگفتی‌های روزگار است، چراکه این روایت، هم از لحاظ متن و هم از لحاظ سند، قابل استناد نیست. از جهت سند بدین دلیل است که در کتب رجال به هیچ وجه غیاث شناخته شده نیست، پس چگونه حدیث وی در چنین احکامی مورد تمسک واقع می‌شود، بلکه حتی با اخبار دیگری، به ویژه روایت صحیح حماد، تعارض دارد. اما از جهت متن هم مخدوش است، چراکه مقتضای آن این است که مرد با هیچ عیبی رد نمی‌شود، در حالی که این امر خلاف اجماع مسلمین است (همان).

پاسخ دیگر اینکه، استدلال مزبور مبتنی بر این است که فعل «لأیرد» به صورت مجهول خوانده شود؛ ولی به احتمال قوی «لأیرد» به صورت معلوم خوانده می‌شود. بنابراین، در صدر حدیث حکم شده است که زن می‌تواند به سبب عنن بودن مرد، نکاح را رد کند و در ذیل حدیث، رد نکاح از طرف مرد را منتفی می‌داند. مدلول ذیل حدیث یا به غیر عیوب خاصه در زن مقید شده یا اینکه بر حکم استحبابی حمل می‌شود؛ زیرا وقتی مرد حق طلاق دارد، شایسته است نکاح را فسخ نکند، بلکه برای رهایی از زن معیوب، او را طلاق دهد. توجیه دوم بهتر است؛ زیرا در روایت، بعد از حکم به اینکه زن می‌تواند به سبب عنن، شوهرش را رد کند، فوراً حکم شده است که مرد نمی‌تواند زنش را به سبب عیبی رد کند. جمله مذکور در این مطلب ظهور قوی دارد که مرد حتی به سبب عیبی در زنان، مانند قرن، که هم طراز عیب عنن در مردان است، نمی‌تواند زنش را رد کند، در صورتی که این حکم صحیح نیست. پس بهترین محمل برای آن استحباب است.

دلیل دوم: اصل

دومین دلیل مشهور فقها بر نبودن حق فسخ نکاح برای زن در صورت ابتلای مرد به عیوب جذام و برص، اصل است. این دلیل در سخن نجفی دیده می‌شود: «فلا یرد الرجل بعیب غیر ذلک الذی قدمناه وفاقاً للمشهور، للأصل» (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۳۰/۲۰). منظور فقها از اصل، دو تفسیر دارد: ۱. اصل لزوم عقد؛ ۲.

اصل استصحاب بقاء صحت عقد. بر اساس این دو اصل، چنانچه در ثبوت حق فسخ برای زن در صورت وجود عیوب برص و جذام در مرد تردیدی ایجاد شود، مقتضای اصل، لزوم و استمرار عقد نکاح است، مگر اینکه به دلیل قطعی معتبر، حق فسخ برای زن ثابت شود.

بررسی دلیل دوم

درباره دلیل دوم قول مشهور، یعنی تمسک به اصل، نیز باید گفت «الاصل دلیل حیث لا دلیل له» و عموم روایت حماد، قاعده لاضرر و... دلایلی هستند که اجازه عرض اندام به اصل لفظی یا استصحاب را نخواهند داد.

دلیل سوم: تعبد بر نصوص و حرمت قیاس در فقه شیعه

فقیهان شیعه معتقدند با توجه به نصوص، برص و جذام جزء عیوب مختص به زوجه است و نباید از نصوص تعدی کرد. ضمن اینکه تنقیح مناط از عیب زن به عیب مرد، قیاس است و در مکتب امامیه حرام و کاملاً مطرود تلقی می‌شود.

بررسی دلیل سوم

درباره تعبد باید بگوییم نکاح از جمله مسائلی است که می‌توان برای آن ملاک و مناط ایجاد کرد. بنابراین، تعبد در روایات در اینجا با مشکل مواجه می‌شود. ضمن اینکه بر فرض اگر هم بپذیریم روایات، متضمن مختص دانستن عیوب برص و جذام به زن است، باز هم عیب بودنش برای مرد نفی نمی‌شود و می‌توان به سایر ادله قائلان به نظر مخالف مراجعه کرد. در خصوص حرمت قیاس هم باید گفت قیاس انجام شده در این بخش قیاس اولویت است و چنین قیاسی هرگز مبعوض علمای شیعه نیست و بارها به آن تمسک جسته‌اند. قیاس اولویت با مفهوم موافقت، با کشف مناط یقینی انجام می‌گیرد و نمی‌توان بر آن خرده گرفت.

۴.۴. بررسی ادله قائلان به مشترک بودن عیب جذام و برص

دلیل اول: عموم روایت حماد

«وَرَوَى حَمَادٌ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّهُ قَالَ فِي الرَّجُلِ يَتَزَوَّجُ إِلَى قَوْمٍ فَإِذَا امْرَأَتُهُ عَوْرَاءٌ وَ لَمْ يُبَيِّنُوا لَهُ قَالَ لَا تَرُدُّ إِنَّمَا يَرُدُّ النِّكَاحُ مِنَ الْبَرَصِ وَالْجُدَامِ وَالْجُنُونِ وَالْعَفْلِ قُلْتُ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ قَدْ دَخَلَ بِهَا كَيْفَ يَصْنَعُ بِمَهْرِهَا قَالَ الْمَهْرُ لَهَا بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا وَ بَغْرَمِ وَلِيَّهَا الَّذِي أَنْكَحَهَا مِثْلَ مَا سَأَلَ إِيَّهَا» (صدوق، ۱۴۱۳: ۴۳۳/۳).

