

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نقد و نظر

فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و چهارم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۸

۹۵

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی)
مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی
سر دبیر: محمدعلی مبینی
دبیر تحریریه: ذوالفقار ناصری
کارشناس اجرایی: سعید لطفی
مترجم انگلیسی چکیده‌ها: یاسر پوراسماعیل
مترجم عربی چکیده‌ها: عمار جمعه فلاحیه

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)
علیرضا آل بویه (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
سیدرضا اسحاق‌نیا (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
رضا برنجکار (استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)
محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)
حسن رمضانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
محمد لگنهاوسن (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره)
احمد واعظی (استاد دانشگاه باقرالعلوم ره)

شماره ۹۵

۱. مجله نقدونظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۰۲/۳۱ حائز رتبه علمی - پژوهشی گردید.
۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (Civilica)، پرتال جامع علوم انسانی، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) نمایه می‌شود. هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.



نشانی: قم، چهارراه شهید، ابتدای خیابان معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

صندوق پستی: ۳۶۹۳ / ۳۷۱۸۵ تلفن: ۳۱۱۵۱۳۸۶ - ۰۲۵ * آدرس سایت: jpt.isca.ac.ir

قیمت: ۱۰۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

ویژگی‌های شکلی مقاله: حتماً با الگوی فصلنامه (مندرج در صفحه اول سامانه نشریه) تنظیم شده باشد؛

۱. حجم مقاله تایپ شده همراه با چکیده و کتابنامه (حداکثر ۷۵۰۰ کلمه) به آدرس سامانه نشریه ارسال شود؛
۲. مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۴ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.
۳. شیوه‌های استناد بایستی به صورت درون‌متنی بین پرانتز به شرح ذیل باشد:

❖ **قرآن:** آیات (همراه با ترجمه) داخل گیومه درج شده و سپس نام سوره و شماره آیه (داخل پرانتز) آورده شود. **نمونه:** «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ ستایش مخصوص خداوندی است که پروردگار جهانیان است» (حمد: ۱).

❖ **کتاب:** (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار اثر، شماره جلد: شماره صفحه، مثال: منبع فارسی با صفحات متناوب (مطهری، ۱۳۶۰، ج ۱: ص ۲۰۰-۲۲۰) و با صفحات متفاوت (امینی، ۱۳۸۷، ج ۱: صص ۲۰۰ و ۲۰۷)؛ **نکته:** درج (حرف ق) برای تاریخ قمری لازم است.

منبع انگلیسی با صفحات متناوب (Kant, 1788: p.224-288).

منبع انگلیسی با صفحات متفاوت (Kant, 1788: pp.44, 288).

❖ **مقاله:** (نام خانوادگی، سال انتشار اثر: شماره صفحه. مثال: یاسری، ۱۳۸۵: ص ۷۵).

تذکر:

✓ اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر در مقاله استفاده شود، در صورت اشتراک زمان انتشار آنان، پس از سال انتشار، با ذکر حروف الفبا در گیومه از یکدیگر متمایز شوند. مانند: (مطهری، ۱۳۶۰، «الف»؛ ص ۲۰۰) یا (مطهری، ۱۳۶۰، «ب»؛ ص ۱۴۵).

✓ اگر مؤلفان یک اثر **بیش از سه نفر** باشند، تنها نام خانوادگی یک نفر می‌آید و با واژه «دیگران» به دیگر مؤلفان اشاره می‌شود.

✓ اگر به دو اثر از یک نویسنده، بدون فاصله ارجاع داده شود، به جای تکرار نام نویسنده، از واژه «همو» استفاده می‌شود و به جای تکرار منبع و سال «همان» درج شود. در ارجاع به **منابع لاتین** در متن به جای واژه «همان» از «*ibid.*» و «همو» از «*Idem.*» استفاده شود.

۴. معادل لاتین کلمات غیرفارسی و تلفظ واژگان و اصطلاحات مهجور داخل متن و پرانتز بیاید؛

۵. **عبارات تکریمی:** از کلیشه به جای عبارات تکریمی استفاده شود. مانند: ﷺ (به جای (ص)؛ ﷺ به جای (ع)؛ ﷺ به جای (ره) و ﷺ به جای (علیهم‌السلام) و ...

۶. فهرست منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا و به روش زیر تدوین و درج شود:

❖ **کتاب‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب (ایرانیک)، مترجم، جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر.

❖ **مقالات:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه (ایرانیک)، دوره و شماره نشریه، شماره صفحات مقاله.

❖ **منابع الکترونیکی:** نام خانوادگی، نام (تاریخ مشاهده منبع در سایت یا وبلاگ)، «عنوان مقاله یا نوشته»، آدرس دقیق اینترنتی یا دسترسی (CD و ...).

❖ **پایان‌نامه‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال دفاع از رساله)، عنوان رساله، مقطع تحصیلی، گروه، نام دانشکده، دانشگاه.

❖ **تذکر:** در منابع، به جای سال «س»، جلد «ج»، شماره «ش» و چاپ «چ» آورده شود.

ویژگی‌های محتوایی مقاله

الف) صفحه اول شامل: ۱. عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی دانشگاهی و پست الکترونیکی سازمانی نویسنده یا نویسندگان؛ ۲. چکیده فارسی (حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه)؛ ۳. کلیدواژه‌ها (۳ تا ۷ کلمه).

وابستگی سازمانی نویسندگان دقیق و مطابق یکی از الگوهای زیر درج شود:

اعضای هیئت علمی: رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، دانشکده، دانشگاه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.

دانشجویان: دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.

محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.

طلاب: سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه، مدرسه علمیه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.

❖ در صورتی که مقاله برگرفته از پایان‌نامه باشد یا سازمان و نهادی هزینه مالی پروژه را پرداخت کرده باشد و یا تشکری لازم داشته باشد باید در پاورقی صفحه اول (چکیده) درج شود.

❖ مقاله پیش‌تر یا همزمان به مجله‌های دیگر ارایه نشده باشد و نویسنده به نشر آن در جای دیگر متعهد نباشد.

❖ اعضای هیأت علمی، اساتید و محققان مراکز آموزشی و پژوهشی موظف‌اند در مقاله خود پست الکترونیکی سازمانی خود را وارد کنند.

❖ در صورتی که مقاله مشترک است، عنوان (نویسنده مسئول) در پاورقی و در مقابل اسم او درج شود.

ب) صفحات دوم تا آخر شامل: ۱. مقدمه و طرح مسئله، پیشینه تحقیق، روش تحقیق و گردآوری اطلاعات؛

۲. تبیین ابعاد مسئله به صورت منطقی شده با رعایت انسجام و هماهنگی مطالب در زیرمجموعه‌سازی استاندارد (پیروی از الگوی عددی یا حرف و عدد)؛ ۳. نتیجه‌گیری؛ ۴. کتاب‌نامه.

فهرست مقالات

- ۵ عوامل انگیزشی وحدت‌بخش برای رسیدن به یکپارچگی
ایدئال در تمدن از دیدگاه علامه جعفری
علی اسدیان شمس
عبدالله نصری
- ۳۰ «امت»، فراتر از تمدن در آینه قرآن
کوثر قاسمی
فتحیه فتاحی‌زاده
حبیب‌الله بابایی
- ۵۵ بازشناسی ساختارمند دانش و ارائه الگویی
برای تولید و ترسیم آن در علوم اسلامی
محمد‌هادی یعقوب‌نژاد
- ۸۴ تأملی بر جایگاه حقوق طبیعی در منظومه فکری استاد مطهری
بیژن منصوری
- ۱۰۸ نقش فرهنگ در دین‌داری و شبکه معرفت دینی
قدرت‌الله قربانی
- ۱۳۲ بررسی دیدگاه ویلیام آکستون درباره ادراک عرفانی
و نقد آن بر اساس آرای هوسرل و مرلوپونتی
عیسی نجفی
کمال ملکیان
- ۱۵۵ بررسی انتقادی ضوابط تکفیر معین از منظر ابن‌تیمیه
ابوالفضل فندرسکی
علی‌الله‌باشتی
احمد عابلی
- ۱۷۷ ملخصات

عوامل انگیزشی وحدت‌بخش برای رسیدن به یکپارچگی ایدئال در تمدن از دیدگاه علامه جعفری

علی اسدیان شمس*
عبدالله نصری**

چکیده

بی‌گمان یکپارچگی میان انسان‌ها، هسته اصلی یک تمدن را تشکیل می‌دهد و بدون آن، فروپاشی تمدن قطعی است؛ ولی چه عواملی انسان‌ها را با وجود گرایش‌های مختلفی که دارند، به سوی این وحدت رهنمون می‌شود؟ تمدن‌پژوهان، عوامل مختلفی همچون نژاد، زبان، دین، آداب و رسوم و غیره را بررسی کرده‌اند؛ ولی علامه محمدتقی جعفری بسیاری از این عوامل را با اشکال‌هایی مواجه می‌داند و در پی عواملی است که اتحادی حقیقی و پایدار میان انسان‌ها ایجاد کند. در این پژوهش با بررسی دو گروه عوامل انگیزشی برون‌ذاتی و درون‌ذاتی، به تحلیل آرای علامه جعفری پرداخته‌ایم. در عوامل برون‌ذاتی، عوامل طبیعی، مافوق طبیعی نما و قراردادی و در عوامل درون‌ذاتی، عامل عقلی، اخلاقی، جان‌گرایی و گردیدن تکاملی الهی بررسی گردید. نتیجه اینکه عوامل برون‌ذاتی به دلیل ناپایداری و سودمحوری غالبی، نمی‌توانند انسان‌ها را به اتحادی پایدار سوق دهند و تنها مقدمات وحدت را ایجاد می‌کنند؛ ولی عوامل درون‌ذاتی به دلیل پایداری و استناد به جوهر درونی انسان، در صورت به فعلیت رسیدن، اتحادی پایدار ایجاد می‌کنند. این عوامل در مجموع موجب شکل‌گیری هویتی واحد برای اجتماع انسان‌ها و وحدت مطلوب در تمدن می‌گردند.

کلیدواژه‌ها

تمدن، وحدت، هویت، دین، زبان، نژاد، علامه جعفری.



مقدمه

با بررسی تاریخ حیات بشری درمی‌یابیم که در میان کنش‌های انسانی هیچ پدیده‌ای همانند اتحاد، در بقای حیات انسانی نقش نداشته است. این پدیده به‌رغم اینکه عامل نجات انسان‌ها از نابودی‌های گوناگون بوده است، موجب به‌فعلیت رسیدن توانایی‌ها و استعدادهای آنان گشته است؛ به گونه‌ای که گفته‌اند: «به‌طور کلی هیچ پیشرفت قابل توجهی، بدون اتحاد و همکاری نصیب بشریت نگشته است» (جعفری، ۱۳۸۶، ج ۳: ص ۹۹). در نظر فوکوساوا یوکیچی (Fukuzawa Yukichi) نیز «آدمی در انزو نمی‌تواند استعدادها و هوش ذاتی خود را رشد دهد» (یوکیچی، ۱۳۷۹: ص ۱۲۰). علت این امر، گسترش روابط بشری و تکامل الگوهای رفتاری در فرایند اتحاد است. به میزان گسترش این روابط و الگوها، انسان‌ها توانایی بیشتری برای به‌فعلیت رساندن استعدادهای خود پیدا می‌کنند.

تمدن از پدیده‌هایی است که وحدت و یکپارچگی انسان‌ها، عنصری اساسی در شکل‌گیری آن به حساب می‌آید. تمدن، عالی‌ترین نمود انسانی در حیات اجتماعی اوست که به‌رغم اینکه نوع بشر را از حیوانات متمایز می‌سازد، بالاترین استعدادهای بشری را به نمایش می‌گذارد؛ زیرا در بستر تمدن است که علوم، سازه‌ها، هنرها و مانند آنها به اوج خود می‌رسد و تاریخ حیات بشری معنا می‌یابد؛ از این‌رو در علوم مختلف انسانی از جمله تاریخ، فلسفه تاریخ، فلسفه اجتماع، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی به پژوهش درباره آن پرداخته می‌شود؛ ولی صرف مجموعه‌ای از تراکم جمعیت انسانی، یک جامعه متمدن را تشکیل نمی‌دهد، بلکه برای شکل‌گیری چنین جامعه‌ای برقراری مناسبات و ارتباطات خاص میان انسان‌ها و درنهایت یکپارچگی و همبستگی آنها ضروری است؛ به همین دلیل توین‌بی (Toynbee) جامعه را به «شبکه کلی از مناسبات میان انسان‌ها» تعریف می‌کند (توین‌بی، ۱۳۷۶: ص ۴۷).

تأثیر وحدت انسان‌ها در تمدن، چنان در نظر علامه جعفری اهمیت دارد که در باور وی تا وقتی گامی در راه قابل فهم ساختن وحدت و هماهنگی انسان‌ها و عملی کردن آن وحدت در جنبه‌های مختلف زندگی برداشته نشود، انتظار ورود بشر به تمدنی با حیات



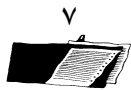
نظر
صدر

سال بیست و چهارم، شماره سوم (پیاپی ۹۵)، پاییز ۱۳۹۸

معقول که در آن انسان‌ها یکدیگر را درک کنند، انتظار یک امر محال است (جعفری، ۱۳۸۶، ج ۱۷: ص ۲۶۲-۲۶۳)؛ از این رو برخلاف دیگر تمدن‌پژوهان که تعریف‌هایی براساس نمودهای تمدنی همچون آداب و رسوم، عادات، هنرها، اخلاق، علوم و باورها و میزان گستردگی سطح گروه‌بندی و فرهنگی ارائه می‌دهند (نک: لیتون، ۱۳۵۷: ص ۳؛ هانتینگتون، ۱۳۷۸: ص ۶۳؛ دورانت، ۱۳۹۱: ص ۱۳؛ روح الامینی، ۱۳۷۷: ص ۴۸)، علامه جعفری تعریفی براساس روابط عالی و هماهنگ میان انسان‌ها ارائه می‌دهد و تمدن را این‌گونه تعریف می‌کند: «برقراری آن نظم و هماهنگی در روابط انسان‌های یک جامعه که تصادم‌ها و تزاخم‌های ویرانگر را منتفی ساخته، مسابقه در مسیر رشد و کمال را قائم مقام آنها کند؛ به طوری که زندگی اجتماعی افراد و گروه‌های آن جامعه موجب به فعلیت رسیدن استعدادهای سازنده آنان باشد» (جعفری، ۱۳۸۶، ج ۱۶: ص ۲۳۴؛ جعفری، ۱۳۹۶: ص ۲۶۲).

چنین نقشی برای مؤلفه یکپارچگی در پیدایش تمدن، متفکران را به تفکر فلسفی درباره چگونگی شکل‌گیری این وحدت وا داشته است تا عوامل انگیزشی ایجاد وحدت میان انسان‌ها را بررسی کنند. هر کدام از آنها به علل خاصی همچون نژاد، زبان، دین، آداب و رسوم و غیره توجه کرده‌اند. علامه جعفری نگاه فراگیری در این مسئله دارد و غالب عوامل مطرح‌شده از سوی متفکران را با رویکرد انتقادی بررسی می‌کند. این پژوهش در پی پاسخ‌گویی به این پرسش‌هاست که آیا در نظام فکری علامه جعفری تمام این عوامل حفظ می‌شود یا اینکه تعدادی کنار گذاشته می‌شود؟ میزان وحدت‌بخشی و کارآمدی یا ناکارآمدی هر کدام از این عوامل در اندیشه وی چیست و راه حل وی در این مسئله کدام است؟

فرضیه پژوهش آن است که علامه جعفری در عین حال که همه این عوامل را به لحاظ وحدت‌بخشی حفظ می‌کند؛ ولی میزان وحدت‌بخشی متفاوتی برای آنها قایل می‌شود و برخی از آنها را صرف مقدمات برای وحدت و یکپارچگی انسان‌ها در جهت پیدایش تمدن قلمداد می‌کند. راه حل وی در طرح عوامل انگیزشی درون‌ذاتی است.



نظر



۱. وحدت در بستر کثرت

با اینکه مفهوم مطلق وحدت به دلیل فراگیری مفهومی‌اش بدیهی و روشن است (نک: ابن سینا، ۱۳۷۶: ص ۱۰۳؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۳: ص ۲۶؛ صدرالمناهلین، ۱۹۸۱، ج ۲: ص ۸۲)، مفهوم مقید این اصطلاح، نیازمند توضیح و تعریفی است تا بتوان نوع این وحدت را از میان اقسام مختلف وحدت مشخص کرد. درباره تمدن دو نوع وحدت مطرح است که تفکیک نکردن آنها سبب خلط مباحث می‌شود؛ ۱. وحدتی که ناظر به اتحاد و وفاق انسان‌ها با یکدیگر در حیات اجتماعی است؛ ۲. وحدتی که ناظر به خود تمدن است؛ به گونه‌ای که تمدن را تشخص می‌بخشد و آن را از تمدن‌های دیگر متمایز می‌سازد.

وحدت مورد نظر در این پژوهش، مفهوم اول وحدت است که مربوط به اتحاد انسان‌ها و کنار گذاشتن اختلاف نظرهای نامعقول است تا بتوانند در بستر قدرت و تکاملی که از این اتحاد به دست می‌آورند، تمدنی جدید پدید آورند. در این وحدت، انسان‌ها دیگران را همانند خود می‌انگارند و در خواسته‌ها و مشکلات با آنها مشارکت می‌کنند؛ بنابراین در این پژوهش با نگاهی گسترده، عاملیت انگیزشی عوامل در ایجاد اتحاد میان انسان‌ها بررسی می‌گردد و از این رو برای مثال در بررسی میزان وحدت‌بخشی عوامل طبیعی، میان مدینه، کشور و امپراطوری تفکیکی صورت نمی‌گیرد.

آلن بیرو (Alain Birou) در تعریف این وحدت می‌گوید: وحدت اجتماعی و همبستگی، احساس مسئولیت متقابل آگاهانه و از روی اراده میان انسان‌هاست که شامل پیوند برادری میان آنها و وابستگی متقابل در حیات و منافعشان است. در این همبستگی، گروه با عناصر وحدت‌بخش، همنوایی و وحدت خود را حفظ می‌کند (بیرو، ۱۳۷۵: ص ۴۰۰-۴۰۱). همچنین ویلیام آوتویت (William Outhwaite) وحدت و وفاق اجتماعی را فرایندی آگاهانه و ارادی به معنای توافق کلی میان افراد یا گروه‌ها تلقی می‌کند که نه تنها در اندیشه، بلکه در احساس نیز توافق دارند (Outhwaite, 2006: p.110). علامه جعفری وحدت میان انسان‌ها را میزانی از اتحاد می‌داند که روح یا «من» با اعتلا و تکامل، قدرت گسترش معقول پیدا می‌کند و خود را با یک یا چند «من» دیگر در آهنگ هستی

هماهنگ می‌بیند (جعفری، ۱۳۸۹: ص ۲۸۴) و به احساس یگانگی در حیات معقول نائل می‌شوند (جعفری، ۱۳۸۶، ج ۱۷: ص ۲۷۷)؛ بنابراین وحدت میان انسان‌ها، یک اتحاد، توافق و هماهنگی آگاهانه میان آنهاست که اختلاف نظرهای نامعقول را کنار می‌گذارند و آهنگ واحدی را دنبال می‌کنند.

البته در این اتحاد نباید اختلاف نظرهای فکری، کنشی و طبقاتی انسان‌ها به حد صفر برسد و اتحاد کامل میان آنها برقرار شود؛ زیرا «حرکت و تحول به وسیله اختلاف است که ملازم سکون و مردن در صورت عدم اختلاف است» (همو، ۱۳۶۹: ص ۴۱۵)، بلکه اتحاد و کنار گذاشتن اختلاف نظرهای غیر معقول، در کنار اختلاف و تفاوت‌های معقول و طبیعی هر دو برای تمدن، عامل حیاتی شمرده می‌شوند و در عین کثرت و تنوع استعداد‌های فردی، وحدت و همبستگی حاصل می‌شود؛ از این رو می‌توان گفت وحدت در تمدن، «وحدتی در بستر کثرت» و یا به تعبیر دیگر «وحدت در عین کثرت» است.

عوامل مختلفی انسان‌ها را به چنین وحدتی رهنمون می‌شود. این عوامل در ساحت‌های گوناگون بینشی، دانشی، فطری، طبیعی، قراردادی و غیره، سبب ایجاد همبستگی و یگانگی میان انسان‌ها می‌شوند. این عوامل تا جنبه انگیزشی پیدا نکنند، ثمره‌ای نخواهند داشت؛ چون تمدن به صرف وجود اندیشه وحدت در تفکر انسان و یا بُعد طبیعی واحد داشتن و مانند اینها تحقق نمی‌یابد، مگر اینکه این عوامل، حالت انگیزشی و سوق‌دهندگی پیدا کنند؛ به گونه‌ای که انسان‌ها را به وحدت و یکپارچگی در حیطه عمل رهنمون شوند. در این حالت، زمینه‌های پیریزی تمدن شکل می‌گیرد؛ از این رو علامه جعفری این عوامل را عوامل انگیزشی می‌نامد؛ بنابراین مراد از عوامل انگیزشی در مقابل عوامل دیگری همچون بینشی و دانشی نیست، بلکه مفهوم عامی است که شامل تمام عوامل وحدت‌بخش در ساحت‌های گوناگون می‌شود و ناظر به حالت انگیزشی آنهاست. این عوامل انگیزشی به دو دسته برون‌ذاتی و درون‌ذاتی تقسیم می‌شوند (نک: گولد، ۱۳۸۴: ص ۹۰۴؛ جعفری، ۱۳۸۶، ج ۳: ص ۱۶۰-۱۶۱) که عوامل و وحدت‌های دیگر در زیرمجموعه آن دو قرار می‌گیرند.



۲. عوامل انگیزشی برون ذاتی

یکی از ویژگی‌های روانی انسان‌ها این است که در ضمن کثرت و اختلاف روانی زیادی که دارند، از طریق انگیزه‌های برون ذاتی همچون وطن، نژاد، کار، عقاید مربوط به فرهنگ‌ها و اخلاق محیطی و ارتباطات با دیگران و ... به همبستگی و اتحادهایی دست می‌یابند. این عوامل می‌تواند به اندازه‌ای وحدت‌بخش باشد که سبب یگانگی صدها هزار انسان شود؛ به گونه‌ای که همه آنها برای خودشان یک زندگی و یک مرگ تلقی کنند (جعفری، ۱۳۸۶، ج ۳: ص ۱۶۰). این عوامل تنها در لایه بیرونی و ظاهری، موجب برقراری هماهنگی و ارتباط میان انسان‌ها می‌گردد، بدون اینکه ارتباطات عمیق درونی و وحدت معقول در آنها ایجاد کند. دو ملاک برای عوامل انگیزشی برون ذاتی با تحلیل آرای علامه جعفری قابل برداشت است. ملاک اول، عدم ثبات، در نوسان بودن و ویژگی دگرگون‌پذیری آنهاست. ملاک دوم، مستند بودن به سودجویی شخصی است (نک: همان: ص ۱۶۰-۱۶۱؛ همان، ج ۱۱: ص ۲۶۶؛ جعفری، ۱۳۵۰، ج ۴: ص ۵۴۴-۵۴۵).

ملاک اول ناظر به این است که آن عوامل، این قابلیت را دارند که تحت تأثیر عوامل دیگری، شدت و ضعف یابند و از میان بروند؛ زیرا آنها در جوهر و درون انسان ریشه ندارند که قابل انفکاک از انسان نباشند، بلکه یک امر عارضی بیرونی و تغییرپذیر و قابل زوال هستند. این ملاک حتی در عوامل طبیعی همچون هم‌ماهیتی که توضیح آن خواهد آمد، جریان دارد. درست است که این عامل با ماهیت ثابت و دگرگون‌ناپذیر انسان مرتبط است، خود ماهیت طبیعی انسان، عامل انگیزشی به حساب نمی‌آید؛ بلکه اشتراکی که یک انسان میان ماهیت خود و ماهیت انسان‌های دیگر احساس می‌کند، انگیزه برقراری همبستگی با آنها را ایجاد می‌کند. این ادراک اشتراک ماهوی به لحاظ میزان انگیزشی، دگرگون‌پذیر و در نوسان است و به میزان اهدافی که از این اشتراک ماهوی در نظر می‌آید، انگیزه وحدت‌بخشی ایجاد می‌کند.

ملاک دوم ناشی از این است که در غالب موارد آن عوامل، فراگیر نیستند و به گروه‌های خاصی اختصاص دارند؛ در نتیجه تنها انگیزه‌ای برای تحقق وحدت در راستای



نظر
صدا

سال بیست و چهارم، شماره سوم (پیاپی ۹۵)، پاییز ۱۳۹۸

حفظ منافع شخصی آن گروه هستند؛ هرچند که این وحدت در تزامم با وحدت‌های دیگر باشد و موجب نابودی آنها گردد؛ چنان‌که فرهنگ خاص در یک گروه، تنها عامل وحدت‌بخش برای آن گروه شمرده می‌شود، اگرچه در تزامم با فرهنگ اجتماع‌های دیگر باشد.

۲-۱. عوامل طبیعی

عوامل طبیعی به حدود طبیعی و جسمانی انسان مربوط است که از تشابه و هم‌نوع بودن و درک متقابل یکدیگر نشئت می‌گیرد (همو، ۱۳۵۰، ج ۴: ص ۴۴۵). این عوامل بر دو درجه تقسیم می‌شوند:

۲-۱-۱. وحدت طبیعی درجه یک

این وحدت، به معنای تشابه و تماثل انسان‌ها در ماهیت و ویژگی‌های طبیعی آن، همچون خنده و گریه است. این وحدت نمی‌تواند عامل ایجاد هماهنگی و وحدت معقول باشد؛ زیرا تاریخ بشر نشان می‌دهد انسان‌ها با اینکه با آغاز رشد فکری، از هم‌نوع بودن و اشتراکشان در ماهیت و ویژگی‌های طبیعی آن مطلع شده‌اند، با این حال همواره در حال جنگ و دشمنی با یکدیگر بوده‌اند؛ به همین دلیل هیچ متفکری این وحدت را عامل ایجاد اتحاد میان انسان‌ها نمی‌داند (همو، ۱۳۸۶، ج ۱۷: ص ۲۶۴-۲۶۵).

۲-۱-۲. وحدت طبیعی درجه دو

این وحدت، شامل وحدت‌های ذیل می‌شود: وحدت نژادی، وحدت محیط طبیعی، وحدت زندگی اجتماعی، وحدت نشو و نمو تحت قوانین و مقررات معین، وحدت فرهنگی را که بر خواسته‌های طبیعی محض مبتنی است، وحدت سرگذشت تاریخی، وجود رابطه فرمان‌دهی و فرمان‌بری، رابطه تعلیم و تربیت، رابطه احتیاج یا ترس و هراس. این وحدت‌ها با اینکه از نظر استحکام و اصالت طبیعی، پایین‌تر از وحدت طبیعی درجه یک هستند، در ایجاد هماهنگی و اتحاد میان انسان‌ها تأثیری به مراتب بیشتر از





وحدت طبیعی درجه یک دارند (همان: ص ۲۶۵؛ همو، ۱۳۵۰، ج ۴: ص ۵۴۲-۵۴۳)؛ ولی آیا میزان وحدت بخشی آنها به اندازه‌ای هست که بتوانند همبستگی مورد نیاز در یک تمدن انسانی را ایجاد کنند؟^۱

الف) نژاد

تمدن پژوهانی همچون هنری لوکاس (Henry Lucas)، هانتینگتون (Huntington) و کانشنی (koneczny) معترف اند که در طول تاریخ بشری تمدن‌ها و فرهنگ‌هایی بوده‌اند که از چند نژاد مختلف آمیخته شده‌اند؛ همچون تمدن اسلام که در برگیرنده جوامعی مرکب از نژادهای گوناگون است؛ بنابراین نمی‌توان وحدت در نژاد را عامل وحدت یک تمدن دانست (لوکاس، ۱۳۶۶: ص ۱۵؛ هانتینگتون، ۱۳۷۸: ص ۶۲؛ koneczny, 1962: P.142). بی‌گمان عامل وحدت دیگری در کار است که توانسته است میان خود این نژادهای مختلف، وحدت و یگانگی برقرار کند.

در نظر علامه جعفری وحدت در نژاد و رنگ پوست، بیشتر از وحدت‌های طبیعی دیگر قابلیت جذب افراد به یکدیگر را دارد، با این حال در نظر وی نیز نمی‌توان وحدت نژاد را عامل اساسی ایجاد وحدت و همبستگی در یک تمدن دانست؛ زیرا «فداکاری در راه نژاد، یا هر موضوع دیگری مانند افراد هم‌محیط طبیعی و افراد اجتماع خود، فداکاری در راه خویشتن است، به طوری که می‌توان این دو کلمه «نژاد من» را به کلمه «من» تبدیل نمود» (جعفری، ۱۳۸۶، ج ۱۷: ص ۲۶۵-۲۶۶).

بنابراین نژاد، توانایی ایجاد یک وحدت فراگیر و کافی برای شکل‌گیری تمدن را نخواهد داشت؛ چون از اختلاف طبیعی پا فراتر می‌گذارد و یک تفکر واحد نژادی با خواسته‌های خاص نژادی را تشکیل می‌دهد و تنها در یک دایره کوچک، سبب وحدت و همبستگی میان گروهی می‌شود؛ هرچند این وحدت در تعارض با گروه‌های دیگر از غیر این نژاد باشد؛ از این رو علامه جعفری می‌گوید: «عوامل اتحادی مانند نژاد و وطن و

۱. در دو شاخه نژاد و غیرنژاد به بررسی این مسئله پرداخته می‌شود.

خویشاوندی نسبی و هم‌رنگی و عوامل حقوقی و اقتصادی، اگرچه هر یک از آنها با کیفیت مخصوص به خود می‌تواند انسانی را به انسان دیگر مربوط بسازد؛ ولی هیچ‌یک از آنها از اصالت، استحکام و پایداری‌ای که در عامل هدف حیات وجود دارد، برخوردار نمی‌باشند» (همان، ج ۱۰: ص ۱۴۰)؛ به همین دلیل در نظر او نژاد، عامل انگیزشی عالی برای ایجاد احساس یگانگی در حیات معقول به شمار نمی‌آید؛ بلکه تنها مقدمات این هماهنگی را فراهم می‌آورد (نک: جعفری، ۱۳۸۶، ج ۱۷: ص ۲۷۷).

ب) غیرنژاد

غیرنژاد از وحدت‌های طبیعی درجه دو نیز تا حدودی مورد توجه متفکران قرار گرفته است. چنان‌که ویل دورانت دولت را که اصلی‌ترین نمود رابطه فرمان‌دهی و فرمان‌بری است، عامل ایجاد نظم در جامعه و وحدت میان افراد معرفی می‌کند (دورانت، ۱۳۹۱: ص ۲۵-۲۶). همچنین لیتون و بیرو، عادت‌های اجتماعی و آداب و رسوم مشترک را از عوامل ایجاد احساس وحدت می‌دانند (لیتون، ۱۳۵۷: ص ۲۴؛ بیرو، ۱۳۷۵: ص ۵۲).

ولی آیا می‌توان نظیر این وحدت‌ها را عامل اصلی وحدت و همبستگی دانست که مقوم یک تمدن است؟ در اندیشه علامه جعفری به دو دلیل، پاسخ منفی است: اولاً، این عوامل ناپایدار و در معرض دگرگونی‌اند. با بروز تحولات در این عوامل انگیزشی، دگرگونی‌هایی در اتحادهای حاصل از آنها بروز می‌کند (جعفری، ۱۳۸۶، ج ۳: ص ۱۶۰)؛ بنابراین این عوامل نمی‌توانند اتحادی پایدار بنیان نهند که مقوم یک تمدن باشد؛ ثانیاً، علامه جعفری معتقد است با مطالعه دقیق حیات بشری می‌توان گفت همه این وحدت‌ها و اشتراک‌ها در راستای اشباع حس خودخواهی‌های انسان‌ها قرار می‌گیرند؛ به گونه‌ای که فداکاری در راه افراد هم‌محیط طبیعی، افراد اجتماع خود و عوامل دیگر، در واقع فداکاری در راه خویش‌نهادن است (همان، ج ۱۷: ص ۲۶۶). در نتیجه چنین انگیزه‌هایی نمی‌توانند اتحاد کافی میان انسان‌ها برقرار کنند؛ چون همبستگی اجتماعی را بستری برای تحقق اهداف فردی قرار می‌دهند؛ نه اینکه بستری برای تحقق منافع جمعی ایجاد کنند و در چنین فضایی تمدن انسانی شکل نمی‌گیرد.



۲-۲. عوامل مافوق طبیعی نما

مراد از این قسم، عواملی است که به جهت خاصیت روانی انسانی نمودار می‌گردد؛ مانند عشق و گرایش‌های روحی. این عوامل اگرچه از حدود طبیعی معمولی تجاوز کرده‌اند و به ساحت روحی و روانی انسان مربوطند، در واقع به بُعد طبیعی او بازگشت دارند؛ یعنی همان گرایش طبیعی که به جهت شدت، ظرافت و لطافت می‌یابد و خود را در نمای مافوق طبیعی جلوه می‌دهد (جعفری، ۱۳۵۱، ج ۵: ص ۵۴۵)؛ به همین دلیل علامه جعفری این عوامل را مافوق طبیعی نما می‌نامد؛ چون با اینکه در ظاهر، به بُعد مافوق طبیعی و روحی انسان مربوط است، در واقع، خاستگاه آنها همان بُعد طبیعی انسان است؛ یعنی بُعد طبیعی انسان برای رسیدن به خواسته‌های خود، ساحت روحی و روانی او را به کار می‌گیرد؛ بنابراین باید به این نکته توجه داشت که هر خاصیت روانی انسان و هر عشق و گرایش‌های روحی را نمی‌توان جزو این عوامل به‌شمار آورد؛ بلکه تنها در صورتی که خاستگاه طبیعی داشته باشند، عوامل مافوق طبیعی نما خواهند بود؛ ولی اگر گرایش‌های روحی و روانی، ابزاری برای تحقق‌بخشیدن به خواسته‌های بُعد طبیعی انسان نباشند و به طور واقعی برخاسته از روح و روان او باشند؛ مانند عشق حقیقی به خداوند، عوامل مافوق طبیعی خواهند بود.

از میان عوامل مافوق طبیعی نما، عشق و اشباع عواطف، دین واحد داشتن، مهم‌ترین عوامل انگیزشی هستند که بایستی میزان وحدت‌بخشی آنها واکاوی شود.

الف) عشق و اشباع عواطف

یکی از عواملی که برخی متفکران درباره تنظیم روابط انسانی مطرح می‌کنند، عشق و علاقه روانی میان انسان‌هاست؛ این عامل منشأ احساس دلسوزی به آلام انسان‌ها و احساس خوشی در خوشی‌های آنان است. به باور علامه جعفری اگر این احساس، خام باشد، ممکن است با دیدن زشتی‌های افراد دیگر فروکش کند و اگر به درک برین و عقل ناب و فهم عالی مستند باشد، بسیار احساس مهم و با ارزشی خواهد بود و در نگاهی دیگر این عامل را دارای ریشه سودجویی می‌داند که موجب گرایش حقیقی و



نظر
صدر

پایدار میان انسان‌ها نمی‌گردد (همو، ۱۳۵۰، ج ۴: ص ۵۴۵؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۱۷: ص ۲۷۰).

با دقت در این آرا درمی‌یابیم که میزان تأثیر عشق و اشباع عواطف در ایجاد یگانگی مطلوب، از یک سو به تفکر و فهمی وابسته است که این عامل، مستند به آن است و از سوی دیگر بر میزان پختگی این عامل انگیزشی مبتنی است. پس اگر عشق و علاقه میان انسان‌ها در سودجویی و خودمحوری ریشه داشته باشد که بیشتر نیز همین‌طور است، امکان ندارد که موجب گرایش و یکپارچگی پایدار میان انسان‌ها گردد؛ همچنین اگر خام و به درجه تصعید عالی نرسیده باشد، پایداری لازم را نخواهد داشت و چه‌بسا با مشاهده زشتی‌ها و پلیدی‌ها از ناحیه برخی انسان‌ها فروکش کند و از میان رود، بنابراین نمی‌توان چنین عشق و عواطف ناپداری را عامل و انگیزه عالی جهت ایجاد احساس یگانگی و پیوندهای سازنده میان انسان‌ها دانست؛ اما اگر این عامل، به درک برین و عقل ناب و فهم عالی مستند باشد و به پختگی کافی نیز رسیده باشد، در این صورت عامل اتحاد پایدار میان انسان‌ها می‌گردد؛ ولی در این صورت نمی‌توان آن را عامل مافوق طبیعی‌نما دانست؛ زیرا به جای اینکه متعلق عشق، گرایش‌های مربوط به بُعد طبیعی انسان باشد، وحدت واقعی میان انسان‌ها که برخاسته از گرایش‌های نفسانی انسان است، متعلق عشق قرار می‌گیرد؛ بنابراین عاملی مافوق طبیعی خواهد بود.

ب) داشتن دین واحد

تمدن‌پژوهان برای عنصر دین در ایجاد همبستگی تمدنی، نقش اساسی قایل‌اند؛ هرچند که تعریف هر کدام از دین نیازمند بررسی و تأمل است. البته مراد علامه جعفری از دین در مباحث تمدن‌پژوهی، تنها دین آسمانی است.

در نظر هانتینگتون برای شکل‌گیری تمدن جهانی، گرایش به دین جهانی ضرورت دارد (هانتینگتون، ۱۳۷۸: ص ۹۲). همچنین کانشنی زندگی بی‌دین را مخالف توسعه تمدنی می‌داند که به‌طور حتم بر اخلاق و هنرها در تمدن تأثیر منفی می‌گذارد؛ از این رو تمدنی که دین را ناچیز می‌گیرد، به آرامی دچار اختلال‌ها و شکاف‌هایی در همه‌جا می‌شود (konecny, 1962: p.162). وی به این دلیل که دین تأثیر زیادی بر مفهوم‌های معنوی



(abastroct) می‌گذارد، آن را به طور فراگیر یکی از مهم‌ترین اجزای تمدن می‌داند (Ibid., p.183-184). علامه جعفری نیز یکی از فایده‌های مهم دین را ایجاد نظم و همبستگی اجتماعی می‌داند (جعفری، ۱۳۸۸: ص ۴۶۵). وی در این زمینه می‌گوید: «اساسی‌ترین مختص دین حق، وحدت انسان‌ها در هدف‌ها و وسایل زندگی مادی و معنوی در مسیر تکامل است که از هم گسیختن، موجب نکبت‌ها و تیره‌روزی‌های جاهلیت بوده است» (همو، ۱۳۸۶، ج ۲: ص ۲۵۸).

با اینکه تمدن‌پژوهان آموزه‌های دینی را در ایجاد وحدت تمدن ضروری می‌دانند، صرف هم‌کیشی و دین واحد داشتن را نیز بدون آموزه‌های دینی، برای تمدن ضروری نمی‌دانند. در نظر آنها یک تمدن می‌تواند متشکل از ادیان متعددی باشد (koneczny, 1962: p.183).

آموزه‌های دینی همچون عدالت، احسان، حلم، پرهیز از فساد، انصاف و غیره، انسان‌ها را به سوی وحدت رهنمون می‌شوند؛ در نتیجه موجب شکل‌گیری تمدن می‌گردند. این نقش دین در ایجاد وحدت، به عاملیت درون‌ذاتی آن مربوط است که در بحث «گردیدن تکاملی الهی» به تحلیل آن پرداخته خواهد شد؛ ولی صرف دین واحد داشتن با قطع نظر از آموزه‌های وحدت‌بخش آن تنها یک وحدت سطحی و برون‌ذاتی ایجاد می‌کند که به‌رغم اینکه این میزان از وحدت برای شکل‌گیری یک تمدن کافی نیست، موجب تراحم‌ها و درگیری‌هایی نیز می‌گردد؛ بنابراین با اینکه تمدن‌پژوهان نفس دین و آموزه‌های وحدت‌بخش آن را عنصر اساسی در پیدایش تمدن می‌دانند، به گونه‌ای که در نظر علامه جعفری تمدن عالی انسانی بدون دین قابل تصور نیست (نک: جعفری، ۱۳۸۶، ج ۱۵: ص ۴۱؛ همان، ج ۹: ص ۱۷۴؛ ج ۳: ص ۱۳۶)؛ زیرا عناصری همچون فرهنگ پیشرو و اتحاد واقعی میان انسان‌ها (از عوامل بنیادین تمدن)، تنها در پرتو رشد روح انسانی در اثر آموزه‌های دینی تحقق می‌یابد، (همان، ج ۱۷: ص ۲۷۰؛ همو، ۱۳۸۰: ص ۲۱)؛ ولی صرف تعصب هم‌کیشی و دین واحد داشتن بدون لحاظ مفاهیم وحدت‌بخش آن نیز نمی‌تواند عامل اصلی در ایجاد وحدت تمدنی باشد.

۳-۲. عوامل قراردادی

عوامل قراردادی، یک سری قوانین و حقوق وضعی و اعتباری هستند که موجب اتحاد میان انسان‌ها می‌شوند. در نظر علامه جعفری این عوامل، تنها گرایش‌های موقتی ایجاد می‌کنند و قابلیت ایجاد اتحاد حقیقی و پایدار را ندارند (جعفری، ۱۳۵۰، ج ۴: ص ۵۴۳)؛ زیرا تنها می‌توان آنها را مقدماتی برای ایجاد همبستگی و یگانگی میان انسان‌ها در نظر گرفت.

۱-۳-۲. زبان

زبان به‌عنوان عامل ایجاد وحدت، یکی از مهم‌ترین عوامل قراردادی است که متفکران بدان توجه کرده‌اند. آنها هم‌زبانی را ملاک اتحاد دانسته‌اند (همو، ۱۳۸۶، ج ۱: ص ۱۵۴). البته قدرت بر تکلم که یک وحدت طبیعی است، در اینجا مورد نظر نیست، بلکه گویش خاص زبانی که گروهی از انسان‌ها در آن مشترک‌اند، در نظر است. هانتینگتون، برای به‌وجود آمدن تمدن جهانی، زبانی جهانی را لازم می‌داند (هانتینگتون، ۱۳۷۸: ص ۹۲). لیتون و لسلی وایت (Leslie A. White)، کانشنی، سوسور (Saussure) و ویل دورانت، روی عنصر زبان تأکید می‌کنند و آن را به‌عنوان عاملی برای ایجاد وحدت و یگانگی اجتماعی معرفی می‌کنند (نک: لیتون، ۱۳۵۷: ص ۲۴؛ وایت، ۱۳۷۹: ص ۲۹۸؛ koneczny, 1962: p.148؛ سوسور، ۱۳۸۵: صص ۵۰ و ۲۶۶-۲۶۷؛ دورانت، ۱۳۶۵، ج ۱: ص ۶).

البته باید توجه داشت زبان تنها ابزاری مناسب برای انتقال مفاهیم و اندیشه‌هاست؛ چنان‌که ویلیام بوسما (William Bouwsma) معتقد است هدف انسان از نمادها، خلق معانی است و این معانی و مفاهیم هستند که موجب بقای جامعه می‌شوند (Bouwsma, 1982: p.288). پس درحقیقت خود زبان هر چند مقدمه‌ای ضروری برای وحدت‌بخشی است، این خود زبان نیست که میان انسان‌ها اتحاد ایجاد می‌کند، بلکه این مفاهیم و اندیشه‌ها هستند که اگر دربردارنده حقایق وحدت‌بخش باشند، موجب اتحاد و همبستگی و درنهایت شکل‌گیری تمدن می‌گردند، اگرچه در این تمدن زبان‌های مختلف جریان داشته باشد. در مقابل اگر زبان واحد، بیانگر اندیشه‌های اختلاف‌برانگیز



باشد، افزون بر اینکه وحدت زبان، موجب وحدت تمدنی نمی‌گردد، بلکه در صورت شدت این اختلاف، به فروپاشی تمدن نیز می‌انجامد.

۳. عوامل انگیزشی درون‌ذاتی

نوع دیگری از عوامل انگیزشی و گرایش‌های وحدت‌بخش وجود دارد که به جوهر درونی انسان مربوط است. این عوامل عبارتند از: عامل عقلی، عامل اخلاقی، جان‌گرایی، گردیدن تکاملی الهی. هیچ‌گونه اختلاف جسمانی و عوامل برون‌ذاتی نمی‌تواند در آنها دگرگونی ایجاد کند و موجب نابودی آنها گردد (جعفری، ۱۳۸۶، ج ۳: ص ۱۶۱)؛ زیرا این گرایش‌ها به پایه محکمی استوار است و از درون شخصیت رشد یافته انسانی سرچشمه می‌گیرد (همو، ۱۳۵۰، ج ۴: ص ۵۴۵)؛ ملاک اصلی این عوامل در اندیشه علامه جعفری که آنها را از عوامل انگیزشی برون‌ذاتی متفاوت می‌سازد، ویژگی پایداری آنهاست که ناشی از اتکا به ریشه محکم درونی است. البته پایداری و دگرگون‌ناپذیری آنها به معنای زوال‌ناپذیری آنهاست، نه اینکه اساساً تغییرپذیر نباشند؛ زیرا به‌طور قطع قابلیت شدت و ضعف را دارند. در نظر علامه جعفری این عوامل به دلیل پایداری، اتحادی پایدار و حقیقی میان انسان‌ها ایجاد می‌کنند و انسان‌ها را به احساس یگانگی در حیات معقول سوق می‌دهند؛ درحالی‌که عوامل انگیزشی برون‌ذاتی به دلیل ناپایداری و متکی‌نبودن به ریشه محکم درونی، تنها مقدمات مناسبی برای برداشتن گام‌های نخستین در جهت هماهنگی و وحدت انسان‌ها می‌باشند (جعفری، ۱۳۸۶، ج ۳: ص ۱۶۱؛ همان، ج ۱۷: ص ۲۷۷). البته صرف پایداری و زوال‌ناپذیری این عوامل را نمی‌توان عامل اصلی ایجاد اتحاد و یکپارچگی ایدئال در تمدن دانست؛ زیرا این عوامل کمابیش درون همه انسان‌ها هستند؛ ولی منجر به تمدن‌سازی همه آنها نگشته‌اند؛ بنابراین باید گفت تنها در صورت شدت گرفتن به تمدن‌سازی منتهی می‌شوند که در ادامه به توضیح آن می‌پردازیم.



نظر

سال بیست و چهارم، شماره سوم (پیاپی ۹۵)، پاییز ۱۳۹۸

۱-۳. عامل عقلی

عقلی که عامل ایجاد احساس یگانگی در حیات معقول است، عقل جزئی نگر نیست که «من» خود را هدف و دیگران را وسیله قلمداد کند، بلکه عقل رشد یافته و وارسته‌ای منظور است که به جای سودجویی و خودمحوری، حرکت تکاملی خود را در بستر وحدت ارزشی و همبستگی انسان‌ها درک می‌کند و با بیرون آمدن از حصار امیال و خواسته‌های شخصی «خود»، می‌تواند وجود «خود» دیگران و هم‌نوعان خویش را نیز ببیند و به آنها پیوندد (همان: ص ۲۷۸؛ سادات، ۱۳۶۰: ص ۶۰-۶۱). چنان‌که هیوم (Hume) عقل سلیم را عاملی می‌داند که به حکم مصلحت‌سنجی آن، انسان‌ها به زندگی اجتماعی پای‌بند می‌شوند (بارنز و بکر، ۱۳۸۹: ص ۴۴۶). عامل عقلی یک عامل بنیادی برای شکل‌گیری وحدت ایدئال در تمدن و خروج جامعه از وضع ابتدایی به حالت تمدنی است. تا رشد عقلی صورت نگیرد، لزوم احساس یگانگی نیز درک نمی‌شود؛ درحالی‌که تنها در سایه اتحاد و زدودن خودمحوری‌هاست که پیشرفت تحقق می‌یابد؛ بنابراین عامل عقلی برای شکل‌گیری تمام تمدن‌ها ضرورت دارد و بدون آن حتی تمدن‌هایی با ایدئولوژی‌های سوسیالیستی و لیبرالی هم شکل نمی‌گیرند.

۲-۳. عامل اخلاقی

علامه جعفری به اصالت وحدت‌گرایی اخلاقی در نهاد همه انسان‌ها معتقد است. در نظر وی به دلیل این ریشه اخلاقی است که تمام مکتب‌ها و متفکران اخلاقی حتی مکتب‌ها و متفکرانی که به مبدأ و معاد معتقد نیستند، لزوم احساس وحدت انسان‌ها را پذیرفته‌اند (جعفری، ۱۳۸۶، ج ۱۷: ص ۲۷۸). مراد از عامل اخلاقی در اینجا، آموزه‌های اخلاقی همچون حسن رفتار، رعایت حقوق یکدیگر، ایشار، تواضع و غیره نیست که در صورت آراستگی به آنها، وحدت حاصل شود. چنین وحدتی در واقع در فرایند تکامل روح انسانی صورت می‌گیرد که در مبحث گردیدن تکاملی الهی بررسی خواهد شد؛ بلکه مراد از عامل اخلاقی در اینجا اخلاق وحدت‌گرایی در نهاد انسان‌هاست؛ به این معنا که



نظر
صدر



وحدت و یکپارچگی درون همه انسان‌ها به‌عنوان عنصر شایسته قلمداد می‌شود؛ از این رو در طول تاریخ بشری گزاره‌های وحدت، برابری و برادری همیشه به‌عنوان یک گزاره اخلاقی مورد پذیرش و استقبال قرار گرفته است. این عامل در راستای نظریه «طبیعت اجتماعی داشتن انسان» است. از آنجا که انسان‌ها وحدت و یکپارچگی را ملایم طبع خود می‌دانند، کشش درونی به آن دارند و بر اساس این گرایش اخلاقی به سمت اتحاد سوق داده می‌شوند. البته این وحدت‌گرایی اخلاقی در سطح اولیه خود تنها موجب شکل‌گیری اجتماع‌های ابتدایی می‌شود. این عامل در صورتی می‌تواند تمدنی را بنیان نهد که درون‌گروهی از انسان‌ها به دلیل رشد و تکامل شخصیت، به اوج شدت‌گرایشی و انگیزشی خود برسد.

۳-۳. جان‌گرایی

جان‌گرایی (Animism) در دو معنا به کار می‌رود: ۱. اعتقاد به یک موجودیت روحی در موجودات زنده؛ ۲. جان‌دارانگاری تمام موجودات بی‌جان (نک: گولد، ۱۳۸۴: ص ۳۰۶-۳۰۹). مراد علامه جعفری با توجه به مباحثی که در این زمینه مطرح می‌کند، معنای نخستین است، نه اینکه در پی جان‌دارانگاری موجودات بی‌جان باشد که در اسطوره‌های قدیمی قابل مشاهده است. البته اعتقاد به موجودیت روحی در موجودات زنده نیز زمانی جان‌گرایی نامیده می‌شود که با احساس ارزشمند دانستن آن موجودیت روحی همراه گردد.

در نظر علامه جعفری، ارزشمند دانستن «جان»، یک احساس ظریف و لطیفی است که در تأثیرگذاری بر ایجاد وحدت میان انسان‌ها بالاتر از عامل اخلاقی است. جان‌گرایان منطقه «جان» را محترم‌ترین منطقه‌ای می‌دانند که احترام به آن، بالاترین ضرورت را دارد (جعفری، ۱۳۸۶، ج ۱۷: ص ۲۷۹) و نباید مورد هیچ‌گونه تعدی قرار گیرد:

به جان زنده دلان سعدیا که ملک وجود نیرزد آنکه دلی را ز خود بیازاری

بر اساس این عامل انگیزشی درونی، انسان‌ها به دلیل بهره‌مندی از جان و دل، بایستی مورد احترام کامل قرار گیرند و به خواسته‌های آنها توجه شود و نباید کسی مورد آزار

قرار گیرد؛ چون همه آنها وابستگی روحی به خداوند متعال دارند؛ بنابراین یک جان، چنان دارای ارزش است که آزرده آن در واقع آزرده تمام جان‌ها تلقی می‌شود. چنین احساسی که درون انسان‌های رشد یافته تحقق می‌یابد، لزوماً انسان را به سمت اتحاد مطلوب در تمدن رهنمون می‌شود.

۳-۴. گردیدن تکاملی الهی

همه انسان‌ها به‌طور فطری در درون خود به معناداری جهان هستی معتقدند و این نگرش توحیدی را دارند که جهان هستی وابستگی دائمی به خداوند فیاض دارد و انسان در این جهان معنادار، از سوی آن کمال مطلق و به سوی همان کمال مطلق رهسپار است؛ ولی صرف وجود چنین گرایش فطری برای پیدایش وحدت عالی میان انسان‌ها کفایت نمی‌کند؛ بلکه نیازمند به‌فعلیت رسیدن است. چیزی که می‌تواند آن گرایش فطری را به فعلیت برساند، معرفت و تکاپوی خالصانه و اختیاری بر اساس آموزه‌های دینی است. این معرفت و تکاپوی اختیاری سبب رشد و اعتلای مغز و روان آدمی می‌گردد و او را به درجه معناداری توحیدی می‌رساند. علامه جعفری این تحولات تکاملی را که بر اساس عمل اختیاری به دستورهای الهی تحقق می‌یابد، گردیدن تکاملی الهی می‌نامد. در پی این گردیدن، احساس وحدت عالی میان انسان‌ها به جریان می‌افتد و پیوستگی میان دل‌ها حاصل می‌آید؛ بدین صورت که انسانی که به مقام معناداری رسیده است، وحدت خود را با انسان معنادار دیگر دریافت می‌کند؛ چون آنها خودشان را متصل به سرچشمه واحدی می‌دانند و ارواح خود را روزنه‌هایی می‌دانند که پرتو خورشید الهی واحدی را به صورت رنگارنگ در عالم وجود منعکس می‌سازند؛ چنان‌که آیاتی همچون «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ؛ او با شماست، هر جا که باشید» (حدید: ۴)، دلالت بر چنین وحدتی دارد؛ از این رو علامه جعفری هماهنگی و وحدت حقیقی و پایدار انسان‌ها را محصول گردیدن تکاملی الهی می‌داند (جعفری، ۱۳۸۶، ج ۱۷: ص ۲۸۰-۲۸۳؛ همو، ۱۳۹۰: ص ۲۳۲-۲۳۴).

نگرش توحیدی و به‌فعلیت رساندن آن، یکی از اساسی‌ترین عوامل در ایجاد وحدت



نظر



تمدن است. چنانچه کانشنی برای اعتلای یک تمدن، اعتقاد به خداوند حقیقی واحد را لازم می‌داند (koneczny, 1962: p.163) همچنین ویل دورانت وحدت در عقاید اساسی و ایمان به غیبت و کمال مطلوب را جزو عوامل لازم برای تمدن قلمداد می‌کند (دورانت، ۱۳۶۵ ج: ۱، ص: ۶). امام خمینی علیه السلام نیز زمانی یک اجتماع را دارای وحدت واقعی می‌داند که در مسیر حق و اعتصام به «حبل الله» و راه حق قرار گرفته باشد (خمینی، ۱۳۸۶: ص: ۱۳).

در مقابل برخی متفکران همچون جاکوبسن (Jacobson) وحدت یک تمدن را بر اساس نگرش توحیدی در ادیان نمی‌پذیرند. وی تمدن را مجموعه‌ای از تطورها در یک نظام ارتباطی می‌داند که از قدرتی که از حس نیازهای جدید برآمده، شکل گرفته است. در نتیجه دگرگونی‌های سریع جهان امروزی را ناسازگار با نگرش توحیدی می‌داند (Jacobson, 1925: pp.16, 31, 26)؛ در حالی که اگر برآورده‌ساختن نیازهای اجتماعی عامل هماهنگی و پیدایش نظام ارتباطی باشد و به انگیزگی الهی و نگرش توحیدی مستند نباشد، هماهنگی ماشینی را در پی خواهد داشت که در بیشتر انسان‌ها با مبدل شدن به خودمحوری‌ها و تعصب‌ها، برای انسان‌های دیگر مزاحمت ایجاد می‌کند؛ بنابراین نمی‌تواند تمدن انسانی را پی‌ریزی کند.

البته در تکاپوی اختیاری، بر اساس آموزه‌های دینی، نمی‌توان آموزه‌های هر دینی و هر فهمی از دین را عامل ایجاد وحدت ایدئال در تمدن دانست؛ زیرا ممکن است یک دین به مسائل اجتماعی کمتر ورود داشته باشد و درباره دولت و وظایف آن و مسائل پیچیده اقتصادی خاموش باشد و از این رو نتواند پایه‌های یک تمدن را بنیان نهد. حتی در نظر بارنز (Barnes) و بکر (Becker)، بر اساس آموزه‌های ساده دین مسیح نمی‌توان روابط پیچیده اجتماعی امروزی را تنظیم و تعدیل کرد (بارنز و بکر، ۱۳۸۹: ص: ۲۷۷)؛ بنابراین تنها دینی می‌تواند انسجام مورد نیاز یک تمدن را فراهم آورد که اصول اساسی مشروط و غیر مشروط تمدن^۱ را در نظر گرفته باشد و به عناصری همچون سیاست، اقتصاد،

۱. در نظر علامه جعفری اصول اساسی تمدن، پنج اصل خودخواهی حیات، اقتصاد، آزادی و اختیار، پویایی، قانون علیت هستند که به دو صورت غیر مشروط و غیر مقید و مشروط و مقید در نظر گرفته می‌شود (نک: علامه جعفری، ۱۳۹۰: ص: ۱۹۰-۲۵۳).

آزادی و اختیار و چگونگی تنظیم و تعدیل آنها توجه کافی داشته باشد. همچنین اگر از دینی همچون دین اسلام که مشتمل بر آموزه‌های تمدن‌ساز است، فهم ناقص و یا نادرستی صورت گیرد که با اصول اساسی تمدن‌سازگار باشد، افزون بر اینکه نمی‌تواند تمدنی ایجاد کند، حتی ممکن است موجب فروپاشی و ویرانی تمدن موجود نیز گردد. چنان‌که در برداشت‌های سنت‌گرایانه محض که در مقابل هرگونه تغییر، پیشرفت و تکنولوژی مقاومت می‌کنند، شاهد رکود و ایستایی ویرانگری هستیم، درحالی‌که یک تمدن تنها در بستر پویایی حیات می‌یابد و به حیات خود ادامه می‌دهد.