حماد از حلبی از امام صادق (ع) درباره مردی روایت می‌کند که با زنی از قومی ازدواج کرده و همسرش از ناحیه یک چشم نابینا بوده و آن قوم از عیب زن چیزی به مرد نگفته بودند. حضرت فرمود: «زن برگردانده نمی‌شود و عقد نکاح فقط با عیوب برص، جذام، جنون و عفل فسخ می‌شود». وی می‌گوید به امام عرض کردم: «اگر مرد با زن آمیزش کرده باشد مهر زن چگونه می‌شود؟» فرمود: «در عوض آمیزش با زن، مهریه به او پرداخت می‌شود و مبلغ آن را شوهر از ولی زن طلبکار است». در توجیه دلالت حدیث فوق بر مشترک بودن عیوب برص و جذام گفته‌اند: «اطلاق حدیث شامل زن و مرد است و قرینه‌ای که آن را به زنان اختصاص دهد نیز وجود ندارد. همچنان که نام بردن از بیماری عفل، که از عیوب اختصاصی زنان است، نیز نمی‌تواند قرینه‌ای بر اختصاص مفاد حدیث به زنان باشد، چراکه نام این عیب (عفل) در کنار عیب جنون قرار گرفته که آن هم از عیوب مشترک زوجین است. بنابراین، به استناد حدیث مذکور، وجود عیوب برص و جذام در مردان نیز موجب پیدایش حق فسخ برای زن خواهد بود» (همان؛ کرکی، ۱۴۱۴: ۱۳/۲۶۹).

بررسی دلیل اول

این حدیث، پرشش از وضعیت زن عوراء (چپ چشم) است و در پاسخ امام (ع) از عیب عفل نام برده شده که آن هم از عیوب مختص زنان است. لذا مشخص می‌شود که حدیث مزبور به زنان اختصاص داشته و بر مردان اطلاق نمی‌شود. از این رو حکم حدیث شامل مردان نمی‌شود (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۹/۳۰). به این ایراد چنین پاسخ داده‌اند:

نباید گفت که کلام در عیوب زنان است و شامل عیوب مردان نمی‌شود، چراکه آنچه که مهم و ملاک است، اطلاق کلام امام است نه کلام سائل. علاوه بر این، چنانچه مراد طرح عیوب زنان بود، مناسب بود به جای تعبیر «انما یرد النکاح» از عبارت «انما یرد النکاح» استفاده می‌کرد. اینکه عفل از عیوب مختص زنان می‌باشد اشکالی ایجاد نمی‌کند، چراکه در کنار جنون ذکر شده است که قطعاً این عیب از عیوب مشترک می‌باشد. بنابراین، عموم روایت حماد می‌تواند دلیلی بر اشتراک برص و جذام در زن و مرد تلقی شود (میرداشی، ۱۳۹۱: ۸۶).

دلیل دوم: قاعده لاضرر

جذام، به اجماع پزشکان، مرض مسری است. علاوه بر این، نفرتی که از عیوب برص و جذام ناشی می‌شود و منافی حق استمتاع است به مراتب بیشتر از سایر عیوب موجب فسخ نکاحی است که فقها بر آن اجماع دارند. بنابراین، ندادن حق فسخ به زن در صورت وجود عیوب مزبور در مرد، منجر به ضرر او خواهد

شد، حال آنکه ضرر به حکم قاعده لاضرر منتفی است (شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۳۸۳/۵؛ همو، ۱۴۱۳: ۱۱۱/۸). حلی هم به این قاعده اشاره کرده است (حلی، ۱۴۱۳ ب: ۱۸۶/۷).

بررسی دلیل دوم

برخی از فقها معتقدند «اگر اقتضای قاعده لاضرر، ایجاد حق فسخ نکاح برای زن در صورت وجود برص و جذام در مرد است، این اقتضاء در سایر عیوب مسری هم وجود دارد. بنابراین، در این عیوب هم باید برای زن حق فسخ نکاح قائل شد، چراکه ضرر و زیان او در این عیوب کمتر از ضرر ناشی از معاشرت با شوهر جذامی یا دارای برص نیست» (انصاری، ۱۴۱۵: ۴۳۴). به این ایراد چنین پاسخ داده‌اند:

این قبیل استبعادات از نوعی جزمیت در استنباط و تکیه بر دلالت لفظی روایات و جست‌وجو بر وجود نص در هر مورد خاص به جای توجه به حکمت و مصالح احکام ناشی می‌شود. افزون بر اینکه در موارد یادشده نیز با فرض ثبوت ضرر، جریان قاعده لاضرر، صحیح و بی‌اشکال است. چنان‌که برخی از فقها، مانند صاحب‌جواهر، در مورد برخی از عیوب که نص خاصی در مورد آن‌ها وارد نشده است به استناد قاعده مذکور قائل به وجود حق فسخ شده‌اند (علوی قزوینی، ۱۳۸۴: ۲۰).

دلیل سوم: قیاس اولویت

شهید ثانی در الروضة البهیة و مسالک الأفهام این دلیل را ذکر می‌کند و می‌گوید اگر زوجه به جذام یا برص مبتلا باشد زوج می‌تواند با استفاده از حق خیار فسخ، عقد نکاح را منحل کند، حال آنکه حق طلاق هم برای وی محفوظ است. حال به طریق اولی زوجه باید دارای حق فسخ باشد، چراکه اگر چنین حقی برای وی در نظر گرفته نشود امکان تخلص ندارد، زیرا طلاق در اختیارش نیست (شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۳۸۳/۵؛ همو، ۱۴۱۳: ۱۱۱/۸). البته در زمان حاضر طلاق قضایی حکم حاکم شرع، این مشکل را تا حدودی حل کرده است.

بررسی دلیل سوم

نجفی قیاس اولویت را، که مخالفان مشهور در خصوص اشتراک برص و جذام مطرح کرده‌اند، از نوع قیاس باطل می‌داند (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۳۰/۳۰). در پاسخ به این ایراد گفته‌اند دلیل اولویت اگر با کشف ملاک قطعی حکم همراه باشد، از نوع قیاس باطل نیست، مخصوصاً با توجه به اینکه حکم شارع در باب معاملات مبتنی بر تعبد محض نیست. از این‌رو، اینکه نجفی فقهایمانند حلی، شهید ثانی و کرکی را به استفاده از قیاس متهم کند، عجیب است، چراکه این عده از فقها بیش از هر شخص دیگری به شروط قیاس باطل آگاهی داشته‌اند (علوی قزوینی، ۱۳۸۴: ۲۰).

دلیل چهارم

روایتی است از پیامبر اکرم (ص) که فرمودند: «فَرَّ مِنَ الْمَجْذُومِ فِرَارَكَ مِنَ الْأَسَدِ؛ از مبتلایان به جذام فرار کنید، همان‌گونه که از شیر فرار می‌کنید» (صدوق، ۱۴۱۳: ۳۵۷/۴؛ احسایی، ۱۴۰۵: ۳۲/۱؛ مجلسی، ۱۳۶۲: ۸۲/۶۲؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۴۹/۱۲). حلی و شهید ثانی به این روایت استناد کرده‌اند. حلی می‌گوید:

اگر گفته شود که زن می‌تواند در صورت ابتلای مرد به مرض خوره عقد نکاح را فسخ کند این گفتاری قابل پذیرش است؛ زیرا دوری جستن از آفت زیان‌بخش به حکم عقل و شرع واجب است و پیغمبر اکرم فرموده از مبتلایان به مرض خوره دوری جوئید، همان‌گونه که از شیر فرار می‌کنید (حلی، ۱۴۱۳: الف: ۶۳/۳).

بررسی دلیل چهارم

چه‌بسا در ایراد بر این دلیل بگویند در حالات امام سجاد (ع) داریم که حضرت عده‌ای مجذوم را مشاهده کرد و نزد آن‌ها نشست و با آن‌ها غذا خورد، پس امام (ع) به مفاد حدیث عمل نکرده و فعل معصوم با قول معصوم تعارض دارد و لذا این حدیث باید کنار گذاشته شود و قابلیت استناد ندارد. در پاسخ گفته می‌شود در روایت نیامده است که در یک ظرف با آن‌ها غذا خوردند، بلکه در کنار یک سفره بودند. پس تعارضی با روایت نبوی ندارد. ضمن اینکه ائمه (ع) دارای مقام توکل بسیار بالایی بودند که به سبب آن، از این گونه مسائل محفوظ می‌ماندند و این مخصوص مقام امامت و ولایت است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۱۱۳/۵).

با ارزیابی ادله طرفین و نقد قول مشهور می‌توان گفت برص و جذام از جمله عیوب مشترکی است که همانند جنون، در صورت ابتلای یکی از زوجین به آن، برای طرف مقابل، حق فسخ ایجاد می‌شود.

نتیجه

با عنایت به بررسی و نقد ادله قائلان به اختصاصی بودن دو عیب برص و جذام می‌توان ادعا کرد که حکم این گروه درباره این دو عیب، علی‌رغم موافقت مفادش با قول مشهور جایگاه فقهی مقبولی ندارد. حتی انتساب این نظریه به مشهور فقها نیز دشوار است، زیرا کسانی چون شهید ثانی، ابن‌براج، حلی و... در طرف مقابل قرار دارند که حضور هر کدام از این‌ها در جبهه مخالفان می‌تواند ادعای مشهور بودن را محل تردید قرار دهد. از سوی دیگر، با توجه به اینکه زن اختیار طلاق ندارد، برخوردار نبودنش از حق فسخ در این دو عیب موجب می‌شود زن وضعیت زیانباری را تحمل کند که این وضعیت با روح عدالت‌خواهی احکام اسلامی منافات دارد. ضمن اینکه ادله قائلان به مشترک بودن این دو عیب از قبیل دلالت عموم روایت حماد، قاعده لاضرر،

قیاس اولویت و... اتقان کافی دارد و شایسته است عیب برص و جذام جزء عیوب مشترک بین زن و مرد شناخته شود. بنابراین، پیشنهاد می‌شود:

- ۱) مواد قانون مدنی اصلاح شود و عیب برص و جذام جزء عیوب مشترک منظور گردد.
- ۲) برای جلوگیری از ضرر و ممانعت از وقوع در عسر و حرج احتمالی زوج، در سند ازدواج سلامت مرد از عیوب برص و جذام شرط شود.
- ۳) برای رعایت احتیاط و توجه به نظر مشهور فقها، در صورت اثبات این حق برای زوج، صیغه طلاق نیز جاری گردد.
- ۴) به نظر می‌رسد بیماری‌های نابینایی (عمی) و زمین‌گیری (اقعاد) که از عیوب مختص زوج است، می‌تواند برای احتساب ذیل عیوب مشترک فسخ نکاح در پژوهشی علمی بررسی شود.