۴. وحدت در هویت و تمدن

در مجموع، عوامل وحدت‌بخش باعث شکل‌گیری هویت واحدی برای اجتماع می‌شود و از طریق آن پایه‌های تمدن پی‌ریزی می‌شود. علامه جعفری از یک سو معتقد است که گرایش‌های ایدئال از اعماق شخصیت رشدیافته سرچشمه می‌گیرد و از سوی دیگر معتقد است که وحدت و تجانس ایدئال و عقیده، شخصیت انسان‌ها را می‌سازد و تا وحدت و هماهنگی در ایدئال میان افراد جامعه برقرار نباشد، این اجتماع در مجموع اجتماعی بی‌شخصیت خواهد بود (جعفری، ۱۳۵۰، ج ۴: ص ۵۴۳ و ۵۴۵؛ همو، ۱۳۶۴: ص ۱۷۰). در واقع او در پی طرح رابطه تعاملی میان شخصیت و عوامل وحدت‌بخش درون‌ذاتی است. با رشد و تکامل شخصیت انسانی، عوامل وحدت‌بخش درون‌ذاتی به فعلیت می‌رسد. با به‌فعلیت رسیدن این عوامل، عقاید و اندیشه‌های مشترکی میان افراد جامعه برقرار می‌شود که موجب پیوند میان آنها می‌گردد؛ در نتیجه هویت (Identity) و شخصیت واحدی برای آنها و اجتماعشان می‌سازد.

برای رشد و تکامل شخصیت انسانی، تکاپوی اختیاری بر اساس آموزه‌های دینی و عقل سلیم و وجدان آزاد لازم است (جعفری، ۱۳۸۶، ج ۲: ص ۲۷۳؛ همان، ج ۸: ص ۸۸). شخصیت انسان با عمل به آموزه‌هایی همچون وفای به عهد، عدالت، تنظیم مسائل اقتصادی، برخورداری از علم، زندگی در پوشش یک فرهنگ پویا و هدف‌دار، اندیشه‌ورزی و تعقل، و پرهیز از تورم خودطبیعی در اثر حب و بغض‌ها و خواسته‌های شخصی و





خودخواهی‌های تباه‌کننده، تکامل می‌یابد و از حیات معقول برخوردار می‌شود (همان، ج ۳: ص ۱۵۳؛ ج ۸: ص ۱۱۶). با رشد شخصیت، از گرایش‌های خاص شخصیت انسان کاسته می‌شود و او در این صورت، شخصیت دیگران را نیز مهم قلمداد می‌کند و در نتیجه عوامل انگیزیشی وحدت‌بخش درون‌ذاتی او همچون عامل اخلاقی و عقلی به فعلیت می‌رسد و شدت می‌یابد؛ زیرا با رشد و اعتلای شخصیت، تعامل‌های انسان در حقایق عالی تری به جریان می‌افتد؛ به گونه‌ای که عظمت و رشد دیگر انسان‌ها را مانند اجزای موجودیت خویش تلقی می‌کند (همان، ج ۲: صص ۱۴۰ و ۲۰۷) و از این‌رو هویت و شخصیت واحدی برای آنها شکل می‌گیرد. هویت، پایداری را در میان تغییر و وحدت را در میان تنوع بیان می‌کند (Outhwaite, 2006: p.280-281). در نظر اریکسون (Erikson)، هویت، فرایندی است که هم هسته اصلی فرد را تشکیل می‌دهد و هم مربوط به هسته فرهنگ مشترک اجتماعی اوست. این فرایند موجب ایجاد وحدت و یگانگی میان هویت فردی و اجتماعی می‌شود (Erikson, 1968: p.22). در واقع در نظر وی، هویت یک فرایند همسان‌شدن است که فرد هویت خود را با هویت دیگران یگانه می‌داند؛ به گونه‌ای که دنیای شخصیت درونی خود را با دنیای اجتماع بیرونی‌اش متصل می‌سازد.

هویت واحد از طریق مهم قلمداد کردن شخصیت دیگران همچون شخصیت خود، موجب برقراری انسجام و احساس تعلق جمعی در جامعه می‌گردد و تراحم‌ها و اختلاف‌های ویرانگر را منتفی می‌سازد (صالحی، ۱۳۸۹: ص ۴۲؛ جعفری، ۱۳۶۴: ص ۱۷۰)؛ از این‌رو در نظر علامه جعفری، احساس وحدت در هویت انسان‌ها، اساسی‌ترین شرط به وجود آمدن یک تمدن انسانی و اعتلای آن است (جعفری، ۱۳۸۶، ج ۱۶: صص ۲۵۴-۲۵۵؛ همو، ۱۳۹۶: ص ۲۸۶)؛ زیرا در فرایند شکل‌گیری هویت واحد برای یک اجتماع، هر فرد «من» و هویت اختصاصی خود را که متمایز با هویت‌های دیگر است، تقلیل می‌دهد؛ در نتیجه همه «من»ها به «من» قوی‌تر تعدیل می‌یابد و شخصیت واحدی برای اجتماع پدید می‌آید. این امر موجب برقراری انسجام و احساس تعلق جمعی در جامعه می‌گردد و تراحم‌ها و اختلاف‌های ویرانگر را منتفی می‌سازد و از این طریق، احساس وحدت در هویت، عنصر اصلی تمدن را که تشکل انسان‌ها با روابط عالی است، ایجاد می‌کند و

بستر مناسبی برای بروز استعداد‌های سازندهٔ انسان‌ها فراهم می‌آورد.

نتیجه‌گیری

بر اساس آرای علامه جعفری، وحدت ایدئالی که مورد نیاز یک تمدن است، شکل‌گیری هویت واحد برای یک اجتماع است. عوامل انگیزشی برون‌ذاتی ممکن است موجب شکل‌گیری تشکل گروهی گردد و جامعه‌ای را پدید آورد که افراد آن به‌عنوان اجزای حقیقی آن جامعه، مشغول برقراری مناسبات اجتماعی با یکدیگر باشند؛ ولی چنین وحدتی نمی‌تواند عامل اساسی در شکل‌گیری هویت واحد برای یک تمدن باشد؛ زیرا این عوامل به دلیل ناپایداری و در نوسان بودن، وحدتی ناپایدار ایجاد می‌کنند و وحدت ناپایدار، استحکام کافی را ندارد و در عمق باورهای انسانی نفوذ نمی‌کند؛ از این رو به‌راحتی ممکن است تحت موانعی فروکش کند و با دگرگونی عوامل به‌وجودآورنده از میان رود. همچنین این عوامل در غالب موارد به جای تحقق منافع جمعی، در مسیر خودمحوری و سودجویی به کار بسته می‌شوند و موجب تراحم‌ها و اختلاف‌های شدیدی می‌گردند؛ از این رو عوامل انگیزشی برون‌ذاتی تنها می‌تواند مقدمات و انگیزه‌های ابتدایی در راستای ایجاد وحدت و همبستگی میان انسان‌ها باشد.

در مقابل، عوامل انگیزشی درون‌ذاتی به دلیل پایداری و مستند بودن به جوهر درونی انسان، به‌طور مستقیم در شکل‌گیری هویت واحد مؤثر هستند. البته صرف وجود عوامل انگیزشی درون‌ذاتی برای شکل‌گیری وحدت ایدئال در تمدن کافی نیست؛ بلکه لازم است این عوامل با رشد و تکامل شخصیت انسانی به فعلیت برسند و عقاید و اندیشه‌های واحدی را در جامعه حکم‌فرما کنند؛ به گونه‌ای که هر فرد «من» دیگری را همچون «من» خود تلقی کند. در نتیجه تمایز میان هویت‌ها کم‌رنگ می‌شود و هویت و شخصیت واحدی برای اجتماع شکل می‌گیرد و این هویت واحد با برقراری ارتباطات سازنده و منتفی ساختن تراحم‌های ویرانگر، عنصر اساسی شکل‌گیری تمدن را ایجاد می‌کند. این فرایند، بدون استثنا برای پی‌ریزی هویت واحد در هر تمدنی لازم است؛ ولی شکل‌گیری هویت واحد لزوماً مبتنی بر تحقق تمام این عوامل وحدت‌بخش نیست؛



چون برخی از عوامل وحدت بخشی که علامه جعفری مطرح می کند همچون «جان گرایی» و «گردیدن تکاملی الهی بر اساس آموزه های دینی» را نمی توان عامل وحدت بخش برای تمام تمدن ها تلقی کرد؛ زیرا تمدن هایی وجود دارند که با ایدئولوژی های خاصی همچون لیبرالیسم و سوسیالیسم در عین حال که ماهیت تمدنی دارند، تهی از چنین عنصر وحدت بخشی هستند؛ بنابراین هدف علامه جعفری در طرح این عوامل، لزوم چنین عواملی برای شکل گیری وحدت و تمدن عالی انسانی است، نه اینکه آنها را برای پی ریزی وحدت هر تمدنی لازم بدانند. در واقع وی بر خلاف نگاه غالب که نگاهی تاریخی و جامعه شناسانه به تمدن است، نگاه فلسفی با رویکرد پدیدارشناسانه به تمدن دارد و با مبانی انسان شناسانه آن را بررسی می کند؛ یعنی انسان آن چنان که هست و آن چنان که باید باشد؛ از این رو تا حدودی نگاه پسینی و تا حدودی نگاه پیشینی دارد. با نگاه پسینی، تمدن ها را آن گونه که واقع شده اند مطالعه می کند و عواملی را مطرح می سازد که وحدت بخش این تمدن ها بوده اند و به آنها هویت واحد بخشیده اند؛ ولی به همین میزان بسنده نمی کند، بلکه با نگاه پیشینی عواملی را مطرح می کند که برای شکل گیری یک تمدن عالی انسانی لازم است. البته نگاه پیشینی وی در تعارض با نگاه پسینی او نیست، بلکه در راستای آن و مکمل آن به حساب می آید.



نظر
صدر

کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶)، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۲. بیرو، آلن (۱۳۷۵)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه: باقر ساروخانی، تهران: کیهان.
۳. بارنز، اچ. ای، هری المر و هوارد بکر (۱۳۸۹)، تاریخ اندیشه اجتماعی (از جامعه ابتدایی تا جامعه جدید)، ترجمه و اقتباس: جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی، تهران: امیرکبیر.
۴. توین‌بی، آرنولد (۱۳۷۶)، بررسی تاریخ تمدن، ترجمه: محمدحسین آریا، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۵. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۸)، امام حسین علیه السلام شهید فرهنگ پیشرو انسانی، تنظیم: علی جعفری، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۶. _____ (۱۳۴۸)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی، ج ۱، تهران: چاپخانه حیدری.
۷. _____ (۱۳۵۰)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی، ج ۴، تهران: چاپخانه حیدری.
۸. _____ (۱۳۵۱)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی، ج ۵، تهران: چاپخانه حیدری.
۹. _____ (۱۳۶۴)، بررسی و نقد افکار راسل، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۰. _____ (۱۳۶۹)، حکمت اصول سیاسی ترجمه و تفسیر فرمان مبارک علی علیه السلام به مالک اشتر، قم: بنیاد نهج‌البلاغه.
۱۱. _____ (۱۳۸۶)، ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، ج ۲، ۳، ۵، ۹، ۱۱، ۱۵، ۱۷، ۲۲، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۲. _____ (۱۳۸۹)، شناخت انسان در تصعید حیات تکاملی، بازبینی کریم فیضی و علی جعفری، چ ۲، به‌اهتمام: عبدالله نصری، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۳. _____ (۱۳۹۰)، قرآن نماد حیات معقول، به‌اهتمام: کریم فیضی و علی جعفری، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۴. _____ (۱۳۹۶)، فلسفه تاریخ و تمدن، تدوین و تنظیم: عبدالله نصری، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.





۱۵. خمینی، روح‌الله (۱۳۸۶)، وحدت از دیدگاه امام خمینی (س)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
۱۶. دورانت، ویل (۱۳۶۵)، تاریخ تمدن (مشرق زمین: گاهواره تمدن)، ج ۱، ترجمه: احمد آرام، ع. پاشایی، امیرحسین آریان‌پور، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۷. _____ (۱۳۹۱)، تاریخ تمدن، ترجمه: حسین کامیاب، محمدامین علی‌زاده، لیلا زارع، تهران: بهنود.
۱۸. روح‌الامینی، محمود (۱۳۷۷)، زمینه فرهنگ‌شناسی؛ تهران: انتشارات عطار.
۱۹. سادات، محمدعلی (۱۳۶۰)، مبانی وحدت در امت اسلامی، تهران: انتشارات هدی.
۲۰. سوسور، فردینان دو (۱۳۸۵)، درس‌های زبان‌شناسی همگانی، ترجمه: نازیلا خلخالی، تهران: فروزان‌روز.
۲۱. شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳)، رسائل الشجره الالهیه فی علوم الحقایق الربانیه، ج ۳، تصحیح: نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۲۲. صالحی امیری، رضا (۱۳۸۹)، انسجام ملی و تنوع فرهنگی، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک.
۲۳. صدرالمتهین (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث.
۲۴. گولد، جولوس و ل. کولب، ویلیام (۱۳۸۴)، فرهنگ علوم اجتماعی، گروه مترجمان، به کوشش: محمدجواد زاهدی، تهران: مازیار.
۲۵. لوکاس، هنری (۱۳۶۶)، تاریخ تمدن از کهن‌ترین روزگار تا سده ما، ج ۱، ترجمه: عبدالحسین آذرنگ، تهران: مؤسسه کیهان.
۲۶. لیتون، رالف (۱۳۵۷: ۲۵۳۷) سیر تمدن، ترجمه: پرویز مرزبان، تهران: دانش.
۲۷. وایت، لسلی ا. (۱۳۷۹)، تکامل فرهنگ، پیشرفت تمدن تا سقوط روم، ترجمه: فریبرز مجیدی، تهران: نشر دشتستان.
۲۸. هانتینگتون، ساموئل پی (۱۳۷۸)، برخورد تمدن‌ها و بازساز نظم جهانی، ترجمه: محمدعلی حمیدرفیعی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۲۹. یوکیچی، فوکوتساوا، (۱۳۷۹)، نظریه تمدن، ترجمه: چنگیز پهلوان، تهران: نشر گیو.

30. Bouwsma, William J., (1982) «Intellectual History in the 1980s: From History of Ideas to History of Meaning,» *the Journal of Interdisciplinary History*, Vol. 12, No. 2.
31. Erikson, E. H. (1968) *Identity: Youth and Crisis*, New York: Norton.
32. Jacobson, N. P. (1952) «*The Problem of Civilization*», *Ethics*, Vol. 63, No. 1.
33. Koneczny, Feliks (1962) *On the Plurality of the Civilizations*, Jędrzej Giertych (ed.), Translated from the Polish, London: Polonica Publication.
34. Outhwaite, William (ed.), (2006) *The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought*, 2nd edition, Malden, MA and Oxford: Blackwell Publishing.



نظر
صدر

عوامل انگیزشی وحدت بخش ... از دیدگاه علامه جعفری

«امت»، فراتر از تمدن در آینه قرآن

* کوثر قاسمی

** فتحیه فتاحی زاده

*** حبیب الله بابایی

چکیده

اسلام دینی جامع و جهانی است و اجرای همه‌جانبه آن، مستلزم قالبی تمدنی (به‌مثابه کلان‌ترین نظام مناسبات انسانی) و تأمین‌کننده چنین واحد کلان اجتماعی است. اصطلاح تمدن، با انباشت مفهومی و فرهنگی آن در غرب، حاوی جوهری سکولار است که موجب تردید و احتیاط در استفاده از این اصطلاح می‌شود. بدین سان باید در پی اصطلاحی جایگزین در بستر فرهنگ اسلامی بود. در این پژوهش با روش توصیفی و تحلیل مفهومی، واژه‌هایی از قرآن کریم واکاوی می‌شود که در مظان این معنا، دارای گسترده‌گی اجتماعی است. در میان پنج واژه مطرح در این مقاله که دربردارنده معنای گسترده اجتماعی باشد، به‌ظاهر واژگان بلد، قریه، مدینه و مُلک جایگزین مناسبی برای تمدن نیستند. در این میان، واژه فراگیر «امت» کلان‌ترین و جامع‌ترین نظام مناسبات انسانی است که با افزوده‌های فراتمدنی‌اش، چه‌بسا ترسیم‌کننده مناسب‌ترین بستر تکامل انسان برای تأمین نیازهای فراگیر مادی و معنوی فرد و جامعه باشد. امت با افزوده‌هایی همچون آرامش‌زایی، سبقت در خیرات، نظارت درونی و نیز عناصری همچون وحدت و حاکمیت نوعی انسانی، جامعیت، وسعت، نظام‌مندی، تعادل و هدف‌مندی به جهت ماهوی، کلان‌تر و نظام‌مندتر از دیگر اصطلاح‌های قرآنی و نیز اصطلاح تمدن است.

کلیدواژه‌ها

قرآن کریم، تمدن، امت، ملت حنیف، تکامل انسانی.



تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۰۵

kosarghasemi7@yahoo.com

f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir

Habz109@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۱۲

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء (ع)

** استاد دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء (نویسنده مسئول)

*** استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی گروه مطالعات تمدنی

مقدمه

اسلام، دینی جهان‌شمول و داعیه‌دار هدایت همه مردم جهان است. برای رسیدن به هدف هدایتی کلان اسلام، باید این دین را به صورت جامع و در مقیاسی وسیع به جهانیان عرضه کرد. امروزه تمدن سکولار غرب، همه جنبه‌های زندگی را درگیر کرده است و مواجهه با آن نیز نمی‌تواند تک‌بعدی و غیرتمدنی باشد. بدین‌سان به نظر می‌رسد اجرای کامل دین اسلام و رویارویی جدی و تمام و کمال با تمدن غرب، مستلزم قالبی تمدنی یا شبه‌تمدنی است. قالبی که از نظر وسعت، کلان‌ترین قلمرو اجتماعی را پوشش دهد و با دیگر تمدن‌های بزرگ به رقابت برخیزد.

انسان‌شمولی تمدن و گستردگی و سریان آن در جامعه‌های بشری، بسیار مهم است (مردن، ۱۳۸۳: ص ۱۰۲۶؛ katzenstein, 2010: p.1-2؛ نوروزی فیروزی، ۱۳۹۴: ص ۱۰۸). تمدن به معنای ابرنظام مناسبات انسانی در حال تحول و تکامل (تمدن به مثابه فرایند) است و همواره در حال حرکت و شدن است (نک: بابایی، ۱۳۹۵: ص ۸۹). در عصر حاضر برخی اندیشمندان مسلمان پروژه اجرا و یا حتی احیای «تمدن اسلامی» را به‌منظور برپایی جامع دین اسلام پیشنهاد داده و برای فعال‌سازی آن تلاش کرده و می‌کنند تا هم بتوانند دین جامع را به‌طور جامع تحقق بخشند و هم مواجهه‌ای فراگیر با تمدن غرب داشته باشند.

پژوهش حاضر هر دو نقطه عزیمت متفکران اسلامی برای حرکت در جهت تحقق تمدن اسلامی را پی می‌گیرد و آن را به‌مثابه یک خط شاخص در اندیشه تمدنی خود منظور می‌کند؛ ولی راهکار ارائه‌شده، یعنی پروژه اجرای «تمدن اسلامی»، طرحی قابل مناقشه است. آنها گمان می‌کنند که اگر «تمدن اسلامی» به سامان برسد، آن‌گاه جامعیت اسلام تحقق یافته و مسلمانان می‌توانند با تمدن غرب مقابله کنند؛ به‌گونه‌ای که برای هر یک از آورده‌های تمدن غربی، نسخه اسلامی ارائه دهند و آن را در سطح کلان جهانی مطرح سازند. پرسش اصلی آنجاست که پیشینه لفظ تمدن به لحاظ تاریخی چیست؟ اگر اندکی در سرگذشت تاریخی این واژه نظر افکنیم، در استفاده از آن، دچار تردید خواهیم شد. مفهوم جدید تمدن در غرب (به‌معنای طراحی جامعه که در آن حقوق و



۳۱

نظر

«امت»، فراتر از تمدن در آینه قرآن



قوانین شهری جایگزین قوانین نظامی شود)، به نیمه دوم سده هجدهم میلادی برمی گردد (نک: بابایی، ۱۳۹۶: ص ۵۳-۶۲ و Giddnes, 1991: p.162). با نگاهی به سرگذشت تاریخی مفهوم تمدن درمی یابیم که این واژه نوظهور، نه تنها پس از اندک زمانی از اخلاق و ارزش های انسانی تهی شده و در تقابل با فرهنگ قرار گرفته، بلکه از تیررس رخنه سکولاریزاسیون غربی نیز در امان نبوده است. تطور مفهومی این واژه از آموزه ها و ارزش های دینی و بلکه انسانی بیگانه است و از جهت ارزشی و انسانی نمی توان به این لفظ اعتماد کرد. شاید بتوان گفت ارتباط عمیقی میان دو اصطلاح «civilization» و «secularization» وجود دارد و تمدن امروزی، مفهومی از مدرنیته غربی عاری از دین، معنویت و احیاناً ارزش های اخلاقی است (همان).

تردید در لفظی که تراکمی از سکولاریته هاست، شکی قابل اعتناست و در کاربرد تعبیر «تمدن اسلامی» باید بیش از پیش احتیاط کرد. پیشنهاد پژوهش حاضر برای متفکران مسلمان، یافتن واژه ای جایگزین تمدن در قرآن است که آسیب های یاد شده در تمدن مدرنیته غربی را نداشته باشد. این مقاله در جست و جوی واژه ای مناسب در قرآن کریم است که بتوان آن را اولاً در مقایسه با دیگر کلید واژه های اجتماعی قرآن، کلان ترین واحد اجتماعی دانست؛ ثانیاً آن را با لفظ تمدن مقایسه کرده و به احتمال همان را به جای واژه تمدن پیشنهاد داد. در این پژوهش، کلان نگری، نخستین گام در مسیر یافتن واژه ای معادل تمدن است. به عبارتی قالب تمدنی یا شبه تمدنی که در پی آن هستیم، باید مفهوم وسیع تری نسبت به دیگر واژگان داشته باشد تا نخست از قابلیت شمول انسانی آن مطمئن شویم و سپس دیگر توقعات تمدنی را در همان واژه بررسی کنیم.

کلان نگری و گستردگی و نیز جامعیت نظام های اجتماعی در هر تمدنی مورد تأکید صاحب نظران تمدنی است (Tiryakian, 2001: p.281). پاسخ گویی نظام های تمدنی در برابر پرسش ها و مسائل کلان اجتماعی و تأمین نیازهای بزرگ انسانی، از رهگذر نگرش جامع و همه جانبه حاصل می شود. نظام تمدن باید بتواند در گستره وسیعی، تمامی جنبه ها و زمینه های زندگی فردی و اجتماعی انسان ها را پوشش دهد و برای همه آنها

نظام‌ها و الگوهای زیستی مختلفی را تعبیه کند تا هر کدام در ارتباطی منظم با دیگر نظام‌ها، کارکردهای لازم را داشته باشد. برای دستیابی به واژه‌ای معادل تمدن با تأکید بر جامعیت و کلان‌بودن نظام اجتماعی، در میان دیگر واژگان، شاید واژه‌هایی همچون «بلد»، «قریه»، «مدینه»، «ملک» و «امت» مهم به نظر آیند. در ادامه این واژه‌های اجتماعی قرآن با پژوهش‌های لغوی و تتبع در آیات بررسی خواهند شد. به‌رغم وجود پژوهش‌ها و مقالات متعددی^۱ که هر کدام به‌نوعی به موضوع تمدن از دیدگاه قرآن پرداخته‌اند؛ ولی تأکید و تمرکز هیچ‌یک از آنها، ارائه واژه‌ای جایگزین تمدن نبوده و با چنین هدفی نیز شکل نگرفته‌اند. آنچه در این مقاله به‌عنوان شاخص در بررسی الفاظ و مفاهیم قرآنی در نظر گرفته می‌شود و از آن به‌عنوان عیار وزن تمدنی برای هر یک از واژگان استفاده می‌شود، گنجایش هر یک از این مفاهیم به لحاظ جامع‌بودن، کلان‌بودن، امکان گسترده‌گی زمانی و مکانی و سریان نظام‌مند آن در جامعه بزرگ انسانی است. منظور از گسترده‌گی تمدن، گستره جغرافیایی، نظام‌واری، ارتباطی و تاریخی است.

۱. واکاوای مناسب‌ترین واژه قرآنی معادل با تمدن

گام اولیه برای دستیابی به واژه‌ای معادل تمدن در قرآن کریم، رصد و فهرست واژه‌هایی است که از اجتماع وسیع انسانی حکایت می‌کند. سپس تأکید بر واژه‌ای که با گسترده‌گی و جامعیت نظام‌های اجتماعی، بتواند نیازهای مادی و معنوی آن را برآورده سازد. بدین منظور در ادامه پنج واژه بلد، قریه، مدینه، ملک و امت بررسی می‌شوند:

۱-۱. بلد

«بلد» به معنای زمینی محصور، در ۱۸ آیه و ۱۵ سوره از قرآن کریم آمده است. هر مکان مشخص و محدودی از زمین اعم از آباد یا غیرآباد و عاری از سکنه، بلد نامیده می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸: ص ۴۲). قدر مشترک بیان لغت‌شناسان در معنای بلد، عبارت

۱. مانند مقاله «امت واحده در قرآن کریم» و «ملک عظیم؛ مهدویت و تمدن در قرآن کریم».





«کل موضع مستحیز من الارض» است (راغب، ۱۴۱۲، ج ۱: ص ۱۴۲؛ ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۱۳: ص ۳۴۲؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۱: ص ۳۸۵). بیشتر لغت‌نامه‌ها، این واژه را «زمینی محدودشده و حصار کشیده» معنا کرده‌اند که قید «سکونت انسان» در آن، الزامی ندارد؛ مانند مصطفوی که ریشه و اصل این ماده را «قطعه محدوده من الارض مطلقاً عامراً او غیرها؛ قطعه محدودی از زمین خواه آباد باشد یا نباشد» بیان می‌کند (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۱: ص ۳۵۴). «بلد» لزوماً بر سکونت انسان‌ها دلالت ندارد. همان‌طور که در معنای بلد وجود آبادانی و عمران ضرورت ندارد؛ از این رو هر چه محدوده بلد وسیع باشد، چون اطلاق بدون انسان دارد، اگر انسان‌ها در آن ساکن نباشند، جایگزین مقوله‌ای همچون تمدن نمی‌شود.

در قرآن کریم صفت «احیاء» برای بلد سرسبز و «اماته» برای بلد بی‌آب و علف آمده^۱ و اشاره‌ای به حضور ضروری انسان در بلد نمی‌شود. شهرهای مقدسی با عنوان «بلد» در قرآن آمده و شرافت این شهرها به دلیل حضور پیامبر خدا، خانه کعبه و یا دعای انسان بزرگی در حق آن سرزمین ذکر شده است و بلد، به خودی خود شرافتی ندارد.^۲ آیاتی در سوره فجر، از بلاد پیشرفته‌ای یاد می‌کند که در زمانه خود، نظیری نداشتند.^۳ ذات یگانه ربوبی، این شهر را با وصف «إِزَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ» دارای ستون‌های بلند؛ کنایه از عظمت و شکوه^۴ معرفی می‌کند که به دلیل طغیان مردمانشان نابود شدند؛^۵ بنابراین بلد به انسان، یعنی عامل اصلی تمدن نظر ندارد و تنها ناظر به بستر و زمینه جغرافیایی و مکانی است.

۱-۲. قریه

«قریه» به معنای «اجتماع مردمی» است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵: ص ۷۸؛ راغب، ۱۴۱۲، ج ۱: ص ۶۶۹).

۱. «الْبَلَدُ الطَّيِّبُ... وَالَّذِي حَبَّتْ...» (اعراف: ۵۸).

۲. ابراهیم: ۳۵؛ تین: ۳؛ بلد: ۲.

۳. «الَّتِي لَمْ يَخْلُقْ مِثْلَهَا فِي الْبِلَادِ» (فجر: ۸).

۴. فجر: ۷.

۵. «الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ» (فجر: ۱۱).

در ۲۶ سوره و ۴۸ آیه بیان شده و «مطلق جمعیت بدون در نظر گرفتن نظم و تدبیر در آن مدنظر است» (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج: ۹، ص: ۲۸۲). برخلاف معنای لغوی واژه بلد، قید «سکونت انسان» درباره قریه وجود دارد و در قرآن کریم نیز این واژه از مجتمع‌های انسانی حکایت می‌کند. از آنجایی که تمدن به مکان خالی از انسان اطلاق نمی‌شود، به نظر می‌رسد که قریه، در مرتبه بالاتری از واژه بلد باشد.

قریه در قرآن کریم، نمادی از جامعه به هلاکت رسیده را به تصویر می‌کشد؛ زیرا خیل عظیمی از آیات مشتمل بر واژه قریه، در مذمت و هلاکت اهل آن است. البته آیات اندکی همچون آیه «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا...» (اعراف: ۹۶) نیز مشاهده می‌شود که به شرط ایمان و تقوای اهل قریه، سرنوشت نیکویی برایشان پیش‌بینی شده، اما با این حال در انتهای آیه به تکذیب آنها اشاره شده است. ویژگی‌هایی همچون کفران نعمت،^۱ حضور مترفین،^۲ سران حيله گر،^۳ ظالمان،^۴ طغیانگران،^۵ سرپیچی کنندگان^۶ و متجاوزان از فرمان خداوند متعال،^۷ نمونه‌های روشنی از تصویرپردازی «قریه» در قرآن کریم است. در مقابل این ویژگی‌ها، سرانجامی جز هلاکت،^۸ گرفتار شدن به مکر الهی^۹ و رها شدن بدون یاور به هنگام نزول عذاب،^{۱۰} برای آنها بیان نشده است. از قوم گناهکار لوط نیز با عنوان «قریه» یاد شده است.^{۱۱} از قوم حضرت یونس عَلَيْهِ السَّلَام نیز پیش از



۱. «صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً ... فَكَفَرَتْ...» (نحل: ۱۱۳).
۲. «تُهْلِكُ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُمَثِّرِيهَا...» (اسراء: ۱۶).
۳. «جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا...» (انعام: ۱۲۳).
۴. «كَمْ قَصَفْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً...» (انبیاء: ۱۱).
۵. «كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطَرَتْ مَعِشَتَهَا...» (قصص: ۵۸).
۶. «وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا...» (طلاق: ۸).
۷. «وَ سَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي ... إِذْ يَعْدُونَ...» (اعراف: ۱۶۳).
۸. «إِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا...» (اسراء: ۵۸).
۹. «جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا...» (انعام: ۱۲۳).
۱۰. «كَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً ... أَهْلَكْنَاهُمْ» (محمد: ۱۳).
۱۱. «نَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْغَابِئَاتِ...» (انبیاء: ۷۴).



توبه با عنوان قریه یاد شده، ولی پس از توبه، قریه نامیده نشده است. همه این قریه‌ها، ترسیم‌کننده چهره‌ای از اجتماع‌های بی‌فرجام و زوال‌یافته در قریه‌هایی است که قرآن معرفی می‌کند؛ برای نمونه نخست آیه ۱۱۲ سوره مبارکه نحل درباره قریه‌ای است که دارای سه صفت امنیت، اطمینان و روزی فراوان بود، اما به دلیل کفران نعمت، خداوند لباس گرسنگی و ترس را بر آنان پوشانید و هلاک شدند: «وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً...» (نحل: ۱۱۲). دومین آیه «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا... فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا» (اسراء: ۱۶) است که در آن برخلاف تصور کسانی که رفاه را یکی از نشانه‌های تمدن می‌دانند، قرآن کریم فرهنگ مترفین را مانع سعادت، خوشبختی و رشد جوامع ذکر می‌کند؛ به گونه‌ای که نباید بر مبنای خواسته‌های رفاه‌طلبانه مترفین عمل کرد. به عقیده سید قطب، کثرت مترفین در جامعه، یکی از اسباب هلاکت است (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۴: ص ۲۲۱۸). با بررسی دو واژه بلد و قریه، باید گفت در این نسبت سنجی هرچند بلد هم حکایتگر سرزمین‌های پیشرفته گذشته است، ولی قریه، نمادی از اجتماع هلاک‌شده‌ای است که در برهه‌ای از زمان، اقتدار و شکوهی داشته و با کفران نعمت اهل آن، نابود شده‌اند. در هر حال به صرف پیشرفت ظاهری نمی‌توان مهر تمدنی بر واژه‌ای نهاد؛ بنابراین بررسی لغوی و قرآنی واژه قریه غیر از مفهوم اجتماعی محدود و ناپایدار و توسعه‌نیافته و آسیب‌پذیر انسانی، معنای دیگری به ما نمی‌دهد.

۱-۳. مدینه

مدینه به معنای شهر (راغب، ۱۴۱۲، ج ۱: ص ۷۶۳) در ۱۱ سوره و ۱۶ آیه از قرآن کریم مشاهده می‌شود. صاحب کتاب العین آن را چنین معنا می‌کند: «کل ارض یبنی بها حصن فی اصطمتها فهو مدینتها؛ هر درزی که در میانه زمینی ساخته شود در حکم مدینه آن زمین است» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸: ص ۵۳). این معنا در لغت‌نامه‌های دیگر نیز بیان شده است (صاحب، ۱۴۱۴، ج ۹: ص ۳۲۷). هرچند مدینه را شهری بزرگ معنا کرده‌اند؛ ولی تأکید لغت‌نامه‌ها بر

۱. «فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةً أَمِنَتْ فَتَقَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يَبُوءُونَ لَهَا آمَنُوا...» (یونس: ۹۸).

«مکان بودن» آن است (جوهری، ۱۳۷۶، ج: ۶؛ ص: ۲۲۰۱؛ زمخشری، ۱۳۸۶: ص: ۲۰). ظاهر این کلمه بر شهرنشینی دلالت دارد؛ اما فاقد معیارهای تمدنی است. اگر هم به فرض ارتباطی میان تمدن و مدینه برقرار باشد، جایگزین یکدیگر نخواهند بود؛ زیرا بنابر نظر لغویان، مدینه بر مکان حضور انسان یا منزل و مسکن اطلاق می‌شود؛ درحالی که لفظ تمدن به فراتر از مکان و مسکن دلالت دارد.

در نگاه نخست و با توجه به ریشه این واژه (مدن) و اشتراک لفظی آن با تمدن، به نظر می‌رسد «مدینه» معادل تمدن باشد، اما چنین نیست؛ زیرا جامعه مدینه، همان قریه‌ای است که در صورت سرپیچی از قوانین الهی و تخطی از مسیر رسالت، هلاک خواهد شد. در سوره یس، قریه‌ای به محض حضور پیامبر خدا، مدینه نامیده شده است؛ درحالی که پیش از ورود پیامبر، با لفظ «قریه» از آن یاد می‌شد (یس: ۱۳-۲۰). این واقعیت در تمامی آیاتی که مدینه در آنها آمده وجود دارد. با اطاعت از پیامبران که به شرافت حضورشان، قریه با عنوان مدینه خطاب شده است، مردم به سعادت می‌رسند. پیامبر خدا با مدیریت الهی، مردم را به انجام دادن عمل صالح راهنمایی می‌کند تا جامعه زیان‌بار قریه از نابودی نجات یابد. در نگاه قرآن اولاً، بر خلاف قریه که در بیشتر آیاتش سرانجام هلاکت باری داشتند، در هیچ کدام از آیات، سرنوشت اهل مدینه نابودی نیست؛ ثانیاً، جامعه مدینه به لحاظ سعادت‌مندی مردمانش که در پیروی از انبیا حاصل شده، در برآوری ارزش‌های انسانی به تمدن نزدیک‌تر است. با این حال، همچنان واژه مدینه از سازه‌ها و شاخص‌های تمدنی خالی است و توانایی جایگزینی با واژه تمدن را ندارد. مدینه نه تنها تمدنی نشده، بلکه گستره و کیفیتش همان اجتماع مردمی قریه است. تنها تفاوت مدینه با قریه، این است که مدینه به شرافت حضور پیامبر مزین شده است؛ زیرا شهر خالی از پیامبر، همان قریه است؛ بنابر این مطابق بررسی‌های قرآنی، جایگاه واژه مدینه از قریه و به طریق اولی از بلد بالاتر است؛ ولی به لحاظ مفهومی به آستانه تمدن نمی‌رسد. گستره زیاد، جامعیت و وحدت تمدن در مدینه مشاهده نمی‌شود.





۱-۴. ملک

این واژه در ۲۶ سوره و ۴۰ آیه آمده و در اصل آن، معنای «قوت و تسلط» نهفته است (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۱۱: ص ۱۷۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ص ۶۴۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵: ص ۳۵۱). ملک در قرآن کریم، ویژه خداوند آمده^۱ و به اذن الهی به برخی از پیامبران بزرگ همچون ابراهیم، داود و سلیمان نیز اعطا شده است. ملک با صفت‌های «عظیم»، «لا ینبغی لاحد من بعدی» و... در قرآن آمده، ولی اصل معنای ملک، به هیچ یک از این معانی محدود نبوده و مفهومی عام‌تر در آن منظور بوده است (راغب، ۱۴۲۰، ج ۳: ص ۱۲۷۷). ملک سلیمانی که با صفت «لا ینبغی لاحد من بعدی» یاد شده و ملک عظیم که با توجه به آیات و روایت‌ها به «امامت و ولایت» تعبیر شده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ص ۲۸۹؛ دژآباد، ۱۳۹۵: ص ۷۵)، نشان می‌دهد که ملک از واژگان قبلی گسترده‌تر است؛ اما معنای تمدنی در این واژه اشباع نشده و جامعیت نظام‌های اجتماعی را نیز ندارد.

بعضی با عقیده به اینکه تمدن در زمان ظهور امام زمان (عج) محقق می‌شود، ملک را معادل تمدن می‌دانند (همایون، ۱۳۹۴: ص ۵)، اما چنین نیست؛ زیرا اولاً، عامه مردم و بدنه جامعه در این ملک شراکتی ندارند؛ یعنی «ملک» وصف حاکمان و امیران است و نه وصف کل جامعه؛ درحالی که تمدن به کل جامعه اطلاق می‌گردد؛ نه به حاکمان و صاحبان قدرت در آن تمدن؛ ثانیاً، پیش‌فرض این تفکر آن است که امکان ایجاد تمدن تنها در زمان ظهور امام زمان (عج) است، درحالی که احیا و ایجاد تمدنی نو در عصر غیبت، ممکن هست. بی‌گمان میان تمدن مهدوی با تمدن غیبت، تفاوت‌های فراوانی هست، اما بی‌شک تمدن عصر غیبت که قرآن آن را معرفی می‌کند، خیلی از نقص‌های تمدن‌های بشری را ندارد. بدین‌سان به نظر می‌رسد اجتماع‌های بلد، قریه، مدینه و مفهوم کلان ملک که قرآن کریم سرنوشت اهالی آن را بیان کرده است، جایگزین مناسبی برای تمدن نباشند.^۲

۱. «أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (بقره: ۱۰۲)؛ «لِلَّهِ مُلْكُ...» (نور: ۴۲).

۲. به‌ظاهر از دیگر واژگان قرآنی مانند دیار (به معنای خانه)، تمکن و... معنای تمدنی استخراج نمی‌شود.

۱-۵. ائمت

ائمت به معنای جماعتی در حال حرکت به سوی هدفی خاص است و در ۲۵ سوره و ۵۳ آیه از قرآن آمده است. ائمت و مشتقاتش، امام نیز (در ۵ سوره و ۵ آیه) و ائمه (در ۴ سوره و ۵ آیه) وجود دارد. ریشه آن «امم» به معنای «قصد چیزی کردن» است (ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ج: ۱، ص: ۵۹؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج: ۱۶، ص: ۲۶) و «این معنا در تمامی مشتقات این کلمه همواره وجود دارد» (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج: ۱، ص: ۱۴۹). ائمت به فرد یا جماعتی که با فکری واحد به سوی هدف خاصی در حرکت هستند، اطلاق می‌شود. ریشه «ائمت» به مرجع، جماعت و دین نیز معنا شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج: ۱، ص: ۲۱)؛ زیرا همه آنها به قصد و هدف خاصی نظر دارد.

در آغاز به نظر می‌رسد ائمت در قرآن، به سه معنای (۱) انسان‌هایی که دور هم جمع شده باشند: «وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِّنَ النَّاسِ» (قصص: ۲۳)؛ (۲) زمان به نسبت طولانی سپری کرده باشند: «وَإِذْ كَرَّ بَعْدَ أُمَمَةٍ» (یوسف: ۴۵)؛ و (۳) ملت و دین «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ» (زخرف: ۲۳) آمده است؛ اما با دقت در معنای اصلی و ریشه لغوی «ائمت»، درمی‌یابیم که برگشت هر سه مورد، به همان معنای اصلی است. راغب نیز می‌گوید: «ائمت هر جماعتی است که امری واحد، دینی واحد، زمانی واحد یا مکانی واحد آنها را جمع می‌کند و فرقی ندارد که این جمع شدن به اجبار باشد یا از روی اختیار» (راغب، ۱۴۱۲، ج: ۱، ص: ۸۶). با این فرض، امام و جمع آن ائمه نیز، پیشوایان مردم به سوی مقصدی خاص هستند.

در این میان برخی معتقدند که پایبندی به یک اصل و ریشه واحد وجود ندارد. چنین دیدگاهی بدون هیچ دلیل محکمی و تنها با بیان معانی مختلف از ائمت مطرح شده است. در این دیدگاه هر چند اتفاق نظر لغت‌شناسان درباره ریشه واحد ائمت پذیرفته می‌شود، با ذکر پنج معنای اصطلاحی در قرآن کریم، وجود معنای واحدی برای ائمت را نمی‌پذیرد و با توجه به آیات مختلف، «ائمت» را گروه و جماعتی از انسان‌ها، مقداری از زمان، گروهی از جان‌داران، دین و رهبر معنا می‌کند (مصلاهی‌پور، ۱۳۹۶: ص ۹۱).

نویسنده این مقاله بر پایه آرای لغت‌شناسان و بررسی آیات، و با تأکید بر وحدت در



نظر



اصل این واژه، معتقد است که هرچند این واژه مفهومی پرکاربرد در قرآن کریم و دارای فراز و فرود است، «هدف و مقصد» در این واژه، نقطه عطفی است که باید بدان دقت داشت. توجه به «مقصد» در تمامی معانی اصطلاحی آن در قرآن مشاهده می‌شود؛ زیرا هریک به‌نوعی به سوی هدفی در حرکت هستند. از طرفی این معانی اصطلاحی نیز قابل مناقشه است: الف) برداشت معنای امام و رهبر از آیه «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً» (نحل: ۱۲۰) (همان)، باید در کنار معنای امت بودن حضرت ابراهیم علیه السلام دیده شود. در این صورت، این پرسش به ذهن می‌رسد که چرا خداوند از واژه امام در این آیه استفاده نکرده است؟! امت بودن ابراهیم علیه السلام بدین معناست که وی به حدی رسیده است که به‌تنهایی کار جماعتی را در رسیدن به مقصد الهی انجام می‌دهد. بی‌گمان «امت»، بار معنایی خاصی جدای از واژه «امام» دارد و ابراهیم علیه السلام دارای هر دو مقام است؛ ب) جماعتی از انسان‌ها و جان‌داران نیز به سوی مقصدی در حرکت‌اند؛ ج) دین و روش هم آدمی را به سوی هدفی خاص رهنمون می‌شود؛ د) امت در آیه «وَ اذْكَرْ بَعْدَ أُمَّةٍ» (یوسف: ۴۵) نیز نشان می‌دهد در استفاده از این واژه برای «زمان»، منظوری نهفته است؛ اینکه زمان به هدفی که درباره‌ی ماجرای یوسف در نظر است، آمده باشد. زمانی که به نهایت مقصد خود رسید و آن فرد زندانی بعد از مدتی، به یاد سخنان یوسف علیه السلام افتاد و تعبیر خواب پادشاه به‌توسط یوسف علیه السلام، مقدمه‌ای برای اثبات بی‌گناهی و آزادی او از زندان شد.

۱-۵-۱. «امت»، اصطلاحی جامع

از آنجا که یکی از شاخص‌های مهم تمدن کلان، گستردگی است، سنجه و ملاک تعیین معادل مناسب قرآنی برای واژه تمدن در این پژوهش، وسعت و جامعیت است (Tiryakian, 2001: p.281). هر واژه قرآنی که این دو شاخصه (وسعت و جامعیت) را توامان دربرگیرد، به معنای تمدن نزدیک‌تر خواهد بود. با بررسی لغت‌نامه‌ها و آیات مختلف، به نظر می‌رسد واژه امت، از وسعت و جامعیت بسیاری نسبت به دیگر واژگان برخوردار است و نسبت به آنها عامتر، فراتر و مهم‌تر می‌نماید.

۱-۵-۱. وسعت انسانی و مفهومی «امت»

معنای «امت» از نظر عمومیت و وسعت، تابع مورد استعمال یا اراده گوینده است. این واژه گاه تنها بر یک فرد،^۱ گاه بر گروهی اندک^۲ و گاه بر تمامی گرویدگان به یک آیین^۳ نیز اطلاق شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱: ص ۲۹۷). خداوند متعال تنها حضرت ابراهیم علیه السلام را امت نامیده است. ابراهیم علیه السلام گستره‌ای از حقایق متعالی است که او را هم‌تراز با جماعتی از انسان‌ها قرار داده است. گستره وسیع امت، زمانی قابل فهم است که آن را دارای ملت (آیین) حنیف بدانیم؛ زیرا تمامی افرادی که بر پایه فطرت توحیدی خویش عمل کرده و حق‌گرا هستند، مشمول این آیین می‌شوند. هرچند بعضی امت را در دین اسلام خلاصه می‌کنند (ایزوتسو، ۱۳۸۱: ص ۹۶؛ ظهیر، ۱۳۸۸: ص ۴۹) و یا معتقدند امت، نخست دایره وسیعی را شامل می‌شده، ولی درنهایت به جامعه دینی و مسلمان محدود شده است (Eliade, 1986: p.862)، اما مطابق دستاوردهای این پژوهش، امت به دین یا عقیده خاصی محدود نشده است.

در گستره معنایی امت، افزون‌بر مردم^۴ افرادی برتر نیز وجود دارند.^۵ اهمیت ایجاد امت تا حدی است که خداوند متعال به‌رغم تکذیب مردم، پیامبران را برای امت‌شدن بشریت فرستاده است.^۶ پیامبران با اعطای وحدت نوعی به جامعه انسانی، بر مبنای عقیده و روش توحیدی عمل می‌کنند. «بشر امتی است واحد و دارای ربی واحد و آن خداست و دین واحد و آن توحید است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴: ص ۳۲۲). دعوت به دین واحد، برای رسیدن به امت واحد، نشان وحدت رویه و هدف مشترک همه پیامبران است. هر امتی، رسولی دارد.^۷ رسولان با بشارت به هدایت‌شدگان و انذار گمراهان، در

۱. «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً...» (نحل: ۱۲۰).

۲. «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ...» (آل عمران: ۱۱۰).

۳. «تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ...» (بقره: ۱۳۴ و ۱۴۱).

۴. قصص: ۲۳.

۵. «أُمَّةٌ قَائِمَةٌ...» (آل عمران: ۱۱۳).

۶. «...جَاءَ أُمَّةٌ رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ...» (مومنون: ۴۴).

۷. «لِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ...» (یونس: ۴۷).



نظر



ایجاد امت واحد، نهایت تلاش خود را می‌کردند تا قسط و عدل را در جامعه برپا کنند. خارج‌شدگان از مسیر امت واحد، حقیقت امت واحد را تکذیب کرده و به هلاکت می‌رسند.^۱ به‌رغم گستردگی بی‌نظیر و شرافت بالای امت، تنها خداوند باقی است و سرانجام امت نیز به سوی هموست. هر امتی، اجل (سرآمدی) دارد^۲ و روح امت در زمانی معین از کالبد جسم خارج می‌شود. «اجل امت» با «هلاکت قریه» تفاوت دارد؛ زیرا اولاً تفاوت این دو واژه در قرآن کریم، نشان از تفاوتی واضح میان کلمه‌های هلاکت و اجل است؛ ثانیاً اجل به معنای هلاکت نیست. اجل امری طبیعی است؛ همان‌گونه که اجل هر انسانی در موعدی مقرر فرا می‌رسد و به معنای نابودی (هلاکت) او نیست، امت نیز چنین است. امت متشکل از جماعتی است که به سوی هدفی واحد در مسیری واحد در حال حرکت‌اند. چه‌بسا در این مسیر، اجل آنها فرا رسد و خداوند امتی دیگر را جایگزین آنها سازد؛ ثالثاً نابودی قریه به دلیل کفران اهالی آن است که با اجل فرق می‌کند و خداوند برای قریه، اجل را به کار نبرده است؛ رابعاً کاربرد اجل برای امت، نشان از حیات امت، حرکت و پویایی آن در طول عصرهاست. به نظر می‌رسد هر امتی که سرآمدش برسد، امت بعدی در شکل و ظاهری دیگر، همان مسیر صحیح را ادامه می‌دهد.

در باره تفاوت میان تکذیب امت با هلاکت قریه نیز باید گفت: اولاً قرآن از هلاکت امت سخنی نگفته است و به نظر می‌رسد هلاکت با تکذیب متفاوت باشد. قرآن از لفظ هلاکت برای قریه و از لفظ تکذیب برای امت استفاده کرده و دو لفظ متفاوت، نشانگر دو معنا و مفهوم متفاوت است؛ ثانیاً مردمان قریه با کفران نعمت، اسباب هلاکت خودشان را فراهم می‌کنند که البته با تکذیب متفاوت است. در طول تاریخ کم نبودند جریان‌های حق‌گرایی که تکذیب شدند و تکذیب امت نیز چنین است؛ افرادی که به مخالفت برخاسته و سنگ اندازی می‌کنند، همواره وجود دارند و از حرکت عظیم امت،

۱. «تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا...» (نحل: ۶۳).

۲. «وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ...» (اعراف: ۳۴)؛ «مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلُهَا» (حجر: ۵).

خارج می شوند؛ ثالثاً عاقبت هلاکت بار تکذیب، تنها دامن مکذبان (و نه همه اهالی امت) را می گیرد؛ بر خلاف هلاکت قریه که به دلیل کفران بیشتر مردمانش، عاقبت اهالی اش، نابودی است. آیه ۵۹ سوره قصص،^۱ دو بار از هلاکت قریه سخن گفته و اشاره دارد که خداوند نابود کننده اهالی قریه نیست، بلکه هر قومی مسئول سرنوشت خویش است.^۲ قسمت میانی آیه نیز که از ارسال رسول به ام قریه خبر می دهد، در تأیید همین مطلب است. قوم یونس به عنوان شاهد مثالی است که مردمان قریه هم اگر توبه کنند، از عاقبت هلاکت باری که برای خود ساختند، می رهند. اهالی در معرض هلاکت قریه، اگر از آموزه های پیامبران مدینه پیروی کنند و عمل صالح انجام دهند، از نابودی نجات می یابند و شایستگی حرکت در مسیر امت را پیدا می کنند. به ظاهر هر سه مورد قریه، ام قریه و مدینه، یک مکان بوده که براساس اعمال اهالی شان، به آستانه تمدنی نزدیک تر و یا دورتر می شوند. می توان میان ام قریه و مدینه نیز رابطه ای برقرار کرد؛ در آیه ۵۹ قصص، عبارت «حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمَمَةٍ رَّسُولًا» آمده و در آیات ۱۳-۲۰ سوره یس نیز، قریه پس از ارسال پیامبر مدینه نامیده شده است.

۱-۵-۲. وحدت در گستره «امت»

گستره معنایی امت این پرسش را ایجاد می کند که چگونه میان همه کثرت ها، امت در مداری مستقیم به حرکت خود ادامه می دهد؟ هر مقدار وسعت معنایی بیشتر باشد، نیاز به وحدت ملموس تر است؛ وحدتی که همگان را در مسیری یکسان و منظم هدایت کند. بدون نظم هرگز تمدنی پایدار نخواهد بود (Newman, 1979: p.476). ایجاد نظم نیز مستلزم وحدت رویه در بدنه امت است: «اگر وحدت و همسویی وجود نداشته باشد، اساساً تمدنی شکل نمی گیرد» (بابایی، ۱۳۸۸: ص ۵۵). تمدن باید در یک محور قرار گرفته و به پیش رود (پهلوان، ۱۳۸۲: ص ۱۴۷-۱۴۸)؛ زیرا در غیر این صورت اطلاق عنوان تمدن بر آن صحیح نخواهد بود. «علامه طباطبایی رحمته الله علیه تاریخ را سیر حرکت از وحدت به کثرت و از کثرت به

۱. «مَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ... مَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ...» (قصص: ۵۹).

۲. «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱).



نظر



وحدت می‌داند» (عبداللهی، ۱۳۹۳: ص ۴۹). انسان‌ها به مقتضای طبیعت مدنی، در آغاز امتی واحد بودند،^۱ اما پس از مدتی در نتیجه اعمال اصل استخدام، برای کسب منفعتی اعتباری (نه حقیقی)، حقوق یکدیگر را پایمال کرده و اختلاف ایجاد شد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ص ۱۴۴-۱۵۰؛ بوذری‌نژاد، ۱۳۹۱: ص ۵۳). انسان‌ها بر اثر اختلاف، از آن یکپارچگی حقیقی امت واحد خارج شدند و خداوند رسولان را به عنوان منادیان قسط و عدل برای رفع اختلاف و تشکیل امتی منسجم و توحیدی به سوی مردم گسیل داشت. دینی که می‌خواهد وحدت حقیقی را ایجاد کند، باید روح و جوهر ثابت داشته باشد. نخست به نظر می‌رسد دین واحد با فراوانی پیامبران سازگاری ندارد؛ اما در حقیقت دعوت همه پیامبران با اصول مشترک فکری به هدف و مقصد مشترک توحید و زوال اختلاف از صحنه جامعه بشری است. بر خلاف دیگر مخلوقات عالم، حرکت انسان‌ها در مسیر امت واحد اجباری نیست؛^۲ بلکه ساخت امت واحد آزمایشی الهی است که به خواست و تلاش مردم، محول شده است. آنها می‌توانند در این مسیر گام برداشته و هدایت شوند و یا خود را از آن محروم سازند.^۳ به دلیل فرایندی بودن یا زمان‌مندی امت، بعثت متوالی انبیا برای دعوت به توحید و تشکیل امت واحد ضرورت دارد.

می‌توان وحدت دین را با واژه قرآنی «ملت حنیف» روشن‌تر ساخت. «ملت» به معنای سنت، آیین و روش (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۵: ص ۲۵۲؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸: ص ۳۲۴) و حنیف به معنای اعتدال در مسیر مستقیم است (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۲: ص ۳۴۴). سید قطب در تفسیر آیه «فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا»، حقیقت دین ابراهیم را روی گردانی از هرگونه شرکی می‌داند (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۱: ص ۴۳۴). در ادامه آیه نیز با عبارت «مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» بر این مطلب

۱. «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ...» (بقره: ۲۱۳)؛ «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا...» (یونس: ۱۹).
 ۲. «...وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ» (مانده: ۴۸)؛ «...لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ» (هود: ۱۱۸)؛ «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً...» (نحل: ۹۳)؛ «لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ يَدْخُلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ» (شوری: ۸)؛ «وَلَوْ لَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُوتِيَهُمْ...» (زخرف: ۳۳).

۳. «أَنَا هَدَيْتَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳).

تأکید شده و بهترین دین این گونه معرفی می‌شود: «وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا» (نساء: ۱۲۵).

در قرآن کریم هشت بار از آیین ابراهیم یاد شده و خداوند همگان را به پیروی از آن فراخوانده است.^۱ ملت ابراهیم نیز به «الاسلام الخالص الصریح» تفسیر شده است (سید قطب، ۱۴۱۲، ج: ۱، ص: ۱۱۵). مطابق آیه «وَمَنْ يُؤْعَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ» (بقره: ۱۳۰) تنها سفیهان از آیین ابراهیم روی برمی گردانند و آیه ۱۳۵ بقره^۲ هدایت را در آیین ابراهیم می‌داند. ملت ابراهیم به توصیف قرآن، خالص، توحیدی و حنیف است و همه پیامبران و پیروانشان در زیر لوای آیین ابراهیمی قرار می‌گیرند. اختلاف سلیقه در هر قومی وجود دارد؛ اما ایجاد و تداوم امتی منسجم و توحیدی، بدون تأسی به یک قانون واحد امکان‌پذیر نیست. «به گفته توین‌بی، هر تمدن در مرحله‌ای از تاریخش به وحدت در زیر لوای یک دولت جهانی می‌گراید» (آشوری، ۱۳۷۰، ص: ۳۵-۱۲۸). هر تمدنی، بر اساس آیین و قانونی واحد است و زیربنای تمدن معرفی شده در قرآن، ملت حنیف ابراهیمی است. وسعت ملت حنیف، تمامی افراد بشر با همه گرایش‌های فرهنگی و دینی حق‌گرا و توحیدی را دربرمی‌گیرد.^۳ همه انسان‌های حق‌گرا عضو امت و پیرو ملت یا روش حق هستند. بدین سان اگر همه مردم زیر چتر ملت حنیف قرار می‌گیرند، باید در پی حقیقتی مشترک در میان همه بشریت بود. مطابق آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) این حقیقت، همان فطرت مشترک الهی در انسان است.

هر چند در دو واژه «مدینه» و «ملک»، دعوت به توحید مشاهده می‌شود، در ریشه واژه «امت» توجه به «مقصد» نقطه عطفی است که در دیگر واژه‌ها وجود ندارد. در آیات درباره «امت»، خداوند بیشتر با عنوان «ربّ» و مقصد امت یاد شده است. با توجه به آنکه در هر دوره‌ای بیشتر اختلاف نظرهای مردم با پیامبران بر سر توحید ربوبی بوده

۱. «فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا» (آل عمران: ۹۵)؛ «أَنْ اتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا» (نحل: ۱۲۳).

۲. «قُلْ بَلَّ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا» (بقره: ۱۳۵).

۳. رابطه ملت حنیف و نقش پیامبر خاتم در ارائه دین انسانی و وحدت تمدنی، بحث جداگانه و مفصلی را می‌طلبد.





است، این مطلب اهمیت بیشتری می‌یابد. دو آیه «تَعَالُوا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران: ۶۴) و «أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (یوسف: ۳۹)، به حقیقت مشترکی میان اهل کتاب و بلکه تمامی مردم اشاره می‌کند که همانا ربّ واحد است. آیه «كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ ... قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَاب» (رعد: ۳۰)، دعوت امت‌ها به توحید را سنت جاریه در تمامی عصرها بیان می‌کند. هرچند نباید میان اصطلاح قرآنی «امت واحده» با وحدت امت مشابَهت برقرار کرد، اما به نظر می‌رسد هنگامی که مقصد امت، دین، هدف رسولان و... همگی واحد باشد، دیگر امکان وجود ارباب متفرق محال می‌نماید. امت در مسیر نظم حاکم بر جهان، از ربّ واحد شروع شده و به همان ربّ واحد ختم می‌شود.

۱-۵-۳. جامعیت و اشتغال اامت بر نظام‌های اجتماعی

امت، افزون‌بر ویژگی گسترده‌گی و وحدت، از جامعیت ویژه‌ای متشکل از نظام‌های اجتماعی نیز برخوردار است. «به یک نظام اجتماعی، هنگامی تمدن گفته می‌شود که کارکردهای دنیوی لازم را آن‌هم در سطح کلان داشته باشد» (بابایی، ۱۳۸۸: ص ۵۳). کارکردهای دنیوی در قالب نظام اقتصادی، سیاسی، امنیتی و ... بیان می‌شود که شاخص‌ترین آنها، نظام اقتصادی است. هرچند این ویژگی در دیگر واژگان نیز مشاهده می‌شود، مطابق آیه «رَبِّنَا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ...» (انعام: ۱۰۸)، درباره «امت» مطلبی فراتر وجود دارد و آن اینکه اولاً خداوند تأمین نیازهای مادی انسان را برای او زینت قرار داده است تا در جهت تکامل جسمانی خویش گام بردارد و از آن لذت ببرد. خداوند لذت‌ها، اعمال انسان و متعلقات او را در نظرش زیبا جلوه می‌دهد تا از این طریق، نیازهای جسمانی‌اش را برآورده سازد (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷: ص ۳۱۵)؛ ثانیاً دین، محدوده و چارچوب صحیح بهره‌مندی از لذت‌های طبیعی را تبیین کرده است؛ ثالثاً در بهره‌مندی از مطامع دنیوی، دو بعد مادی و معنوی وجود انسان در تعامل و تعادل با یکدیگر طی طریق می‌کنند. مطابق این مبنا، هرچند اصالت با روح است (زیرا روح باقی است)، نه

روح فدای جسم می شود و نه جسم فدای روح.

اهمیت آسایش مادی با دقت در این آیه روشن می شود: «وَلَوْ لَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَّاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُؤْتِيَهُمْ سُقْفًا مِنْ فِصَّةٍ وَ مَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ؛ و اگر بيم آن نبود که مردم همه يك امت شوند (و همه بر كفر و شرك اتفاق كنند)، همانا برای خانه های کسانی که به خدای رحمان كفر می ورزند، سقف هایی از نقره و نردبان هایی که بر آن بالا روند می ساختیم» (زخرف: ۳۳). مطابق این آیه، رفاه مادی، پایین ترین سطح از ویژگی های امت است که خداوند آن را لایق کافران می داند و رسیدن به ارزش های توحیدی و انسانی را برای مؤمنان خویش می خواهد. البته زینت های دنیوی، مخصوص کافران نیست و خداوند افزون بر آنکه با زینت قراردادن اعمال، انسان ها را در جهت رفع نیازهای مادی سوق داده است، همه مردم را در بهره مندی از زینت های دنیا، مساوی قرار داده تا مؤمنان گمان نکنند رها شده اند.^۱

امت، مناسکی دارد: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ...» (حج: ۳۴)؛ «لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ...» (حج: ۶۷). این مناسک، غذای روح آدمی هستند و انسان ها را به مقصد واحد هدایت و نیازهای معنوی اش را تأمین می کنند. شاید میان «ملت حنیف» و «امت وسط» ارتباطی باشد؛ زیرا در اصل معنایشان، حرکت در مسیر مستقیم است. نمونه های کامل امت وسط، گواهان هادی امت هستند: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...» (بقره: ۱۴۳). تعبیر به «گواه بودن» امت اسلامی بر مردم جهان و همچنین «گواه بودن» پیامبر ﷺ برای همه مسلمانان، چه بسا اشاره به اسوه و الگو بودن بوده باشد؛ زیرا گواهان و شاهدان را همیشه از میان افراد نمونه انتخاب می کنند؛ یعنی شما با داشتن این باورها و آموزه ها، امتی نمونه هستید؛ همان طور که پیامبر در میان شما یک فرد نمونه است. شما با عمل و برنامه خود گواهی می دهید که یک انسان می تواند هم مرد دین و هم مرد دنیا باشد؛ در عین اجتماعی بودن

۱. در این نوشتار توجه به نیازهای مادی و معنوی انسان ها در نظام امت به اختصار نشان داده شده و بحث درباره نیازهای دنیوی و جایگاه هر یک از اعمال دینی به پژوهش های جداگانه ای موكول شده است.



نظر

«امت»، فواتر از تمدن در آینه قرآن



جنبه‌های معنوی و روحانی خود را کاملاً حفظ کند. شما با این عقاید و برنامه‌ها، گواهی می‌دهید که دین و علم، دنیا و آخرت، نه تنها تضادی با هم ندارند؛ بلکه یکی در خدمت دیگری است (نک: مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱: ص ۴۸۳). گواهان، امام امت هستند^۱ که با حضور مردم، نظام سیاسی را شکل می‌دهند. مصداق کامل گواهان، ائمه (علیهم السلام) هستند، اما افراد دیگری نیز می‌توانند گواه و هدایتگر امت باشند؛ زیرا اولاً تلاش قرآن برای ساخت امت مورد نظر و ثانیاً، دلالت آیه «...وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا» (فرقان: ۷۴)، نشان می‌دهد که هدف از تبیین امت در قرآن، ایجاد امتی مردمی با محوریت امام است.

معیارهای اخلاقی مشترک برخاسته از فطرت، نظام اخلاقی امت را می‌سازد. «نظام اخلاقی که متضمن نهاد اخلاق و عقلانیت اخلاقی است؛ مانند دیگر سازه‌های تمدنی، اگر تبدیل به دین شده باشد (دین اخلاقی)، نقش محوری را در وحدت بخشی به سازه‌های تمدنی خواهد داشت» (بابایی، ۱۳۸۸: ص ۶۴). تتبع در آیات امت و مقایسه آن با تمدن، برتری امت بر تمدن را نشان می‌دهد؛ زیرا اولاً، هر آنچه تمدن دارد، امت نیز همان را دارد؛ از نظم اجتماعی، گستره معنایی، وحدت، خاستگاه عقلانی تا نظام‌های گوناگون دنیوی، معنوی و ...، همگی در اصطلاح امت نیز موجود است. نظم امت در چرخه نظم بی نظیر جهان است. گستره آن تمامی افراد حق گرا را دربرمی‌گیرد. وحدت آن از مبدأ، مقصد و مسیری واحد حکایت می‌کند. خاستگاه عقلانی‌اش، ملت حنیف ابراهیمی است و نیازهای مادی و معنوی افرادش را به بهترین وجه برآورده می‌کند؛ ثانیاً امت نه تنها هر آنچه را تمدن دارد داراست، بلکه افزوده‌های بیشتری نیز دارد که تمدن فاقد آنهاست. علامه جعفری رحمته الله تمدن‌ها را به دو دسته قدرت محور و انسان محور تقسیم می‌کند (جعفری، ۱۳۵۹: ص ۱۶۲). امت، تمدنی انسان محور است که آن را فراتمدن ساخته است. طی فرایندی تاریخی حیات اجتماعی نوع انسانی را سرانجام در قالب جامعه‌ای واحد با عنوان «امت واحده» انسانی به کمال و وحدت می‌رساند. تلاش قرآن برای

۱. «... جئنا من كل أمة بشهيد...» (نساء: ۴۱)؛ «وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا...» (نحل: ۸۴) و «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ» (اسراء: ۷۱).

تربیت و هدایت انسان‌های متعالی است که اُمت واحد را می‌سازند، نه انسان‌هایی که با قدرتشان، حقوق افراد ضعیف را پایمال کنند. در تمدن قدرت‌محور هر کسی که زور بیشتری داشته باشد، نقش آفرینی می‌کند؛ اما همه افراد جامعه در مسیر تعالی اُمت انسان‌محور، به فراخور خویش نقشی ایفا می‌کنند. توجه ویژه تمدن به برآوری نیازهای مادی و رفاه اجتماعی است. آزادی معنوی، سبب آزادی اجتماعی است (مطهری، ۱۳۸۷: ص ۱۸)؛ در اُمت، با توجه ویژه به بعد روحانی، همه نیازهای مادی و معنوی انسان تأمین می‌شود. اراده اُمت، تأمین حداکثری نیازهای معنوی افراد است که بر اساس آن نیازهای مادی هم پوشش داده می‌شود. تأمین آرامش روحی و معنوی افراد اُمت، در اولویت است. آرامش فردی و اجتماعی در نظام اُمت، نه تنها خودخواهی فردی را در پی ندارد؛ بلکه همراه با دیگرخواهی‌های اجتماعی است که نمونه بارز آن در پیاده‌روی اربعین مشاهده می‌شود (بابایی، ۱۳۹۵: ص ۴).

ادعای تمدن بر اجرای قوانین بشری است که به دست انسان‌ها تنظیم می‌شود. خاستگاه اُمت، ملت حنیف ابراهیمی است که بر پایه فطرت مشترک انسانی است. در تمدن، بشری که نگاه تک‌بعدی به انسان دارد، قانونی به دست خودش اعمال می‌کند و در اُمت، قانونی الهی هماهنگ با فطرت همه انسان‌ها حکم می‌کند که به هر دو بعد وجود آدمی توجه دارد. در تمدن، احترام به حقوق شهروندی و قوانین برای حفظ نظم اجتماعی و به دلیل نظارت بیرونی، وجود دارد که البته پسندیده است. در اُمت، افزون‌بر نظارت بیرونی، نظارت درونی احساس حضور خدا بر افراد اُمت حکم‌فرماست که تمدن فاقد آن است. برترین حالت تأمین رفاه تمدن با نظام سرمایه‌داری و بر پایه منفعت شخصی است؛ در حالی که نظام اُمت، بر اساس سودرسانی به دیگران است. بر اساس آیه «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ...» (بقره: ۲۶۱)، افراد اُمت با سوددهی به دیگران، از خالق خود سودی چندین برابر دریافت می‌کنند؛ برای مثال، خادمان زائران حسینی در مسیر پیاده‌روی اربعین، بر این باورند که هر چه در راه امام حسین علیه السلام هزینه کنند، خداوند چندین برابرش را به آنها می‌دهد؛ این در حالی است که در تمدن به ظاهر زیبایی غرب، هر فردی به فکر سودبری خودش از نظام سرمایه‌داری است.





انجام دادن کار خیر در تمدن وجود دارد، ولی در اُمت، انسان‌ها به سبقت در خیرات تشویق می‌شوند.^۱ سبقت هر فرد در کارهای خیر، افزون بر تعالی روحی خودش، سبب پیشرفت دیگر افراد و انباشت نیکی‌ها خواهد شد و این انباشتگی مضاعف، انسان‌ها را به اُمت نزدیک‌تر می‌کند. بر این مبنا و مطابق این مفهوم است که می‌توان از اُمت با قید اسلامی «اُمت اسلامی» و انسانی «اُمت انسانی» سخن گفت.

نتیجه‌گیری

واژگان قرآنی بلد، قریه، مدینه و ملک ضرورت اجتماعی زیستن بشر را یادآور شده و نکته‌های مهمی را درباره نگاه قرآن به تمدن روشن کرده‌اند، اما هیچ‌یک گویای تمدن انسانی نبوده‌اند. اُمت دایره وسیعی از یک نفر تا همه انسان‌ها را دربرمی‌گیرد. وسعت عظیم اُمت، وحدتی بی‌نظیر را نیز می‌طلبد. ویژگی ذاتی اُمت بر مدار وحدت است، به سوی رب واحدی در حال حرکت بوده و خاستگاه عقلانی آن هم بر پایه آیین واحدی به نام ملت حنیف است که از حقیقت واحدی به نام فطرت برمی‌خیزد. نظم حاکم بر جهان گویای همین وحدت است که ذره‌ای تخلف در آن مشاهده نمی‌شود و فقط انسان است که در اعمالش اختیار دارد. حال اگر انسان همگام با مسیر نظم حاکم بر جهان پیش رود، فراتمدنی بی‌نظیر ایجاد می‌شود که خداوند آن را با واژه «اُمت» در قرآن معرفی کرده است. اُمت منسجم توحیدی با وحدت و هدف‌مندی و بر پایه برهان نظم خلقت تبیین می‌شود که در یک قوس صعودی و نزولی که مبدأ و مقصد آن، ذات یگانه ربوبی است، انسان در ارتباط با خداوند، انسان‌های دیگر و طبیعت، نقش آفرینی می‌کند. در نظام کلان اُمت، افزون بر نظارت ظاهری و بیرونی، نظارت درونی نیز بر قلب‌های افراد، حاکم است. هدایت‌شدگان در مسیر صحیح اُمت باقی می‌مانند و براساس منفعت بُعد روحانی خویش عمل می‌کنند. این عمل آنها، نه تنها تراحمی با منفعت‌های جسمانی و روحانی دیگر افراد ندارد، بلکه سبب رشد و تعالی دیگر افراد

۱. «... وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً ... فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ...» (مانده: ۴۸).

امت نیز خواهد شد. گنجایش عظیمی که در واژه امت مشاهده می‌شود، از چنان گستردگی معنایی بی‌نظیر و نیز از آن چنان جامعیتی برخوردار است که نه تنها جامعه مسلمان را از واژه تمدن بی‌نیاز می‌کند؛ بلکه می‌توان لقب «فراتمدنی» بر آن نهاد.



کتابنامه

۱. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق)، المحکم والمحیط الاعظم، مصحح: عبدالحمید هنداو، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغه، مصحح: عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۴. احمدی، ظهیر (۱۳۸۸)، «مفهوم‌شناسی امت در قرآن و اجتماع»، پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم، ش ۲.
۵. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. ایزوتسو، توشی‌هیکو (۱۳۸۱)، خدا و انسان در قرآن، معناشناسی جهان‌بینی قرآنی، مترجم: احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۷. آشوری، داریوش (۱۳۷۰)، دانشنامه سیاسی، تهران: انتشارات مروارید.
۸. بابایی، حبیب‌الله (۱۳۹۵)، «اربعمین راهی به آن سوی تمدن»، سایت مباحثات، به‌آدرس: www.mobahesat.ir
۹. _____ (۱۳۹۶)، «شاخص‌های تمدن (در دو رویکرد عرفی و قدسی)، پژوهش‌های تمدن نوین اسلامی، س ۱، ش ۲.
۱۰. _____ (۱۳۹۶)، «تبارشناسی مفهوم تمدن در غرب‌جدید»، آینه پژوهش، س ۲۸، ش ۱.
۱۱. _____ (۱۳۸۸)، جستاری نظری در باب تمدن، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۲. بستانی، فواد افرام (۱۳۷۵)، فرهنگ ابجدی، تهران: اسلامی.
۱۳. بوذری‌نژاد، یحیی (۱۳۹۱)، «منشأ حیات اجتماعی از منظر علامه طباطبایی»، نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، س ۲، ش ۲.
۱۴. پهلوان، چنگیز (۱۳۸۲)، پنج‌گفتگو، تهران: مؤسسه انتشارات عطایی.
۱۵. جعفری، محمدتقی (۱۳۵۹)، ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت: دارالعلم للملایین.



۱۷. دژآباد، حامد و مهدی فرامرزی (۱۳۹۶) «بررسی دیدگاه مفسران فریقین درباره مصداق ملک عظیم»، مطالعات تفسیری، س ۸، ش ۲۹.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.
۱۹. زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۸۶)، مقدمه الادب، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۲۰. سید بن قطب، ابن ابراهیم شاذلی (۱۴۱۲ق)، فی ظلال القرآن، بیروت: قاهره: دار الشروق.
۲۱. صاحب، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق)، المحيط فی اللغة، تحقیق و تصحیح: محمدحسن آل یاسین، بیروت: عالم الکتب.
۲۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۳. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، مجمع البحرين، تهران: مرتضوی.
۲۴. عبدالباقی، محمدفواد (۱۴۳۱ق)، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، قاهره: دارالکتب المصریه.
۲۵. عبداللہی، یحیی (۱۳۹۳)، «فلسفہ تاریخ از منظر علامہ طباطبایی»، تاریخ اسلام درآینہ پژوهش، س ۱۱، ش ۱.
۲۶. فراہیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم: نشر ہجرت.
۲۷. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق)، القاموس المحيط، بیروت: دارالکتب العلمیہ.
۲۸. قدسی، علی (۱۳۸۶)، اُمّت واحدہ در قرآن کریم، بینات، ش ۵۴.
۲۹. قرائتی، محسن (۱۳۸۳)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۳۰. مرادی، فاطمہ (۱۳۹۴)، «تعارف و تعامل معروف دو اصل بنیادین در فرایند تمدنی»، نقد و نظر، س ۲۰، ش ۴.
۳۱. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر.
۳۲. مردن، سیمون (۱۳۸۳)، فرهنگ در امور جهانی در جهانی شدن سیاست روابط بین الملل در عصر نوین بین‌المللی، ج ۲، ترجمہ: گروهی از مترجمان، تهران: ابرار معاصر.
۳۳. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت: قاهرہ-لندن: دار الکتب العلمیہ.



۳۴. مصلائی پور، عباس و ایوب پروینی (۱۳۹۶)، «بررسی تطبیقی مفهوم امت با تکیه بر آرای تفسیری مفسران»، مطالعات تفسیری، س ۸، ش ۲۹.
۳۵. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، آزادی معنوی، تهران: انتشارات صدرا.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۷. مهنا، عبدالله علی (۱۴۱۳)، لسان اللسان: تهذیب اللسان العرب، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۸. نوروزی فیروز، رسول (۱۳۹۴)، «تمدن به مثابه سطح تحلیل»، نقد و نظر، س ۲۰، ش ۴.
۳۹. همایون، محمدهادی (۱۳۹۰)، تاریخ تمدن و ملک مهدوی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۰. _____ (۱۳۹۴)، «ملک عظیم؛ مهدویت و تمدن در قرآن کریم»، مشرق موعود، ش ۳۴.

41. Eliade, Mircea (1986), *The Encyclopedia Of Religion*, New York: Macmillan Publishing Company.
42. Giddnes, Anthony (1991), *Modernity And Self-Identity*, New York: Stanford University Press.
43. Katzenstein, Peter. J. (2011), *Civilizational State, Secularism And Religion*, In: Craig 32-Calhoun, Mark Jurgensmeyer Jonathan Wanatwerpen, *Rethinking Secularism*, Oxford University Press.
44. Newman, Jay (1979), *Two Theories Of Civilization, Philosophy*, Vol. 54, No. 21.
45. Tiryakian, Edward A. (2001), "Introduction: The Civilization Of Modernity And The Modernity Of Civilizations," *International Sociology*, No.16.



نظر

سال بیست و چهارم، شماره سوم (پیاپی ۹۵)، پاییز ۱۳۹۸

بازشناسی ساختارمند دانش و ارائه الگویی برای تولید و ترسیم آن در علوم اسلامی

محمدهادی یعقوب‌نژاد*

چکیده

یکی از مباحث کاربردی در علم‌شناسی، ساختارشناسی علم است. بحث‌هایی مانند: اجزاء العلوم، احصاء العلوم، تقاسیم العلوم، رئوس ثمانیه، طبقات علوم و... نشان آن است که این موضوع نزد اندیش‌وران مسلمان نیز اهمیت فراوانی داشته است و در سده‌های اخیر، به تدریج رویکردهای ساختارشناسانه در حوزه علم‌شناسی، رواج و توسعه بیشتری یافته است. ساختارشناسی دانش از زاویه اجزای متن و عناصر درونی علم، با توجه به نقشه ذهنی‌ای که به دست می‌دهد، برای فهم، یادگیری، بررسی و پالایش، دست‌بندی گزاره‌ها و ایده‌ها، روش‌شناسی و مطالعه نظام‌مند و تولید علم به کار می‌آید و چون زیرشاخه‌های دانش را به شکلی ساخت یافته تجسم می‌بخشد، به روش‌شناسی نظام آموزش و طرح درس و طراحی پژوهش‌ها و پروژه‌های علمی-کاربردی کمک می‌کند. این نوشتار می‌کوشد از زاویه نظام‌بخشی به اجزا و عناصر درونی علم، نگرش ساختارمند به دانش را بازشناسد و الگویی برای تولید و ترسیم آن در بستر علوم اسلامی ارائه دهد.

کلیدواژه‌ها

نقشه‌پردازی علوم، ساختار دانش، نقشه ذهنی علم، علم‌شناسی، اصطلاح‌شناسی.



علم در طول تاریخ به شیوه‌های متنوع، موضوع شناسایی اندیش‌وران بوده است. در سده‌های اخیر رویکردهای ساختارشناسانه در حوزه علم‌شناسی رواج بیشتری یافته است تا آنجا که علم‌شناسی با شاخه‌های فراوان، دانشی مستقل شناخته شده است. «فن مستقلی که متکفل بیان همه این امور (موضوع، تعریف و فایده علوم و تقسیمات و تمایز علوم و...) باشد در قدیم موجود نبود. از قدم‌های مفیدی که دانشمندان جدید در عالم فلسفه و منطق برداشتند، همین بود که فن مستقلی به وجود آوردند که متکفل همه این جهات باشد» (مطهری، ۱۳۷۴: ص ۴۶۸). هرچند در میان دانشمندان مسلمان، ساختارشناسی علم از منظر علم‌شناسی، به صورت دانشی مستقل تعریف و مدون نشده است، اما بحث‌هایی مانند: اجزای علوم، احصای علوم، تقسیم‌بندی‌های علوم، رئوس ثمانیه، طبقات علوم و... نشان آن است که این موضوع نزد آنان اهمیت داشته است. شناخت ساختار دانش با توجه به نقشه ذهنی که به دست می‌دهد، برای طراحی پژوهش‌های علمی و تولید علم به کار می‌آید و چون در تصویر ذهنی گوینده و شنونده اثرگذار است، برای درک شدن، مرور، مطالعه و پالایش، همچنین در یادگیری (در مقایسه با روش‌های دیگر) کارآمدتر است و به آموزش کمک فراوانی می‌کند. ابزارهایی برای کمک به ساخت نقشه ذهنی وجود دارد؛ اما این ابزارها، تنها ویرایشگر نقش‌هایی هستند که ساختار دانش آن نقشه را در حوزه‌های دانشی ایجاد می‌کند و به سازمان‌دهی دانش به شکلی ساخت یافته می‌انجامد.

پرسش اصلی آن است که در حوزه دانش‌شناسی، الگویی که بتواند به درک درست ساختار علم و ارائه مطلوب بافتار آن کمک کند چیست؟ این مقاله می‌کوشد با نگرشی علم‌شناسانه، این موضوع را با استفاده از روش ترکیبی (تحلیل محتوا، کتابخانه‌ای و روش توصیفی) بررسی کند و از زاویه نظام‌بخشی به اجزای عناصر درونی علم، به دانش بنگرد و راهی متفاوت برای تولید و ترسیم ساختار دانش پیشنهاد دهد. بدین روی، پس از چپستی ساختار دانش و بیان شاخص‌های ساختار مطلوب، الگویی را برای



ساختارشناسی علم، بر پایه اجزا و عناصر موجود در بدنه علم ارائه کرده است.

۱. ساختارشناسی علم

در علم ساختارشناسی، مباحث بیشتری مورد توجه است؛ مانند تعریف، ضرورت، اهمیت و اغراض، منطق و نوع ساختارشناسی، عناصر و مفاهیم علوم، تنوع‌پذیری قضایای علم، رابطه ساختار علم با ساختار کتاب (تدوین نوشتاری) و چیدمان منطقی عناصر علوم. ما در این مجال، تنها به چیستی، چرایی، پیشینه، دسته‌بندی‌ها و نگرش‌های ساختارشناسانه علم اشاره می‌کنیم و باقی مباحث را به جای خودش وامی‌گذاریم.

۱-۲. چیستی ساختارشناسی

برای ساختار علم تعریف‌هایی آورده‌اند؛ برای مثال برخی محققان آن را به «وضعیت مباحث دانش از حیث ماهیت و نوع اندیشه‌گی» (مبلغی، ۱۳۸۵: ص ۳۸۴) و برخی دیگر به «تنظیم و طبقه‌بندی مباحث یک علم و روشن کردن جایگاه آن، با توجه به ملاک‌های ترتیب منطقی و تقسیم مباحث به موضوع، مبادی و مسائل» (علی‌پور، ۱۳۷۹: ص ۵) تعریف کرده‌اند.

ساختار علم شبکه‌ای مفهومی، با رویکردی چندگانه برای نشان دادن دیدگاه‌های یک زمینه موضوعی، درک سازه‌های مرتبط به یکدیگر، روابط میان خوشه‌های هم‌موضوع، پیوند و اتصال میان مفاهیم و روابط معنایی واژگان است (گروبیچ، ۲۰۰۵: ص ۳۲۲ - ۳۲۳). این موارد گرچه ما را به چیستی ساختار نزدیک می‌کند، تعریف اول یکی از عوامل مهم را که چینه مباحث براساس ارتباط منطقی و قواعد ساختاربندی است، در بر ندارد و تعریف دیگر با پیش‌فرض تقسیم مباحث علم به موضوع، مبادی و مسائل شروع شده است؛ درحالی‌که ممکن است در یک دوره بحثی جزو مسائل علم باشد، ولی در زمان بعد از محدوده مباحث علم خارج گردد و تحت هیچ یک از آن سه واقع نشود؛ مانند برخی مباحث کلامی که در دوره‌های نخست در علم اصول مطرح می‌شده است. یا به‌عکس، چه‌بسا بحثی داخل علم نباشد، ولی در دوران بعد به تعریف دقیق و





مشخص کردن جایگاه آن در علم نیازمند باشیم؛ مانند مباحث حکم در علم اصول فقه. تعریف سوم نیز هرچند مناسب تر است، ولی تعبیر (با رویکردی چندگانه) با ساختار که در واقع نظام (سیستم) ارائه می دهد، همخوانی ندارد.

شاید بتوان گفت که ساختارشناسی علم، بررسی و تحلیل روابط انواع قضایا، مبانی و علل تنوع قضایای علم برای دستیابی به نظم منطقی آن است؛ به عبارت دیگر ساختار علم از چگونگی سازمان دهی و تنظیم مباحث، گزاره‌ها، اجزا و عناصر درونی علم سخن گفته و نقشه منظم و نموداری است از علم برای نمایش مفاهیم، گزاره‌ها، ایده‌ها، اجزا و عناصر و حتی واژگان کلیدی‌ای که در آن حوزه دانش و معرفت وجود دارد و در ساختی نظام وار چیده شده‌اند.

۲-۲. ساختارشناسی علم، نه ساختار کتاب

ساختارشناسی علم با ساختار یک کتاب تفاوتی آشکار دارند؛ هرچند هر دو به دنبال یک غرض‌اند؛ چه اینکه در ساختارشناسی علم نگرشی پیشینی وجود دارد و ساختارشناسی تدوین کتاب با نگاهی پسینی صورت می گیرد. در اولی تحلیل ارتباطات قضایا و مفاهیم با نگرش واقعی و همیشه صادق انجام می شود و تابع متن خاصی نیست؛ بلکه تابع واقعیت حاکم بر یک علم است، ولی دومی تابع متنی خاص است که یک نویسنده آن را ایجاد کرده و به شکلی خاص چیده است و الزاماً ارتباطات موجود میان قضایا و مفاهیم این کتاب، واقعی و همیشه صادق نیست. با این حال، در بسیاری از موارد وقتی اندیشمندان به ساختارشناسی علم اشاره نکرده‌اند، ما ناگزیریم که برای ساختارهای علمی به ساختارهای کتابی نیز توجه کنیم.

۲-۳. کارکردهای ساختارشناسی

برای ساختارشناسی علم کارکردهای چندی وجود دارد که در ادامه به مهم ترین آنها اشاره می شود:

۱. فهم دقیق و همه جانبه از علم و گزاره‌های آن: ساختارشناسی، هویت و ماهیت

علم را روشن تر می کند. اگر ساختار را بفهمیم، ماهیت علم را بهتر دریافت می کنیم.

۲. تسلط علمی: با شناخت ساختار، قضایای علم بر اساس ضوابطی مشخص همچون موضوع، غرض، روش و... از هم جدا می شوند؛ از این رو به حوزه موضوعی دانش، تسلط علمی پیدا می شود.

۳. تمایز علوم: ساختارشناسی در علوم، نقشی شبیه اصطلاح های علمی دارند که اگر نباشند، علوم از یکدیگر متمایز نخواهند شد.

۴. باز شناخت قضایای اساسی از قضایای فرعی: کسی که به ساختار واقف شود می تواند دستیابی به قضایای اساسی و مبنایی تر و موارد تکراری در علم را پیدا کند. با ساختارشناسی ارتباط قضایای علم با دانش های بیرونی روشن تر می شود.

۵. تولید علم: با ساختارشناسی، تبدیل داده های آماری به قضایای علمی ممکن شده و بحث های متورم از موضوع های طرح نشده جدا می شود و رویکرد تحقیق به مسائل جدید و تولید علم عملی تر است.

۶. منطقی و نظام یافتگی: ساختار دانش، ترتیب بندی سلسله مراتبی و تقدّم و تأخر بخش ها و زیربخش ها را آشکار می سازد (نک: مؤمنی، ۱۳۸۵: ص ۳۹ و فضل، ۱۳۷۶: ص ۱۲۱) و نظم خواهی را که با نیاز فطری انسان برای یادگیری همخوان است، به ارمغان می آورد و به فهم آسان انسان کمک می کند. نیز آموزش و تحلیل اطلاعات علم را روان تر و منطقی تر کرده و به نقد درست کمک می کند.

۷. نظریه پردازی و مباحث تأسیسی: اندیشمند مؤسس کسی است که ساختارهای علوم در حوزه اختصاصی خود و همچنین حوزه های مرتبط را به وجدان دریافته و در نظام ذهن او یک شبکه منظم علمی با گسترش متناسب ایجاد شده باشد.

۸. کمک به مهندسی علم: با تحلیل ساختارهای موجود و ارائه ساختاری منسجم تر، مهندسی علم محقق می شود که فواید مهمی دارد؛ مانند تغییر جایگاه برخی مسائل از حالت فرعی و استطرادی به رده های اصلی، گسترش مباحث و ورود مسائلی جدید در علم، پیش گیری از تعارض گویی در مباحث علمی، کمک به کاربردی سازی علوم، تعیین مرزهای علم، کمک به ترتیب منظم اصول موضوعه و قواعد علم که در





سامان‌دهی فکر اندیش‌وران و استنباط درست از علم، بسیار مؤثر است.

۹. نگرش فرارشته‌ای به علوم: امروزه بررسی علوم در ارتباط با یکدیگر از منظر بینارشته‌ای ضرورت پیدا کرده است و این ضرورت وقتی تحقق می‌یابد که علوم از منظری ساختارشناسانه بررسی و ارزیابی شوند و با نگاهی بینارشته‌ای و بیرون از ساحت ویژه هر علم، نگاهی جامع به علوم مختلف پدید آید تا جایگاه هر دانش در شبکه به‌هم‌پیوسته علوم مشخص شود و هر علمی جایگاه خود را در میان دیگر علوم بداند و اعتبار معرفتی موضوع‌هایی که به‌واقع در صلاحیت آن علم نیستند، ولی به نام آن جا خوش کرده‌اند، مشخص گردد (بعقوب‌نژاد، ۱۳۹۶: ص ۱۲۷).

۱۰. پیش‌نیاز آموزش و پژوهش: ساختارشناسی زیرساختی علمی - کاربردی است که اگر درست تحقق یابد، در آموزش و پژوهش به‌عنوان یک پیش‌نیاز، اثربخش بوده و افق‌های تازه‌ای نیز در راستای مدیریت هرچه‌بهرتر محتوای دانش‌ها باز خواهد کرد (همان).

۴-۲. تبارشناسی و پیشینه فلسفی ساختار علم

پاره‌ای از پرسش‌های فلسفی درباره عنصر دانش مطرح می‌شود که به کلیت دانش می‌پردازند و از تبار حوزه فلسفه علم‌اند؛ از قبیل تعریف علم، هدف، روش‌شناسی، مسئله‌های دانش و...^۱ ساختار علم نیز از همین تبار است و در واقع بررسی علم با نگاه بیرونی و درجه دوم است و یکی از مسائل بینارشته‌ای علم‌شناسی (فلسفه علوم) و دانش‌شناسی (کتابداری و اطلاع‌رسانی / علم اطلاعات و دانش‌شناسی)^۲ با هدف کمک به روندهای آموزشی و پژوهشی می‌باشد و به‌تازگی با توجه به گسترش اطلاعات و

۱. مثل مسئله زبان‌شناسانه «وضع» که یک بحث فلسفی زبان‌شناختی است و در علم اصول از آن بحث می‌شود.
 ۲. علم اطلاعات و دانش‌شناسی نام یک رشته دانشگاهی در ایران است که پس از ۱۹ شهریور ۱۳۹۱، از عنوان کتابداری و اطلاع‌رسانی به عنوان جدید تغییرنام یافت و به درس‌های دوره لیسانس این رشته افزون‌بر مهارت‌های کتابداری، درس‌هایی همچون ریاضیات و برنامه‌نویسی نیز اضافه شد. این رشته تنها در ایران وجود دارد. البته اگر این رشته را همان علم اطلاعات و کتابداری بدانیم، در دیگر کشورها نیز با عنوان‌هایی همچون کتابداری، کتابداری و اطلاع‌رسانی و علم اطلاعات و کتابخانه وجود دارد.

دانش‌ها و تخصصی‌شدن رشته‌ها و برنامه‌ریزی و مدیریت علوم دغدغه بسیاری شده است. ساختار دانش در ردیف مباحث پایه علم و یکی از ارکان اساسی در هویت‌یابی علم شمرده می‌شود. به تعبیر فلسفی، یکی از علل اربعه ایجاد علم و هویت‌بخش آن، ساختار دانش است که علت صوری علم به شمار می‌آید. فهم، ارزیابی و تحلیل بسیاری از مباحث علم؛ مانند ساختار پژوهی که به دانش هویت می‌دهد، به میزان زیادی در گرو فهم ساختار دانش‌اند که به گونه‌ای در تاریخ علم همواره دغدغه اندیش‌وران بوده است؛ هرچند دانشمندان مسلمان به صورت دانشی مستقل به تدوین آن پرداخته‌اند. البته مطالعه تاریخ علم در میان مسلمانان از اهتمام خاص آنان به این مطلب خبر می‌دهد و این موضوع در مطالعات اسلامی پیشینه دارد و گاه غربی‌ها نیز از آنها اقتباس کرده‌اند؛ مانند احصاء علوم‌الدین فارابی (ابن‌حزم، ۱۳۶۹: ص ۱۷-۱۸). پس از گسترش رشته‌ها و تحول در ساختارشناسی علوم و نظام‌های طبقه‌بندی، مباحث علم‌شناسی و ساختارشناسی رونق بیشتری به‌ویژه در میان اندیشمندان غربی یافته است و همزمان ابزارهای دیگری، مانند شبکه‌های مفهومی، اصطلاح‌های علمی و نظام‌های دانش‌مدار (از قبیل سرعنوان‌های موضوعی و اصطلاح‌نامه‌های خُرد و کلان) که به درک درست از موضوع‌ها و اصطلاح‌ها در منابع علمی کمک می‌کند و همخوان با ابزارهای فناوری است، تأثیر فوق‌العاده‌ای بر ساختاریافتگی دانش‌ها گذاشته و ذهن اندیش‌ورانی را به خود متوجه کرده است (یعقوب‌نژاد، ۱۳۹۶: ص ۱۲۷).

۵-۲. گونه‌های ساختارشناسی

شناسایی ساختار به حسب‌انگیره‌ها و اهداف و ماهیت علوم، گونه‌های متفاوتی دارد. در ادامه به برخی از این موارد پرداخته می‌شود:

۱. چپستی علمی: ساختارشناسی به‌طور عمده به چپستی علم نظر دارد. ماهیت هر علمی گاه اقتضا دارد که یک ساختارشناسی خاص را جذب کند؛ مثلاً علوم آلی با ساختار کاربردی و علوم اعتباری با ساختارشناسی نظری هماهنگ‌اند. در این پژوهش این گونه ساختارشناسی مورد نظر است.





۲. نگرش اجراگرا: در ساختارشناسی، گاهی عمل‌مند و اجراگرا هستیم. این گونه ساختارها معمولاً برای تدوین کتاب و مقاله به کار می‌آید، نه در حوزه دانش؛ مثلاً کتاب هدایه در علم نحو ساختاری با شکل اسم و فعل و حرف دارد که اجراگر نیست. این ساختار به علم صرف نزدیک است. علم نحو باید با ساختار اعرابی تنظیم شود و ساختاری که ابن مالک ارائه می‌دهد، عملیاتی‌تر و به غرض علم نحو نزدیک‌تر است. بحث‌های کتاب مغنی ساختاری کاربردی و اجراگرا دارد و چگونگی بهره‌مندی یک مفسر از ادات را می‌آموزد (ظهیری، ۱۳۸۵: ص ۱۱-۲۵).

۳. مقارنه علمی: گاهی ساختارشناسی، مقارنه‌ای و تطبیقی است؛ مثل مقایسه ساختار فلسفه اسلامی با فلسفه غربی.

۲-۶. بررسی دسته‌بندی‌های ساختار علم

۲-۶-۱. دسته‌بندی‌ها

از یک منظر، ساختارشناسی به دو گونه دسته‌بندی می‌شود: یک) ساختارشناسی‌های عام؛ دو) ساختارشناسی‌های خاص.

در ساختارشناسی عام، علم به معنای عام موضوعیت دارد، نه علمی خاص و کاربرد عام اصطلاح ساختارشناسی و علم‌شناسی در اصل به همین معناست؛ ولی در ساختارشناسی خاص، علوم خاص مورد نظر است؛ برای همین است که به جای واژه علم در این نوع ساختارشناسی، می‌توانیم اسم خاص علم را قرار دهیم؛ مثلاً ساختارشناسی حقوق، ساختارشناسی فقه. ساختارشناسی‌های عام و خاص را می‌توان در دو رده کلی الف) ساختارشناسی منطقی-فلسفی و ب) ساختارشناسی تاریخی-جامعه‌شناختی طبقه‌بندی کرد. سخن گفتن از مبادی علوم به‌طور عام، مصداقی از مباحث ساختارشناسی عام منطقی - فلسفی است و بحث از مبادی علم خاص؛ مانند رئوس

ثمانیه، نمونه‌ای از ساختارشناسی خاص منطقی- فلسفی است.^۱ همچنین بحث از تاریخ علم خاصی مانند تاریخ فقه، تاریخ اصول، ساختارشناسی خاص تاریخی و بحث از تاریخ علوم به‌طور کلی، ساختارشناسی عام تاریخی است (نک: ظهیری، ۱۳۸۵: ص ۱۱-۲۴).

۲-۶-۲. بررسی‌ها

به لحاظ فلسفی و تاریخی دو نوع نگرش کلی به علم وجود دارد:

۱. بررسی پسینی (تاریخی - جامعه‌شناختی)

۲. بررسی پیشینی (منطقی- فلسفی)

بررسی پسینی، یعنی توجه به علم آن‌گونه که هست که حالتی ترسیمی و توصیفی (Descriptive) دارد. گزارشی است از آنچه در طول تاریخ علم بوده و به ما رسیده است؛ در مقابل، بررسی پیشینی به معنای پرداختن به علم است، آن‌گونه که باید باشد که حالتی تجویزی و دستوری (Normative) دارد.

نگرش اول به ما نشان می‌دهد که صاحبان علم در طول تاریخ علم چه کرده‌اند و پیامدهای سبک علمی آنان چه بوده است. بررسی دوم به ما نشان می‌دهد که علم چگونه باید باشد و عالمان چگونه باید بدان پردازند و براساس کدام موضوع‌ها، رده‌ها و عناصری آن را تأسیس، طراحی و تدوین نمایند. بدین سان، نگاه پسینی بیشتر تاریخی- جامعه‌شناختی و نگاه پیشینی بیشتر منطقی- فلسفی است. در مطالعه سیر تاریخی علوم، نگاه پسینی به علم بیشتر دیده می‌شود. در علم‌شناسی پسینی چهار حوزه مطالعاتی برجسته را نام می‌برند (نک: برت، ۱۳۷۸: ص ۹).

بنابراین اصول ساختارشناسی منطقی-فلسفی، به معنای خاص و عام آن، به شناخت

۱. استاد مطهری، در مقام یک فیلسوف مسلمان، در ساختارشناسی بحث‌های موثری دارد و بیشتر، گرایشی منطقی فلسفی دارد. گاه از مبادی علوم به‌طور عام بحث کرده و نوآوری‌های خاصی دارد (مطهری، ۱۳۷۴: ص ۴۷۴) و در مواردی از علوم خاصی مانند: منطق، فلسفه، کلام، عرفان، فقه و اصول سخن گفته و از موضوع، روش، غایت و مبادی علم سخن می‌راند که به علم‌شناسی منطقی- فلسفی به معنای خاص می‌پردازد (مطهری، ۱۳۷۷ «الف»: ص ۲۷؛ همو، ۱۳۷۴ «ب»: صص ۴۷۷ و ۶۵-۶۶).





پیشینی علوم توجه دارد و ناظر به بایدهای علم است و حالتی توصیه‌ای دارد؛ اما ساختارشناسی تاریخی، نگاهی جامعه‌شناسانه به علم داشته و با تأملاتی پسینی به علم، جنبه توصیفی-گزارشی دارد که هر دو نگرش، به‌ویژه بحث از هویت تاریخی علم در آثار اندیشمندان ما قابل ردیابی است^۱ (نک: ظهیری، ۱۳۸۵: ص ۱۱-۲۵). در این پژوهش آنچه بیشتر مورد بررسی است، حوزه مطالعاتی سوم است؛ یعنی ساختارشناسی با بررسی پسینی به علم از طریق بازشناسی منطقی اجزا و عناصر متنی و درونی علم که با تحلیل درست آن می‌توان راهی برای تغییر و ارتقای وضع موجود علم دست و پا نمود و از رهگذر تحلیل پسینی (تاریخی-جامعه‌شناختی)، به نگرش پیشینی (منطقی-فلسفی) در حوزه ساختارشناسی علم راه یافت.

۲. شاخص‌های معیار در ساختارشناسی علم

برای درک درست ساختار علم و ارائه مطلوب بافتار آن، ناگزیریم ویژگی‌های ساختار مطلوب را بشناسیم؛ یعنی وقتی می‌گوییم فلان دانش از ساختاری شایسته بهره‌مند است، باید دید چه شاخص‌هایی در آن ساختار هست که نشان مطلوب بر آن زده‌اند. شاخص‌ها به دو قسم ماهوی و غیرماهوی تقسیم می‌شوند. اصولاً ساختار عنصری صوری-ماهوی است. در مقایسه سهم ساختار و هویت معرفتی در دانش، این موضوع آشکار می‌شود که نسبت به هویت معرفتی که دارای جنبه ماهوی است، ساختار سهم کمتری دارد و بیشتر صوری است. با این حال زمانی که بخواهیم مجموعه قضایای پراکنده را به صورت شبکه‌ای نظام‌مند درآوریم و درواقع آنها را به یک دانش تبدیل کنیم و به آن دانش ساختار دهیم، به جایگاه ارزشمند ساختار پی می‌بریم (رشاد، ۷/۸).

۱. برای نمونه، شهید مطهری که به ارزش نگاه تاریخی به علوم و سیر تحول آنها در مواضع مختلف توجه کرده است، می‌فرماید: برای یک دانشجو که می‌خواهد علمی را تحصیل نماید و یا اطلاعاتی درباره آن کسب کند، لازم است که آغاز پیدایش آن علم، پدیدآورنده آن، سیر تحول آن علم در طول سده‌ها، قهرمانان و صاحب‌نظران معروف آن علم و کتاب‌های معروف و معتبر آن علم را بشناسد و با همه آنها آشنایی پیدا کند (مطهری، ۱۳۷۷: ص ۲۷).

۱-۱. شاخص‌های غیرماهوی

ساختار موجود یا ساختار بایسته: در ساختارشناسی دانش، این شاخص همواره مورد توجه است که الگوهای ساختاری که در طول زمان در این دانش پدید آمده، اعمال شده، تطور یافته و یا پیشنهاد شده کدام‌اند؟ اکنون چه ساختاری دارند و ساختار بایسته آن، چگونه می‌تواند باشد؟

قاعده‌مندی: قاعده‌مندی چیدمان، آن است که ساختار دانش براساس دستورعمل مشخصی ترسیم شود و مباحث، اجزا و عناصر درونی دانش، در فرمتی از قبل پیش‌بینی شده و براساس ملاک و معیار خاصی صورت گیرد (فضلی، ۱۳۷۶: ص ۱۲۱).

چیدمان هرم‌نما: در ساختار دانش، چیدمان علم در قالبی هرم‌نما ترسیم می‌شود و اجزا و عناصر حوزه دانشی در الگویی هرمی تنظیم، صورت‌بندی و ارائه می‌شود. شبکه به هم پیوسته: به طور عمده ساختار دانش در دو نمایش مستقل (الفبایی و موضوعی) و در عین حال به صورت شبکه به هم تنیده نمایان می‌گردد^۱ و افزون بر برخورداری از محور و گرانیگاه روشن، باید به اندازه کافی ترتیب افقی و ترتیب طولی-عمودی نیز داشته باشد.

فرمت افقی و فرمت عمودی: در فرمت افقی، چگونگی ترتیب یافتن محورها، رده‌ها و بخش‌های اصلی علم، در کنار هم مورد توجه است که به طور عموم به صورت الفبایی و یا موضوعی-الفبایی ترسیم می‌شود؛ اما فرمت عمودی، سامانه‌ای است که ترتیب منطقی اجزا و عناصر درونی علم به صورت عام و خاص و یا حاکم و تابع، رده‌ها، بخش‌ها و زیررده‌ها و زیربخش‌ها در هر محور و هر مسئله مورد نظر است و بیشتر به فرمت درختی یا پلکانی نمایان می‌شود. در واقع ساختار دانش، از یک سو شبکه عرضی

۱. نمایش‌هایی مانند چرخشی و نظام یافته نیز وجود دارد که هر کدام کاربرد خاصی دارند؛ برای نمونه نک: سرعنوان‌های موضوعی و اصطلاح‌نامه‌ها.





و افقی را شکل می‌دهد و از سوی دیگر، هرم طولی و عمودی را پدید می‌آورد و در نهایت ساختار صوری دانش را به نمایش می‌گذارد و بدین سان شبکه‌ای به هم تنیده و هرم‌نماست (نک: رشاد، ۱۳۹۰/۵/۳).

ضرورت نظم مقوله‌ها: لحاظ‌سنجی مباحث و احتراز از خلط مسائل، عنصر دیگری است که در ساختار مطلوب باید رعایت شود. ساختار باید حول محور و مباحث فراوانی که صاحبان علم مطرح کرده‌اند گرائیگاه روشنی داشته باشد و مسائل علم، سنخ‌بندی و گونه‌شناسی شوند و در بخش‌ها و رده‌های خاص تقسیم گشته و سازمان یابند، به‌شکلی که گونه‌ها و مقوله‌های همگن در پیوند با یکدیگر یک رده را تشکیل دهند تا گزاره‌ها و مباحث، نظمی روشن یافته و با هم خلط نشوند.

گسترش‌پذیری (به تناسب توسعه علم و مسائل نوپدید): تاریخ علوم نشان می‌دهد که هر علمی به فراخور کارآمدی‌اش، رشد و توسعه داشته است که این پیشرفت در مسائل علم نمایان است؛ مثلاً علم حدیث تا اواخر سده نخست تدوین نمی‌شد و احادیث را سینه به سینه روایت می‌کردند و عمر بن عبد‌العزیز (۹۷-۱۰۱ق.) جمع حدیث را رواج داد و به تدریج این شاخه دانش رشد یافت. در آغاز در ابعاد کوچک (کراسه‌ها، صحیفه یا اجزا) و تقریباً بدون تنظیم بود و در آخر سده نخست و ربع اول سده دوم، آن کراسه‌ها به هم پیوست و «علم حدیث» تدوین ابتدایی شد و در ربع دوم سده دوم مرحله مرتب‌سازی احادیث در فصل‌ها و باب‌های مطابق موضوع آنها آغاز شد (طاهری عراقی، ۱۳۷۶: ص ۳۹-۴۰). بی‌گمان این توسعه، در ساختار و نظام اطلاعات علم مؤثر بوده و آن را متحول می‌نماید؛ بنابراین ساختار باید زمینه گسترش‌پذیری را داشته باشد؛ زیرا موضوع‌های نوپدید در ساختار قدیمی جایگاه روشنی ندارند و باید در بازنگری ساختار برای علم، تصویری روشن از مسائل و جایگاه آنها در ذهن صاحبان آن علم و کاربران ایجاد شود.

انعکاس جامع و مانع از موجودیت علم: در ساختار منسجم دانش، جامعیت همه گزاره‌ها و مانعیت اجزای نامرتب‌ترسیم می‌شود. این عنصر در حوزه ساختار بسیار اهمیت دارد؛ زیرا همه مسائل مقتضی تنسيق ارکان، باید در ساختار علم براساس

گرانینگاه هر علم گنجانده شده باشد.

فراگیری درعین روشنی: ساختار دانش هرچند به صورت شبکه به هم تنیده نمایان می شود، ولی پیچیده و نامانوس نیست و نباید ایهام در ارائه و ابهام در فهم ایجاد کند. روابط منطقی میان گزاره ها و تداخل نداشتن مباحث: ساختار دانش، سامانه ای است که ترتیب بخش ها و زیربخش های علم براساس منطق عام و خاص و یا حاکم و تابع را نمایش می دهد و همواره عناصر و اجزای علم نظام یافته دیده می شود (نک: فضل، ۱۳۷۶: ص ۱۲۱). اجزا و عناصر علم به صورت منظم در هر محور مشخص می شود؛ از این رو تداخل در مباحث را به حداقل می رساند (نک: مؤمنی، ۱۳۸۵: ص ۳۹).

اصطلاح های رایج در ترسیم شاکیله دانش: در سامانه ساختار دانش، هر محور و هر مسئله در قالب کلیدواژه ها و موضوعات رایج و یا قابل استناد پذیرفته می شود. در واقع در ساختار دانش اصطلاحات نامانوس و استنادناپذیر به علم، کاربرد ندارد. تغییرهای نرم و قابل عمل: اقدام برای تحول و توسعه علم ضروری است، ولی نباید آرمانی و غیرقابل اجرا باشد؛ بلکه تغییر نرم لازم است؛ زیرا ممکن است حرکت جهشی و آرمانی به مهجور ماندن تحول و توسعه علم بینجامد. چه بسا طراحی ساختار دانش بدون ملاحظه وضع موجود، اساس صورت علم را برهم زند.

۲-۳. شاخص های ماهوی

تحقق تدریجی ساختار

ارائه ساختار کامل در آغاز تدوین رشته علمی ناممکن است؛ زیرا رشته ها به تدریج شکل می گیرند و به مرور زمان کامل می شوند؛ مثلاً فقیهان در آغاز، رساله هایی در یک یا چند باب فقهی تحریر کردند (نک: رجال النجاشی، ۱۳۸۲: ص ۵). فقه در آغاز ساختار کاملی نداشت و تنظیم مسائل فقهی در ابواب مختلف بیشتر تابع عنوان های موجود در آیات و روایت ها بود (حکیم، ۱۴۱۷: ص ۴۸۶)؛ ولی بعدها شکل گرفت و محقق در شرایع ساختار کامل تری ارائه کرد (نک: مطهری، ۱۳۶۲: ص ۳۴۱-۳۴۲) و پس از وی، ساختارهای دیگری





برای علم فقه پیشنهاد شد (نک: فیض کاشانی، ۱۴۰۱: ص ۳۶؛ صدر، ۱۹۷۷: ص ۱۳۲). پس رسیدن به ساختار کامل در یک علم تدریجی است (ضیایی، ۱۳۸۶: ص ۲۷۳-۲۸۶).

زیرسازیِ هندسه معرفتی علم

هندسه معرفتی دانش، از مباحث فلسفه علم است. در هندسه معرفتی از هویت یا ماهیت معرفت‌شناختی اضلاع دانش بحث می‌شود؛ مثلاً پاسخ به این پرسش که آیا فلان دانش هویت عقلی دارد یا نقلی یا آمیزه‌ای از مباحث نقلی و عقلی است، بحثی معرفت‌شناسانه است. با طراحی ساختار دانش که هم وجهی صوری و هم وجهی محتوایی دارد، زیرساخت مهمی برای هندسه دانش فراهم می‌شود. البته زمانی که می‌پرسیم مجموعه‌مباحثی که دانش را پدید آورده است از نظر معرفت‌شناختی چه ماهیتی دارد، به جنبه ماهیتی آن دانش توجه می‌کنیم؛ اما زمانی که می‌گوییم مباحث دانش با نگاه معرفت‌شناختی چه چیزی را به ما می‌دهد، از هویت معرفتی دانش صحبت می‌کنیم. این مباحث هم به گونه‌ای یک صورت ساختاری دارند؛ اما جنبه معرفتی و ماهوی دانش را نیز در نظر می‌گیرند.

بازتعریف علم و نمایی از تفصیل ماهیت آن

اصولاً ساختار دانش، به گونه‌ای تفصیل ماهیت آن دانش است و می‌توان انتظار داشت شرایطی که در مقام توصیف ماهیت و تعریف یک دانش می‌آوریم، در ساختار نیز رعایت شود. به لحاظ منطقی تعریف باید دو شرط جامعیت و مانعیت را دارا باشد. در تعریف علم یک شاخص سوم هم هست و آن رعایت جهت تعریف است. به سخن دیگر، باید مشخص کنیم که تعریف ما پیشینی است یا پسینی؛ اگر پیش از تحقق و تکون علم، علم مطلوب را تعریف کنیم، تعریف ما پیشینی است، اما اگر دانش موجود را پس از تحقق آن نگاه کنیم و درباره آنچه هست بحث نماییم نه آنچه باید باشد، در تعریف آن دانش نگاه پسینی داریم؛ یعنی پس از تحقق دانش، درباره آن قضاوت می‌کنیم. جهت تعریف، یعنی پیشینی‌بودن یا پسینی‌بودن نگاه در تعریف، شرط بسیار

مهمی به شمار می‌آید و در تعریف علم به اندازه دو شرط (جامعیت و مانعیت) ارزشمند است. در ساختار باید این شرطها لحاظ شود (رشاد، ۱۳۹۷/۷/۸).

۳. عناصر و سازه‌ها در ساختارشناسی علم

ساختارشناسی علم، ذیل علم‌شناسی است و بر پایه آن تحقق می‌یابد و شناخت علم بدون شناخت اجزای آن ممکن نیست؛ زیرا در علوم اجزای رئیسه‌ای وجود دارد که بدون آنها علم پدید نمی‌آید. اینها نیز به نوعی سازه‌های اصلی علم تلقی می‌شوند؛ یعنی اگر نباشند علم نیست؛ مانند نظریه‌ها، (همایون مصباح، ۱۳۸۱)، قوانین و فرضیه‌ها، روش، موضوع و اصول موضوعه یا اکسیوم‌ها (نک: اعتماد، ۱۳۹۵: صص ۱۱۰-۱۱۱، ۲۶۸-۲۷۱)، زبان، موضوعات و اصطلاح‌ها. این موارد نیز در جریان حرکت علمی، پدید می‌آیند و هم دانشمندان و فیلسوفان علم بر آنها تأکید دارند. هرچند درباره نقش و کارکرد هر کدام اختلاف نظرهایی هست (اعتماد، ۱۳۹۵: ص ۱۱۱) و همه این عناصر کمابیش در هویت علم دخیل‌اند و هر علمی با اتکا به مجموعه‌ای از ارکان هویت پیدا می‌کند؛ یعنی همان اندازه که ممکن است غایت در هویت و ماهیت یک علم سهیم باشد، موضوع و روش نیز سهم دارند؛ زیرا مسائل یک علم نیز همین جایگاه را دارند (پوپر، ۱۳۷۵: صص ۱۸۵؛ اعتماد، ۱۳۹۵: صص ۱۱۰-۱۱۱؛ فایربرند، ۱۳۷۵: صص ۳۱۳-۳۱۴)؛ بنابراین عناصر و سازه‌ها محور هویت‌ساز دانش‌اند. اگر بخواهیم مجموعه قضایای پراکنده و انباشته را به یک دانش تبدیل کنیم، باید به آن دانش ساختار بدهیم. براساس نظریه تناسق ارکان علم، باید ساختاری به دانش بدهیم که با دیگر ارکان آن سازگاری کامل داشته باشد (رشاد، ۱۳۹۰/۳/۵: ص ۴۶ از ۸۲).

۳-۱. قضایا و ریزموضوع‌ها در ساختار علوم

هماهنگی با ارکان دانش بر محور و گرانیگاهی روشن، دو شاخص ماهوی هستند که در ارائه ساختار مطلوب دانش باید به آنها توجه شود (رشاد، ۱۳۹۰/۳/۵: ص ۴۶ از ۸۲). یکی از عنصرهای پایه در ساختار علم که به فلسفه علم مرتبط است، فهم و تعیین این است که یک موضوع محوری کلان در بدنه بزرگ علم و معرفت، چگونه به رده‌های اصلی





تقسیم می‌شود؛ به دیگر سخن، هر علمی نقطهٔ کانونی و محوری (موضوع) دارد که بر پایهٔ هدفی خاص طرح‌ریزی شده و مبادی مسائل، قضایا و موضوع‌هایی را به خود اختصاص می‌دهد و با روش‌هایی فهم و استنباط می‌شود. پرسش این است که آیا این گزاره‌های به‌هم‌پیوسته و متنوع در ذیل آن محور کلان، چگونه پدید می‌آیند؟ در پاسخ می‌توان گفت در پیدایش قضایا و تنوع موضوع‌های علوم، عناصری دخیل‌اند؛ مانند غرض علم، موضوع، روش‌ها و مهارت‌آفرینی، کاربردها، توافق‌های اندیشمندان و اصول موضوعه، شیوه‌های ساخت و پرداخت و استدلال، عوامل و اقتضاهای خاص بیرونی، عوامل اتفاقی و علل غیرمنضبط دیگر. با این نگرش، علوم تنوع‌پذیری یکسانی ندارند. هرچه علم، تکثر گزاره‌های بیشتری داشته باشد، تنوع موضوعی بیشتری نیز خواهد داشت و فهم بافتار و تنظیم ساختار و طراحی آن پیچیدگی بیشتری خواهد خواست. در ساختارشناسی علم باید به قضایا و تنوع موضوع‌های علوم کاملاً توجه شود.