منابع

- قرآن کریم.
- قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران.
- ابن براج طرابلسی، قاضی عبد العزیز (۱۴۰۶). المذهب، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴). معجم مقانیس اللغة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، دار صادر، الطبعة الثالثة.
- ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۱۳). من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- احساسی، ابن ابی جمهور (۱۴۰۵). عوالی اللئالی العزیزیه، قم: دار سید الشهداء للنشر.
- اصفهانی، سید ابوالحسن (۱۳۷۹). وسیلة النجاة، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- امامی، سید حسن (بی تا). حقوق مدنی، تهران: اسلامیه.
- انصاری (۱۴۱۵). کتاب النکاح، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۰۵). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۶۸). ترمینولوژی حقوقی، تهران: گنج دانش، چاپ چهارم.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت: دار العلم للملایین.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- حلّی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم.
- _____ (۱۴۱۳ الف). قواعد الأحكام فی معرفة الحلال والحرام، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

- _____ (۱۴۱۳ ب). مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۷). إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد، قم: مؤسسة اسماعيليان.
- _____ خراسانی، محمدکاظم (۱۳۷۰). حاشية المكاسب، تهران: دار الكتب الإسلامية.
- _____ دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ سبحانی، جعفر (بی تا). نظام النکاح في الشريعة الإسلامية الغراء، قم: بی نا.
- _____ موسوی سبزواری، سید عبدالأعلى (۱۴۱۳). مهذب الأحكام، قم: مؤسسة المنار، الطبعة الرابعة.
- _____ شهیدی، مهدی (۱۳۸۸). سقوط تعهدات، تهران: مجد، چاپ نهم.
- _____ طباطبایی فشارکی، سید محمد بن قاسم (۱۴۱۳). الرسائل الفشاركية، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۴۱۶). مجمع البحرين، تهران: کتاب فروشی مرتضوی، چاپ سوم.
- _____ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷). المبسوط في فقه الإمامية، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، الطبعة الثالثة.
- _____ (۱۳۹۰). الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، تهران: دار الكتب الإسلامية.
- _____ (۱۴۰۰). النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية.
- _____ (۱۴۰۷). تهذيب الأحكام، تهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة.
- _____ عاملی جبعی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی (۱۴۱۰). الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، المحسني: کلاتر، قم: کتاب فروشی داوری.
- _____ (۱۴۱۳). مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
- _____ علوی قزوینی، سید علی (۱۳۸۴). «نقد و تحلیل ماده ۱۱۲۳ قانون مدنی ایران در مورد وضعیت نامتادل زوجین در برخورداری از حق فسخ نکاح»، در: پژوهش زنان، س ۳، ش ۱، ص ۲۳-۵.
- _____ عمید، حسن (۱۳۵۶). فرهنگ فارسی عمید، تهران: امیرکبیر، چاپ پانزدهم.
- _____ عمیدی، سید عمیدالدین بن محمد (۱۴۱۶). کنز الفوائد في حل مشكلات القواعد، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۴۱۶). كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰). کتاب العين، قم: هجرت، چاپ دوم.
- _____ کاشف الغطاء، محمدحسین (۱۳۶۱). تحرير المجلة، قم: المكتبة الفيروزآبادی.
- _____ کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴). جامع المقاصد في شرح القواعد، قم: مؤسسة آل البيت (ع)، چاپ دوم.
- _____ کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹). الکافي، قم: دار الحديث للطباعة والنشر.
- _____ گودرزی، فرامرز (۱۳۷۷). پزشکی قانونی، تهران: اینشتین.
- _____ مجلسی، محمد باقر (۱۳۶۲). بحار الأنوار، تهران: کتاب فروشی اسلامیة.
- _____ محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۸۷). بررسی فقهی حقوقی خانواده: نکاح و انحلال آن، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ پانزدهم.
- _____ مروارید، علی اصغر (۱۴۱۰). سلسلة الینایع الفقهية، بيروت: المطبعة مؤسسة فقه الشيعة، الدار الإسلامية.

-
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا، چاپ پنجاه و هفتم.
 - معین، محمد (۱۳۷۵). فرهنگ فارسی (متوسط) معین، تهران: امیرکبیر، چاپ نهم.
 - مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳). المقنعة، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
 - مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۴). کتاب النکاح، قم: مؤسسه امام علی بن ابی طالب (ع).
 - موسوی خمینی، سید روح‌الله (بی‌تا). تحریر الوسيلة، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
 - میرداداشی، سید مهدی (۱۳۹۱). تبیین فقهی حقوقی شروط ضمن عقد ازدواج و عیوب موجب فسخ نکاح و حق حبس زوجه، تهران: جنگل، چاپ دوم.
 - نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة السابعة.

Redefining Common Defects Leading to Marital Annulment with Emphasis on the Human Dimensions of the Spouses

*Mohammad Amin Maleki*¹
*Naghi Aghazadeh*²

The annulment of marriage on account of defects constitutes a right granted to the spouses in Imamiyya jurisprudence, enabling them to exercise their inherent and human entitlements. Among these, some defects, being common to both spouses, grant either spouse the right of annulment, and are therefore referred to as “shared defects.” According to the prevailing view among jurists, insanity is the only defect that, if present in either party to the marriage, entitles the other party to annul the marriage. The Civil Code, in this regard, follows the prevailing view among jurists. In contrast to the prevailing view, some other jurists hold that two diseases, vitiligo and leprosy, also constitute shared defects. The present study, employing a descriptive and analytical approach and utilizing primary library sources, critiques the prevailing view among jurists and elucidates the minority opinion advocating the expansion of shared defects leading to annulment in favor of women, considering this view to be more aligned with the justice-oriented spirit of Islamic law and the enactment of laws based on humanity rather than gender. It is proposed that, in order to safeguard the rights of the wife, the relevant legal provisions be amended to include, in addition to the requirement of the husband’s freedom from the aforementioned diseases, appropriate safeguards.

Keywords: Shared Defects, Annulment of Marriage, Vitiligo, Leprosy, Insanity, the Rights of the Wife.

1. Assistant Professor, University of Judicial Sciences and Administrative Services, Tehran, Iran.

2. Assistant Professor, Imam Hossein University, Tehran, Iran.

Hierarchical Superiority or Equality of Men and Women from the Qur'anic Perspective

*Abbas Dadseresht*¹

Islam regards men and women as two categories of a single reality, recognizing a shared human essence for both and minor differences in certain rulings and rights can by no means serve as a basis for any hierarchical superiority between them. Before God, women and men are equal in terms of humanity and divine values and “Natural differences, along with the diversity and variations in their temperaments and capacities, stem from their distinct roles; these divergent features in no way signify any disparity in their intrinsic value.” This study, employing a descriptive–analytical method, concludes—after presenting, examining, and critiquing the Qur’anic arguments of those who advocate the hierarchical superiority of men over women—that women possess an independent existence equal in rank to that of men. The so-called evidences cited by proponents of unequal ranking between men and women merely indicate physical and psychological differences, which in turn account for variations in their individual and social responsibilities. These distinctions, however, bear no relation to their human essence and therefore cannot justify any hierarchical superiority of one over the other.

Keywords: Superiority of Men, Equality of Women and Men, Status of Women and Me.

1. Assistant Professor, Shahid Mahallati Higher Education Complex, Qom, Iran.

A Critical Analysis of the Implications of Gender Equality in the 2030 Agenda for Women in Light of the Qur'anic Verses

*Adineh Asgharinejad Kaysami*¹

*Hamidreza Hajibabaei*²

*Zahra Rezazadeh Askari*³

The protection of women's rights has been a major concern for international organizations over recent decades. The fifth goal of the 2030 Sustainable Development Agenda is dedicated to "gender equality and the empowerment of women and girls." Since "empowerment" and all subsidiary targets under the fifth goal are rooted in "gender equality," gender equality serves as the central pillar for achieving all the objectives of the 2030 Agenda. UN Women, by conceptually expanding gender equality, introduces new concepts and applications into the Agenda, which are not immediately apparent in the text but serve as benchmarks for international monitoring and accountability of states. The aim of this article is to identify the actual implications of gender equality, based on its extended components for women, and it has been conducted through a documentary method combined with critical analysis. The findings reveal that, while gender equality ostensibly promises beneficial outcomes for women worldwide, in practice it leads to the erosion of women's human dignity, the weakening of the family structure, the imposition of additional responsibilities on women in society regardless of their interests and capabilities, as well as heightened poverty, reduced health and security, thereby generating new individual and social challenges for women. In contrast, the Qur'anic approach—grounded in the principle of "gender justice"—articulates women's inherent human worth, reinforces their roles as wives and mothers within the family, and delineates social, political, and economic rights tailored to their nature, thereby offering a far more effective and sustainable model.

Keywords: Gender Equality; 2030 Agenda; Implications for Women; Women in the Qur'an.

1. PhD Candidate in Qur'an and Ḥadīth, University of Tehran, Iran.

2. Associate Professor, Faculty of Islamic Studies and Thoughts, University of Tehran, Iran.

3. Assistant Professor, Faculty of Islamic Studies and Thought, University of Tehran, Iran.

A Critique of von Hayek's Epistemology in Explaining "Freedom": Providing Evidence from Islam

*Gholamhossein Baqeri*¹

*Ali Shirkhani*²

*Mohammad Torabi*³

Friedrich von Hayek was one of the twentieth-century thinkers in the West whose theories on human freedom are widely referenced in the fields of sociology, economics, and politics. Accordingly, the present study seeks to conduct a meta-analysis of Hayek's works and a systematic review of related critiques and analyses. In doing so, it aims to examine the philosophical foundations of Hayek's thought, critique his epistemology and anthropology of the free human, and explore Islam's perspective on the key propositions of his theory regarding the construction of human freedom. Additionally, the findings indicate that Hayek's instrumentalist view of freedom, his positivist approach to defining freedom through human-environment interaction, his failure to distinguish between freedom, liberation, and willpower, and his neglect of the role of reasoning and human thought in determinism and formation are in radical conflict with Islamic principles. The results of the meta-analysis indicated that the omission of the faculty of reasoning in understanding phenomena, the analogy between human society and biological self-organizing systems, the comparison of human nature with an organism, the physical and phenomenological explanation of psychology, and an inadequate interpretation of the conscious mind, all present epistemological and anthropological deficiencies. Furthermore, the findings indicate that Hayek's view of freedom as merely a means, his determination of the source of freedom through the positivistic interaction of humans with the environment, his failure to distinguish between freedom, liberation, and free will, and his disregard for the role of reasoning and human thought in determinism and formation, all stand in radical contrast to Islam.

Keywords: Human, Freedom, Islam, Hayek, Spontaneous Order, Liberalism.