۲-۳. عنصر زبان در ساختار علم

همه آنچه درباره علم گفته می‌شود در زبان علمی نمود پیدا می‌کند. زبان علمی همواره بیانگر و نمایندهٔ سازه‌ها و ساختار علم است و هر سرنوشت، ویژگی و کارکردی که برای آنها ثابت است، برای زبان علمی نیز وجود دارد. نیز همه آنها به توسط زبان علم در سراسر علم، ظهور دارد؛ بدین‌روی ویژگی و کارکردهایی مانند زیر را برای زبان علمی می‌توان برشمرد:

- زبان علمی، زبان توصیفی و زبان تبیینی است.^۱ زبان علمی، کاملاً فنی و تخصصی است. پس بدون آموزش نمی‌توان به آن دست یافت. برای همین است که مفاهیم علمی در ردیف سازه‌شکلی علم قرار نمی‌گیرد؛ بلکه اصیل و زیرساختی تلقی می‌شود؛ چون هر رشته علمی مفاهیمی ویژهٔ خود و گاه مغایر و مباین با دیگر

۱. توصیفی، یعنی کمیت، کیفیت و روابط پدیده‌ها و گزاره‌ها را همان‌گونه که هستند، وصف می‌کند؛ و تبیینی بدین معنا که چگونگی و سازوکار، وضعیت، ساختار، روابط و ویژگی‌های موجود در یک پدیده را بازنمایی می‌کند.

رشته‌های علمی دارد (همایون مصباح، ۱۳۸۱).

- زبان علمی، اسطوره‌ای و آرمانی نیست. همچنین در تمامی سطح‌های غیرنمادین است؛ یعنی واژگان، مفاهیم، گزاره‌ها، عبارات‌ها و جملات، ادوات و علامت‌ها که در زبان علم به کار می‌روند، معانی حقیقی و واقعی آنها در همان علم منظور است.

- زبان علمی، زبان معرفت‌بخش و شناختاری است؛ از این رو گزاره‌های آن ترکیبی - تألیفی است؛ نه منفرد و تجزیه‌شده (برگرفته از: اعتماد، ۱۳۹۵: ص ۵۹)؛ بنابراین خود علم با روشمندی خود، موضوع‌ها را که بیشتر ترکیبی‌اند، تعیین می‌کند نه چیز دیگر.

۱-۲-۳. نقش واژگان در زبان علم

اصطلاح‌ها و کلیدواژه‌ها

تأثیر فوق‌العاده موضوع‌ها، اصطلاح‌ها و واژگان کلیدی بر ساختارشناسی دانش‌ها تردیدناپذیر است؛ به‌ویژه که میان اینها مجموعه‌ای از روابط پیشینی وجود دارد که ارتباط میان قضایا و مبادی علم و همچنین اصول حاکم بر تنوع موضوع‌های علم را نشان می‌دهد؛ بنابراین شناخت ساختار موضوع‌ها و اصطلاح‌ها در ساختارشناسی منطقی علوم لازم است.

ساختارشناسی واژگانی

شناخت ساختار واژگان در درک درست مفاهیم و به تبع آن در زبان محاوره علمی و فهم گزاره‌ها نقش بسزایی دارد؛ زیرا واژگان دارای ساختار و هیئت‌های متفاوتی هستند.^۱ بعضی از واژه‌ها در ریشه با برخی دیگر مشترک‌اند، ولی تفاوت ساختار و هیئت واژگان در معنابخشی اثر صریحی دارد^۲ (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ص ۱۱۲).

۱. علم «صرف» در زبان عربی، عهده‌دار بیان ساختار و هیئت واژگان است.

۲. مانند واژه‌های علم، عِلْم، یَعْلَم، اَعْلَم، عَالِم، اَعْلَم و .. که با یک ریشه، ساختار متفاوت آنها معانی متفاوتی پدید آورده است (مصباح، ۱۳۹۲: ص ۱۱۲).





پس تفاوت ساختارها، معانی واژه‌ها را عوض می‌کند؛ مثلاً در واژه‌های قرآن برخی از ریشه‌ها که دارای دو معنای متضادند، در ساختار خاصی یکی از آن دو معنای متضاد را دارند؛ مانند ریشه قسط در آیه «وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يَجِبُ الْمُقْسِطِينَ» و اگر داوری کنی، در میان آنان به عدالت حکم کن که خداوند دادگران را دوست دارد» (مانده: ۴۲). این ریشه در ساختار باب افعال، فقط به معنای دادگری به کار می‌رود؛ درحالی که در ساختار ثلاثی مجرد، به معنای ستمگری نیز آمده است؛^۱ مانند آیه «وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا؛ اما ستمگران هیزم دوزخ‌اند» (جن: ۱۵)؛ بنابراین از نقش ساختار واژگان در دانستن معانی مختلف و فهم معنای واژه‌ها به‌ویژه در قرآن و منابع دینی نباید غافل شد. افزون بر این، قیدها و ادوات نیز در ساختار کلمات و جمله‌ها اثر می‌گذارند و معناها را تغییر می‌دهند.^۲

معانی طبیعی و فراطبیعی

واژه‌ها در ابتدا برای معانی و مصداق‌های طبیعی (مادی و محسوس) وضع شده‌اند؛ زیرا بشر نخست با امور محسوس سر و کار داشته و برای همان‌ها واژگانی را منظور کرده است و پس از آن در معنای اعتباری نیز به کار رفته است. گاهی نیز همان واژه را در معنای فراطبیعی که فراتر از ظرف حس و اعتبار است، به کار می‌برند؛ بدین ترتیب چه بسا هر واژه کلیدی سه مصداق داشته باشد: حسی (طبیعی)، اعتباری و حقیقی؛ (تفنازانی، بی‌تا: ص ۲۰۹)؛ مانند واژه «نزول» که نخست درباره فرود اشیای مادی وضع شده و سپس در معنای اعتباری و درنهایت در معنای حقیقی - فراطبیعی - (مانند فرود قرآن کریم که نه مادی است و نه اعتباری) به کار رفته است؛ بنابراین برای فهم درست واژگان خاص در حوزه منابع اسلامی از قبیل قرآن، باید مصداق‌های یادشده به‌خوبی از

۱. نک: «قسط قسطاً من باب ضرب و قسوطاً جار و عدل ایضاً فهو من الاضداد قاله ابن القطاع واقسط بالالف عدل والاسم القسط» (نک: فیومی، ۱۴۰۵).

۲. مانند حروف جاره که هر کدام معنای خاصی به یک ریشه می‌دهند؛ مثلاً واژه ضرب با توجه به حروفی که با آن به کار رود، معانی مختلفی می‌دهد: «ضربه بیده او بالسوط؛ او را با دست یا شلاق زد»؛ «ضرب الشیء بالشیء؛ چیزی را با چیز دیگر مخلوط کرد». برای بیش از ده مورد دیگر، نک: احمدی، ۱۹۷۹، ص ۲۰۵ و ۲۰۶.

هم باز شناخته شوند و با توجه به قرینه‌های موجود برای هر گزاره معنای مناسب گزینش گردد.

۳-۳. ساختارشناسی ساخت‌مند، براساس اجزای علم

همان‌گونه که شناخت علم بدون شناخت اجزای آن ممکن نیست، ساختارشناسی علم نیز بدون علم‌شناسی ساخت یافته ناممکن است. درست است که علوم دارای مبادی، مسائل و قضایا، اجزا و موضوعات‌اند که با شناخت همان‌ها، علم را می‌شناسیم؛ اما همه اینها وقتی به‌عنوان علم تلقی می‌شوند که در یک نظام‌واره معنایی با ساختاری منطقی جای‌دهی شوند؛^۱ زیرا علم مجموعه گزاره‌های به‌هم‌پیوسته‌ای است که از ساختاری منطقی برخوردارند و نظام معرفتی منسجم و مشخصی را به‌عنوان یک «رشته علمی» شکل می‌دهند (یعقوب‌نژاد، ۱۳۹۶: ص ۱۲۷). درواقع این نظام‌واره معنایی، اجزای علم را به‌صورت ساخت یافته نشان داده و زمینه ساختارشناسی علم را فراهم می‌کند و به آموزش و پژوهش از جهت تقدم و تأخر مباحث کمک می‌رساند.^۲

۴. الگوسازی اجزا در بدنه علم

گفتیم ساختارشناسی علم، بدون علم‌شناسی ساخت یافته ممکن نیست و باید گزاره‌ها، اجزا و موضوع‌ها (که با شناخت همان‌ها، علم را می‌شناسیم)، در یک نظام‌واره معنایی و منطقی جای‌دهی شوند. پرسش این است که چگونه و با چه الگویی این کار انجام می‌شود؟ یکی از مهم‌ترین مهارت‌های فرابخشی در ساختار دانش، درک و ترسیم این

۱. در علوم پایه زبانی؛ مانند منطق غیر از بررسی مسئله قضیه و مبادی و موضوع، اجزای محتوایی و صورت‌بندی و ساختار علم و کیفیت چینش آن نیز باید بررسی شود تا جنبه ابزاری بودن این دانش به‌درستی تحقق یابد. این دانش از این جهت نیازمند بازسازی و توسعه است.

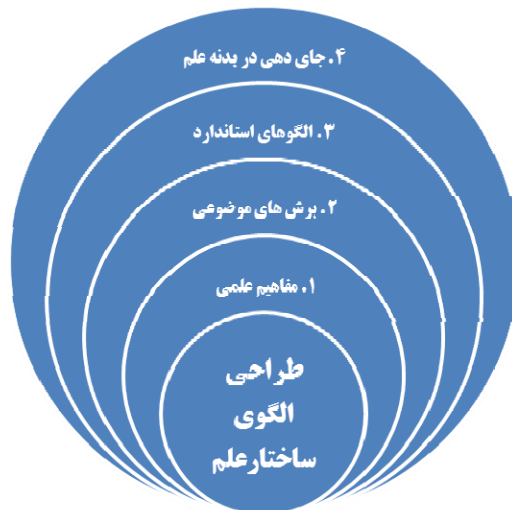
۲. مباحثی وجود دارد که در آموزش و پژوهش تقدم دارند. در علم نحو مرفوع‌ها در ابتدا شروع می‌شود. در علم صرف تا میزان صرفی را نیاموزیم، وارد بحث فعل نمی‌شویم. نظم منطقی حاکم بر اینها جزء جدایی‌ناپذیر علم است که تمثیل آن در باب‌ها و فصل‌ها و دسته‌بندی‌های پسینی علوم خودنمایی می‌کند؛ برای همین است که در کنار علم منطق، باید دانش منطقی علم تدوین شود.





است که یک بدنه بزرگ معرفتی درباره یک موضوع کلان، چگونه به ابعاد مختلف تحلیل شده و ریزموضوعها و قضایای کوچک آن به دست آید و با چه شاخص‌هایی برش خورده و تجزیه شود و همچنان به موضوعها خردتر تقسیم شود تا به غرض علم و مسئله‌ای که باید حل کند، کمک نماید (حری، ۱۳۸۱، ج ۱، مدخل اصطلاح‌نامه، روش نمایش ساختار). یکی از گام‌های مهم در این مسیر، الگوسازی است. الگوسازی، یعنی آنچه در قالب ذهنی صاحبان علم درک و فهم شده و در متن‌ها و منابع اطلاعاتی و محمل‌های دانشی ثبت شده و به صورت قضیه، گزاره و اصطلاح، ابراز گشته است، به الگوهای معیار تبدیل گردد.

الگوی معیار، یعنی خارج کردن دانش‌ها از حالت پراکنده و محاوره‌ای و بدون ساختار به الگویی ساختارمند و نظام‌یافته. زمانی که دانش و مفاهیم علمی از ذهن خبرگان، استخراج و ابراز می‌شود، باید در قالب‌هایی قرار گیرد که امکان جای‌دهی در بدنه علم به درستی فراهم شود. در نمودار چهار وجهی زیر (۱. مفاهیم علمی؛ ۲. برش‌های موضوعی؛ ۳. الگوهای معیار؛ ۴. جای‌دهی در بدنه علم)، جایگاه طراحی الگو در بدنه علم نمایش داده شده است:



اصلی‌ترین هنر و مهارت در فهم و ترسیم ساختار دانش همین است که مفاهیم علمی

به موضوع‌های ریز در بدنه بزرگ معرفتی علم (با محوری مشخص و غرض و روشی معین)، با منطق و شاخص‌هایی معیار، از ابعاد مختلف برش‌خورده و تجزیه و تقسیم شود. این مهم بدون طراحی نقشه به‌دست نمی‌آید. مناسب‌ترین گام برای طراحی نقشه و ایجاد الگوریتم‌های یادشده، استفاده از دستگاه و الگوی شناخته‌شده اصطلاح‌نامه است^۱ که بر پایه آن می‌توان گستره و ساختار سلسله‌مراتبی هر علم را نشان داد (حری، ۱۳۸۱، ج ۱: اصطلاح‌نامه، تاریخچه) و طبق آن مفاهیم علمی را به رده‌ها و موضوع‌های ریز، بر محور موضوع دانش با شیوه‌ای معیار، تنظیم و از ابعاد مختلف برش داد؛ برای نمونه در سلسله‌مراتب منطقی ساختار اصول فقه تاکنون ۶ رده اصلی متصور است (جمعی از محققان، ۱۳۷۸: بخش ترسیمی):

اجتهاد و تقلید؛

- ادله؛

- اصول عملی؛

- تعارض و تعادل و ترجیح؛

- مباحث الفاظ؛

- ملازمات عقلی

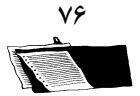
همچنین ممکن است موضوع‌هایی مانند ذیل با آن مرتبط باشد:

- اصول فقه مقارن

۱. راه‌های دیگری همچون آنتولوژی علوم و یا ساختارشناسی مبتنی بر هوش مصنوعی در اینجا مطرح شده است؛ ولی در حوزه‌های دانشی (که از ساختاری نظام‌مند برخوردارند)، آنتولوژی‌ها مبتنی بر اصطلاح‌نامه‌ها تحقق می‌یابند؛ چه اینکه نخستین رکن در ایجاد آنتولوژی‌ها تهیه اصطلاح‌ها و مفاهیم کلیدی است (حسن‌زاده، ۱۳۹۷: ص ۴۰) و بدون درک مفاهیم به‌وسیله اصطلاح‌ها که سنگ‌بنای علوم‌اند، محقق نمی‌شود. ضمن اینکه ابهام‌های نظری فراوانی در هستی‌شناسی علوم و به‌ویژه علوم اسلامی وجود دارد و در عمل هنوز نمونه‌ای در علم اسلامی از آن ارائه نشده است و اصطلاح‌نامه‌ها مناسب‌ترین روش موجودند. «تحول در زمینه‌های مختلف علمی این باور را در میان متخصصان علم اطلاعات و دانش‌شناسی پدید آورده است که از اصطلاح‌نامه می‌توان برای نشان‌دادن گستره و ساختار سلسله‌مراتبی هر علم استفاده کرد و در طبقه‌بندی منابع از آن بهره‌گرفت» (حری، ۱۳۸۱، ج ۱: اصطلاح‌نامه، تاریخچه).



- تاریخ اصول فقه
- فایده اصول فقه
- علم فقه
- فلسفه اصول فقه
- قواعد اصولی
- قواعد فقهی
- کتاب‌های اصول فقه
- مصنفان کتاب‌های اصول فقه
- واضع اصول فقه
- تاریخ اصول فقه
- کتاب‌شناسی اصول فقه
- مؤسسه‌های علمی اصولی و...



نظر

این الگو در زیرمجموعه‌ها با خوشه‌های معنایی تنظیم می‌گردد و همه اینها در فرمت‌هایی نمایش داده می‌شود تا نمایی کلی از رده‌های اصلی و فرعی و بحث‌های محوری را در سراسر علم اصول به‌دست دهد. در نمودار ذیل حوزه اصلی «اصول فقه» با موضوع‌های مترادف و اخص و وابسته نمایش داده شده است:



- ادله قطعی

(به لحاظ عنوان اولی و ثانوی)

- ادله اولی

- ادله ثانوی

(به لحاظ فعلیت و عدم فعلیت)

- ادله شأنی

- ادله فعلی

(به لحاظ منشأ دلیل)

- ادله شرعی

(به لحاظ وسیله ابراز)

- ادله لُبی

- ادله لفظی

همان گونه که به اصطلاح‌هایی مانند ذیل مرتبط است:

- حجیت

- حجیت (لغت)

- حجیت (منطق)

- سببیت (امارات)

- طریقت

- مذاق شریعت

- مناسبت حکم و موضوع و...

که همه این پیوندهای معنایی (نزدیک به ۵۰ نوع)، یک‌جا نمایان شده است و ذهنیت

جامعی به دست می‌دهد:



نیست؛ زیرا اجزا و عناصر علوم، سازه اصلی دانش‌اند و فهم درست آنها در شناخت و فهم هویت علم، اثر مستقیم دارد. چیده‌مان نظام‌یافته این اجزا، از مهم‌ترین عناصر در ساختارشناسی علوم است که با بافتاری مطلوب بر پایه شاخص‌های معیار به‌دست می‌آید. این ساختار علمی مطلوب، بر پایه هویت دانش امکان‌پذیر می‌شود. هویت‌یابی هر دانشی به ارکانی وابسته است که هر کدام نقشی اساسی در تحقق علم دارند. اگر بخواهیم قضایای پراکنده و انباشته را به یک دانش تبدیل کنیم، لازم است به آن ساختاری بدهیم که با دیگر ارکان تکون‌بخش آن سازگاری کامل داشته باشد. حال چگونه و با چه شاخص‌هایی یک بدنه بزرگ معرفتی بر محوری کلان، برش خورده و به ابعاد مختلف تحلیل شود و ریزموضوع‌های آن به‌دست می‌آید؟ این یکی از مهم‌ترین مهارت‌ها در طراحی ساختار دانش است. گام اساسی در این مسیر، الگوسازی معیار است؛ یعنی خارج کردن دانش‌ها از حالت پراکنده و محاوره‌ای (بدون ساختار)، به الگویی ساختارمند. این مهم بدون طراحی نقشه و الگوریتم‌های لازم به‌دست نمی‌آید. نویسنده بهترین گام را برای این منظور، استفاده از دستگاه شناخته‌شده اصطلاح‌نامه می‌داند که بر پایه آن می‌توان با توجه به شاخص‌های معیار در ساختارشناسی، خوشه‌های معرفتی و بسته‌های موضوعی را ترسیم کرد و با استفاده از سیستم‌هایی مانند: گراف، نقشه و الگوریتم‌های مناسب به منظور بررسی، اصلاح و تأیید صاحب‌نظران هر علم ارائه داد و سختی راه را تا حدودی هموار ساخت.

کتابنامه

۱. ابن حزم اندلسی، علی بن احمد بن حزم (۱۳۶۹)، مراتب العلوم، تحقیق: احسان عباس، ترجمه: محمد علی خاکساری، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲. احمدی معروف به نویات، موسی بن محمد بن ملیانی (۱۹۷۹)، معجم الافعال المتعدیه، بیروت: دار العلم للملایین.
۳. اعتماد، شاپور (۱۳۹۵)، دیدگاه‌ها و برهان‌ها (ترجمه مقاله‌هایی در فلسفه علم و فلسفه ریاضی)، چ ۳، تهران: نشر مرکز.^۱
۴. اینشتین، آلبرت، لئوپولد اینفلد (۱۳۸۶)، تکامل علم فیزیک، ترجمه: احمد آرام، تهران: خوارزمی.
۵. باربور، ایان (۱۳۶۲)، علم و دین، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۶. برت، ادوین آرثر (۱۳۷۸)، مبادی مابعد الطبیعی علوم نوین، ترجمه: عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. پوپر، کارل ریموند (۱۳۷۵)، شناخت عینی و حدس‌ها و ابطال‌ها، ترجمه: احمد آرام، چ ۳، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۸. تفتازانی، مسعود (بی‌تا)، شرح التصریف، در: جامع المقدمات، چاپ سنگی، به خط: طاهر خوشنویس، کتاب هفتم.
۹. جمعی از محققان (۱۳۷۸)، اصطلاح‌نامه اصول فقه، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
۱۰. حری، عباس (۱۳۸۱)، دایرة المعارف کتابداری و اطلاع‌رسانی، چ ۱، تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
۱۱. حسن‌زاده، حسین (۱۳۹۷)، «ضرورت ایجاد آنتولوژی فقه»، فصلنامه فقه، ش ۹۶.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۰)، رویکرد استاد مطهری به علم و دین، چ ۱، تهران: معارف.

۱. این اثر مجموعه‌ای از ۲۲ مقاله در حوزه فلسفه علم است که دیدگاه‌های گوناگون موجود از زبان برجسته‌ترین نمایندگان آنهاست و سیر تحول فلسفه علم در این سده نیز نمایانده شده است که می‌تواند ورود به مباحث بحث‌آفرین فلسفه علم را تا حدودی هموار کند. نخستین نشر آن در سال ۱۳۷۵ و چاپ دوم آن در سال ۱۳۹۵ به همت نشر مرکز انجام یافته است که ما از مقاله‌های ذیل استفاده کرده‌ایم: ایمیره لاکاتوش، «علم و شبه علم»، ص ۱۱۰-۱۱۱؛ توماس کوونص، «اصطکاک اساسی: نقش سنت و ابداع در تحقیق علمی»، ص ۸۶؛ لودویک فلک، «دریاره مشاهده علمی»، ص ۵۹.





۱۳. رشاد، علی اکبر (۵/۳/۱۳۹۰)، «ساختارشناسی دانش اصول»، الگوی شیخ انصاری، نکوداشت شیخ اعظم: (دومین نشست از سلسله نشست‌های علمی)، قم: مدرسه عالی خاتم‌الاولیاء، به نقل از: <http://rashad.ir/author/rashad/page/46>، ۷/۸ / ۱۳۹۷.
۱۴. رشاد، علی اکبر (۷/۸/۱۳۹۷)، «ویژگی‌های ساختار معیار دانش اصول فقه»، مجله الکترونیکی شبکه اجتهاد، به نقل از: <http://mag.ijtihadnet.ir>، ۷/۸ / ۱۳۹۷.
۱۵. صدر، سیدمحمدباقر (۱۹۷۷م)، الفتاوی‌الواضحه، ج ۱، بیروت: مطبعة الآداب.
۱۶. ضیایی‌فر، سعید (۱۳۸۶)، «فلسفه علم فقه: تعریف، ساختار و اولویت‌های پژوهش»، نقدونظر، ش ۴۸-۴۷.
۱۷. طاهری عراقی، احمد (۱۳۷۶)، رده BP اسلام، به کوشش: زهره علوی، ویراست دوم، تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
۱۸. طباطبایی حکیم، سیدمحمدسعید (۱۴۱۷ق)، مصباح‌المنهاج، کتاب الطهارة، بی‌جا: مکتب سماحة آیت‌الله‌السید الحکیم.
۱۹. ظهیری، سیدمجید (۱۳۸۵)، «مبانی و روش‌ها: علم‌شناسی منطقی - فلسفی در آرای استاد مطهری و تأثیر آن در فلسفه‌شناسی»، اندیشه حوزه، ش ۵۷.
۲۰. علی‌پور، مهدی (۱۳۷۹)، «چشم‌اندازی به سیر تاریخی تبویب علم اصول»، قم: کنگره بین‌المللی آیت‌الله‌العظمی شهید صدر.
۲۱. فایراند، پاول (۱۳۷۵)، بر ضد روش، ترجمه: مهدی قوام صفری، تهران: انتشارات فکر روز.
۲۲. فضل‌ی، عبدالهادی (۱۳۷۶)، خلاصة المنطق، قم: مطبوعات دینی.
۲۳. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۰۱ق)، مفاتیح الشرایع، ج ۱، قم: مجمع الذخائر الاسلامیه.
۲۴. احمد بن محمد، فیومی (۱۴۰۵)، المصباح‌المنیر فی غریب الشرح‌الکبیر للرافعی، دار الهجرة.
۲۵. مبلغی، احمد (۱۳۸۵)، «ساختارشناسی فلسفه فقه»، پژوهش و حوزه، ش ۲۷-۲۸.
۲۶. مصباح، محمدتقی (۱۳۹۲)، قرآن‌شناسی (معارف قرآن ۶)؛ تحقیق: غلامعلی عزیزی کیا، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، مجموعه آثار، ج ۶، تهران: صدرا.
۲۸. _____ (۱۳۶۲)، آشنایی با علوم اسلامی، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۹. _____ (۱۳۷۸)، آشنایی با علوم اسلامی، ج ۳، تهران: صدرا.

۳۰. مؤمنی، عابدین (۱۳۸۵)، اصول عملیه در نگاه شیخ انصاری و امام خمینی، چ ۲، قم: نشر عروج.

۳۱. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۸۲)، فهرست اسماء مصنفی الشیعه، (مشهور به رجال نجاشی)، مصحح: موسی شیرازی زنجانی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

۳۲. همایون مصباح، سیدحسین (۱۳۸۱)، «مقاله ساختار شناسی علم و دین»، اندیشه حوزه، ش ۳۴. به نقل از: <http://ensani.ir/fa/article/98762> ۱۳۹۷/۷/۸.

۳۳. یعقوب نژاد، محمدهادی (۱۳۹۶)، «هندسه علوم از نگاه علم شناسی»، مجموعه مقالات سومین کنگره بین المللی علوم انسانی اسلامی، ج ۴، قم: انتشارات آفتاب.

۳۴. پایگاه مدیریت اطلاعات علوم اسلامی (۱۳۹۸)، بازیابی شده در ۱۳۹۸/۷/۲۰ از: <http://thesaurus.isca.ac.ir/term/8dkb0e53k336moj5>

۳۵. پایگاه مدیریت اطلاعات علوم اسلامی (۱۳۹۸)، بازیابی شده در ۱۳۹۸/۷/۲۰ از: <http://thesaurus.isca.ac.ir/term/qaxb3erqn8yz718d>



تأملی بر جایگاه حقوق طبیعی در منظومه فکری استاد مطهری

بیژن منصوری*

چکیده

استاد مرتضی مطهری از فیلسوفانی است که به دیدگاه طبیعت‌گرایی در فلسفه حقوق گرایش دارند. در طبیعت‌گرایی به‌عنوان نظریه‌ای که در طول تاریخ طرفداران زیادی داشته، طبیعت و حقایق وجودی انسان ملاک استنباط احکام حقوقی و قانون در جامعه است. استاد مطهری در تحلیل حقیقت وجود انسان به یک سلسله ویژگی‌های طبیعی و فطری معتقد می‌شود که این ویژگی‌ها مبنای توجیه حقوق اساسی انسان در اجتماع و تفاوت‌های حقوقی زن و مرد در زندگی خانوادگی می‌شود. غایت‌اندیشی به‌عنوان شاخصه دیگری در طبیعت‌گرایی مطهری بسیار بارز است و همین شاخصه است که دیدگاه ایشان را از طبیعت‌گرایانی مانند هابز جدا می‌سازد. در منظومه فکری مطهری، آزادی جایگاه خاصی دارد. ایشان به تلفیقی از آزادی مثبت و منفی قائل است و به باور ایشان در صورت تحقق چنین معنایی از آزادی در متن حیات آدمی، کمال واقعی فردی و اجتماعی تضمین می‌شود.

کلیدواژه‌ها

طبیعت‌گرایی، حق طبیعی، آزادی، آزادی مثبت، آزادی منفی، مطهری.



مقدمه

وقتی از یک حق برای انسان سخن گفته می‌شود، لازم است اصل و مبنای این حق نیز به‌روشنی تبیین گردد. هدف اصلی این نوشتار بررسی دیدگاه استاد مطهری دربارهٔ مبنا و ریشه اصلی حقوق اجتماعی - سیاسی و خانوادگی است. پرسش این است که طبیعت چگونه مبنای حقوق انسان قرار می‌گیرد؟ پیش‌فرض ما این است که از دیدگاه ایشان طبیعت سند حقوق طبیعی، و حقوق طبیعی مبنای توجیه حقوق وضعی است و دین مبین اسلام، مبنای قوانین خود را بر پایهٔ طبیعت قرار داده است. البته در میان حقوق طبیعی نیز تقدم و تأخر و اصل و فرع وجود دارد. یک حق طبیعی از حق طبیعی دیگر استنباط می‌شود و از آن متأخر است؛ ولی در نهایت همه حقوق طبیعی به یک سند تکیه دارند و آن طبیعت انسان است؛ بنابراین در آغاز تحلیل معنای طبیعت ضروری است. البته در میان طبیعت‌گرایان در تحلیل طبیعت انسان اختلاف نظر وجود دارد و این اختلاف‌نظرها به تفاوت در تبیین نوع حقوق منجر می‌شود.

۱. تحلیل معناشناختی واژه «طبیعت»

افلاطون آن‌گاه که از نقش زن و مرد در شهر سخن می‌گوید به طبیعت آنها استناد می‌نماید. در واقع منظور این فیلسوف از طبیعت، حقایق و ویژگی‌های نهفته در ساختار وجودی زن و مرد است که نقش‌های آنها را در زندگی و جامعه معلوم می‌سازد. از نظر ایشان چون در حقیقت وجود زن و مرد تفاوتی نیست و همهٔ انسان‌ها استعدادها و استعدادها یکسان دارند، بایستی همان نقش‌هایی که مرد به عهده می‌گیرد زن نیز بر عهده گیرد (افلاطون، ۱۳۳۵: ص ۲۷۲). افلاطون به سبب داشتن همین نگاه تساوی در طبیعت زن و مرد، باور دارد که زن و مرد حتی در تعلیم و تربیت نیز بایستی با هم مساوی باشند (همان: صص ۲۷۲، ۲۷۹ و ۲۸۰۹).

ارسطو نیز بر اساس توجه به طبیعت انسان، نظام اجتماعی و خانواده را یک امر طبیعی می‌داند. به باور ایشان اجتماع مرد و زن هرگز از روی عمد و اراده نیست؛ بلکه





همچوت آفرینش حیوانات و گیاهان، به گونه طبیعی انجام می‌گیرد. خانواده نیز اجتماعی به حکم طبیعت است برای رفع نیازهای روزانه آدمیان (ارسطو، ۱۳۳۷: ۴-۵). این فیلسوف دلیل مدنی بالطبع بودن انسان و طبیعی بودن نظام خانواده را قوه نطق در وجود انسان می‌داند که طبیعت به او بخشیده است. از نظر ایشان، طبیعت به انسان نطق داده تا معانی خوب و بد، درست و نادرست و سود و زیان را بیان کند و در پرتو همین نطق است که خانواده و کشور پدید می‌آید (همان: ص ۷). ایشان نظام خدایگان و بنده را بر اساس تفاوت‌های طبیعی توجیه می‌نماید. از نظر ارسطو هر کس که تا میزانی از خرد و نیرو ندارد که از دیگران مستقل باشد، به‌طور طبیعی بنده است. طبیعت نشانه‌های آزادگی و بردگی را در ساختمان بدنی آدمیان نیز به جا گذاشته است (همان: ص ۱۲). این فیلسوف حتی نابرابری سیاسی را به‌واسطه نابرابری طبیعی انسان‌ها توجیه می‌کند. اینکه بعضی انسان‌ها به صورت طبیعی فرمان‌روا هستند و بعضی به صورت طبیعی فرمان‌گزار، به نابرابری در تمام طبیعت اشاره می‌کند (همان: ص ۴۴؛ اشتراوس، ۱۳۹۲: ص ۶۷).

به گفته بوردو، حقوق‌دانان رومی نیز بارها به قانون طبیعی روی آورده بودند و در سده‌های میانه کسانی مانند توماس آکوئیناس جایی برای آن در سلسله‌مراتب قانون‌ها در نظر گرفته بودند و قانون طبیعی را آن بخش از قانون جاودانه الهی می‌دانستند که به یاری خرد درخور کشف است (بوردو، ۱۳۸۳: ص ۳۶).

در دوره مدرن توماس هابز برای فهم ویژگی‌های طبیعی آدمی دو وضعیت را ترسیم می‌کند: «وضعیت طبیعی» و «وضعیت مدنی»^۱. در وضعیت طبیعی که هابز از آن به وضعیت جنگی نیز تعبیر می‌نماید، انسان‌ها همگی برابرند و از نظر قوای فکری و بدنی نابرابری‌ها آن‌چنان نیست که کسی بتواند مدعی امتیازی برای خود باشد (هابز، ۱۳۸۱: ص ۱۵۶). هابز از برابری طبیعی انسان به یک ویژگی دیگری به نام ترس می‌رسد. از نظر ایشان پیش‌دستی و سبقت گرفتن، معقول‌ترین راه برای گریز از این حالت ترس متقابل و

۱. اینکه آیا وضع طبیعی در نظر هابز یک واقعیت تاریخی بوده است یا یک مفهوم فرضی، هابز آن را به‌عنوان یک مفهوم فرضی تصور می‌کند (وگان، ۱۳۹۵: ص ۱۱۰).

تأمین امنیت است (همان، ۱۵۷). در نظر هابز تنها چیزی که در وضعیت طبیعی برای انسان اهمیت اساسی دارد، صیانت ذات است و هر کس باید از طریق زور یا تزویر بر همه آدمیان تا آنجا که می تواند سلطه و سروری یابد تا حدی که هیچ قدرتی به اندازه کافی نیرومند نباشد که وی را به خطر بیفکند (همان: ص ۱۵۷). هابز حق طبیعی (Right of Nature) را آزادی و اختیاری می داند که هر انسانی از آن برخوردار است تا به میل و اراده خودش قدرت خود را برای حفظ طبیعت، یعنی زندگی خویش به کار برد و به تبع آن هر کاری را که مطابق داوری و خردورزی خودش که مناسب ترین وسیله برای رسیدن به هدف تصور می کند، انجام دهد (همان: ص ۱۶۰). قانون طبیعی (Law Nature) نیز حکم یا قاعده ای کلی است که به واسطه عقل کشف شده باشد و آدمی را از انجام دادن فعلی که مخرب زندگی اوست و یا وسایل زندگی را از او سلب می کند و یا از ترک کردن فعلی که به عقیده خودش بهترین راه حفظ آن است، منع کند (همان: ص ۱۶۱).

همچنین به باور جان لاک در وضعیت طبیعی برابری وجود دارد؛ یعنی قدرت و تسلط همه مردمان یکسان است. هیچ کسی بیشتر از دیگری ندارد، همه انسان ها از یک تبار و یک طبقه هستند و به یکسان از مواهب طبیعی و خرد برخوردارند و هیچ کس تابع دیگری نیست (لاک، ۱۳۸۸: ص ۷۹). از نظر لاک من در وضعیت طبیعی دارای آزادی طبیعی هستم؛ یعنی تابع هیچ چیز جز قانون طبیعت نیستم؛ از این رو در وضعیت اجتماعی نیز آزادی به این معنا نیست که من هر چه می خواهم انجام دهم، هر گونه که می خواهم زندگی کنم و هیچ قانونی مرا مقید نسازد؛ بلکه آزادی بدین معناست که فرد از هیچ قدرت زمینی فرمان نبرد و در انقیاد اراده یا فرمان انسان دیگری نباشد و تنها تابع قانون طبیعی باشد. هیچ اراده و فرمانی بر او حکم نراند، مگر آنچه هیئت قانون گذار بنا بر وکالت و اعتمادی که از جانب او دارد، تصویب کرده باشد (همان: ص ۹۵-۹۶).

از نظر منتسکیو پیش از تمام قوانین این عالم، قوانین طبیعی وجود داشته است. قانون طبیعی قانونی است که از ترکیب ساختمان وجود انسان برگرفته شده باشد و برای فهم این قوانین لازم است انسان را پیش از تشکیل اجتماعات در نظر بگیریم (منتسکیو، ۱۳۴۹: ص ۸۷). البته به باور ایشان، وضعیت انسان ها در مرحله پیش از اجتماع، وضعیت جنگ





همه ضد همه نیست؛ انسان‌ها در وضعیت طبیعی در نهایت ترس از همدیگر به سر می‌برند و این ترس آنها را به جنگ علیه هم نمی‌کشاند، بلکه وضعیت آنها وضعیت صلح است (همان: ص ۸۸). به باور منتسکیو، قوانین طبیعی که از وضعیت طبیعی انسان قابل فهم هستند عبارتند از: احساس ضعف؛ احساس احتیاج که او را به جست‌وجوی خوراک وامی‌دارد؛ تقاضای طبیعی که به ضمیمه ترس از دیگران خانواده را شکل می‌دهد و میل به زندگی اجتماعی (همان: ص ۸۹).

نکته‌ای که بایستی مورد توجه قرار بگیرد تفکیک مقام ثبوت و اثبات در دیدگاه طبیعت‌گرایان است. از نظر طبیعت‌گراها اصول کلی حقوق انسان در مقام ثبوت، در طبیعت انسان منطوقی است؛ اما در مقام اثبات و برای فهم این حقوق، فیلسوفان باستان و دوره مدرن تنها عقل را به معنای عام کلمه برای فهم حقوق طبیعی و حقوق موضوعه کافی می‌دانستند؛ ولی در سده‌های میانه در کنار عقل، وحی و به تعبیر آکوئیناس قانون یزدانی نیز افزوده شد. البته مدافعان حقوق طبیعی به چند نظریه‌پرداز یادشده محدود نیست. ژان ژاک روسو، دل و کیو، پترازیکی، فرانسوا ژنی، موریس هوریو، لوئی لوفور، مانوئل لویی (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ص ۹۲-۱۲۶) و از معاصران، لئون فولر و جان فینیس (ویکس، ۱۳۸۹: ص ۳۲-۳۴) نیز از هواداران این نظریه هستند که پرداختن به دیدگاه‌های ایشان در این مجال اندک نمی‌گنجد.

معروف‌ترین نظریه‌ای که در مقابل نظریه حقوق طبیعی مطرح شده نظریه پوزیتیویسم (اثبات‌گرایی) حقوقی است. به قول گلמן، همه اثبات‌گرایان به دو باور بنیادین اعتقاد دارند: اول، هر آنچه در هر جامعه معینی به مثابه قانون در نظر گرفته می‌شود، اساساً واقعیتی عرفی و اجتماعی است و دوم، هیچ ارتباط ضروری بین قانون و اخلاق وجود ندارد (پترسن، ۱۳۹۶: ص ۴۹). عرف و اجتماع در این نظریه مقابل طبیعت قرار دارد. در اثبات‌گرایی، عرف و اجتماع منبع استنباط حقوق و قانون است نه طبیعت. وقتی از تفکیک میان قانون و اخلاق نیز سخن گفته می‌شود به یکی از ویژگی‌های حقوق طبیعی تحت عنوان «وحدت اخلاق و حقوق طبیعی» اشاره دارد (آلتن، ۱۳۸۵: ص ۱۱۳). بنام و آستین نیز در مقام اثبات‌گرایان حقوقی اولیه، بزرگ‌ترین اشکال حقوق طبیعی را ابهام

و تعیین‌ناپذیری می‌دانند و برای گریز از این ابهام به ایده حاکمیت روی می‌آورند تا حقوق را از ابهام بیرون آورند؛ زیرا هیچ حاکم نامعلومی (طبیعت) نمی‌تواند آشکارا فرمان براند یا افراد را به اطاعت و تسلیم وادارد (ویکس، ۱۳۸۹: ص ۴۱-۴۶).

استاد مطهری مانند همه طبیعت‌گرایان به طبیعت انسان و حقایق و استعدادهای وجودی او توجه دارد. واژه‌های طبیعت، فطرت و خلقت در نگاه ایشان هم معنا هستند (مطهری، ۱۳۷۱: صص ۲۳۲ و ۲۴۴). هرچند وی در برخی موارد میان طبیعت، غریزه و فطرت تفاوت قائل می‌شود (مطهری، ۱۳۷۰: صص ۲۹-۳۳)؛ اما در نهایت وقتی از طبیعت سخن می‌گوید به مجموعه حقایق و ویژگی‌های منظوی در وجود انسان اعم از طبیعی، غریزی و فطری اشاره دارد. این امور منظوی در دو ناحیه شناخت‌ها و خواست‌ها (گرایش‌ها) رقم می‌خورد. در انسان هم یک ساختار ادراکی خاص وجود دارد که به دستگاه ادراکی مربوط است و اکتسابی نیستند، و هم یک سلسله خواسته‌ها و گرایش‌های ذاتی و غیراکتسابی همچون میل به داشتن فرزند، قدرت‌طلبی و تفوق‌خواهی، فطرت دینی، فطرت حقیقت‌جویی، فطرت اخلاقی، فطرت پرستش و فطرت ابداع و خلاقیت (همان: صص ۴۷، ۶۰ و ۶۱؛ همو، ۱۳۸۶: صص ۱۹ و ۲۱؛ همو، ۱۳۶۸: ص ۲۴۰؛ همو، ۱۳۹۵: ص ۳۷). البته چنان که خواهد آمد، استاد مطهری افزون‌بر ویژگی‌های یادشده، یک سلسله ویژگی‌های دیگر در زن و مرد را نیز فطری می‌داند که حقوق خانواده را از طریق آنها موجه می‌سازد.

از نظر استاد، حق طبیعی حقی است که در طبیعت وجود دارد و باید از طبیعت استنباط کرد (مطهری، ۱۳۹۴: ص ۴۶۴). مبنای حقوق طبیعی، استعدادهای طبیعی است و استعدادهای طبیعی، «سند طبیعی» حقوق طبیعی از قبیل حق درس خواندن، حق فکر کردن، حق رأی دادن و اراده آزاد داشتن به شمار می‌آیند (مطهری، ۱۳۷۱: صص ۱۸۰-۱۸۱).

۲. طبیعت‌گرایی و غایت‌گرایی

در دیدگاه طبیعت‌گرایی، نوعی غایت‌نگری وجود دارد. به باور ارسطو، طبیعت هر چیزی را تنها برای یک مقصود می‌سازد و هر چیز ابزاری سودمند برای یک کار و نه کارهای گوناگون است (ارسطو، ۱۳۳۷: ص ۴). یک قانون‌گزار خردمند باید در حال کشور





خویش و سرنوشت افراد و سازمان انجمن‌های گوناگون آن پژوهش کند تا استعداد آنها را برای زندگی سعادت‌مند و نوع سعادت‌ی را که شایسته آنان است دریابد (همان: ص ۵۵). البته هدف غایی در نظر ارسطو با فضیلت مرتبط است و سعادت در نظر او همان فضیلت‌مندی است (همان، ۵۶). فیلسوفانی مثل لاک و منتسکیو با سخن گفتن از قانون طبیعی، در واقع به یک خیر عمومی و قابل کشف برای همه انسان‌ها اعتقاد دارند که بایستی ملاک سیاست‌ها و قانون‌گذاری‌های هیئت حاکمه باشد. منظور از قانون طبیعی در اینجا آن است که ضرورت‌های اخلاقی و اصول رفتار عادلانه معینی وجود دارد که به‌طور مستقیم از یک خیر انسانی - که به‌طور مستقل قابل کشف است - سرچشمه می‌گیرند (جان‌گری، ۱۳۸۴: ص ۹۵). البته این مسئله در هابز متفاوت است. این فیلسوف با اینکه از وضعیت طبیعی و قانون طبیعی سخن می‌گوید، در پی کشف خیر عمومی و مشترک میان انسان‌ها نیست. به قول جان‌گری، فردگرایی هابزی در انکار ایده‌های کلاسیک درباره غایت طبیعی یا علت غایی موجودیت انسان نمایان می‌شود. هابز مفهوم ارسطویی سعادت بشری را به‌عنوان خودسازی یا شکوفایی، با این بحث جایگزین کرد که انسان‌ها به‌واسطه طبیعت و موقعیت، به‌ناگزیر به پیگیری مداوم اهداف متغیر امیالشان محکوم‌اند (جان‌گری، ۱۳۸۴: ص ۳۲)؛ بنابراین هابز با حذف غایت‌نگری، قوانین ثابت را در زندگی انسان کنار گذاشت و پیگیری امیال و اهداف متغیر را غایت حیات آدمی قلمداد کرد.

استاد مطهری هم مانند ارسطو، آکوئیناس، لاک و منتسکیو به غایت‌نگری طبیعی اشاره می‌کند. به باور ایشان، حقوق طبیعی از آنجا پیدا شده که طبیعت هدف دارد و با توجه به هدف، استعدادهایی در وجود موجودات نهاده و استحقاق‌هایی به آنها داده است (مطهری، ۱۳۷۱: ص ۱۸۶). ایشان غایت‌نگری طبیعی را مرادف سعادت انسان می‌گیرد؛ بدین معنا که استعداد‌های طبیعی برای انسان حق سعادت و خوشبختی ایجاد می‌کنند و غایت و هدف نهایی طبیعت از ایجاد استعداد‌های گوناگون در انسان به کمال‌رسیدن و سعادت‌مندی اوست (مطهری، ۱۳۹۴: ص ۵۷۹-۵۸۱).

به قول بوردو، امروزه بر سر راه یک نظریه پذیرفتنی در باب حقوق طبیعی،

دشواری‌هایی وجود دارد. بخشی از این دشواری‌ها به نفی هرگونه غایت‌مداری در طبیعت برمی‌گردد. به باور ایشان در یک جهان‌بینی علمی که غایت‌مداری به علت آنکه شواهد دالّ بر طبیعت را با تبیینی مکانیکی ارائه نکرده از خود رانده است، جایی برای ایده‌های غایی ارسطویی یا غایت‌های طبیعی جان‌لاکی باقی نمانده باشد (بوردو، ۱۳۸۳: ص ۹۵). نکته‌ای که بایستی در نقد طبیعت‌گرایی به آن توجه داشت این است که اگر جهان‌بینی ما انسان‌ها تنها بر اساس یک جهان‌بینی علمی و فلسفه علمی شکل بگیرد، سخن بوردو درست است. در این جهان‌بینی، سخن گفتن از حقوق طبیعی و طبیعت‌گرایی که با غایت‌مداری ارتباط تنگاتنگ دارد بی‌معنا و مهمل است؛ اما همه سخن بر سر درستی و اتقان فلسفه علمی و جهان‌بینی علمی است. اگر فلسفه‌ای مثل فلسفه اسلامی بتواند با استدلال‌های متقن جهان‌بینی علمی را به چالش بکشد، راه برای باورمندی به طبیعت‌گرایی و غایت‌مندی هموار می‌شود. در ادامه به بررسی دیدگاه‌های استاد مطهری در باب «حقوق خانواده» و مسئله «آزادی» و حقوق طبیعی ناشی از آن در زندگی اجتماعی می‌پردازیم.

۳. حقوق خانواده

استاد مطهری درباره حقوق خانوادگی، نخست به بررسی دو نظریه «تشابه حقوق زن و مرد» و نظریه «عدم تشابه» می‌پردازد. نظریه اول بر تساوی استعدادهای زن و مرد و نظریه دوم بر عدم تساوی این استعدادها ابتدا دارد (مطهری، ۱۳۷۱: ص ۱۸۴-۱۸۵). از نظر استاد، نظریه دوم مورد تأیید اسلام است و دلیل این تأیید نیز طبیعی بودن زندگی خانوادگی است؛ یعنی مثلاً احساسات خانوادگی در بشر، یک امر طبیعی و غریزی است، نه مولود عادت و نتیجه تمدن. همچنان که بسیاری از حیوانات به‌طور طبیعی و غریزی دارای احساسات خانوادگی هستند (همان: صص ۱۸۸-۱۹۱). به باور ایشان، زن و مرد هم از لحاظ طبیعی تفاوت‌هایی دارند و هم این تفاوت‌ها در تعیین و اختلاف حقوق و تکالیف آنها مؤثر است. در ادامه به‌اختصار به برخی از این تفاوت‌های حقوقی و علل طبیعی آنها می‌پردازیم.



الف) خواستگاری

مطهری در بحث از خواستگاری مرد از زن (نه برعکس)، با بررسی ویژگی‌های طبیعی و فطری زن و مرد بیان می‌کند که «جمال و غرور و بی‌نیازی، ویژگی طبیعی زن» و «نیازمندی و طلب و عشق و تغزل، ویژگی طبیعی مرد» است. نتیجه این دو قانون این است که «این تفاوت احساسات، باعث تعدیل ضعف بدنی زن در برابر نیرومندی بدنی مرد است» (همان: ص ۲۳۲)؛ بنابراین «اگر عشق از زن شروع شود، به سردی می‌گراید و همواره مواجه با شکست عشق و شکست شخصیت زن است؛ بر خلاف عشقی که به صورت پاسخ به عشق دیگری در زن پیدا می‌شود. چنین عشقی نه خودش شکست می‌خورد و نه به شخصیت زن لطمه و شکست وارد می‌کند». استاد چنین عشقی را عشق فطری زن حساب می‌کند (همان: ص ۲۴۴).

این عبارت استاد مطهری اندکی قابل مناقشه است. اگر منظور ایشان این است که زن هرگز نباید عاشق شود و در صورتی که زنی عاشق شود، عشق او به شکست می‌انجامد و عاشق شدن تنها مربوط به مرد است، در این سخن می‌توان مناقشه کرد؛ زیرا زن هم مانند مرد انسان است و اهل احساسات و محبت‌ورزی است و اگر مردی در نظر او زیبا جلوه کند و به او علاقه‌مند شود، باید این احساسات پاک او محترم شمرده شود؛ هر چند این سخن نیز درست است که حتی اگر زنی عاشق شود، بایستی اجازه دهد که نخست مرد پا پیش نهد و از وی خواستگاری کند تا همیشه حس نیازمندی مرد به زن در طول زندگی در خاطر وی ماندگار باشد و اگر خواستگاری از زن شروع شود، چه بسا به شکست یا لطمه شخصیتی بینجامد.

ب) مهریه

به باور مطهری، قانون مهر و تعیین مهریه در پیوندهای زناشویی نیز هماهنگی با طبیعت است. «قانون طبیعت این است که عشق از ناحیه مرد آغاز شده و زن پاسخ‌گوی عشق اوست و مرد به احترام او هدیه‌ای نثار او می‌کند» (همان: ص ۲۴۴). به اعتقاد ایشان، قانون



طبیعت این است که «زن از مرد شهوانی تر است، لکن زن از مرد در مقابل شهوت تواناتر و خودنگهدارتر آفریده شده است». نتیجه اینکه «این خصوصیت همواره به زن فرصت داده است که دنبال مرد نرود و زود تسلیم او نشود و برعکس، مرد را وادار کرده که به زن اظهار نیاز کند و برای جلب رضای او اقدام نماید». یکی از این اقدامها این بوده است که برای جلب رضایت زن و به احترام موافقت او هدیه‌ای نثار او کند. استاد مطهری سپس مهریه را به لحاظ طبیعی و فطری، با حیا و عفاف زن هم‌ریشه می‌داند؛ یعنی زن به الهام فطری دریافته است که عزت و احترام او به این است که خود را رایگان در اختیار مرد قرار ندهد و به اصطلاح شیرین بفروشد (همان: ص ۲۳۳).

ج) طلاق

سازوکار طبیعی ازدواج «احترام و محبویت زن در منظومه خانوادگی» است. نتیجه اینکه «اگر به عللی زن از این مقام خود سقوط کرد و شعله محبت مرد به او خاموش شد، یک اجتماع طبیعی به حکم طبیعت از هم پاشیده است» (همان: ص ۳۱۴). به باور مطهری، منتهای اهانت و تحقیر برای یک زن این است که مرد به او بگوید دوست ندارم، از تو تنفر دارم و آن‌گاه قانون بخواهد به زور و به اجبار آن زن را در مقام طبیعی خود در محیط زناشویی، یعنی مقام محبویت و مرکزیت، نگهداری کند؛ از این رو هر زمان که شعله محبت و علاقه مرد خاموش شود، ازدواج از نظر طبیعی مرده است (همان: ص ۳۱۵)؛ اما اگر شعله محبت از ناحیه زن خاموش شود چه پیش می‌آید؟ پاسخ این است که حیات خانواده به علاقه دوطرف وابسته است، اما روان‌شناسی زن و مرد در این جهت متفاوت است. طبیعت علاقه هر دو زوج را به این صورت قرار داده است که زن پاسخ‌دهنده به مرد باشد. علاقه و محبت اصیل و پایدار زن همان است که به صورت واکنشی به علاقه و احترام یک مرد به او به وجود می‌آید. «طبیعت، کلید محبت طرفین را در اختیار مرد قرار داده است. مرد است که اگر زن را دوست بدارد و نسبت به او وفادار بماند، زن نیز او را دوست می‌دارد و نسبت به او وفادار می‌ماند. به طور قطع، زن طبعاً از مرد وفادارتر است و بی‌وفایی زن عکس‌العمل بی‌وفایی مرد است» (همان: ص ۳۱۶).



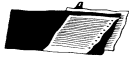
د) دغدغه‌های فمینیستی

امروزه قائلان به دیدگاه‌های فمینیستی، نظریه‌های طبیعت‌گرایانه را با پرسش‌های جدی مواجه کرده‌اند. سیمون دوبوار در کتاب جنس دوم به انکار جوهرهای ثابت و لایتغیری پرداخته است که ویژگی‌های زن، یهودی و سیاه‌بودن را تعیین می‌کنند. به باور ایشان، علوم زیستی و اجتماعی، ویژگی‌ها را چون واکنش ثانوی در قبال موقعیت در نظر می‌گیرند (دوبوار، ۱۳۸۴: ص ۱۶). ولستون کرافت نیز منکر این بوده است که طبیعت زنان بیشتر از مردان در پی کام‌جویی است. به نظر او مردان هم اگر همچون زنان خود را در قفس محبوس می‌یافتند، همین ویژگی‌ها را به هم می‌رساندند. ایشان حتی عاطفی‌بودن زن را مردود دانسته و چنین چیزی را محصول تربیت و بازتابی از جامعه و فرهنگ می‌داند (تانگ، ۱۳۸۷: ص ۳۴). سامرویل تأکید می‌کند که نابرابری در میان زنان و مردان، بازتابی از تفاوت‌های طبیعی و فطری و مقدر از جانب خداوند نیست؛ بلکه این تفاوت‌ها از یک نظام سلطه سیاسی و فرهنگی به وجود می‌آید که به صورت اجتماعی ساخته شده‌اند (سامرویل، ۱۳۸۸: ص ۴۶). ایشان حتی به کسانی مثل هریت تیلور و جان استوارت میل نسبت می‌دهد که تنها تفاوت‌های مورد قبول آنها تفاوت‌های زیست‌شناختی در توان دو جنس بوده است (همان: ص ۵۷). کریس بیسلی می‌گوید برخی از فمینیست‌ها تصویری از همسانی را به خدمت می‌گیرند. آنها مسلم فرض می‌کنند که مردان و زنان کاملاً همسان هستند و لذا در صدد هستند جریان اصلی در خصوص زنان به مثابه یک مرد ناقص یا جنس دوم را اصلاح یا در آن تجدیدنظر کنند. این عده از نظریه‌پردازان، زنان را قادر به چیزهایی می‌دانند که مردان انجام می‌دهند و باور دارند که زنان نیز می‌توانند مرد باشند (بیسلی، ۱۳۸۵: ص ۴۱). اگر مرد یا زن شدن را محصول جامعه‌پذیری بدانیم، یعنی تعلق به یکی از دو جنسیت به دلیل تعلق نمادین-زبانی باشد، در این صورت می‌توانیم از نمونه‌ها و الگوهای جنسیتی فاصله بگیریم و در جست‌وجوی گزینه‌های دیگری باشیم (اعزازی، ۱۳۹۳: ص ۱۵۶). کسانی مانند پاملا بوت و کلروالاس نیز معتقدند همه نظریه‌های جامعه‌شناختی که مردان مطرح کرده‌اند در خدمت توجیه ایدئولوژیک موقعیت



فرو دست زنان بوده است. این نظریه‌ها خانواده هسته‌ای را که در آن مرد نان‌آور و زن تیماردار حوزه خانواده است، نهادی طبیعی و جهانی جلوه می‌دهند و با تقسیم کار جنسیتی در عمل خانواده هسته‌ای را در خدمت منافع مردان و یا سرمایه‌داری قرار داده‌اند (بوت و والاس، ۱۳۷۶: ص ۲۹ و ۳۰).

با چشم‌پوشی از دیدگاه افراطی کسانی مانند ارسطو و قدیس آگوستین که روح عقلانی را در زن نفی می‌کنند و تنها مرد را برساخته بر صورت خداوند می‌دانند (بیسلی، ۱۳۸۵: ص ۳۰)، برخی دیگر از نظریه‌پردازان دیدگاهی متفاوت با دیدگاه‌های فمینیستی پیش‌گفته دارند. سوزان آکین برای زن و مرد ویژگی‌های طبیعی متفاوتی را مطرح می‌کند و باور دارد که باید آنها را بر اساس این ویژگی‌های متفاوت پرورش داد (آکین، ۱۳۸۳: ص ۱۵۱). ژان ژاک روسو در کتاب امیل، صوفی را نماد زن‌بودن و امیل را مظهر مردبودن معرفی می‌کند. به باور ایشان دست طبیعت صوفی را زن و امیل را مرد قرار داده و بایستی به این ویژگی‌های طبیعی احترام گذاشت و آنها را آن‌چنان که طبیعت خواسته پرورش داد (روسو، ۱۳۴۹: ص ۴۳۲). برخی از نویسندگان با دسته‌بندی دیدگاه‌های فمینیستی به سه دسته، دسته دوم را دیدگاه‌هایی معرفی می‌کنند که به تمایز ماهیتی میان زن و مرد قائل‌اند و دیدگاه دسته اول را که همه ویژگی‌های زنان را بازتاب فرهنگ و جامعه و ناشی از فرایند جامعه‌پذیری افراد می‌دانند مردود می‌دانند (باقری، ۱۳۸۲: ص ۸۷-۷۸). استاد مطهری بسان کسانی مثل روسو طبیعت را علت تفاوت زن و مرد و به تبع علت تفاوت حقوقی آنها در نظام خانواده می‌داند. ایشان می‌پذیرند که بخشی از وجدان انسان، چه مرد و چه زن، محصول تکامل اجتماعی و بازتاب فرهنگ و تاریخ یک جامعه است (مطهری، ۱۳۸۵: ص ۳۵۴-۳۶۱)؛ اما به یک سلسله ویژگی‌ها نیز باور دارند که مقتضای ذات انسان و طبیعت اوست؛ چیزی که امروزه بایستی به جد بدان پرداخته شود. نکته قابل توجه این است که افزون‌بر توجیه دینی و نقلی، توجیه علمی و فلسفی ویژگی‌های طبیعی مشترک انسان‌ها و تفاوت‌های طبیعی زن و مرد در آثار مطهری کم‌رنگ است و این در حالی است که امروزه در آثار مربوط به حقوق طبیعی به این موضوع بسیار بها داده می‌شود.



ه) آزادی

آیزایا برلین در یک تقسیم‌بندی، آزادی را به دو قسم منفی و مثبت تقسیم می‌کند. آزادی منفی در پاسخ به این پرسش مطرح می‌شود که آن قلمروی که در محدوده آن، شخص یا گروهی از اشخاص در عمل آزادی دارند یا باید آزادی داشته باشند، چیست و کجاست تا بدون دخالت دیگران آنچه را که بخواهند عمل کنند و آنچه را که می‌خواهند باشند؟ اما آزادی مثبت در پاسخ به این پرسش مطرح می‌شود که منشأ کنترل یا نظارت که می‌تواند کسی را وادار سازد که به فلان طرز خاص عمل کند یا فلان طور معین باشد چیست و کیست؟ (برلین، ۱۳۶۸: ص ۲۳۶-۲۳۷). در آزادی به معنای منفی، ما از مداخله دیگران در امان هستیم و هرچه مداخله کمتر شود، محدوده آزادی وسیع‌تر می‌شود (همان: ص ۲۳۹). در زندگی اهدافی مثل عدالت یا سلامت عمومی وجود دارد که اگر انسان‌ها روشن و آگاه بودند، حتماً آنها را برمی‌گزیدند و چون فاسد یا جاهل‌اند از آنها غفلت دارند. حال اگر کسی آنها را به این گونه اهداف الزام و اجبار کند، برای خاطر خود آنهاست و در این صورت، اجبارکننده مدعی خواهد شد که نیاز مردم را بهتر از خودشان تشخیص می‌دهد (همان: ص ۲۵۲).

البته برلین به آزادی مثبت به طور صددرصد باور ندارد؛ چون مدعی است که در آزادی مثبت عده‌ای از انسان‌ها دیگران را تحت عنوان پیشرفت و تکامل و... در معرض آزار و ستم خود قرار می‌دهند (همان: ص ۲۵۲). مهم‌تر اینکه موجودی که از انجام دادن هرگونه عمل آزاد ممنوع باشد، نمی‌تواند از نظر اخلاقی عامل یا فاعل شناخته شود و نمی‌توان او را به لحاظ اخلاقی یا قانونی «انسان» به شمار آورد (همان: ص ۲۸۹-۲۹۰).

در هر صورت به گفته جان‌گری، بیشتر نویسندگان لیبرال کلاسیک آزادی را به مفهوم منفی قبول دارند؛ درحالی‌که لیبرال‌های تجدیدنظرگرا و سوسیالیست‌ها به مفهوم مثبت از آزادی متوسل می‌شوند (جان‌گری، ۱۳۸۴: ص ۱۱۳). از نظر گری، هر مفهومی از آزادی مثبت با ارزش‌های لیبرالی در تضاد نیست. این فیلسوف کسانی مثل اسپینوزا و کانت را جزء کسانی برمی‌شمارد که در دفاع از تساهل و دولت محدود به مفهوم



نظر
صدر

آزادی مثبت (نه به معنای هگلی) چنگ می‌زند که نه به معنای خودمختاری جمعی، بلکه به معنای خودگردانی عقلانی خرد انسانی است (همان: ص ۱۱۶).

استاد مطهری آزادی و اراده آزاد داشتن را یک استعداد طبیعی در انسان می‌داند که خاستگاه یک سلسله حقوق طبیعی در زندگی است (مطهری، ۱۳۷۱: ص ۱۸۰-۱۸۱). در اینکه آزادی یکی از استعدادهای انسان است تردیدی وجود ندارد. سخن در این است که آیا در میان همه استعدادهای انسان که در طبیعت او نهفته‌اند، کدام یک اصل و کدام یک فرع هستند؟ از نظر مطهری آزادی و حتی حیات به لحاظ اصالت حق طبیعی انسان نیست. آنچه حق طبیعی انسان است، حق پیشرفت و تکامل است که آزادی و حیات از آن ناشی می‌شود (مطهری، ۱۳۹۴: ص ۴۷۲). مطهری در نقد دیدگاه جان لاک که به آزادی منفی افراطی باور دارد، می‌گوید اینکه اراده آزاد را به معنای این بگیریم که هر کس هر کاری بخواهد انجام دهد درست نیست. بایستی بگوییم انسان خلق شده و در او استعدادهای مقدسی قرار داده شده است. آنچه خلقت خواسته این است که استعدادهای بشر به فعلیت برسد. آزادی بشر، یعنی سد نکردن مسیر پیشرفت او، نه آزادی میل و اراده (همان: ص ۴۷۵). استاد مطهری در تحلیل مفهوم تکامل، میان مفهوم فلسفی و مفهوم اخلاقی و مدنی رابطه ایجاد می‌کند. از نظر ایشان هر تغییری را نمی‌توان تکامل نامید؛ زیرا تنزل هم تغییر است، ولی تکامل نیست. تکامل یعنی گام نهادن در مسیر کمال؛ یعنی شیء متکامل که منزل عوض می‌کند و مراحل را مرحله به مرحله پشت سر می‌گذارد. این تغییر در مسیر کمال صورت گرفته است (مطهری، ۱۳۷۲ «ب» ج ۳: ص ۵۳۳). وی در ادامه همین مفهوم فلسفی (فعلیت قوه‌ها) را در تکامل در طبیعت، جامعه و انسانیت تطبیق می‌دهد (همان: ص ۵۳۵-۵۳۷). از همین جا روشن می‌شود که تکامل در طبیعت گرایشی است که نوع تکامل غایت‌گرایانه است؛ یعنی در سیر تحول، نقطه خاصی آغاز حرکت است و اگر پیشرفت و اضافه‌ای در این سیر در طبیعت انسان و ... رخ دهد، تکامل صورت گرفته است. از نظر استاد تکامل یک مفهوم حقیقی است. همچنین استعدادی مثل آزادی امری واقعی هستند. البته آزادی و حق حیات در دیدگاه مطهری هرگز موضوعیت نداشته و تنها اگر در طول تکامل به این فرایند کمک کردند ارزشمند می‌شوند.





استاد مطهری میان دو حالت (آزادی مطلق و جلوگیری مطلق از آزادی) راهی را انتخاب می‌کند. به باور ایشان، این راه میانه همان چیزی است که «اصالت اجتماعی» نام دارد. می‌گوید: من اصالت اجتماعی هستم و به آزادی به معنای آزادی خواست و اراده اعتقاد ندارم. معتقدم آزادی در مسیر مصالح کلی اجتماع و در مسیر بروز شخصیت‌ها صحیح است. من باید در راه تکامل خودم و تکامل انسانیت آزاد باشم. آزادی خواست و اراده نیز در همین مسیر است (همان: ص ۵۸۳). از مباحث فوق چند نکته قابل استنباط است: اول اینکه اجتماع و جامعه در کنار فرد انسان از هویت و شخصیت مستقل برخوردار است و به همین دلیل، جامعه نیز چون مانند افراد دارای طبیعت مستقل است، حقوق خاصی دارد (مطهری، ۱۳۷۲ «الف»: ص ۳۳۹)؛ دوم اینکه آزادی طریقت دارد، نه موضوعیت و آزادی طریقی برای کمال انسان است و به خودی خود اصالتی ندارد.

استاد مطهری به آزادی به معنای منفی آن باور ندارد و آزادی مثبت را درست و طبیعی می‌داند؛ اما پرسش این است که آیا ایشان به یک نوع آزادی مثبت افراطی قائل است یا به حدی میانه از آزادی مثبت و منفی باور دارد؟ ایشان هرچند به صراحت آزادی منفی را مردود می‌داند، ولی در بحث از حوزه‌های مختلف آزادی، نه صد درصد آزادی مثبت را تأیید می‌کند و نه صد درصد از آزادی منفی دفاع می‌نماید.

۴. آزادی تفکر و عقیده

استاد مطهری باورهای بشر را بر دو پایه قرار می‌دهد: پایه اول تفکر آزاد است؛ یعنی انسان با یک عقل و فکر آزاد عقیده‌ای را برای خود برمی‌گزیند. از جمله اموری که باید بشر را در آنها آزاد گذاشت، رشد فکری است. اگر به مردم در مسائلی که باید در آنها فکر کنند، از ترس اینکه مبدا اشتباه کنند، به هر طریقی آزادی فکری ندهیم، این مردم هرگز فکرشان در مسائل دینی رشد نمی‌کند و پیش نمی‌رود. دینی که از مردم در اصول خود تحقیق^۱ می‌خواهد، خواه ناخواه برای مردم آزادی فکری قائل است (مطهری،

۱. تحقیق یعنی به دست آوردن مطلب از راه تفکر و تعقل.

۱۳۸۵: ص ۳۹۲)؛ اما پایه دوم تحمیل و تقلید است؛ یعنی یا عقیده‌ای به بشر تحمیل می‌شود یا بشر از راه تقلید آبا و اجداد به عقیده‌ای خو می‌گیرد. عقیده‌های تحمیلی و تقلیدی یک سلسله زنجیرهای اعتیادی، عرفی و تقلیدی هستند که به دست و پای فکر و روح انسان بسته می‌شود. ایشان درباره این دسته دوم به آزادی قائل نیست و معتقد است بایستی از طریق ابزارهایی که در اختیار داریم، این غلّ و زنجیرها را از دست و گردن آدم‌ها باز کنیم تا آزاد شوند. البته به باور ایشان نباید پس از آزادی از غلّ و زنجیر، عقیده دیگری را بر او تحمیل کنیم؛ بلکه باید او را از این زنجیرها آزاد کنیم تا بتواند خودش آزادانه فکر کند و عقیده‌ای را بر مبنای تفکر انتخاب نماید (همان: ص ۳۸۵)؛ بنابراین استاد مطهری درباره تفکر و اندیشه‌ورزی به آزادی منفی و در مورد عقاید تحمیلی و تقلیدی به آزادی مثبت قائل است؛ با این قید که در مبارزه با این دسته دوم باید تنها زنجیرها را برداریم تا قوه تفکر انسان آزاد شود و خود آزادانه به انتخاب اندیشه و عقیده پردازد و باورهای خود را سامان دهد.

الف) احساسات و عواطف

از نظر مطهری بعضی امور وجود دارد که اصلاً اجباربردار نیست؛ مثل محبت و دوستی. محال است کسی فرد دیگری را به دوست داشتن کسی و یا نفرت داشتن از کسی مجبور کند و برعکس هم اگر کسی، کسی را دوست دارد باز با زور نمی‌توان آن دوستی را از دل او بیرون آورد؛ زیرا این قلمرو، قلمرو زور نیست (همان: ص ۳۸۶)؛ بنابراین ساحت احساسات انسان، ساحت تحمیل و اجبار نیست و آزادی مثبت در این حیطه امکان‌پذیر نیست؛ بلکه این حیطه، حیطه جریان آزادی منفی است.

ب) اخلاق

استاد مطهری در زیست اخلاقی نیز به آزادی انسان قائل است و معتقد است هر چند می‌توان در امور اخلاقی مردم را به راست‌گویی و خیانت‌نکردن و... مجبور کرد، اما کمال مطلوب در زیست اخلاقی آزادبودن انسان و انجام دادن فعل اخلاقی بر اساس





عقیده و نیت خود شخص است. امکان دارد مردم را مجبور کرد که دروغ نگویند و امین باشند و اگر خیانت یا دزدی کردند، دستشان بریده شود؛ ولی این از نظر مقررات اجتماعی است. آنچه که اخلاق می‌خواهد این نیست که انسان مثلاً راست بگوید یا امانت داشته باشد، بلکه این است که انسان راستگو و امانت‌دار باشد؛ یعنی راستگویی و امانت‌داری، ملکه روحی او باشد. پس راستی، درستی، امانت، آن‌گاه برای بشر فضیلت و کمال است که به صورت یک تربیت درآید، نه صرف اینکه فقط عمل و اجرا شود (همان: ص ۳۸۹)؛ بنابراین اخلاقی عمل کردن آن‌گاه ارزش دارد که در یک فضای کاملاً آزاد و به دور از هرگونه تحمیل و اجبار، خود انسان به ارزش خوب‌بودن و اخلاقی‌زیستن واقف شود و آزادانه عمل کند.

ج) رشد اجتماعی

مطهری یکی دیگر از مسائلی را که بشر باید در آن آزاد باشد، مراحل و فرایند رشد بشر می‌داند. بشر اگر بخواهد رشد یابد، باید در کار و انتخاب خود آزاد باشد. به باور وی در بسیاری از مسائل اجتماعی، اگر سرپرست‌های اجتماعی بخواهند، هرچند با حسن نیت و به بهانه اینکه مردم قابل و لایق نیستند و خودشان نمی‌فهمند، آزادی را از آنها بگیرند، این مردم تا ابد بی‌لیاقت باقی می‌مانند؛ برای نمونه ممکن است در انتخابات، رهبران اجتماعی به دلیل تجربه‌های زیادی که دارند یک نفر را لایق‌تر از همه بدانند؛ اما بایستی افراد اجتماع را آزاد گذاشت تا خود آزادانه انتخاب کنند؛ هرچند که انتخاب آنها به انتخاب نادرست منتهی شود؛ اما همین کار رشد اجتماعی آنها را به همراه دارد و باعث می‌شود در انتخابات بعدی درست‌تر و آگاهانه‌تر انتخاب کنند؛ اما در صورت تحمیل یک انتخاب هرچند درست، مردم تا دامنه قیامت مردمی نخواهند شد که رشد اجتماعی پیدا کنند (همان: ص ۳۹۱ و ۳۹۲). این دیدگاه استاد به‌صراحت دالّ بر درستی آزادی منفی در این حیطه است.

د) بردگی

بر اساس مبانی دین مبین اسلام، اینکه عده‌ای از انسان‌ها ارباب و عده‌ای دیگر برده متولد شده باشند پذیرفتنی نیست. در اسلام هیچ دلیلی برای بردگی وجود ندارد، غیر از اسیران جنگی. اسلام همزیستی با ادیان - گرچه ریشه توحیدی آنها آلودگی دارد- را جایز می‌داند. اسلام حق جنگیدن با ادیان توحیدی را روا نمی‌داند؛ مگر اینکه آنها خود اقدام به جنگیدن کنند که در این صورت، البته اگر جنگی رخ داد، حق اسیر کردن و برده گرفتن وجود دارد (مطهری، ۱۳۹۴: ص ۴۶۲)؛ اما در غیر ادیان توحیدی، دو گروه وجود دارد: الف) مشرکان که مثلاً بت می‌پرستند و به غیر خدا اعتقاد دارند. اسلام برای اینها حق حیات قائل نیست. بایستی اسلام را به آنها عرضه کرد، اگر پذیرفتند که مسلمان می‌شوند و اگر نپذیرفتند، باید با آنها جنگید. اگر مغلوب شدند، اسیر جنگی و به احتمال برده می‌شوند؛ ب) ملحدان که اساساً پرستش را قبول ندارند.

استاد درباره این گروه دوم با تردید صحبت می‌کند و می‌گوید: «کسی میان این دو گروه تفکیک نکرده است؛ ولی در مساوی بودن آنها تردید دارم» (همان: ص ۴۶۲). البته جنگ در اسلام ریشه عقیدتی و فکری دارد، نه سیاسی و اقتصادی و... برده گرفتن در این مورد هم جایز است، نه واجب (همان: ص ۴۶۲). از نظر ایشان، طبق اصل حق تکامل و پیشرفت، اگر تنها راه برای قومی و ملتی و گروهی این باشد که تا برده نشوند، نمی‌توان آنها را به سمت تدین، عقیده و معنویتی سوق داد، در اینجا به بردگی گرفتن آنها جایز می‌شود. طبق این اصل، بردگی فی حد ذاته ظلم نیست، می‌توان موردی را پیدا کرد که بردگی عین آزادی و رهایی انسان باشد (همان: ص ۴۷۶)؛ بنابراین همان اصل اساسی، یعنی طبیعت انسان ما را به یک اصل به نام اصل تکامل و پیشرفت در همه ابعاد طبیعی و انسانی رهنمون می‌شود. در اصل طبیعت، هیچ دلیلی بر بردگی وجود ندارد؛ مگر اینکه برای پیشرفت و تکامل یک نفر یا یک ملت دلیلی بر بردگی بیاییم.

ایشان در بحثی دقیق‌تر، به تفسیر مهم‌ترین آیه قرآن درباره اسیر کردن می‌پردازد. قرآن می‌فرماید: «فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا اتَّخْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا





الوثائق فاما مناً و اما فداءً حتى تضع الحرب أوزارها؛ پس هرگاه با کافران رویاروی شدید، آنها را گردن زنید و چون بر آنان دست یافتید، سخت به بندشان کشید؛ زان پس یا بر آنان منت نهید (و آزادشان کنید) و یا (در برابر آزادی‌شان) عوض بستانید تا آتش جنگ فرو نشیند» (محمد: ۴). آیه فوق تنها به دو رفتار درباره اسیران اشاره کرده است: منت گذاشتن و آزاد کردن (آزادی بی‌قید و شرط)، فدیة گرفتن و آزاد کردن (آزادی مشروط)؛ اما کشتن اسیر و یا برده گرفتن آن در قرآن نیامده است (همان: ص ۵۰۱). درباره نوع رفتار مسلمانان با این دو دستور آخر، چند نظریه وجود دارد که استاد برخی از آنها را ضعیف می‌داند و چون به‌ظاهر در میان آرای موجود نظریه محمد قطب را درخور بررسی می‌داند، به تفصیل بدان می‌پردازد. طبق این نظریه، در اسلام دو گونه دستور وجود دارد: شریعت و سنت. در میان دستورهای اسلامی، بعضی از دستورها اصلی و اساسی است و برخی دیگر اصلی نیستند؛ بلکه مثل روشی هستند که پیامبر به‌طور موقت اتخاذ کرده‌اند. اولی شریعت و دومی سنت است. کارهای اصلی ثابت و لایتغیر، و کارها یا قانون‌های دوم موقتی‌اند؛ یعنی بستگی دارد به مصالح و مقتضیات وقت. قانون اصلی درباره اسیران همان است که در آیه یادشده از قرآن کریم آمد (آزادی مطلق یا مشروط)؛ اما کشتن یا برده گرفتن سنت پیامبر بوده و بنابر مصلحت زمانه پیامبر اسلام ﷺ به آن عمل کرده است (همان: ص ۵۰۴).

پیامبر بنابه مصلحتی مانند «مقابله به مثل» به این عمل دست زده‌اند. محمد قطب می‌گوید: چون آن زمان در کل دنیا معمول بوده است که «استرقاق»^۱ می‌کردند، پیامبر و مسلمانان هم مقاله به مثل می‌کردند، ولی در کل و بر اساس مبانی اسلامی و انسانی، استرقاق خوب نیست؛ بنابراین اگر دنیا این کار را نکند، ما هم نمی‌کنیم (همان: ص ۵۰۵). طبق بیان قطب، اساساً اسلام با الغای صد در صد بردگی موافق است؛ نه اینکه می‌خواهد بردگی به صورت دروازه‌ای باشد که از آن، برده کافر داخل و مسلمان آزاد خارج شود (نظر خود استاد مطهری)؛ بلکه اسلام به همین هم علاقه‌ای ندارد؛ عملی اجباری بوده که

۱. به بردگی گرفتن.

انجام می‌داده است (همان: ص ۵۰۵).

استاد مطهری سخن قطب را نقد نمی‌کند. گویا این سخن را هم معقول می‌داند. البته مطابق نظر خود استاد، جایگاه حقوق طبیعی در بردگی کاملاً معلوم است؛ یعنی حیات و آزادی اصل نیست؛ بلکه اصل پیشرفت و تکامل انسان است و اگر حیات و آزادی منجر به پیشرفت و تکامل در ابعاد انسانی شد، با ارزش‌اند و در غیر این صورت، اصالت و ارزش ندارند؛ بنابراین برای کسی که با عقاید خرافی و تحمیلی و تقلیدی زندگی می‌کند، نه حق حیات هست و نه آزادی. اگر بردگی دلیلی برای رهایی اینها از این زنجیرها شد، بردگی جایز می‌شود؛ اما بر پایه دیدگاه قطب، چون حقوق طبیعی در اسلام محترم است و انسان به‌طور طبیعی آزاد آفریده شده است، حق استرقاق برای هیچ‌کسی وجود ندارد و کار پیامبر هم تنها یک کار تاکتیکی و در جهت مقابله به مثل بوده است، نه یک الگوی همیشگی.

استاد همچنین مباحث دیگری را بر اساس اصول طبیعی مورد قبول خود درباره جهاد اسلامی و کتب ضلال نیز مطرح می‌کند که مجال پرداختن به آنها در این مقاله نیست (همان: ص ۳۶۶-۳۸۰).

۵. فلسفه سیاسی

مباحثی که درباره حوزه‌های مختلف آزادی از دیدگاه استاد مطهری بیان شد، به حوزه فلسفه سیاسی ایشان مرتبط است. وقتی از آزادی عقیده یا اندیشه، آزادی در رشد اجتماعی و... بحث می‌شود، در واقع موضع نظام سیاسی اسلام با این حوزه‌ها تبیین می‌گردد؛ اما ایشان به بحث دیگری نیز در حوزه فلسفه سیاسی پرداخته‌اند. این بحث با مسئله دموکراسی و انتخاب نوع حکومت از سوی مردم مرتبط است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

چنانکه گذشت، از نظر مطهری در اسلام آزادی فرد و حقوق فرد وجود دارد؛ هر چند این نوع آزادی و آزادی غربی با هم متفاوت‌اند. به تعبیر ایشان، آزادی غربی یعنی حیوانیت رها شده؛ ولی آزادی اسلامی، یعنی انسانیت رها شده. حیوانیت رها شده،





یعنی آزادی میل که در فلسفه‌های غربی مبنای وضع قوانین است. دموکراسی یا خواست اکثریت، مبنای قانون بوده و این خواست‌ها همان تمایلاتی است که به صورت آزاد و رها بایستی در جامعه ملاک تصمیم‌گیری قرار گیرند؛ اما در اسلام دموکراسی به معنای خواست و میل اکثریت نیست. آزادی و دموکراسی بر اساس آنچه که تکامل انسانی انسان ایجاب می‌کند، حق انسان است، حق ناشی از استعدادهای انسانی انسان است؛ نه حق ناشی از میل و تمایل افراد (مطهری، ۱۳۸۵: ص ۳۴۸)؛ به عبارت دیگر تمایل افراد در فضای اندیشه اسلامی به معنای تمایلات حیوانی نیست؛ بلکه میل به تحقق کمالات انسانی و شکوفایی استعدادهای انسانی انسان است. ایشان بارها بر این اصل طبیعی تأکید کرده است؛ یعنی در چنین فضایی، انسان‌ها یا اکثریت آنها می‌خواهند که کارکرد حکومت به گونه‌ای باشد که انسانیت انسان در جامعه تحقق پیدا کند، نه حیوانیت او. البته از نظر استاد چنین چیزی با دموکراسی غربی منافات دارد. به باور ایشان، حق حاکمیت ملی را مساوی با نداشتن مسلک و ایدئولوژی دانستن، و نیز التزام نداشتن به یک سلسله اصول فکری درباره جهان و اصول عملی درباره زندگی، و خلاف آزادی دانستن آنها، از ویژگی‌های دموکراسی غربی است. از این دیدگاه، اگر کشوری اسلامی باشد و مردم آن مؤمن و معتقد به اصول اسلامی بوده و اصول اسلامی را بی‌چون و چرا بدانند؛ در این صورت، دموکراسی به خطر افتاده است (همان: ص ۳۲۵). به باور استاد، حق شرعی ولی فقیه از وابستگی قاطع مردم به اسلام به عنوان یک مکتب و یک ایدئولوژی ناشی می‌شود و در حقیقت حق شرعی و ولایت شرعی، یعنی مهر ایدئولوژی مردم و حق عرفی همان حق حاکمیت ملی مردم است که آنها باید فرد مورد تأیید را انتخاب کنند (همان: ص ۳۲۴).

از مباحث پیش‌گفته، رابطه حق طبیعی انسان با دموکراسی از نظر استاد مطهری روشن شد. البته ایشان مباحث دیگری را در زمینه دموکراسی اسلامی مطرح کرده‌اند (مطهری، ۱۳۸۶: ص ۱۴۱ و ۱۷۶). مباحث فوق به اجمال رابطه حقوق طبیعی و دموکراسی را روشن می‌سازد و البته تفصیل مطلب مجال دیگری می‌طلبد.

نتیجه گیری

طبیعت گرایی به عنوان نظریه‌ای مطرح در فلسفه حقوق در طول تاریخ، مدافعان متعدد و متنوعی داشته است. همه اندیشمندان طبیعت گرا یک وجه مشترک داشته‌اند و آن استناد به طبیعت در استنباط حقوق افراد و قانون در جامعه است. اما در اینکه طبیعت در نظر آنها چگونه تحلیل و تبیین می‌شود، در هر دوره اختلاف نظرهای زیادی بوده است. استاد مطهری به عنوان یکی از طرفداران طبیعت گرایی حقوقی، اصل و اساس حقوق خانواده و اجتماع را حقوق طبیعی انسان دانسته و خاستگاه حقوق طبیعی را طبیعت انسان و حقایق و ویژگی‌های منطوقی در آن می‌داند. به باور ایشان، یک سلسله ویژگی‌های طبیعی و فطری در وجود زن و مرد نهفته است که با هم تفاوت‌هایی دارند و همین تفاوت‌های فطری و طبیعی علت تفاوت نقش‌ها و حقوق خانواده در حقوق اسلامی شده است. در حقیقت وجود آدمی ویژگی‌ها و استعدادها و استعدادهای دیگری نیز نهفته است که بایستی این ویژگی‌ها به کمال برسند و آن استعدادها رشد یابند و شکوفا شوند. حیات و آزادی دو وسیله برای رشد و شکوفایی آن ویژگی‌ها هستند. اگر این دو وسیله در مسیر تکامل و رشد انسانی قرار گرفتند، هر دو به وسایل میمون و مبارک در زندگی انسان تبدیل می‌شوند و اگر باعث نابودی استعدادها و عقب ماندگی انسان از مسیر تکامل و پیشرفت شدند، ارزش خود را از دست می‌دهند و بایستی محدود شوند. آزادی و حیات با اینکه از ویژگی‌های مهم طبیعت انسان‌اند، ولی اصالت ندارند و ارزش مندی و بی‌ارزش شدنشان به این بستگی دارد که تا چه حد به اصل اساسی طبیعت، یعنی «تکامل و پیشرفت انسان» کمک می‌کنند یا نمی‌کنند.



نظر

تأملی بر جایگاه حقوق طبیعی در منظومه فکری استاد مطهری

کتابنامه

۱. ارسطو (۱۳۳۷)، سیاست، ترجمه: حمید عنایت، تهران: انتشارات نیل.
۲. آلمن، اندرو (۱۳۸۵)، درآمدی بر فلسفه حقوق، ترجمه: بهروز جندقی، چ ۱، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۳. افلاطون (۱۳۳۵)، جمهوری، ترجمه: فؤاد روحانی، چ ۱، تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴. اشتراوس، لئو (۱۳۹۲)، شهر و انسان، ترجمه: رسول نمازی، چ ۱، تهران: انتشارات آگه.
۵. اعزازی، شهلا (۱۳۹۳)، مجموعه مقالات: فمینیسم و دیدگاه‌ها، چ ۲، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
۶. آکین، سوزان مولیر (۱۳۸۳)، زن از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب، ترجمه و تألیف: ن. نوری‌زاده، چ ۱، تهران: انتشارات قصیده‌سرا.
۷. باقری، خسرو (۱۳۸۲)، مبانی فلسفی فمینیسم، چ ۱، تهران: نشر قصیده‌سرا.
۸. برلین، آیزایا (۱۳۶۸)، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه: محمدعلی موحد، چ ۱، تهران: انتشارات خوارزمی.
۹. بوت، پاملا و والاس کالر (۱۳۷۶)، درآمدی بر جامعه‌شناسی نگرش‌های فمینیستی، ترجمه: مریم خراسانی و حمید احمدی، چ ۱، تهران: دنیای مادر.
۱۰. بیسلی، کریس (۱۳۸۵)، چیستی فمینیسم، ترجمه: محمدرضا زمردی، چ ۱، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
۱۱. بوردو، ژرژ (۱۳۸۳)، لیبرالیسم، ترجمه: عبدالوهاب احمدی، چ ۲، تهران: نشر نی.
۱۲. پترسن، دنیس (۱۳۹۶)، مکاتب معاصر فلسفه حقوق، ترجمه: محمد مهدی ذوالقدری، چ ۲، تهران: انتشارات ترجمان.
۱۳. تانگ، رزمی (۱۳۸۷)، درآمدی جامع بر نظریه‌های فمینیستی، ترجمه: منیژه عراقی، چ ۱، تهران: نشر نی.
۱۴. دوبوار، سیمون (۱۳۸۴)، جنس دوم، ترجمه: قاسم صنعوی، چاپ ششم، تهران: انتشارات توس.
۱۵. روسو، ژان ژاک (۱۳۴۹)، امیل، ترجمه: منوچهر کیا، تهران: انتشارات دیا.
۱۶. سامرویل، جنیفر (۱۳۸۸)، فمینیسم و خانواده، ترجمه: محمود ارغوان، چ ۱، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.



۱۷. گری، جان (۱۳۸۴)، لیبرالیسم، ترجمه: علیرضا حسینی بهشتی، چ ۱، تهران: نشر بقعه.
۱۸. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷)، فلسفه حقوق، چ ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۹. لاک، جان (۱۳۸۸)، رساله دوم درباره دولت، ترجمه: شهرام ارشدنژاد، چ ۱، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱)، نظام حقوق زن در اسلام، چاپ شانزدهم، قم: انتشارات صدرا.
۲۱. _____ (۱۳۹۴)، مجموعه آثار، ج ۳۰، چ ۱، تهران: انتشارات صدرا.
۲۲. _____ (۱۳۸۵)، مجموعه آثار، ج ۲۴، چ ۱، تهران: صدرا.
۲۳. _____ (۱۳۸۶)، مجموعه آثار، ج ۲۵، چ ۱، تهران: صدرا.
۲۴. _____ (۱۳۷۲ «الف»)، مجموعه آثار، ج ۲، چ ۳، تهران: صدرا.
۲۵. _____ (۱۳۷۲ «ب»)، مجموعه آثار، ج ۳، چ ۳، تهران: صدرا.
۲۶. _____ (۱۳۷۰)، فطرت، چ ۲، قم: انتشارات صدرا.
۲۷. _____ (۱۳۸۶)، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، ج ۴ (انسان در قرآن)، چ ۲۸، تهران: صدرا.
۲۸. _____ (۱۳۶۸)، مسئله شناخت، چ ۵، تهران: صدرا.
۲۹. _____ (۱۳۹۵)، آشنایی با قرآن، ج ۱، چ ۴۸، تهران: صدرا.
۳۰. منتسکیو، بارون دو (۱۳۴۹)، روح القوانين، ترجمه: علی اکبر مهتدی، چ ۶، تهران: انتشارات.
۳۱. وُگان، جفری (۱۳۹۵)، تربیت سیاسی در اندیشه هابز، ترجمه: حسین بشیریه، چ ۱، تهران: نشر نی.
۳۲. ویکس، ریموند (۱۳۸۹)، فلسفه حقوق: از حقوق طبیعی تا پسامدرنیسم، ترجمه: فاطمه آبیاری، چ ۱، تهران: نشر خداداد نو.
۳۳. هابز، توماس (۱۳۸۱)، لویاتان، ترجمه: حسین بشیریه، تهران: نشر نی.



نظر

نقش فرهنگ در دین‌داری و شبکه معرفت دینی

قدرت‌الله قربانی*

چکیده

دین‌داری و شبکه معرفت دینی، شامل اعتقاد و عمل به نظام و شبکه‌ای از باورها، اخلاق و اعمال عبادی می‌شود که میان آنها رابطه علی تشکیکی برقرار است. همچنین در میان باورها، احکام و اعمال عبادی نیز رابطه شبکه‌ای برقرار است؛ به گونه‌ای که هر چه باورها، امور اخلاقی و اعمال عبادی به هسته مرکزی دین نزدیک‌تر باشند، دارای ثبات، کلیت و گاه عقلانیت بیشتری هستند و در مقابل، آن دسته از باورها، اخلاقیات و اعمال عبادی که از هسته مرکزی دین دورتر می‌شوند، به حاشیه دین‌داری و شبکه معرفت دینی نزدیک‌تر شده، تماس بیشتری با اجتماع، فرهنگ و معیشت مردم دارند. در اینجا فرهنگ در معنای عام آن، شامل مهم‌ترین دستاوردها و عوامل معرفتی و غیر معرفتی است که بر حاشیه‌های دین‌داری و شبکه معرفت دینی تأثیر می‌گذارد. در واقع براساس نوع فرهنگی که دین در آن بسط می‌یابد، می‌توان از نوعی دین‌داری فرهنگی نام برد؛ یعنی دین‌داری، رنگ فرهنگ مربوطه را به خود گرفته و کارکرد آن مبتنی بر خصیصه‌های آن فرهنگ، تعریف می‌شود. البته پذیرش تأثیرات فرهنگ بر حاشیه‌های دین‌داری و شبکه معرفت دینی، به معنای تغییر ماهیت دین‌داری نیست؛ زیرا برخلاف تصور هواداران عرفی شدن دین‌داری در جامعه، گرچه رنگ‌پذیری دین‌داری از فرهنگ مربوطه، در حاشیه شبکه دین‌داری بسیار قابل توجه است، هر چه به سمت هسته مرکزی این شبکه پیش می‌رویم، از تأثیرپذیری‌های فرهنگی کاسته می‌شود و در واقع از دین‌داری، غبارروبی شده، زلال درونی آن بیشتر نمایان می‌گردد. در این مقاله، نشان داده می‌شود که تأثیرپذیری‌های هسته مرکزی ادیان الهی، از چنین تأثیرات فرهنگی‌ای بسیار ناچیز بوده و قابل مدیریت توسط دین‌داران است.

کلیدواژه‌ها

فرهنگ، دین، شبکه معرفت دینی، حاشیه دین، هسته دین.

مقدمه

انسان دارای برخی ویژگی‌های ذاتی است و همین ویژگی‌های ذاتی، طبیعت و سرشت مشخصی به او بخشیده است، ولی درعین حال انسان موجودی فرهنگی و اجتماعی است؛ به گونه‌ای که زندگی و نظام فکری او تا حدودی در درون چهارچوب‌های فرهنگی و اجتماعی شکل گرفته و تا میزانی دچار دگرگونی‌های تدریجی می‌گردد؛ به همین دلیل ضمن تأکید بر تأثیرگذاری و نقش چشم‌گیر فرهنگ در تکوین شخصیت انسان، می‌توان از انسان به‌عنوان موجودی فرهنگی نیز نام برد؛ یعنی انسان موجودی است که کلیت نظام فکری و منش رفتاری او در قالب فرهنگی خاص شکل می‌یابد و قابل تغییر و تبدیل است. بر همین اساس، مدنیت و فرهنگی بودن، در کنار عقلانیت، از مهم‌ترین ویژگی‌های انسان است. در واقع مدنی بودن برای انسانی که دارای قدرت نطق و تفکر است، تنها در درون بستر فرهنگی خاص، شکل گرفته و رنگ آن فرهنگ را به خود می‌گیرد؛ از همین رو مطالعه تاریخ تمدن، فرهنگ‌هایی با ویژگی‌های مختلف و متنوع را معرفی می‌کند که هر کدام مجموعه دستاوردهای تمدنی خاص و متفاوت از دیگری را ایجاد کرده است. اهمیت این موضوع چنان بوده است که حتی برخی متفکران عصر جدید دین الهی و وحیانی را نیز تا حد دین انسانی و فرهنگی تنزل داده‌اند. در واقع توجه به نقش برجسته متغیرهای معرفتی و غیرمعرفتی فرهنگ به ظهور برداشت‌های جدیدی از دین و دین‌داری انجامیده است که در چهارچوب‌های انسانی می‌گنجد. در این زمینه، کانت از دین اخلاقی عقلانی سخن می‌گوید و پل تیلیش مهم‌ترین کارکرد دین در عصر حاضر را تلاش برای تدارک پاسخ‌های الهیاتی می‌داند که فرهنگ برای آن طرح کرده است. او زبان دین را زبان پاسخ‌گویی به پرسش‌های وجودی انسان و نیازها و دردهای نهفته در فرهنگ بشری می‌داند و همواره از الهی‌دانان می‌خواهد تا پیام کتاب مقدس را به وضع فرهنگ زمان خود ارتباط دهند (براون، ۱۳۷۵: ص ۲۰۲).

در فضای فکری ایران معاصر نیز نظریه قرائت انسانی از دین طرح شده است که در آن، کلیت دین برای انسان و در خدمت فهم بشری انسان است و شرایط مختلف زندگی



نقش



و معیشت او در این امر نقش مهمی دارند (نک: شبستری، ۱۳۸۳: ص ۸۲-۸۳).

در این نوشتار، از رویکرد فلسفی به نسبت متمایزی به بحث درباره تأثیر گذاری‌های گوناگون فرهنگ به معنای به نسبت وسیع آن بر دین داری و شبکه معرفت دینی انسان می‌پردازیم؛ هر چند تأثیرات دین و تفکر دینی بر فرهنگ نیز مقوله مهمی است که موضوع بحث در این نوشتار نیست. مقاله با این پیش فرض مهم که کلیت نظام اندیشه انسان تحت تأثیر شبکه فرهنگ قرار دارد، تأثیر فرهنگ در معنای عام آن بر دین داری و شبکه معرفت دینی را بررسی می‌کند. دلیل توجه به نقش فرهنگ در تطور دین داری و شبکه معرفت دینی، مشاهده تنوع‌های گسترده دین داری در نقاط مختلف جهان است که به ظاهر یکی از مهم‌ترین عوامل چنین تنوع‌ها و تکثرهای دینی، بی‌گمان اختلاف نظرها و تنوعات فرهنگی است؛ بنابراین با نظر به نقش پررنگ عامل فرهنگ در کلیت دین داری و شبکه معرفت دینی، این پرسش مهم مطرح است که این تأثیر گذاری تا چه میزان است؟ آیا فرهنگ، بر کلیت دین داری و شبکه معرفت دینی تأثیر می‌گذارد یا اینکه بر اساس نوع ادیان، نوع انسان‌ها و شرایط مختلف زمان و مکان، تأثیر گذاری آن متغیر بوده و بیشتر ناظر به حاشیه و درباره نظام دین داری و شبکه معرفت دینی است؟ برای پاسخ‌دهی به پرسش فوق، نخست این تعریف از فرهنگ پذیرفته می‌شود که فرهنگ مجموعه دستاوردهای مادی و غیرمادی یا معرفتی و غیر معرفتی انسان است که در جامعه تکون یافته و با کلیت رفتار و اندیشه انسان ارتباط دارد (نک: سیف‌اللهی، ۱۳۸۸: ص ۱۱۵-۱۱۸).^۱ می‌توان گفت مهم‌ترین ویژگی ذاتی فرهنگ، خصلت اجتماعی بودن آن است. بر این اساس تلاش می‌شود با کالبدشکافی نظام دین داری و شبکه معرفت دینی، نشان داده شود که تأثیر گذاری فرهنگ بر کلیت دین داری، به‌طور تشکیکی و تدریجی

۱. گفتنی است تعریف‌های بسیار متنوعی از فرهنگ از منظرهای مختلف وجود دارد که در اینجا تنها به دو نمونه اشاره می‌شود. در تعریف پارسونز فرهنگ، الگوهایی است که به رفتار و فرآورده‌های عمل بشری مربوط است و می‌تواند بدون دخالت ژن‌های زیستی از نسلی به نسل دیگر منتقل شود. در تعریف تایلور فرهنگ، کلیت درهم‌تافته‌ای شامل دین، هنر، قانون، امور اخلاقی و هرگونه توانایی و عادت است که آدمی همچون عضوی از جامعه به دست می‌آورد (نک: داریوش آشوری، ۱۳۵۷: ص ۳۹، ۴۷-۴۸).

بوده و از حاشیه‌های آن آغاز شده، به سمت هسته و مرکز آن پیش می‌رود. ضمن اینکه تأثیرگذاری آن در حاشیه‌ها و پیرامون، بیشتر از هسته شبکه معرفت دینی و دین‌داری است و تأثیرگذاری بر هسته‌ای‌ترین عناصر به‌سختی و به‌ندرت صورت می‌گیرد. البته این موضوع درباره همه ادیان به یکسان نیست؛ زیرا سهم عوامل معرفتی هم در کاهش یا افزایش نقش فرهنگ مهم هستند.

۱. چیستی و ویژگی‌های دین‌داری و شبکه معرفت دینی

پیش از تحقیق درباره چگونگی و میزان تأثیرگذاری فرهنگ بر دین‌داری و شبکه معرفت دینی، شایسته است چیستی، ویژگی‌ها و سطوح مختلف دین‌داری و شبکه معرفت دینی بررسی شود تا بتوان قضاوت کرد که چه سطوح و لایه‌هایی از نظام معرفت دینی و دین‌داری و تا چه میزان تأثیرات فرهنگ را می‌پذیرند. در اینجا نخست می‌کوشیم دین را از دین‌داری و شبکه معرفت دینی تفکیک کنیم. منظور ما از دین، مجموعه باورها (گزاره‌ها)، اخلاقیات و احکام فردی و اجتماعی دینی است که ناظر به سعادت دنیوی و اخروی انسان است؛ ضمن اینکه محور فاعلی و غایی آن خداست. بنا بر این تعریف، اولاً دین متشکل از یک باور یا مجموعه باورها و گزاره‌هایی است که با حقیقتی ماورایی و متعالی ارتباط دارند؛ نیز همین گزاره‌ها هستند که اصل و حقیقت دین را تشکیل داده و شامل دو بخش دیگر، یعنی اخلاقیات و اعمال عبادی و اجتماعی نیز می‌شوند. محوریت باورها، یعنی گزاره‌های اعتقادی، در تعریف‌های فوق نشان می‌دهند که تا باوری یا گزاره‌ای اعتقادی نسبت به حقیقت متعالی در انسان ایجاد نشود، نگرشی دینی در او به وجود نمی‌آید و اینکه دیگر اعمال و رفتارهای او نتیجه نحوه و سازمان باورهای انسان دین‌دار است؛ زیرا این باورهای دینی هستند که هم پاسخ‌های لازم را برای انسان در مقابل پرسش‌های اساسی ذهن او تدارک می‌بینند و هم چگونگی دستیابی به رستگاری و سعادت نهایی او را ترسیم می‌کنند؛ ثانیاً در این تعریف توجه به اهمیت مجموعه باورها در شکل‌گیری یک نظام دینی است، نه صرف یک باور؛ یعنی دین تنها یک باور محض به یک حقیقت متعالی همچون خدا نیست؛ بلکه مجموعه و





نظام باورهایی درباره اوست که نسبت به هم دارای تقدم و تأخر، شدت و ضعف و مراتب کمالی هستند که در انسان نوعی تعهد درونی و اخلاقی به خودشان ایجاد می‌کنند. همچنین باورهای دینی مجموعه‌ای منشوروار و شبکه‌مانند دارند که میان آنها روابطی گاه طولی و عرضی، یعنی تشکیکی را می‌توان در نظر گرفت (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۷ «الف»: ص ۲۷؛ همو، ۱۳۸۷ «ب»: ص ۱۹).

از لوازم این تعریف، تفکیک دین یا همان گزاره‌های اعتقادی از معرفت دینی و دین‌داری است. در این زمینه، برای مثال قرآن کریم برای همه مسلمانان و کتاب مقدس برای مسیحیان مساوی با نص و اصل دین است که برای مؤمنان آن ادیان اعتبار تام دارد. پس خود نص دین جدای از دین‌داری و شبکه معرفت دینی است؛ درحالی که شبکه معرفت دینی، مجموعه فهم‌ها و تفسیرهایی است که دین‌داران از آغاز یک سنت دینی تاکنون از نصوص اصلی دین و گزاره‌های اعتقادی آن داشتند؛ برای مثال مجموعه فهم‌ها و تفسیرهای مسلمانان از قرآن و سنت پیامبر ﷺ و شیعیان از امامان معصوم علیهم‌السلام از ظهور اسلام تاکنون مبین شبکه معرفت دینی مسلمانان و شیعیان است. پس، میان دین و شبکه معرفت دینی تفاوت مهمی وجود دارد؛ طوری که آنچه از تأثیرگذاری فرهنگ مورد نظر است، بیشتر در باب دین‌داری و شبکه معرفت دینی، و بسیار کمتر در باب خود گزاره‌های دینی و نصوص اصلی دین مورد نظر است. البته در سنت‌های دینی مختلف، همه نصوص دینی دارای یک درجه از اعتبار نیستند؛ مثلاً اعتبار قرآن برای مسلمانان مطلق است، اما سنت و سخنان رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار تا آنجا که صدور آنها از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان معصوم قطعی باشد، معتبر است.

بنابراین دین‌داری و شبکه معرفت دینی، مجموعه فهم‌ها و تفسیرها و اعمال مختلف دینی است که مؤمنان در یک سنت دینی خاص در باب کلیت گزاره‌های دینی خود دارند. کلیت این شبکه می‌تواند همان فهم یا تعریف آنها از دین نیز باشد. در این زمینه، با وجود تعریف‌ها و فهم‌های متفاوتی که از دین و نصوص دینی وجود دارد، در مجموع می‌توان گفت که دو متغیر، تشکیل‌دهنده و قوام‌بخش ساختار دین‌داری و شبکه معرفت دینی هستند: ۱. نوع ساختار باورها؛ ۲. اعمال و آیین‌های عبادی (نک: جوادی آملی

«الف»، ۱۳۸۷: ص ۱۹). ضمن اینکه هریک از این دو متغیر قوام‌بخش دین‌داری و شبکه معرفت دینی، دارای ماهیت و کارکرد خاص خود هستند. باورها که بیشتر جنبه نظری دارند، مبین چگونگی نگاه و نگرش انسان دین‌دار به خدا، خودش، جهان و به‌ویژه رابطه خدا با انسان و جهان هستند. باورهای دینی همچنین نقش قوام‌بخشی را نسبت به آیین‌ها، اعمال یا احکام عبادی ایفا می‌کنند؛ یعنی آنها ماهیت، نوع و چگونگی و نتایج اعمال عبادی و احکام دینی را تعیین می‌کنند. بر این اساس است که در آموزه‌های الهی و سنت‌های دینی نیز باورهای دینی تشکیل‌دهنده اصول مهم آن سنت دینی هستند و بقیه احکام و آیین‌ها مبتنی بر آنها و درباره آنها شکل گرفته و از آنها تغذیه می‌کنند (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۷ «ب»: ص ۶۱-۶۳).

اهمیت آیین‌ها، اعمال و احکام عبادی نیز آشکار است. آنها نتیجه نوع باورها و باورهای دینی بوده و بر اساس چگونگی باورهای دینی شکل می‌گیرند. اعمال عبادی چون نماز، روزه، زکات، حج، جهاد، انفاق، ایثار، شهادت، کمک به نیازمندان، امر به معروف و نهی از منکر، عزاداری‌ها، زیارت‌ها و مانند آنها، نمونه‌ای از اعمال و احکام عبادی اسلامی هستند که مبتنی بر نظام باورهای اسلامی شکل گرفته‌اند که البته متفاوت از نظام عبادی مسیحی و یهودی است. در مسیحیت نیز اعمال عبادی چون دعا، نیایش، مراسم عشای ربانی، غسل تعمید، مراسم اعتراف به گناه و مانند آن را می‌توان ملاحظه کرد که براساس نظام باورهای مسیحی شکل گرفته‌اند (نک: میشل، ۱۳۸۷: ص ۶۱-۶۵).

اکنون می‌توان میان این دو سطح از معرفت دینی، یعنی نوع نگرش ما به باورها و اعمال و آیین‌های عبادی، رابطه شبکه‌ای در نظر گرفت؛ به این صورت که در دین‌داری و شبکه معرفت دینی مشتمل بر دو متغیر یادشده، باورها، جایگاه هسته و مرکز و اعمال عبادی و آیین‌های دینی، به‌عنوان مبین نوع دین‌داری، جایگاه پیرامون و سپس حاشیه و لبه‌های شبکه معرفت دینی را تشکیل می‌دهند. این نظام دین‌داری و شبکه معرفت دینی مبین این حقیقت است که آیین‌ها و اعمال عبادی تا حدود زیادی وابسته به نوع و چگونگی باورهای دینی هستند، ولی باورهای دینی از هر دوی آیین‌ها و اعمال و احکام دینی مستقل‌اند (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۷ «ب»: ص ۶۳). نکته مهم‌تر اینکه خود باورها، آیین‌ها و





اعمال عبادی نیز دارای سطوح و لایه‌های تشکیکی مختلفی هستند. منظور از تشکیکی بودن سطوح باورهای دینی آن است که آنها به لحاظ معرفتی و مرتبه وجودی جایگاه یکسانی ندارند؛ بلکه برخی باورها در مرتبه وجودی عالی‌تر و دارای جایگاه معرفتی برتر هستند. در مرتبه بعدی هم باورهایی با مرتبه وجودی و معرفتی پایین‌تر قرار دارند؛ به عبارت دیگر تشکیکی بودن نظام باورهای دینی، همچون تشکیک حقیقت وجود است که در آن باورهای بنیادی دارای جایگاه عقلانی برتر و مرتبه وجودی بالاتر هستند. به همین نسبت، باورهای میانی و سپس باورهای حاشیه‌ای دارای جایگاه معرفتی - عقلانی و وجودی فروتری می‌باشند. شبیه همین رابطه را برای اعمال و آیین‌های عبادی هم می‌توان در نظر گرفت؛ یعنی در کلیت نظام یک دین می‌توان اعمال و آیین‌های مختلفی یافت که میان آنها رابطه تشکیکی و سلسله‌مراتبی برقرار است. بر این اساس در نظام باورهای دینی و دین‌داری، می‌توان سه سطح متفاوت از باورهای بنیادی، باورهای میانی و باورهای حاشیه‌ای و همچنین آیین‌ها و اعمال بنیادی، میانی و حاشیه‌ای دینی یافت (قربانی، ۱۳۹۳: ص ۱۰۴)؛ برای مثال ایمان به خدا و روز قیامت، از سنخ باورهای بنیادی، ایمان به صفات الهی، چگونگی بهشت و جهنم و مانند آن از گروه باورهای میانی، ایمان به تقدس اشخاص، مکان‌ها و زمان‌ها از دسته باورهای حاشیه‌ای هستند.

درباره آیین‌ها و اعمال دینی بنیادی می‌توان به مواردی همچون نماز، زکات، روزه، حج و جهاد اشاره کرد که در نص دین به آن تصریح شده است. اعمال دینی میانی می‌تواند شامل تنوع عملکرد متکثر دین‌داران درباره چگونگی اجرای این اعمال یا اعمال دیگری همچون خمس، عزاداری، گرامی‌داشت اموات و نظایر آن باشد. همچنین مجموعه اعمال و آیین‌های دینی را که در مناطق جغرافیایی مختلف، اشکال مختلفی هستند، می‌توان از سنخ اعمال و آیین‌های دینی حاشیه‌ای دانست. از موارد مهم این اعمال دینی حاشیه‌ای می‌توان به تنوع عزاداری‌ها و جشن‌های مذهبی، تنوع اشکال زیارت بقاع متبرکه، توسل‌های مختلف مردم به افراد، مکان‌ها و موقعیت‌ها برای برآوردن حاجات و نیازهای مادی و معنوی، تنوع دعاها و راز و نیازهای مذهبی و

هرگونه آیین‌های مذهبی اشاره کرد که متناسب با مکان جغرافیایی مربوطه، شکل خاص و متفاوت خود را دارد. در واقع تأثیر عامل فرهنگ در معنای عام آن باعث شده است چگونگی دین‌داری مردم، به‌ویژه در خصوص اعمال عبادی و شعائر دینی در طول سده‌های متمادی و مناطق مختلف، تنوع‌ها و تفاوت‌های بارزی داشته باشند؛ زیرا متناسب با معیشت و نظام فرهنگی، مردم به تدریج روش‌های مختلف دین‌داری را انتخاب می‌کنند تا نیازها و اهداف دینی مورد نظر خود را برآورده سازند. شاهد مهم این ادعا تنوع روش‌های زیارت، عزاداری و گرامی‌داشت اموات و بزرگان دین در ادیان مختلف در طول سده‌های متمادی و در سرزمین‌های مختلف است. از همه شواهد آشکارتر، تنوع شیوه‌های مختلف عزاداری امام حسین علیه السلام در جوامع شیعی از سده‌های گذشته تاکنون در جوامع مختلف شیعی است. نهایت اینکه تنوع لایه‌های سه‌گانه باورها و آیین‌های دینی به معنای منشأ غیردینی آنها نیست؛ بلکه همه آنها دینی بوده و از نصوص و گزاره‌های دینی تغذیه می‌کنند، اما سطح و میزان تغذیه آنها از نصوص و گزاره‌های دینی براساس جایگاه تشکیکی آنها متفاوت است؛ به این صورت که باورها، اعمال عبادی و آیین‌های بنیادی به‌طور مستقیم و در سطحی بالاتر و ویژگی دینی دارند، اما سطوح میانی و سپس حاشیه‌ای آنها متناسب با سطح تشکیکی‌شان، میزان انتساب آنها به نصوص و گزاره‌های دینی کاهش می‌یابد و در مقابل از مقتضیات و شرایط فرهنگی بیشتر متأثر می‌گردند.

۲. چگونگی ارتباط دین‌داری و شبکه معرفت دینی با فرهنگ

اکنون پس از تبیین تنوع شبکه‌وار و سلسله‌مراتبی و تشکیکی نظام باورهای دینی، مدعای اصلی ما آن است که اکثر این سطوح مختلف باورها، اعمال و آیین‌های دینی و عبادی، به درجات مختلف تحت تأثیر عامل بسیار مهم فرهنگ هستند. از آنجاکه انسان موجودی فرهنگی است، گویا فرهنگ، همچون فیلتر و چهارچوبی ضروری و بنیادی است که همه داشته‌های معرفتی و باورهای دینی او از صافی این فیلتر عبور می‌کنند و لاجرم رنگ و غباری از فرهنگ زمان و مکان مربوطه را بر خود می‌پذیرند؛ به بیان دیگر





اگر فرهنگ را شامل دستاوردهای مادی و غیرمادی و معرفتی و غیرمعرفتی انسان در طول تاریخ بدانیم، نظام شبکه معرفت دینی انسان نیز دقیقاً در درون همین شبکه فرهنگ شکل گرفته و دگرگونی‌ها و تحولاتی را به خود می‌پذیرد؛ به همین دلیل است که در تاریخ تحولات ادیانی مانند اسلام و مسیحیت شاهدیم که بسط تاریخی این دو دین در طول سده‌های گذشته در آسیا، اروپا و آفریقا تحت تأثیر فرهنگ خاص مردمان این قاره‌ها، منجر به تکون فهم‌های مختلفی از اسلام و مسیحیت در اشکال گوناگون آن شده است؛ به گونه‌ای که امروزه ضمن اینکه مؤمنان به این دین‌ها هرچند دارای اشتراکات اصلی و فراوانی هستند، در عین حال اختلاف‌ها و وجوه ممیزه‌ای هم دارند که موجب جدایی آنها از یکدیگر می‌گردد.

ملاحظه این تفاوت‌های بارز گرایش‌های دینی در نقاط مختلف جهان، ما را با این پرسش مواجه می‌سازد که علت این همه تکررها و گونه‌گونی‌های دینی در میان مردمان جهان چیست؟ در پاسخ به این پرسش، در اینجا ضمن تأکید بر نقش مؤثر فرهنگ در فهم‌ها و عمل‌های متفاوت دینی دین‌داران، خود عامل فرهنگ نیز به دو قسم عامل معرفتی و عامل غیرمعرفتی تقسیم می‌گردد. منظور از عامل معرفتی فرهنگی، فهم‌های مختلف ملت‌های جهان از عوامل معرفتی همچون عقل، تجربه، شهود، استقراء، طبیعت، تاریخ و مانند آن و نقش آنها در فهم‌های متکثر و چگونگی تکوین دین‌داری و شبکه معرفت دینی است. متغیرهایی همچون نژاد، قومیت، زبان، رسوم و عادات‌ها، تفاوت‌های آب و هوایی، ملیت، معاش و کسب و کار، طبقه اجتماعی و موقعیت شغلی از جمله موارد عامل فرهنگی غیرمعرفتی هستند که سازنده و رنگ و لعاب‌دهنده فهم دین‌داران از دین‌داری و شبکه معرفت دینی هستند. اتفاقاً نقش پررنگ همین عوامل و تنوع‌های بی‌شمار آن در مناطق مختلف جهان در طول تاریخ به ظهور بی‌شمار فهم‌ها و آیین‌های دینی منجر شده است؛ برای نمونه در سطح کلان، فهم مردمان سرزمین‌های مختلف از اسلام بسط‌یافته در اندونزی، ترکیه، مصر، عربستان و سوریه، با اینکه بیشتر آنها از اهل سنت هستند، متفاوت از همدیگر است. همچنین فهمی که شیعیان ایران، لبنان، پاکستان، عراق و یمن از کلیت مذهب شیعه دارند، نه تنها یکسان نبوده، بلکه متنوع و متکثر شده

است.

این تکثر در فهم‌های دینی را می‌توان در دو بستر مکان و زمان به‌دقت ملاحظه کرد؛ یعنی تفاوت‌های زمانی و مکانی نیز دو عامل مهم منجر به تفاوت فهم‌های دینی و دین‌داری دین‌داران شده است؛ برای مثال در ایران، فهم مردمان عصر صفویه، قاجاریه، پهلوی و دوره معاصر از کلیت دین‌داری شیعی، و حتی نوع آیین‌های مذهبی آنها یکسان نبوده و نیست. این تفاوت فهم و عمل، حتی در میان عالمان دوره‌های یادشده نیز دیده می‌شود؛ یعنی فهم عالمان دین درباره مذهب شیعه از زمان صفوی تاکنون تغییرهای زیادی به خود دیده است که نمونه بارز آن را در فقه و کلام جدید می‌توان مشاهده کرد. همچنین نقش عامل مکان نیز انکارناشدنی است؛ یعنی حتی در یک مقطع زمانی، فهمی که دین‌داران یک سنت دینی از کلیت آن سنت دارند، متفاوت است. در واقع تأثیر‌گذاری‌های فزاینده عوامل غیر معرفتی فرهنگ، یعنی نژاد، رسوم و عادات بومی، قومیت و ملیت، طبقه و منافع شغلی، آب و هوا و مانند آن باعث گردیده تا آموزه‌های یک سنت دینی، رنگ و غبار آن عوامل را بر خود بگیرند و به رنگ آن فرهنگ مربوطه درآیند. نمونه بارز این تنوع فهم‌ها و تکثر آیین‌های دینی را می‌توان در چگونگی نگرش و گرمی‌داشت نهضت عاشورا در کشور ایران ردیابی کرد. انس تاریخی مردم ایران با نهضت عاشورا و بسط فزاینده آن در جنبه‌های گوناگون زندگی شیعیان ایران، به تدریج منجر به ظهور آیین‌های مختلف عاشورایی در گستره جغرافیایی ایران شده است.

بنابراین با لحاظ نقش مؤثر عوامل معرفتی و غیر معرفتی فرهنگ بر کلیت نظام باورهای دینی، ما تقریباً با پدیده دین‌داری فرهنگی و نیز عرفی‌شدن دین مواجه می‌شویم که هر کدام دارای ویژگی‌های خاص خود هستند. در اینجا ضمن بررسی ویژگی‌های این دو پدیده، نشان خواهیم داد که حدود آنها چیست و تا چه میزان می‌توان از فرهنگی‌شدن یا عرفی‌شدن دین و دین‌داری دفاع کرد؟ پاسخ به این پرسش، وضوح بیشتری به تحقیق ما را درباره میزان تأثیر‌گذاری فرهنگ بر دین‌داری و شبکه معرفت دینی خواهد بخشید.