1. PhD Candidate, Islamic Azad University, Qom, Iran.

2. Professor of Islamic Azad University, Qom, Iran.

3. Associate Professor, Islamic Azad University, Qom, Iran.

The Functions of Tolerance in the Development of Civilization-Building Humans As Viewed by Shahid Motahhari

*Mohammad Dehghan*¹

In Islamic civilization-building, the human being is introduced as the most fundamental principle. Humans differ in terms of their talents and capacities, and the existence of such differences provides abundant potentials for civilization-building. This study aims to elucidate the role of tolerance in the development of civilization-building humans as viewed by Motahhari. Adopting an interdisciplinary approach, it examines the systematic relationship between two variables: tolerance—with its components of acceptance of differences, cognitive flexibility, and constructive dialogue—and Islamic civilization, characterized by scientific progress, social cohesion, and the application of reflective thinking across all domains. The main research question is: What is Motahhari's perspective on the functions of tolerance and its impact on the development of civilization-building humans? Using a descriptive-analytical method and an interpretive-analytical approach, this issue has been pursued, and the findings indicate that, in his thought, tolerance facilitates human progress along the path of civilization-building through processes of rationalization, cohesion, scientific innovation, religious reform, and civilizational interaction.

Keywords: Islam, Human, Development, Civilization, Motahhari, Tolerance, Convergence.

1. Assistant Professor, Shahid Mahallati Higher Education Complex, Qom, Iran.

Cognitive Modeling and Its Relation to the Human Soul

*Seyed Ali Marashi*¹

What are the similarities and differences between artificial models of intelligence and computing and human cognitive perceptions? This is a question worthy of serious reflection. This article explains that information processing in computers, artificial intelligence, and also the human brain takes place through electrical codings and formal processing, rather than semantic processing. Moreover, artificial intelligence and the human brain, in themselves, lack self-awareness. However, our phenomenal experience testifies to the existence of self-awareness, the perception of meaning and concept, as well as free will. These experiences cannot be explained on the basis of brain function. Therefore, the dualists' view, which holds that humans possess a realm called the human soul, is realistic. Quantum entanglement in the subatomic particles of the brain, which has been proposed to explain the unity of consciousness, is insufficient for two reasons: First, the conditions for quantum entanglement are not present in the brain. Second, mental activities are diverse and contrary to the requirements of quantum entanglement. However, based on the theologians' theory, if the human soul is regarded as a subtle body, the possibility of quantum entanglement in its fundamental particles exists. On the other hand, mental information processes that occur in the brain and have more or less known mechanisms should not be attributed to the human soul, so that no undue grounds for denying the human soul may arise. The mind is distinct from the human soul and is the higher function of the brain, while the human soul should be regarded as the user of the brain and the mind, giving meaning to the mind and serving as the source of the phenomenon of self-awareness. Moreover, will and free choice should not be conflated, since will can be realized due to deterministic causes. The mind is the source of will, whereas the human soul is the source of free choice.

Keywords: Brain, Mind, Cognitive Modeling, Consciousness, Soul.

1. Associate Professor, Faculty of Educational Sciences and Psychology, Shahid Chamran University of Ahvaz.

The Epistemological Evolution of the Levels of Revelation in the Qur'an: A Developmental Psychology Approach

*Maryam Al-Sadat Navabi Qomsari*¹
*Abazar Kafi-Mousavi*²

The study of the levels of revelation in the Qur'anic verses and the Old and New Testaments reveals an evolutionary trajectory which, across different historical periods, has manifested in diverse forms and, over time, has been realized in more complete forms. Observing such an evolutionary progression in the levels of revelation raises the question of whether the diverse forms of revelation which began in a simple and concrete mode in the Torah and, over time, culminated in more transcendent forms at the time of the Final Prophethood are related to the stages of human cognition. And can the cognitive development that developmental psychology attributes to humans also be considered for human history? Based on developmental psychology, an analysis of Qur'anic verses and exegetical traditions indicates that humanity, over the course of time, has passed through three stages of thought concrete, concrete abstract, and abstract and that, correspondingly, revelation to the prophets and their methods of proclamation assumed new forms in each stage. Due to the predominance of sensory-concrete thinking among human beings in the era of the prophets preceding Moses, revelation was mostly conveyed to them through dreams and visions, and their method of preaching was disputation at the sensory-concrete level. From the time of Moses, with the emergence of abstract thinking and humanity's effort to transcend concrete thought, revelation assumed a higher form, finding a distinctive place in God's speech to His prophet in the form of exhortation. With the maturation of human reason in the era of finality and the increasing abstraction of the concept of God, the angel of revelation assumed the role of mediator, and rational reflection came to prevail as the authoritative method over the Prophet's mode of invitation.

Keywords: Epistemology, Levels of Revelation, Developmental Theory, Stages of Religious Knowledge.

1. Assistant Professor, Farhangian University, Tehran, Iran.

2. Assistant Professor, Farhangian University, Tehran, Iran.

A Conceptual Metaphor Perspective on the Concepts of Death and Life in Sahifah Sajjadiyah

*Elham Izadi*¹

*Leila Hashemian*²

*Nasim Mohtashami Rad*³

Understanding abstract concepts is challenging for humans without the use of concrete concepts. For this purpose, human language employs conceptual metaphors. In other words, one of the primary linguistic tools of humans, which is widely entrenched in their language, is the conceptual metaphor. Death and life are among the abstract concepts that humans rely on concrete domains to elucidate. This study was conducted using a descriptive-analytical approach and data were collected through library-based methods. The aim is to identify which conceptual metaphors are employed in the target domain of death and life in Sahifah Sajjadiyah and to determine the primary source domain for these two concepts in this valuable text. The results of a detailed examination of the prayers in Sahifah Sajjadiyah reveal that a total of ten domains have been identified for these two concepts, of which seven pertain to death and three to life. The most frequently used source domains for these two concepts are the metaphors of journey and destination, indicating that the concepts of death and life in Sahifah Sajjadiyah exhibit a purposeful correspondence and alignment. Based on these concepts, life is conceived as a path toward the ultimate goal, which is the hereafter.

Keywords: Conceptual Metaphor, Death, Life, Şahīfat al-Sajjādīyah, Cognitive.

1. Ph.D. Graduate in Linguistics, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran.

2. Associate Professor, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran.

3. PhD Candidate in Applied Linguistics, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

The Factors Contributing to Human Moral Growth and Perfection As Viewed by Farabi and Allameh Tabataba'i (a Comparative Study)

*Fereshteh Abolhasani Niyarki*¹
*Saba Mota'ei*²

The present study examines the internal and external factors contributing to moral growth and perfection in the thought of Farabi and Allameh Tabataba'i. The research adopts a comparative method, aiming to describe the points of convergence and divergence between the two perspectives and, furthermore, to explain the underlying reasons for these differences based on the foundational principles of the two thinkers. The perspectives of both thinkers, in analyzing the factors of moral growth and perfection, can be attributed to an interactive theory, namely the interplay of internal and external factors. Regarding the external-social factors, the identified elements are largely similar, except that those observed in Allameh Tabataba'i's works are more compatible with the structures of contemporary societies. Regarding the role of society in the moral perfection of individuals, Al-Farabi merely emphasized cooperation and mutual assistance among people, as social beings, as a key to ethical development, whereas Allameh Tabataba'i, going beyond this analysis, recognizes society as an entity whose identity positively or negatively influences individuals' morality. To the extent that society, as an external factor, can prevail over intrapersonal factors and exert influence upon them. This distinction stems from the differing foundations of the two thinkers, wherein Allameh Tabataba'i's theory of "social credits," his contemporary analysis of "societal identity," and his distinct ontological and psychological principles are analyzed to elucidate the reasons for this divergence in perspectives. Furthermore, the article presents the author's comparative evaluation of the strengths and weaknesses of each theory, and reconstructs a model illustrating the reciprocal influence of internal and external factors on human moral perfection according to Allameh Tabataba'i.

Keywords: Moral Growth, Ethical Perfection, Internal And External Factors, Farabi, Allameh Tabataba'i.

1. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Mazandaran, Iran.

2. Master's Degree in Islamic Philosophy and Theology, University of Mazandaran.

Revisiting Qur'anic Verses Pertaining to the Identity-Forming Constituents in the Definition of the Human Being

*Seyed Mohammadreza Faghih Imani*¹
*Mohammadreza Shahroudi*²

One of the major challenges in the study of the humanities is that these sciences are founded upon non-divine and materialist philosophies, which are based on regarding the human being as a mere animal and, consequently, considering him irresponsible before Almighty God. The present study, adopting a descriptive-analytical approach, in presenting its final definition of the human being, goes beyond the classical and well-known definition of “rational animal” as well as the more advanced notion of “Divine Living Being” and considers the definition of “Servant Living Being” as a step further and more precise than the latter. For the mere articulation of a divinized life does not in itself signify the true station of humanity; rather, it is the practical submission arising from human will before the Source of Perfections, and man’s servitude in the realm of worldly life, that constitutes the final definition of the human being. The authors of this article maintain that only on the basis of this definition can the human sciences guide the human being toward his ultimate end, while at the same time securing his worldly well-being and felicity in accordance with his servitudinal journey. This, however, is conditional upon their attentiveness to the stages of human life and the needs corresponding to them, and the acceptance of the principles and foundations of divine law as their essential framework, along with the adoption of a return-to-principles approach in addressing the concrete issues arising in social life.

Keywords: Qur'anic Anthropology; Human Sciences; Rational Animal; Divine Living Being; Servant Living Being.

1. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran (Corresponding author).

2. Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran.

Anthropological Foundations of Interpretive Social Science and Their Sociological Implications

*Esmaeil Cheraghi Koutiani*¹

Modern social science is grounded in specific epistemic and theoretical foundations that shape its approaches, theories, domains, and methodologies, distinguishing it from social science and its underlying principles within the Islamic perspective. One of the primary epistemological foundations influencing modern social science is the question of what constitutes a human being and how humans relate to reality and social forces. This paper attempts to examine the anthropological foundations of interpretive social science. Data were collected using documentary and library-based methods, and subsequently processed through descriptive and analytical approaches. The findings indicate that interpretive social science regards humans as autonomous, meaning-making, environment-creating, and calculating beings with a limited cognitive apparatus, for whom ordinary consciousness serves as the primary source of information. This perspective on humans leads to sociological implications, such as the rejection of a positivist view of social science, a focus on understanding the motives and intentions of social actors, the lack of explanation for patterns of unintended consequences, neglect of underlying causes and mechanisms in analysis, a historical view of identity, one-dimensional interpretations of humans, and attributing social changes to individual actors.

Keyword: Social Science, Interpretive, Foundations, Anthropology, Paradigm.

1. Assistant Professor, Department of Sociology, The Imam Khomeini Education & Research Institute, Qom, Iran.

Measuring the Compatibility of the “Happiness-Centered” Approach to the Domain of Religion with Qur’anic Verses and Islamic Traditions

*Safdar Elahi Rad*¹

Among the various contemporary scholarly theories regarding the domain of religion, the primacy of human happiness can be regarded as the most prominent. This theory, grounded in ontological and anthropological foundations and in the teleology of human creation, conceives the essence of religion as the exposition of the indispensable path to genuine human happiness, and, consequently, delineates the domain of religion in accordance with this essence, namely, the eternal beatitude of humankind. Scholars such as Mohammad-Taqi Mesbah Yazdi, who count among the foremost proponents of this perspective, on the basis of this very conception of the domain of religion, draw a distinction between the descriptive and normative dimensions of the sciences, thereby excluding the explanation of natural phenomena and the relations among them and, consequently, the descriptive accounts of the natural and human sciences that bear no indispensable impact on genuine human happiness from the domain of religion. This constriction of the domain of religion in this perspective has engendered challenges and objections among scholars of the philosophy of religion. The present study, aiming to align and compare this theory with the Qur’anic verses and narrations concerning the delineation of the domain of religion, attempts to evaluate this perspective using an intra-religious methodology. Demonstrating the conformity of this perspective with the Qur’anic verses and narrations pertaining to the domain of religion constitutes the principal finding of this study. This study, while explicating and analyzing the foundations of this perspective, has also undertaken a critical evaluation of it. In order to demonstrate the cogency of this perspective, and in view of certain Qur’anic objections that have been raised, the most significant verses pertaining to the maximalist conception of the domain of religion together with the rationale behind the presence of non-normative verses in the Qur’ān have also been subjected to examination and analysis.

Keywords: Religion; Scope of Religion; Mohammad-Taqi Mesbah-Yazdi; Descriptive Dimensions of the Sciences; Normative Dimensions of the Sciences; Centrality of Human Felicity.

1. Assistant Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran.

Abstracts in English

- Measuring the Compatibility of the “Happiness-Centered” Approach to the Domain of Religion with Qur’anic Verses and Islamic Traditions 6
Safdar Elahi Rad
- Anthropological Foundations of Interpretive Social Science and Their Sociological Implications 7
Esmail Cheraghi Koutiani
- Revisiting Qur’anic Verses Pertaining to the Identity-Forming Constituents in the Definition of the Human Being 8
Seyed Mohammadreza Faghih Imani; Mohammadreza Shahroudi
- The Factors Contributing to Human Moral Growth and Perfection As Viewed by Farabi and Allameh Tabataba’I (a Comparative Study) 9
Fereshteh Abolhasani Niyarki; Saba Mota’ei
- A Conceptual Metaphor Perspective on the Concepts of Death and Life in Sahifah Sajjadiyah 10
Leila Hashemian; Nasim Mohtashami Rad
- The Epistemological Evolution of the Levels of Revelation in the Qur’an: A Developmental Psychology Approach 11
Maryam Al-Sadat Navabi Qomsari; Abazar Kafi-Mousavi
- Cognitive Modeling and Its Relation to the Human Soul 12
Seyed Ali Marash
- The Functions of Tolerance in the Development of Civilization-Building Humans As Viewed by Shahid Motahhari 13
Mohammad Dehghan
- A Critique of von Hayek's Epistemology in Explaining "Freedom": Providing Evidence from Islam 14
Gholamhossein Baqeri; Ali Shirkhani; Mohammad Torabi
- A Critical Analysis of the Implications of Gender Equality in the 2030 Agenda for Women in Light of the Qur’anic Verses 15
Adineh Asgharinejad Kaysami; Hamidreza Hajibabaei; Zahra Rezazadeh Askari
- Hierarchical Superiority or Equality of Men and Women from the Qur’anic Perspective 16
Abbas Dadseresh
- Redefining Common Defects Leading to Marital Annulment with Emphasis on the Human Dimensions of the Spouses 17
Mohammad Amin Maleki; Naghi Aghazadeh

Religious Anthropology

A Research Biannual

Publication License Holder: *Shahid Mahallati Higher Education Institution*

Managing Editor: *Seyed Hosein Hashemi*

Editor In Chief: *Es'haq Taheri*

Operating Manager: *AliAkbar Kohandani*

English Translation: *Sajjad Farokhipoor*

English Editor: *Es'haq Taheri*

Printing Supervisor: *Department of Research*

Board of Editors:

Ahmad Beheshti, Professor of Tehran University;

Abdollah HajiSadeqi, Associate Professor of Shahid Mahallati Higher Education Institution;

Einollah Khademi, Professor of Shahid Rajaei University;

Abdolhosein Khosrowpanah, Professor of Institute for Islamic Culture and Thought;

Es'haq Taheri, Professor of Shahid Mahallati Higher Education Institution;

Ali Reza Qaemi nia, Associate Professor of Institute for Islamic Culture and Thought;

Mohammad Mohammadrezaei, Professor of Tehran University;

Hasan Moallemi, Associate Professor of Baqir ul-Oloom University.

Ali Reza Mirzaei, Associate Professor of Shahid Mahallati Higher Education Institution;

Asgar Dirbaz, Associate Professor of Qom University;

Adress: *Shahid Mahallati Higher Education Institution,*

Qadir Ave, Qom, Iran.

Tel: 025-31125163

Fax: 025-31124421

Web: <http://raj.smc.ac.ir>

Mail: ensanpajoohi@yahoo.com

In the Name of Allah

Religious Anthropology

A Research Biannual

No.53

Spring & Summer 2025