۳. ویژگی‌های دین‌داری فرهنگی

گفتیم که تأثیر فزاینده و گسترده متغیرهای معرفتی و به‌ویژه غیرمعرفتی فرهنگ بر دین‌داری و شبکه معرفت دینی، به تدریج به ظهور پدیده دین‌داری فرهنگی منجر می‌گردد. در ادامه تلاش می‌شود ویژگی‌ها و سطوح این پدیده بررسی گردد.

دین‌داری فرهنگی، می‌تواند به معنای جریان‌نیافتن کامل و خالص دین در تمام بسترهای جامعه باشد، به گونه‌ای که به انزوا یا عرفی‌شدن یا تفسیر بومی دین و نهادهای دینی منجر شود. البته دین‌داری فرهنگی را باید جدای از دین‌داری فقهی شناخت. محدودیت‌هایی که در دین‌داری فقهی مشاهده می‌شوند، در دین‌داری فرهنگی جایی ندارند؛ از این رو در دین‌داری فرهنگی از آنجایی که دین در بستر فرهنگ جامعه جاری است، امری متعلق به همه مردم با نگرش‌های فرهنگی مختلف است. پس هرگونه جدال بر سر مباحث دینی مانند جدال‌هایی که در فلسفه دین رخ می‌دهند، نه خطاب به روحانیت، بلکه خطاب به همه اقشار جامعه است. ویژگی مهم دیگر دین‌داری فرهنگی، همپایی آن با مدرنیسم و فرهنگ مدرن است و خود جزئی از نوآوری‌های آن است و در دگرگونی‌ها نقشی سازنده ایفا می‌کند؛ بنابراین رویکرد دین‌داری فرهنگی، دین را وابسته به و همپای تغییرها و دگرگونی‌های فرهنگ جدید مدرنیته می‌داند و اساساً این ویژگی را خصیصه مثبت دین‌داری فرهنگی برمی‌شمارد (نک: اسماعیلی و آشنا، ۱۳۹۲: ص ۶۱).

در باب عوامل دین‌داری فرهنگی نیز می‌توان به پاره‌ای عوامل و بسترها به‌عنوان مقومات دین‌داری فرهنگی اشاره کرد؛ از جمله آنها عواملی مانند عادت‌واره، سرمایه فرهنگی و فضا هستند که می‌توانند بر شکل‌گیری دین‌داری فرهنگی تأثیرگذار باشند. فضا همان مقوله‌ای است که می‌تواند بیشتر بر صورت‌های عینی و کالبدی‌شده دین تأثیر گذارد؛ از این رو مناسک و فعالیت‌های عبادی جمعی می‌توانند در فضاهای مختلف، صورت‌های گوناگون بیابند. مفهوم عادت‌واره نیز سبب می‌شود دین‌داری را براساس طبقه‌های مختلف اجتماعی تبیین کنیم؛ اما مفهوم سرمایه فرهنگی و برخورداری افراد مختلف از این سرمایه، عامل اصلی در صورت‌بندی دین‌داری فرهنگی است (همان:

ص ۶۲). تحت تأثیر عوامل یادشده می‌توان دین‌داری را به دو شکل عمده دین‌داری عامیانه و دین‌داری نخبگان تقسیم کرد. در دین‌داری نخبگان، عقل در فهم و تصدیق دین نقش محوری دارد، ولی در دین‌داری عامیانه، کلیات آموزه‌های دینی یا روایت‌ها پاره‌پاره پذیرفته شده و در کنار آن ادراک بسیط و البته مبتنی بر سلیقه و ذوق، پرننگ شده است و از تدبّر و تعمق عقلانی محققانه خبری نیست (همان: ص ۶۳). در واقع دین‌داری عامیانه، نمود آشکاری از دین‌داری فرهنگی یا بومی‌شدن دین است که در آن شعائر و آداب دینی مبتنی بر خلیقات بومی و قومی و فرهنگی، دچار تغییر و بازتعریف تدریجی می‌شوند. طبق نظر گیرتز، دین‌داری فرهنگی عامه نوعی آگاهی جمعی به‌مثابه نظامی فرهنگی است که در آن دین را هم باید در سطح توده اجتماعی جستجو کرد. این نوع دین‌داری پنج ویژگی عمده دارد که عبارتند از:

۱. سادگی: این آگاهی ماهیت‌ها را به‌عنوان وجودهایی بسیط نشان می‌دهد و بیان می‌کند که آنها به‌سادگی چه هستند؛
۲. عملیاتی‌بودن: بر اساس این ویژگی، آگاهی جمعی به ما می‌گوید که چه چیزی را برای پیش‌روی نیاز داریم؛
۳. قشری‌نگری: بر این اساس آگاهی جمعی به ما می‌گوید که آنچه در ظاهر درست است، پس به‌واقع نیز درست است؛
۴. روشمندنبودن: این نوع ایده‌ها نظری، دقیق و براساس تفکر نیستند.
۵. قابل دسترس بودن: هرکسی می‌تواند و باید آن را تحصیل کند (نک: الر، ۲۰۰۷: ص ۵۰).

مهم‌تر اینکه دین‌داری عامیانه می‌کوشد واقعیت‌ها را ساده کند. سادگی در بعد شناختی، بر ساده‌کردن درک دینی و عقاید مربوط به دین توجه دارد. دین‌داری عامه عملیاتی است و برای حل مشکلات خود ایزاری را در نظر می‌گیرد و راهکارهایی را در اختیار قرار می‌دهد؛ اما ممکن است برای رفع مشکلات خود تنها به ابزارهای تعریف‌شده در این آگاهی جمعی تمسک جوید و از پرداختن به ریشه‌های مسئله خودداری کند. دین‌داری عامه در پی تحقیق و تفحص از واقعیت‌ها و حقایق نیست؛





بلکه چیزی را که در ظاهر صحیح می‌بیند، تأیید می‌کند (قشری نگری). چون باور جمعی، قشری‌انگارانه است؛ در این صورت باوری با دقت فوق‌العاده نظری نیست (روشمندنبودن). آخرین ویژگی دین‌داری عامه نیز سهولت در تحصیل است (در دسترس بودن)؛ یعنی هر کسی می‌تواند به راحتی به چنین باوری برسد و تلاش ذهنی زیادی برای آن لازم نیست (اسماعیلی و آشنا، ۱۳۹۲: ص ۶۵-۶۶).

۴. فرهنگ و عرفی‌شدن دین

پیش‌تر بیان شد که یکی از اشکال تأثیر فرهنگ بر شبکه دین‌داری، می‌تواند در قالب عرفی‌شدن دین نمودار گردد. در اینجا منظور از عرفی‌شدن بیشتر تأثیرگذاری متغیرهای معرفتی فرهنگ بر نظام باورهای دینی و سطوح دین‌داری است. این امر به‌طور خاص با ظهور مدرنیته و تبلور مؤلفه‌های فلسفی آن آشکار گردیده است. مواردی همچون تأکید مدرنیسم بر انسان‌محوری، سکولاریسم و دنیاگرایی، و تعریف این جهانی از سعادت و معنای زندگی و اخلاق بشری، در مجموع به تولد نگرش جدید عرفی به دین شده است. در این رویکرد، عرفی‌شدن دین به معنای فرایندی است که در آن قلمرو و عرصه‌های نفوذ دین به تدریج به تسخیر عرف درمی‌آید و دین گام به گام و مرحله به مرحله به حاشیه اجتماع و به درون فرد و خلوت معابد رانده می‌شود (شجاعی زند، ۱۳۸۰: ص ۱۱۱). براساس رویکردهای جدید در باب عرفی‌شدن، به‌ویژه در آموزه‌های مسیحی، عرفی‌شدن به معنای نزول موقعیت و اهمیت دین همراه با نوعی انتقال از ماورای طبیعت به سوی طبیعت، از خدا به سوی انسان و از ایمان به سوی عقل است (شجاعی زند، ۱۳۸۵: ص ۳۴). در اینجا تمرکز بر بلوغ عقلانی انسان موجب بی‌نیازی تدریجی از دین، تأکید بر انسان‌محوری، موجب غفلت تدریجی از نقش خدا، و عطف توجه به سعادت و اخلاق دنیوی موجب غفلت از سعادت اخروی و اخلاق الهی معنویت‌گرا می‌گردد. در نتیجه دین یا به کلی کنار گذاشته می‌شود یا اینکه تنها در قالب یک اعتقاد شخصی برای اشخاص کارکرد فرعی می‌یابد.

همچنین بایستی تأکید داشت که تکنولوژی حاصل از مدرنیسم برای خود، فرهنگ

و بلکه ابرفرهنگی را تولید کرده است که همه جوانب زندگی انسان مدرن را نه تنها تحت تأثیر قرار داده، بلکه موجب تغییرها و تحولات بزرگی در آنها شده است. در این زمینه به طور طبیعی دین داری عامیانه نیز از تأثیرگذاری‌های ابرفرهنگ مدرن در امان نمانده است و نه تنها کارکرد آن تغییر کرده، بلکه در برخی مواقع یا کاملاً زدوده شده و یا برحسب مؤلفه‌های ابرفرهنگ مدرن بازتعریف شده است. در واقع ابرفرهنگ نقش ایجاد ارزش‌ها، جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌های لازم را برای ما ایفا می‌کند و به ما القا می‌کند تا در چهارچوب معیارهایی که برای ما تعیین می‌کند، زندگی کنیم و بیندیشیم. به گفته یکی از اندیشمندان غربی همه ما در چهارچوب این ابرفرهنگ زندگی و حرکت می‌کنیم و همه کارهایمان در متن آن تحقق می‌یابد. ابرفرهنگ یک واقعیت فرهنگی نو و پساتمدنی است که اهمیتی بسیار دارد (وتشتاین، ۱۳۷۳: ص ۹۴).

خلاصه اینکه از نتایج تأثیرگذاری متغیرهای معرفتی فرهنگ بر دین داری و شبکه معرفت دینی، ظهور پدیده عرفی شدن دین است که در واقع سبب به‌حاشیه‌راندن دین در زندگی انسانی و تبدیل شدن آن به نهادی در کنار دیگر نهادهای مدنی می‌گردد؛ به عبارت دیگر فروگاهی نقش دین به حوزه فردی و صرف عبادی از نتایج عرفی شدن دین است که در پرتو تأثیرگذاری متغیرهای معرفتی فرهنگ صورت می‌گیرد؛ اما از پیامدهای این تأثیر متغیرهای غیرمعرفتی و گاه معرفتی فرهنگ، ظهور دین فرهنگی است که در آن ماهیت و کارکرد دین در پرتو متغیرهای یادشده شکل گرفته و تغییرهای خاص خود را پذیرا می‌گردد.

۵. سطوح تأثیرگذاری فرهنگ در دین داری و شبکه معرفت دینی

مطالب پیش گفته درباره تأثیرگذاری‌های فزاینده متغیرهای معرفتی و غیرمعرفتی فرهنگ بر دین داری و شبکه معرفت دینی، چه بسا این گمان را تقویت کند که همه ابعاد و سطوح دین داری در نتیجه تأثیرپذیری از فرهنگ، قابل تغییر و حتی زدوده شدن هستند. در اینجا به منظور کاوش دقیق در باب این مسئله، نخست باید هم جایگاه ادیان الهی را از ادیان غیرالهی تفکیک کرد و هم موقعیت نصوص دینی را از جایگاه فهم‌ها و





تفسیرهای دین‌داران از آن نصوص از هم جدا کرد و هم سطوح مختلف باورها، آیین‌ها و اعمال عبادی را از یکدیگر تفکیک کرد.

تجربه تاریخی رشد معرفت بشری و تکامل عقل انسانی و تاریخ ادیان نشان می‌دهد که ادیان الهی و ادیان غیروحیانی که جنبه‌های معنوی و متعالی قابل توجهی داشتند، کمتر تحت تأثیر متغیرهای فرهنگی قرار گرفتند؛ اما ادیان جزئی و کاملاً طبیعت‌گرایانه و انسان‌وار یا حیوان‌انگارانه و مادی‌گرایانه، بیشتر در معرض تأثیرگذاری عوامل فرهنگی قرار داشته‌اند. همچنین آنچه که از دین به‌طور عمده تحت تأثیرات فرهنگی قرار می‌گیرد، دین‌داری و فهم دین‌داران از نصوص دینی است و به‌ظاهر خود نصوص دینی کمتر دچار چنین تغییرهایی می‌شوند. سرگذشت سه دین اسلام، مسیحیت و یهود مبین هم تأثیرپذیری نصوص دینی و هم فهم دین‌داران و دین‌داری آنها از شرایط و متغیرهای فرهنگی است. ظهور نسخه‌های مختلف از عهد عتیق یهودیان که تغییرهای تدریجی آنها در طول سده‌های گذشته و نگارش بیش از ۱۵۰ نسخه متفاوت از انجیل که دارای تفاوت‌های بارزی نسبت به هم بودند و نیز تولید انبوه احادیث و روایت‌های اسلامی منسوب به پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام، تنها نمونه‌ای از این تأثیرپذیری از عوامل معرفتی و غیرمعرفتی فرهنگی و چگونگی تدوین نصوص دینی ادیان مختلف است. البته در این زمینه، تنها استثنا، مطابق اعتقاد مسلمانان، عدم تحریف در ثبت و ضبط قرآن به‌عنوان کتاب و حیانی اسلام است (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۸۹)، در حالی که مسیحیان و یهودیان چنین ادعایی ندارند (میشل، ۸۷: ۲۷). در اینجا ضمن توجه به این دو نوع تأثیرگذاری، بر نوع سوم توجه و تمرکز بیشتری می‌شود؛ یعنی آنچه که مورد نظر ماست، تأثیرات عوامل معرفتی و غیرمعرفتی فرهنگ بر سطوح دین‌داری و فهم دین‌داران از نصوص دینی است که جهان‌بینی دینی آنها را شکل می‌دهد. هرچند سطح و میزان این تأثیرگذاری‌ها در معرفت دینی و سطوح دین‌داری مؤمنان یکسان نیست، بلکه در عوام بیشتر و در عالمان و عقلای دین کمتر است. در واقع تلاش آن است که نشان داده شود که تأثیرگذاری‌های فرهنگ در باورها، آیین‌ها و اعمال عبادی دین‌داران تا چه سطحی است و موجب چه تحولاتی در آنها می‌گردد.

بی گمان تأثیر گذاری‌های فرهنگ بر هر دو بخش دین داری و شبکه معرفت دینی، یعنی باورها، آیین‌ها و اعمال عبادی مسلم و قطعی است. اینجا سخن در تفاوت‌های میزان تأثیر گذاری است که در برخی موارد مثبت و در برخی موارد منفی است. برای فهم این تفاوت‌ها، نخست بایستی به تقسیم پیش گفته در باب سطوح بنیادی، میانی و حاشیه‌ای دین داری و شبکه معرفت دینی یا به بیان دیگر، هسته، پیرامون و لبه‌های آن توجه داشت. مطابق این تقسیم، هسته یا سطوح بنیادی نظام باورهای دینی معمولاً بسیار کمتر تحت تأثیرات فرهنگی قرار می‌گیرند. اعتقاداتی همچون باور به وجود خدا و جهان آخرت، به علت اشتراک در ادیان الهی و برخی ادیان غیر الهی و همچنین به سبب مطابقت با عقل و فطرت بشری در طول تاریخ تقریباً کمترین تغییرها را متحمل شده‌اند؛ برای مثال حتی با گذشت سده‌های متمادی از ظهور ادیان الهی و غیر الهی، امروزه نیز بسیاری از مردم در جهان دارای چنین باورهای خدا باورانه هستند و معمولاً هم در زندگی خود بر همین اعتقاد پای بند هستند. این امر نشان معقولیت و همه پسندی و فراگیر این باورهاست و اینکه تنوع‌ها و اختلاف نظرهای فرهنگی ملت‌های مختلف جهان هم چندان در چگونگی فهم آنها از وجود خدا و زندگی اخروی تأثیر گذار نبوده است (نک: هیک، ۱۳۸۶: صص ۹۰ و ۱۲۵)؛ اما در عین حال مهاجرت برخی افراد از سنت خدا باوری به سنت خدا ناباوری و به عکس، استثنایی در این زمینه به شمار می‌آید. همچنین تلاش برخی دین داران برای حفظ و تقویت دین خود از طریق مهاجرت و مجاهدت دینی نیز قابل توجه است. در واقع بدیهی بودن، عقلانیت و مطابقت با فطرت بشر موجب ثبات نسبی بیشتر این دسته از باورهای دینی شده است.

در زمینه دین داری، یعنی اعمال و آیین‌های بنیادی، اگر چه به سختی می‌توان موارد مشترکی از ادیان را یافت، اما نمونه‌های آنها در درون سنت‌های دینی قابل ذکر است؛ مواردی چون وجوب نماز، روزه، حج، زکات، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، انفاق و مانند آنها را تقریباً می‌توان از اعمال و آیین‌های مشترک میان نگرش‌های مختلف اسلامی دانست که وجوب آنها، ویژگی بنیادی بودن آنها را نشان می‌دهد؛ یعنی بیشتر فرقه‌های مسلمان در باب نقش پایه‌ای این گونه عبادت‌ها تأکید دارند، اگر چه در





باب چگونگی عمل به آنها اختلاف نظرهایی میان آنها وجود دارد؛ اما بخش‌های میانی در شبکه معرفت دینی که شامل باورها، اعمال و آیین‌های عبادی است، نسبت به بخش بنیادی بیشتر تحت تأثیر شرایط معرفتی و غیرمعرفتی فرهنگی هستند. در این زمینه باورها و آیین‌های مختلف دینی را می‌توان در نظر گرفت. مواردی چون صفات و افعال الهی، رابطه ذات و صفات خدا، تنوع صفات و رابطه آنها با هم، رابطه خدا با جهان و انسان، نقش خدا در افعال انسان، علم الهی، علم خدا به موجودات، براهین اثبات وجود خدا، توحید نظری و عملی، توحید ذاتی و صفاتی و افعالی، توحید عملی، توحید عبادی، اراده الهی، کلام الهی، حدوث و قدم قرآن به عنوان کلام الهی، صفات ثبوتی و سلبی خدا، قضا و قدر در دسته باورهای میانی هستند که تا حدودی تحت تأثیر متغیرهای معرفتی و غیرمعرفتی فرهنگی شکل گرفته و دچار تغییراتی هم می‌شوند (نک: رشاد، ۱۳۸۶: ص ۵۶-۵۷).

مطالعه تاریخ فرقه‌ها و گرایش‌های مختلف اسلامی و مسیحی، مبین نقش فرهنگ در چگونگی فهم و تفسیر این گونه از باورهای دینی است؛ برای نمونه، در مسیحیت تفاوت‌های جغرافیایی فلسطین، یونان، روسیه، ایتالیا، فرانسه و آلمان منجر به تکثر فهم‌ها از باورهای فوق در سنت مسیحی است که منجر به ظهور سه سنت کاتولیک، ارتدوکس و پروتستان شده است. مناقشه‌های طولانی درباره جایگاه مسیح، آموزه نجات، تثلیث و کفار میانه گرایش‌های مختلف مسیحی در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، نمونه‌های روشنی از تأثیرگذاری‌های عوامل فرهنگی بر دین‌داری و فهم دین‌داران از دین است. همچنین همسایگی اسلام با فرهنگ هندو در هند، با فرهنگ‌های شرقی در مالزی و اندونزی، با فرهنگ آمریکایی در امریکا، با فرهنگ یونانی در شرق اروپا و با فرهنگ خاورمیانه‌ای در آسیا به تدریج به تأثیرپذیری‌های فرهنگی مردمان آن سرزمین‌ها از آموزه‌های اسلام شده است؛ به گونه‌ای که در سطح باورهای میانی یادشده می‌توان به وضوح تفاوت‌های دین‌داری و فهم دین‌داران مردمان آن سرزمین‌ها را درک کرد؛ برای مثال، داخل شدن باورهای اسطوره‌ای هندی، اندونزیایی و مالزیایی در آموزه‌های دینی مسلمانان آن سرزمین‌ها قابل توجه است.

همچنین تفسیرهای یونانی شده و امروزه تفسیرهای امریکایی از اسلام نیز نتیجه هم‌زیستی اسلام با فرهنگ مردمان آن ملل است. در درون سنت‌های دینی، مانند اسلام نیز نقش متغیرهای فرهنگی، اعم از متغیرهای معرفتی و غیرمعرفتی، در چگونگی فهم باورهای میانی مهم است. انشقاق مسلمانان به فرقه‌های مختلف از صدر اسلام تا کنون در ارتباط گسترده و تنگاتنگ با علقه‌های فرهنگی و نگرش‌های بومی و جغرافیایی و نژادی مسلمانان بوده است.

همچنین تفاوت فهم‌های شیعیان ایران، عراق، لبنان و برخی مناطق شیعی دیگر جهان در همین سطح از باورها و آیین‌ها نیز از تأثیرگذاری‌های فرهنگی جغرافیای زندگی آنان مصون نیست. همچنین مسلمانانی که در طول سده‌های گذشته، در مجاورت پیروان ادیان دیگر، اعم از الهی و غیرالهی، زندگی کرده‌اند، فهمی متفاوت از آموزه رستگاری و نجات و مسئله همزیستی با پیروان ادیان دیگر دارند. نمونه‌های روشن این مسئله در هند، لبنان و برخی کشورهای اروپایی آشکارا قابل مشاهده است؛ زیرا تاریخ و فرهنگ مشترک مسلمانان با پیروان ادیان مختلف، به تدریج موجب تغییر نگرش یا تعدیل‌هایی در نگرش‌های دینی آنها شده است. در واقع داد و ستد فرهنگی میان ملل مختلف، به تدریج موجب تغییرها و تعدیل‌هایی در برخی آموزه‌های دینی آنها می‌شود که این نشانگر نقش مؤثر فرهنگ در تحولات نگرش‌های دینی است؛ برای مثال مرآده‌های گسترده غربیان با جهان اسلام و جهان غیرمسیحی در طول پنج سده گذشته به تدریج به دست کشیدن بیشتر مسیحیان غربی از نگرش‌های انحصارگرایی دینی و پذیرش حقانیت دینی در باب رستگاری و نجات برای اکثر ادیان غیرمسیحی منجر شد (پاپکین، ۱۳۷۷: ص ۱۳-۱۶). در واقع آگاهی از وجوه مثبت ادیان دیگر که در قالب‌های فرهنگی سرزمین‌های دیگر متجلی می‌گردد، موجب بسط نگرش دینی ما می‌شود که مبین اهمیت فرهنگ در تعامل‌ها و پیوندهای دینی است.

چنین داستانی درباره اعمال و آیین‌های دینی نیز جریان دارد؛ یعنی آنها هم مطابق متغیرهای معرفتی و غیرمعرفتی دین‌داران تغییر می‌کنند. در این زمینه، اگرچه اعمال دینی همچون نماز، روزه، زکات، حج، انفاق، امر به معروف و نهی از منکر و





جهاد از منظر اسلامی، و مواردی مانند غسل تعمید، مراسم عشای ربانی، دعا، اعتراف به گناه و مانند آن از منظر مسیحی مورد تأکید به نسبت مساوی نصوص دینی هستند، اما تحت تأثیر متغیرهای یادشده فرهنگی، چگونگی انجام دادن این اعمال نیز در طول تاریخ سنت‌های دینی دچار تغییرهای مهمی گردیده است. در سنت اسلامی، تفاوت تأکید شیعیان و اهل سنت در باب اعمال یادشده به ویژه نماز و حج و چگونگی عمل به امر به معروف و نهی از منکر و نیز تأکید فقه شیعه بر خمس و محدود کردن آن در فقه اهل سنت (طباطبایی، ۱۳۹۱: ص ۳۶۶-۳۶۳) و تفسیرهای متفاوت از چگونگی انجام دادن اعمال دینی مانند آنها، خود گواه نقش مؤثر فرهنگ در دین‌داری و نگرش‌های دینی دین‌داران است. همچنین در سنت مسیحی اختلاف مسیحیان فرهنگ‌های مختلف در باب چگونگی انجام دادن اعمال عبادی همچون مراسم عشای ربانی و غسل تعمید، دعا و اعتراف به گناه هم مبین همین تأثیرپذیری فرهنگی است. مهم‌تر اینکه هرچه نقش عوامل فرهنگی قوی‌تر شده، تأثیرپذیری آداب و آیین‌های دینی هم بیشتر شده است. البته افزایش آگاهی و دانایی دین‌داران در برخی مواقع موجب کمرنگ شدن نقش فرهنگ در دین‌داری، یعنی اعمال عبادی و توجه بیشتر به هسته و مغز ادیان نیز گردیده است.

اما داستان باورها و آیین‌های عبادی دینی حاشیه‌ای متفاوت‌تر از موارد قبلی است؛ یعنی بیشترین نقش عوامل معرفتی و غیرمعرفتی فرهنگ در سطوح همین باورها و اعمال عبادی است. در زمینه باورها می‌توان به مواردی همچون باور به تأثیرگذاری برخی دعاها و اوراد، اهمیت دعانویسی از طریق متونی که گاه دینی‌اند، باور به میمون یا نحس بودن برخی روزها و ایام و مکان‌ها و اشخاص، باورهای داستان‌گونه‌ای که درباره برخی انبیا، امامان و اولیاءالله نزد مردم شایع است، باور به تقدس برخی اشیاء، برگزاری مجالس تعظیم برخی بزرگان دینی بر اساس باورهای قبلی و مانند آنها، باور به مسافرت یا منع آن در برخی ایام، باور به نقش نذر و انجام آن در شرایط مختلف با ویژگی‌های مختلف، تنوع گوناگون سوگواری و جشن‌های دینی در سنت‌های دینی مختلف و مواردی شبیه آنها اشاره کرد. خلاصه اینکه باورهای حاشیه‌ای، باورهایی هستند که در

شبکه باورهای دینی در آخرین سطح قرار گرفته‌اند، دارای حداقل عقلانیت معرفتی، دارای ویژگی تقلیدی و تجربی بیشتر، متأثر از شرایط محیطی، رسوم، عادات و سنت‌های محلی، دارای تنوع بی‌شمار، دچار تغییرپذیری فراوان، موقتی‌بودن، دارای ویژگی‌های محلی و جغرافیایی، وابسته به معیشت روزانه مردم، عدم اجماع و اتفاق نظر و وجود تفاوت‌های شدید میان مردم درباره آنها، امکان بسیار کم استناد آنها به نصوص دینی و اثبات‌های عقلانی، نتیجه نوعی کثرت‌گرایی دینی و موارد شبیه آن هستند.

بنابراین همچنان که گذشت ویژگی‌هایی همچون محلی‌بودن، تقلیدی‌بودن، موقتی‌بودن و معیشتی‌بودن از مهم‌ترین ویژگی‌های باورهای حاشیه‌ای است. پس نفوذ علایق و سلیقه‌های فرهنگی در این سطح از باورهای دینی در بیشترین حد خود است؛ به همین دلیل این دسته از باورها، بیشتر از اینکه قابل استناد به یک سنت دینی باشند، به فرهنگ بومی و محلی یا ملی استناد داده می‌شوند؛ ضمن اینکه تفکیک باورها از اعمال و آیین‌های عبادی نیز در این سطح از دین‌داری و شبکه معرفت دینی اندکی دشوار است؛ زیرا میان باورها و اعمال دینی پیوند و تنیدگی زیادی وجود دارد. در این زمینه، گاه باورها و اعمال عبادی، از کشوری به کشور دیگر، از استانی به استان دیگر، از شهری به شهر دیگر و نیز از قرن به قرن دیگر، یا از یک دهه تا دهه دیگر و از یک طبقه فرهنگی به طبقه فرهنگی دیگر، و نیز از یک قومیت و نژادی به قومیت و نژاد دیگر، دچار تغییرها و تحولات بسیاری می‌گردد. با نظر به زمان، ملاحظه می‌شود که نوع اعمال عبادی، مانند عزاداری‌ها، زیارت‌ها، توسل‌ها، جشن‌های دینی و گرامی‌داشت بزرگان دین، نزد مردم سده‌های گذشته و امروز متفاوت است. با نظر به مکان و قومیت، امروزه نیز مشاهده می‌شود که اعمال فوق در میان محله‌ها و قومیت‌های مختلف به یکسان اجرا نمی‌شود؛ بلکه تأثیر عوامل مؤثر فرهنگ محلی و بومی مردم است که چگونگی نگرش به اعمال عبادی و اجرای آن را تعیین می‌کند.

چنین ویژگی را هم می‌توان در سنت‌های مسیحی هم ردیابی کرد. تقدس تمثال مسیح و حضرت مریم، مقام پایی و تقدس کلیساها، از موارد مهم باورها و آیین‌های حاشیه‌ای هستند که در جهان مسیحیت در طول سده‌های گذشته تحت تأثیر شرایط



فرهنگی تحولات مختلفی را به خود دیده‌اند (نک: مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۲: ص ۷۵۲-۷۵۶).

نتیجه‌گیری

انسان موجودی پرتاب‌شده در شرایط و عوامل فرهنگی است که خود در چگونگی آن شرایط هیچ نقشی ندارد. عوامل غیر معرفتی فرهنگی همچون زبان، نژاد، قومیت، آب و هوا، جغرافیا، عادات و رسوم محلی و ملی، طبقه اجتماعی، موقعیت شغلی و مانند آن از جنبه‌های مختلف در شکل‌دهی و تغییرهای نگرشی و رفتاری انسان دخالت دارند؛ به عبارت دیگر عوامل غیر معرفتی یادشده غبارهایی هستند که می‌توانند نوع نگاه ما را به کلیت جهان رنگ آمیزی کنند. حال هرچه نقش عوامل معرفتی فرهنگی بیشتر شود، از تأثیر عوامل غیر معرفتی کاسته می‌شود، اما در هر حال نقش عوامل یادشده انکارناپذیر هستند. ضمن اینکه سطوح تأثیرگذاری عوامل معرفتی و غیر معرفتی در شبکه معرفت دینی نیز یکسان نیست. در این زمینه، حاشیه‌های شبکه معرفت دینی که همان باورها، آیین‌ها و اعمال عبادی حاشیه‌ای و فرعی هستند، بیشتر از سطوح میانی و بنیادی باورها و آیین‌های عبادی از عوامل فرهنگی تأثیر می‌پذیرند؛ ولی سطوح میانی و سپس سطوح بنیادی یا هسته مرکزی شبکه معرفت دینی تأثیرپذیری‌های کمتری از عوامل فرهنگی دارند.

عامل مهم در افزایش تأثیرگذاری‌های عوامل فرهنگی بر شبکه معرفت دینی، پایین بودن سطح آگاهی دینی دین‌داران است که آنها را در سطح دین‌داری تقلیدی و عوامانه قرار می‌دهد. در چنین دین‌داری، عمده موارد دین از منظر منافع و ملاحظه‌های فرهنگی و طبقه‌ای و نیز درک سطحی از باورهای دینی لحاظ می‌شوند. در مقابل افزایش آگاهی دینی، به‌ویژه رشد عقلانیت دینی به کاهش نقش عوامل فرهنگی می‌انجامد. البته چنین نقشی کاملاً زوددنی نیست؛ بنابراین از آنجا که گاه تأثیرگذاری‌های عوامل فرهنگی بر شبکه معرفت دینی، پیامدهای منفی و ناگواری دارد و حتی به بومی شدن دین و تفسیرهای نژادی و سلیقه‌ای از آموزه‌های دین منجر می‌گردد، راهکار ممکن در افزایش آگاهی دینی دین‌داران و رشد عقلانیت دینی و دعوت دین‌داران به فهم



نظر

سال بیست و چهارم، شماره سوم (پیاپی ۹۵)، پاییز ۱۳۹۸

مشترک از هسته مرکزی دین است؛ همچنین یادآوری این نکته که دین باوران به واسطه اختلاف در فهم آموزه‌ها و درک متفاوت از مسائل پیرامونی و حاشیه‌ای دین، همدیگر را تخطئه نکنند و مورد تهاجم‌های غیرعلمی و گاه خشونت‌آمیز قرار ندهند؛ زیرا ایمان به خدا، روز آخرت و انجام عمل صالح، جوهر آموزه‌های ادیان الهی است که تحقق آن برای دین‌داران در هر شرایطی ممکن است. این نکته مبین اهمیت منطق فهم دین است؛ یعنی عموم دین‌داران، به‌ویژه آگاهان و عالمان دین بایستی تلاش کنند تا با به کارگیری منطق درست فهم دین از تأثیرگذاری‌های ناگوار عوامل فرهنگی جلوگیری کنند؛ یعنی بکوشند در خصوص معرفت دینی و دین‌داری، سره را از ناسره بازشناسند و در پی زدودن ناخالصی‌ها از دین و درک وحدت و همدلی در باور به آموزه‌های راستین دین باشند. در واقع افزایش نگرش عقلانی به دین و یافتن ابزارهایی برای سنجش منطقی آموزه‌های درست از نادرست و تمرکز بر باورهای مرکزی و اصلی، از لوازم منطق فهم درست دین است که به میزان قابل توجهی از تأثیرگذاری‌های ناگوار متغیرهای فرهنگی می‌کاهد، هرچند به کلی از میان نمی‌برد.



کتابنامه

۱. اسماعیلی، هادی، حسام الدین آشنا (۱۳۹۲)، «دین‌داری فرهنگی»، راهبرد فرهنگ، ش ۲۳.
۲. براون، کالین (۱۳۷۵)، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه: طاووس میکائیلیان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. پاپکین و دیگران (۱۳۷۷)، اینجا و اکنون، ترجمه: مجید محمدی، تهران: نشر قطره.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ «الف»)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: مرکز نشر اسراء.
۵. _____ (۱۳۸۷ «ب»)، دین‌شناسی، قم: مرکز نشر اسراء.
۶. حسام مظاهری، محسن (۱۳۸۷)، رسانه شیعی: جامعه‌شناسی آیین‌های سوگواری و هیئت‌های مذهبی در ایران، چ ۱، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۷. رشاد، علی اکبر (۱۳۸۶)، منطق اکتشاف دین و فلسفه معرفت دینی، در: فلسفه دین، به کوشش: محمدصفر جبرئیلی، فلسفه دین و کلام جدید، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. سیف‌اللهی، سیف‌الله (۱۳۸۸)، مبانی جامعه‌شناسی، چ ۳، تهران: مؤسسه انتشارات جامعه‌پژوهان سینا.
۹. شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۰)، «الگوهای عرفی شدن جوامع»، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، ش ۱۷۱ و ۱۷۲.
۱۰. _____ (۱۳۸۵)، «مسیرهای محتمل در عرفی شدن ایران»، جامعه‌شناسی ایران، ش ۱.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۹)، قرآن در اسلام، چ ۵، قم: بوستان کتاب.
۱۲. _____ (۱۳۹۱)، تعالیم اسلام، چ ۸، قم: بوستان کتاب.
۱۳. قربانی، قدرت‌الله (۱۳۹۳)، «عقلانیت تشکیکی نظام باورهای دینی»، پژوهش‌های اعتقادی کلامی، ش ۱۴.
۱۴. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۳)، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، تهران: طرح‌نو.
۱۵. مک‌گراث، آلیستر (۱۳۹۲)، درسنامه الهیات مسیحی، ترجمه: محمدرضا بیات و دیگران، ج ۲، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۶. میشل، توماس (۱۳۸۷)، کلام مسیحی، ترجمه: حسین توفیقی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.



نظر
صد

سال بیست و چهارم، شماره سوم (پیاپی ۹۵)، پاییز ۱۳۹۸

۱۷. وتشتاین، آرنولد (۱۳۷۳)، الهیات در عصر فرهنگ تکنولوژیک، ترجمه: مراد فرهادپور، ارغنون، ش ۱.

۱۸. هیک، جان (۱۳۷۶)، فلسفه دین، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران: انتشارات بین المللی الهدی.

19. Eller, David (2007), *Introducing Anthropology of Religion*, First Published, UK: Rutledge.

۱۳۱



نظر
صدر

نقش فرهنگ در دین‌داری و شبکه معرفت دینی

بررسی دیدگاه ویلیام آلتستون درباره ادراک عرفانی و نقد آن بر اساس آرای هوسرل و مرلوپونتی

عیسی نجفی*
کمال ملکیان**

چکیده

مقاله پیش‌رو به تحلیل الگوی «ادراک عرفانی» ویلیام آلتستون بر اساس پدیدارشناسی ادموند هوسرل و موریس مرلوپونتی می‌پردازد. آلتستون در نظریه «ادراک عرفانی» بر آن است که اشتراکی بنیادین بین ادراک حسی و عرفانی برقرار است. او با تحلیلی پدیدارشناختی از ادراک حسی، مرکزی‌ترین ویژگی ادراک حسی را «دادگی» موضوعات ادراک حسی به آگاهی می‌داند. در واقع وی ادراک را «حضور مستقیم و بی‌واسطهٔ اعیان» یا همان «نمود» می‌داند و ادراک عرفانی را «آگاهی تجربی مستقیم از خدا بر اساس تلقی خود شخص تعریف می‌کند». در مقابل هوسرل و مرلوپونتی با تکیه بر مفاهیم «حیث التفاتی»، «تن پدیدارشناختی»، «فضامندی و حرکت» بر آن است که عین ادراکی هرگز به‌طور کامل به آگاهی «داده» نمی‌شود؛ زیرا ادراک هرگز جدای از تن، حرکت و فضامندی نخواهد بود. ادراک در نظر هوسرل امری «پویا» است و در تقابلی با برداشت آلتستون قرار دارد که ادراک را فرایندی «ایستا» می‌داند؛ از این‌رو آنچه را که آلتستون ادراک عرفانی می‌نامد، در نظر پدیدارشناسانی همچون هوسرل و مرلوپونتی فاقد ویژگی‌های اساسی ادراک است. نتیجه اینکه حضور خدا برای عارف «حضور شخصی» است. این حضور همانند حضور «دیگری» و نیز «خودآگاهی از نفس» برای شخص است.

کلیدواژه‌ها

ادراک عرفانی، پدیدارشناسی، آلتستون، هوسرل، مرلوپونتی.

مقدمه

ماهیت تجربه عرفانی و اهمیت آن در معرفت‌شناسی، می‌تواند موضوع درخور توجهی برای نقدهای فلسفی و روان‌شناختی باشد. اینکه عرفان و تجربه عرفانی چگونه از نظر ساختار و محتوای تجربه از عهده نقدهای معرفت‌شناختی برمی‌آید، به فهم و ارزیابی مفاهیم فوق در نظریه شناخت عرفانی بستگی تام دارد. در واقع باید دید آیا می‌توان شناخت عرفانی را از منظر فلسفی آزمود یا خیر؟ واقعیت آن است که فلسفه عرفان تا زمانی که فیلسوف بزرگ ویلیام جیمز، سخنرانی‌هایش در گیفورد را در سال 1901 ارائه نکرده بود، هرگز موضوع قابل اهمیتی در فلسفه نبود. این جیمز بود که به جای پرداختن به عرفان در یک چهارچوب دینی و الهی از نگاه «ناظری بیرونی» به سنجش و ارزیابی عرفان از دیدگاه فلسفی و روان‌شناختی پرداخت^۱ و با این رویکرد توانست چهار ویژگی اساسی را در کتاب انواع تجربه دینی برای تجربه‌های عرفانی برشمارد:

الف) توصیف‌ناپذیری: عارفان اغلب گزارش می‌دهند که تجربه‌های آنها نحو کلام را به چالش می‌کشد (James, 1961: p.300).

ب) کیفیت ادراکی و معرفتی: عارفان به‌هنگام گزارش تجربه‌های عرفانی به گونه‌ای آنها را گزارش می‌دهند که گویی این تجربه‌ها، معرفتی با اهمیت از موضع روشنگری و اقتدار برای آنان به همراه آورده است (Ibid., p.300).

پ) گذرا بودن: حالت‌های عرفانی گذرا می‌باشند؛ یعنی نمی‌توان به مدتی طولانی آن حالات را حفظ کرد (Ibid., p.300).

ت) کیفیت انفعالی: تجربه‌های عرفانی در حالتی انفعالی به دست می‌آیند. عارف احساس می‌کند که گویی اراده‌اش به حالت تعلیق درآمده است (Ibid., p.300).

جیمز به اهمیت معرفت‌شناختی عرفان باور دارد و به دفاع از آن بر اساس اصول

۱. خود جیمز عنوان می‌کند که در تحلیل‌هایش به جای «معیار دینی» از روش تجربی و عقل سلیم عملی در آزمودن دین و عرفان بهره می‌گیرد (James, 1961: p.279).



نظر

بررسی دیدگاه ویلیام آلستون درباره ادراک عرفانی و نقد آن ...



پراگماتیستی خویش می‌پردازد. جیمز بر آن است که تجربه عرفانی با تجربه‌های حسی قابل قیاس است. بر اساس تحلیل وی، تجربه‌های عرفانی از منظر کیفیت معرفت‌شناختی کاملاً حسی هستند و همانند بازگویی چهره به چهره آن چیزی است که بی‌واسطه وجود دارد. معیار پراگماتیستی جیمز برای قضاوت درباره معرفت، به پشتیبانی وی از معرفت عرفانی منجر می‌شود؛ این معیار، «صدق» یک باور را با توجه به میزان ارزش و اعتباری که هنگام به کارگیری عملی آن باور به دست می‌آورد می‌سنجد. جیمز هنگام داوری درباره «صدق» معرفت عرفانی از منظر «ثمرات» آن تجربه نتیجه‌گیری می‌کند:

خود باورهای عقلانی‌تر ما بر دلایل و شواهدی استوارند که دقیقاً از نظر ماهیت شبیه به همان شواهدی هستند که عارفان در باورهای خود نقل می‌کنند؛ برای نمونه حواس مادی ما را درباره حالات قطعی حقیقت خاطر جمع و مطمئن ساخته‌اند؛ ولی تجربه‌های عرفانی به همان اندازه که تأثیرات حسی برای ما واقعیت دارند، برای آنان که این تجربه‌ها را از سر می‌گذرانند، ادراکات بی‌واسطه حقیقت‌اند. یادداشت‌های عارفان نشان می‌دهد که حتی اگر حواس پنج‌گانه در این گزارش‌ها به حالت تعلیق درآمده باشد، این تجربه‌ها در کیفیت معرفت‌شناختی‌شان به‌طور مطلق وابسته به حواس‌اند؛ یعنی این تجربه‌ها درحقیقت بیان آن چیزی هستند که بی‌واسطه وجود دارد (Ibid., p.332).

از این رو جیمز تجربه عرفانی را هم‌ارز معرفتی «تجربه ادراکی» می‌داند. دلالت ضمنی این ادعا بسیار بزرگ است: «وجود حالت‌های عرفانی به‌طور مطلق تظاهر و ادعای حالت‌های غیرعرفانی را به‌عنوان فرمان‌روایان مطلق و یگانه آنچه که باور داریم یا خواهیم داشت بر هم می‌زند» (Ibid., p.335). پس «هیچ تفسیری از این جهان که اشکال دیگر آگاهی را کاملاً لحاظ نمی‌کند، نمی‌تواند در تمامیت خود تفسیری نهایی و غایی باشد» (Ibid., p.305).

در میان متفکرانی که پس از جیمز رویکرد تأییدی به عرفان و معرفت‌بخشی آن از منظر فلسفی و معرفت‌شناختی داشته‌اند می‌توان به ویلیام آلستون اشاره کرد. آلستون نظریه عرفانی خویش را بر مفهوم «ادراک» بنا نهاد و با بهره‌مندی از نظریه «الگوی

ادراک عرفانی» خویش، به این باور رسید که تجربه عارف از خدا همانند دریافت حسی ما از اشیا و امور مادی است؛ از این رو اعتقاد داشت که معرفت عرفانی باید زیرمجموعه دانش تجربی باشد. وی با این استدلال که معرفت عرفانی محصول سازوکار نوعی «باوربخشی» است که اعتبار آن را می‌توان بر اساس عقلانیت عملی تصدیق کرد، کوشید تا معرفت عرفانی را با بهره‌مندی از آنچه که او «رویکرد باورآفرینی» به معرفت‌شناختی می‌نامید اعتبار بخشد. پس از آن، آلستون نتیجه می‌گیرد که معرفت عرفانی از نوعی معرفت که همانند معرفت حاصل از حواس مادی است بهره می‌گیرد (نک: آلستون، ۱۹۹۱). با این رویکرد، تجربه عرفانی شامل معرفتی است که در آن روح دریافت می‌کند، نه اینکه نتیجه بگیرد. آلستون برای توضیح این معرفت تجربی و مستقیم با اشاره به اصطلاح حواس روحانی^۱ که در سنت عرفانی کاتولیک بی‌سابقه نبوده است، نتیجه می‌گیرد که روح همچون جسم، پنج حس متناظر دارد که می‌تواند خدا را تجربه کند. این حواس از آن نظر روحانی‌اند که ویژگی‌های حسی حواس مادی پنج‌گانه را به کار نمی‌گیرند. با وجود این، ماهیت دقیق تجربه‌های حاصل از حواس روحانی به‌طور طبیعی روح را به مقایسه آنها با حواس ادراکی پنج‌گانه رهنمون می‌شود. این سخن یادآور برخی از اشعار عرفانی مولاناست:

پنج حس ظاهر و پنج اندرون ده صف‌اند اندر قیام الصّافون
(مولوی، ۱۳۸۷، دفتر چهارم، بیت ۲۰۲۳).

خاک گرگین را کرم آسیب کرد ده گهر از نور حس در جیب کرد
(همان، دفتر ششم، بیت ۵۶۷).

پنج حس ظاهر و پنج نهان که بشر شد، نطفه مرده از آن
(همان)

پنج گوهر دادیم در درج سر پنج حس دیگری هم مستتر
(همان، بیت ۱۸۳۷)

1. spiritual sensations.



اندر آن قلعه خوش ذات الصُّور پنج در، در بحر و پنجمی سوی بر
پنج از آن، چون حس به سوی رنگ و بو پنج از آن چون حس باطن راز جو

(همان، بیت ۳۷۰۵)

اینکه ارجاع و اتکا به مفهوم حواس روحانی تا چه اندازه می‌تواند در بررسی و تحلیل تجربه عرفانی کمک کند، خود مبحثی تفصیلی و جداگانه می‌طلبد، ولی این موضوع که آلستون نظریه عرفانی خویش را بر مفهوم «ادراک» بنا می‌نهد و با بهره‌مندی از نظریه «الگوی ادراک عرفانی» خویش به این باور می‌رسد که تجربه عارف از خدا همانند دریافت حسی ما از اشیا و امور مادی است، از جهاتی با رویکردهای پدیدارشناختی سازگار نیست. آلستون با دفاع از نوعی «توازی» میان ادراک حسی و عرفانی، مدعی است که این دو ادراک از نظر حضور موضوع ادراک برای آگاهی و نیز اینکه اوبژه خود را به صورت «وجودی که هست» و یا «وجودی که چنین یا چنان خود را می‌نمایاند» به هم شبیه‌اند. وی همچنین بر آن است که هر دو ادراک دربردارنده انواع متمایزی از «کیفیت‌های ذهنی» یا همان «کیف‌ها» هستند. درواقع آلستون اصلی‌ترین ویژگی ادراک حسی را آن می‌داند که موضوع‌های ادراک حسی خود را به آگاهی عرضه می‌دارند، ولی با بررسی دیدگاه‌های هوسرل و مرلوپونتی درباره ادراک حسی درمی‌یابیم که این پدیدارشناسان با تکیه بر مفاهیم بنیادی «حرکت و فضا‌مندی» در فرایند ادراک حسی، به‌خوبی نشان می‌دهند که عین ادراکی هرگز به‌طور کامل به ادراک در نمی‌آید؛ زیرا نزد آنها ادراک امری «پویا» است نه «ایستا». «هر بُعد از شیئی که به ادراک ما در می‌آید، تنها درنگی کوتاه در روند ادراکی است؛ بنابراین آنچه که واقعیت شیئی را می‌سازد، دقیقاً همان چیزی است که از دست ما می‌رباید» (Merleau-Ponty, 1961: p.233). درواقع از آنجا که اوبژه دارای بُعدهایی است که ادراک آنها منوط به زاویه دید سوبژه است، پس اوبژه هرگز به‌طور کامل به ادراک در نمی‌آید؛ یعنی اوبژه برای همیشه از ادراک می‌گریزد. «ادراک همان چیزی است که در درون سیر پیوسته آگاهی است و خودش پیوسته در سیلان است؛ اکنون ادراکی همواره در حال تبدیل شدن به آگاهی بعدی از لحظه قبل است و همزمان اکنون تازه‌ای سربرمی‌آورد»



نظر
صدر

سال بیست و چهارم، شماره سوم (پیاپی ۹۵)، پاییز ۱۳۹۸

در پژوهش پیش‌رو می‌خواهیم به روش تحلیلی - انتقادی نشان دهیم که بنابر اصول «اطلاق مفهوم ادراک» بر تجربه عرفانی، ضعف تعریف دارد؛ زیرا آلتون به گونه‌ای از «ادراک» سخن می‌گوید که چه‌بسا خواننده ادراک را امری «ایستا» تلقی کند؛ اما از دیدگاه پدیدارشناسی، «ادراک» در ذات خود در بردارنده مفاهیم «بدن»، «فضا» و «حرکت» است و سوژه می‌تواند با تغییر «چشم‌انداز» آن را کشف کند؛ همین نکته مبنای پژوهش حاضر است تا نشان دهد ادراک عرفانی برای آنکه ادراک به حساب آید، باید در بردارنده مفهومی «موازی با بدن» باشد که به عارف نقطه اتکایی برای ادراک بدهد؛ یعنی نیازمند مفهومی از «فضا» است تا در آن «حرکت» تحقق یابد و از درون آن امکان کشف اویژه ادراک - خدا - از چشم‌اندازهای متفاوت حاصل شود. تجربه عارف از خدا، تجربه‌ای «یکباره» است؛ یعنی عارف تنها می‌تواند بگوید که از «حضور خدا» اطلاع دارد؛ پس می‌توان به جای آنکه تجربه مستقیم خدا را «ادراک» بنامیم، آن را «گونه‌ای یکتا از شهود» تلقی کنیم. تجربه‌ای که فاقد هر تفسیر جزئی دیگری از ویژگی‌های ادراکی می‌باشد و از این رو شبیه به تجربه حضور «دیگری» است.

۱. نظریه ادراک عرفانی ویلیام آلتون

آلتون در کتاب ادراک خدا: معرفت‌شناسی تجربه دینی می‌کوشد نشان دهد که چگونه باورهای دینی را می‌توان با تجربه دینی موجه کرد؛ همان‌طور که باورهای تجربی ما با تجربه ادراکی ما قابل تطابق و تصدیق هستند. آلتون در فصل اول این کتاب در پی تطابق ادراک حسی با دسته‌ای خاص از تجربه‌های عرفانی است که آن را ادراک عرفانی می‌نامند. وی به منظور دستیابی به مفهومی کلی از ادراک که در پرتو آن بتوان ادراک حسی و عرفانی را رده‌بندی کرد، با تحلیلی پدیدارشناختی از ادراک حسی آغاز می‌کند. از نظر آلتون مرکزی‌ترین ویژگی ادراک حسی که آن را از دیگر فعالیت‌های ذهن (مانند تفکر، تخیل یا به یاد آوردن و غیره) متمایز می‌سازد، آن است که





موضوع‌های ادراکِ حسی خودشان را به آگاهی عرضه می‌دارند. سپس آلستون به توضیح تصوّر خویش از ادراک به‌عنوان حضور می‌پردازد:

الف) بر خلافِ تفکرات انتزاعی که در آن موضوع تفکر نزد آگاهی شخص حاضر نیست، در ادراک موضوع به شخص داده می‌شود؛ به این معنا که موضوع نزد آگاهی شخص حاضر است (Alston, 1991: p.14-15)

ب) در چنین حضوری فرض بر آن است که سوژه یا فاعل شناسا از اوبژه یا متعلق شناسا، آگاهی مستقیم دارد؛ بدین معنا که با میانجی‌گری اوبژه دیگری دریافت نمی‌شود.

ج) در این حضور، سوژه یا فاعل شناسا منفعل است و نیازی به هیچ تلاش ارادی ندارد. هیچ نیروی توجه یا استدلالی و هیچ فعالیتی برای به‌قاعده‌درآوردن گزاره‌ها لازم نیست. این کار مرز میان ادراک و دیگر حالاتِ شناختی ذهن را نشانه‌گذاری می‌کند. چنین حضوری با انفعالِ مُدرک مشخص می‌شود؛ انفعالی که در فرایندهایی مانند به یادآوردن یا تفکر دیده نمی‌شود.

د) از نظر آلستون چنین حضوری از اوبژه‌ها به لحاظ ماهوی مستقل از هر گونه مفهوم‌سازی، باور، قضاوت یا هر کاربرد دیگری از مفاهیم کلی دربارهٔ اوبژه است؛ اگرچه از نظر گونه‌شناسی در ارتباط نزدیکی با آن مفاهیم است (Ibid., p.32). برای آلستون این سخن به آن معناست که ادراکِ یک اوبژه را باید به‌طور قاطع از فعالیت‌های متوالی ذهن که شامل مفاهیم و قضاوت‌هایی در مورد چگونگی اوبژه و باور به ویژگی‌های آن است جدا ساخت.

ج) آگاهی از یک اوبژه باید محتوای معینی داشته باشد؛ یعنی هنگامی که «الف» در حال ادراک «ب» است، «ب» هم خود را برای «الف» به شکلی که هست ظاهر می‌سازد (Ibid., p.38). به نظر می‌رسد که آلستون در واقع بر این باور است که چنین نمایان‌شدنی ویژگی تعریف‌کنندهٔ ادراکِ حسی را می‌سازد و آن اینکه هر نظریهٔ ادراکی باید آن را بپذیرد و با حقیقت آن روبه‌رو شود (Ibid., p.57)؛ از این‌رو آلستون چنین می‌اندیشد که استدلال او به نظریهٔ خاصی از ادراک وابسته نیست، بلکه تنها به ویژگی پدیدارشناختی

ادراک وابسته است.

۱-۱. ادراک عرفانی از نظر آلستون

آلستون با بهره‌گیری از تعریف فوق دربارهٔ ادراک، ادراک عرفانی را «آگاهی تجربی مستقیم از خدا تعریف می‌کند» (Ibid., p.35). باید توجه داشت که در اینجا ادراک یا دریافت عرفانی با مفهوم آگاهی تعریف شده است؛ زیرا ادراک عرفانی به‌ضرورت ادراکی عینی یا موثق از خداوند نیست. تعیین اینکه تجربه‌ای عرفانی است یا نه، به ویژگی‌های پدیدارشناختی آن بستگی دارد و از اینکه روح به‌واقع خداوند را ادراک کرده است یا خیر نیز مستقل است. تجربهٔ عرفانی را آگاهی تجربی مستقیم تعریف کرده‌اند، با این مفهوم که «خدا خودش» برای روح حاضر شده است و روح به‌طور مستقیم از آن آگاه است. با این تعریف، ادراک عرفانی همان سرشت بنیادین ادراک حسی را خواهد داشت. آلستون به شماری از گزارش‌های عارفان که وی آنها را نمونه‌هایی از ادراک عرفانی می‌داند اشاره می‌کند. بیشتر نمونه‌هایی که وی می‌آورد، به دو گروه از تجربهٔ عرفانی تعلق دارد:

الف) تجربه‌هایی که در آنها احساس حضور خدا گزارش شده است؛

ب) تجربه‌هایی که در آنها دیدن، شنیدن، لمس کردن و مزه کردن و بوییدن خدا از سوی روح به شیوهٔ غیرحسی گزارش شده است؛ یعنی ادراک خدا به‌واسطهٔ آنچه که آلستون آن را «حواس روحانی» می‌نامد.

آلستون یادآور می‌شود که در نمونه‌های دستهٔ اول، عارفان از داشتن آگاهی از خود خدا در شکل غیرحسی آن گزارش می‌دهند؛ تجربه‌ای کاملاً متفاوت از باور، تصوّر یا تفکّر ساده دربارهٔ خدا. این آگاهی از خدا را نمی‌توان به‌عنوان استنباط یا استنتاج و یا تأثیر احساسات و عواطفی که عارفان واجد آنند شرح داد؛ زیرا عارفان به‌واقع میان آگاهی از خدا و تأثیرهای مربوط به آن تمایز قائل‌اند. آگاهی وصف‌شده در این تجربه‌ها، آگاهی مستقیمی است که عارفان آن را تجربه می‌کنند. آنها گزارش نکرده‌اند که خدا را از طریق مراقبه درک کرده‌اند؛ بلکه می‌گویند که خود خدا را درک



کرده‌اند.

افزون بر این، چنان آگاهی‌ای منفعل است؛ یعنی عارفان این تجربه‌ها را در حالت اختیاری به دست نمی‌آورند. آلتستون با توجه به تمام ملزومات مورد نیاز برای فراهم شدن تجربه حضور چیزی، نتیجه می‌گیرد که چنین نمونه‌هایی از تجربه‌های عرفانی نشان می‌دهند که عارفان از ادراک عرفانی برخوردارند؛ تجربه‌ای که همان ماهیت کلی ادراک حسی را داراست. آلتستون در اینجا مواردی را که افراد از رهگذر تجربه‌هایی که شامل حواس است از خدا آگاهی می‌یابند خارج می‌کند. وی چنین افراد و تجربه‌های آنها را به دلیل بهره‌گیری از اصطلاح‌های حسی در مقایسه با ادراک غیرحسی از خدا بی‌اهمیت می‌داند. استدلال وی آن است که «خدا فراتر از هر ادراک حسی است» (Ibid., p.20). این سخن بدان معناست که نزد آلتستون ادراک عرفانی به‌طور ویژه به معنای آگاهی تجربی مستقیم مرسوم و متداول از خدا با ویژگی غیرحسی است.



نظر

سال بیست و چهارم، شماره سوم (پیاپی ۹۵)، پاییز ۱۳۹۸

آلتستون به منظور پیش‌برد موازی‌گرایی‌اش، عنوان می‌کند که «کیفیت‌های پدیداری بنیادینی برای ادراک عرفانی وجود دارد؛ کیفیت‌هایی قابل قیاس با رنگ و شکل برای حالت دیداری و دما و بافت برای حس بساوابی» (Ibid., p.49). ادراک عرفانی شامل تنوعی کامل از کیف‌های پدیداری است که ویژه ادراک عرفانی می‌باشد؛ دقیقاً همان‌طور که کیف‌های حسی تنها به تجربه ادراک حسی متعلق هستند. آلتستون در مخالفت با کسانی که معتقدند ادراک‌های عرفانی آثار حاصل از احساسات و عواطف هستند، ادعا می‌کند «کیف‌های عرفانی» که وی از آنها سخن می‌گوید، در سرشت خود غیرانفعالی هستند. همان‌گونه که هر رنگی از تأثیرات تولیدی خویش متفاوت است، یک کیف عرفانی نیز از تأثیرات همراهی که در ادراک عرفانی تولید می‌کند متفاوت است. وی برای حمایت از باور خویش در این زمینه، همان‌گونه که در نوشته‌های برخی عارفان یافت می‌شود، به نظریه «حواس روحانی» دست می‌یازد که به پنج حس روحانی متمایز قائل است که خداوند را از طریق آنها می‌توان ادراک کرد. آلتستون ادامه می‌دهد که حالت تمایز هر کدام از حواس روحانی به‌طور ضمنی دلالت دارد که هر یک از

حواس روحانی باید دارای مجموعه کیف‌های متمایز ویژه به خود باشد؛ همان‌گونه که در مورد هر کدام از حواس مادی ما این وضع حاکم است.

در اینجا آلتون پرسشی را پیش می‌نهد که اگر ادراک عرفانی شامل کیف‌های متمایزی است و این کیف‌هایی که از کیفیت‌های انفعالی و حسی معمولی متمایز هستند، پس چرا عارفان واژه‌ها و اصطلاح‌های متمایزی همانند واژگان و اصطلاح‌هایی شبیه به آنچه که ما برای رنگ‌ها و صداها داریم، ندارند؟ پاسخ آلتون این است که نبود زبانی برای توصیف این کیف‌ها، بیانگر آن است که ادراک‌های عرفانی «عطایایی» هستند که خدا به سبب اهداف و مقاصد خود ارزانی می‌دارد؛ اهداف و مقاصدی که ما «به‌طور مطلق هیچ دستی در پیش‌بینی و مهار آنها نداریم» (Ibid., p.49). این سخن بدان معناست که این تجربه‌ها فاقد رخدادهای منظم لازم برای تحلیل و طبقه‌بندی و نام‌گذاری هستند؛ اما این امر به معنای آن نیست که وجود کیف‌های عرفانی متمایز را منکر شویم.

۲-۱. محتوای ادراک عرفانی از نظر آلتون

همانند ادراکات حسی، ادراک‌های عرفانی محتواهای معینی دارند. آلتون بیان می‌دارد که در ادراک‌های عرفانی، خدا برای عارف یا به صورت چگونگی بودن (خوب، قدرتمند، حاضر، دوست‌داشتنی و مانند آن) و یا به صورت خدایی که در حال انجام‌دادن افعال است معرفی می‌شود (خدای سخن‌گو، بخشنده، توانا و مانند آن). این موضوع بی‌درنگ این مسئله را به ذهن می‌آورد که عارفان چگونه چنین چیزهایی را به‌طور مستقیم دریافت می‌کنند. به‌ظاهر این امور مفاهیمی انتزاعی هستند که دربردارنده الگوهای پیچیده تجربی و رفتاری‌اند و نه از سنخ اموری که در دسترس ادراک مستقیم باشند. آلتون به این مسئله چنین پاسخ می‌دهد که توصیف‌های عارفان از تجربه‌هایشان بیشتر مفاهیمی قیاسی است تا پدیداری. منظور وی آن است که وقتی عارفی می‌گوید خدا را به‌عنوان هستی‌ای قدرتمند می‌بینم، درواقع وی کیفیت‌های ادراکش را گزارش نمی‌دهد؛ بلکه منظور وی آن است که «خدا نوعی از ظهور را به نمایش می‌گذارد که





عقل حکم می کند هستی ای فوق العاده قدرتمند حضور دارد» (Ibid., p.47). در واقع وی حضور قدرتمند خدا را در مقایسه با اشخاص قدرتمند که تجربه فروتنانه وی در زندگی به وی آموخته است درک می کند؛ از این رو گزارش های عارفان درباره ادراک های عرفانی شان بر اساس مقایسه ادراکات با تجربه شخصی خویش از امور دنیوی است. کوتاه سخن آنکه آلستون به دفاع از نوعی توازی میان ادراک حسی و عرفانی می پردازد. به باور وی این دو ادراک از جنبه های زیر با هم شبیه هستند:

۱. هر دو شامل حضور یا اشیا حاضرشونده برای آگاهی اند؛
۲. اوژه ها خود را به صورت وجودی که هست و یا وجودی که چنین یا چنان می کند نشان می دهند؛
۳. ادراک حسی و عرفانی دربردارنده انواع متمایزی از کیفیت های ذهنی یا همان کیف هاست.

آلستون در همان حال که به جد در پی ایجاد توازی میان ادراک حسی و عرفانی است، تصدیق می کند که تفاوت هایی میان آنهاست. افزون بر این حقیقت که ادراک عرفانی هیچ محتوای حسی ندارد، وی بر این باور است که تفاوت های زیر را می توان درباره آنها برشمرد:

- الف) با آنکه ادراک حسی در تمام لحظه های بیداری ما حاضرند، ولی ادراک های عرفانی بسیار به ندرت روی می دهند؛
- ب) ادراک حسی واضح بوده و جزئیات بسیار مشخصی دارد، اما ادراک عرفانی مبهم، تاریک و گنگ است؛
- ج) با آنکه ادراک حسی در همه انسان ها مشترک است، ادراک عرفانی به اشخاص انگشت شماری محدود می شود (Ibid., p.36).

با توجه به موارد پیش گفته، آلستون استدلال می کند همان گونه که فعالیت های ادراک حسی ما باورهای مفهومی از ادراک حسی تولید می کند، ادراک عرفانی فرد موجب باورهایی دینی می شود که از سازوکار باورسازی بهره مند است.

۲. نقد الگوی ادراک عرفانی آلتون بر اساس آرای هوسرل و مرلوپونتی

گفتیم که در الگوی آلتون طبقه تجربه‌های عرفانی به‌عنوان ادراک عرفانی تعریف می‌شود. پس نقد پیش‌رو بر توازی مورد ادعای آلتون میان ادراک حسی و عرفانی متمرکز است. ادموند هوسرل و موریس مرلوپونتی تفسیرهایی عالی از ویژگی‌های ضروری و بنیادین ادراک را پیش نهاده‌اند. بر اساس تحلیل‌های این دو می‌توان دانست که مفهوم مورد نظر آلتون درباره حضور اوبژه‌ها قادر به تعریف و توضیح حالت ادراکی آگاهی‌ای نخواهد بود که در پرتو آن بتوان ادراک عرفانی و حسی را جمع کرد.

پدیدارشناسی هوسرل مطالعه توصیفی آگاهی است و «تجربه، نحوه‌ای از آگاهی است که خود اوبژه در آن داده می‌شود» (هوسرل، ۱۳۹۵: ص ۱۶۹). در پدیدارشناسی وی، تجربه آگاهانه با بهره‌گیری از مفهوم «حیث التفاتی» تحلیل می‌شود. حیث التفاتی عبارت است از جهت‌گیری تجربه‌ای آگاهانه به سوی یک اوبژه (یا حالتی از امور). هنگامی که یک تجربه با قید «از» یا «درباره» چیزی بیان می‌شود، آن تجربه تجربه‌ای قصدی است. در این معنا، خیلی از تجربه‌های آگاهانه ما قصدی به حساب می‌آیند. ادراک، حافظه، تخیل، تفکر و احساسات ما در بیشتر موارد یا «از» چیزی یا «درباره» چیزی است. هوسرل تجربه التفاتی را یک کنش می‌داند. البته از نظر وی این اصطلاح هیچ مفهومی از کنش را در بر ندارد؛ بلکه تنها به‌سادگی عبارت است از تجربه‌ای با ویژگی التفاتی. یک کنش را به‌طور کلی می‌توان با تعیین کیفیت و ماده آن توصیف کرد. ماده قصدی یک کنش، عین قصدشده یک کنش و نیز چگونگی قصدشدن را تعیین می‌کند؛ برای نمونه، در تجربه دیداری از «گلدانی که روی میز است»، بودن گلدان بر روی میز ماده کنش است. در این حالت، ماده کنش، مفهومی تفسیری از کنش را تعریف می‌کند. از سوی دیگر، کیفیت قصدی کنش یا کیفیت کنش، حالت یا رویکردی است که قرار است در آن ماده‌ای قصدی یا مفهوم تفسیری آن اتخاذ شود. کیفیت قصدی و ماده قصدی هرگز بدون هم نیستند. کیفیت کنش بدون ماده یا

۱۴۳



نقد

بررسی دیدگاه ویلیام آلتون درباره ادراک عرفانی و نقد آن ...



به عکس، تصوّر ناپذیر است. در اصطلاح‌شناسی هوسرل، کیفیت و ماده، لحظه‌های انتزاعی کنش قصدی هستند. به باور هوسرل طبقه‌ای از کنش‌های ساده و بنیادین وجود دارند که همه انواع کنش‌های قصدی بر اساس آنها ساخته می‌شوند. هوسرل این کنش‌های بنیادین و ساده را کنش‌های عینی‌ساز یا ملموس‌ساز می‌نامند. از رهگذر این کنش‌های عینی‌ساز است که آگاهی به اعیان التفات می‌کند.

بر اساس کیفیت قصدی، کنش‌های عینی‌ساز را می‌توان به دو گروه شهودی و دالی تقسیم کرد. در کنش دالی، عین قصدشده (یا حالتی از امور) به وسیله نشانه‌ها و نمادها مورد ارجاع قرار می‌گیرد، از آن سخن گفته می‌شود یا درباره آن اندیشیده می‌شود؛ بی‌آنکه خود عین قصدشده برای آگاهی حاضر باشد. گونه‌ای دیگر از کنش‌ها هستند که کنش‌های شهودی نام دارند که از رهگذر آنها اعیان قصدشده برای ذهن حاضرند یا حاضر می‌شوند؛ برای نمونه وقتی من «گلدانی را که روی میز است» می‌بینم، خود گلدان در طی عمل «دیدن» در آگاهی من حاضر است (در این مورد به شکل دیداری). «گلدان خودش حاضر است یا حاضر است در خود شخصی‌اش» (Husserl, 1970: p.538). به این مفهوم که گلدان در اینجا نشانه‌ای نیست که گلدان را به من باز نماید؛ بلکه خود گلدان است که به شکل دیداری در مقابل من ظاهر می‌شود.

هوسرل همچنین قصد یا التفات کنش دالی را التفاتی تهی یا غیرمعتبر می‌داند، ولی التفات کنش شهودی را التفات پُر یا معتبر می‌نامد. البته باید توجه داشت که چگونه حواس ما در این دو گونه التفات به شیوه‌هایی متفاوت درگیر می‌شود: التفات تهی از رهگذر نشانه‌ها یا نمادها دلالت می‌یابد و یا تصریح می‌شود؛ نشانه‌ها یا نمادهایی که خود از رهگذر عناصر حسی معینی عرضه می‌شوند؛ برای نمونه ممکن است عناصر محسوس صدای واژگان، صورت ظاهری نمادها یا حتی صورت ظاهری یک عین باشند که به عنوان نشانه عین دیگری که مورد التفات واقع شده حاضر شود. در همه موارد بالا، رابطه عناصر حسی با عین مورد التفات کاملاً قراردادی است؛ بدین معنا که واژه یا نمادی معین به جای یک عین، به واسطه توافقی معین در میان کاربران آن کاربرد می‌یابد. این رابطه ضروری نیست و می‌توان با توافقی جدید نشانه دیگری را جایگزین

نشانه اصلی کرد؛ بی آنکه معنای جمله تغییر کند و یا تحت تأثیر قرار گیرد.

در مورد التفات پُر موضوع فرق می‌کند؛ برای نمونه در مورد ادراک یک عین ویژگی‌های عین التفاتی از طریق حواس درگیر داده می‌شوند. نیز باید توجه داشت که خواه کنشی دلالتی باشد و یا شهودی، آن کنش به عناصر حسّی درگیر در کنش وابسته نمی‌باشد؛ بلکه به کیفیت کنش وابسته است؛ یعنی به رویکردی که از طریق آن عناصر حسّی درگیر در کنش تعبیر و تفسیر می‌شوند؛ برای نمونه صورت ظاهری «علامت ایست» بر روی جاده را می‌توان به عنوان عنصری از یک کنش شهودی تفسیر کرد که در آن علامت ایست (به عنوان عینی مادی) درک می‌شود. نیز همان صورت ظاهری علامت ایست را می‌توان به عنوان عنصری از کنش دلالتی تفسیر کرد که به رانندگان می‌گوید در مقابل این علامت توقف کنند؛ درحالی که کنش‌هایی همچون تفکر، سخن گفتن، نوشتن یا زبان اشاره، نمونه‌هایی از کنش‌های دلالتی هستند، ادراک، تخیل و به یاد آوردن، همگی نمونه‌هایی از کنش‌های شهودی یا شهودها هستند. با آنکه ادراک، تخیل و یادآوری مجرد ممکن است عین‌های ادراکی ساده مانند سیب، میز و یا گل را مورد التفات قرار دهند، طبقه دیگری از کنش‌های شهودی هستند که آنها را کنش‌های مقوله‌ای می‌نامند. این کنش‌ها به آنچه که هوسرل آنها را اعیان مقوله‌ای می‌نامد التفات می‌کنند. اعیان مقوله‌ای شامل پدیده‌هایی انتزاعی مانند حالت‌هایی از امور، مفاهیم، روابط و جهان‌های موجود می‌باشد. بر اساس نظر هوسرل، همه شهودهای مقوله‌ای، کنش‌های مرکبی هستند که چنین شهودهای ساده‌ای را دربردارند.

در نظر هوسرل ویژگی عین ادراکی آن است که هرگز به طور کامل برای آگاهی «داده» نمی‌باشد. اگرچه یک عین به طور کامل برای آگاهی حاضر است، آگاهی تنها بخش‌های معینی از آن را در لحظه‌ای واحد به تجربه درمی‌آورد. «تجربه [جهان] خارجی نیز به همین شیوه انجام گرفته است؛ زیرا وجه به واقع مشهود یک چیز، یعنی جانبی از آنکه روبروی ما قرار دارد، همیشه و به ضرورت وجه «دیگر» و نامشهود آن را به طور غیرمستقیم حاضر می‌کند و اجازه می‌دهد محتوای کمابیش معین آن پیش‌بینی شود» (هوسرل، ۱۳۹۵: ص ۱۶۹)؛ برای نمونه در ادراک دیداری، عین دیداری به شیوه‌ای





مبتنی بر چشم‌انداز به تجربه در می‌آید؛ به این معنا که تنها یک وجه عین را می‌توان در آن واحد دید. هوسرل این تأثیری را که ما از وجه یک عین می‌بینیم، «نمایی از عین» می‌نامد. اما کنش ادراکی شامل چیزی بیش از صرف دیدن «وجهی از عین» می‌باشد که به ما روی می‌نماید. وجود بخش‌ها و وجوه نادیده یک اوبژه به شکلی تهی با التفات‌های دلالتی معین مورد قصد واقع می‌شوند که همراه با التفات پُر بخش‌های قابل دیدن، اوبژه دلالتی کنش ادراکی را می‌سازند. همین تحلیل را می‌توان با کمی تغییرات لازم، درباره دیگر حواس به کار گرفت. «در هر ادراک خارجی، هر یک از جوانب واقعاً ادراک شده‌ی شیء به جوانبی ارجاع دارند که هنوز ادراک نشده، بلکه در حالت انتظاری غیرشهودی به مثابه جوانبی که «در آینده» ادراک خواهند شد، پیش‌بینی می‌شوند. این یک پیش‌بینی مستمر است که برای هر مرحله ادراکی جدید معنای جدیدی به خود می‌گیرد» (همان: ص ۸۷).

همین ایده که وجوه یا ویژگی‌های التفاتی تهی شده‌ای در کارند بر این دلالت دارد که این ویژگی‌ها و وجوه می‌توانند همچنین به شکلی پُر مورد التفات واقع شوند. برای رسیدن به این امر نیازمند تغییر چشم‌انداز خویش از اوبژه با جابجایی جسمانی هستیم. به دیگر سخن، ما اوبژه‌ها را با همان وجوه و ویژگی‌های پنهان‌شان درک می‌کنیم چرا که نماهای متغیر اوبژه‌ها را از راه جابجایی جسمانی خویش تجربه می‌کنیم. چنین جابجایی‌ای شامل جابجایی حرکتی جسم، تغییر وضع جسمانی، حرکت اندام‌ها، چشمان و غیره می‌باشد. تغییر چشم‌انداز منجر به تغییر نمایی متفاوت می‌شود که در آن ویژگی‌های معینی که پیش از آن به شکلی تهی مورد قصد واقع شده بودند اکنون به شکلی پُر پدیدار شوند و آن ویژگی‌هایی که قبلاً به شکلی پُر مورد التفات واقع شده بودند اکنون ممکن است پنهان شده و تنها به شکلی تهی قصد شوند. اوبژه ادراکی از خلال مجموعه‌ای متوالی از نماهای ادراکی تجربه می‌شود. اصولاً، اوبژه ادراکی چیزی است که می‌توان آن را از چشم‌اندازهایی متفاوت کشف کرد و چنین اکتشافی با جابجایی جسمانی ما امکان‌پذیر است. «یعنی شیئی نزدیک می‌تواند به‌عنوان همان شیء اما گاه از یک «سمت» و گاه از «سمت» دیگر ظاهر شود، و این تغییر نه فقط شامل

«دورنماهای بصری» بلکه همان‌طور که با جهت‌گیری مناسب توجه‌مان درمی‌یابیم، نحوه‌های ظهور «لمسی»، «صوتی» و دیگر نحوه‌های ظهور را نیز دربرمی‌گیرد.» (همان: ص ۸۱-۸۲).

از این‌رو ارتباطی بسیار نزدیک میان ادراک و جابه‌جایی جسمانی برقرار است؛ یعنی ادراک در شکل کارکردی خود به «جنبش جسمانی» وابسته است. البته این امر بدان معنا نیست که هر ادراک منفردی به حرکت جسمانی وابسته است؛ بلکه به آن معناست که ادراک به‌طور کلی شامل حرکت و جابه‌جایی است. وقتی درختی را در برابر خویش مستقر می‌بینیم، آن را به‌منزله چیزی می‌بینیم که اصولاً ممکن است از چشم‌اندازهای متفاوت کشف کنیم. باید توجه داشت همان‌طور که مرلوپونتی می‌گوید «این‌گونه نیست که ادراک و جابه‌جایی امور جداگانه باشند و یکی پس از دیگری بیاید؛ بلکه هر دو با هم نظامی را شکل می‌دهند که به‌عنوان یک کل تغییر می‌کند» (Merleau-Ponty, 1961: p.343). پس درحقیقت ادراک جدای از «جابه‌جایی» و «حرکت بدن» فهم‌ناپذیر است. هرگونه فهم «ایستا» از ادراک، همانند نگرش آلاستون، از اتخاذ و فهم این ویژگی ضروری ادراک ناتوان است؛ زیرا ادراک ایستا تنها موردی خاص از ادراک پویاست. ادراک پویا ادراکی است که همراه حرکت جسمانی است؛ «یعنی متعلق اندیشه به‌مثابه متعلق اندیشه، هرگز به‌مثابه داده‌ای قطعی ظاهر نمی‌شود؛ بلکه به‌تدریج با روشن شدن افق و افق‌های جدید (با وجود این، از پیش ترسیم‌شده) که بی‌وقفه کشف می‌شوند، آشکار می‌گردد» (هوسرل، ۱۳۹۵: ص ۸۸).

افزون بر این، ادراک هرگز جدای از «تن و فضا‌مندی» نخواهد بود؛ زیرا همین‌ها بنیاد حرکت و جابه‌جایی را فراهم می‌آورند. تن در اینجا به‌معنای اوبژه‌ای مادی یا مادی-زیست‌شناختی صرف نیست؛ بلکه منظور همان چیزی است که مرلوپونتی «تن پدیدارشناختی» می‌نامد و نقطه قوت این نظریه در ادراک چیزهاست. تن ما همان سوژه‌ای است که حرکت می‌کند و اوبژه‌ها را در دنیا از رهگذر ادراک کشف می‌کند. آن فضایی که تن پدیدارشناختی در آن ساکن بوده و آن را کشف می‌کند، «فضای زیستی» نام دارد. این همان فضایی است که تجربه روزانه ما از کنش‌های معنادار در آن





رخ می‌دهد و با فضای عینی یا هندسی که محصول تأمل نظری است تفاوت دارد. پس ادراک در ذات خود در بردارنده مفاهیم بدن، فضا و حرکت است. «در هریک از لحظه‌های متوالی حرکت، لحظه پیشین از دیده پنهان نمی‌ماند؛ به بیان دیگر، لحظه پیشین در لحظه کنونی چفت می‌شود. به‌طور کلی ادراک کنونی عبارت است از گردآوردن توالی موضع‌های پیشین که یکدیگر را با محوریت تک‌موضع کنونی احاطه می‌کنند» (Merleau-Ponty, 1961: p.309). ادراک امری فراتر از حضور اوبژه‌ای در آگاهی سوژه است. حضور ادراکی عبارت است از حضور یک نما برای بدن. در اصل این حضور، حضور در فضایی است که در آن اوبژه ممکن است از چشم‌اندازهای مختلفی از رهگذر حرکت و جابه‌جایی جسم کشف شود.

هر حالت بدن من برایم بی‌درنگ توان روکردن به منظرهای معین است. هر منظره نزد من به‌واسطه یک موقعیت حرکتی خاص، آن منظره‌ای است که هست؛ به عبارت دیگر، بدن من تا ابد چنان استقرار یافته است که اشیاى مقابلش را ادراک کند و متقابل با آن، نموده‌ها همیشه از نظر من در نوعی حالت بدنی خاص پیچیده شده‌اند و با آن احاطه گشته‌اند؛ بنابراین تا جایی که من رابطه نموده‌ها و موقعیت حرکتی را می‌شناسم، این شناخت را مدیون هیچ قانون یا وامدار هیچ ضابطه‌ای نیستم؛ بلکه آن را مدیون بدن داشتن و درگیر این جهان بودن، به‌واسطه این بدنم هستم؛ نیز به‌طور دقیق همان‌گونه که حالت‌های ادراکی یکی‌یکی بر من معلوم نمی‌شوند، بلکه به‌طور تلویحی در مقام مراحل از یک کنش داده می‌شوند که به حالت مطلوب می‌انجامد، به همین منوال چشم‌اندازهای مرتبط با هم نیز یکی پس از دیگری در برابر من قرار نمی‌گیرند؛ بلکه خود تنها گام‌های پرشماری به جانب خود شیء با اندازه و شکل و شمایلش معرفی می‌کنند (Ibid.: p.309).

از این طریق می‌توان چگونگی حضور ادراکی را به‌شکلی ویژه از دیگر انواع حضور در ذهن متمایز ساخت و نیز هم از این راه می‌توان ادراک را به‌شکلی خاص از دیگر کنش‌های شهودی ذهن جدا ساخت. نیز برای تعیین اینکه «ادراک‌های عرفانی» به‌واقع

اموری ادراکی هستند یا نه، باید از این مفهوم غنی تر و مترقی تر ادراک استفاده کرد. اکنون پرسش این است که آیا ادراک عرفانی ساختاری مشابه با ساختار ادراک معمولی از خود نشان می‌دهد؟ برای پاسخ به این پرسش باید دانست که موضوع ادراک عرفانی، یعنی خدا مانع از آن می‌شود که چنین تشابهی را توقع داشته باشیم؛ یعنی اوبژه ادراک عادی از ویژگی «فضامندی» برخوردار بوده و از این راه سوپژه می‌تواند با تغییر چشم‌انداز آن را کشف کند. ادراک عرفانی باید دربردارنده مفهومی موازی با بدن باشد که به عارف نقطه اتکایی برای ادراک بدهد. این ادراک نیازمند مفهومی موازی از فضا است تا در آن حرکت تحقق یابد و از رهگذر آن امکان کشف اوبژه ادراک (خدا) از چشم‌اندازهای متفاوت حاصل شود.

آیا چنین عناصری در تجربه عرفانی موجود است؟ به نظر پاسخ منفی است. با نگاه به تجربه‌های عرفانی سالکان هیچ اثری از این جسم، فضا یا «حرکت» نمی‌بینیم. هر چند گزاره‌هایی همچون «خدا نزدیک است» یا «خدا با من و درون من است» را می‌توان در تجربه‌های عرفانی یافت، ولی ما از چنین استعاره‌هایی حتی در زندگی معمولی خویش بهره می‌بریم و این اصطلاح‌ها به تنهایی نمی‌توانند ثابت کنند که مفهوم فضامندی در ادراک عرفانی شمول دارد. مهم‌تر آنکه در این موارد خدا از رهگذر نماهایی در حال تغییر داده نمی‌شود؛ عارفان جنبه‌های متفاوت خدا را از طریق «تغییر در چشم‌انداز» خویش تجربه نمی‌کنند و همه آنچه را که می‌توان تجربه کرد این است که تجربه خدا به یکباره بر عارف عرضه می‌شود. تمام آنچه عارف از تجربه‌اش و طبیعت آن می‌تواند بگوید این است که از «حضور خدا» اطلاع دارد؛ تجربه‌ای که فاقد هر تفسیر جزئی دیگری از ویژگی‌های ادراکی است.

چه بسا گفته شود که عارفان به‌هنگام تجربه‌های عرفانی، تصویرهایی «ایستا و غیرمتوالی» دریافت می‌کنند. همین امر نشان می‌دهد که از نظر ساختاری و شیوه تجربه، ادراک به اصطلاح عرفانی در واقع ادراک نیست. همان‌طور که ادراک ما از چیزها تنها مجموعه‌ای از تصویرهای بریده از اوبژه‌های ادراکی نیست. پس این تصویرهای ایستا از خدا نیز ادراک خدا را در معنای دقیق و محض به ما نمی‌دهد. اگر تجربه نماهای متغیر





در ادراک عرفانی به هیچ وجه تجربه نمی شود، این ادراک، ادراکی واقعی نیست. نیز ممکن است این ایراد وارد شود که چرا ادراک را به عنوان ادراک وجودهای مادی تعریف می کنیم؛ وجودهایی که نیازمند «جسم» و «فضامندی» هستند. در پاسخ باید گفت که ما از این پرسش که آیا می توان اوبژه های غیرمادی را به ادراک در آورد از پیش منع شده ایم. اما در اینجا قرار نیست با تعریف ادراک به شیوه ای جانب دارانه امکان ادراک عرفانی را از میان برداریم؛ بلکه در اینجا موضوعی بنیادین را پیش می کشیم و آن اینکه آیا می توان مفهومی خاص و با معنا را برای ادراک اوبژه های غیرمادی قائل شد. در تحلیل های پدیدارشناختی، می توان دید که ادراک حالتی غریب و ویژه از «نمود» است که از آن راه وجودهای مادی به ما عرضه می شوند. همین امر، طرح آلتون را برای توازی ادراک عرفانی با امور عادی ناممکن می سازد.

با نگاهی اجمالی به آرای هوسرل و مرلوپونتی از تجربه التفاتی می توان پی برد که برداشت آلتون درباره ادراک به عنوان «آگاهی مستقیم از اوبژه» به نظر نارسا و نابسند است. از نظر آلتون ادراک «الف» به معنای آن است که خود «الف» را به طور مستقیم در آگاهی حاضر داشته باشیم. از دیدگاه پدیدارشناسی، چنین حضوری از خود اوبژه، ویژگی نوعی طبقه ای کلی از کنش هایی است که «شهود» نام دارند و ادراک تنها یکی از موارد این طبقه است. انواع دیگری از کنش های شهودی هستند که التفات آنها به اعیان مادی نیست و در این کنش ها، احساس های مادی به گونه ای مستقیم در گیر نمی باشند. حال اگر ادراک تنها شکل ممکن شهود نیست، روشن نیست که چرا ضرورت دارد ما دریافت و درک مستقیم خویش از خدا را زیرمجموعه طبقه ادراک لحاظ کنیم، همان گونه که آلتون این باور را ایجاد کرده است. در اینجا پرسش این است که چرا نتوان دریافت خدا را گونه ای مستقل و یگانه از «شهود» در نظر گرفت؟ مردم همواره تجربه خدا را نوع خاصی از «شهود» در نظر گرفته اند. در واقع طبقه بندی فهم و دریافت سالک از خدا با عنوان ادراک نه تنها تجربه سالک را بی اهمیت جلوه می دهد، بلکه به طور کلی ممکن است راه حل پرسمان عرفانی را ناممکن سازد.

مطابق آرای آلتون، انگیزه پنهان در ورای مفهوم ادراک عرفانی از خدا، در اصلی

بنیادین از معرفت‌شناسی تجربی ریشه دارد. این اصل تصریح می‌کند که تنها «ایمان مادی منفرد» هستند که همیشه به شکل مستقیم تجربه می‌شوند و همهٔ اعیان دیگر آگاهی همچون ارزش‌ها، ایده‌ها، جهانی‌های ذهن، و دیگر امور مربوط به آن، نتایج فعالیت‌های ذهنی‌اند (از جمله انتزاعی‌سازی، استنتاج و غیره) که از داده‌های حاصل از ادراک حسی بهره می‌برند. مطابق این اصل تجربی، هیچ شهودی (به‌عنوان تجربهٔ مستقیم چیزها) بیرون از ادراک نیست. کوتاه سخن آنکه از دیدگاه آلستون، «شهود» را باید موردی از «ادراک» قلمداد کرد. دلالت ضمنی این سخن آن است که اگر کسی می‌خواهد خدا را به‌طور مستقیم دریافت و فهم کند، باید او را «درک» کند؛ از این رو به منظور تفسیر دریافت مستقیم خدا به وسیلهٔ عارف، آلستون مجبور است مفهوم ادراک را به قلمرو غیرمادی و غیرفضایی گسترش دهد تا از این راه بتوان گفت خدا درک شده است؛ ولی ما با این خواست که امر غیرتجربی را بر اساس معیارها و ضوابط تجربی در معرض آزمون و تصدیق و تأثیر قرار دهیم، آشکارا دچار خطای طبقه‌بندی بسیار بزرگی شده‌ایم؛ زیرا این طبقه‌بندی در تضاد با «شهود» خواهد بود.

تا اینجا نشان دادیم آنچه را که آلستون ادراک عرفانی می‌نامد، فاقد ویژگی‌های اساسی ادراک از منظر پدیدارشناسانی همچون هوسرل و مرلوپونتی است. به نظر می‌رسد حضور خدا برای عارف بیشتر «حضور شخصی» باشد. خدا برای عارف به منزلهٔ وجودی که از محیط، شرایط و وضعیت وی آگاه است حضور دارد. در متون عرفانی این خدا دارای احساس و افکار است و کسی است که قادر به انتقال و بیان این احساسات و افکار به عارف از طریق زبان و ابزارهای دیگر است. حتی اگر حضور «دیگران» در آگاهی ما معمولاً شامل ادراک بدن «دیگری» باشد، کاملاً روشن است که حضور شخصی یک فرد را نمی‌توان معادل حضور جسم آن شخص دانست. وقتی شخصی زنده را در مقابل خویش می‌یابیم، وی را به‌عنوان چیزی بیشتر از حجم تودهٔ تن مادی او حاضر می‌یابیم. باید گفت شخص زنده به «منزلهٔ سوپژه‌ای دیگر» ادراک و فهم می‌شود؛ یعنی مرکزی دیگر از آگاهی که می‌تواند بیندیشد، احساس کند و خود را چون من عرضه کند. به باور برخی، این حالت‌ها نتیجهٔ «استنباط وجود صفات ذهنی





معینی» از دیگری است که از جسم مادی وی درک می‌کنیم. برخی معتقدند که در این فرایند شخص حالات آگاه خویش را بر «بدنی» که درک می‌کند «طرح» می‌افکند و آن را چیزی هوشمند و آگاه همچون خود تلقی می‌کند. در اینکه «شخص بودن» شخص چیست، آیا در جایگاه خود «ماده» است یا صفاتی از جسم و یا شبه‌پدیداری به سبب فعالیت مادی جسم است و یا چیزی غیر از اینها. نیز اینکه چگونه آگاهی آن را فهم می‌کند، محل اختلاف است. این امر به دلیل اختلاف نظرها درباره‌ی شأن هستی‌شناختی «شخص بودن» شخص است تا جایی که بعضی بر این باورند که نمی‌توان آن را با حواس پنج‌گانه به طور مستقیم ادراک کرد. هر چند ممکن است «شخص بودن» شخص به ادراک بدن وابسته باشد، ولی امکان دارد که فهم «شخص بودن» شخص به خودی خود موردی از ادراک نباشد.

اکنون اگر بپذیریم فهم «دیگری» در آگاهی من همانند ادراک دیگر امور نیست و شباهت فهم عارف از خدا را با آن در نظر بگیریم، خواهیم دید که شباهتی به فهم دیگر اوبژه‌های مادی ندارد؛ از این رو بایستی به این نتیجه برسیم که هیچ‌گونه توازی‌ای میان «ادراک چیزها» و «ادراک خدا» در کار نیست. زمانی که ماهیت شخصی حضور خدا تأیید شد، به ظاهر مناسبی ندارد فهم عارف از خدا را با ادراک حسی مقایسه کنیم. اینجاست که مفهوم ادراک عرفانی آلستون رنگ می‌بازد و دیگر الگویی ماندگار از فهم عرفانی را به دست نمی‌دهد.

نتیجه‌گیری

با بررسی مشکلات نظریه‌ی آلستون و نیز پیامدهای آن متوجه می‌شویم که وی مفهومی ناهمخوان از ادراک را به کار می‌گیرد که نتیجه‌ی آن برانگیختن این پرسش است: چرا اصولاً تجربه‌ی مستقیم خدا را «ادراک» بدانیم، نه «گونه‌ای یکتا از شهود»؟ ویژگی‌های برجسته‌ی ادراک که در پدیدارشناسی به دقت توصیف شده‌اند، نشان می‌دهد که آنچه را آلستون «ادراک عرفانی» می‌نامد، فاقد این ویژگی‌های پدیدارشناختی است؛ زیرا حضور خدا برای روح بیشتر مانند حضور «دیگری» برای آگاهی است. همین شباهت،

تلاش آلتون را برای توازی ادراک مادی و دریافت عرفانی ناممکن می‌سازد. گذشته از اینکه می‌توان گفت فهم عارف از خدا «ادراک» نیست و بیشتر شبیه اطلاع از حضور «دیگری» است. می‌توان تجربه عارف از حضور خدا را با «حضور نفس» برای «خویش» مقایسه کرد. شباهت فهم عارف از خدا با ادراک حضور شخصی «دیگری» و نیز مشابهت آن با «خودآگاهی از نفس»، راهی نو برای فهم تجربه عرفانی فرایش می‌نهد.

۱۵۳



نظر

بررسی دیدگاه ویلیام آلتون درباره ادراک عرفانی و نقد آن ...

کتابنامه

۱. ابراهیمی، پریچهر (۱۳۶۸)، پدیدارشناسی، تهران: نشر دبیر.
 ۲. اسپیکلبرگ، هربرت (۱۳۹۲)، جنبش پدیدارشناسی، درآمدی تاریخی (دو جلدی)، ترجمه: مسعود علیا. تهران: مینوی خرد.
 ۳. پیترزما، هنری (۱۳۹۸)، نظریه معرفت در پدیدارشناسی؛ هوسرل، هایدگر، مرلو پونتی، ترجمه: فرزاد جابراالانصار، تهران: نشر کرگدن.
 ۴. جمادی، سیاوش (۱۳۸۵)، جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر، تهران: نشر ققنوس.
 ۵. ژان وال، روزهورنو و دیگران (۱۳۷۲)، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست‌بودن، برگرفته و ترجمه: یحیی مهدوی، تهران: نشر خوارزمی.
 ۶. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۸)، مثنوی معنوی، رینولد نیکلسون، بر اساس نسخه رینولد الین نیکلسون، به کوشش: کاظم دزفولیان، تهران: نشر طلایه.
 ۷. هوسرل، ادموند (۱۳۷۲)، ایده پدیدارشناسی، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
 ۸. _____ (۱۳۹۵)، تأملات دکارتی: مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
9. Alston, William (1991), *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca: Cornell University Press.
 10. Husserl, Edmund (1931), *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, translated by W. R. Boyce Gibson, London: George, Allen And Unwin Ltd.
 11. Husserl, Edmund (1970), *Logical Investigations*, trans. J. N. Findlay, London: Routledge and Kegan Paul.
 12. James, William (1961), *The Varieties of Religious Experience*, New York: Macmillan.
 13. Merleau-Ponty, Maurice (1962), *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith, London: Routledge and Kegan Paul.



نظر
صدر

سال بیست و چهارم، شماره سوم (پیاپی ۹۵)، پاییز ۱۳۹۸

بررسی انتقادی ضوابط تکفیر معین از منظر ابن تیمیه

* ابوالفضل فندرسکی
** علی اله‌بداشتی
*** احمد عابدی

چکیده

ابن تیمیه بزرگ‌ترین نظریه پرداز سلفیه که فتوای افراط‌گرایانه تکفیری او همچنان دستاویزی برای کشتار مسلمانان است، موضوع ایمان و کفر را از مسائل شرعی دانسته و کفر را همان عدم ایمان تعریف می‌کند. وی در یک تقسیم‌بندی کلی، تکفیر را به مطلق و معین تقسیم می‌کند؛ در تکفیر مطلق، تنها به بیان اسباب کفر پرداخته و آن را بر وصف عامی، معلق ساخته و به فرد خاصی اختصاص نمی‌دهد؛ ولی در تکفیر معین، حکم کفر به فرد یا گروه معینی صادر می‌شود که قول، عمل یا اعتقاد کفرآمیزی که با اسلام در تناقض است، از او سر زده باشد. وی در تحلیل دیدگاه خویش درباره دسته‌بندی یادشده، تکفیر معین را به آیاتی از قرآن مستند می‌سازد که در آن خداوند متعال، افرادی را به صورت خاص به عنوان کافر معرفی می‌کند؛ اما از آنجا که ابن تیمیه برای صدور حکم تکفیر معین، ضوابطی را لازم می‌داند، ما در این مقاله به بیان و نقد دیدگاه‌های ایشان در این خصوص پرداخته و نشان داده‌ایم که ایشان خود به ضوابطی که در خصوص سلب ایمان و نسبت کفر ترسیم می‌کند، پایبند نیست و به راحتی به تکفیر و وجوب قتل اهل قبله فتوا می‌دهد.

کلیدواژه‌ها

اسلام، ایمان، کفر، تکفیر مطلق، تکفیر معین، ابن تیمیه.



جریان سلفیه، طایفه‌ای است که خود را داعیه‌دار اسلام ناب دانسته و با ادعای پیروی از سلف صالح، خویش را مفتخر به پرچمداری اسلام اصیل می‌داند و دیگر مسلمانان را به صرف مخالفت با ذهنیت‌پردازی‌های خود، در مسیر گمراهی معرفی می‌کند. تا آنجا که باور به آموزه‌های خویش را جزو اصول ثابت اسلام دانسته و مخالفان خود را با انگ شریک و نفاق و دوگانه‌پرستی، به ارتداد و خروج از اسلام متهم می‌سازد. این فرقه با تمسک به آرای نظریه‌پرداز خود، ابن تیمیه حرّانی، به تکفیر گسترده مسلمانان دست زده است تا جایی که با کاوش در کتاب‌های ایشان، نزدیک به ۴۲۸ مورد از فتوای ایشان به حکم سنگین «یستتاب و الا یقتل» منتهی می‌شود؛ یعنی به آسانی برای بسیاری از پیروان دین مبین اسلام حکم قتل صادر می‌کند و اگر نسبت به مبانی ابن تیمیه، واکاوی دقیقی صورت پذیرد، نه تنها کسی از اتهام به شریک و کفر در امان نمی‌ماند، بلکه خود ابن تیمیه نیز بر اساس اندیشه‌های خویش، به کفر و الحاد متهم می‌شود.

ابن تیمیه گرچه در مقام نظریه، بر خطیر بودن تکفیر مسلمانان تأکید می‌ورزد و تلاش می‌کند با مدلل‌سازی خروج از ایمان و تعیین بخشی کفر افراد و گروه‌ها، و بر مبنای تقسیم تکفیر به مطلق و معین، ضوابطی خاص برای آن ترسیم کند، در مقام عمل و صدور فتوا به ضوابط مورد ادعای خویش پای‌بند نیست و به آسانی حکم تکفیر برای مسلمانان صادر می‌کند؛ افزون بر اینکه مؤلفه‌هایی را که در ضوابط تکفیر به کار می‌بندد، دارای خطای فاحش بوده و به جَدّ قابل نقد است. این مقاله می‌کوشد ضمن ارائه بیانی منسجم از ضوابط تکفیر از منظر ابن تیمیه به‌ویژه تکفیر معین، به نقادی آن پرداخته و نشان دهد وی در مقام صدور حکم و فتوا به چه میزان به مبانی خویش پایبند است؟

بدیهی است پاسخ به این دست پرسش‌ها، در فهم آرای ابن تیمیه حرّانی به‌عنوان نظریه‌پرداز جریان فکری سلفیه، در شناخت هرچه دقیق‌تر اندیشه‌های تکفیری به‌ویژه جریان‌های تکفیری نوظهور، بسیار رهگشا بوده، به گونه‌ای که شناخت آن برای پژوهشگران منتقد این جریان در جهت به نقد کشیدن اندیشه‌های آنان، امری ضروری



به شمار می آید.

۱. چیستی کفر و حدود آن از منظر عقل و شرع

۱-۱. کفر در لغت

کفر به اتفاق لغت‌شناسان عرب، معنای واحدی دارد که همان پوشاندن و مستورساختن است و از مصدر «كَفَرَ يَكْفُرُ كُفْرًا وَ كُفُورًا وَ كُفْرَانًا» منشعب شده است، و دیگر معانی از مصادیق همین معنا محسوب می‌شود. جوهری این واژه را نقیض ایمان و به معنای انکار نعمت و ضد شکر می‌داند (الجوهری، ۱۴۰۷، ج ۲: ص ۸۰۷). فراهیدی نیز با آوردن همان معنا می‌گوید: «کفر: نقیض ایمان است و به اهل دارالحرب گفته می‌شود: قد کفروا؛ یعنی سرکشی کرده و امتناع ورزیدند» (فراهیدی، بی تا، ج ۵: ص ۳۷۵).

۱-۲. کفر در اصطلاح

ابن تیمیه کفر را همان عدم ایمان دانسته و کسی را که در قلبش، تصدیق و فرمان‌برداری از ساحت الهی حاصل نشده باشد را کافر می‌داند. اطلاق کفر به فرد از این روست که حقیقت را نهان می‌کند یا با کفرورزی بر قلب خویش پوشش می‌نهد؛ از این رو ابن تیمیه در تعریف کفر می‌نویسد: «کفر همان عدم ایمان است؛ چه بی‌ایمانی با تکذیب یا استکبار ورزیدن یا سرباز زدن و یا روی گردانی همراه باشد یا نباشد، پس هر که در قلبش تصدیق و فرمان‌برداری نباشد، کافر است» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ج ۷: ص ۶۳۹).

از آنجایی که ابن تیمیه کفر را همان عدم ایمان می‌داند، لازم است مفهوم ایمان به درستی فهم شود. وی در تعریف ایمان می‌نویسد: «ایمان: همان گواهی دادن بر یگانگی خداست؛ یعنی اینکه خدایی جز خدای یگانه نیست و محمد فرستاده اوست، و کسی مؤمن واقعی نیست، مگر آنکه با قلب خویش بدان اقرار کند، به گونه‌ای که شک در ظاهر و باطن، همراه با عمل صالح از او منتفی باشد» (همان، ج ۱۰: ص ۸۶). در این عبارت، ابن تیمیه به جزئیات عمل صالح برای تحقق ایمان تصریح می‌کند، با آنکه بیشتر مسلمانان



عمل صالح را از لوازم و کارکرد ایمان محسوب می‌دارند.

۳-۱. کفر فقهی و کفر کلامی

نکته مهم در تعریف ابن تیمیه از کفر، این است که ایشان کفر را در مقابل ایمان قرار می‌دهد، حال آنکه کفری که در مقابل ایمان قرار می‌گیرد، کفر اعتقادی است. از طرفی کفر می‌تواند در مقابل اسلام نیز قرار گیرد؛ به گونه‌ای که هرکس شهادتین را بر زبان جاری کرده است، گرچه اعمال صالح نداشته نباشد، مسلمان ظاهری محسوب می‌شود و احکام فردی و اجتماعی اسلام درباره او جاری می‌گردد. این نوع از کفر که در مقابل اسلام قرار می‌گیرد، در اصطلاح کفر فقهی نامیده می‌شود.

از آنجایی که ابن تیمیه بر اساس آیه دوم سوره مبارکه انفال و آیه چهارم سوره مبارکه فتح، ایمان را امری مشکک و ذی مراتب می‌داند و بالاترین درجه ایمان را با عنوان «ایمان واجب» تعبیر می‌کند و با استناد به حدیثی از پیامبر گرامی اسلام ﷺ تأکید می‌ورزد که چه‌بسا بسیاری از مردم بهره‌ای از ایمان دارند؛ ولی به این مرتبه کامل نمی‌رسند و در نتیجه زمانی بنده کافر محسوب می‌شود که همه اجزای ایمان در او منتفی باشد (ابن تیمیه، ۱۴۲۹: ص ۲۲۱-۲۲۲).

۲. انواع تکفیر به اعتبار اطلاق و تعیین

ابن تیمیه و دیگر عالمان اهل سنت در یک تقسیم‌بندی، تکفیر را به دو نوع تقسیم می‌کنند و آن را نزد عالمان و محققان اهل سنت معتبر می‌دانند: کفر مطلق و کفر معین.

۱-۲. تکفیر مطلق

معلق کردن کفر بر وصف عامی است که به فرد معینی اختصاص ندارد (غزالی، بی تا، ج ۳: ص ۱۱۵)؛ بلکه همه عالمان اهل سنت به بیان اسباب کفر پرداخته‌اند و بدون اینکه شخص و مصداق کافر را معین سازند، برای این نوع کفر دو مرحله قائل شده‌اند:



نظر
صدر

الف) مرحله اول:

تکفیر مطلق بیان حکم کفر نسبت به گفتار، رفتار یا اعتقادی است که با اسلام منافات و ضدیت دارد؛ به گونه‌ای که به صورت مطلق بیان می‌کند که مرتکبان چنین اعمالی کافرند، بدون آنکه حکم کفر را در خصوص فرد معینی صادر کند؛ به بیان دیگر در این مرحله تنها به بیان معیار و ملاک تکفیر پرداخته می‌شود، بدون آنکه معیارهای بیان‌شده را بر فرد خاصی منطبق سازد؛ برای مثال در تکفیر مطلق گفته می‌شود اگر کسی به پیامبر اکرم ﷺ دشنام دهد کافر است، بدون اینکه حکم کفر را برای فرد معینی صادر نماید (رحیلی، ۱۴۲۹ق:ص ۱۱۷). در این مرحله از تکفیر مطلق، به آیات ۱۷ و ۷۳ سوره مائده و آیه ۱۵۱ سوره نساء تمسک می‌جویند.

ب) مرحله دوم:

در مرحله دوم از تکفیر مطلق، حکم بر وصف خاصی معلق می‌شود؛ مانند طائفه یا فرقه یا جماعت خاص؛ مانند اینکه گفته می‌شود: یهود کافرند، جهمیّه کافرند (همان). آنان برای این مرحله از کفر، به آیات ۱۰۲ بقره، ۱۴ صف و ۶۸ هود استناد می‌کنند. ابن تیمیه تکفیر مطلق را به وعید مطلق تشبیه نموده و معتقد است همان‌گونه که در وعید مطلق نمی‌توان افراد مشخصی را مصداق وعید مطلق دانست، در تفکیر مطلق نیز نمی‌توان کفر را به شخص معین نسبت داد؛ مگر آنکه حجّت و دلیل کافی که به واسطه آن کفر فرد را اثبات کند، اقامه شود.

وی در این باره می‌نویسد: «تکفیر مطلق مانند وعید مطلق، مستلزم تکفیر شخص معین نیست تا زمانی که بر کفر او حجّت اقامه شود» (ابن تیمیه، ۱۴۰۳، ج ۱: ص ۱۶۴)؛ «از این رو [تکفیر مطلق] بر وجود دلیل معین متوقف است و این حکم بر ثبوت شروط و منتفی بودن موانع آن متوقف است» (همو، ۱۴۱۶، ج ۱۲: ص ۴۹۸).

۲-۲. تکفیر معین

صدور حکم کفر به فرد معینی است که مرتکب عمل کفرآمیز شده است؛ به گونه‌ای که





عمل او با اسلام در تناقض است و شرط‌های انتساب کفر را دارا بوده و موانع آن نیز منتفی باشد. دلیل آنان برای تکفیر معین، آیاتی است که خداوند متعال در آنها افرادی را به صورت خاص به عنوان کافر معرفی می‌کند؛ مانند آیه «فَسَجِدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاشْتَكَبَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ؛ پس همه سجده کردند جز ابلیس که از این کار امتناع کرد و کبر ورزید و او از کافران بود» (بقره: ۳۴) و آیه «صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتُ نُوحٍ وَامْرَأَتُ لُوطٍ؛ خدای تعالی برای کسانی که کافر شدند مثلی زده و آن همسر نوح و همسر لوط است» (تحریم: ۱۰). در این آیات، خداوند متعال به صورت معین از ابلیس، زن حضرت نوح و زن حضرت لوط به عنوان کافر نام برده است.

۱-۲-۲. لزوم وجود حجّت الهی در نسبت تکفیر به شخص معین

مطابق نگاه‌های ابن تیمیه، مسئله کفر از جمله احکام شرعی محسوب می‌شود که لوازم مختلفی را در پی دارد؛ از این رو نمی‌توان به سادگی افراد را به کفر متهم ساخت؛ بلکه باید بر اساس ضوابط شرعی عمل کرد و از متهم ساختن کسانی که در زمره مسلمانان قرار دارند، به شدت اجتناب ورزید. بر این مبنا نمی‌توان هر کسی را به صرف مخالفت در یک مسئله‌ای اعتقادی، کافر دانست؛ بلکه کسی را می‌توان کافر دانست که کفر او به اثبات رسیده باشد و مانعی نیز برای تکفیر او وجود نداشته باشد؛ پس به صرف اینکه کسی عمل کفرآمیزی را مرتکب شده یا واژه کفرآمیزی را بر زبان جاری ساخته باشد، یا در اعتقاد به عقیده‌ای از عقاید سلف مخالفت ورزیده باشد، نمی‌توان او را کافر پنداشت؛ بلکه اطلاق این حکم با اختلاف احوال و افراد مختلف، متفاوت است. خود ابن تیمیه در این باره می‌نویسد:

این گونه نیست که هر کسی با یکی از باورها، مخالفت ورزیده باشد، کافر باشد؛ چه بسا نزاع‌کننده، مجتهدی است که دچار خطا شده و خداوند خطای او را می‌بخشد و چه بسا در آن مسئله به اندازه‌ای که حجّت بر او تمام شده باشد، علم برای او حاصل نشده باشد و شاید برای او حسنتی باشد که به سبب آن، خداوند گناهان او را پاک کند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ج ۳: ص ۱۹۳).

محمد بن عبدالوهاب دیدگاه ابن تیمیه درباره ضابطه اقامه حجّت را این گونه تقریر می کند که از منظر ابن تیمیه اقامه حجّت به این است که از قرآن و سنّت دلیلی به او برسد؛ به گونه ای که اگر مکلف اراده کند، آن را بفهمد و این قاعده در خصوص شرک آشکار است؛ پس اگر در این مسائل، کتاب و سنّت به شخص رسیده باشد، حجّت بر او تمام می شود و در چنین مواردی، لازم نیست اقامه کننده حجّت از اهل علم باشد؛ بلکه هر کس بخواهد می تواند حجّت اقامه کند (ابن عبدالوهاب، بی تا: ص ۲۸۹). در این بیان، ابن تیمیه مرجعیت اقامه حجّت را به عرف عام واگذار می کند که مستمسکی برای خودسری و زمینه ساز کشتار مسلمانان از سوی گروه های تکفیری نوظهور شده است.

۳. ضوابط تکفیر مطلق از دیدگاه ابن تیمیه

مهم ترین اصلی که ابن تیمیه در موضوع کفر مطلق بیان می دارد، روی گردانی از آموزه های نبوی اعمّ از کتاب و سنّت است؛ از این رو ایشان دلیل اصلی اطلاق عنوان کافر به منافقان و اهل ارتداد را همین اصل می داند. او بر این باور است که هدایت مندی تنها در پیروی از آموزه های اسلام است و اگر کسی به دینی جز اسلام ایمان آورد و در مسیری جز مسیر اسلام گام بردارد، مؤمن نبوده و عنوان کفر مطلق بر او اطلاق می شود. وی در این باره می نویسد:

همانا علم و ایمان و هدایت تنها در آنچه که از سوی رسول [اکرم] به ما رسیده است، وجود دارد و خلاف آن به طور مطلق کفر است؛ پس در نتیجه نفی صفات [الهی] کفر است و تکذیب اینکه خدا در آخرت دیده می شود یا اینکه بر عرش استوا دارد و اینکه قرآن کلام اوست، یا اینکه خدا با حضرت موسی سخن گفت یا آنکه خدا ابراهیم را به عنوان خلیل انتخاب کرد، کفر است و همچنین است حکم آنچه که در معنای آن باشد و این همان معنای کلام ائمه اهل سنّت و اهل حدیث است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ج ۱۲: ص ۴۹۷-۴۹۸).



۴. ضوابط تکفیر معین از دیدگاه ابن تیمیه

ابن تیمیه در آثار مختلف خویش برای تکفیر معین شرطهایی را بیان داشته و به موانعی برای آن اشاره می‌کند. به باور او تکفیر معین زمانی مجاز است که شرطهای یادشده موجود و موانع آن منتفی باشد. ایشان در این باره می‌نویسد: «همانا نصوص وعیدی که در کتاب و سنت و نصوص ائمه نسبت به تکفیر، تفسیق و مانند آن وجود دارد، مستلزم ثبوت تکفیر در حق معین نیست، مگر آنکه شرطها موجود بوده و موانع منتفی باشد» (همان، ج ۱۰: ص ۳۷۲).

۴-۱. شرطهای تکفیر معین

شرطهای مربوط به فعل یا قول کفرآمیز از منظر ابن تیمیه به قرار زیر است:
الف) با دلایل شرعی اثبات شده باشد که فعل یا قول او، کفر اکبر یا شرک اکبر است؛

ابن تیمیه در توضیح حدیثی درباره شرک می‌نویسد: «در خصوص این شرک [شرک اکبر]، هنگامی که برای انسان حجّت اقامه شود و او نپذیرد، قتل وی مانند قتل مشرکان دیگر واجب است و در قبرستان مسلمانان دفن نمی‌گردد و بر او نماز گزارده نمی‌شود؛ اما اگر جاهل باشد و علم به او نرسیده باشد و حقیقت شرکی که پیامبر برای مبارزه با آن با مشرکان پیکار کرد را نشناخته باشد، چنین شخصی به کفر محکوم نمی‌شود» (همان: ص ۱۵۱). ایشان تأکید می‌ورزد که حجّت باید با کتاب و سنت اقامه شود:

اگر کسی با آنچه که با کتاب و سنت اقامه می‌شود مخالفت ورزد، یا کافر یا فاسق و یا عاصی است، مگر آنکه مجتهدی باشد که دچار خطا شده است که وی به سبب اجتهادش پاداش می‌گیرد و همچنین است اگر علمی که به سبب آن حجّت بر او اقامه شده به او نرسیده باشد؛ ولی اگر حجّت ثابت شده با کتاب و سنت به او رسیده باشد و او مخالفت کرده باشد، به تناسب آن عقاب می‌شود (همو، ۱۴۱۶، ج ۱: ص ۱۱۳).



نظر

سال بیست و چهارم، شماره سوم (پیاپی ۹۵)، پاییز ۱۳۹۸

ب) فعل کفرآمیز از افعالی باشد که اهل علم آن را کفرآمیز دانسته و فاعل آن را از ملت اسلام خارج بدانند؛

ج) فعل یا قول، دلالت صریح بر کفر داشته باشد؛ یعنی مشتمل بر لفظ صریح و روشن کفرآمیز باشد، بر خلاف الفاظی که به اجمال بیان شده و کفرآمیز بودن آنها احتمالی است؛ چنانچه این گونه الفاظ از کسی که ایمان او معلوم است، صادر شود، بر کفر حمل نمی‌شود (همو، ۱۴۲۶: ص ۳۶۰).

د) یکی از شرط‌های دیگر تکفیر معین آن است که کفر یا ارتداد به طریق شرعی صحیح، ثابت شود؛ زیرا چیزی از گفتار یا رفتار مکلف در احکام دنیوی را نمی‌توان مؤثر دانست، مگر آنکه به طریقی که در شریعت آمده است، اثبات شود؛ مانند اقرار یا شهادت شهود. اما ارتداد که همان انجام دادن قول یا فعل کفرآمیز است، به دو چیز ثابت می‌شود: ۱. اقرار؛ ۲. بی‌ینه روشن و این روش مورد اتفاق همه عالمان است (ابن قدامه، ۱۳۴۷، ج ۱۰: ص ۹۹).

ه) ادای شهادت برای ارتداد باید به تفصیل صورت گرفته باشد و شهادت اجمالی پذیرفته نیست؛ زیرا چه بسا آنچه واقع شده است، نه کفر باشد و نه ارتداد.

۲-۴. موانع تکفیر معین

ابن تیمیه بر این باور است که برای اثبات تکفیر یا ارتداد نباید مانعی وجود داشته باشد. مانع آن است که با وجود آن، حکم، منتفی باشد؛ ولی از عدم آن، وجود حکم یا عدم حکم لازم نیاید. موانع تکفیر معین به سه قسم تقسیم می‌شود:

۱-۲-۴. موانع فاعل

این نوع موانع مربوط به فاعل بوده و بر فاعل عارض می‌شود و به سبب آن از نظر شرعی، درباره رفتار و گفتار مواخذه نمی‌شود که در اصطلاح به آن «عوارض اهلّیت» گفته می‌شود و مربوط به اهلّیت اداس است و به اموری باز می‌گردد که بر مکلف عارض شده و به واسطه آن گفتار یا رفتار او را به لحاظ شرعی از اعتبار ساقط می‌کند که عبارتند





از: جهل، خطا، تأویل و اکراه.

الف) جهل: ابن تیمیه در ضمن بیان حدیثی درباره بعضی از تکفیرکننده‌ها، جهل را یکی از موانع تکفیر دانسته و معتقد است نمی‌توان حکم به کفر فردی کرد که به احکام و آموزه‌های الهی جاهل است، مگر آنکه حجّت علیه او اقامه شود: «برخی از مردم به بعضی از احکام جهل دارند که بدان سبب معذور می‌باشند؛ پس حکم به کفر کسی نمی‌شود تا زمانی که حجت از جهت ابلاغ رسالت به او رسیده باشد؛ همان‌گونه که خداوند متعال می‌فرماید: «مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا؛ ما تا رسول نفرستیم، هرگز کسی را عذاب نمی‌کنیم» (اسراء: ۱۵) (ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ج ۱۱: ص ۴۰۶).

ب) خطا: به باور او، مؤمنی که هیچ شکی در ایمانش نیست، گاهی در برخی امور علمی و اعتقادی دچار لغزش و خطا شده و بخشوده می‌شود؛ همان‌گونه که در امور عملی دچار خطا شده و مورد بخشش قرار می‌گیرد؛ از این رو وعید مربوط به کفر، برای شخص معین ثابت نمی‌شود، مگر آنکه حجّت الهی که با آن رسولانش را مبعوث فرمود، درباره آن فرد اقامه شود؛ همان‌گونه که خداوند متعال فرمود: «مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء، ۱۵)؛ زیرا مکان‌ها و زمان‌هایی که نبوت در آنها پدیدار شده است، در حکم مکان و زمانی نیست که آثار نبوت در آن مخفی شده باشد تا آموزه‌های رسول الهی را از روی خطا انکار کند (همو، ۱۴۱۵: ص ۳۱۱).

ج) تأویل: آن است که شخص مسلمان به دلیل اعتقاد به مشروع بودن یا اباحه امری کفرآمیز، آن را مرتکب شود و یا به سبب وجود دلیلی، آن را صحیح دانسته و یا آنکه به سبب وجود چیزی در نظرش، خویش را در ارتکاب آن معذور بداند. او در منهاج السنّه می‌نویسد: «تأویل کننده‌ای که نیت پیروی از [حضرت] رسول ﷺ را دارد تکفیر نمی‌شود؛ بلکه اگر اجتهاد کرده و دچار خطا شده است، تفسیق هم نمی‌شود، و این [دیدگاه] در مسائل علمی نزد مردم مشهور است؛ ولی در مسائل اعتقادی، بسیاری از مردم خطاکنندگان را تکفیر می‌کنند و این قول از هیچ یک از صحابه و تابعین و نیز از هیچ یک از پیشوایان مسلمانان دیده نمی‌شود، بلکه در اصل از گفتار اهل بدعت است» (همو، ۱۴۰۶ ج ۵: ص ۲۳۹).

د) اکراه: هر آن چیزی است که در لغت مفهوم اکراه را دارا باشد و به واسطه ابزار حس اکراه بودن آن فهم شود؛ مانند تهدید به قتل برای کسی که امکان رهایی از آن برایش میسر نباشد (ابن حزم، بی تا، ج ۸: ص ۳۳).

پس هنگامی که شخص مسلمان با اکراه و اجبار و از طریق تهدید به قتل یا ضرب و شتمی که منجر به قتل می شود، مرتکب کردار یا رفتار کفرآمیزی شود که موجب خروج از دایره اسلام است، چنین شخصی به سبب این نوع اکراه معذور بوده و تکفیر نمی شود، گرچه گفتار یا رفتار او کفرآمیز باشد. این امر مورد اجماع همه فرقه های مسلمان است و برای این حکم به آیه ۱۰۶ سوره مبارکه نحل استدال می شود:

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ؛ کسی که پس از ایمان به خدا کافر می شود نه آنکه او را به زور واداشته اند تا اظهار کفر کند و حال آنکه دلش به ایمان خویش مطمئن است، بلکه آنان که در دل را به روی کفر می گشایند، مورد خشم خدایند و عذابی بزرگ برایشان مهیاست (نحل: ۱۰۶).

۲-۲-۴. موانع در فعل کفرآمیز

گاهی فعل و رفتار، صراحت در کفر نداشته یا دلالت دلیل شرعی بر کفر، قطعی نیست. توضیح آنکه گاهی از انسان فعلی سر می زند که کفر بودن آن روشن نیست؛ برای نمونه کسی که در حال نماز است و در پیش روی او قبر یا آتشی قرار دارد و روشن نیست که او به قصد عبادت آتش یا قبر، رکوع و سجده می کند یا آنکه به قصد عبادت خدا نماز می گذارد؛ نیز گاهی دلالت دلیل شرعی، قطعی نیست؛ مانند جایی که دلیل کفر به آیاتی مستند باشد که بر کفر تصریح ندارد؛ زیرا روشن است که آیات قرآن گرچه قطعی الصدور هستند، دلالت آنها ظنی است.

۳-۲-۴. موانع در ثبوت

موانعی است که از ثبوت فعل کفرآمیز در کفر معین مانع می شود؛ به سبب آنکه یکی از



شهود عادل نبوده و شهادت او پذیرفته نیست یا آنکه شاهد صغیر است و اعتنایی به شهادت او نمی‌شود (الزحیلی، بی تا: ص ۸۵).

۵. جایگاه توبه در تکفیر معین

ابن تیمیه بر این باور است که به صرف صدور حکم تکفیر معین نمی‌توان دست به قتل کسی زد؛ بلکه باید فرد توبه داده شود. وی بر این نکته تأکید می‌ورزد که خداوند متعال توبه بنده را در مورد همه گناهان حتی شرک می‌پذیرد و بر این مسئله به آیه ۵۳ زمر، آیه ۱۱ توبه و ۳۸ انفال استناد می‌کند و تأکید می‌ورزد: «کسی که از این باورهای فاسد توبه کند، خداوند توبه او را می‌پذیرد» (ابن تیمیه، ۱۴۰۳، ج ۲: ص ۱۹۴).

ابن تیمیه در مواجهه با دیدگاه‌های مخالف خویش در پذیرش توبه کافر مرتد، ضمن نقد جدی این آراء، نظریه نهایی خویش را این گونه صادر می‌کند: «نظریه درست همان دیدگاه جماعت است؛ زیرا خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: «كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ... إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»؛ چگونه خداوند قومی را که پس از ایمان آوردن و گواهی دادن به حقایق پیامبر ﷺ، و داشتن دلایل روشن کافر شدند، هدایت می‌کند. خداوند ستمکاران را هدایت نمی‌کند... مگر کسانی که پس از آن توبه کرده و به اصلاح پرداختند. به یقین خداوند بسیار بخشنده و مهربان است» (آل عمران: ۸۹، ۸۶)؛ بنابراین خداوند متعال به کسی که پس از ارتداد توبه کند، بخشنده و مهربان است و این امر مقتضی آن است که مغفرتش برای فرد مرتد، هم در دنیا و هم در آخرت باشد و کسی که در این وضعیت قرار گیرد، به وسیله قتل عقاب نمی‌شود» (همو، بی تا «ب»: ص ۳۱۴).

۶. ابن تیمیه و تکفیر افراد معین

با وجود آنکه ابن تیمیه به ظاهر مسئله تکفیر را امر خطیری می‌داند و همگان را به مشی سلوک احتیاطی در مسئله تکفیر توصیه می‌کند؛ ولی در عمل، احتیاط را کنار نهاده و



نظر

سال بیست و چهارم، شماره سوم (پیاپی ۹۵)، پاییز ۱۳۹۸

مبتنی بر روش ظاهر‌گرایانه افراطی و با تعطیل دانستن چراغ عقل به شدت با فیلسوفان و عارفان به دلیل در پیش گرفتن سلوک عقلی و باطنی مخالفت می‌ورزد؛ از این رو خود او به صورت معین برخی از بزرگان و مفاخر فلسفه و عرفان اسلامی از جمله فارابی و ابن سینا را تکفیر کرده است. وی آنها را به دلایلی از جمله عقل‌گرایی در سنجش متون دینی، اعتقاد به قدیم‌بودن عالم، انکار الوهیت خدا به سبب اعتقاد به امکان شباهت مخلوقات به خدا (نک: ابن تیمیه، بی تا «الف»، ج ۱: ص ۱۰۴ و ۱۳۸)، انکار ربوبیت الهی به سبب باور به نظام تکوین عالم بر اساس عقول عشره و انطباق این عقول بر ملائکه در تفسیر آموزه‌های وحیانی و نیز انکار صفات الهی و معاد جسمانی کافر می‌داند (همو، ۱۴۱۶، ج ۹: ص ۱۰۴). همچنین وی ابن عربی، صدرالدین قونوی، عقیف تلمسانی، ابن سبعین و ابن الفارض را با اتهام‌هایی همچون انکار وجود خدا، تعطیل دانستن صانع و انکار خالق به سبب اعتقاد به اتحاد (وحدت وجود) و نیز انکار صفات الهی از قبیل علم و قدرت الهی که با مطالعه آثار آنان ناروا می‌نماید، به شدت تکفیر می‌کند (نک: همو، ۱۴۰۳، ج ۱: ص ۱۷۱-۱۷۲).

نقد و بررسی

با بررسی و تحلیل دقیق نگاه‌های ابن تیمیه در این بحث، انگاره‌های ابن تیمیه و پیروان او از چند منظر به جد قابل نقد است:

۱. ظاهر‌گرایی و بازتاب آن در اندیشه تکفیر: نص‌گرایی با ادعای روشی راهبردی برای تهذیب فهم متون دینی و ابزاری پیشینی و بایسته برای جلوگیری از تفسیر به رأی، به شدت مورد توجه ابن تیمیه قرار گرفت (نک: همو، ۱۴۰۸، ج ۱: ص ۲۷۰)؛ ولی نگاه افراطی و جمود‌گرایانه در کاربست این روش در تفسیر آموزه‌های دینی اعم از کتاب و سنت، آن را به ضد خود، یعنی تفسیر به رأی بی‌بنیاد و به دور از خردورزی مبدل ساخت؛ به گونه‌ای که سبب پدیدارشدن آرای سخیفی در حوزه باورهای دینی شد. این رویکرد، از دو جهت بر مبانی تکفیری ابن تیمیه و تابعین او تأثیر گذاشت:

الف) از یک سو با برداشت ناصحیح از آموزه‌های وحیانی به ویژه آیات مربوط به





صفات خبری، باورهایی به عنوان مؤلفه‌های ایمان قرار داده شد و در مقابل، انکار آن را از عوامل کفر پنداشتند که نه تنها با باورهای اکثریت مذاهب اسلامی مخالفت داشت؛ بلکه در باور آنان، اعتقاد به آنها تنقیص ساحت الهی و کفر محسوب می‌شد؛ مانند وجوب اعتقاد به رؤیت الهی در آخرت، استوای او بر عرش و در مقابل، تکفیر منکران این باورها (همو، ۱۴۲۲: ص ۶۵) که اکثر مسلمانان به سبب انکار آنها به کفر محکوم شدند.

ب) از سوی دیگر این نوع نگرش ظاهرگرایانه، در فهم متون و نگاه‌های متفکران اسلامی نیز نقش آفرین بود تا جایی که ابن تیمیه بر اساس فهم و تفسیر غلط از ظاهر کلمات فیلسوفان، عارفان و متکلمان اسلامی، مانند وحدت وجود، قدم عالم و دیگر آموزه‌های فلسفی و عرفانی، آنان را به کفر و الحاد متهم ساخت و حال آنکه فهم ظاهرگرایانه و متن محور، در دستیابی به حقیقت این کلمات، به سبب اصرار نگارندگان آن بر استفاده از کلمات رمزی در متون، به دلیل قصد تخاطب در عرف خاص و دوری جستن از انتقال آن مفاهیم به عرصه عامیانه ناتوان است؛ از این رو بسندگی به ظاهر کلماتی که راز آلود بودن این اصطلاح‌ها از شاخصه‌های اصلی آن شمرده می‌شود، سبب بروز خطای فاحش به‌ویژه در مسئله تکفیر شده است.

این نوع نگرش ابن تیمیه به سبب اتکا بر تلقی جزءنگر و متن گرا، سبب شد بدون توجه به تحلیل واقع‌گرایانه عقل‌پذیر و با تمسک صرف به ظاهر آیاتی مانند آیه ۱۰۲ سوره کهف و آیه ۲۲ سوره سبأ و مانند آن، برخی از شعائر اسلامی همچون شفاعت، زیارت و توسل را از وجوه شرک بدانند (همو، ۱۴۱۰ق: ص ۱۱۰-۱۱۵) و با اختراع اصطلاح جدیدی با عنوان «توحید در الوهیت» که بر اساس آن بنده را تنها مأمور به عبادت خدا دانسته و از هرگونه شرک‌ورزی در عبادت الهی منع می‌کند، بسیاری از مسلمانان را به سبب انجام دادن این شعائر به کفر در الوهیت متهم سازد؛ واژه‌ای که هیچ سابقه پیشینی در آموزه‌های اسلامی حتی در میان سلف امت ندارد (ابن تیمیه، ۱۴۰۸، ج ۲: ص ۴۲۱).

۲. نفی تقلید و انفتاح باب اجتهاد برای همگان: به باور ابن تیمیه، تقلید از ائمه چهارگانه اهل سنت جایز نیست. بر مردم واجب است که کلام خدا و رسول را اصل قرار داده و از آن تبعیت کنند و آن را به عنوان امام مورد اقتدا بپذیرند؛ چه معنای آن را

بفهمند و چه نفهمند. پس باید به لفظ نصوص ایمان آورند، گرچه حقیقت معنای آن را نفهمند و هرگز جایز نیست امری ورای کلام خدا و رسول، اصل قرار گیرد؛ بلکه پذیرش هر موضوعی منوط به موافقت با کتاب و سنت است (ابن تیمیه، ۱۴۲۰، ج ۱: ص ۱۷۵). او به این اندازه نیز بسنده نکرد، بلکه برای تحکیم دیدگاه خویش از مهم‌ترین ابزار اعتقادی خویش، یعنی تکفیر نیز بهره جست و بیان کرد کسی که در تقلید، به یک شخص معین غیر از نبی ﷺ تعصب ورزد؛ مانند کسی که به مالک، شافعی، احمد یا ابوحنیفه تعصب ورزد و معتقد باشد که سخن این شخص خاص، تنها قول صحیحی است که شایسته پیروی است، نه سخن امامی که مخالف اوست، جاهل گمراه، بلکه کافر است و چنین فردی باید توبه داده شود و اگر توبه نکرد، باید کشته شود (همو، ۱۴۱۶، ج ۲: ص ۲۵۲).

او با این سخنان، افزون بر اینکه فرقه‌های چهارگانه اهل سنت را انکار کرده و به رسمیت نمی‌شناسد، دست همگان را برای اجتهاد باز می‌گذارد؛ به گونه‌ای که بر اساس این دیدگاه، هر کس می‌تواند حتی درباره تکفیر معین افراد دست به اجتهاد شخصی زند. چنین سخنی آثار وسیعی در پی دارد که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌کنیم:

- (۱) پلورالیزم افراطی در معرفت دینی ناشی از به رسمیت شناختن اجتهاد همگان در معارف دینی.
 - (۲) برداشت ناصحیح از متون قرآن و سنت به دلیل نگاه جزء گرایانه به آیات قرآن و احادیث نبوی.
 - (۳) تعارض اجتهاد افراد با یکدیگر و در پی آن حرج و مرج در جوامع اسلامی و دامن زدن به فرقه‌گرایی.
 - (۴) ایجاد زمینه سوءاستفاده فرقه‌ها در ابزار قرار دادن اصطلاح تکفیر برای مشروع دانستن هر نوع جنایت و کشتار اهل قبله.
 - (۵) بطلان کل قواعد و ضوابط تکفیر ابن تیمیه به دلیل ابتدای عقاید هر فرد مسلمان بر اجتهاد شخصی و التزام نداشتن به پیروی از ضوابط مورد نظر ابن تیمیه و دیگران.
- توضیح مورد اخیر اینکه بر اساس طرح چنین دیدگاهی باید از ابن تیمیه پرسید که





اگر تقلید از ائمه و بزرگان مذاهب جایز نباشد، آیا این جایز نبودن تبعیت، نظریه‌ها و یافته‌های دینی او را نیز دربرمی‌گیرد یا خیر؟ اگر پاسخ منفی باشد که نتیجه آن چیزی جز نقض دیدگاه‌های خود او نیست؛ ولی اگر پاسخ مثبت باشد، می‌توانیم بگوییم حکم وی درباره تمام کسانی که به صورت مطلق یا معین تکفیر می‌کند، بی‌اعتبار است؛ زیرا مطابق نظریه او ممکن است همه آنان به اجتهاد خویش عمل کرده باشند؛ هرچند در اجتهاد دچار خطا شده باشند.

۳. اجتهاد در مقابل نص صریح آیات قرآن: ابن تیمیه در مقام نظریه‌پردازی درباره تکفیر مطلق و معین، ضوابطی را لازم و ضروری می‌شمارد و با پیشنهاد سلوک احتیاطی به شدت از تکفیر دیگران منع می‌کند، ولی در مقام فتوا، ضوابط مورد نظر خویش را زیر پا نهاده و با پیمودن طریقی تناقض آمیز و تأسیس رویه‌ای مخالف با آرای خویش، به آسانی به قتل اهل قبله فتوا می‌دهد؛ به گونه‌ای که بر اساس کاوش در مصنفات ابن تیمیه، فتاوی‌ای ایشان شامل نزدیک به ۴۲۸ مورد عبارت «یستتاب والّا یقتل؛ وجوب قتل در صورت توبه نکردن» منتهی می‌شود. تا بدانجا که برخی از فتاوی‌ای ایشان درباره کفر، به صراحت با آیات قرآن در تعارض است؛ مانند جواز حکم قتل پدر مشرک به دست فرزند^۱ (نک: ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ج ۱۴: ص ۴۷۴) که با آیه زیر در تنافی است: «وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا؛ اگر آن دو بکوشند که ندانسته چیزی را شریک من قرار دهی، اطاعتشان مکن؛ ولی در دنیا با آنها به شایستگی رفتار کن و پیرو راه کسانی باش که به سوی من آمده‌اند. بازگشت همه به سوی من است و من شما را از اعمالتان آگاه می‌کنم» (لقمان، ۱۵). این آیه به حسن معاشرت با پدر و مادر حتی در صورت تلاش بر شرک ورزی فرزند، امر می‌کند؛ درحالی که ابن تیمیه به قتل پدر مشرک به دست فرزند حکم می‌کند. این در حالی است که بر اساس مبانی دیگر ابن تیمیه، مخالفت با صریح آیات قرآن از نواقض

۱. «فان الوالد إذا دعا الولد إلى الشرك ليس له أن يطيعه؛ بل له أن يأمره وينهاه وهذا الأمر والنهي للوالد هو من الاحسان إليه وإذا كان مشركاً جاز للولد قتله وفي كراهته نزاع بين العلماء.»

ایمان محسوب می‌شود.

۴. مراعات نکردن ضوابط تکفیر در مقام فتوا: ابن تیمیه در بحث تکفیر مطلق، خود را در مقام فتوی نمی‌بیند و تنها در پی بیان مؤلفه‌های باورهای کفرآمیز است؛ ولی ضابطه خود را مراعات نکرده و به آسانی گروه‌های مختلف را به تکفیر متهم کرده و جواز قتل آنان را صادر می‌کند؛ برای نمونه دربارهٔ پیشوایان شیعه به‌طور مطلق امر به قتل می‌کند؛ هرچند اظهار توبه کرده و به کفر محکوم نشوند؛ به بیان دیگر ابن تیمیه در اینجا آشکارا به قتل کسانی فتوا می‌دهد که بر اساس ضوابط خویش نمی‌تواند آنان را تکفیر کند و با وجود آنکه توبه نکردن را شرط صدور حکم قتل می‌داند؛ ولی در اینجا به شرط خود پایبند نبوده و توبه را بی‌اثر می‌پندارد. ایشان در این زمینه می‌نویسد: «کسی که به گمراهی دعوت می‌کند و شرّ او جز به قتل برداشته نمی‌شود، کشته می‌شود؛ گرچه اظهار توبه کند و به کفر او حکم نشود؛ مانند پیشوایان رافضه که مردم را گمراه می‌کنند... این دجال‌ها به‌طور مطلق کشته می‌شوند» (همو، ۱۴۱۶، ج ۲۸: ص ۵۵۵).

۵. خلط میان کفر فقهی و اعتقادی: کفر فقهی در مقابل اسلام قرار دارد و مرتکب آن از دایرهٔ اسلام خارج می‌شود و حال آنکه کفر اعتقادی در مقابل ایمان است و ایمان امری دارای مراتب بوده و مرتکب آن گرچه ممکن است در ایمان به موضوعی دچار ضعف شده باشد، از دایرهٔ اسلام خارج نشده و از مواهب اسلام ظاهری محروم نمی‌ماند. نیز از طرفی ترتب احکام ظاهری مربوط به اسلام بوده، از این‌رو کسی که در دایره اسلام قرار دارد، از منافع احکام ظاهری اسلام که یک شهروند جامعه اسلامی از آن برخوردار است؛ مانند تزویج با مسلمان و ارث و دیگر امور فردی و اجتماعی بهره‌مند می‌شود. در مقابل، کافر فقهی از چنین مواهبی محروم است. با توجه به مطالب پیش گفته، به‌وضوح مشاهده می‌شود که ابن تیمیه میان کفر اعتقادی و فقهی خلط کرده و احکام کفر فقهی را بر کفر اعتقادی بار نموده است؛ به‌گونه‌ای که در مقام بیان شرط‌های ایمان چنین می‌نگارد:

بزرگ‌ترین گناهان کفر است و ایمان امری وجودی است، پس کسی مؤمن ظاهری محسوب نمی‌شود، مگر آنکه اصل ایمان را که همان شهادت به





یگانگی خدا و رسالت پیامبر اکرم ﷺ است، ظاهر سازد و کسی مؤمن باطنی محسوب نمی‌شود، مگر آنکه در قلب خود بدان اقرار داشته باشد (همان، ج ۲۰: ص ۸۶).

در این عبارت به وضوح خلط میان کفر فقهی و اعتقادی مشاهده می‌شود. با چنین خطای فاحشی، ابن تیمیه قتل بسیاری از مسلمانان را مجاز دانسته است.

۶. وجود ابهام در مرجعیت اقامه حجّت در کفر معین: یکی از نقدهای جدّی به مبانی ابن تیمیه در بحث ضوابط کفر معین آن است که مرجع اقامه حجّت و صدور حکم تکفیر فرد معین در آرای او مشخص نیست. آیا این امر به عرف عام واگذار شده است و هر کسی می‌تواند در صدور حکم تکفیر و اقامه حجّت بر کفر معین به تشخیص خود عمل کند که در این صورت، بحران اجتماعی گسترده‌ای ایجاد خواهد شد و سبب حرج و مرج و آسیب‌های مدنی حتی در جامعه اسلامی خواهد شد یا آنکه اقامه حجّت باید از سوی اهل علم باشد که در چنین صورتی نیز نقد بعدی را در پی خواهد داشت. دیدگاه ابن تیمیه چنان مشوّش است که در برخی موارد همان‌گونه که در بیان ضابطه اقامه حجّت گذشت، مرجعیت اقامه حجّت و صدور حکم تکفیر را به عرف عام وامی‌گذارد؛ چنان که محمد بن عبدالوهاب از عالمان برجسته وهابی در تقریر کلام ابن تیمیه در مسئله قیام حجت در تکفیر معین می‌نویسد: «اقامه‌کننده حجّت لازم نیست از اهل علم باشد و هر کس که بخواهد، می‌تواند به اقامه حجّت بپردازد» (ابن عبدالوهاب، بی‌تا: ص ۲۸۹) و همین فتوا، دستاویزی برای همه نوع جنایت توسط فرقه‌های نوپدید تکفیری شده است.

۷. انحصارگرایی در صدور حکم تکفیر: نقد دیگر به آرای ابن تیمیه آن است که با وجود فرقه‌ها و مذاهب مختلف در جهان اسلام و به‌رغم اتّفاق نظر در برخی از مبانی صدور حکم تکفیر، مانند انکار الوهیت خدا و انکار نبوت، امروزه در بسیاری از مبانی مذهبی میان فرقه‌ها و مذاهب مختلف، اختلاف نظر وجود دارد و هر کدام، مبانی خویش را مطابق با واقع دانسته و باورهای دیگران را مردود می‌شمارند؛ از این رو باید از ابن تیمیه پرسید که در زمینه صدور کفر معین به‌ویژه در مسائل مورد اختلاف، باید بر اساس مبانی

کدام فرقه و مذهب اسلامی عمل شود؟ نیز از آنجا که مبانی ابن تیمیه، مورد پذیرش بسیاری از فرقه‌های اسلامی و حتی حنبلی‌های غیرسلفی نیست، ابن تیمیه منطبق با کدام معیار عقلی و شرعی، خود را محقق می‌داند و با کدام معیار قرآنی و دینی، بر مبانی خویش مهر تأیید نهاده و مبانی دیگر فرقه‌های مسلمان را مردود می‌شمارد و صدور فتوا درباره تکفیر دیگران را در انحصار خویش قرار می‌دهد و دیگران را به پای‌بندی به مبانی خویش ملزم می‌داند؟ بر اساس نگاه افراطی ایشان در این مسئله، بسیاری از مسلمانان تکفیر شده و به وجوب قتل اکثر افراد جوامع اسلامی فتوا داده می‌شود که این امر با منطق اسلام و مسلک سلف صالح که ابن تیمیه مدعی پیروی از آنان است، سازگاری ندارد.

۸ خلط میان کفر اعتقادی و کفر عصیان: یکی دیگر از اشکال‌های اساسی بر دیدگاه ابن تیمیه، خلط میان کفر عملی و کفر اعتقادی است. ایشان بر اساس ضوابط مربوط به کفر و ایمان، انجام‌ندادن برخی از واجبات چهارگانه (نماز، روزه، زکات و جهاد) را کفر می‌داند؛ هرچند فرد، منکر اصل و وجوب این واجبات نباشد. وی این حکم را به احادیث نبوی مستند می‌سازد (نک: ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ج ۷: ص ۶۱۰)، حال آنکه بر اساس دیدگاه عالمان مسلمان، ترک عمل مستلزم کفر اعتقادی نمی‌شود؛ بلکه کفر عملی را در پی دارد و لوازم کفر از جمله مسائل مربوط به نجاست و حکم قتل را در پی ندارد.

نتیجه‌گیری

ابن تیمیه موضوع ایمان و کفر را از مسائل شرعی می‌داند و کفر را همان عدم ایمان تعریف می‌کند و هر کس را که در قلبش تصدیق و فرمان‌برداری نسبت به ساحت الهی نباشد، کافر می‌شمارد. ایشان با تقسیم کفر به مطلق و معین، بیان می‌دارد که تکفیر مطلق در نظر ایشان، معلق کردن کفر بر وصف عامی است که به فرد معینی اختصاص ندارد و برای این نوع کفر دو مرحله قائل است: مرحله اول تنها بیان حکم نسبت به گفتار، رفتار یا اعتقادی است که با اسلام منافات دارد؛ به گونه‌ای که به صورت کلی مرتکبان آن را کافر می‌داند؛ بدون آنکه در مقام صدور حکم تکفیر برای فرد خاصی باشد؛ به عبارت



دیگر در این نوع کفر، تنها به بیان ملاک‌ها و معیار کفر پرداخته می‌شود. در مرحله دوم تکفیر مطلق، حکم بر وصف خاصی معلّق می‌شود؛ مانند طائفه یا فرقه یا جماعت؛ مانند یهود، جهیمیه و رافضه. ایشان تکفیر مطلق را به وعید مطلق تشبیه می‌کند که مستلزم تکفیر شخص معین نیست.

تکفیر معین از منظر ابن تیمیه صدور حکم کفر درباره فرد معینی است که مرتکب عمل کفرآمیز شده است؛ به گونه‌ای که عمل او با اسلام در تناقض باشد. ایشان این قسم اخیر را یک قاعده فراگیر نمی‌داند؛ بلکه برای آن شرطهایی قائل است که وجود آن شرط‌ها را برای حکم تکفیر لازم دانسته و موانعی را برمی‌شمارد که نبود آن موانع را در انتساب حکم تکفیر ضروری می‌پندارد. به‌رغم آنکه ابن تیمیه در مقام نظریه‌پردازی بر مشی اعتدالی و احتیاطی گام می‌زند و تکفیر را امری خطیر و دشوار می‌داند و تلاش می‌کند با تعیین ضوابط خاص، از گستردگی دامنه آن جلوگیری کند، ولی نقدهای جدی بر نظر و عمل وی وارد است؛ از جمله آنکه ایشان در شمار زیادی از تکفیرهای معین دست همگان را در این امر خطیر باز می‌گذارد که این امر سبب هرج و مرج و کشتار گسترده مسلمان می‌انجامد و امروزه به‌وضوح جوامع اسلامی با آن درگیر هستند؛ دیگر آنکه او در بیان صدور حکم تکفیر، تنها آموزه‌های خویش را محور دانسته و حتی عمل به باورهای خود را جزء مسلّمات اسلامی معرفی می‌کند و صدور حکم تکفیر را در انحصار خود می‌داند؛ بدون آنکه برای دیگر باورهای دینی دیگران نیز ارزشی قائل باشد. همچنین او از طرفی میان کفر اعتقادی و فقهی خلط کرد و بدین سبب آسیب‌های جدی اجتماعی به کیان امت اسلامی وارد کرد؛ با وجود آنکه در آموزه‌های ابن تیمیه درباره مرجعیت صدور حکم تکفیر ابهام‌های جدی وجود دارد.



نظر

سال بیست و چهارم، شماره سوم (پیاپی ۹۵)، پاییز ۱۳۹۸

كتابتنا

* قرآن كريم

١. ابن تيمية حزانى، احمد بن عبدالحليم (١٤٢٦ق)، الاستغاثة في الرد على البكري، دراسة وتحقيق: د. عبد الله بن دجين السهلي، الرياض: المكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.
٢. _____ (١٤٢٢ق)، الايمان الاوسط، محقق: محمود أبو سن، رياض: دار طيبة للنشر.
٣. _____ (١٤١٥ق)، بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، تحقيق: د. موسى بن سليمان الدويس، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم.
٤. _____ (١٤٢٠ق)، التسعينيه، تحقيق: محمد بن ابراهيم العجلان، رياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.
٥. _____ (بي تا «الف»)، الرد على المنطقيين، بيروت: دارالمعرفة.
٦. _____ (بي تا «ب»)، الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المملكة العربية السعودية: الحرس الوطني السعودي.
٧. _____ (١٤٠٣ق)، مجموعة الرسائل والمسائل، تعليق: محمد رشيدرضا، نشر: لجنة التراث لعربي.
٨. _____ (١٤١٦ق)، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مدينة نوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
٩. _____ (١٤٠٦ق)، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
١٠. _____ (١٤٢٢)، جامع المسائل، الطبعة الاولى، تحقيق: محمدعزیز شمس، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد.
١١. _____ (١٤٠٨ق)، فتاوى الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر - مصطفى عبدالقادر عطا، داركتب العلميه.
١٢. ابن عبدالوهاب بن سليمان التميمي النجدي، محمد (بي تا)، مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد، المحقق: إسماعيل بن محمد الأنصاري، الرياض: الجامعة الإمام محمد بن سعود.
١٣. ابن قيم جوزية، محمّد (١٤١١ق)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية.
١٤. ابن قدامة المقدسى، عبد الله بن أحمد (١٣٤٧)، المغنى ويليهِ الشرح الكبير، المحقق: محمد رشيدرضا، مطبعة المنار ومكتبته.





١٥. أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصرى (بى تا)، كتاب العين، المحقق: د. مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، بيروت: دار و مكتبة الهلال.
١٦. ابى العلاء راشد بن ابى العلاء الراشد (١٤٣٣ق)، ضوابط تكفير المعين، عند شيخى الاسلام ابن تيميه وابن عبد الوهاب وعلماء الدعوة الصلاحيه، رياض: مكتبة الرشد.
١٧. ايجى، عضدالدين، عبدالرحمن بن احمد (١٩٩٧م)، كتاب المواقف، تحقيق: د. عبدالرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل.
١٨. الجوهري، إسماعيل بن حماد (١٤٠٧ق)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الطبعة الرابعة، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين.
١٩. رحيلي، ابراهيم بن عامر (١٤٢٩ق)، التكفير و ضوابطه، الطبعة الثانية، كويت: دار الامام احمد.
٢٠. الزحيلي، وهبة بن مصطفى (بى تا)، الفقه الاسلامى وادلته، بيروت: دارالفكر.
٢١. بخارى، محمد (١٤٢٢ق)، صحيح بخارى، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة.
٢٢. سيوطى، جلال الدين عبدالرحمن بن أبى بكر (١٤١١ق)، الأشباه والنظائر، دارالكتب العلمية.
٢٣. الشعراى، عبدالوهاب (١٤١٨ق)، اليواقيت و الجواهر فى بيان عقائد الأكابر، بيروت: داراحياء التراث العربى.
٢٤. العسقلانى الشافعى، ابن حجر ابوالفضل أحمد بن على (١٣٧٩ق)، فتح البارى شرح صحيح البخارى، تعليقات: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، بيروت: دار المعرفة.
٢٥. النووى، أبوزكريا محبى الدين بن شرف (١٤٠٧ق)، شرح صحيح مسلم، بيروت: دار الكتاب العربى و نشر دارالفكر.
٢٦. غزالى، ابو حامد بن محمد (بى تا)، احياء العلوم الدين، بيروت: دار المعرفة.
٢٧. الفراهيدى البصرى، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم (بى تا)، كتاب العين، بيروت: دار و مكتبة الهلال.
٢٨. على بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهرى أبو محمد (بى تا)، المحلى تحقيق: لجنة إحياء التراث العربى، بيروت: دار الآفاق الجديدة.
٢٩. علماء نجد الأعلام (١٤١٧ق)، الدرر السنية فى الأجوبة النجدية، الطبعة السادسة، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، بى جا.
٣٠. عياض بن موسى، ابوالفضل (١٤٠٧)، الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، الطبعة الثانية، عمان: دار الفيحاء.

استعراض دور الدين في العلم

مهدي كلشني^١

الملخص

مقدمًا نذكر في هذه الورقة مختلف وجهات النظر بالنسبة للعلاقة فيما بين الدين والعلم على وجه الإجمال. ثم ننتقل من وجهة النظر المختارة وهي كون العلم يأتي في ذات امتداد وطول الدين، حيث نحدّد كون الرؤية الكونية الدينية (التوحيدية) هي المنصّة الرئيسية لانطلاق العلم، وعلى ذلك يتمّ التعريف بأربعة مجالات أساسية لدور الدين في العلم:

١- توفير الافتراضات الميتافيزيقية المسبقة للعلم. ٢- تقديم إطار معرفي أشمل من الاستمولوجيا الوضعية. ٣- تفسير المسائل والإشكاليات التي تعترض العلماء ويعجزون عن حلّها. ٤- التوجيه في الاستخدام الآمن للعلم ومنع الاستخدام المدمر.

كلمات مفتاحية

علاقة العلم والدين، الافتراضات الميتافيزيقية المسبقة للعلم، الأسئلة الأساسية، استخدام العلم.



موقع عالم ماوراء المادّة والعوامل غير المادّية في نظرية العلم الديني لأية الله جوادي الآملي

قاسم ترخان^١

محّمّد رضا بهزادي مقدّم^٢

الملخّص

نظرية العلم الديني لأية الله جوادي الآملي هي من تلك النظريات التي استرعت انتباه العلماء إليها في غضون السنوات الأخيرة. تشرع الورقة الراهنة في المرحلة الأولى بطرحها لتساؤل: "ما هو موقع العالم غير المادّي والعوامل غير المادّية في نظرية العلم الديني؟" في استعراض مفاهيم "العلم" و"الدين" وأوصاف "العلمي" و"الديني" وأخيراً عبارة "العلم الديني" المركّبة من وجهة نظر الشيخ جوادي وتكشف عن مستوى الدقّة لديه في فصله بين مستويي التحليل، أي التحليل المنطقي الفلسفي، والتحليل التاريخي السوسيولوجي. بعد ذلك تنبّه الورقة على أنّ الرؤية المراتبية للعالم والاعتقاد بالصلة الوثيقة فيما بين تلك المراتب هي من مفاصل بحث العلم الديني التي انعكست بجلاء في نظريته. تنتهي هذه الفكرة بأخرة إلى نقد "الفصل المنهجي" في العلوم السائدة، وباستبدال "الموضوع"، باعتباره الملاك في مّيّز العلوم، تقترح "التلفيق المنهجي" - إذا ما اضطرّ إليه وتناسباً مع المراتب الوجودية - حلاً عملياً للخروج عن عهدة المشاكل العالقة بين العلوم وتفادي الشوب في الانغلاقات النظرية؛ هذا وإن كان موضوع دراسة ما لأجل أحاديته ربّما يُحتاج فيه إلى استخدام منهج واحد لا غير. ما ينتج عن هذه الفكرة أمر يليق به أن يوصف بوصفي "العلمي" و"الديني".

كلمات مفتاحية

الفصل المنهجي، العالم المادّي، العلم الديني، العالم غير المادّي، العلل غير الطبيعية، التلفيق المنهجي.

١. أستاذ مساعد بمعهد الثقافة والفكر الإسلامي، قم، إيران

٢. طالب دكتوراه بمعهد الثقافة والفكر الإسلامي، قم، إيران



نظر

خلاصة المقالات باللغة العربية

النظرية التفاعلية في المعرفة الدينية والعلمية تفسير الصلة بين نظرية آية الله جوادي الأملّي وبحث "العلم الديني"

محّم فتحعلي خاني^١

الملخص

تفترق نظرية العلم الديني لآية الله جوادي الأملّي عن نظريات العلم الديني الأخرى بشكل ماهوي ولكنها ذات أثر على نظريات العلم الديني، حيث من الممكن عدّها ميتا نظرية بالنسبة إليها. لهذه النظرية دعوى أساسية ودليل عامّ ونتيجتان. دعواها الأساسية هي عبارة عن أنّ العلم إن كان علماً فهو ديني وإلهي. وأما الدليل على هذه الدعوى فهو الخصائص المترتبة على كاشفية العلم للواقع وهي: ١- أنّ متعلّق العلم الحقيقي الكاشف للواقع هو أمر واقعي فهو مخلوق لله؛ ٢- أنّ العلم الحقيقي إلهام من الله؛ ٣- أنّ العلم الحقيقي باعتباره كاشفاً للواقع حجّة دينية. إنّ العلم الحقيقي الموثوق لا يتعارض مع أي علم منهجي موثوق؛ ولذا لا يمكن للمصادر والمناهج الموثوقة أن تأتي بنتائج متضاربة. وقد تمّ في هذه النظرية، انطلاقاً من تحليل لمكانة الوحي المعرفية، إثبات كون النصوص الدينية مصادر موثوقة للمعرفة. وبالنتيجة يلزم أن يكون الرجوع إليها لأجل معرفة الحقائق متوافقاً مع نتائج المناهج العقلية الموثوقة؛ ولذا لا يمكن اعتماد فهم النصوص الدينية دون ملاحظة نتائج المناهج العلمية الموثوقة لمعرفة الحقائق. كما أنّ اعتماد فهم الحقائق الناتج عن المناهج العقلية الموثوقة دون ملاحظة النتائج النقلية أمر ليس بمستوى التوثيق المطلوب. فإذن لمنهج العقل والنقل علاقة تفاعل متبادلة في معرفة الحقائق. ثمّ إنّ هذه العلاقة ثابتة في البين ليس على فرض إنتاج المنهجين العقلي والنقلي للعلم فقط، بل تأتي أيضاً في حال نتج عن المنهجين ظلّ إطمئنان، فإنّ بينهما حينئذ علاقة متبادلة كذلك.

كلمات مفتاحية

العلم الديني، المعرفة الدينية، الوحي، المنهج النقلي، العقل.

١٧٠



نظر
صدر

سال بیست و چهارم، شماره دوم (پیاپی ٩٤)، تابستان ١٣٩٨

صياغة آية أقلية لنظرية آية الله جوادي الأملي في تصنيف العلوم

ذو الفقار ناصري^١
السيد جابر نيكو^٢
محمّد رضا منصفی سرودناني^٣

الملخص

طُرحت نظريات عديدة بخصوص حلّ النزاع بين العلم والدين. فقد صادر البعض جميع المنجزات العلمية رافضين لها لصالح الدين، بينما قام آخرون بإبعاد الدين مؤكّدين على المنهج التجريبي، في حين تحدّث فريق ثالث عن التفاعل السلمي بين العلم والدين. وفي هذا الصعيد نظّر آية الله جوادي الأملي في مجال العلم الديني بشكليّين؛ فحيناً في مقام وصف نفس الأمر وأنطولوجياً يرى أنّ جميع العلوم بشرط مطابقتها للواقع دينية، وحيناً آخر يصنّف العلوم معرفياً إلى دينية وغير دينية. تستعرض هذه الورقة ملاكات هذه النظرية في أسلمة العلوم، ويارجاع تلك الملاكات إلى ملاك الموضوع تكشف عن لوازم تلك النظرية للعلوم وأنه كيف بإمكانها أن تنجح في تأهيلها. يبدو أنه بترتيب أدلّة تحليلية من خلال نصوصه المكتوبة وقياسها بالنظريات المنافسة يصبح من الممكن استنتاج أنّ نظريته المذكورة، عبر نظرها إلى واقع العلوم الحديثة بنظرة دينية، تقوم بتصنيفها أو على أقلّ تقدير أنّها توفّر ملاكات جديدة لتصنيف العلوم؛ كما أنّه من هذا الافتراض بالإمكان ملاحظة مبدأ أقلّي لتصنيف العلوم إلى إسلامية وغير إسلامية.

كلمات مفتاحية

نزاع العلم والدين، المنهج التجريبي، العلم الديني، آية الله جوادي الأملي.



نظري

خلاصة المقالات باللغة العربية

z.naseri@isca.ac.ir

hinikoo@yahoo.com

monsefi65@gmail.com

١. دكتوراه فلسفة الدين وباحث في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

٢. طالب دكتوراه فلسفة الأخلاق بجامعة قم، إيران

٣. ماجستير فلسفة، جامعة المفيد، قم، إيران

استعراض النموذج التأسيسي حول العلم الديني

منصور نصيري^١

الملخص

عرض الدكتور خسرو باقري نموذجه حول العلم الديني تحت مسمى "النموذج التأسيسي". وما نهدف إليه بشكل رئيسي هو استعراض هذا النموذج. قمنا في هذه الورقة بتعريف النموذج ضمن خمسة فروع رئيسية ثم أتبعناها بعشرة موارد رئيسية في نقدها. يرى الكاتب أنّ النموذج التأسيسي تعترضه إشكالات أساسية سواء على صعيد الأساس وصعيد البناء. بعض تلك الإشكالات هي ما يلي: نظرة الأسود والأبيض في دراسة العلم، تحديد ثلاث حقول في الدين، علاقة المعرفة الدينية بغيرها من المعارف الدينية، عاقبة انكشاف خطأ الفرضيات المنتزعة من النصوص الدينية، عرض عنوان "المتافيزيقا الدينية" أو "المتافيزيقا الناشئة عن الدين"، ودعوى تأثير الدين في مجالي الكشف والتحكيم. نظراً إلى النقد الذي وجهناه يتجلى أنّ هذا النموذج عاجز عن القيام بأدنى تقدم لبلوغ غاية إنتاج العلم الديني.

كلمات مفتاحية

العلم الديني، النموذج التأسيسي، دراسة العلم، المعرفة الدينية.

١٧٢



نظر
صدر

سال بيست و چهارم، شماره دوم (پیاپی ٩٤)، تابستان ١٣٩٨

عدم احتياج فهم ظاهر القرآن الى العلوم العقلية

فرج الله مير عرب^١

الملخص

يرى بعض الباحثين أن بعض الآي القرآنية بحاجة إلى نتاج العقل النظري لكي تفيد ما تريد من بيان، غير أنه يظهر من هذا الكتاب السماوي أنه وإن كان مخاطبه الإنسان العاقل لكنه ليس بحاجة إلى براهين العقل البشري في إفادته لما يريد بتاتاً وأن دعوى الحاجة مخالفة للأشس. فالذين خاطبهم القرآن هم "الناس" سواء كانوا على علم ببراهين العقل النظري أم لا، وذلك القرآن هو الذي وسم نفسه بتعابير مثل "نوراً مبيناً" و"تبياناً لكل شيء" و"هدى" وأنه حجة في الاعتقاد والعمل. كما أن دعوى حاجة القرآن تتعارض مع كل من تحدي القرآن العام وإعجازه، وحجته وسنديته لحقبة الرسالة، وأيضاً مع أصل ضرورة عرض الآراء على القرآن وتمييز صحيحها من سقيمها بذلك، كما يترتب على ذلك دعوى النقص في كتاب الله في إفادته للمراد. وقد نجح هذا البحث باستخدام الأسلوب التحليلي والنقدي والوثائقي، وهو يختلف تماماً عن الجمود على الظاهر، كما أنه كُتب لغاية الدفاع عن كمال القرآن وسد الطريق أمام التفسير بالرأي. وطبقاً لهذه النظرية فإن على العقل أن يسعى في تعزيز فهمه وليس ثمة حذر على استنتاجات وقراءات المفسر العقلية من القرآن، إلا أنها لا دور لها في إكمال المدلول القرآني.

كلمات مفتاحية

المراد القرآني، براهين العقل النظري، استغناء القرآن.



نظرة

صدا
خلاصة المقالات باللغة العربية

تحليل مفهوم الاختيار في الحكمة المتعالية

أمير راستين^١

علي رضا كهنسال^٢

السيد مرتضى حسيني شاهرودي^٣

الملخص

تهدف الورقة الحاضرة اعتماداً على أسس الحكمة المتعالية وآراء فلاسفتها إلى عرض صورة واضحة عن معنى الاختيار. أهمّ التعاريف المتاحة في الحكمة المتعالية هي ما يلي: "توافر عدّة مبادئ هي العلم والشوق والإرادة وتحريك العضلات"، و"توافر مبدأين اثنين هما العلم والإرادة"، و"صحّة الفعل والترك"، و"مشية الفعل والترك"، و"استقلال الفاعل وعدم تأثره بالغير". هناك تفسير واحد للاختيار يتحلّى بالشمول والاشترك المفهومى بين جميع المصاديق وهو تفسير الاختيار بتوافر العلم والإرادة، وهو من إفرازات الحكمة المتعالية حيث يكون فيه مفهوما العلم والإرادة، شأنهما شأن الوجود، في عين الغيرية في المفهوم لهما حضور في جميع مراتب الوجود، واشتراكهما بين الموجودات يكون بنحو التشكيك. فمعنى الإرادة الشامل الذي هو الابتهاج والحبّ والرضى يشمل بدءاً أدنى المصاديق مثل الميل والشوق في عالم الطبيعة وانتهاجاً بابتهاج وحبّ الله لذاته. إنّ من شأن ترشيق معنى الإرادة وجعله بمعنى المحبّة الوجودية أن يجعل القبول باختيار الإنسان أقرب إلى العقل والوجدان، حتى وإن كان للعلّة هيمنة وسلطان على الإنسان. كما أنّ اهتمام الإنسان بالحبّ وما تقتضيه وتطلبه ذاته وجوداً في مرتبة وجوده العلمي لدى الحقّ تعالى (العين الثابتة) من شأنه أن يجعل تفسير الاختيار أكثر وضوحاً، وأن يعين في الردّ على بعض الأسئلة المثارة.

كلمات مفتاحية

الاختيار، الحكمة المتعالية، الإرادة، العلم، الابتهاج.

rastinamir@yahoo.com

kohansal-a@um.ac.ir

shahrud@ferdowsi.um.ac.ir

١. طالب دكتوراه الحكمة المتعالية بجامعة الفردوسي، مشهد، إيران

٢. أستاذ مشارك بجامعة الفردوسي، مشهد، إيران

٣. أستاذ بجامعة الفردوسي، مشهد، إيران



Examination of the Notion of Free Will in Transcendent Philosophy

Amir Rastin

PhD student, transcendent philosophy, Ferdowsi University, Mashhad, Iran
rastinamir@yahoo.com

Alireza Kohansal

Associate professor, Ferdowsi University, Mashhad, Iran (corresponding author)
kohansal-a@um.ac.ir

Sayed Mortaza Hosseini Shahroudi

Professor, Ferdowsi University, Mashhad, Iran
shahrud@ferdowsi.um.ac.ir

In this paper, we seek to provide a clear picture of the notion of free will in terms of the principles of Transcendent Philosophy and remarks by Sadraean philosophers. The most important extant definitions of free will in Transcendent Philosophy consist in the following: “having multiple principles of knowledge, desire, will, and muscular movements,” “having dual principles of knowledge and will,” “possibility of both action and omission,” “wanting both action and omission,” and “independence of the agent and not being influenced by others.”

The most comprehensive and common interpretation of free will is to say that it is to have will and knowledge, as this is interpreted in terms of the Transcendent Philosophy, according to which both knowledge and will are like existence: notwithstanding their conceptual distinction, they are present in all stages of being, and despite their synonymy, they are graded. The comprehensive notion of will which consists in delight, love, and consent begins with inferior instances such as desire in the natural world and extends to God’s essential delight and love. To refine the notion of will to existential love makes the acceptance of human free will more rational and plausible despite the dominance of causes over humans. Furthermore, consideration of human essential love and desire at the stage of his epistemic existence before God (the divine archetype, *al-‘ayn al-thābit*) accounts for the free will and answers some questions.

Keywords

Free will, Transcendent Philosophy, will, knowledge, delight.



Independence of Understanding Apparent Meanings of the Quran from

Rational science

Farajollah Mirarab

Associate professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

mirarab@isca.ac.ir

Some Quranic scholars believe that for some verses of the Quran to imply their meanings they require some productions of the theoretical reason. However, features of the Quran show that although it is addressed to rational humans, for it to imply its meanings it never needs arguments constructed by human reasons, and to claim otherwise is contrary to the principles. The Quran is addressed to “al-nās” (people), which include both those familiar with arguments of the theoretical reason and those unfamiliar therewith. The Quran has characterized itself as “manifest light,” “clarification,” “guidance,” and proof for beliefs and practice. Moreover, to claim that the Quran needs theoretical reasoning goes against the general challenge (*tahaddī*) of the Quran, its miraculous character, its authoritativeness as evidence for the rightfulness of the Prophet, and the principle that every thought should be contrasted to the Quran in order to be verified. Such a claim implies an imperfection of the Quran in its power to imply its meanings. This research is done with an analytic-critical and documentary method. It is diametrically opposed to superficialism (*zāhirīyya*), and is intended to show the perfectness of the Quran and block ways of personal interpretations thereof. According to this theory, the reason or intellect should try to enhance its understanding and an exegete is, of course, allowed to make rational inferences and abstractions, but these have no role in completing the implication of Quranic verses.

Keywords

Understanding the Quran, Appearance of the Quran, The Quran and theoretical reason, The Quran and Intellectual Sciences.



A Consideration of the Foundational Model of Religious Science

Mansour Nasiri

Associated professor, University of Tehran, Farabi College, Qom, Iran

nasirimansour@ut.ac.ir

Dr. Khosrow Bagheri has devised his model of religious science under the “Foundational Model.” My main concern here is to evaluate this model. In this paper, I introduce this view within five sections, and then criticize it on 10 points. In my view, the Foundational Model faces major problems in its foundation and its construction. Some of these problem are as follows: a black-and-white view of scientology, determination of three areas in religion, the relationship between religious knowledge and other kinds of knowledge, consequences of uncovering the error of the hypothesis about religious texts, the introduction of “religious metaphysics” or “metaphysics emerging from religion,” and the claim that religion affects both realms of discovery and evaluation. Given my criticisms, it turns out that the model cannot take a new step towards arriving at a religious science.

Keywords

Religious science, Foundational Model, scientology, religious knowledge, Khosrow Bagheri.



A Formulation of the Minimal Mechanism of Ayatollah Javadi Amoli's Theory of Dividing Sciences

Zolfaghar Naseri

PhD of Philosophy of Religion, University of Tehran, Farabi Pardis and researcher at Islamic Sciences and Culture Academy

z.naseri@isca.ac.ir

Sayed Jaber Nikoo

PhD student of moral philosophy, University of Qom

hinikoo@yahoo.com

Mohammad Reza Monsefi Sarvandani

MA, philosophy, Mofid University, Qom, Iran

monsefi65@gmail.com

Different theories have been formulated in order to settle the dispute between science and religion. Some people have reappropriated sciences in favor of religion, rejecting all achievements of sciences, while others emphasize on the experimental method, rejecting religion altogether. A third group talks about a peaceful interaction between science and religion. However, Ayatollah Javadi Amoli has theorized about religious science in two ways: sometimes he refers to all sciences as religious as a factual description and in ontological terms, and sometimes he divides sciences into religious and non-religious in epistemological terms. In this paper, we consider criteria of the theory in the process of Islamization of sciences, and by reducing them to the subject-matter criteria, we show the implications of this theory for sciences and how it can succeed in the organization of sciences. It seems that a formulation of analytic arguments gleaned from his writings and a comparison with rival theories can lead us to the conclusion that the theory divides sciences with an theological view of the reality of modern sciences or at least, it presents new criteria for the division of sciences in such a way that, given this assumption we can have a minimal ground for the division of sciences into Islamic and non-Islamic.

Keywords

Science-religion conflict, empirical method, religious science, Ayatollah Javadi Amoli.



An Interactive Theology of Religious and Scientific Knowledge: An Account of the Relationship between Ayatollah Javadi Amoli's Theory and the Problem of "Religious Science"

Mohammad Fathalikhani

Assistant professor, Hawzah and University Research Institute, Qom, Iran
mfkhani@rihu.ac.ir

Ayatollah Javadi Amoli's theory of religious science is different in character from other theories of religious science, although it has had influenced these other theories in such a way that it might be deemed a meta-theory. The theory consists in a main claim, a general argument, and two crucial conclusions. The main question is that true science is religious and divine. The reason for this claim is based on properties of discovering the truth, which consist in the following: (1) the object of true science which aims at truth is a real entity, and thus it is created by God, (2) true science is a divine inspiration, and (3) true science is religiously reliable and authoritative in virtue of its veridicality. True, reliable science is not in conflict with any other reliable methodical science. Thus, valid sources and methods should not yield conflicting results. According to this theory, since revelation (*wahy*) has a high epistemic status, religious texts count as reliable epistemic sources. Therefore, if reliance on them yields knowledge of facts, the result should be compatible with reliable rational methods. Hence, it is invalid to understand religious texts without taking the results of other reliable methods of knowledge into account. Moreover, knowledge of facts via reliable rational methods without taking the results of the transmitted (*naqli*) method into account is not sufficiently valid. Accordingly, rational and transmitted methods have an interactive relationship in the process of arriving at knowledge of facts in the world. The relationship does not merely hold if transmitted and rational methods yield knowledge. Even if they yield probabilistic knowledge, the interactive relationship still obtains.

Keywords

Religious science, religious knowledge, revelation, transmitted method, reason.



The Place of the Super-material World and Super-material Factors in Ayatollah Javadi Amoli's Theory of Religious Science

Ghasem Tarkhan

Assistant professor, Islamic Culture and Thought Research Institute, Qom, Iran
tarkhan86@gmail.com

Mohammad Reza Behzadi Moghaddam

PhD student, Islamic Culture and Thought Research Institute, Qom, Iran
mrbehzadi@yahoo.com

Ayatollah Javadi Amoli's theory of religious science has recently attracted the attention of scholars. In this paper, we ask about the role of super-material world and super-material factors in the theory of religious science. In the first stage, we consider notions of "science" and "religion," as well as attributes of "religious" and "scientific" and then the combined notion of "religious science" in his view, showing his meticulousness in the distinction between two levels of analysis—logico-philosophical and historico-sociological analyses of science. We then note that a crucial point in the debate over religious science is a hierarchical view of the world and the belief in a close tie between different worlds, which have both been captured in Ayatollah Javadi's theory. The approach culminates in a critique of "methodological distinction" in sciences, replacing "subject-matter" with "methodological synthesis" as a criterion for the distinction of sciences in proportion to existential stages of the "subject-matter." Thus, he proposes "methodological synthesis" as a practical way out of the present problems of sciences and out of theoretical impasses, although the subject-matter under question might be one-dimensional and thus, only in need of deploying a unique method. The outcome of this approach is what rightly deserves to be characterized as both scientific and religious.

Keywords

Methodological distinction, material world, religious science, super-material world, super-natural causes, methodological synthesis.

Abstracts

A Consideration of the Role of Religion in Science

Mahdi Golshani

Professor, Sharif University of Technology, Tehran, Iran
golshani@sharif.edu

In this paper, I will first introduce various views of the relationship between science and religion, and then I take up the view that science is along the religion, specifying the religious (monotheistic) worldview as the main ground for scientific activities, in light of which the role of religion in science will be outlined within the following four areas: (1) Supplying the science with its metaphysical presuppositions, (2) presenting an epistemological framework broader than positivistic epistemology, (3) accounting for problems posed for scientists, to which science fails to provide an answer, and (4) instructions as to right uses of science and prevention of its destructive uses.

Keywords

Science and religion, science and Metaphysics, Science and epistemology, Application of science.



Table of Contents

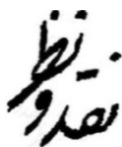
Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 24, No. 2, Summer 2019

94

4	A Consideration of the Role of Religion in Science Mahdi Golshani
5	The Place of the Super-material World and Super-material Factors in Ayatollah Javadi Amoli's Theory of Religious Science Ghasem Tarkhan Mohammad Reza Behzadi Moghaddam
6	An Interactive Theology of Religious and Scientific Knowledge: An Account of the Relationship between Ayatollah Javadi Amoli's Theory and the Problem of "Religious Science" Mohammad Fathalikhani
7	A Formulation of the Minimal Mechanism of Ayatollah Javadi Amoli's Theory of Dividing Sciences Zolfaghar Naseri Sayyed Jaber Nikoo Mohammad Reza Monsefi Sarvandani
8	A Consideration of the Foundational Model of Religious Science Mansour Nasiri
9	Independence of Understanding Apparent Meanings of the Quran from Rational science Farajollah Mirarab
10	Examination of the Notion of Free Will in Transcendent Philosophy Amir Rastin Alireza Kohansal Sayyed Mortaza Hosseini Shahroudi



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 24, No. 2, Summer 2019

94

Islamic Sciences and Culture Academy
www.isca.ac.ir

Manager in Charge: Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief: Mohammad Ali Mobini

Secretary of the Board: Zolfaghar Naseri

Executive Expert: Saeid Lotfi

English Translator: Yasser Pouresmaeil

Arabic Translator: Ammar Jomeh Falahieh

The Editorial Board:

Alireza Alebouyeh

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Reza Eshaqnia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkari

Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

Mohsen Javadi

Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

Full Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Ahmad Vaezi

Professor of Baqir al-'Uloom University

Tel.: +98 25 31151386 • P.O. Box. 37185/3693

jpt.isca.ac.ir



راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:	نام نهاد:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:	شرکت:

نشانی:	استان:	کد پستی:
شهرستان:	شهرستان:	کد اشتراک قبل:
خیابان:	خیابان:	پیش شماره:
کوچه:	کوچه:	تلفن ثابت:
پلاک:	پلاک:	تلفن همراه:
		رایانامه:
		صندوق پستی:
		کد پستی:

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰
تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۶۶۶۷
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی