

معرفت فرهنگ اجتماعی

سال چهاردهم، شماره چهارم، پیاپی ۵۶، پاییز ۱۴۰۲



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۳۱/۵۷۰۸ مورخ ۱۳۹۱/۷/۳۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره ۳ حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول

حمید پارسانیا

سر دبیر

سیدحسین شرف‌الدین

مدیر اجرایی

امیرحسین نیک‌پور

صفحه آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

Nashriyat.ir/SendArticle

شاپا الکترونیکی: ۰۸۳۰۸ - ۲۹۸۰

اعضای هیئت تحریریه

نصرالله آقاجانی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

حمید پارسانیا

دانشیار دانشگاه تهران

غلامرضا جمشیدیها

استاد دانشگاه تهران

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدحسین شرف‌الدین

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسین کجوییان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

اکبر میرسپاه

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

شمس‌الله مریجی

استاد دانشگاه باقرالعلوم

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی، طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۸۰ - ۳۲۱۱۳۴۸۲ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

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

فروشگاه اینترنتی: <http://eshop.iki.ac.ir>

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

اهداف و رویکرد نشریه معرفت فرهنگی اجتماعی

معرفت فرهنگی اجتماعی، نشریه‌ای علمی - پژوهشی در حوزه مطالعات فرهنگی اجتماعی است که به صورت فصل‌نامه و برای نیل به اهداف ذیل انتشار می‌یابد:

۱. بررسی و نقد نظریه‌ها و اندیشه‌های جامعه‌شناسی غربی؛
۲. معرفی بنیان‌های معرفتی جامعه‌شناسی اسلامی؛
۳. نظریه‌پردازی در تبیین واقعیت‌های اجتماعی تاریخی مبتنی بر مبانی معرفتی اسلام؛
۴. ارائه تبیین‌های جامعه‌شناختی از مسائل و آسیب‌های اجتماعی با رویکردهای اسلامی؛
۵. ارائه تفسیرها و تبیین‌های جامعه‌شناختی از آموزه‌های اجتماعی اسلام؛
۶. روش‌شناسی استنباط نظریه‌های جامعه‌شناختی از منابع اسلامی؛
۷. احیای میراث اجتماعی اندیشمندان مسلمان؛
۸. اصلاح و بازسازی نظریه‌های جامعه‌شناسی غربی با رویکرد تهذیبی.

ضمن استقبال از یافته‌ها و دستاوردهای علمی اندیشمندان در حوزه‌های مختلف جامعه‌شناسی، در قالب مقالات، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۵۴۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۲۱۶۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق تارنمای نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خوداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. **کلیدواژه‌ها:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. **مقدمه:** در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. **بدنه اصلی:** در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. **نتیجه‌گیری:** نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. **فهرست منابع:** اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
 ۷. آدرس‌دهی باید بین‌متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، صفحه).

ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از شش ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

تعریف «ارتباط» از دیدگاه قرآن و حدیث / ۷

مصطفی همدانی

بازشناسی امکان تبیین اجتماعی در جهان سایبر / ۲۹

کمال محمدوحید سهیلی / مهدی سلطانی

تحلیل فلسفی مفهوم عدالت در اصل عدالت اجتماعی / ۴۵

کمال علی احمدی امین / حمزه علی اسلامی نسب

دلالت‌های جمعیت‌شناختی باور به رزاقیت الهی با تکیه بر آموزه‌های دینی / ۶۳

اسماعیل چراغی کوتیانی

تقریری تازه از اندیشهٔ جامعه‌شناختی پی‌یر بوردیو در زمینهٔ تاریخ و عقل / ۸۱

کمال مصطفی حقی کرم‌الله / مهدی فولادگر

تعین فرهنگی - اجتماعی اخلاقیات با تأکید بر معراج السعادة ملااحمد نراقی / ۹۳


حسین ازدری‌زاده

۱۱۲ / Abstracts

تعریف «ارتباط» از دیدگاه قرآن و حدیث

مصطفی همدانی / سطح ۴ حوزه علمیه قم و دکترای فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم

ma13577ma@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-0743-2282



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۸

چکیده

تعریف ارتباط همواره ذهن اندیشمندان دانش ارتباطات را به خود مشغول کرده و در این مسیر دهها تعریف ارائه شده است. این تعریفها عموماً در بسترهای هستی‌شناختی ماده‌گرا، انسان‌شناختی داروینی و فرویدی و روش‌شناختی تجربه‌گرایی ارائه شده‌اند. تحقیق فرارو با استناد به بیش از یک‌صد آموزه قرآنی و حدیثی بنا دارد که این مفهوم را با روش اجتهاد، از قرآن و حدیث استنتاج کند و در نهایت تعریفی ارائه کرده است که انواع ارتباطات کلامی و غیرکلامی مؤمنانه و غیرمؤمنانه را شامل می‌شود. این تعریف بر فرامادی بودن معنای ادراکی تأکید دارد و منبع معنایی انسان‌ها را قلب و درون آنها، که همان حیثیت غیبی وجود انسانی است، معرفی می‌کند که در فرایند الهام یا وسوسه، از جهان غیب ادراک معنا کرده، آن را در ارتباطات اجتماعی خود به‌اشتراک می‌گذارد. طبق این تعریف، نقش محوری در فرایند مفاهمه اجتماعی با تشابه قلبی است که زمینه هم‌سانی معانی و ادراک مشترک از پیام‌ها را فراهم می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ارتباط، تعریف دینی ارتباط، تشابه قلبی، الهام، وسوسه.

مفاهیم از بنیادهای دانش‌اند و نظریه‌ها همواره ترکیبی از برخی مفاهیم به‌شمار می‌روند. در این میان، برخی مفاهیم برجستگی خاصی دارند؛ تا آنجا که دورنمایی از همهٔ هویت یک دانش را نمایان می‌کنند. تعریف موضوع یک دانش، از این دست مفاهیم است که بدون آن، اصولاً چشم‌اندازی از آن علم به‌دست داده نمی‌شود.

یکی از دانش‌هایی که بسامد بالایی از تعریف موضوع را در خود جای داده، علم ارتباطات است. این تعریف‌ها عموماً بر پایهٔ اندیشه‌های هستی‌شناختی مادی شکل گرفته‌اند؛ چنان‌که انسان را نیز در چارچوب‌های داروینی و فرویدی، حیوانی با پیشینهٔ طبیعی و غریزه‌ورز بیش ندانسته و در راستای هدف خود، روشی جز روش‌های تجربی را به‌رسمیت نشناخته‌اند.

اگر این تعریف‌ها از ارتباط پذیرفته شود، جایی برای تحلیل ارتباطات انسانی مؤمنانه باقی نمی‌ماند؛ زیرا اساس دین‌ورزی و ارتباطات مؤمنانه بر پایهٔ ایمان به غیب و انسان معناگراست. تحقیق فرارو بنا دارد که ارتباط را از دیدگاه قرآن و حدیث تحلیل کند و در این راستا تعریفی قرآنی و حدیثی ارائه دهد که بتواند فرایند ارتباطات مؤمنانه، بلکه هر نوع ارتباط انسانی را در پرتو سازه‌های مفهومی این تعریف قرآنی - حدیثی تبیین کند.

نگارنده پس از تبیین، نقد و تحلیل برخی تعریف‌های رایج میان اندیشمندان علوم انسانی در حوزهٔ علوم ارتباطی، چه با رویکرد علوم انسانی محض و چه با رویکرد علوم انسانی - اسلامی در دانشگاه‌هایی که بنا دارند تعریفی در بستر فرهنگ اسلامی یا ایرانی ارائه دهند و پیشینهٔ تحقیق فرارو شمرده می‌شوند، در نهایت تعریف مختار خود را بر پایهٔ قرآن و حدیث ارائه خواهد داد.

پرسش این تحقیق، چپستی ارتباط از دیدگاه قرآن و حدیث است و این تحقیق کوشیده است تا با روش‌های فهم قرآن و حدیث، که در الگوی اجتهاد دینی جمع‌اند، برای این پرسش پاسخی بجوید.

تعریف‌هایی از ارتباط؛ نقد و ارزیابی

تعریف‌های ارائه‌شده از ارتباط در فضای علمی ایران، در دو دسته قابل ارائه‌اند: تعریف‌هایی از اندیشمندان علوم انسانی و تعریف‌هایی از دانشوران حوزهٔ علوم انسانی اسلامی. تعریف آقایان محسنیان‌زاد، بشیر و فرهنگی در دستهٔ اول و تعریف آقایان فیاض و پارسانیا (و برخی شاگردان ایشان) در دستهٔ دوم قرار دارند. در ادامه، این تعریف‌ها ارائه و نقد می‌شوند.

دکتر محسنیان‌راد در ویراست آخر کتاب *ارتباط‌شناسی* تعریفی از ارتباط ارائه کرده است که در فضای علوم ارتباطی کشور ما، در بسیاری از تحقیقات علوم ارتباط‌شناختی یا دیگر تحقیقات تغذیه‌کننده از علم ارتباطات (مانند مباحث مشاوره و درمان در ارتباط با بیماران، مراجعان و...) به‌عنوان مبنا و مفهوم اصلی قرار گرفته و تحقیقات و رساله‌های متعددی بر پایهٔ آن انجام شده است.

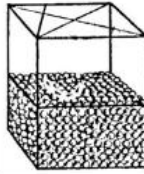
ایشان «ارتباط» را چنین تعریف کرده‌اند: «ارتباط عبارت است از "جریان" یا "فراگرد" یا "تراکنش" و جابه‌جایی پیام میان حداقل دو "منبع معنا"، مشروط بر آنکه معنای متجلی‌شده در ارتباط‌گیر، مشابه معنای موردنظر ارتباط‌گر باشد» (محسنیان‌راد، ۱۳۹۶، ص ۴۶۳). این تعریف که جدیدترین تعریف ایشان است، نسبت به تعریف قبل ایشان در ویراست‌های پیشین، جامع‌تر است و رویکردهای تراکنشی به ارتباط را نیز دربرمی‌گیرد. رویکردهای تراکنشی به ارتباط، پیشرفته‌ترین رویکردها هستند و فرستنده و گیرنده در آنها تعاملات بسیار گسترده و عمیقی با هم دارند.

ایشان مفاهیم این تعریف را چنین تبیین کرده‌اند: جریان، نوعی کنش یا فراگرد یک‌طرفه است؛ مانند پخش برنامه توسط ماهواره‌ها، که هر اندازه هم سعی کنند با ایمیل و تلفن و... دریافت مخاطب را تحلیل کنند، باز هم موفق نخواهند شد که دقیقاً بفهمند مخاطب چه برداشتی دارد یا در لحظه، واکنش او را دریافت کنند و برنامه و پخش خود را اصلاح نمایند. فراگرد ارتباطات یا همان ارتباط میان‌کنشی عبارت است از هر پدیده‌ای که ممتد است و در زمان انجام می‌شود و رویدادها و عناصر آن به‌صورت پویا و مداوم در حال تغییر است و با هم کنش متقابل دارند و هریک بر دیگری اثر نهاده و از هم اثر می‌پذیرد. «فراگرد» نوعی کنش متقابل است که به‌صورت دوطرفه برگزار می‌شود و دو طرف با هم تبادل اطلاعات می‌کنند؛ مثل اینکه من در حال حرف زدن با شما هستم و شما اخم می‌کنید و من در همان لحظه سختم را عوض می‌کنم؛ اما در الگوی ارتباطی تراکنشی، فرستنده و گیرنده به‌صورت مشخص جدا نیستند و پیوسته در تغییرند و پیام‌هایی جابه‌جا می‌شود و درواقع، این فرستنده و گیرنده‌اند که پیام را به‌عنوان محصولی مشترک می‌سازند و درنتیجه موفقیت هریک منوط به موفقیت دیگری است (محسنیان‌راد، ۱۳۹۴، ص ۷۹-۶۲).

نقطه قوت تعریف یادشده (علاوه بر شمول کنش و میان‌کنش و تراکنش) این است که از انتقال معنا صحبت نکرده، بلکه از انتقال پیام سخن گفته و از این نظر با فلسفه اسلامی سازگارتر است؛ زیرا از نظر فلسفه اسلامی، معنا قابل انتقال نیست؛ که در این مجال فرصت تحلیل آن نیست و نگارنده در مقاله‌ای این موضوع را تحقیق کرده است (ر.ک: همدانی، ۱۳۹۶)؛ اما متأسفانه در الگوی ایشان، با وجود نقاط قوت فراوان، همچنان بر مادی بودن معنا تأکید شده و ایشان حقیقت معنا را با رویکرد فیزیولوژیک، به حافظه و اعصاب و به‌عنوان روندهایی بیوشیمیایی و متابولیکی در اسیدنوکلئیک، پروتئین و پپتیدهای نورونی در یادگیری تحلیل کرده است (محسنیان‌راد، ۱۳۹۴، ص ۱۷۸-۱۸۶). ایشان در تصویری که در شکل (۱) نشان داده شده، معنا را به‌صورت یک ماده پروتئینی که آن را به‌صورت کره به‌تصویر کشیده، تحلیل کرده است.



همچنین وی در شکل (۲)، مغز انسان را مانند منبعی در نظر گرفته است که پر از این کره‌هاست.

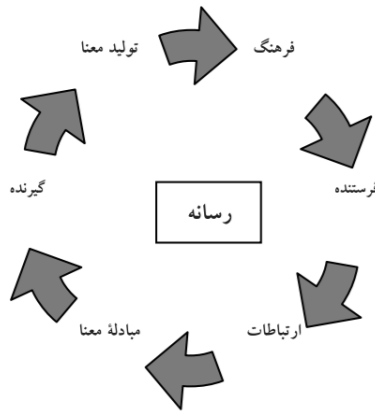


شکل ۲: منبع معنا

(منبع: محسنیان‌راد، ۱۳۹۴، ص ۳۲۱)

نگارنده به دلیل همین مبانی مادی، این الگو را با رویکرد فلسفی صدرایی نقد کرده و حاصل تحلیل نقادانه خود را در مقاله‌ای که پیش‌تر یاد شد، به چاپ رسانده است.

دکتر فرهنگی از کسانی است که ارتباط را انتقال معنا تعریف کرده است (فرهنگی، ۱۳۹۵، ص ۱۱). دکتر بشیر نیز مبادله معنا و انتقال معنا را در مفهوم ارتباطات داخل دانسته و در یکی از مقالاتشان انگاره خود را در قالب نمودار (۳) ارائه کرده است.



شکل ۳: چرخه به‌هم‌پیوسته فرایند تولید و انتقال معنا در فرهنگ و ارتباطات (منبع: بشیر، ۱۳۸۷)

یکی از محققان دیگر نیز با تبعیت از امثال ایشان چنین انگاشته است که در فرایند ارتباط، معنا منتقل می‌شود و عنوان یکی از مقالات خود را «تولید نشانه و مبادله معنا در فلسفه ارتباطات فارابی» قرار داده (اسلامی‌تنها، ۱۳۹۴) و در جایی از مقاله دیگر خود نیز به‌صراحت از مبادله معنا سخن گفته است (اسلامی‌تنها، ۱۳۹۲). اشکال تعریف ایشان نیز این است که معنا را قابل انتقال می‌داند؛ درحالی‌که - همان‌طور که در مقاله پیش‌گفته از نگارنده بیان شده است - معنا از نظر فلسفه اسلامی اصلاً مادی نیست که انتقال یابد و نقل و انتقال، صفت امور مادی است و آنچه میان دو ارتباطگر مبادله می‌شود، پیام است که صورت فیزیکی محتواس.

برخی از محققان علوم انسانی اسلامی با تکیه بر رویکردهای فلسفی - عرفانی با تأکید بر حکمت متعالیه، با مسئله معنا مواجه شده‌اند و با این دستمایه به تعریف فرهنگ و ارتباط پرداخته‌اند که تلاش ایشان در ادامه معرفی و ارزیابی می‌شود.

دکتر فیاض از نخستین کسانی است که در تحقیقی رویکردهای فلسفی و عرفانی یونانی و مسلمانان به مسئله معنا را تحلیل کرده است (فیاض، ۱۳۸۹، ص ۱۰۵-۶۱) و ادراک معنا را محصول اتحاد با عقل فعال می‌داند (همان، ص ۱۰۳). وی به‌صراحت نوشته است: «چه از دیدگاه فلاسفه اسلامی و چه عارفان، همه و همه معنا را تولیدشده در عالم معنوی و افاضه‌شده به عالم مادی می‌دانند که عقل فعال صفات الهی یا اسماء الهی بر نفس تفضل و فیض می‌کند و سپس نفس ناطقه آنها را به‌وسیله زبان در فرهنگ و ارتباطات جاری می‌سازد» (همان، ص ۱۰۵).

در برخی رساله‌ها که با راهنمایی دکتر پارسائیا نوشته شده، شاگردان ایشان هر کدام به‌گونه‌ای تعریف فلسفی - عرفانی دکتر فیاض از ارتباط را، که مبتنی بر مفاهیمی در معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی فارابی - صدرایی چون وهم و خیال منفصل و خیال متصل و عقل و عقل فعال و قوس صعود و قوس نزول و اتحاد عاقل و معقول است، امتداد داده‌اند که در ادامه ارائه و ارزیابی می‌شوند.

دکتر غمامی در رساله دکترای خود با عنوان *تحلیل انتقادی بنیان‌های فلسفی نظریه‌پردازی ارتباطات از منظر حکمت صدرایی*، نوشته است، بر همین رویکرد فلسفی به معنا تأکید دارد و می‌نویسد: از منظر صدرالمتألهین حقیقت ارتباط، انتقال تصاویر و انطباعات اشیا در مغز انسان نیست؛ بلکه نوعی ایجاد و انشا از سوی نفس در مرتبه مثالی است که وابسته به آلات جسمی و بدنی نیست (غمامی، ۱۳۹۵، ص ۲۰۱). ایشان نوشته است: حضور «دیگری» لازمه ارتباطات است؛ زیرا قوس نزول «خود»، وابسته به قوس صعود «دیگری» است و هنگامی که قوس نزول «خود» با قوس صعود «دیگری» هم‌افق شود، ارتباط با او رخ می‌دهد. در دریافت معنا توسط «خود» نیز «خود» پس از صعود با عقل بالفعل و مستفاد و کلام اعلی متحد می‌شود و پس از دریافت آن حقیقت والا، سپس در قوس نزول خویش برای درک دیگری معنایی آسان ارائه می‌دهد و کلام ادنی را پدید می‌آورد و دیگری با شنیدن آن کلام ادنی در درونش با عقل بالفعل متحد شده، به آن کلام اعلی متصل می‌شود و تفاهم رخ می‌دهد (همان، ص ۲۰۱-۲۰۲). نویسنده در جای دیگر در تبیین مقصود خود نوشته است: «در نظریه ارتباطات متعالیه، کلام اعلی و کلام ادنی از جهت هستی‌شناختی یک چیز در دو مرتبه هستند که در قوس صعود، محسوسات (تجربه) را به‌سمت مشهورات (اقناع) و سپس معقولات (یقین) بالا می‌برد و در قوس نزول، معقولات را قانع‌کننده و محسوس می‌سازد» (غمامی و پارسائیا، ۱۳۹۴). ایشان معتقد است ارتباط کامل (که آن را «ارتباطات متعالیه» نامیده)، تنها در انسان کامل رخ می‌دهد و نظریه غربی به‌دلیل ناقص بودن ارتباط موجود در آن، شکست‌خورده است (غمامی، ۱۳۹۵، ص ۱۹۲). وی همچنین هر نوع دریافت معنا را منوط به کسب ارتباط با «عالم قدس» می‌داند و

می‌نویسد: «ما در کسب علم، و به همین ترتیب در ارتباط با دیگری، فهم و معنا را از بیرون نمی‌گیریم؛ بلکه قوه قدسی، آن را درون خود دریافت می‌کند» (غمامی و پارسانیا، ۱۳۹۴).

دکتر لبخندق در رسالهٔ دکتری خود با عنوان *تبیین فرایند تکوین و تحول فرهنگ با تأکید بر حکمت صدرایی*، در نمودار (۱۶) رساله با عنوان «مدل تبیینی چگونگی تکون و تحول فرهنگ با محوریت حکمت متعالیه» (لبخندق، ۱۳۹۴، ص ۵۰۴)، که عصارهٔ تحقیق ایشان دربارهٔ حقیقت معنا به‌عنوان سازهٔ بنیادین و جان‌مایهٔ مفهومی در دو مقولهٔ ارتباط و فرهنگ است، چنین تصویر کرده است که همواره معانی از عالم اله به‌سوی سپهر معانی عقلی و سپس خیال منفصل و سپس جهان طبیعت در تنزل است و جهان فرهنگی در میان خیال منفصل و عالم طبیعت شکل می‌گیرد که در ساحت‌های ادراکی، عملی و تحریکی در یک ارتباط اعدادی زمینه را برای تنزل معنا فراهم می‌کنند و در قوس صعود معنا به‌سمت عالم بالا در حرکت است.

همان‌طور که از این تحقیقات و رساله‌ها و عبارات نقل شده از آنها برمی‌آید، پژوهشگران یادشده هر نوع دریافت معنا را محصول ارتباط نفس با عالم قدس می‌دانند. نقطهٔ قوت این تعریف‌ها توجه به تجرد معناست و اشکالشان این است که این تبیین‌ها گرچه لطیف‌اند و مشکل مادیت معنا در تعریف‌های قبل را ندارند، اما تنها در انسان کامل و معصوم قابل تحقق است و ادراک معنا در دیگر انسان‌ها را نمی‌توانند توضیح دهند. گویا تأکید محققان محترم بر کتاب‌های عرفانی و اندیشه‌های ابن‌عربی و شارحان آن، همچون *داوود قیصری* و *ابن‌فارض* و اندیشه‌های فلسفی صدرایی، ایشان را به این نتیجه رسانده است. این تعریف‌ها انسان‌های دیگر، به‌ویژه افراد محض‌الکفر را که هیچ اتحاد معنایی با عقل فعال و عالم قدس، حتی به‌صورت ناقص و ضعیف هم ندارند، شامل نمی‌شود. مقصود *صدرالمتألهین* نیز از عمومیت، بنا به تصریح خود او (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۷؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۴۲)، صورت‌های ادراکی قوای مادی یعنی حواس پنج‌گانه (آن‌هم به‌شرط سلامت قوای مادی و منحرف نبودن آنها در پردازش صورت ادراکی) است؛ نه اینکه هر انسانی هر معنای ذهنی‌ای را که ادراک می‌کند، لزوماً خدای متعال به‌صورت حقانی به او افاضه فرماید و *صدرالمتألهین* خود تصریح دارد تنها انسان کامل است که در اثر رسیدن به عقل بالفعل می‌تواند از عالم قدس علوم الهامی دریافت کند و از این‌رو سخنان و حرکات او همه قدسی‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۷). در غیر این صورت، این پرسش مطرح می‌شود که آیا معانی دریافتی نابکاران نیز افاضهٔ الهی است؟! ممکن است گفته شود: بله، در نگاه توحیدی، همه از ناحیهٔ خداست. چنین سخنی به یک معنا درست است و آن نسبت دادن اجازهٔ الهی برای تحقق معانی شیطانی به‌عنوان یک حصهٔ باطل است که در دعای کمیل با عنوان مساعدت قضای الهی با فریب شیطان و نفس اماره از آن یاد شده، که نتیجهٔ فقدان خودمراقبتی انسان در برابر این دشمنان و محصول انتخاب خود انسان است (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۸۴۶)؛ اما انتساب حصهٔ مقیده به همین صورت زشت و نابکارانه به خدای متعال درست نیست و نوعی انحراف سهمگین از ظرافت‌های عرفانی است؛ همان‌طور که قرآن فرموده است: خداوند به زشتی دستور نمی‌دهد (اعراف: ۲۸). به‌علاوه،

معانی نفسانی و شیطانی همگی غیرحقانی‌اند و از این رو اموری عدمی و باطل شمرده می‌شوند (حج: ۶۲) و به همین دلیل کل زندگی کافرانی که ممحض در کفرند، در سرایی توهمی سپری می‌شود و در پایان زندگی می‌فهمند که جز پنداری عاری از حقیقت نبوده است (نور: ۳۹) و از همین رو این معانی و منبع باطل آنها، منبعی مستقل و در کنار منبع حقانی نور نیستند.

مبادی مفهومی تعریف مختار

تبیین و تحلیل ارتباط و حقیقت آن از منظر قرآن و حدیث و ارائه تعریفی قرآنی و حدیثی، نیازمند تبیین چند سازه است. در این قسمت، ابتدا مبانی و مبادی لازم برای تبیین تعریف مختار، و سپس تعریف موردنظر نگارنده، که مبتنی بر همین مبانی و مبادی است، ارائه خواهد شد. ده بحث مبنایی که درحقیقت، سازه‌های مفهومی در بنیاد تعریف نگارنده محسوب می‌شوند، در این قسمت تحلیل و تبیین می‌شوند.

۱. فرامادی بودن معنا از منظر قرآن و حدیث

چنان که پیش‌تر گفته شد، نگارنده در تحقیقی مستقل، با رویکرد فلسفی صدرايي، درباره فرامادی بودن معنا بحث کرده است. آنچه در اینجا درباره آن بحث می‌شود، فرامادی بودن معنا از منظر قرآن و حدیث است.

قرآن کریم به‌صراحت دانش و آگاهی را امری از جهان الوهیت می‌داند (احقاف: ۲۳؛ ملک: ۲۶). آنچه از علم و دانش نزد انسان‌ها یافت می‌شود، همه اعطای او و تجلی اوست (بقره: ۲۸۲؛ اسراء: ۸۵؛ طه: ۱۱۴؛ احقاف: ۲۳) و پیامبران نیز واسطه‌های تنزل آن معانی در قالب پیام برای بشرند تا او را از جهل درون برهانند و به نور علم برسانند (احقاف: ۲۳). غیر انبیا نیز علم را به‌وراثت از آنان دریافت می‌کنند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۲-۳۴). طبق روایات معتبر، این دریافت وراثتی نیز به‌صورت انتقال قلبی علم از انبیا به افراد شایسته است (که در روایت از آن به زراعت قلبی در قلب افرادی شبیه به خود تعبیر شده)؛ و در صورت فقدان افراد شایسته برای آموختن آن، علم (در سینه حاملان آن می‌ماند) می‌میرد (تقفی، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۱۴۷-۱۵۳؛ صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۸۹؛ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۸۶-۱۸۷).

۲. منابع معنایی فرامادی و نقش آنها در ادراکات انسانی

اگر در بحث قبل معنا را امری مجرد اعلام کردیم، بدان معنا نیست که هر معنایی از ناحیه عالم الهی آغاز می‌گردد یا هر انسانی برای هر ادراکی با عالم قدس مرتبط می‌شود؛ بلکه این ادراک و تنزل در دو ساحت مختلف رخ می‌دهد که دوگانه‌های خبیث و طیب، نور و ظلمت، هدایت و ضلالت، علم و جهل، فرشته و شیطان، و امثال آن در قرآن، ناظر به مفاهیم این رویکردند.

از آیات قرآنی و روایات چنین برمی‌آید که دو منبع فرامادی برای ادراکات انسانی وجود دارد:

منبع اول که حقیقتی اصیل است، عالم عقل و علم و خیر است که سرچشمه آن ذات مقدس الهی است و کارگزاران آن انبیا و اولیا و ارواح و فرشتگان و نیز دل‌های پاک‌اند؛ که در فرایند ارتباطی متصل به این مبدأ، خداوند مبدأ علم و دانش است (احقاف: ۲۳) و هدایت همهٔ مخلوقات را بر عهده گرفته (طه: ۵۰) و همو انسان را در اصل فطرت الهی خود، دارای تمایلات عمیق معنوی آفریده (روم: ۳۰) و او را از درونش به راه خیر و شر آگاه کرده و دانش و فهم هر دو را در درون او قرار داده است (شمس: ۸۷؛ بلد: ۱۰؛ انسان: ۳؛ نیز ر.ک: فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۲)؛ و همان‌طور که در بحث قبل گفته شد، رسولان‌ش را فرستاده است تا معانی غیبی را برای بشر تنزل و تجلی دهند و بارها قرآن را با تعبیرهایی چون «تنزیل» و «فروفرستاده» و امثال آن معرفی فرموده است تا اهتمام خود را در تجلی معانی غیبی در قالب پیام‌های وحیانی و نبوی - که آنها را «آیه» به معنای نشان و نشان‌دهندهٔ حقایق غیبی نامیده است - بیان فرماید (اسراء: ۸۲؛ نحل: ۸۹؛ نور: ۴۶)؛ همچنین فرشتگان را بر قلب انسان نازل می‌کند تا معانی نوری و صادق و حقیقی و علم و آگاهی را به انسان شایسته و هم‌سنخ و طالب نور الهام کرده (فصلت: ۳۰)، مؤمنان را تثبیت کنند (انفال: ۱۲). این منبع معنایی تنها مشتمل بر حق به معنای «هست» های حقانی نیست؛ بلکه «باید» ها و هنجارهای حقانی را نیز دربردارد؛ از این‌رو در قرآن فرموده است: به برجستگان انجام رفتارهای نیک را هم وحی کردیم (انبیاء: ۷)؛ و نیز در دعای ابوحنزه عرض می‌شود: عمل به خیر را به من الهام فرما (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۵۸۸).

برای استمداد از این منبع ملکوتی معنا بوده است که در دعاهایی از منابع فریقین آمده است که پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام دعا می‌کردند: خدا! در زبانم نور قرار ده (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۸۰؛ نیشابوری، بی‌تا، ص ۳۵۴)؛ و می‌دانیم که نور عالم، تنها خدای متعال است (نور: ۳۵) و نور فقط از سوی او بر عالم می‌تابد (نور: ۴۰)؛ یا در برخی دعاها آمده است که زبانم را با قرآن باز کن (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۷۷)؛ یعنی معنا از قرآن که کلام الهی است، بر زبانم جاری شود و در سخنان مختلفم در طول زندگی و در ارتباطات گوناگون کلامی‌ام، از حقایق قرآنی بهره‌مند شوم و هر سخنی می‌گویم، از نور قرآن بهره‌مند شود تا سخنم پرده از حقایق بردارد و موافق متن حقیقت عالم باشد.

وجود کتبی این منبع معنایی در جهان ادراکی انسان‌ها، قرآن کریم است که همه چیز را دربردارد (نحل: ۸۹)؛ همچنین تمثیل انسانی آن، انسان کامل صاحب ولایت مطلقه الهیه است که همتای قرآن است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۱۵) و آنچه در کلام او به‌عنوان مدرکات او بیان می‌شود، عین حقیقت الهی و دور از تصرف منبع دوم - که در ادامه می‌آید، یعنی نفس و شیطان - است (نجم: ۱-۴)؛ همان‌طور که در آموزه‌های قرآن نیز هیچ‌گونه بطلان و نادرستی راه ندارد (فصلت: ۴۲).

اما منبع دوم، همان جهان آکنده از جهل و باطل و شر است که توهمی علم‌نما از خود نشان می‌دهد و کارگزاران این منبع نیز همان شیطان و خاندان و لشکریان و پیروان او و نفس اماره است. قرآن کریم شیطان را

«مَرید» نامیده است (نساء: ۱۱). مرید یعنی عاری از هر خیر (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۸۴). شیطان وسوسه و ظلمانی و دروغین و آکنده از جهل و باطل و بی‌بهره از حقیقت را در درون انسان نالایق و گنهکار، که درون خود را آماده دریافت آن معانی کرده است، القا می‌کند (شعراء: ۲۲۱-۲۲۲؛ ابراهیم: ۲۲). او درست بر سر راه راست می‌نشیند (اعراف: ۱۶؛ همچنین رک: غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹۶). در روایتی در ذیل این آیه آمده است که بر سر هر کدام از راه‌های انحرافی از راه حق نیز شیطانی نشسته که به سوی آن دعوت می‌کند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۵۶). بنابراین، علاوه بر شیطان که (به دلیل اهمیت راه راست و کمبود افراد برجسته‌ای که آن راه را پیدا می‌کنند)، خود بر راه مستقیم نشسته است و افراد را از آن بازمی‌دارد، شیطانی نیز جذابیت را در راه‌های دیگر معرفی می‌کنند؛ هم با ایجاد دافعه از راه راست و هم با ایجاد جاذبه در دیگر راه‌ها. در همه این گمراه‌کنندگی‌ها نیز روش عام فریبکاری شیاطین چنین است که زشت را زیبا و باطل را حق نشان می‌دهند (انعام: ۴۳؛ محمد: ۲۵؛ حجر: ۳۹. نیز رک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۴۱)؛ نفس اماره انسان نیز که پذیرنده این معانی شیطانی است، همواره فرورفته در شر و جهل است؛ چنان که قرآن آن را «امارة بالسوء» نام نهاده (یوسف: ۵۳) و در روایت از آن به عنوان «مَأْوَى كُلِّ شَرٍّ» یعنی پناهگاه هر شر، و «قَرِینَةُ الشَّیْطَانِ»، یعنی همنشین و همتای شیطان، یاد شده است (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۰۱).

۳. قلب انسان، ظرف قابلیت ادراک معانی غیبی

طبق برخی آیات قرآن، انسان‌ها علاوه بر چشم و گوش ظاهر، چشم و گوش دیگر دارند که در قلب آنهاست و قرآن کسانی را که از آنها بهره نمی‌برند، نکوهش فرموده است (حج: ۴۶؛ اعراف: ۱۷۹). دو روایت نیز وجود دو چشم در دل را تأیید کرده‌اند و شیعه واقعی را دارای دو چشم قلبی می‌دانند که غیب و امور آخرت خود را با آن می‌بیند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۱۵؛ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۴۰).

طبق نصوص دینی، محل تقابل دو جریان الهام و وسوسه، قلب انسان است (ناس: ۵-۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۰، ص ۲۹۸؛ دارمی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۷۹۸؛ ابن‌حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۴۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۶۶-۲۶۷) و قرآن کریم در برخی تعبیرات خود، که همگی ناظر به درونی بودن این ارتباطند، ارتباط شیطان با درون انسان را «وَحی شیطان» (انعام: ۱۲۱)، «القای شیطان» (حج: ۵۲) و «وسوسه شیطان» (اعراف: ۲۰؛ ناس: ۵) نام نهاده است. شیطان اغواگر، وجودی مثالی دارد [یعنی دارای حجم، اما فاقد جرم است] که با گوش قلب انسان سخن می‌گوید و این فقط یک نوع سخن گفتن درونی است که انسان در حال وسوسه آن را درک می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۴۳). میدان عمل شیطان، ادراک انسانی است و وسیله نفوذ او عواطف و احساسات درونی است که با القای اوهام دروغین و افکار نادرست و تزیین باطل و حق‌نمایی - که وسوسه نام دارند - انسان را فریب می‌دهد. محور و بنیاد همه

وسوسه‌ها نیز این است که انسان - با اینکه ابزارهای باطنی فهم را دارد (اعراف: ۱۷۹) - خود و اسباب را مستقل از خدا بیندارد و حق را نبیند و نشنود و در ولایت شیطان قرار گیرد (اعراف: ۲۷).

فرشته نیز با وجود مثالی خود، بر قلب مؤمن آشکار می‌شود (مریم: ۱۷؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۳۵) و همان‌طور که گفته شد، در گوش قلب او الهام می‌کند. فرشته نیز با قلب انسان در ارتباط است؛ منتها در برابر شیطان و وسوسه او، بر قلب مؤمن فرود می‌آید و مؤمن را بشارت می‌دهد و ایمان او را تقویت می‌کند و او را به نیکی فرامی‌خواند (فصلت: ۳۰؛ نیز، ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۴۰-۴۲).

۴. الهام و وسوسه؛ کانال ارتباطی انسان و منابع معنایی باطنی

معنای القاشده از ناحیه فرشته، «الهام» نام دارد. الهام آن چیزی است که به قلب انسان القا می‌شود و در اصطلاح، القایی الهی به درون است، مبنی بر انجام دادن یا ترک کردن کاری (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۵۵۵). کسی که الهام در مراتب عالی آن - یعنی سخن گفتن فرشته با باطن او - برایش رخ می‌دهد و پیام فرشته به‌وضوح بر قلب او وارد می‌شود، در اصطلاح روایات، «محدّث» نام دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۶-۱۷۷ و ۲۷۱).

معنای القاشده از ناحیه شیطان، «وسوسه» نام دارد. وسوسه در لغت عبارت است از: سخن پنهانی آمیخته با اصوات دیگر (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۵۵)؛ و در اصطلاح عبارت است از: خطورات ذهنی و قلبی دعوت‌کننده به راه غلط (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۹، ص ۲۲۱). این تنها یک نوع سخن گفتن درونی است که انسان در حال وسوسه آن را درک می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۴۳).

طبق ظاهر قرآن کریم، وسوس شیطانی منحصر در دو محور کلی است: اول ارتکاب گناه، که زشتی و فحشاست؛ و دوم گفتن سخنی که انسان به آن علم ندارد (بقره: ۱۶۹؛ نیز، ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۹). الهام فرشتگان نیز در دو محور مخالف این عملکرد شیطانی، یعنی انجام نیکی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۶۷) و القای حقایق ایمانی و علوم و آگاهی‌ها و معارف معنوی و الهی است (فصلت: ۳۰؛ نیز، ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۲۱).

هرچه انسان در گناه و تبعیت از شیطان و نفس بیشتر فرو رود، بیشتر به خذلان مبتلا می‌شود و اگر به مرتبه‌ای برسد که یاد خدا را بکلی فراموش کند و همواره در گناه باشد، قلب او پیوند محکمی با شیاطین می‌یابد و در نتیجه شیطان بر او - که اکنون از دوستان شیطان شده است - نازل می‌شود (شعراء: ۲۲۱ و ۲۲۲) و در یک کلمه، به تعبیر قرآن کریم، دچار «استحواد» می‌شود؛ یعنی شیطان به‌طور کامل بر او مسلط شده، خود نیز داخل حزب شیطان می‌شود (مجادله: ۱۹). این دسته را با الهام از همین آیه، «مستحوذین» می‌نامیم. باید توجه داشت که «استحواد» در طول زمان و در پی انجام دادن گناهان متعدد و توبه نکردن رخ می‌دهد. توضیح اینکه در پی فراخوانده شدن انسان توسط شیطان به گناه، امیال گناه‌آلودی که در درونش دارد، تقویت می‌شود و وی به سمت آلودگی‌ها میل می‌کند و

در منجلاب گناه می‌افتد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۵۶)؛ گناهان نیز قلب را به تیرگی و آلودگی مبتلا می‌کنند و در نتیجه شخص برای پذیرش وسوسه بیشتر شیطان در مراحل بعد، آمادگی می‌یابد (همان، ص ۱۵۲).

در مقابل اینان، رهیدگان از شیطان قرار دارند. آنان کسانی‌اند که در مسیر بندگی حقیقی استقامت می‌ورزند تا آنکه از ناحیه خدای متعال توفیقی عظیم شامل ایشان می‌شود که در زمره «مخلصین» درآیند. خداوند متعال این افراد را مصون از شیطان معرفی فرموده و شیطان نیز آنان را از اثرپذیری از وسوسه و اضلال خود مبرا دانسته است (ص: ۸۳ و ۸۲؛ حجر: ۴۲).

۵. اتحاد با فرشته و شیطان برای دریافت معنایی مشتمل بر وسوسه یا الهام

انسانی که معنای شیطانی می‌گیرد، در هنگام دریافت آن معنا، با شیطان متحد می‌شود و سرانجام می‌فهمد که با او یکی است و با «لیت» که در امور ممتنع نیز به کار می‌رود، می‌خواهد از او فاصله‌ها بگیرد: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَنَا قَالَ يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بَعْدَ الْمُسْرَقِينَ» (زخرف: ۳۸). از همین رو قرآن فرموده است که شیاطین بر گناهکاران فرود می‌آیند (شعراء: ۲۲۱-۲۲۲). ارتباط شیطانی تا آنجاست که حتی یک مؤمن نیز اگر مرتکب گناه شود، در حال گناه از روح ایمانی و از فرشته جدا می‌شود و اگر توبه کند، دوباره روح ایمان به او برمی‌گردد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۶۷). در مقابل این ارتباط، اتحاد فرشته با قلب مؤمن نیز وجود دارد؛ چنان که قرآن فرموده است: فرشتگان نیز تنها بر پاکان نازل می‌شوند (فصلت: ۳۰) و آنان در این تنزل، القای معانی می‌کنند.

۶. شناخت معنای خیر و شر و تمییز آنها از هم

با تبیینی که از دو منبع معنایی خیر و شر، درست و نادرست، و حق و باطل ارائه شد، این رهیافت قرآنی بهتر درک می‌شود که پیامی معنای صحیح و مطابق حقیقت است که موافق کتاب باشد؛ و جز آن، «زخرف» است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۹). «زخرف القول» از وحی شیطان انس و جن است (انعام: ۱۱۲). همچنین در روایت آمده است که هر حق و صوابی نوری دارد و باید بر قرآن عرضه شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۹). این حدیث نیز نشان می‌دهد که نور اصلی قرآن است و هر سخنی که مطابق آن باشد، نور دارد.

قرآن کریم راه تشخیص وسوسه و ابزار آن را تقوا معرفی فرموده است. تقوا مؤمن را به یاد خدا می‌اندازد و با ذکر خدا او را نجات می‌دهد (اعراف: ۲۰۱). یاد خدا به مؤمن اجازه نمی‌دهد که در دام فریب و تزئین شیطان بیفتد. امام زین‌العابدین علیه السلام در دعای هفدهم صحیفه سجادیه از خدای متعال درخواست می‌کند تسویل‌های شیطان را که از جنس باطل است، به وی معرفی کند و با الهامات خود راه مقابله با او را به ایشان بیاموزد (صحیفه سجادیه، سال نشر ۱۳۷۶ دعای ۱۷، ص ۸۶).

در همین راستا یکی از فرایندهای ارتباطی خدا با مؤمنان، اصلاح ملکوتی ادراکات نادرست آنان با وساطت اولیای خود بر روی زمین است. روایات متعددی نقل شده است که طبق آن احادیث، خدای متعال همواره عالمانی

بر روی زمین دارد که به واسطه آنان کم و زیاد ادراکات مؤمنان را اصلاح می‌فرماید تا حق برای آنان مشتبه نشود و با باطل نیامیزد (صفا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۳۱).

۷. سریان معانی غیبی در ارتباطات اجتماعی

در رفتارهای اجتماعی نیز دو دسته یادشده در مباحث قبل، در ارتباطات کلامی و غیرکلامی خود، همان معانی غیبی دریافت‌شده از منابع معنایی خیر یا القانات باطل شیطانی را که دروغ و بی‌بهره از حقیقت‌اند، بروز می‌دهند. در همین راستا در برخی دعاها چنین وارد شده است: خدایا! برایم از بالا و پایین و چپ و راست نور قرار ده (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۸۷) یا چنین درخواست شده است: در زبان و گوش (به‌عنوان مجاری ارتباط کلامی) (همان، ص ۱۸۷ و ۱۸۰؛ نیشابوری، بی‌تا، ص ۳۵۴) و چشم و پوست و عضلات و مو و خون و استخوان من (که مجاری ارتباط غیرکلامی‌اند) نور قرار ده (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۸۷). قرآن فرموده است: نور آسمان‌ها و زمین (یعنی نور همه‌چیز) خداست. بنابراین وقتی مؤمن از خدای متعال درخواست می‌کند که «خدایا! مرا غرق در نور کن»، یعنی مرا در کمالات خود غرق کن (ابن‌طاووس، ۱۴۱۵ق، ص ۲۴۱). البته «غرق کن»، یعنی به‌لحاظ ادراکی و ارتباطی غرق کن؛ زیرا طبق فراز دیگر از دعاها که فرموده است: «بِأَسْمَائِكَ الَّتِي غَلَبْتَ أَرْكَانَ كُلِّ شَيْءٍ» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۵۷۲؛ کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۵۵؛ ابن‌طاووس، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۳۸)، همین الآن نیز نه‌فقط انسان، بلکه تمام موجودات، غرق در کمالات الهی‌اند؛ لکن خود توجه ندارند و انسان رشدیافته، به این کمال ادراکی و ارتباطی می‌رسد.

انسانی که به این مرتبه از ادراک قرب الهی می‌رسد، تمام مجاری ادراکی و ارتباطی او نورانی و حقانی و معنوی و الهی می‌شود که در روایت قرب نوافل و دعای شورانگیز شعبانیه، به این مرتبه ادراکی و ارتباطی - که در اصطلاح اهل معرفت به بقای پس از فنا مشهور است - تصریح شده است: «الهی! و اجعلنی ممّن نادیته فأجابک، و لاخظته فصیق لجلالک، فناجیته سرّاً و عمل لک جهراً» (ابن‌طاووس، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۶۸۷). مقصود دعا این است که خدای متعال انسان را صدا می‌زند: «بیا و به تعالیم کتاب و عترت عمل کن» و انسان پس از عمل کردن پاکیزه شده، مستحق توجه و ملاحظه الهی می‌شود. با این ملاحظه، او از عظمت و جلال الهی از هوش می‌رود و هوش و ادراک مادی او گرفته می‌شود و خدای متعال به‌جای ادراک او می‌نشیند؛ چنان‌که در حدیث دیگر آمده است: «به‌جای عقل او می‌نشینم» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۶، ص ۱۴۸).

در اینجا خداوند از درون با او سخن پنهانی می‌گوید؛ یعنی معنا را از آنجا دریافت می‌کند؛ آنگاه طبق فراز یادشده از «مناجات شعبانیه»، او آشکارا طبق رضای الهی و طبق آن ادراک درونی عمل می‌کند؛ یعنی در عمل، این ادراکات را در نمادها و رفتارهای ارتباطی بروز می‌دهد؛ همان‌طور که امیرمؤمنان علیؑ در نهج‌البلاغه اهل ذکر الهی را بندگانی دانسته است که خداوند در درون با آنها نجوا دارد و آنان در جامعه رفتار

و سخنانی نورانی را بر زبان و عمل خود جاری می‌سازند و در معرض چشم و گوش و دل انسان‌ها قرار می‌دهند (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، ص ۳۴۳). این بروز دادن همان است که در روایت قرب نوافل بیان شده؛ آنجا که آمده است: خداوند زبان و گوش (مجاری اصلی ارتباط کلامی) و چشم و دست و پای او (مجاری اصلی ارتباط غیر کلامی) می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۵۲).

البته در حدیث قرب نوافل، خداوند چشم و گوش و زبان و دست بنده است و در حدیث قرب فریاض، بنده چشم و گوش و زبان و دست خداوند است؛ و بین این دو تفاوت زیادی است. طبق حدیث قرب نوافل، بنده ارتباط با جهان را از طریق خداوند برقرار می‌کند و طبق حدیث قرب فریاض، خداوند ارتباط با جهان را از طریق بنده برقرار می‌کند. همچنین در روایتی آمده است: کلام و جلوس آنان (به‌عنوان نمونه‌هایی از نمادهای ارتباط کلامی و غیر کلامی)، با خدا و فرشتگان است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۶، ص ۱۴۵).

اولیای الهی و به‌پیروی آنان مؤمنان وارسته نمونه‌هایی‌اند که در همهٔ مجاری ادراکی و ارتباطی خود معانی غیبی دریافتی از ذات مقدس الهی را بروز می‌دهند. پیامبر ﷺ دربارهٔ امام علی علیه السلام، به‌عنوان نمونهٔ برتر این دسته، فرموده‌اند: ای علی! حق با تو و بر زبان تو و در قلب تو و در میان دو چشم توست (طبری، ۱۴۱۲ق، ص ۶۲۰؛ ابن مغزلی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۰۵؛ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۹۶). طبق بیان امیرمؤمنان علیه السلام در *نهج البلاغه* (که گویا یاران حضرت صاحب‌الزمان علیه السلام را معرفی می‌فرمایند)، برخی انسان‌ها هستند که مدام در حال دریافت‌های غیبی‌اند (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ خطبهٔ ۱۵۰، ص ۲۰۸).

البته هر نوع ارتباط در رویکرد یادشده مبتنی بر انگیزه و نیت است و از این رو قرآن کریم آن انگیزه و تعمد قلبی را که دریافت و پرداخت معنا رهین آن است، مهم می‌داند، نه صرف لفظ را (احزاب: ۵؛ بقره: ۲۲۵).

۸. سریان معنا از قلب در قالب ارتباطات کلامی و غیر کلامی

در مبحث قبل، اصل جاری شدن معانی غیبی در ساحت اجتماعی ارتباطات انسانی بحث شد و در این قسمت، جریان آن معانی در قالب ارتباطات کلامی و غیر کلامی، که دو ساحت خاص و البته بسیار مهم از صحنهٔ اجتماعی‌اند، به بحث گذاشته می‌شود.

کلمه و کلام و سخن گفتن از مهم‌ترین عنایات خدا به انسان است. خدای رحمان، نیروی بیان را به بشر عطا نموده است که آنچه در درون خود دارد را بر زبان آورد (الرحمن: ۴) و در همین راستا دو ابزار گویش و سخن گفتن یعنی زبان و لب‌ها را به‌عنوان نعمت‌های الهی برای بشر متذکر می‌گردد (بلد: ۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۹۴۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۹۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۵۵). قرآن کریم پراکنش زبان‌ها را از آیات الهی برای عالمان معرفی فرموده (روم: ۲۲) که مفسران نوشته‌اند مقصود از اختلاف زبان‌ها می‌تواند اختلاف در گویش‌ها و لهجه‌ها باشد یا اختلاف در تن صداهای و نغمه‌ها در افراد مختلف که هر کس با تن صدای خاص او قابل

شناسایی است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۴۷۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۶۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۹۲)؛ همان‌طور که در آیه دیگر فرموده است پیامبر ﷺ انسان‌ها را از در لحن سخن که کنایات و اسلوب بیان آنهاست می‌شناختند (محمد: ۳۰، ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۲۴۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۶۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۲۷) و امام صادق ؑ این عالمان را افرادی دانسته است که از رو بنای گفتار و صدا و سخن به حقیقت نهانی آن یعنی هویت انسانی پی می‌برند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۳۸-۴۳۹؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۸۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۶) و این مضمون با اسناد متعدد نقل شده است که انسان در زیر زبانش پنهان است و با سخن گفتن شناخته می‌شود (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۲۰؛ همو، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۵۴؛ نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، ص ۴۹۷، ۵۴۴ و ۴۷۲).

قرآن کریم سخنانی را که مطابق حقیقت و واقعیت نباشد، نکوهش فرموده است؛ به‌ویژه اعتقاد یا گفتاری را که از روی علم نباشد (اسراء: ۳۶). همچنین فرموده است: چیزی را که به آن علم ندارید نگویید (پیش‌تر گفته شد که منبع معنایی علم، تنها خدا و آیات اوست)؛ و ارتباط کلامی که پایه آن علم درون نباشد، تنها لفظی زبانی و عاری از حقیقت است و نباید این ارتباط نادرست را کم‌انگاشت؛ بلکه نزد خدا بزرگ است (نور: ۵ و ۱)؛ و ارتباط کلامی‌ای را که فاقد پشتوانه حقیقی باشد، یک لفظ زبانی بیش ندانسته است (احزاب: ۴). منبع معنایی چنین انسانی نفس اماره و شیطان خواهد بود؛ به این صورت که معنا از عالم شیطانی، که جهان جهل و نادانی و باطل و خلاف حق است، در قالب رفتارها و کلمات و سخنان خبیث بر بدن و زبان او جاری می‌شود و سخنانی که پاک نباشد، مورد رضایت الهی نیست (نساء: ۱۰۸) و از این‌رو فرشته با آن نیست؛ زیرا - همان‌طور که در مباحث قبل گفته شد - فرشتگان مجاری فیوضات الهی‌اند، نه امور فاقد پشتوانه رضایت الهی. چنین معنایی وسوسه شیطان است و نفس اماره آن معنا را پذیرش می‌کند و قوای ذهنی انسان آن را در قالب پیام تولید می‌کنند.

قرآن کریم به‌وضوح از فرود آمدن شیطانیان بر یاران گنهکار و هم‌سخن خود خبر داده (شعراء: ۲۲۱-۲۲۲) و ارتباط کلامی میان شیطان و شیطانیان - یعنی پیروان او - را در نهایت لطافت چنین ترسیم فرموده است: «شَیْطَانِ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا» (انعام: ۱۱۲). در این آیه، اولاً القای شیطانی «وحی» نامیده شده است که در لغت به‌معنای نوعی القای مرموز و فراتر از حواس ظاهری است که با سرعت انجام می‌گیرد (زمخشری، ۱۹۷۹، ص ۶۶۸)؛ ثانیاً القائات شیطان سخنانی آراسته و تزیین‌شده خوانده شده است که ظاهری زیبا دارد؛ اما این ظاهر فریباست و بهره‌ای از حقیقت ندارد.

امیرمؤمنان علی ؑ نیز به‌منظور بیان مصداق برخی معانی تنزلی شیطانی، به بعضی افراد فرمودند: این سخن را شیطان بر زبان تو جاری کرده است (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، ص ۳۰۶) و امام صادق ؑ نیز به‌صراحت کسی را که در مسیر حق نباشد، شیطان انسی نامیده و سخنان او را نیز وسوسه معرفی فرموده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲).

در مقابل، سخنانی که از منابع معنایی نورانی و پاک بر قلب و زبان مؤمن جاری می‌شود، در عرف قرآن کریم «طیب» نامیده شده است (حج: ۲۴). براین اساس، در روایتی آمده است: ایمان کسی استقامت نمی‌یابد، مگر اینکه قلبش استقامت یابد و قلبش استقامت نمی‌یابد، مگر اینکه زبانش استقامت یابد (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، ص ۳۵۳؛ قضای، ۱۳۶۱، ص ۳۴۵؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۲۵۷؛ بیهقی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۶). همچنین در روایتی دیگر آمده است که هر کس چهل روز اخلاص ورزد، خداوند چشمه‌های حکمت را «از قلبش به سوی زبانش» جاری می‌فرماید (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۶۹؛ شعیری، بی‌تا، ص ۹۴؛ سیوطی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۵۶۰)؛ و این است منبع ناب معنای مینایی مؤمن که باید به آن دست یابد تا سخن پاک و طیب از قلب او بر زبانش روان شود.

آشکار شدن معنا در ظاهر انسان، مخصوص کلام نیست - گرچه کلام برجستگی خاصی در این زمینه دارد - و ارتباطات غیرکلامی و نقش آنها در اظهار معانی درونی نیز مورد توجه قرآن و روایات است؛ همان‌طور که قرآن کریم سیما و چهره و حالات چشم و ابرو را از نشانه‌های ارائه‌کننده معانی نهفته در دل می‌داند (فتح: ۲؛ الرحمن: ۴۱؛ بقره: ۲۷۳؛ محمد: ۳۰؛ عبس: ۱-۲). در روایتی نیز لایه‌های پوست صورت یکی از مظاهر ارتباطی مهم معرفی شده است که اسرار نهانی قلب را در خود آشکار می‌کند (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۲۶، ص ۴۷۲).

نتیجه این گزاره‌ها این است که رفتار بدن انسان، به‌ویژه چهره و بالاخت سخن او، می‌تواند تنزلی جامع از شخصیت و هویت درونی فرد باشد. با توجه به تحلیل‌های قرآنی و روایی ارائه‌شده از سخن و کلام تاکنون، مفهوم این روایت نیز بهتر آشکار می‌شود که سخن، زیباترین و درعین‌حال زشت‌ترین مخلوق خداست (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۸۸-۳۸۷؛ ابن شعبه حرانی، ۳۶۳ق، ص ۲۱۶).

با این رویکرد به سخن و ارتباط کلامی، مشخص می‌شود که «سلام» نیز به‌عنوان سخنی که قرآن و روایات مسلمانان را برای آغاز کردن ارتباط کلامی بدان توصیه کرده‌اند، نور الهی است که معنایی متعالی از قلب انسان مؤمن را در ارتباطات اجتماعی تابش می‌دهد. «سلام» در لغت به معنای عافیت (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۲۸۹) و در عرف قرآن کریم از اسمای حسناى الهی است (حشر: ۲۳). دستور به سلام گفتن، به‌عنوان عنصر آغازین ارتباط در فرهنگ اسلامی نیز مستند به همین نام الهی است؛ چنان که رسول خدا ﷺ فرموده است: «سلام نامی از نام‌های خداوند است؛ پس شما آن را در بین خود پخش کنید» (طبرسی، ۱۳۴۴ق، ص ۱۹۹؛ بیهقی، ۱۴۲۳ق، ج ۱۱، ص ۱۹۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۴۴).

بنابراین، سلام کردن در ابتدای ارتباط، به معنای نثار این اسم الهی به مخاطب است؛ چنان که برخی مفسران قرآن و حدیث گفته‌اند: «السلام علیکم» به معنای «سلام الله علیکم» است (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۲۲۱؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۲۳، ص ۴۳۷). برخی مفسران و شارحان قرآن و حدیث نیز معتقدند که در سلام کردن، سلامتی سلام‌گیرنده را در همه چیز، اعم از دین و ایمان و جسم و جان و سلامت اجتماعی، از خداوند تقاضا می‌کنیم (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲۵، ص ۳۸۸؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۲۳، ص ۴۳۶-۴۳۷). به

بیان دیگر، در سلام کردن القای امنیت به سلام‌گیرنده وجود دارد؛ یعنی جان و آبرو و مال او از تجاوز سلام‌کننده در امان است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۱).

۹. قرائت‌آفرینی ملکوتی از پیام‌های ارتباطگران

مقصود از این مبحث، فرایندی است که در آن، خداوند پیامی را که شیطان یا انسان به‌عنوان ارتباطگر برای انسان دیگر می‌فرستد، به نوعی دیگر برای مخاطب ارائه می‌دهد که درحقیقت همان وجود ملکوتی پیام اوست و در جهان ماده نیز همان منعکس می‌شود. برای نمونه، یک مورد از این فرایند در قالب تواضع و تکبر است. در روایاتی آمده است که خداوند متعال متواضع را بلند کرده، متکبر را کوچک می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲۲). همچنین در روایتی آمده است که خداوند متواضع را در چشم مردم بلند می‌کند؛ که این بلند کردن ملازم با محبت مردم به اوست؛ چنان‌که متکبر را در چشم مردم کوچک می‌کند (همان، ص ۳۱۲؛ بیهقی، ۱۴۲۳ق، ج ۱۰، ص ۴۵۵). البته این رفعت و ذلت را نباید بر همین صورت بزرگی و کوچکی در چشم مردم حمل کرد؛ بلکه رفعت در نزد خداوند حقیقتی ملکوتی و واقعی است و از مظاهر و نمودهای آن، رفعت در چشم مردم نیز هست.

شیطان همچنین وسوس خود را حتی به مؤمنان کامل نیز القا می‌کند؛ اما آنان با عنایت الهی آن را به نور تبدیل می‌کنند؛ چون شیطان را نیز نشانه‌ی الهی می‌بینند و از وجود او و وسوس او هم خدا را پی‌جویی می‌کنند. در همین راستا قرآن فرموده است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْفَى الشَّيْطَانَ فِى أُمِّيَّتِهِ فَيَنْسَخِ اللَّهُ مَا يُلْقِى الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (حج: ۵۲).

۱۰. ادراک معنای پیام مبادله‌شده با محوریت تشابه قلبی

قرآن کریم می‌فرماید: انسان‌هایی هستند که مانند گذشتگان سخنانی نادرست می‌گویند و دلیل این اشتراک در سخن این است که دل‌های آنان شبیه هم است (بقره: ۱۱۸). دالّ محوری در این آیه، فراز «تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ» است که مفسران نوعاً، یا به تحلیل ادبی و ساختار این فراز پرداخته‌اند یا جمله یادشده را تقریر عبارت پیش از خود دانسته‌اند؛ یعنی معتقدند که در تأیید و تثبیت عبارت قبل بیان شده است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۲۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۶۸؛ ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ج ۱، ص ۶۷۱). تنها طبری این جمله را تعلیل جمله قبل دانسته است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۰۸) و نگارنده این تفسیر را صحیح می‌داند. در تأیید این تفسیر، روایات متعددی در جوامع روایی فریقین با اسناد متعدد در زمینه همسانی ارواح و همسویی آنها در ادراک معانی نقل شده است که این تعدد، آنها را از ارزیابی سندی بی‌نیاز کرده، اطمینان لازم به صدور مضمون اصلی آنها را فراهم می‌کند. مضمون مشترک این روایات چنین است: جان‌ها لشکریانی در دسته‌هایی به‌هم‌پیوسته‌اند؛ پس هرکدام دیگری را بشناسد، با آن الفت می‌گیرد؛ و اگر نشناسد، با آن اختلاف می‌کند (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۸۰؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۸۸؛ اهوازی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۹؛ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۸۵-۸۴؛ ج ۲، ص ۴۲۶؛ بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۵۲).

این قانون جذب مؤمن و فاسق به همسرخ خود، در قرآن نیز به عنوان یک اصل در جذب خبیث و طیب به سوی همسرخ خود بیان شده است (نور: ۲۶). از همین رو خداوند مؤمنان را از هم و از یک ریشه و منافقان را از هم و از یک ریشه، و هر کدام را دارای رفتار مشابه و یکدست معرفی فرموده است (توبه: ۶۷)؛ چنان که مؤمنان را اولیای همدیگر معرفی فرموده است (توبه: ۷۱) و آنان که اولیای هم باشند، از همدیگر نیز هستند (مائده: ۵۱).

طبق این تحلیل، انسان‌ها نه تنها در ارتباط با همدیگر و ارتباطگران ملکوتی، بلکه در ارتباط خود با پیام‌های طیب نیز طبق تشابه قلبی خود با پیام عمل می‌کنند؛ و قرآن کریم این تشابه را در استعاره زمین طیب و خبیث بیان فرموده است که یک باران بر هر دو نازل می‌شود؛ اما یکی گیاه خبیث و یکی گیاه طیب می‌رویانند (اعراف: ۵۸)؛ بلکه قرآن خود را شفا و رحمت مؤمنان نامیده؛ اما افزوده است که همین کلام طیب، در نزول بر ظرف وجود کافران جز خسارت و زیان برایشان چیزی ندارد (اسراء: ۸۲).

تعریف موردنظر نگارنده از ارتباط

براساس تحلیل قرآنی و روایی یادشده در ده محور قبل، ارتباط انسانی (ارتباط انسان با انسان) را می‌توان چنین تعریف کرد:

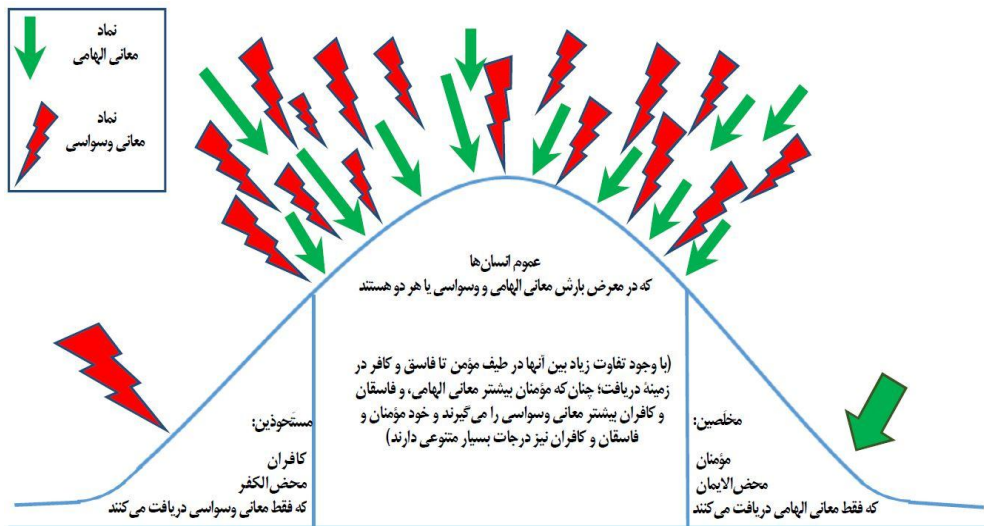
دریافت معنا از منابع خیر که همان منبع حق است یا از منابع شر که باطل و عاری از حقیقت‌اند؛ و سپس ساخت پیامی براساس آن و تبادل «کنشی» یا «میان‌کنشی» یا «تراکنشی» آن پیام در مجاری ارتباطی کلامی یا غیرکلامی یا هر دو در میان دست‌کم دو ارتباطگر؛ و تجلی معنایی متناسب با ظرف وجودی پیام‌گیر و اتصال آن به منابع معنایی یادشده.

تفصیل این تعریف بدین شرح است:

ارتباط عبارت است از تبادلی «کنشی» یا «میان‌کنشی» یا «تراکنشی» که طی آن، قلب انسان یکی از معانی الهامی یا وسواسی را که از سنخ دانش (هست‌ها) یا کنش (هنجارها و بایدهای رفتاری) هستند، از منبع حق و خیر، یعنی خدای متعال، و با افاضه او از کارگزاران امین او، از جمله فطرت الهی ملهمه (الهام‌کننده خیر و خوبی و حق و حقیقت) و عقل ناب خود که واسطه فیض او هستند، یا بدون رضایت الهی، از منبع شر و جهل، یعنی شیطان و نیروها و کارگزاران او، از جمله نفس اماره خود، از طریق اتحاد با آن منابع دریافت می‌کند؛ و سپس سهم ادراکی خود از آن معنا را به پیامی فیزیکی تبدیل کرده، از طریق یک یا چند مجرا از مجاری ارتباط کلامی و غیرکلامی برای دست‌کم یک نفر ارسال می‌کند و او نیز با دریافت این پیام، معنایی متناسب با دستگاه ادراکی قلبی خود از منبع خیر یا شر دریافت می‌کند که لزوماً در این میان تطابق منبع وجود ندارد؛ و اگر رتبه وجودی هر دو با هم یکسان و تشابه قلبی میان آنان برقرار شود و به اتحاد قلبی بینجامد و نیز با منبع معنایی هم‌سنخ باشند، ارتباطی کامل برقرار خواهد شد.

چهار نکته در تبیین بیشتر ابعاد این تعریف قابل توجه است:

۱. اگر منبع معنایی هر دو طرف ارتباط، حق و خیر باشد، دریافت معنا برای دو ارتباطگر مطابق حقیقت است؛ همان‌گونه که در دعا از خداوند درخواست می‌شود یقینی صادق به انسان بدهد (ابن‌طاووس، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۵۵)؛ و اگر باطل و شر باشد، دریافت معنا در هر دو طرف، خلاف حقیقت است.
۲. ممکن است معنایی از منبع خیر و حق دریافت شود و پس از ارسال پیام، گیرنده آن را آلوده کند و به ناحق و شر تفسیر نماید؛ و بسا ارتباطگری معنایی باطل و شر از منبع شر دریافت کند و پس از ارسال پیام تجلی‌یافته از آن به یک ارتباطگر مؤمن، آن مؤمن پیام را فعلی الهی تفسیر کند و معنایی توحیدی از آن برداشت نماید.
۳. همه انسان‌ها - چه مؤمن و چه کافر - در ارتباطات خود، از یکی از این دو منبع یا هر دو دریافت معنا می‌کنند؛ اما چنین نیست که مؤمن و غیرمؤمن همواره یکی از این دو دسته معانی را دریافت کنند. ممکن است یک کافر و فرد گناهکار معنای صحیحی را از منبع معنایی الهی دریافت کند؛ و روایتی که از دو طریق علوی و جعفری رسیده است و می‌فرماید: «حکمت را هر جا یافتید، دریافت کنید» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۶۷؛ نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، حکمت ۸۰) ناظر به این است؛ چنان‌که در روایتی دیگر آمده است: به شرق و غرب عالم بروید، علم صحیحی را نخواهید یافت، مگر آنچه از طرف ما اهل‌بیت صادر شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۹۹). این روایت درصدد بیان این مطلب است که هر جا علم صحیحی هست، از فیض اقدس ارواح آنان است و فرشتگان نیز خادمان ولایت الهی معصومانند و از رشحات وجود او القای معانی می‌کنند و همه‌جای عالم هر کشف و اختراع و حق‌یابی و حق‌جویی باشد، از القائات مقام ولایت و الهامات فرشتگان به‌عنوان خادمان آنان است. همچنین ممکن است که فرد مؤمنی معنایی نادرست را در اثر ارتباط با منبع معنایی شیطانی دریافت کند؛ که به‌فرموده قرآن، مؤمن به محض حضور شیطان و تماس معنایی با او متذکر می‌شود و حق را می‌بیند (اعراف: ۲۰۱). تنها افراد محض در کفر و ایمان (مستحوذین و مخلصین) هستند که همه معانی دریافتی‌شان ظلمانی یا نوری است. این تفاوت‌ها و طیف‌ها در نمودار (۴) نشان داده شده است.
۴. دریافت این معانی با تلاش بشر تنافی ندارد؛ بلکه بدون تلاش بشر میسر نیست و همه تأملات و گفت‌وگوها و پیگیری‌های ذهنی و فکری که منصفانه و حق‌طلبانه در راستای یافتن حقیقت صرف می‌شوند، زمینه‌سازی برای دریافت این معانی‌اند و آیاتی که به مشورت با مؤمنان دستور داده‌اند (آل‌عمران: ۱۵۹؛ شوری: ۳۸) یا روایتی که فرموده است اندیشه‌ها را با هم درآمیزد تا حقیقت از آنها برون آید (آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۵۸)، ناظر به اهمیت این تلاش‌هاست.



شکل ۴: توزیع انسان‌ها در دریافت معانی الهامی و وسواسی (منبع: نگارنده)

نتیجه‌گیری

این تحقیق در راستای ارائه تعریفی از ارتباط با رویکرد قرآن و حدیث ارائه شد و توانست مفهوم ارتباط را به‌عنوان سازه بنیادین علم ارتباطات، از اسارت تعریف‌های ماتریالیستی درآورد و با تعریفی مبتنی بر ده سازه مفهومی، که در دو چارچوب اصلی، یعنی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و حیاتی قرار دارند، به بازتعریف آن بپردازد. تعریف نگارنده عبارت است از: دریافت معنا از منابع خیر و حق یا شر و باطل و ساخت پیامی براساس آن و تبادل «کنشی» یا «میان‌کنشی» یا «تراکنشی» آن پیام در مجاری ارتباطی کلامی یا غیرکلامی یا هر دو در میان دست‌کم دو ارتباطگر، و تجلی معنایی متناسب با ظرف وجودی پیام‌گیر و اتصال آن به منابع معنایی یادشده.

با توجه به اهمیت و حساسیت تعریف هر علم - از جمله علم ارتباطات - در ایجاد دیدگاه درباره همه مسائل آن علم، بحث مفهومی در این سطح اگر مورد پذیرش جامعه علمی قرار گیرد، تغییری در سطح پارادایمی ایجاد می‌کند و نوعی تحول در نقشه راه است و حضور این رویکرد در ساخت‌های ارتباطات انسانی، مسائل و حوزه‌های دانشی علم ارتباطات را کاملاً جابه‌جا می‌کند؛ چنان‌که تعریف‌های مادی تاکنون این علم را به سمت‌وسویی هم‌رنگ و هم‌بوی خود برده‌اند. این تعریف می‌تواند در دو ساخت بر مسائل علم ارتباطات اسلامی اثرگذار باشد:

۱. ساحتی بی‌رقیب که در آن، ارتباط انسانی متعالی موجود در قرآن و حدیث را تبیین می‌کند و پدیده‌های موجود در ارتباطات مؤمنانه و مفاهیم مهم آن، چون سلام، الفت، محبت و مودت مؤمنانه خالص و دوستی الهی را شرح می‌دهد و بار آن مفاهیم و سازه‌های اصلی نظریهٔ هنجاری آغاز ارتباطات مؤمنانه، همچون ارتباط سلام‌آغاز و ارتباط لمس‌آغاز را بر دوش می‌کشد. این مفاهیم دینی و امثال آنها را که مبتنی بر انگاره‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانهٔ اسلامی با محوریت اعتقاد به مبدأ و معاد هستند، هرگز نمی‌توان با رویکردهای رایج ارتباط‌شناختی که هیچ نسبتی با عالم غیب و معنویت ندارند، توضیح داد.

۲. ساحتی رقیب‌دار که در این ساحت، مبتنی بر تعریف ارتباط در پژوهش ارائه‌شده و با الهام از متون قرآن و حدیث می‌توان (و باید) در مسائل موجود در واقعیت اجتماعی ارتباطات انسانی در دو ساحت «توصیف» و «تجویز» به تولید نظریه و الگو دست زد و الگوهای رایج و موجود در علوم اجتماعی سکولار را به‌چالش کشید؛ مثلاً تعارض‌شناسی و مدیریت آن، از ساحت‌های جدی ارتباطات انسانی است که صدها کتاب و مقاله دربارهٔ شناخت ماهیت تعارض و روش‌های رفع آن در عرصهٔ ارتباطات انسانی در جامعه و محل کار و خانواده نوشته شده است که همگی با رویکردهای رایج در ارتباطات انسانی و تبیین‌های مادی آن تولید شده‌اند و با تکیه بر تعریف ارائه‌شده در این تحقیق می‌توان الگویی خاص در تبیین تعارض و نیز ارائهٔ راهکار برای رفع و حل آن ارائه داد که امید است نگارنده در قلم‌ها و قدم‌های بعد به این توفیقات دست یابد.

منابع

نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تصحیح صبحی صالح، قم، نشر هجرت.
صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، قم، الهادی.

الوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
آمدی، عبد الواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، غرر الحکم و درر الکلم، قم، دار الکتب الإسلامی.
ابن حنبل، احمد بن محمد، ۱۴۲۱ق، مسند الإمام احمد بن حنبل، بیروت، مؤسسه الرساله.
ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۶۳ق، تحف العقول، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۳۷۶، الإقبال، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
_____، ۱۴۱۵ق، الدرر الواقیة، بیروت، مؤسسه آل البيت ﷺ.

ابن عاشور، محمد بن طاهر، ۱۹۸۴م، التحریر و التئیر، تونس، دارالتونسیه.

ابن مغزالی، علی بن محمد، ۱۴۲۴ق، مناقب امیر المؤمنین علی بن ابی طالب، صنعاء، دار الآثار.

ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، چ سوم، بیروت، دارالفکر و دار صادر.

اسلامی تنها، علی اصغر، ۱۳۹۲، «ارتباطات برهانی بنیان فرهنگ و جامعه فاضله در علم مدنی فارابی»، معرفت فرهنگی-اجتماعی، ش ۱۶، ص ۵-۳.

_____، ۱۳۹۴، «تولید نشانه و مبادله معنا در فلسفه ارتباطات فارابی»، پژوهش نامه علوم انسانی اسلامی، دوره دوم، ش ۴، ص ۳۴-۵.
اهوازی، حسین بن سعید، ۱۴۰۴ق، المؤمن، قم، مؤسسه الإمام المهدی ﷺ.

بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۲۲ق، صحیح البخاری، بیروت، دار طوق النجاة.

بشیر، حسن، ۱۳۸۷، «معناشناسی جدید ارتباطات، زمینه سازی برای شناخت عمیق تر رابطه فرهنگ و رسانه»، تحقیقات فرهنگی ایران، دوره اول، ش ۳ (۳)، ص ۱۳۱-۱۵۵.

بیهقی، احمد بن حسین، ۱۴۲۳ق، شعب الإیمان، ریاض، مکتبه الرشد للنشر و التوزیع.

تقفی، ابراهیم بن محمد، ۱۳۹۵ق، الغارات أو الإستفار والغارات، تهران، انجمن آثار ملی.

دارمی، عبدالله، ۱۴۱۲ق، مسند الدارمی، المملكة العربیة السعودیة، دار المعنی.

دیلمی، حسن بن محمد، ۱۴۱۲ق، ارشاد القلوب إلى الصواب، قم، شریف الرضی.

زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، الكشف عن حقائق غوامض التنزیل، چ سوم، بیروت، دارالکتب العربی.

_____، ۱۹۷۹م، اساس البلاغة، بیروت، دار صادر.

سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴ق، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

_____، ۱۴۲۹ق، الجامع الصغیر، بیروت، دارالفکر.

شعیری، محمد بن محمد، بی تا، جامع الأخبار، نجف، مطبعة الحیدریه.

صدر المتألهین، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.

_____، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.

صدوق، محمد بن علی، ۱۳۶۲، الخصال، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

_____، ۱۳۷۸ق، عیون اخبار الرضا ﷺ، تهران، جهان.

_____، ۱۳۸۵، علل الشرائع، قم، کتابفروشی داوری.

_____، ۱۳۹۵ق، کمال الدین و تمام النعمة، چ دوم، تهران، اسلامیة.

- ، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقیه*، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- صفا، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات*، چ دوم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۹ق، *الرسائل التوحیدیة*، بیروت، مؤسسه النعمان.
- ، ۱۴۱۷ق، *المیزان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، علی بن حسن، ۱۳۴۴ق، *مشکاة الأنوار*، چ دوم، نجف، المكتبة الحیدریه.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان*، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طبری، محمدبن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۱ق، *مصباح المتهجد*، بیروت، مؤسسه فقه الشیعه.
- عیاشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر العیاشی*، تهران، المطبعة العلمیه.
- غزالی، ابوحامد، ۱۴۱۶ق، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت، دارالفکر.
- غمامی، سیدمحمدعلی و حمید پارسانیا، ۱۳۹۴، «تحلیل انتقادی مبانی وجودی معرفتی نظریه ارتباطی جان لاک با رویکردی صدرايي»، *اسلام و مطالعات اجتماعی*، ش ۹، ص ۳۴-۶۴
- غمامی، سیدمحمدعلی، ۱۳۹۵، *تحلیل انتقادی بنیان‌های فلسفی نظریه پردازی ارتباطات از منظر حکمت صدرايي*، رساله دکتری، قم، دانشگاه باقرالعلوم ☞.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فرهنگی، علی اکبر، ۱۳۹۵، *ارتباطات غیرکلامی*، تهران، میدانچی.
- فیاض، ابراهیم، ۱۳۸۹، *تعامل دین، فرهنگ و ارتباطات*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- فیض کاشانی، محمدمحسن، ۱۳۷۵، *اصول المعارف*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۴۰۶ق، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی ☞.
- قضاعی، محمدبن سلامه، ۱۳۶۱، *شرح فارسی شهاب الأخبار* (کلمات قصار پیامبر خاتم ☞)، تهران، علمی و فرهنگی.
- کفعمی، ابراهیم بن علی، ۱۴۰۵ق، *المصباح*، چ دوم، قم، دارالرضی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- لبخندقی، محسن، ۱۳۹۴، *تبیین فرایند تکوین و تحول فرهنگ با تأکید بر حکمت صدرايي*، رساله دکتری، قم، دانشگاه باقرالعلوم ☞.
- مازندرانی، محمدصالح بن احمد، ۱۳۸۲ق، *شرح الکافی*، تهران، المكتبة الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدتقی، ۱۴۰۶ق، *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*، چ دوم، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.
- محسنیان‌راد، مهدی، ۱۳۹۴، *ارتباط‌شناسی*، چ پانزدهم، تهران، سروش.
- ، ۱۳۹۶، *ارتباط‌شناسی*، ویرایش دوم، با تجدیدنظر و اصلاحات، چ شانزدهم، تهران، سروش.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، چ دهم، تهران، صدرا.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، *الإختصاص*، قم، کنگره شیخ مفید.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج، بی‌تا، *الصحيح*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- همدانی، مصطفی، ۱۳۹۶، «نقد سازه معناشناختی مدل ارتباطی منبع معنا»، *حکمت صدرايي*، ش ۱۱، ص ۱۲۱-۱۳۲.

بازشناسی امکان تبیین اجتماعی در جهان سایبر*

محمدوحید سهیلی / دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم

soheiliv1367@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-5220-8917

m.soltani@bou.ac.ir

مهدی سلطانی / استادیار فلسفه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۱۹ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۹

چکیده

پرسش از معنای علم و منطق تبیین در علوم اجتماعی بحث بنیادینی است که با فهم کلان از هستی ارتباط مستقیم دارد. ملازم با رشد و گسترش رایانه‌ها و نهادهای شدن منطق ریاضی صفر - یک، تغییرات بنیادینی در فهم از هستی ایجاد شد. فلسفه علوم اجتماعی از منظری فلسفی به نسبت جهان اجتماعی و منطق فهم آن با این تغییرات بنیادین می‌نگرد. بسیاری از تحقیقاتی که تا کنون درباره تبیین اجتماعی در جهان سایبر انجام شده، صورت‌های جدیدی از تبیین در بستر جهان سایبر به‌مثابه یک بنیان هستی‌شناسی جدید است. تحلیل این نتایج از منظری بنیادین، در یک تقسیم‌بندی کلان دو جریان را معرفی می‌کند. اول رویکردهایی که نوعی ارتجاع به روش‌های مدرن تبیین اجتماعی را دنبال می‌کنند؛ دوم روش‌هایی که تلاش می‌کنند مسیرهای جدیدی را برای منطق تبیین اجتماعی در جهان سایبر فراروی بشر قرار دهند. هرچند نهایتاً در ارائه نظام منطقی جامع و منسجم متناسب با تغییرات بنیادین، خلأها و نقص‌های فراوانی دارند. در مجموع تمام تلاش‌ها برای طرح امکان جدیدی از علم اجتماعی در دو دسته کلان قابل‌بازیابی‌اند. بالطبع متناسب با مسئله و مسیر تحقیقی که پیش گرفته شده، روش توصیفی - تحلیلی مورد استفاده قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: تبیین اجتماعی، جهان سایبر، علیت، الگوهای صورت‌بندی تبیین.

تبيين، یکی از مفاهيم اصلی فلسفه علم است. غایت فلسفه علم بررسی تبیین‌های موفق علمی به منظور ارائه الگویی برای تشخیص معیار یک الگوی موفق است. تبیین با مفاهیمی همچون قانون، علیت و پیش‌بینی ملازم است. به بیانی دیگر هر تبیین منطقی در بطن خود واجد قانونی کلی است که ذیل آن شرایط و فرایند تحقق پدیده مورد مطالعه و هر پدیده‌ای شبیه آن توضیح داده می‌شود. رابطه این امر کلی و امر جزئی مشاهده شده را علیت می‌نامند. علیت خود رکن عمده دانش علمی است. علیت از نظمی عینی میان وقایع و علل آن حکایت می‌کند. پیش‌بینی امکانی است که تبیین با خود به همراه می‌آورد. پیشگامان و مؤسسين علوم اجتماعی در ابتدا به دنبال آن بودند با الگوبرداری از علوم طبیعی، امکان تبیین و لوازم منطقی آن را در علوم اجتماعی فعلیت بخشند.

بنیان ریاضی از مقومات اصلی علم مدرن است. محصول بنیان ریاضی، «کمی‌سازی» پدیده‌ها و مفاهیم علمی است. این امر از مهم‌ترین نتایج ریاضی‌سازی طبیعت در فیزیک جدید از گالیله تا نیوتن است. کمی‌سازی پدیده‌ها در علم و تکوین علم ریاضی بنیان، به تکوین انسان جدیدی انجامید که همه امور را با خط‌کش اندازه می‌گیرد. این نحوه از انسان نیز دانش، پرسش‌ها، چالش‌ها و محدودیت‌های نظری را نیز با خود به همراه داشت. این چالش‌ها در حوزه علوم انسانی که با موضوع مورد مطالعه امری دارای شعور و اراده است نیز بیشتر خود را می‌نمایاند. پرسش‌های بنیادینی همچون امکان عینیت در علوم اجتماعی، امکان آزمایش و مشاهده و تبیین امر اجتماعی، جایگاه معنا و هرمنوتیک در تبیین امور اجتماعی، معنای علیت در علوم اجتماعی پاسخ درخور و شایسته‌ای نیافتند؛ زیرا انسان از جهان و جهان از انسان جدا نیست. پیوند و وحدت انسان و جهان موجب می‌شود که آگاهی و معرفت آن دو نیز جدای از یکدیگر نباشد. در نتیجه هر فرد از افق آگاهی خود به‌شناختی هماهنگ از عالم و آدم دست می‌یابد و دریافت هر فرد همسان با آگاهی و شناخت او از انسان و هستی است (پارسانیا، ۱۳۸۳، ص ۲۳). نگاه مضیق انسان مدرن به خود و هستی، بحران‌های معرفت‌شناختی را برای او به همراه آورد و از همین روی حجم بسیار وسیعی از نظریه‌های مطرح در فلسفه علوم اجتماعی به سمت عدم امکان تبیین - به همان معنای مصطلحی که در علوم طبیعی مطرح بود - در علوم اجتماعی حرکت کردند. ماحصل آن نیز گرایش به تمایز ماهوی و بالطبع روشی علوم طبیعی و اجتماعی و جایگزینی مفاهیمی همچون تفسیر و... به جای تبیین در علوم اجتماعی شد. به هر میزان که مباحث بنیادین علوم اجتماعی بیشتر پیش می‌رفت، اطمینان به عدم امکان تبیین علمی به عنوان رهاورد رویکرد پوزیتیویستی به علوم اجتماعی نیز افزایش می‌یافت و این انگاره را در فلسفه علوم اجتماعی تقویت می‌کرد که رویکرد تبیینی پوزیتیویسم، دیگر چندان محلی از اعراب نخواهد داشت؛ اما با ظهور و گسترش تکنولوژی‌های رایانه‌ای و کمی جلوتر شکل‌گیری مفهوم فضای سایبر و مفاهیم هم‌سنخ آن همچون هوش مصنوعی و... پرسش‌هایی بنیادین از سنخ پرسش‌های انسان عصر روشنگری دوباره جلوه‌گر شد. ما از این حقیقت به جهان سایبر تعبیر خواهیم نمود. جهان سایبر در اینجا به عنوان مفهومی عام برای اشاره به وضعیت جدیدی است که ذیل تکنولوژی‌های رایانه‌ای تکوین می‌یابد.

چنین پرسش‌هایی پیرامون امکان‌های جدیدی است که فراروی آینده بشر قرار گرفته است. ظرفیت‌ها و امکان‌هایی که حتی تا چندی پیش ممتنع می‌نمودند و اکنون انگیزه‌ای برای ارائه ایده‌ها و طرح‌هایی به منظور تعیین و فطیت این ظرفیت‌ها هستند. بر همین قیاس متفکران و دانشمندان علوم اجتماعی که به برخی از آنها در ادامه اشاره خواهیم کرد؛ پرسش از امکان‌های ارائه یک تبیین علمی در جهان سایبر را به‌مثابه یک پرسش کلاسیک بازتعریف می‌کنند. درواقع آنها خود را بر آستانه جهان جدیدی می‌بینند که بسیاری از اموری که ممتنع می‌شمرده‌اند در جهان پشت‌سر این‌گونه بوده و اکنون جهان جدیدی را پیش‌رو دارند که امکان‌های نویی را برای آنها فراهم آورده است. بنابراین تلاش می‌کنند با طرح پرسش از امکان امور و از جمله امکان تبیین و لوازم منطقی آن در جهان سایبر به پاسخ‌های تفصیلی مناسبی دست یابند. اما نقطه شروع دستیابی به این پاسخ، توجه به این پرسش است که جهان سایبر چه امکان‌هایی را فراروی تبیین در علوم اجتماعی قرار می‌دهد؟ این پرسش فلاسفه و دانشمندان علوم اجتماعی را به سوی تلاش برای ارائه خوانشی مجدد و احتمالاً انتقادی از تبیین پوزیتیویستی به منظور ترسیم معنای جدیدی از تبیین اجتماعی سوق می‌دهد.

طبعاً با توجه به نو بودن مسئله و پرسش مطرح شده، پیشینه خاصی در این حوزه وجود ندارد. لکن از باب ضرورت‌هایی که این مباحث دارد، در برخی از مقالات یا کتب فارسی اشاراتی یافت می‌شود. ولی هیچ‌کدام به ابعاد پنهان و متنوع امکان‌های ایجادشده توجهی نداشته‌اند و بیشتر مسائل فنی و جنبه‌های ابزاری فضای سایبر برای علوم اجتماعی را مدنظر قرار داده‌اند. اما جهان انگلیسی‌زبان به دلیل اینکه موطن تولد این امکان‌هاست، تحقیقات متنوع و فراوانی را سامان داده است. در مواجهه با این پدیده نوظهور در تمام ابعاد و از جمله به خدمت گرفتن آن در نظام دانش ضرورت دارد گفت‌وگویی عمیق و ذوابعاد با این اندیشه‌ها داشته باشیم تا مبتنی بر سنت خود و نیازهایی که داریم افق‌هایی را برای جامعه اسلامی - ایرانی بگشاییم. در این مقاله کوشیده‌ایم به روش «تحلیلی - توصیفی» مفاهیم مرتبط با تبیین اجتماعی در جهان سایبر را صورت‌بندی کنیم. به این منظور ابتدا مطالعات عمیق کتابخانه‌ای در منابع معتبر انگلیسی زبان صورت گرفت و سپس در مرحله دوم به صورت تحلیلی نظم و الگوهای تبیین اجتماعی در این بستر استخراج می‌شود.

۱. الگوهای صورت‌بندی تبیین در جهان سایبر

بازخوانی تبیین پوزیتیویستی و لوازم آن در حوزه نظریه‌پردازی و روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی مطابق مطالعه تحقیقات صورت‌گرفته در این حوزه؛ از مسیرها و ادبیات‌های مفهومی متنوعی در جهان انگلیسی‌زبان صورت گرفته است. این ادبیات‌های مفهومی حاصل نوعی تفنن در عبارات و بازی زبانی نیست، بلکه تمایز در ادبیات مفهومی محصول تفاوت در بنیان‌های متافیزیکی است. با توجه به اینکه هویت علم مدرن با روش گره خورده است؛ در نتیجه برای تعیین نحوه تبیین بالطبع باید نظام‌های دانشی که در بستر جهان سایبر محقق شده را شناسایی کنیم و با درک ماهیت آن به توضیح چگونگی امکان تبیین ذیل آن پردازیم. بنابراین چنانچه از نظام‌های دانشی مثل علوم

اجتماعی محاسباتی، جامعه‌شناسی دیجیتال، مطالعات انسانی دیجیتال و یا علوم اجتماعی شناختی سخن می‌گوییم به دنبال توصیف تمام ابعاد این نظام‌های دانش نیستیم بلکه از آن حیث که ذیل هر یک، نحوه ویژه‌ای از تبیین محقق می‌شود؛ به آنها می‌پردازیم. آنچه در مجامع علمی هم اکنون در جریان است ذیل مسیرهای متنوعی پی گرفته می‌شود. این مسیرها عمدتاً ذیل ادبیات نظری فضای سایبر (Cyber space)، عصر دیجیتال (Digital age) و مفاهیم همبسته‌ای مانند علوم اجتماعی دیجیتال (Digital social science) و مطالعات انسانی دیجیتال (Digital humanities)، علوم اجتماعی محاسباتی (Computational social science) و علوم اجتماعی شناختی (Cognitive social science) پیگیری می‌شود. ادبیات مفهومی و مسائلی که ذیل هر یک از این دیدگاه‌ها شکل می‌گیرد بسیار پراکنده است. بنابراین برای صورت‌بندی منطقی نیازمند مؤلفه‌های بنیادینی هستیم تا براساس آن صورت‌بندی منسجمی ارائه شود. برخی از مهم‌ترین مفاهیم همبسته با تبیین که در تمایز میان گونه‌های مختلف تبیین می‌تواند نقش داشته باشد، عبارت‌اند از: ماهیت صوری استدلال یا برهان، اصول موضوعه، قوانین کلی یا کبراهای استدلال، ماهیت موضوع علم، معنای علیت (شاله، ۱۳۵۵، ص ۲۰۳). بر این اساس الگوهای منطقی گوناگونی متصور است که در ادامه به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم.

۲. منطقی تبیین بر بستر کلان داده‌ها

ذیل مفهوم سایبر، گونه‌ای از علم اجتماعی تکوین می‌یابد که جنبه‌های فنی و رایانه‌ای آن برجسته‌تر است. بر بنیان تعریفی که از فضای سایبر ارائه شده، مفهوم داده (Data) و به تبع آن کلان‌داده (Big Data) محوریت می‌یابد. این رویکرد در امتداد و البته تکامل نگاه ریاضی وار به جهان قرار دارد. علوم اجتماعی محاسباتی و برخی خوانش‌ها از مطالعات انسانی دیجیتال دو گونه علم در حال تکوین در این بستر هستند. وجه اشتراک هر دو این است که تمام وجوه زندگی انسان به واسطه غلبه روز افزون اینترنت و تکنولوژی‌های رایانه‌ای به تسخیر درآمده است. داده‌ها به واسطه پیوستگی و درهم‌تنیدگی‌ای که دارند شبکه‌ای را تشکیل می‌دهند که کلان‌داده نامیده می‌شوند (اسنایدرز و دیگران، ۲۰۱۲، ص ۵۱). با توجه به روح منطق حاکم بر این دانش دیگر نمی‌توان کلان‌داده را صرفاً به مجموعه‌ای از داده‌های انبوه ترجمه کنیم. درواقع به نظر می‌رسد همان‌گونه که علوم اجتماعی در معنای کلاسیک خود به واسطه تسلط روح منطق ریاضی و کامپیوتر متبدل شده است. اساس منطق مدرن را که در نهایت به منطق «صفر - یک»‌ای رایانه را ممکن می‌سازد باید در کارهای گوتفرد لایبنیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶) جست‌وجو کرد؛ کسی که اکتشافاتش به تأسیس سیستم رایانه‌ای و عصر اطلاعات منجر گردید. او آینده درخشانی را برای ماشین‌های حساب می‌دید، اگرچه دیگر هیچ‌گاه فرصت کوشش‌های علمی در این زمینه را پیدا نکرد. این موضوع ذهن همیشه فعال او را از فکر درباره ماشین‌های حساب و نقشی که ممکن است در جهان آینده بازی کنند باز نداشت. به نظر او، تمام نزاع‌های اخلاقی را می‌توان روزی توسط ماشین‌های حساب حل کرد. فقط کافی بود تا استدلال‌های مختلف را به ماشین داد و ماشین «محاسبه می‌کرد» که کدام استدلال قوی‌تر است. لایبنیتس به

شبه‌های مشابه پیش‌بینی کرد که ماشین‌های حسابگر وجود قضات را تبدیل به موجوداتی زائد می‌سازد و دادگاه‌های قانونی آینده به ریاست ماشین‌های حساب تشکیل می‌شود - که هم نوع اتهام و هم مجازات مناسب را تعیین می‌کند (آتا، ۱۳۸۴، ص ۱۰۱-۱۱۳). بنیان ریاضی جهان و زیست اخلاقی و اجتماعی انسان با پیشرفت رایانه‌ها به سوی عینیت یافتن حرکت کرد. علوم اجتماعی محاسباتی با استمداد از ظرفیت‌های ابررایانه‌ها و با انگیزه تحقق این آرمان و آرزو، به دنبال حل و فصل چالش‌هایی که در یک قرن گذشته، درباره امکان تکوین علم اجتماعی بر بنیان ریاضی متوجه علوم اجتماعی شده، شکل گرفته است. از همین روی نیز برخی علوم اجتماعی محاسباتی را احیای رئالیسم علمی می‌دانند که به دلایل مختلف از سوی پست‌مدرن‌ها و رویکردهای تفهیمی در علوم اجتماعی مورد نقد قرار گرفته بوده است. به تبع آن داده‌های علمی نیز تغییرات ماهوی اساسی یافته‌اند. بنابراین کلان‌داده را باید مفهومی پیچیده تصویر کرد که محصول نوع جدیدی از مواجهه انسان با جهان انسانی است. این موضوع از آن رو حائز اهمیت است که مسئله تبیین در علوم اجتماعی ملازم با تعیین نوع مواجهه علم اجتماعی با امر اجتماعی است. به این معنا که اگر ماهیت امر اجتماعی را همان طور که برخی از جامعه‌شناسان کلاسیک گفته‌اند به‌مثابه شیء در نظر گرفتیم، آنگاه الگوی تبیین در علم اجتماعی نیز براساس الگوی علوم طبیعی خواهد بود. با این تفاوت که در علوم اجتماعی سطح پیچیدگی پدیده اجتماعی از پدیده‌های طبیعی بیشتر است. بنابراین باید این مسئله را در نحوه محاسبه و فهم پدیده اجتماعی لحاظ کرد. به همین دلیل علوم اجتماعی محاسباتی به عنوان یک الگوی متمایز در ارائه منطق تبیین در علوم اجتماعی مورد توجه است. در واقع علوم اجتماعی محاسباتی پدیده‌های اجتماعی را نه به‌مثابه شیء آن‌گونه که دورکیم متأثر از فیزیک نیوتنی ترسیم می‌کرد، بلکه به‌مثابه «داده» به معنای خاص علوم کامپیوتری در نظر می‌گیرد. سپس به واسطه سلطه و پیشرفت ابزارهای کامپیوتری توانایی این را می‌یابد تا امر اجتماعی را با سه مؤلفه حجم، تنوع و سرعت فراچنگ ابزارهای مشاهده‌تی خود قرار دهد. در نتیجه علم اجتماعی محاسباتی منطبق با هیچ‌یک از الگوهای پوزیتیویستی کلاسیک، تفهیمی و انتقادی نیست و بنا بر منطقی محققانه آن را باید نحوه جدیدی از علم اجتماعی نامید.

تمایز با رویکردهای تفهیمی و انتقادی تقریباً برای اصحاب علوم اجتماعی واضح است؛ اما برای تمایز با علوم اجتماعی پوزیتیویستی و طبیعت‌گرایانه نیازمند توضیح وجوه اشتراک و اختلاف است تا تصویری جامع از آن به دست آید. وجه اشتراک هر دو در این است که ریاضی را مقوم علم می‌دانند که از لوازم روش‌شناختی آن پررنگ شدن ریاضیات کاربردی یا همان آمار در علوم اجتماعی است. همین مسئله سبب شده خوانش‌هایی از علوم اجتماعی محاسباتی را، از آن حیث که این نظام دانش به تدقیق در محاسبات آماری در فرایندهای مطالعات کمی در علوم اجتماعی کمک می‌کند، وجه پیشرفته علوم اجتماعی پوزیتیویستی بدانند. اما در این میان وجه اختلافی نیز وجود دارد. علوم اجتماعی پوزیتیویستی در معنای پیشامحاسباتی خود، حقیقتی فی‌نفسه است که برای ادراک باید ذیل منطق ریاضی و فیزیک نیوتنی قرار گیرد. اما علوم اجتماعی محاسباتی در بنیان‌های خود به‌شدت متأثر از نظریه‌های پیچیدگی و هوش مصنوعی (پینزون، ۲۰۱۴، ص ۵)، در تقاطع علوم اجتماعی، علوم کامپیوتر و آمار قرار

گرفته است. بنابراین برخلاف علوم پوزیتیویستی مرسوم، موضوع علم اجتماعی محاسباتی اصولاً ماهیتی عددی دارد. داده نیز به هویت کمی و عددی موضوع این دانش در جوهره اصلی خود اشاره می‌کند. به بیانی دیگر علوم اجتماعی ذیل ادبیات فضای مجازی بر محوریت داده و کلان داده، شکل می‌گیرد.

علوم اجتماعی محاسباتی در معنای دقیق خود مدعی است روش‌های معمول در ریاضیات کاربردی و آمار برای تحلیل و فرآوری این داده‌ها کفایت نمی‌کند، چراکه به واسطه رایانه، محیط کاملاً جدیدی ایجاد می‌شود که به فطرت ثانی انسان‌ها تبدیل می‌شود (هایم، ۱۳۹۶، ص ۵۷-۵۵). به بیان دیگر و به نقل از کاستنر با گسترش استفاده از اینترنت در شکل جدید، انقلابی با ابعادی حتی وسیع‌تر از انقلاب صنعتی به وجود آمده که همه جنبه‌های زندگی انسان‌ها را زیر و رو کرده است (فکوهی، ۱۳۹۶، ص ۲۱۷). یکی از مهم‌ترین جنبه‌های زندگی انسان ذهن و منطق اندیشه و علم است. از این منظر ورود کلان‌داده‌ها و تکنولوژی رایانه به علم، تنها یک ورود فنی و ابزاری نیست؛ بلکه انسان جدید را رقم خواهد زد که با خود مسائل و به تبع آن چالش‌های بنیادینی را درباره روش‌های بر ساخت دانش در جهان در پی دارد. این مسئله نیز ورود مباحث علوم اجتماعی در مطالعات سایبر را ضروری می‌نماید. علوم اجتماعی به دنبال فهم، توصیف و اقتضائات انسانی است که در بستر فضایی - زمانی خاصی محقق شده است. انسان فعلیت‌یافته ذیل انقلاب صنعتی و ایده عصر روشنگری، خلقیات خاصی را به منصف ظهور رسانید و علوم اجتماعی به‌مثابه بستری برای توصیف و تبیین آن خلقیات شکل گرفتند (لالمان، ۱۳۹۹، ص ۸۷-۸۵). حال با انقلاب در بسترهای ارتباط آنالین و فضای سایبر، انسان واجد فطرت ثانی و صورت جدیدی شده که لاجرم علم اجتماعی خاصی برای توصیف و تبیین آن محقق خواهد شد. از همین‌رو نیز برخی تحقیقات در حوزه توییت‌ر به این مسئله توجه کرده‌اند که استفاده از کلان‌داده برخلاف الگوی سرشماری به معنای کسب اطلاعات کل افراد جامعه مورد مطالعه نیست (پینزون، ۲۰۱۴، ص ۹۵).

اما چالش مهم‌تر به هویت اصلی علم به‌مثابه نظام دانش بازگشت می‌کند. هیچ‌گاه وظیفه علم اجتماعی سرشماری نبوده و دانشمند اجتماعی نیز مأمور انجام سرشماری نیست؛ بلکه دانشمند اجتماعی به دنبال نظریه‌پردازی از مسیر فراروی و بسط یافته‌های جزئی واقعیت اجتماعی به امری کلان در واقعیت اجتماعی است که ذیل آن امور جزئی در یک نسبت معین نظم و انسجام می‌یابند. برخی دیگر نیز برای توضیح نسبت علوم پوزیتیویستی و علوم محاسباتی به مقایسه ویژگی اتمیستی و داده‌محور این دو نظام دانش اشاره کرده‌اند (همان). دیدگاه اتمیستی و جزءنگری، جهان را متشکل از عناصر اتمی منفصل و مجزا می‌داند که این عناصر با توجه به اتمی بودن، از هیچ ساختار درونی یا تمایز یافتگی و نیروهای علی برخوردار نیستند. از این نگاه، موضوعات متنوعی که ما می‌شناسیم چیزی جز ترکیب‌های مختلفی از این اتم‌ها نیستند. پس افراد و اجزای درون یک سیستم هیچ خصلت داخلی جز موقعیتی در فضا و زمان ندارند (توحیدی‌نسب و فروزنده، ۱۳۹۲، ص ۱۲۶-۱۲۷). اما هستی در نگاه داده‌محور به هویتهای عددی صرف تقلیل می‌یابد و حتی خصوصیت‌های اتم را نیز ندارد. در نگاه اتمیستی، اجزا صرفاً اجزای یک کل هستند و در ذیل آن و مفهوم جزئی‌ت نسبت به یک کل فهم می‌شوند. اما در نگاه

داده‌محور، هویت امور به عدد و کمیتهی منفصل تقلیل می‌یابد؛ یعنی واقعیت‌های اجتماعی ذیل منطبق برنامه‌نویسی رایانه‌ای که همان تعریف امور در قالب نظمی از کدهای صفر و یک است؛ هویتی جز همین صفر و یک ندارند. کمیتهی منفصل عددی در ذیل مفهوم جزء نمی‌گنجد و بنابراین تعیین آن هیچ نسبتی با «کل» ندارد. بنابراین و بر مبنای همین منطق، محققان این عرصه تمایل ذهنی دارند تا به صورت مصرح و غیرصریح امکان علم اجتماعی را به‌مثابه دانشی که متکفل توضیح آن کل در زندگی اجتماعی است نفی کنند یا دست‌کم به آن بی‌توجه باشند. همین منظر نسبت این شاخه‌های دانشی جدید را با اندیشه‌های پسامدرن که می‌خواهند از یک کل وحدت‌بخش عبور کنند، نیز توجیه می‌کند.

علوم اجتماعی محاسباتی براساس ویژگی‌هایی مانند حجم وسیع داده‌های مشاهداتی، تنوع و سرعت می‌تواند بسیاری از محدودیت‌هایی را که پیرامون روش‌های پوزیتیویستی مطرح بوده (همچون عینیت) حل و فصل کند و از این جهت جامعه‌شناسان پوزیتیویست با این رویکرد احساس قربایت می‌کنند مسئله اصلی در ماهیت تبیین علی است. جامعه‌شناسی پوزیتیویستی برای فرارفتن از مشاهدات جزئی و کشف یک رابطه ضروری میان دو پدیده اجتماعی بر پایه مشاهدات جزئی از مفهوم علیت مکانیکی به همان معنایی که کانت در *سنجش خرد ناب* طرح کرده؛ استفاده می‌کند و لذا برای تعیین آن منطق ریاضی، ذیل سوژه به کار گرفته می‌شود؛ اما علیت ذیل منطق کلان‌داده‌ها و رایانه صورت دیگری می‌یابد و لذا تبیین دیگری رقم می‌خورد؛ و این خود تابع نوع جدیدی از انسان است که ذیل داده و هویت کدهای کامپیوتری محقق می‌شود. توضیح آنکه در حالی که «انسان» ساخت مدرنیستی به دنبال آن بود که از طریق کشف رازهای علیت بر طبیعت و انسان سلطه داشته باشد، انسان مابعد مدرن در جهان کنونی که جهانی مملو از داده‌هاست، به دنبال این است که از طریق شفاف شدن واقعیت رابطه‌های جهان، و در نتیجه حذف پیامدهای ناخواسته بر جهان اجتماعی و انسانی اعمال سلطه و کنترل کند. این اندیشه ملازم با نفی علیت به عنوان نوعی از مواجهه از بالا به پایین و رابطه وجودی طولی است و در مقابل فقط بر نسبت و ترتیب خاصی از نحوه قرار گیری امور در یک شبکه (که سیستم نام دارد) دلالت دارد. تا کنون سه موج نظری در باب نظریه سیستم در علوم اجتماعی شناسایی شده است:

موج اول این نظریه ریشه در آرای پارسونز دارد؛ نظریه اجتماعی کارکردگرایی ساختاری پارسونز مبتنی بر مفاهیمی است که خاستگاه آن دانش سایبرنتیک است.

در موج دوم نظریه سیستم، ضمن توجه به نظریه عمومی سیستم‌ها متأثر از نظریه فیزیکی آشوب بود. مبتنی بر بنیان‌های موج دوم نظریه سیستم‌ها، رویکردهای گوناگونی از دانش‌های مختلف مانند نظریه ارگانیستی، ترمودینامیک، تطور، دانش سایبرنتیک و علوم رایانه‌ای با یکدیگر وارد تعامل شدند؛

در نهایت در موج سوم، نظریه سیستم‌ها بیشتر از همه با علوم رایانه‌ای و نظریه‌های اجتماعی آمیخته است. اندیشمندان موج سوم به شکل بدیعی به تعاملات میان اجزا، ارتباط میان مراحل تحلیل و ویژگی‌های منحصربه‌فرد سیستم اجتماعی انسان پرداخته‌اند و در عین حال با ابتنا بر مقولاتی همچون پیچیدگی قادر هستند تا موج سوم و دوم را در نظریه سیستم به هم نزدیک کنند (بختیاریان، ۱۳۹۷، ص ۹-۲۲).

در مجموع آن‌گونه که از *برنولتور* نقل شده، وجه اشتراک این موج‌های سه‌گانه از بین رفتن دوگانه‌هایی مانند کمی و کیفی و سطح خرد و کلان است (چندلر، ۲۰۱۵).

از منظر منطق تبیین اجتماعی، پدیده‌های اجتماعی به‌مثابه شیء نیستند بلکه به‌مثابه داده‌هایی صرفاً با هویت رقمی هستند، آنگاه نسبت جامعه و ساختارهای اجتماعی با امر اجتماعی در قالب رابطه امر کلی و جزئی بروز پیدا نمی‌کند، بلکه متناظر با منطق ترتیب داده‌ها در رایانه و در قالب مدل سیستم پیچیده نمود می‌یابد. از این روی عملاً تبیین در چنین بستری چیزی جز مطالعه نظم و ترتیب صفر - یک نیست. این صورت از تبیین دیگر متضمن تعمیم و علیت به معنای فراروی از امر جزئی به کلی نیست. بنابراین آن‌گونه که برخی نیز مدعی شده‌اند، در بستر فضای سایبر با نفی علیت رویه‌رو نیستیم. بلکه بعد از بیشترین همدلی و توافق با ایشان، گونه ویژه‌ای از علیت را شاهدیم که دیگر ذیل سوژه رقم نمی‌خورد و به جای منطق فیزیک نیوتنی از علیت سیستمی متناظر با منطق صفر - یک رایانه‌ای در تبیین بهره می‌گیرد (همان).

در این چشم‌انداز تعامل میان عناصر تشکیل‌دهنده یک سیستم پیچیده - برخلاف علم کلاسیک - بیانگر عملی دو جانبه از عنصر اول بر دوم و در عین حال برعکس است. بدین ترتیب گونه‌های متفاوتی از روابط تعاملی، اجزای سیستم را به هم مرتبط می‌سازد (دوران، ۱۳۷۶، ص ۱۶).

با توجه به تقاطع علوم با منطق ریاضی، الگوهای تبیین دیگری نیز مطرح شده‌اند. برای مثال برخی محققان به طرح ایده سایبرولوژی (Cyberlogic) پرداخته‌اند. بنیان این ایده بر این است که فضای سایبر، صورتی جدید پس از صورت‌ها و بنیان‌های مختلف جهان انسانی یعنی فیزیکی، اجتماعی و ذهنی است. چند محقق چینی در سال ۲۰۱۷ میلادی در مقاله‌ای با عنوان «سایبرولوژی راه را از فلسفه سایبری به علم سایبری هموار می‌کند» این ایده را طرح کردند. توضیح آنکه خاصیت فضای سایبر به عنوان یکی از انجای تحقق انسانیت، سبب می‌گردد تا تمام ساحت‌های حیات انسانی سایبری شود. علم و فلسفه دو ساحت از ساحت‌های اندیشه بشری هستند. بنا بر قاعده‌ای که گفته شد در بستر فضای سایبر این دو نیز متبدل می‌شوند و حیث سایبرنتیک پیدا می‌کنند (نینگ و دیگران، ۲۰۱۷، ص ۷۸۳). بالطبع نظام منطق نیز با توسعه فضای سایبر امکان جدیدی را فراروی خود می‌بیند. این منطق را که اصطلاحاً سایبرولوژیک نامیده می‌شود. درواقع سایبرولوژیک، منطق ماهیت و قواعد سایبری موجودیت‌های سایبری است (همان). در سایبرولوژی چند گونه از منطق‌هایی که ظرفیت اتصال این نحوه از هستی‌شناسی با علم را دارند، معرفی می‌کنند. برای مثال منطق ریاضی احتمالات به دلیل اینکه به وجه عدم قطعیت توجه می‌کند؛ یکی از منطق‌های ارتباطی مناسب است. توضیح آنکه هستی در جهان سایبر سیال است و منطق ریاضی‌ای با آن سازگار است که بتواند تبیین امر سیال را ممکن است. از آنجاکه سیالیت به نظر می‌رسد با عدم قطعیت همسو است. در نتیجه توسعه منطق احتمالات می‌تواند به عنوان پلی میان متافیزیک و علم سایبر عمل کند. منطق فازی یکی از روش‌های معمول برای تبیین عدم قطعیت است. اما منتقدان معتقدند که منطق فازی هرچند در مواردی موفق است؛ اما نمی‌تواند تمام وجوه هستی سایبر را برای تبیین علمی بر عهده بگیرد. دسته دوم از منطقی که مناسب

است برای جهان سایبر؛ روش‌های داده محورا است (همان). در نهایت الگوی مطرح‌شده تحت عنوان سایبرولوژی نیز آورده‌ای جز بازگشت به منطق احتمالات و یا داده محور علوم محاسباتی نیست. در نتیجه الگوی جدیدی از منطق تبیین اجتماعی تکوین نیافته و تنها بر پیچیدگی محاسباتی این احتمالات و تنظیم داده‌ها افزوده شده است. این امر شاید به لحاظ مباحث مربوط به ریاضیات و جمع‌آوری داده‌ها ارزشمند باشد، اما از منظر نوآوری در کلیت منطق علم چندان قابل توجه نیست؛ زیرا افق‌های جدیدی برای توضیح لایه‌های ناپیدا و مغفول هستی اجتماعی نمی‌گشاید.

۳. منطق تبیین بر بنیان مطالعات انسانی دیجیتال

ایجاد نسبت میان علوم اجتماعی دیجیتال و مطالعات انسانی به ظهور علم میان رشته‌ای جدیدی به نام مطالعات انسانی دیجیتال می‌انجامد. این دانش تلاش دارد تا امکان‌های نسبتاً متفاوتی را در تبیین اجتماعی بروز و ظهور دهد. این دانش مبتنی بر مقدماتی است: مقدمه اول؛ تفاوت ماهوی موضوع علوم طبیعی و علوم اجتماعی است. این تفاوت به لحاظ روش‌شناختی منجر به عدم کفایت روش‌های کمی و کامپیوتری در تبیین پدیده‌های انسانی و اجتماعی می‌شود. مقدمه دوم؛ تمایز میان علوم اجتماعی با مطالعات انسانی است. توضیح آنکه این دیدگاه به دنبال اثبات امتناع علوم اجتماعی نیستند و نمی‌خواهند آن را به مطالعات انسانی فروبکاهند؛ زیرا اگر چنین بود دیگر نیازی به طرح یک دانش میان‌رشته‌ای به نام مطالعات انسانی دیجیتال نبود.

بر بنیان مطالعات انسانی دیجیتال تلاش می‌شود ضمن اعتراف به گشایش‌های روشی که از منطق رایانه‌ای برای تحقیق در علوم اجتماعی ایجاد می‌شود و آن را علوم اجتماعی دیجیتال می‌نامند؛ به محدودیت‌های ذاتی آن در حوزه علوم اجتماعی نیز التفات داشته و از مسیر ایجاد پیوند میان مطالعات انسانی و ظرفیت‌های روش‌شناختی آن با علوم اجتماعی دیجیتال این خلأ را پر کنند (همان، ص ۱۵۹). از منظر این رویکرد، روش و منطق دیجیتال پلی است که می‌تواند این دو حوزه را به هم مرتبط می‌کند. بر همین اساس نیز هویت میان‌رشته‌ای شکل می‌گیرد، و گرنه یکی به دیگری تقلیل پیدا می‌کرد. مدافعان این رویکرد اصرار دارند مرزهای علوم اجتماعی دیجیتال و مطالعات انسانی دیجیتال حفظ شود و در یک همکاری گسترده و ثانوی به یکدیگر پیوند یابند. بنابراین با پیوند میان مطالعات انسانی که به وجوه انسانی پدیده‌های اجتماعی توجه دارد با خصایص امر دیجیتال که از علوم اجتماعی دیجیتال وام گرفته شده است؛ می‌توان نحوه جدیدی از دانش به نام مطالعات انسانی دیجیتال را رقم زد. لازمه این نحوه دانش در حوزه مباحث روش‌شناختی امکان‌های جدیدی از تبیین است. این خوانش هرچند تلاش دارد تا خلأهای روش‌شناختی علوم اجتماعی دیجیتال را برطرف سازد. اما در نهایت نمی‌تواند خود را از ذیل منطق صفر - یک رایانه‌ای خارج کند. لذا ایده‌ای که طرح می‌کند در نهایت منجر به الگوی ویژه و مبسوطی از تبیین در علوم اجتماعی منجر نمی‌شود و به توصیه‌هایی کلی پیرامون ارتباط ساختارمند دانشمندان علوم اجتماعی دیجیتال و مطالعات انسانی دیجیتال بسنده می‌کند.

۴. منطق تبیین در خوانشی رادیکال از مطالعات انسانی دیجیتال

در این خوانش با رویکردی انتقادی به مسائل و چالش‌های معرفت‌شناختی و روش‌شناختی علوم اجتماعی با منطق علم در عصر دیجیتال و همچنین تأثیر داده‌های دیجیتال بر ماهیت علوم اجتماعی در عصر حاضر، طرحی عمیق‌تر را از امکان علم و ملازم با آن تبیین علمی ارائه کند. آقایان پیتر و آرتور تورنبرگ که تعلق فکری به سنت آلمانی زبان دارند؛ در مقاله‌ای با عنوان «حدود محاسبه؛ نقدی فلسفی بر تحقیقات معاصر کلان‌داده‌ها» امکان‌ها و ظرفیت‌های تحقیقات مبتنی بر منطق رایانه‌ای را مورد بررسی قرار می‌دهد. البته باید توجه نمود که هرچند عنوان این مقاله ناظر به بحث کلان داده‌هایی است که در بخش پیشین بررسی شد، ولی نویسندگان این مقاله با طرح مفهوم دیجیتال و بنیان‌های هستی‌شناختی عصری که بر مبنای منطق دیجیتال سامان یافته، از این منظر به نقد می‌پردازند. به بیانی دیگر سوبه‌های نقد صرفاً ناظر به علوم اجتماعی محاسباتی نیست، بلکه تمام مدل‌های دانشی را که مبتنی بر منطق کامپیوتری هستند دربر می‌گیرد. از این‌رو تیغ نقد این رویکرد، هر دو خوانش مطالعات انسانی دیجیتال را شامل می‌شود. مبتنی بر این رویکرد حدود معرفتی این الگوی محاسباتی نوظهور از طریق مقایسه با مباحث روزهای اولیه دیجیتالی شدن یعنی زمانی که فناوری دیجیتال در درجه اول از دریچه ماده‌زدایی دیده و به عنوان بخشی از فرایندهای بزرگتر «پسامدرن» ترسیم شده است (تورنبرگ، ۲۰۱۸، ص ۵). بنابراین تلاش‌هایی که با عناوینی مانند علوم اجتماعی محاسباتی و دیجیتال و... صورت می‌گیرد در واقع تلاش‌هایی بی‌ثمر برای گنجاندن امری پست‌مدرن ذیل سوژه مدرن است. از آن زمان، چشم‌اندازهای جهان آنلاین به طور فزاینده‌ای به عنوان حیطه‌ای ویژه باید مورد مذاقه قرار بگیرد. مهم‌ترین ویژگی این جهان، «سیالیت» فناوری‌های غیرمادی است که باعث می‌شود تا سیسم‌های آنلاین قادر به تعیین شرایط رفتار انسان می‌شوند. به بیانی دیگر جهان دیجیتال با محدودیت‌های دنیای مادی محدود نمی‌شود؛ یعنی پیکره سخت جهان مادی توسط سیالیت الکترون‌ها و نرم‌افزارها پشت سر گذاشته شده است (همان). آنچه از این تغییرات بنیادین به دست می‌آید تکوین نحوه جدیدی از دانش است که متناسب با سیالیت هستی دیجیتال، تبیین اجتماعی نیز وجه سیال خواهد یافت. ولی این نحوه از دانش و تبیین علمی به راحتی محقق نمی‌شود. درحالی‌که این تغییرات مقتضی منطق جدیدی از تبیین است؛ موانعی وجود دارد که مانع تحقق این امر می‌شود. این رویکرد انتقادی تلاش می‌کند تا با التفات به این موانع بنیادین، راهی را برای تحقق تبیین علمی متناسب با مقومات جهان دیجیتال فراهم آورد.

برخی از مهم‌ترین تناقضات و موانع بنیادین که در مسیر تکوین نحوه جدیدی از دانش وجود دارد، بدین قرارند:

۱. در حالی که تغییرات کیفی به طور فزاینده‌ای مسلط شده، تمرکز به سمت روش‌های کمی بوده است. توضیح آنکه عصر دیجیتال و سیالیت آن، مقتضی توجه بیشتر به وجوه غیرمادی انسان و در نتیجه روش‌های کیفی است. این وجوه خاص عصر دیجیتال قابل فروکاهش به امور مادی و کمی نیست؛ حال آنکه شاهدیم در عصر دیجیتال تلاش‌ها برای تبیین امر اجتماعی ذیل منطق کمی افزایش یافته است؛

۲. در حالی که سیستم عامل‌ها برای شکل دادن به رفتار اجتماعی توانمند شده‌اند، تمرکز از بساخت‌های اجتماعی به طبیعی‌سازی الگوهای اجتماعی تبدیل شده است. تصور اولیه آن بود که مبتنی بر ظرفیت‌های سیستم عامل، مشکل بازسازی و تبیین بساخت‌های اجتماعی برطرف شود؛ اما برخلاف تصور بستر دیجیتال، الگوهای اولیه تبعیت روشی علوم از علوم طبیعی احیاء شد؛

۳. در حالی که معنا به طور فزاینده‌ای مورد توجه قرار می‌گیرد، نقش هرمنوتیک کاهش یافته است (همان، ص ۷). هرچند مانع سوم از جهاتی مشابه مورد اول به نظر می‌رسد. اما در مانع اول بیشتر دوگانه کمی / کیفی مورد نظر بود و اینجا بیشتر هویت هرمنوتیکی امر اجتماعی مورد نظر است. در نهایت به نظر می‌رسد این تناقض‌ها تا حدی نتیجه کمبود بحث فلسفی درباره ماهیت واقعیت اجتماعی در عصر دیجیتال است.

۵. منطق تبیین بر بستر علوم اجتماعی شناختی

همپوشانی بین علوم شناختی و اجتماعی در دهه‌های اخیر افزایش یافته است. همین سبب شده تا رشته‌های جدید و برنامه‌های تحقیقاتی، در تقاطع این دو نوع علوم گسترش یافته است. جامعه‌شناسی شناختی، روان‌شناسی سیاسی، اقتصاد رفتاری و برنامه‌های تحقیق جدید در انسان‌شناسی نمونه‌هایی از دانش‌هایی هستند که تعیین‌شناختی یافته‌اند. این تلاش‌ها دقیقاً مشابه تلاش‌هایی است که زمانی برای تسری منطق فیزیک نیوتنی به علوم اجتماعی صورت می‌گرفت. در واقع بعد از شناسایی رخنه‌هایی در فیزیک نیوتنی توسط دانشمندان و فیلسوفان علم، این رخنه‌ها و چالش‌ها به علوم اجتماعی نیز سرایت کرد. از همین روی فیلسوفان علوم اجتماعی تلاش کردند برای احیای آن، بنیان و الگوهای دیگری را بیابند. یکی از امکان‌هایی که در چند دهه اخیر فراروی این دانشمندان قرار گرفته؛ علوم شناختی است. علوم شناختی خود ساختی بسیار وسیع است که امکان‌های جدید را از مواجهه با هستی فراروی بشر قرار می‌دهد. در نتیجه بسیاری از دانشمندان علوم اجتماعی متقاعد شده‌اند که علوم اجتماعی باید با علوم شناختی یکپارچه شود تا از بحران‌هایی که بدان گرفتار شده، رها شود. هرچند همچون امکان‌های قبلی که معرفی شد، به واسطه نو بودن مباحث در اینجا نیز خوانش‌های مختلفی وجود دارد و همچنان بحث‌ها در جریان است.

برای صورت‌بندی منطق تبیین ذیل علوم اجتماعی شناختی ناگزیر از ارائه تعریفی عام از این ماهیت این رشته هستیم تا بتوانیم منطق آن را نیز توضیح دهیم. علوم شناختی اجتماعی را می‌توان به عنوان رشته‌ها و برنامه‌های تحقیقاتی تعریف کرد که هدف آن ادغام علوم اجتماعی به عنوان مثال جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، علوم سیاسی و اقتصاد با علوم شناختی‌ای که تا به امروز مطرح شده‌اند همچون روان‌شناسی شناختی، علوم اعصاب‌شناختی و فلسفه ذهن تعریف کرد. شاید وجه اشتراک تمام خوانش‌های مختلف از علوم اجتماعی‌شناختی را بتوان تکیه بر جنبه‌های شناختی پدیده‌های اجتماعی دانست.

رون سان به عنوان یکی از طرفداران علوم اجتماعی شناختی، خوانش خود را از این صورت جدید دانش این‌گونه توضیح می‌دهد که ذهن اساس پدیده‌ها و فرایندهای اجتماعی است (سان، ۲۰۰۳، ص ۵). مشکل اساسی

در علوم اجتماعی نیز توضیح و تبیین سازوکار ذهن است. در واقع بسیاری از نزاع‌ها در فلسفه علوم اجتماعی پیرامون ماهیت معنا و نقش آن در روش‌های تبیین اجتماعی است. سان معتقد است با توجه به پیشرفت مباحث علوم شناختی و درک سازوکار تولید معنا در ذهن - همان‌گونه که فیزیک برای شیمی درمانی و یا مکانیک کوانتوم پایه‌های فیزیک کلاسیک را فراهم می‌آورد - روان‌شناسی شناختی نیز گام منطقی دستیابی به درک عمیق و اساسی پدیده‌های اجتماعی را فراهم می‌کند (همان). او سپس تلاش می‌کند نمونه‌های فراوانی را برای اثبات ادعای خود طرح کند. اما این ایده در حوزه علوم اجتماعی، طرحی جدید و بدیع حساب نخواهد شد؛ زیرا این همان ایده‌ای است که جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) ذیل منطق علوم اخلاقی در کتاب *نظام منطق* طرح کرد. وی معتقد بود علوم اجتماعی بر اصول و قوانین عام ذهن مبتنی است. به بیانی دیگر دانشمند اجتماعی باید فرایند استنتاج قوانین اجتماعی از قواعد عام ذهن را توضیح دهد.

سادگی قوانین عام ذهن یا روان‌شناسی و عدم توانایی توجیه ماهیت معنا به عنوان مقوم کنش اجتماعی محدودیت‌هایی بود که ایده کلاسیک میل با آن روبه‌رو بود. اما پیشرفت تحقیقات درباره ماهیت ذهن و تکوین علوم شناختی زمینه را برای بازخوانی ایده میل فراهم کرد. هرچند افرادی مانند *رون سان* و دیگران که از این منظر به علوم اجتماعی‌شناختی می‌نگرند، تصریح نکرده‌اند، اما روح ایده‌های اصلی آنها را می‌توان هم ایده جان استوارت میل دانست که به واسطه انقلاب قوانین عام ذهن ذیل علوم شناختی، بسیار متحول و پیشرفته‌تر شده است. در نتیجه می‌توان گفت این خوانش از علوم اجتماعی‌شناختی در واقع بازتولید نحوه‌ای از علوم اجتماعی پوزیتیویستی با ابتدا بر قوانین عام ذهن به‌مثابه اصول موضوعه علوم اجتماعی است؛ یعنی فرایندهای اجتماعی اساس هستی‌شناختی فرایندهای اجتماعی است (سارکیا و کایدسوجا، ۲۰۲۳، ص ۱۴-۱۶). به گونه‌ای که ذیل تبیین پوزیتیویستی مسئله فهم معنای کنش نیز که از چالش‌های رویکردهای کلاسیک پوزیتیویستی بود حل و فصل می‌شود. در نتیجه اگر دانشمندان علوم اجتماعی توضیحات خود را در علوم شناختی استوار کنند، تبیین آنها برای پدیده‌های اجتماعی عمیق‌تر از آنچه در حال حاضرند، می‌شود.

طرح دیگری برای ادغام بین علوم اجتماعی و شناختی ارائه شده، بر اهمیت وحدت نظری تأکید می‌کند (همان، ص ۴۸۸). منظور از وحدت نظری، یکپارچگی نظام‌های دانشی مختلف است. هربرت گیتیبس یکی از مدافعان این خوانش از علوم اجتماعی شناختی؛ رشته‌های دارای یکپارچگی را این‌گونه توصیف می‌کند:

مجموعه‌ای از رشته‌ها را یکپارچه می‌نامیم، اگر به شکلی سازگار باشند، که دو نظام دانش با پدیده‌های یکسانی سروکار دارند، مدل‌های آنها معادل و هم‌افزون هستند، و هر رشته به طور ماهوی با محتوای علمی رشته‌های دیگر غنی می‌شود (گیتیبس، ۲۰۰۷، ص ۱).

در نتیجه وحدت علوم رفتاری مستلزم آن است که آنها یک مدل اساسی مشترک داشته باشند، که به روش‌های مختلف غنی شده است تا نیازهای خاص هر رشته را برآورده کند. علوم مدرن با تمام پیشرفت‌هایی که در شناخت ابعاد مختلف زیست انسان به همراه آورده‌اند؛ یک مشکل دارند و آن عدم یکپارچگی است. این

عدم یکپارچگی سبب می‌شود آن‌طور که شایسته است علوم غنی نشوند. در نتیجه بسیاری از ظرفیت‌های آنها مغفول واقع می‌شود و از پس بسیاری از مشکلات روش‌شناختی و بنیادین برنمی‌آیند. علوم رفتاری که شامل اقتصاد، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، علوم سیاسی و همچنین تحقیقات زیست‌شناختی در مورد رفتار انسان و حیوان می‌شود، با وجود اینکه همگی با پدیده‌های تصمیم‌گیری و تعامل استراتژیک سروکار دارند، به این شکل یکپارچه نیستند. گیتیس استعاره از هم‌گسیختگی و عدم یکپارچگی علوم رفتاری را با وضعیت علوم بالغ‌تری همچون فیزیک، شیمی و نجوم که با توسعه مکانیک کوانتومی، ذرات بنیادی و فیزیک حالت جامد، و مدل انفجار بزرگ جهان به وحدت رسیدند، مقایسه می‌کند. از این منظر او معتقد است که علوم رفتاری نیز نیاز به عاملی وحدت‌بخش در سه حوزه‌ای هم‌اکنون گسیخته‌اند؛ یعنی جنبه زیست‌شناختی، اقتصادی و جامعه‌شناختی دارد (همان). در واقع در این طرح، علوم شناختی یک چارچوب واحد برای مدل‌سازی تصمیم‌گیری و تعامل استراتژیک نظام‌های دانشی است به گونه‌ای که مشارکت علوم رفتاری مختلف را در نظر بگیرد. این الگو بیشتر نقشی تنظیمی برای علوم شناختی قائل است. بنابراین به لحاظ روش‌شناختی برای هریک از علوم آورده خاصی ندارد و بیشتر بستری برای تعامل علوم را فراهم می‌آورد. این دیدگاه دخالتی در معنای تبیین ندارد و با احترام به سنت‌های مختلفی که در مجموعه علوم اجتماعی و رفتاری در جریان هستند، الگویی را برای تناسب میان‌رشته‌ای ارائه می‌دهد.

در کنار دو خوانشی که آمد، رویکرد دیگری با التفات به اهمیت معانی ضمنی در کنش‌های اجتماعی، سعی می‌کند علوم شناختی را در همین مسیر به خدمت بگیرد. علوم شناختی برای تحلیل تجربی فرایندهای کنش و یافتن معنای پنهان در پس کنش کنشگران و محدود کردن فرضیات دانشمندان علوم اجتماعی در مورد آنها مورد نیاز است (همان، ص ۴۹۴). از آنجاکه همه فرایندهای اجتماعی شامل جنبه‌های شناختی می‌شود، دانشمندان علوم اجتماعی باید در اقدامات تحقیقاتی خود مفروضاتی در مورد شناخت انسان ایجاد کنند. مفروضات دانشمندان علوم اجتماعی در مورد فرایندهای شناختی موضوعات تحقیقاتی خود اغلب براساس گزارش‌های خود افراد از این فرایندها و / یا ایده‌ها و مفاهیم «روان‌شناسی عامیانه» است که مردم در زندگی روزمره خود از آنها استفاده می‌کنند. مطالعات علوم شناختی به طور قانع‌کننده‌ای نشان داده‌اند که فرایندهای شناختی ما برای ما شفاف نیستند و درکمان از این فرایندها محدود و گاهی گمراه‌کننده است. دانشمندان علوم اجتماعی و موضوع تحقیقاتی آنها یعنی همان نظریه‌های روان‌شناختی عامیه نیز از این قاعده مستثنا نیست. در نتیجه مفروضات دانشمندان علوم اجتماعی در مورد فرایندهای شناختی موضوعات تحقیقاتی خود باید توسط نتایج علوم شناختی محدود شود (همان، ص ۴۹۵).

نتیجه‌گیری

زندگی امروزی نمی‌تواند از علم جدا باشد. به این اعتبار، گویی، زندگی امروز بدون علم میسر نیست. بلکه علم چیزی جز روایت ابعاد و سطوح مختلف زیست انسان نیست. بر این اساس نحوه صورت‌بندی نظام دانش در واقع

صورت‌بندی هستی و زندگی است. از این منظر صحبت از منطق تبیین یعنی به لایه‌هایی از ابعاد مختلف زیست انسانی پی بردن. جهان سایبر بنیان‌های هستی اجتماعی را تغییر داد و لاجرم منطق علم و تبیین علمی نیز باید تغییر کند. بر این اساس الگوی تبیین علمی‌ای که متناظر با انسان ماقبل عصر دیجیتال است؛ توانایی توضیح و تبیین زیست اجتماعی انسان محقق در عصر دیجیتال را ندارند. بعد از توجه به این تغییر از وجه سلیبی، نوبت به پرسش اجبابی از تبیین علمی متناظر با جهان سایبر و عصر دیجیتال می‌رسد. به بیانی دیگر اگر آن تبیین علمی دیگر با اقتضائات این جهان همسو نیست؛ پس تبیین متناسب با این جهان و انسان جدید که در حال شکل‌گیری است چیست؟ پاسخ به این پرسش گشودن افق‌های جدیدی برای شناخت و مواجهه با جهان سایبر است. تفکر در این سؤال دقیقاً به معنای ایستادن در آستانه سرزمین دانشی جدید و حرکت در مرزهای دانش است. این پرسش به هر میزان که بنیادین است، به همان نسبت ابعاد و زوایای آن پنهان است. برای این منظور ضروری بود ابتدا توصیفی از وضعیت علم و در اینجا بیشتر علوم اجتماعی و پاسخ‌هایی که به این پرسش بنیادین طرح شده ارائه کنیم. به این منظور محصول واکاوی بسیاری از مقالاتی را که در این حوزه در جهان انگلیسی‌زبان نگاشته شده، مورد تحقیق و ارزیابی قرار دادیم.

به نظر می‌رسد که در جهان انگلیسی‌زبان هنوز سیطره علم پوزیتیویستی که از قرن نوزدهم آغاز شد، از میان نرفته است. در واقع اکثر تلاش‌هایی که با عناوین مختلف صورت گرفته؛ روایی جز بازخوانی و احیای سنت پوزیتیویستی علم را دنبال نمی‌کنند. اما در مجموع این تلاش‌ها منجر به چند امکان برای تبیین اجتماعی شده است: نخست امکان‌هایی که بیشتر از سوی سطح فنی - مهندسی وارد علوم اجتماعی می‌شود و تلاش دارد بر بنیان منطق ریاضی دیجیتال و رایانه چالش‌های بنیادین تبیین اجتماعی پوزیتیویستی را حل کند. این جریان از سویی تفاوت جهان سایبر و عصر دیجیتال با مقابل خود را بنیادین نمی‌داند و از دیگر سو، تلویحاً یا تصریحاً منکر تفاوت و تمایز ماهوی علوم انسانی و طبیعی می‌شود. علوم اجتماعی محاسباتی که خود واجد خوانش‌هایی مختلفی است در این زمره قرار می‌گیرد. برخی از خوانش‌های علوم اجتماعی محاسباتی که آن را به جنبه محاسبات آماری به وسیله دستگاه‌های پیشرفته فرو می‌کاهد چندان دقیق نیست؛ زیرا این دیدگاه علم اجتماعی به معنای نظام دانشی که در بستری روشمند به تولید نظریه می‌پردازد را ممتنع می‌داند. بنابراین مطالعه اجتماعی تنها به تحلیل داده‌های جمع‌آوری شده تقلیل می‌یابد. اما به نظر می‌رسد که این دیدگاه چندان دقیق نیست؛ زیرا علم به دنبال سرشماری نیست. در نتیجه نباید مطالعات مبتنی بر کلان‌داده نوعی سرشماری پیشرفته تصور شود. بعد از توجه به بنیان‌های تبیین در علوم اجتماعی محاسباتی مؤیدات فراوانی یافت می‌شود که نشان می‌دهد، تبیین در علوم اجتماعی محاسباتی به لحاظ ماهوی متفاوت از تبیین در رویکرد پوزیتیویستی و معهود در علوم اجتماعی است. اما این مباحث به دلیل نوظهور بودن، پرسش‌های فراوانی را که هنوز پاسخ داده نشده‌اند پیش‌روی محققان قرار می‌دهد. در انتهای این فصل برخی از مهم‌ترین آثار در این زمینه را در قالب درآمدی مختصر و کوتاه برای مطالعه بیشتر معرفی می‌کنیم. برخی قرائت‌ها در شاخه‌هایی مانند علوم اجتماعی دیجیتال نیز که به مسئله معنا و هویت

تفسیری کنش‌های اجتماعی دقت کرده‌اند در نهایت کوشیده‌اند با نوعی تقلیل این امور را ذیل منطق دیجیتال و رایانه قابل تبیین معرفی کنند. ایده سایبرولوژی نیز به دلیل آنکه ذیل فلسفه علوم طبیعی طرح شده است، بیشتر به جنبه‌های فیزیکی مسئله دقت کرده و ابعاد خاص مسئله را در جهان انسانی، عمیق مورد بررسی قرار نداده است؛

دوم؛ امکان‌هایی که تلاش می‌کند از سویی بر بنیان تمایز ماهوی علوم انسانی و طبیعی بایستد و از طرف دیگر جهان سایبر را واجد هستی‌ای بداند که ذیل جهان مدرن قرار نمی‌گیرد. این جریان هرچند به پرسش بنیادین در این مقاله توجه نموده، اما بیشتر مواجهه‌ای انتقادی با رویکرد اول داشته و به توصیه‌هایی کلی بسنده کرده است. در نتیجه هیچ الگوی تفصیلی بدیلی نسبت به امکان تبیین در جهان سایبر را معرفی نکرده است. برای مثال /یگناتوف در نشستی با عنوان «جامعه‌شناسی شناخت چگونه باید باشد؟» در نهایت به توصیه‌هایی کلی مبتنی بر ایجاد پرسش برای جامعه جامعه‌شناسان و معرفی چند طرح عملی در دست اقدام اکتفا می‌کند (ایگناتوف، ۲۰۱۴، ص ۹۹۰-۹۹۴). بنابراین می‌توان گفت این نقطه مرزی دانش است که ایستادن بر آن و تلاش برای طرح پاسخی مبتنی بر سنت خود، می‌تواند ما را به کنشگرانی فعال و خلاق در جهان سایبر تبدیل کند.

در نهایت برای درک وضعیتی که دانش بشری امروزه در مواجهه با جهان سایبر تجربه می‌کند، قابل مقایسه با زمانه‌ای همچون دوره میانی قرون وسطا است. توضیح آنکه از قرن یازدهم تا اوایل قرن چهاردهم، نشانه‌هایی از نوزایش و انقلاب‌هایی در عرصه‌های فکری، اقتصادی و سیاسی در اروپا مشاهده می‌شود. به نوعی بسیاری از اصول شناخت متزلزل می‌گردد. راجر بیکن (۱۲۹۲-۱۲۲۰) ادعای ورود آزمایش و ریاضیات را به‌مثابه مطمئن‌ترین روش‌های تحقیق در علوم مطرح می‌کند (لالمان، ۱۳۹۹، ص ۲۶-۲۷). ادعای راجر بیکن همچون ضربه‌ای سهمگین در کتاب *ارغنون نو فرانسویس بیکن* (۱۶۲۶-۱۵۶۱) به صورت منسجم ظهور و بروز می‌یابد. او مدعی می‌شود که برخی اختراعات عملی بشر همچون چاپ، اشیاء و حالت جهان را دگرگون کرده‌اند و این‌گونه اختراعات از دانش سنتی ارسطویی برنیامده؛ بلکه محصول مواجهه مستقیم با خود طبیعت است. از همین روی نیز تلاش کرد تا منطق این مواجهه مستقیم که در روش استقرائی نمود دارد را در قالب منطقی جدید عرضه دارد. هرچند بیکن به لحاظ ذهنی در آستانه جهان جدیدی قرار داشت که به سبب کشفیات جغرافیایی، یافتن منابع جدید ثروت و بیش از هر چیزی تأسیس فیزیک براساس تجربه و استقرا به ظهور رسیده بود، اما در عین حال همچنان ارزیابی ناقصی از روش علمی جدید داشت و همچنان تحت سیطره ارسطوگرایی بود (کاپلستون، ۱۳۸۵، ص ۳۴۹). در مرحله بعد تنها با ظهور *جان استوارت میل* و کتاب *نظام منطقی*، منطق تجربه‌گرایی نظام‌مند در حوزه علوم طبیعی و اخلاقی به صورت تفصیلی محقق می‌شود (ویلر و ویلر، ۱۳۸۰، ص ۵۰). به نظر می‌رسد این موقعیت به گونه‌ای دیگر در مواجهه با عصر دیجیتال و جهان سایبر دوباره برای بشر متمثل شده است. آنچه محققان علوم اجتماعی و فلاسفه دریافته‌اند، تأثیر دیجیتالی شدن در ورود به عصر و جهانی جدید است. به صورت فی الجمله نیز دریافته‌اند که علم در این ساحت منطق تبیینی ویژه دارد. اما نتوانسته‌اند همچنان حتی ارغنون جدیدی برای این تبیین بنگارند و همچنان تحت سلطه تجربه‌گرایی کلاسیک عصر مدرن‌اند.

منابع

- بختیاریان، مریم، ۱۳۹۷، *نظریه سیستم‌های اجتماعی؛ مطالعه عملکرد سیستم هنر از منظر نیکلاس لومان*، تهران، هرمس.
- پارسایان، حمید، ۱۳۸۳، *هستی و هبوط انسان در اسلام*، قم، دفتر نشر معارف.
- توحیدی‌نسب، زینب و مرضیه فروزنده، ۱۳۹۲، *رنالیسم انتقادی؛ هستی‌شناسی اجتماعی و امکان واریسی تجربی در علوم تجربی*، مقدمه عماد افروغ، قم، بوستان کتاب.
- دوران، دانیل، ۱۳۷۶، *نظریه سیستم‌ها*، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- شاله، فیلیسین، ۱۳۵۵، *شناخت روش علوم یا فلسفه علمی*، ترجمه عیسی مهدوی، چ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
- فکوهی، ناصر، ۱۳۹۶، *انسان‌شناسی شهری*، چ یازدهم، تهران، نشر نی.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۵، *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، تهران، علمی و فرهنگی.
- لالمان، میشل، ۱۳۹۹، *تاریخ اندیشه‌های جامعه‌شناسی*، ترجمه عبدالحسین نیک گوهر، تهران، هرمس.
- آلن، رابرت، ۱۳۸۴، *فلسفه لایب‌نیتس*، ترجمه فاطمه مینایی، تهران، هرمس.
- ویلر، دیوید و جودیت ویلر، ۱۳۸۰، *تجربه‌گرایی در جامعه‌شناسی*، ترجمه حسن شمس‌آوری، تهران، نشر مرکز.
- هایم، مایکل، ۱۳۹۶، *متافیزیک واقعیت مجازی*، ترجمه سروناز تربتی، چ دوم، تهران، رخداد نو.
- Anzola Pinzón, David Enrique, 2014, *The Philosophy of Computational Social Science*, Centre for Research in Social Simulation School of Social Sciences, Faculty of Arts and Human Sciences.
- Chandler, David, 2015, "A World without Causation: Big Data and the Coming of Age of Posthumanism", *Millennium: Journal of International Studies*, V. 43, Issue 3, p. 833-855.
- Gintis, Herbert, 2007, "A framework for the unification of the behavioral sciences", *BEHAVIORAL AND BRAIN SCIENCES*, V. 30, N. 1, p. 1-16.
- Ignatow, Gabe, 2014, "Ontology and Method in Cognitive Sociology", *Sociological Forum*, V. 29, p. 990-994.
- Ignatow, Gabe, 2020, *Sociological Theory in the Digital Age*, 1st Edition, Routledge.
- Ning, Huansheng, et al, 2017, "Cyber logic Paves the Way from Cyber Philosophy to Cyber Science", *IEEE INTERNET OF THINGS JOURNAL*, V. 4, N. 3, p. 783-790.
- Pinzón, David Enrique Anzola, 2014, "The Philosophy of Computational Social Science", *Centre for Research in Social Simulation School of Social Sciences Faculty of Arts and Human Sciences*, Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy, <https://babel.banrepccultural.org> > api.
- Sarkia , Matti & Tuukka Kaidesoja, 2023, "Two approaches to naturalistic social ontology", *Synthese*, N. 104, p. 1-28.
- Snijders, Chris, Matzat, Uwe, Reips, Ulf-Dietrich, 2012, "Big Data: Big gaps of knowledge in the field of Internet", *International Journal of Internet Science*, V. 7, N. 1, p. 1-5.
- Sun, R, 2012, *Grounding social sciences in cognitive sciences*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Tornberg, Petter & Anton Tornberg, 2018, "The limits of computation: A philosophical critique of contemporary Big Data research", *Big Data & Society*, V. 5, Issue 2, p. 1-12.

تحلیل فلسفی مفهوم عدالت در اصل عدالت اجتماعی


علی احمدی امین / استادیار گروه حکمت و مطالعات ادیان جامعه‌المصطفی العالمیه، ایران، قم

Ali_AhmadiAmin@miu.ac.ir

 orcid.org/0000-0002-1788-0118

ha.eslami@mou.ir

حمزه‌علی اسلامی نسب / دکترای فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم ☞

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۲ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۰۴

چکیده

مفاهیم فلسفی همچون مفهوم عدالت، دارای منشأ انتزاع‌اند. تحلیل فلسفی منشأ انتزاع مفهوم، در شناخت دقیق آن و احکامش مؤثر است. اصل عدالت در حوزه اجتماع، بیانگر ساختار مناسبی است که در آن هر چیزی در جایگاه مناسبش قرار گیرد. شناخت مؤلفه‌های ساختار عدالت، نیازمند تحلیل فلسفی است. در این مقاله با روش تحلیلی - توصیفی، مؤلفه‌های عدالت براساس تقسیم ثنایی و در مواردی با ذکر اهم مصادیق، تبیین شده است. چهار مؤلفه اصلی عبارت‌اند از: خیرات، موانع، اختصاصات و مشترکات. مؤلفه خیرات حاوی اقسامی چون خیرات فردی و عمومی است که براساس دیدگاه انسان‌شناسانه، منظومه اهداف انسان را بیان می‌کند. بازشناسی انواع موانع آزادی‌های مشروع، در شناخت عدالت از بی‌عدالتی مؤثر است. مؤلفه اختصاص‌ها نیز متأثر از اموری چون تلاش، نیاز، نسبت، شایستگی و مواردی چون هبه و نفقه است. نهایتاً مشترکات نیز به دو قسم طبیعی و خدمات دولتی تقسیم می‌شوند که خدمات دولتی براساس نیازمندی و مشارکت‌های بخشی، جغرافیای خدمات را تعیین می‌کند. شناخت مؤلفه‌های عدالت در کنار شناخت معیار ارزش، به تبیین اصل عدالت و قواعد منتزعه از آن منتهی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: تحلیل فلسفی، مفهوم عدالت، اصل عدالت، استحقاق، خیرات.

«عدل» در لغت به معانی مستقیم، انصاف، مساوات، برابری و... به کار رفته و در مقابل ظلم و جور است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ص ۴۳۰). مفهوم «عدالت» کاربردهای گسترده‌ای دارد که همین امر به ابهام در این مفهوم انجامیده است. عدالت به‌عنوان وصفی الهی، فضیلتی نفسانی، و الگویی رفتاری در ساحت اجتماع، تعاریف متعدد و متفاوتی دارد (عربی، ۱۳۹۵، ص ۱-۴). اندیشمندان برای عدالت در ساحت اجتماع تقسیماتی ارائه کرده‌اند که با تأمل در هر تقسیم، به زاویه‌ای از مفهوم عدالت می‌توان دست یافت.

ارسطو عدالت را در یک تقسیم، به دو قسم توزیعی (Distributive Justice) و تصحیحی (Retributive Justice) تقسیم می‌کند. عدالت توزیعی به تقسیم خیرات براساس استحقاق می‌پردازد؛ درحالی‌که عدالت تصحیحی به تصحیح معاملات و ارتباطات افراد پرداخته، به جبران و تصحیح قانون‌شکنی و عمل خطا مبادرت می‌ورزد (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۷۲). *فارابی* نیز در یک تقسیم مشابه، عدالت را دو قسم می‌داند: عدالت در تقسیم و عدالت در حفظ (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۷۱-۷۲).

جوئل فاینبرگ (Joel Feinberg) در تقسیمی دیگر، عدالت را به مقایسه‌ای (Comparative Justice) و غیرمقایسه‌ای (Non-Comparative Justice) تقسیم می‌کند که گونه‌ی مقایسه‌ای آن مشتمل بر نگاهی به سنجش یک رفتار در مقایسه با رفتار دیگران است و به‌نحوی با مفهوم برابری همراه می‌شود؛ اما در گونه‌ی غیرمقایسه‌ای، درباره‌ی حق و اختصاص ویژه‌ی هر فرد بحث می‌گردد (موننگو، ۲۰۰۱، ص ۱۳۱-۱۴۰). همچنین توجه به نوع قراردادها و محتوای قراردادها، اصطلاحات دیگری همچون عدالت تعویضی یا مبادله‌ای (Commutative Justice) یا عدالت در مبادله (justice in exchange) را به‌میان آورده است.

نظریات عدالت گسترده‌ترند و اندیشمندان تلاش کرده‌اند آنها را طبقه‌بندی کنند. اختیارگرایان، سودگرایان، اجتماع‌گرایان و دولت‌رفاه، برخی از این نظریات‌اند (کمپل، ۲۰۰۱، ص ۹۶). این مقاله نشان خواهد داد که تکرار در نظریات، نتیجه‌ی توجه بخشی و محدود به مؤلفه‌های عدالت است و نگاه جامع، میان نظریات توافق ایجاد می‌کند.

در عنوان مقاله، «عدالت اجتماعی» مطرح شده است که آن را از عدالت فردی متمایز می‌کند. برای عدالت فردی دو کاربرد قابل ارائه است: عدالت فردی در حوزه‌ی منش و فضایل، که کاربردی سنتی و شایع است؛ و عدالت فردی در حوزه‌ی کنش و رفتار. عدالت به‌عنوان یک فضیلت، از فضایل چهارگانه‌ی اصلی در سنت اخلاق ارسطویی، در کنار سه فضیلت شجاعت، عفت و حکمت است و فرد با خارج شدن از این فضایل، به رذایل آلوده می‌شود. عدل در این کاربرد، به‌معنای ایجاد اعتدال در قوای نفسانی است؛ به‌گونه‌ای که با حاکمیت عقل و خرد، هر قوه در مسیر اعتدال قرار گیرد و از افراط و تفریط خارج شود.

برای عدالت فردی در حوزه‌ی کنش نیز می‌توان تعریفی ارائه کرد. در این تعریف می‌توان فرد را به‌گونه‌ای لحاظ کرد که فقط خود او و رفتارش لحاظ شود. در این کاربرد، درباره‌ی تبعیت رفتار فرد از الگوی عدالت بدون توجه به دیگران بحث می‌شود. مثلاً فرض کنید که زیاده‌روی در خوردن به‌عنوان یک کنش در مجموعه‌ی رفتار فردی

می‌تواند خروج از عدالت تلقی شود یا نظم و انضباط و رعایت بهداشت فردی رفتار عادلانه به‌شمار آید. روشن است که منظور ما از عدالت اجتماعی هیچ‌یک از این دو کاربرد نیست و عدالت اجتماعی به‌گویی رفتاری در ساحت اجتماع اشاره دارد.

در ساحت اجتماع که ساحت تلاقی خیرات انسان‌هاست، می‌توان از‌گویی رفتاری دفاع کرد که هر فردی به آنچه عادلانه به او تعلق می‌گیرد و مستحق است، دست یابد. در این مقاله به‌دنبال یافتن مؤلفه‌های مؤثر در تبیین و توضیح‌الگوی عادلانه در حوزه عدالت اجتماعی هستیم. همچنین این نکته را اضافه می‌کنیم که هر خیری، چه فردی و چه عمومی، که در ساحت اجتماع متأثر از زندگی اجتماعی است، در حوزه عدالت اجتماعی قرار می‌گیرد و درباره آن بحث می‌شود. در ادامه، توضیحات تفصیلی ارائه می‌گردد.

همچنین پژوهش‌های متعددی در اصول عام ارزشی مرتبط با اصل عدالت صورت گرفته است. فهم اصولی همچون اصل خیر و اصل آزادی به فهم عدالت کمک می‌کند. *آیزایا برلین* به‌تبع *کانت*، آزادی را به دو قسم مثبت و منفی تقسیم می‌کند (برلین، ۱۳۹۲، ص ۲۳۷-۲۵۴). این تقسیم به‌دلیل تلازمی که میان دو اصل عدالت و آزادی وجود دارد، در فهم مؤلفه‌های عدالت راهگشا خواهد بود. تلقی‌های مختلف در عقلانیت‌های رقیب از اصل خیر نیز تأثیر مستقیمی در فهم عدالت دارد که باید به آن پرداخت. *استوارت میل* براساس تلقی خاصی که از سود و خیر و کمال دارد، از آزادی دفاع می‌کند (میل، ۱۳۵۸، ص ۲۳۹) و در مقابل، *برلین* با پیشفرض گرفتن نوعی تلقی از کمال، با آن مخالفت می‌کند (برلین، ۱۳۹۲، ص ۲۷۵). *رالز* براساس عدالت، آزادی را محدود می‌کند (رالز، ۱۳۸۷، ص ۱۱۰) و *نوزیک* در مخالفت با او، به دفاع از آزادی برمی‌خیزد (نوزیک، ۱۹۹۹، ص ۳۲-۳۳). *سندل* نیز در مخالفت با همه اینان، از نگاه جمعی به عدالت دفاع می‌کند (سندل، ۱۹۸۲، ص ۲۰-۲۷ و ۶۴).

در تبیین اقسام عدالت اجتماعی کتاب‌های متعددی نگاشته شده است و صاحب‌نظران متعددی به آن پرداخته‌اند. در دوران معاصر، کتاب *عدالت به‌مثابه انصاف* اثر *جان رالز*، کتاب *بی‌دولتی، دولت، آرمان‌شهر* اثر *رابرت نوزیک*، کتاب *کدام عدالت؟ کدام عقلانیت؟* اثر *السدير مک‌اینټایر*، کتاب *عدالت* از *مایکل سندل*، و کتاب *عدالت اجتماعی و شهر* اثر *دیوید هاروی*، نمونه‌هایی مؤثر در این حوزه‌اند. *احمد واعظی* در کتاب *نقد و بررسی نظریه‌های عدالت و سیدهادی عربی* در کتاب *نظریات عدالت توزیعی* به ذکر این نظریات پرداخته‌اند. بررسی موردی مؤلفه‌های دخیل در مفهوم عدالت نیز در هر نظریه‌ای متناسب با زاویه دید آن نظریه صورت گرفته است؛ لکن پژوهشی با این دغدغه که با تحلیلی فلسفی به ارائه تبیینی از مؤلفه‌های دخیل در مفهوم عدالت بپردازد، یافت نشده است. نگارنده در تحقیقی مشابه، مؤلفه‌های مفهوم آزادی را براساس تحلیل فلسفی به بحث گذاشته، که نمونه مشابهی از این نوع تحقیق است (احمدی امین و مصباح، ۱۳۹۹). لازم به ذکر است که در این مقاله قصد ارائه نظریه درخصوص عدالت را نداریم و به نقد تفصیلی نظریات موجود نیز نمی‌پردازیم؛ لکن با تحلیل فلسفی تلاش می‌کنیم، شناختی بهتر و جامع‌تر از مؤلفه‌های دخیل در مفهوم عدالت ارائه کنیم که گامی به‌سوی ارائه نظریه جامع در عدالت خواهد بود. این پژوهش از این جهت تحلیلی و فلسفی است که می‌کوشد با تحلیلی پیشینی و براساس

تقسیمات ثنایی، الگویی از مهم‌ترین مؤلفه‌های دخیل در مفهوم عدالت را تبیین کند. در این مقاله با استفاده از روش تحلیلی - تبیینی تلاش داریم مؤلفه‌های دخیل در مفهوم عدالت را احصا کنیم. به نظر می‌آید که ارائه تصویری کامل از مؤلفه‌های عدالت، راه را برای نقد و ارزیابی نظریات عدالت هموار و برای رسیدن به نظریه‌ای جامع باز خواهد کرد.

۱. بایسته‌ها در تحلیل فلسفی مفهوم عدالت

«بایسته‌ها» برای تحلیل مفهومی، اشاراتی هستند به مبانی و ویژگی‌های یک مفهوم که در فهم آن مؤثرند. انتزاعی بودن مفهوم عدالت، بی‌طرفانه بودن اصل عدالت، ساختاری بودن عدالت اجتماعی، ضرورت ساختاری و لزوم موقعیت‌پژوهی بایسته‌هایی هستند که در اینجا به ذکر آنها بسنده می‌کنیم. در تحلیل فلسفی، مفاهیم اقسام مختلفی دارند و نحوه انتزاع آنها با یکدیگر متفاوت است. برای مثال، مفاهیمی که ماهیت خاصی را نشان می‌دهند، ویژگی‌های خاص مفاهیم ماهوی همچون جنس و فصل داشتن را خواهند داشت؛ اما مفاهیم فلسفی از نسبت‌سنجی خاصی انتزاع می‌شوند. همچنین مفاهیم فلسفی با توجه به منشأ انتزاعشان اقصائاتی پیدا می‌کنند که شناخت آنها برای تحلیل این مفاهیم ضروری است. برخی از مفاهیم فلسفی، تنها از نسبت دو شیء انتزاع می‌شوند؛ مانند مفهوم علیّت؛ و برخی دیگر، از نسبت چندین شیء در یک ساختار انتزاع می‌شوند؛ همچون مفهوم نظم. بنابراین در ابتدا توجه به «سنخ» مفهوم عدالت، ضروری است. مفهوم عدالت از سنخ معقولات ثانی فلسفی و انتزاعی است و ویژگی مفاهیم ماهوی را ندارد. این مفاهیم مسوق به ادراک حسی نیستند و با نسبت‌سنجی و مقایسه به چنگ عقل درمی‌آیند. مصادیق عدالت با حس قابل درک نیستند و از یک نسبت خاصی انتزاع می‌شوند. تحلیل فلسفی مفاهیم انتزاعی از این جهت اهمیت دارد که بدون شناخت آگاهانه و کامل از مؤلفه‌های دخیل در این انتزاع، نمی‌توان به تحلیلی کامل دست یافت و به نظریات محدود و سوگیرانه منتهی خواهد شد.

یکی از ویژگی‌های مفهوم عدالت این است که این مفهوم در یک ساختار و مدل تحقق می‌یابد. یک ساختار عادلانه به گونه‌ای طراحی می‌شود که هر امری جایگاه متناسبی پیدا می‌کند و خارج کردن آن امر از موضع مناسبش خلاف عدل خواهد بود. امیرمؤمنان علیؑ در تبیین حقیقت عدل می‌فرماید: «العدل یضع الامور مواضعها» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۵۵۳). این تبیین در بیان حکیمان در توضیح عدالت الهی چنین بیان شده است: «وضع کل شیء فی موضعه و اعطی کل ذی حقّ حقّه» (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۱۷۲). بنابراین، مفهوم عدالت از یک ساختار حکایت می‌کند که طبیعتاً این ساختار اهداف و خیراتی را محقق خواهد کرد. تعبیر گویاتری از امیرمؤمنانؑ در تبیین ساختاری بودن عدالت وجود دارد. ایشان در تمایز بین عدالت و نیکوکاری می‌فرماید: «عدالت هر چیز را به جای خود می‌نهد و بخشندگی آن را از جای خود بیرون می‌نهد. عدل، نگاه‌دارنده همگان است و بخشندگی تنها کسی را دربرمی‌گیرد که بخشش نصیب او شده؛ پس عدالت از بخشندگی شریف‌تر و برتر است» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، حکمت ۴۳۷).

حُسن عدالت بیانگر حُسن یک ساختار است که هر چیزی در جای مناسب خودش قرار گرفته باشد. حسن عدالت به این معنا، از احکام تحلیلی است و مفهوم حسن در تعریف عدل وجود دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۱۲۸). این اصل با این تبیین، نوعی همان‌گویی دربردارد و از همین‌رو صدق گزاره «عدل نیکوست»، بدیهی می‌نماید. با توجه به اینکه ساختار عدل نوعی طراحی برای رسیدن به هدف خاص است، با شناخت هدف، تبیین بیشتری از ساختار نیکو و جایگاه مناسب هر چیزی به‌دست می‌آید. در اخلاق، که هدف رسیدن به سعادت و زندگی مطلوب است، هر چیزی، اگر در مجموع هدف اخلاق را تأمین کند، در جای مناسب خود قرار دارد.

اصل بی‌طرفی در تحلیل مفهوم عدالت، از دیگر امور ضروری و پیشینی برای شناخت آن است. فیلسوفان نظریات ارزشی را به دو دسته خودگرا (Egoism) و دیگرگرا (Altruism) تقسیم می‌کنند. فارغ از اینکه چه دیدگاهی را می‌پذیریم، اصل عدالت متضمن نگاهی بی‌طرفانه است. ممکن است یک نظریه نهایتاً در توجیه یک ارزش، منفعت فاعل یا دیگری را معیار قرار دهد؛ لکن اصل عدالت مسیر رسیدن به هدف نهایی را از طریق اصلی بی‌طرفانه ترسیم می‌کند. برای مثال، یک کمال‌گرا در حوزه اصل عدالت، رفتاری بی‌طرفانه را برمی‌گزیند؛ هرچند نیت او از این عمل، رسیدن به کمال شخصی باشد. نظریات فلسفی و آموزه‌های دینی فراوانی بی‌طرفی در رفتار اجتماعی را معیار یا قاعده‌ای برای ارزش‌سنجی قرار داده‌اند؛ برای مثال، سه اصل هنجاری کانت (کانت، ۱۳۶۹، ص ۶۰-۷۴) یا قاعده‌های سیمین و زرین. درست این است که ریشه این قاعده در تعالیم دینی است و ادیان مختلف به این قاعده اشاره کرده‌اند. از باب مثال می‌توان به این فرمایش امیرمؤمنان علی^{علیه السلام} اشاره کرد: «برای دیگران آنچه را بپسند که برای خود می‌پسندی و با دیگران آن‌گونه تعامل کن که در تعامل با خویش می‌پسندی» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۳۵).

ضروری و الزامی بودن، از دیگر ویژگی‌های عدالت است. همه امور اخلاقی و ارزشی به سرحد الزام و ضرورت نمی‌رسند؛ لکن عدالت ضرورت دارد. برای مثال، از نگاه میل، عدالت و نیکوکاری با یکدیگر تفاوت دارند؛ زیرا عدالت، تکلیفی کامل را نشان می‌دهد؛ یعنی وظیفه‌ای را بیان می‌کند که افراد خاصی را دارای حق مطالبه می‌کند؛ مانند ادای دین و پرداخت نفقه؛ اما احسان و نیکوکاری وظیفه‌ای است که حق مطالبه ایجاد نمی‌کند و از همین‌رو تکلیف ناقص است (میل، ۱۳۸۸، ص ۱۳۵-۱۳۸). این ویژگی در عدالت، نشانگر حیث ضرورت عدالت است. مفهوم عدالت که با اطراف مختلفی مرتبط است، چارچوبه ضروری و مطالبه‌پذیری را تشکیل می‌دهد که تخلف از آن پذیرفتنی نیست.

یکی دیگر از الزامات عدالت‌پژوهی، لزوم موقعیت‌پژوهی است. عدالت مفهوم عامی است که در موقعیت‌های مختلف و متفاوت قابل طرح است. طبیعی است که همه مؤلفه‌های عدالت در همه موقعیت‌ها تحقق ندارند و در هر موقعیتی به‌صورت موقعیت‌پژوهی باید به بحث درباره آن نشست. از دیگر الزامات موقعیت‌پژوهی، توجه به حوزه خیرات و انواع موانع و مداخله‌های آن موقعیت است. عدالت در هر یک از حوزه‌های آموزش، بهداشت، رفاه، مالکیت خصوصی و موارد دیگر، تبیین‌های متفاوتی می‌یابد که در موقعیت‌پژوهی به‌دست خواهد آمد. ما در اینجا تلاش

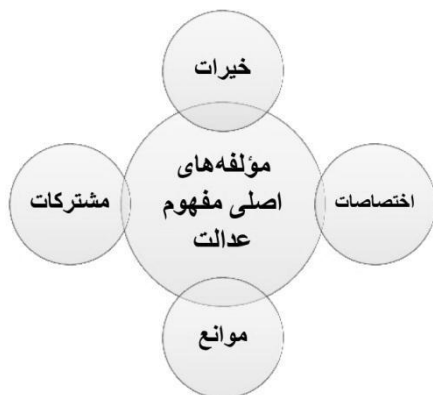
داریم که مجموعه‌ای کلی از مؤلفه‌های دخیل در عدالت به‌دست دهیم که پژوهشگران در تطبیق این مؤلفه‌ها بر موارد و حوزه‌های جزئی، لازم است به شناخت توصیفی و تحلیلی آن موقعیت بپردازند. در حد امکان سعی می‌کنیم که با تقسیمات ثنایی، همه مؤلفه‌های عدالت را در فهرستی ارائه کنیم؛ اما چنانچه این امر ممکن نبود، می‌کوشیم با روش استقرایی به مهم‌ترین مؤلفه‌ها اشاره کنیم. طبیعتاً تقسیمات اصلی را براساس تقسیم ثنایی پیش خواهیم برد؛ اما در اقسام جزئی‌تر که نیاز است به مهم‌ترین تقسیمات اشاره کنیم، از روش استقرایی نیز استفاده خواهیم کرد.

۲. مؤلفه‌های مؤثر در مفهوم عدالت

دو تعبیر کلیدی در اختیار داریم که می‌توان از آنها برای تبیین مؤلفه‌های عدالت بهره برد: در صورت عدالت، اولاً هر فردی به حق خود می‌رسد؛ ثانیاً امور در جایگاه مناسب خویش قرار می‌گیرد. مطابق این تعبیرها، چهار مؤلفه اصلی قابل شناسایی است. مطابق اصل عدالت، هر فردی باید به حق خود برسد و افراد جامعه حقوق فردی و اجتماعی یکدیگر را پاس بدارند. براین‌اساس افراد باید بتوانند به خیراتی که جزء استحقاق آنهاست، بدون هیچ مانعی برسند و آنچه جزء امور مشترک و عمومی است نیز به کسی اختصاص نیابد. در این تحلیل اولیه، به چهار مؤلفه اصلی می‌رسیم: ۱. خیرات؛ ۲. موانع؛ ۳. اختصاصات؛ ۴. مشترکات.

دو مؤلفه اول بیانگر آن‌اند که در مفهوم عدالت، خیرات فرد لحاظ شده و به تبع، مؤلفه «موانع در تحصیل خیرات» در تبیین عدالت بسیار مهم است. همچنین تخصیص خیرات به یک فرد یا عدم تخصیص آن، دو مؤلفه اختصاص‌ها و مشترکات را آشکار می‌کند. در مؤلفه خیرات، توجه به کمال یا سود و منفعت و به تعبیری نتایج ساختار عادلانه وجود دارد. لازم به ذکر است که تعیین خیرات مختص به فرد یا خیرات مشترک در عدالت اجتماعی، همگی مربوط به ساختار اجتماعی است و ما در اینجا به جنبه فردی عدالت نمی‌پردازیم. اصولاً عدالت اجتماعی مربوط به ساحت اجتماعی است و به حقوق مختص به فرد یا حقوق عمومی در ساحت اجتماع می‌پردازد. مؤلفه موانع نیز به عوامل نقض عدالت و منع افراد از حقوق و آزادی‌های مشروعشان اشاره دارد. اصل عدالت از جهت مؤلفه موانع با اصل آزادی ارتباط می‌یابد و مؤلفه‌های اصل آزادی در آن ساری می‌شود. دو مؤلفه اختصاص‌ها و مشترکات نیز به خود ساختار اشاره دارند؛ اینکه هر چیزی در ساختار عادلانه چه موضعی دارد و چگونه تعیین می‌شود.

بنا بر این مؤلفه‌ها، در تبیین مفهوم عدالت ابتدا باید به این پرسش‌ها پاسخ داد: عدالت در چه چیزی؟ عدالت در چه شرایطی؟ عدالت به‌سود چه فرد یا افرادی؟ پرسش اول گستره خیرات را نشان می‌دهد؛ پرسش دوم شرایط تحقق عدالت را که به شناخت موانع تحقق عدالت می‌انجامد، طرح می‌کند؛ و پرسش سوم الگوی تقسیم خیرات اختصاصی و مشترک را به بحث می‌گذارد. این پرسش‌ها کاملاً به هم مرتبط‌اند و نمی‌توان هیچ‌یک را بدون دیگری تصور کرد؛ لکن تبیین مفهومی آنها باید جداگانه صورت گیرد. در ادامه با تبیین جداگانه هریک از مؤلفه‌های اصلی می‌کوشیم مؤلفه‌های دخیل دیگر را رصد کنیم.



نمودار ۱: مؤلفه‌های اصلی مفهوم عدالت

۲-۱. خیرات

با توضیحات ارائه شده روشن شد که براساس اصل عدالت، هر فرد به حق خود می‌رسد و حق کسی به‌ظلم پایمال نمی‌شود. حق داشتن چیزی نیست، جز اینکه فرد یا افراد این اجازه را داشته باشند که از خیرات و منافع مشروع (خواه اختصاصی و خواه مشترک) بهره‌مند شوند. درباره اینکه آیا می‌توان عدالت یا هر مفهوم اخلاقی دیگر را بدون نتایج آن ارزش‌گذاری کرد، بحث‌هایی میان فیلسوفان اخلاق درگرفته است. به نظر می‌آید که هیچ اصل عملی بی‌فایده‌ای قابل توجیه نیست و شاید بتوان نزاع میان نتیجه‌گرایان و مخالفانشان را بر سر نوع فایده و نتیجه دانست، نه اصل نتیجه. به نظر این گفته استوارت میل در تبیین نظر کانت درست باشد که او نیز به‌گونه‌ای منافع جمعی و بدون تبعیض بشر را برای قضاوت اخلاقی پذیرفته است؛ و گرنه اصول هنجاری او بی‌معنا خواهد بود (میل، ۱۳۸۸، ص ۱۳۸-۱۴۲). در این زمینه نظریات متعددی وجود دارد که ذکر و نقد تفصیلی آنها مجال دیگری می‌طلبد.

تبیین خیرات، منافع یا مصالح، برای روشن شدن مفهوم عدالت ضروری می‌نماید. تبیین گستره خیرات، برای روشن شدن اصل عدالت بسیار مهم است. این سؤال مطرح است که: رسیدن به چه خیراتی برای انسان حق ایجاد می‌کند و درباره اختصاص یا اشتراک آن باید از عدالت سخن به‌میان آورد؟ همچنین در صورت تراحم خیرات فرد با خیرات دیگران، کدامیک اولویت خواهند داشت؟ همچنین خیرات از جهت گستره، به فردی و عمومی تقسیم می‌شوند. مؤلفه‌هایی که باعث اختصاص یک خیر به فردی می‌شود، در بخش اختصاصات، و مؤلفه‌هایی که خیرات عمومی را توضیح می‌دهد، در بخش مشترکات بحث خواهند شد و در اینجا به ذکر اقسام خیرات و طبقه‌بندی آنها بسنده می‌کنیم.

خیرات فردی را در یک تقسیم می‌توان به خیرات یا اهداف نهایی و خیرات یا اهداف میانی تقسیم کرد. براساس دیدگاه اسلامی، اهداف نهایی مربوط به بعد تعالی و کمال انسانی‌اند. اهداف میانی که زمینه‌ساز تحقق خیر نهایی فرد هستند، به دو قسم تقسیم می‌شوند: خیرات فرد در نسبت با خودش و خیرات فرد در نسبت با جامعه.

دیگر اینکه، با توجه به دویعدی بودن انسان و ترکیب آن از جسم و روح، خیرات میانی مربوط به فرد را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد: خیرات جسمانی - مادی؛ و خیرات روانی - شناختی - عاطفی.

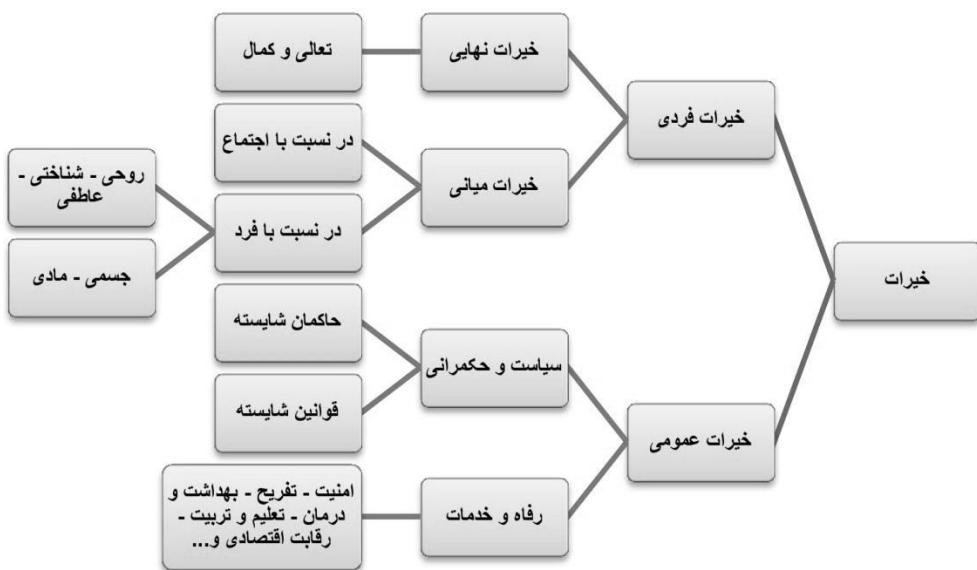
خیرات عمومی گستره وسیعی دارند و مصادیقی چون امنیت، بهداشت عمومی، آموزش عمومی، رفاه عمومی، مکان‌های تفریحی عمومی و... را شامل می‌شوند. نظریات فردگرا معمولاً در توجه و پذیرش مؤلفه خیرات عمومی در نظریات اخلاقی کوتاهی می‌کنند و از همین رو انتقاداتی به آنها وارد می‌شود. از سوی دیگر، نظریاتی که به خیرات عمومی توجه دارند، به یک گونه نیستند و معمولاً نظریات در حوزه عدالت در تبیین خیرات عمومی، بخشی و محدودنگرند و گاهی از خیرات فردی غافل می‌شوند. این نگاه‌های محدود و بخشی عامل اصلی بسیاری از اختلافات است. علامه طباطبائی در تبیین عدالت بر مؤلفه خیرات عمومی تأکید دارد و حتی در بیان تراحم میان خیرات، خیرات عمومی را مقدم می‌داند. از نگاه ایشان، در شرایط یکسان، با توجه به اینکه خداوند مالک حقیقی است و اموال را مایه معاش و قیام برای جامعه انسانی قرار داده است، منافع و مصالح موجود در عالم به فرد یا افراد خاصی اختصاص ندارد و برای تصمیم‌گیری درباره آنها باید منافع عمومی لحاظ شود. براساس اصل عام منافع عامه، ریشه بسیاری از احکام اسلامی در جهت منافع عمومی قرار می‌گیرد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۷۱؛ ج ۲، ص ۳۸۵ و ۳۸۳). بنابراین استفاده از اموال شخصی در جهتی که منافع عمومی به مخاطره می‌افتد، مجاز نیست و خارج از استحقاق عادلانه است؛ علاوه بر اینکه در بسیاری از اموالی که فرد تحصیل می‌کند، اجتماع نقشی واضح در ثمربخشی آن دارد که نباید نادیده گرفته شود (همان، ج ۹، ص ۳۸۶-۳۸۸).

هرگونه تقلیل در خیرات مشروع انسانی، به ناعدالتی منتهی خواهد شد. سکولارها به گونه‌ای خیرات معنوی، متعالی و اخروی را از محاسبات خیرات انسان خارج می‌کنند و پیرو آزادی افراد، کسب این خیرات و عدالت معنوی را نادیده می‌گیرند. آنان در خیرات دنیوی نیز تلقی یکسانی از خیر ندارند. *استوارت* میل امنیت را فایده مطلوب از عدالت می‌داند (میل، ۱۳۸۸، ص ۱۴۳-۱۴۶). از سوی دیگر، فیلسوفان جامعه‌گرا توجه بیشتری به خیرات عمومی دارند و به جای خیرات فردی آنها را محور عدالت توزیعی می‌دانند.

برای نمونه، *مایکل والتزر* نخستین خیر اجتماعی را عضویت در جامعه سیاسی می‌داند که ممکن است اعطا یا سلب شود؛ و دومین خیر اجتماعی را امنیت و رفاه می‌داند (والتزر، ۱۹۸۳، ص ۷۵-۶۱). وی با طرح «خیرات اجتماعی» (Social Goods) که برساخته جامعه و جوامع مختلف‌اند، آنها را محور عدالت قرار می‌دهد. طبق این نگاه، خیرات اجتماعی از یک جامعه به جامعه دیگر قابل تغییرند (همان، ص ۷). توجه به مؤلفه جغرافیای خیرات عمومی به همین جهت مهم، مورد اهتمام واقع شد. *جان رالز* نیز در بیانی نابرابری موجه را در نسبت با منفعت عمومی می‌دانست و معتقد بود: «بر طبق این اصل، نابرابری باید چنان برقرار شود که اولاً به سود همگان باشد و ثانیاً مناصب و مقاماتی باشد که به روی همگان باز است» (بشیریه، ۱۳۷۵، ص ۴۱).

در مقابل، اختیارگرایی مانند رابرت نوزیک با محصور کردن خیر در مالکیت و محدود کردن مالکیت به سه بخش «جسم و توانایی‌های افراد»، «جهان طبیعت و منابع طبیعی» و «آنچه انسان ایجاد و تولید می‌کند»، تلقی محدودتری از خیر را ارائه می‌دهد (نوزیک، ۱۹۹۹، ص ۱۵۱). نمونه دیگر از اختیارگرایان، هایک است که عدالت اجتماعی را چیزی جز سراب نمی‌داند و با هرگونه الگوی بازتوزیع خیرات توسط دولت، چه برابری خواهانه و چه نابرابری خواهانه، مخالفت می‌کند (هایک، ۱۹۶۰، ص ۸۷).

به نظر می‌آید برای فهم گستره عدالت، توجه به همه خیرات مشروع و معقول بشر ضروری است و بی‌توجهی به هر خیری به سلب آزادی مشروع و بی‌عدالتی منجر خواهد شد. خیرات فردی را می‌توان براساس تلقی انسان‌شناسانه و براساس نیاز و ارزش انسان طبقه‌بندی کرد. نیازهای فردی هر انسان، از نیازهای زیستی، روانی و عاطفی گرفته تا نیازهای اجتماعی همچون مالکیت خصوصی، شغل و فعالیت آزاد اجتماعی و نیازهای متعالی همچون اخلاق و معنویت فردی، از خیرات فردی محسوب می‌شوند. خیرات مشترک و عمومی نیز گستره فراوانی دارند. هر نظریه عدالتی که یکی از خیرات مدلل انسانی را نادیده بگیرد، قطعاً ناقص و سوگیرانه خواهد بود.



نمودار ۲: اقسام خیر

برای روشن شدن برخی از اصطلاحات در نمودار (۲) لازم است نکاتی ارائه شود. در این نمودار، خیرات فردی به میانی و نهایی تقسیم شده است. طبیعتاً خیرات میانی در اینجا صرفاً به خیرات فردی میانی اشاره دارد و خیرات عمومی مدنظر نیست. خیرات عمومی آن دسته از خیرات‌اند که جنبه عمومی و اشتراکی داشته باشند و به فرد خاص تخصیص نیابند. روشن است که ممکن است از یک نوع خیر، در دو جنبه فردی و عمومی بحث شود؛ از باب مثال،

تفریح کردن و داشتن امکانات تفریحی برای انسان خیر شمرده می‌شود. حال، گاهی امکانات تفریحی به فرد خاصی اختصاص می‌یابد و گاهی نیز امکانات تفریحی عمومی‌اند و به فرد خاصی تخصیص نمی‌یابند.

نکته مهم دیگر درباره خیرات افراد در جامعه، تراحم خیرات است. بسیاری از خیرات انسانی در زندگی اجتماعی متراحم‌اند و با تصاحب فردی، از دیگران دریغ خواهد شد. قوانین عادلانه تقسیم اختصاص‌ها بیانگر نحوه تخصیص عادلانه و رفع تراحم مصالح است.

در صورت تراحم خیرات نیز لازم است حیث‌ها و جهاتی را مورد توجه قرار دهیم. اولاً خیرات را می‌توان به اولیه و ثانویه تقسیم کرد. خیرات اولیه آن دسته از خیراتی‌اند که اهمیت بیشتری دارند و از خیرات ثانویه مهم‌ترند. از سوی دیگر، خیرات اولیه را از سه جهت می‌توان بررسی کرد: درجه ارزش، نیاز به بقا و شمول خیر.

۲-۲. موانع

مؤلفه «موانع» در فهم مفهوم عدالت بسیار تأثیرگذار است. با توجه به اینکه عدالت تضمین‌کننده آزادی افراد در بهره‌مندی از حقوق مشروع خویش است، بررسی انواع مداخله و ممانعت و محدودیت بر سر راه استیفای حقوق مشروع، در فهم انواع بی‌عدالتی و تبیین عدالت مهم می‌نماید. برای ورود به بحث مؤلفه‌های دخیل در مفهوم آزادی، ابتدا به تقسیمی که توسط *آیزیا برلین* در سال ۱۹۵۰م بسط یافته است، اشاره می‌کنیم. سابقه این تقسیم دست‌کم به *کانت* برمی‌گردد (کارتز، ۲۰۱۲). *برلین* آزادی را به دو نوع مثبت و منفی تقسیم می‌کند. آزادی منفی از نگاه وی، نبود مانع، محدودیت یا مداخله بیرونی است و آزادی مثبت عبارت است از فراهم بودن شرایط برای انجام یک انتخاب آگاهانه (برلین، ۱۳۹۲، ص ۲۳۷-۲۵۴). نقطه افتراق این دو معنا از آزادی در این است که اگر انتخابی بدون مداخله یا محدودیت بیرونی انجام شد، از نگاه طرفداران آزادی منفی، عملی آزادانه است؛ این در حالی است که اگر این عمل در اثر فشار درونی یا فراهم نبودن شرایط لازم انجام شود، از نگاه طرفداران آزادی مثبت، عملی آزادانه نیست. طرفداران آزادی مثبت کسی را که به سبب فشار درونی اقدام به عملی می‌کند، حتی اگر محدودیت بیرونی، مثل ممانعت پلیسی از ناحیه دیگران، وجود نداشته باشد، آزاد نمی‌دانند (همان).

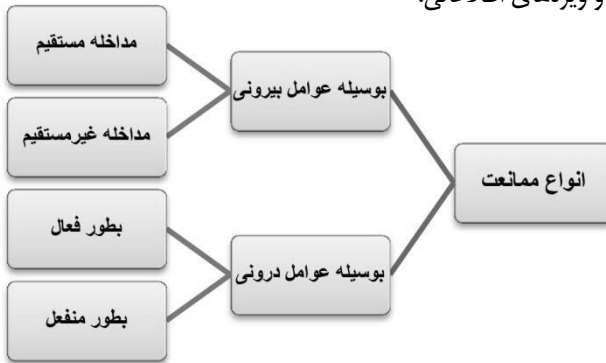
تقسیم آزادی به مثبت و منفی، دو نوع مداخله و ممانعت را به ما می‌شناساند: ممانعت از طریق مداخله بیرونی و ممانعت از طریق مداخله درونی. عوامل بیرونی به موانعی اشاره دارند که خارج از امور ذهنی و شناختی و عاطفی فرد هستند. عوامل بیرونی را نیز منطقی‌تر می‌توان به دو قسم تقسیم کرد: مداخله پلیسی و مشهود که به صورت آشکار و مستقیم فرد را از انجام کاری منع می‌کنند؛ نوع دیگر مداخله بیرونی مربوط به تنظیم شرایط و وضع قوانین است؛ به گونه‌ای که نهایتاً به عدم امکان انتخاب منتهی شود.

مداخله در عوامل درونی با دخالت در امور ذهنی، و به تعبیر فلسفی، با مداخله در مبادی اختیار صورت می‌گیرد. این نوع مداخله نیز به دو شکل قابل تصور است: گاهی با ارائه اطلاعات غلط و فریب افراد یا تحریک و اغوای آنان، به گونه‌ای کنترل‌ناشدنی برای فرد تصمیم‌سازی می‌شود. این نوع مداخله، فعالانه اتفاق می‌افتد و فرد، رسانه یا دولت

مداخله‌گر با انجام فعالیتی، برای دیگران به‌گونه‌ای کنترل‌ناشدنی تصمیم‌سازی می‌کنند. نوع دیگر در مداخلهٔ درونی، روش منفعل است. عدم ارائهٔ اطلاعات لازم برای تصمیم‌گیری و تخصیص ویژه‌هایی برای افراد معدود، به ممانعت از تصمیم‌اختیاری منتهی خواهد شد (احمدی امین و مصباح، ۱۳۹۹). در میان اندیشمندان اسلامی و غیراسلامی، نگاه بخشی به انواع ممانعت کاملاً مشهود است، که نتیجهٔ آن به فهم ناقص از مفهوم عدالت خواهد انجامید. ذکر تفصیلی دیدگاه‌ها مجال دیگری می‌طلبد.

بنابراین براساس تقسیم منطقی، با چهار شیوه می‌توان از اجرای عدالت جلوگیری کرد:

۱. مداخلهٔ مستقیم پلیسی و قهری و سلب حق از ذی‌حق؛
۲. قانون‌گذاری، به‌گونه‌ای که به‌موجب قانون مصوب، افراد از حقوق خود محروم شوند؛
۳. با فریب یا تحریک، به‌طوری که فرد توانایی تصمیم‌آگاهانه و خودمختارانه را نداشته باشد؛
۴. با کتمان حقایق و ویژه‌های اطلاعاتی.



نمودار ۳: اقسام مداخله و ممانعت

۲-۳. اختصاصات

تاکنون دو مؤلفهٔ خیرات و موانع را بررسی کردیم. این دو مؤلفه در عموم مفاهیم عام هنجاری، همچون آزادی، حق و منفعت، اخذ شده‌اند؛ اما آنچه مفهوم عدالت را متمایز می‌کند، این است که در مفهوم عدالت براساس الگوی خاصی، اختصاصات و مشترکات در خیرات بیان می‌شود. این ویژگی مختص به مفهوم عدالت است که به الگوی تقسیم خیرات و اینکه هر امری موضع مناسبی برای خود دارد، توجه دارد. اختصاص‌ها به خیراتی اشاره می‌کنند که با دلیل موجهی به فرد یا افراد محدودی منحصر می‌شوند و دیگران حق سلب آزادی صاحبان حق را ندارند. ابتدا لازم است با تحلیل فلسفی مفهوم عدالت ببینیم در اختصاصات چه مؤلفه‌هایی وجود دارد که در انتزاع مفهوم عدالت از یک رفتار مؤثر است. سیسرون معتقد است که درخصوص عدالت باید به هر کس آنچه سزاوار اوست، داد؛ مشروط به اینکه به منافع عمومی ضرر نرساند (کاتوزیان، ۱۳۷۹، ص ۲۲۵). مطابق این بیان، هم باید برای سزاواری در زمینهٔ اختصاص ملاکی داشت و هم نسبت اختصاص و خیرات عمومی و مصلحت دیگران را مورد توجه قرار داد.

مهم‌ترین مؤلفه مؤثر در عدالت در حوزه اختصاصیات، تلاش و کاری است که فرد یا افرادی انجام می‌دهند. اختصاصات را در یک تقسیم منطقی می‌توان به اختصاصات مربوط به تلاش فرد و اختصاصات غیرمربط با تلاش فرد تقسیم کرد. تلاش فرد یا افراد و عملی که انجام می‌دهند، تأثیراتی دارد. این تأثیرات، گاهی مثبت و گاهی منفی‌اند؛ همچنین گاهی این تأثیرات تنها نتیجه فعل یک فردند و گاهی فاعل برای رسیدن به این تأثیرات، از دیگران نیز یاری جسته است. نهایتاً همه فعل و انفعالات اجتماعی براساس قوانینی اتفاق افتاده‌اند که خودشان قابل بررسی‌اند.

در نتیجه می‌توان گفت که اختصاصات مرتبط با تلاش فرد یا افراد، دست‌کم از چهار جنبه قابل بررسی است: ۱. دستاوردها؛ ۲. آسیب‌ها؛ ۳. عوامل مؤثر؛ ۴. شیوه‌های تخصیص و مبادله. دو مؤلفه اول به مثبت یا منفی بودن نتایج افعال اشاره دارند. فعالیت‌های انسانی علاوه بر ایجاد منافع و خدمات فردی و اجتماعی، گاهی مثلاً با تولید آلاینده‌ها، آسیب‌هایی به منافع عمومی همچون محیط زیست، بهداشت عمومی، آب‌وهوا، آرامش و سلامت روانی وارد می‌کنند. صاحبان چنین کارهایی باید از منافع و سود خود در جهت جلوگیری از این آسیب‌ها هزینه کنند. همچنین ممکن است فرد کاری را انجام دهد که برای خیر و منفعت دیگران به خود آسیب برساند و به نوعی از خودگذشتگی داشته باشد؛ که در هنگام اختصاص‌های عادلانه، تحمل این آسیب باید مورد ملاحظه قرار گیرد.

از طرفی به دلیل اینکه نتیجه و دستاورد هر عملی می‌تواند متأثر از رفتار و عمل دیگران نیز باشد، میزان تأثیرگذاری دیگران نیز باید تعیین شود. انسان در عرصه‌های مختلف، از پژوهش گرفته تا تولید و صنعت، از دستاوردهای دیگران استفاده می‌کند؛ به گونه‌ای که بدون آن خدمات، هرگز به نتایج موردنظر دست نمی‌یافت. این باعث می‌شود که برای افراد دیگر یا عموم افراد جامعه سهمی از دستاوردهای یک فعالیت اختصاص یابد. نهایتاً الگو و شیوه‌های تعامل و قراردادهای اجتماعی در زمینه تخصیص یا انتقال خیرات، می‌تواند عادلانه یا غیرعادلانه باشد. عدالت در شیوه‌های تخصیص و انتقال، از دو جهت صوری و محتوایی قابل بررسی است که از آنها به عدالت صوری (formal justice) و عدالت محتوایی (material Justice) یاد می‌شود (واعظی، ۱۳۸۴). شیوه‌های تخصیص را نیز می‌توان منطقاً به سه بخش تقسیم کرد: قوانین اختصاص اولیه؛ قوانین انتقال خیرات؛ و قوانین مربوط به خروج از اختصاص.

نظریات عدالت به‌طور یکسان به مؤلفه‌های مربوط به تلاش توجه نکرده‌اند. برای نمونه، نظریات عدالت در حوزه اخلاق سازمانی، درخصوص تعهد سازمان‌ها به خیرات عمومی با یکدیگر تفاوت دارند. برخی نظریات صرفاً به اعضای سازمان و سهام‌داران توجه دارند و برخی دیگر به عوامل خارج سازمانی نیز توجه می‌کنند (الوانی و قاسمی، ۱۳۷۷، ص ۲۶-۲۷؛ شیخی، ۱۳۹۶، ج ۴، ص ۴۸-۹۰). همچنین نظریات عدالت در زمینه توجه به محتوای قراردادها یکسان نیستند؛ برای مثال، نظریه عدالت رابرت نوزیک به عدالت صوری توجه کرده؛ اما از محتوای نظام عادلانه سخنی به‌میان نیاورده است (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۳۵۵-۳۵۶).

اما برخی از اختصاص‌ها ارتباطی به تلاش و فعالیت فرد ندارد. با توجه به اهمیت مؤلفه نیاز - که بسیاری از نظریات عدالت بدان توجه کرده‌اند - اختصاص‌های غیرمرتبط با تلاش را می‌توان به اختصاص‌های مربوط به نیاز و اختصاص‌های غیرمرتبط به نیاز تقسیم کرد. اختصاص‌های مربوط به نیاز مصادیقی دارند که هریک توجیه و تأثیرگذاری خود را دارد. طبقات افراد نیازمند را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد: ۱. کودکان؛ ۲. معلولان؛ ۳. ازکارافتادگان؛ ۴. آسیب‌دیدگان یا کسانی که بر اثر آسیب، در شرایط اضطرار قرار گرفته‌اند. هریک از این گروه‌های چهارگانه با توجیه خاصی مستحق اختصاصاتی می‌شوند که در جای خود باید به تفصیل به جزئیات آن پرداخت.

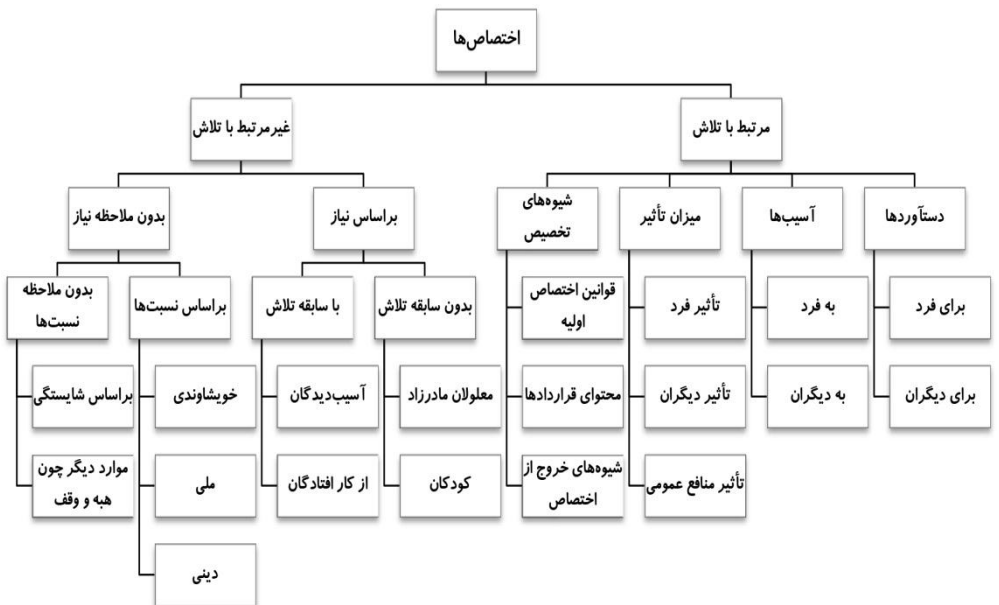
اما اختصاص‌هایی که نتیجه تلاش نیستند و جهت آن هم نیازمندی نیست، قابل تقسیم به دو دسته اصلی هستند: اختصاص‌های مربوط به نسبت‌ها؛ و اختصاصات خارج از نسبت‌ها. اجتماع‌ها و ارتباط‌ها، در زندگی و سرنوشت و تشکیل هویت جمعی انسان تأثیر بسزایی دارند و در بحث عدالت باید مورد توجه قرار گیرند. مهم‌ترین مصادیق اختصاص‌های مربوط به نسبت، عبارت‌اند از نسبت خویشاوندی، نسبت دینی و نسبت ملی. اختصاص مربوط به نسبت خویشاوندی همچون ارث و نفقه، و اختصاص‌های دینی همچون حقوق دینداران بر یکدیگر، و اختصاص‌های ملی مربوط به حوزه حاکمیت خاص است.

روش‌های اختصاص‌های غیرمرتبط با سه امر تلاش، نیاز و نسبت نیز مصادیقی دارند. اختصاص‌های غیرمرتبط با تلاش، نیاز و نسبت را نیز می‌توان به دو قسم تقسیم کرد: گاهی چنین اختصاص‌هایی به جهت شایستگی افراد است. افراد با توجه به شایستگی‌های خود در جامعه اختصاص‌هایی پیدا می‌کنند. البته این اختصاص‌ها در مجموع به تأمین منافع جمعی منتهی می‌شوند؛ مثلاً شایستگی حاکمان، برای آنها نوعی اختصاص به‌همراه دارد که تأمین خیرات عمومی را در پی خواهد داشت. نهایتاً اختصاص‌هایی وجود دارند که نتیجه تلاش، نیاز، نسبت یا شایستگی نیستند و منشأ دیگری دارند. برای اختصاص‌های خارج از موارد چهارگانه، اموری همچون هبه و وقف را می‌توان نام برد.

در میان فیلسوفان، جان رالز با نظریه معروفش «عدالت به‌مثابه انصاف»، اصل نابرابری خود را برای حمایت از افراد کم‌برخوردار و نیازمند بنا می‌گذارد (رالز، ۱۳۸۷، ص ۱۱۰). همچنین مایکل والتزر به‌عنوان یک جامعه‌گرا با ذکر اصل نیاز، آن را معیار مناسبی برای توزیع رفاه اجتماعی و مراقبت بهداشتی می‌داند (والتزر، ۱۹۸۳، ص ۷۵). در مقابل، رابرت نوزیک که به مخالفت با رالز برخاسته است، نظریه «عدالت به‌مثابه استحقاق» (Justice as entitlement) را طرح می‌کند. نوزیک با تأکید بر فردگرایی، هرگونه امری فراتر از فرد را که به‌موجب آن حقوق فرد تضییع شود، نفی می‌کند. از نگاه او هیچ موجود اجتماعی برخوردار از خیری وجود ندارد که برای خیر خاص خود متحمل نوعی از خودگذشتگی شود. در عالم خارج هرچه هست، افرادند؛ افرادی متفاوت با زندگی‌های فردی خاص خود. بهره‌کشی از یک فرد برای نفع دیگران، استفاده کردن از زمان و بهره‌دهی به دیگران است، نه چیز دیگر (نوزیک، ۱۹۹۹، ص ۳۲-۳۳). این نزاع که به‌روشنی با مؤلفه خیرات مرتبط است، مؤلفه اختصاص‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

فردریک هایک دیگر اندیشمندی است که با هرگونه نظریه‌پردازی در حوزه عدالت توزیعی مخالف است و از ورود دولت‌ها برای تنظیم بازار، که به جهت‌دهی اختصاص‌ها منجر می‌شود، مخالفت می‌کند. هایک طراحی اقتصادی برای دفاع از نیازمندان و کاهش نابرابری برای رسیدن به عدالت را مبتنی بر پیش‌فرض‌های نادرست می‌داند و از همین‌رو از بازار آزاد دفاع حداکثری می‌کند (هایک، ۱۹۷۶، ص ۶۲). از طرفی دیگر، مایکل سندل، که در قامت منتقد جان رالز ظاهر شده است، نگاه فردگرا را به‌چالش می‌کشد و نگاه ابزاری به جامعه را نقد می‌کند. رالز معتقد است که توانایی‌ها و استعداد‌های فردی بخشی از هویت فرد نیستند و دیگران نیز در آن سهم دارند؛ اما این نگاه به جامعه، از نظر سندل نگاهی ابزاری است (سندل، ۱۹۸۲، ص ۱۰۳-۱۴۹). سندل ضمن انتقاد به لیبرال‌ها، به نظریه رالز نیز انتقاد وارد می‌کند و معتقد است که او هویت فرد را با توجه به تعلقات او از جهت عضویتش در یک خانواده، شهر، ملت، تاریخ و فرهنگ خاص مورد مذاقه قرار نمی‌دهد (سندل، ۲۰۰۵، ص ۲۲).

فارغ از قضاوت درباره ادعاهای مطرح‌شده، روشن است که نمی‌توان در تبیین عدالت و تعیین اختصاص‌ها، به مؤلفه «نیاز» بی‌توجه بود و نظریه‌ای که از آن غافل باشد، نمی‌تواند جامع باشد. چنان‌که گذشت، نیازمندی انواعی دارد که برخی از آنها نتیجه تلاش در گذشته و حتی ایثار و ازخودگذشتگی بوده است و نمی‌توان آنها را به‌طور کامل نادیده گرفت.

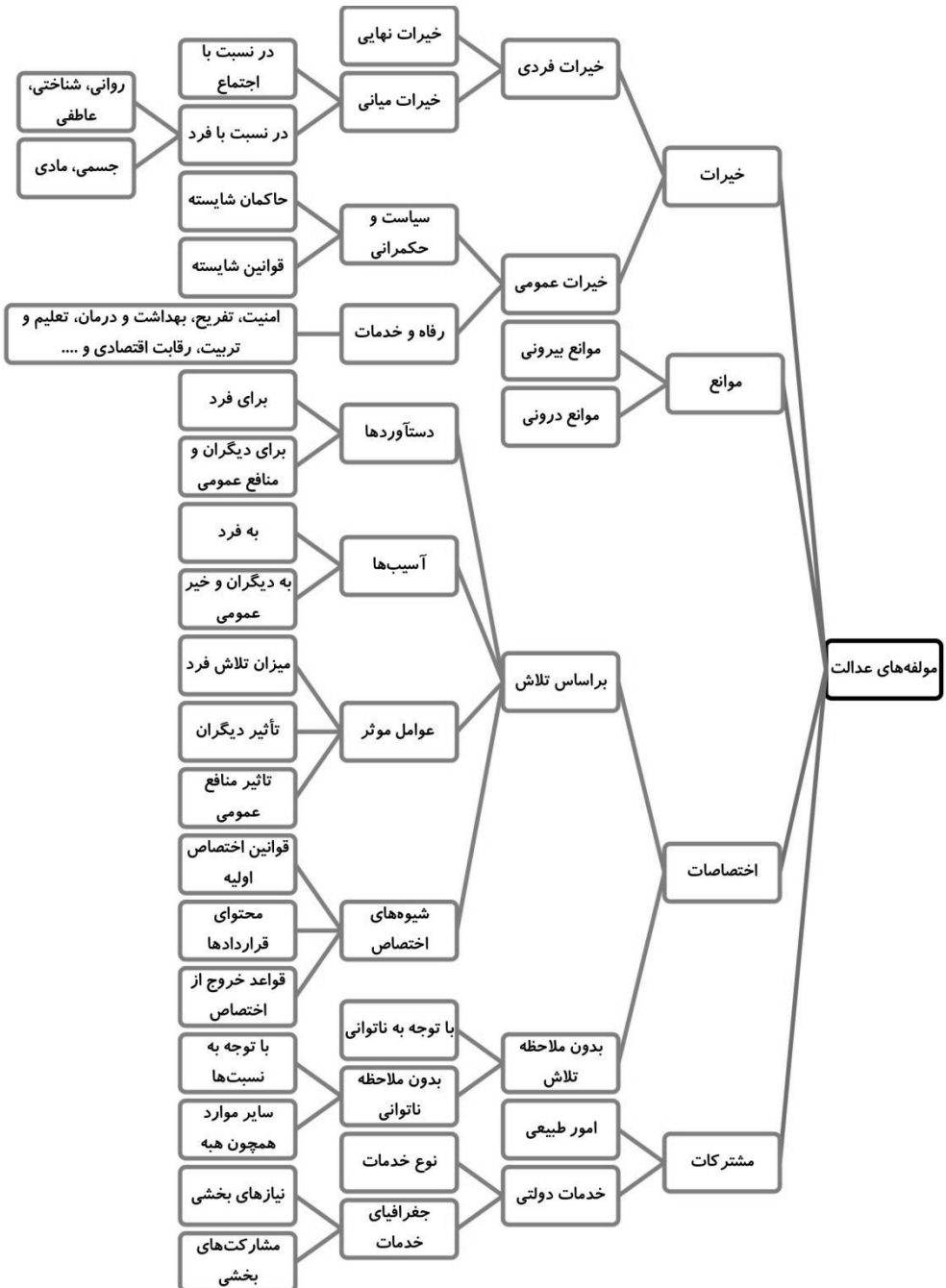


نمودار ۴: اقسام اختصاص‌ها

مشترکات در عدالت، آن دسته از خیرات‌اند که به فردی اختصاص ندارند و همهٔ افراد می‌توانند از آنها استفاده کنند. منافع مشترک را - که به برخی مصادیق آن در خیرات عمومی اشاره کردیم - می‌توان از دو جهت بررسی کرد: امور طبیعی و امور غیرطبیعی. امور طبیعی ممکن است برای ساکنان در یک طبیعت خاص مشکلات یا خیراتی به‌همراه داشته باشد که در بررسی عدالت، تأثیر آنها مدنظر قرار می‌گیرد. همچنین خدمات دولتی از جهت نوع خدمات و جغرافیای خدمات می‌تواند به‌بحث گذاشته شود. جغرافیا و پراکندگی خدمات عمومی دولتی، خود از دو جهت مورد بررسی قرار می‌گیرد: نیازهای بخشی؛ و مشارکت‌ها یا شایستگی‌هایی بخشی. گاهی بخشی از یک جامعه نیازهایی دارد؛ مانند نیاز به جاده، فضای سبز، بهداشت و... که باعث سوق پیدا کردن خدمات دولتی به آن بخش می‌شود و به عدالت اقلیمی (Climate Justice) ارتباط می‌یابد. همچنین گاهی یک بخش مشارکت‌های ویژه‌ای دارد که دولت را موظف به ارائهٔ خدماتی خاص به آن بخش می‌کند.

در نیمهٔ دوم قرن بیستم که نابرابری اجتماعی در برخی کشورها بسیار حاد شد، توجه به جغرافیای توزیع خیرات از دغدغه‌های اصلی عدالت‌پژوهان قرار گرفت (شکویی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۱-۱۴۲). هاروی از فیلسوفانی است که به عدالت اجتماعی و شهر و جغرافیای خدمات دولتی پرداخته است. او در زمینهٔ تبیین اصل عدالت اجتماعی، از زاویه‌ای دیگر، به سه مؤلفهٔ نیاز، منفعت عمومی و استحقاق اشاره می‌کند. او عدالت اجتماعی را «توزیع عادلانه از طریق عادلانه» تبیین می‌کند (ر.ک: هاروی، ۱۳۷۹). ما مؤلفهٔ منافع عمومی را در مؤلفهٔ مربوط به خیرات قرار دادیم و سخن دربارهٔ استحقاق نیز متوقف بر تبیین اصل عدالت است. بنابراین، مؤلفهٔ نیازمندی را می‌توان در تبیین جغرافیای خدمات دولتی مؤثر دانست. نیازهای بخشی فراوان‌اند. هاروی در کتاب *عدالت، طبیعت و جغرافیای نابرابری* به عواملی نظیر درآمد، فضای مختلف زندگی، نژاد و نظایر آن، و اثرات آنها بر مسمومیت، کم‌خونی، مراقبت بهداشتی و... می‌پردازد و بدین ترتیب تأثیر عوامل مختلف جغرافیایی را بر عدالت اجتماعی بررسی می‌کند (ر.ک: هاروی، ۱۹۹۶). هاروی در نظریهٔ خود و رالز در اصل دوم خود، این هم‌گرایی را دارند که به تأمین نیازهای مناطق نیازمند توجه کرده‌اند (حاتمی‌نژاد و راستی، ۱۳۸۵). این نظریات به‌خوبی اهمیت مؤلفهٔ خیرات مشترک طبیعی و ناشی از خدمات دولتی را در زمینهٔ تحقق عدالت آشکار می‌سازد، که باید تأثیر یا عدم تأثیر آن را بررسی کرد و در صورت تأثیرگذاری، به توجیه و میزان آن پرداخته شود.

در کنار مؤلفهٔ «نیاز»، در حوزهٔ توزیع خدمات عمومی دولتی، مؤلفهٔ «شایستگی‌ها و مشارکت‌های بخشی» را افزودیم؛ مانند خدمات عمومی در اختیار نیروهای انتظامی یا خدمات علمی همچون تأسیس کتابخانه‌ها در دانشگاه‌ها یا خدمات ورزشی در اماکن نظامی. مثال دیگر، مرزنشینان‌اند که با توجه به خدمات ویژه‌ای که در حفظ کبان یک نظام ایفا می‌کنند، استحقاق‌هایی می‌یابند.



نتیجه‌گیری

تحلیل فلسفی مفاهیم عقلی روشی برای درک بهتر احکام آن مفاهیم است. این مفاهیم منشأ انتزاع خاص خود را دارند و شناخت دقیق منشأ انتزاع آنها و مؤلفه‌های موجود در منشأ انتزاع، به فهم درست این مفاهیم کمک می‌کند. تبیین فلسفی مفهوم عدالت، راهی برای شناخت اصل عدالت و ارزیابی نظریات مربوط به این حوزه است؛ اگرچه برای شناخت اصول ارزشی، علاوه بر بحث مفهومی، مباحث دیگری همچون «معیار ارزش» لازم است. در تبیین عدالت، این ویژگی بارز بود که عدالت از دیگر مفاهیم ارزشی همچون آزادی و حق و منفعت، این تمایز را دارد که حاوی نگاهی ساختاری است. سخن درباره «وضع الشیء فی موضعه» بیانگر این است که ساختاری نیکو وجود دارد که هر چیزی در آن ساختار جایگاه مناسب خود را دارد و ارزش عدالت به این معناست که در مجموع، ساختار عادلانه از هر نوع ساختار دیگر برای رسیدن به اهداف موردنظر، مناسب‌تر است.

در تحلیل فلسفی عدالت، چهار مؤلفه اصلی به دست آمد که عبارت بودند از: خیرات، موانع، اختصاص‌ها و مشترکات. تبیین خیرات مشروع انسانی به فهم درست عدالت می‌انجامد و تبیین ناقص و کاهشی از خیرات انسانی به نقص و نقض متعدد حقوق افراد منجر می‌شود. دیدگاه‌های سکولار به همین دلیل نمی‌توانند ضامن عدالت باشند. ما در این مقاله خیرات را به فردی و عمومی تقسیم کردیم و برای هر یک تقسیماتی ارائه دادیم. عدالت با شیوه‌های مختلفی نقض می‌شود و آزادی افراد در استفاده از حقوقشان محدود می‌گردد. از همین رو در تبیین فلسفی عدالت، به انواع مداخله‌ها و ممانعت‌ها اشاره کردیم و ممانعت‌های بیرونی و درونی را توضیح دادیم.

مهم‌ترین مؤلفه‌هایی که عدالت را از دیگر مفاهیم ارزشی متمایز می‌سازند، تبیین اختصاص‌ها و مشترکات است. برای تبیین مؤلفه اختصاص‌ها، به چهار قسم اختصاص‌زنده، یعنی تلاش، نیاز، نسبت و شایستگی اشاره کردیم و موارد دیگری را که در این اقسام قرار ندارند، در عنوان «موارد دیگر» قرار دادیم. تلاش کردیم که این تقسیم‌ها به صورت ثنایی ارائه شود تا پژوهشگران حوزه عدالت تا حدی از کامل بودن تحقیق خود مطمئن شوند. نهایتاً مؤلفه مشترکات با توجه به امور طبیعی و غیرطبیعی تقسیم شدند و گستره خدمات دولتی براساس نیاز و مشارکت‌های بخشی تبیین شد.

در تبیین این مؤلفه‌ها تلاش شد که تقسیمات، منطقی و قابل دفاع باشد تا همه یا مهم‌ترین مؤلفه‌های مؤثر گردآوری شده باشد. لازم به ذکر است که این تحقیق برای فهم اصل ارزشی عدالت کافی نیست و چنان‌که گذشت، بحث‌های دیگری همچون معیار ارزشی و تبیین اقسام ارزش و بیان اولویت‌ها، به‌ویژه در شرایط تراجمی، ضروری است. پیشنهاد می‌شود که پژوهشگران این بحث را در حوزه نقد نظریات موجود درباره عدالت، با توجه به گستره مؤلفه‌ها، ادامه دهند. همچنین اصول، قواعد و کدهای ارزشی فرعی و منتزع از اصل عدالت، در هر موقعیتی با توجه به مؤلفه‌های موجود در آن موقعیت مورد تحقیق قرار گیرد.


منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، قم، هجرت.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- احمدی امین، علی و مجتبی مصباح، ۱۳۹۹، «تحلیل فلسفی آزادی در دانش‌های ارزشی»، *معرفت فلسفی*، سال هجدهم، ش ۱، ص ۱۰۷-۱۲۲.
- ارسطو، ۱۳۷۸، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- بشیریه، حسین، ۱۳۷۵، «تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، فلسفه سیاسی جان رالز»، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، ش ۱۰۹-۱۱۰، ص ۳۶-۴۳.
- برلین، آیزایا، ۱۳۹۲، *چهار مقاله درباره آزادی*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحدبن محمد، ۱۴۱۰ق، *عمرالحکم و درر الکلم*، قم، دارالکتب الاسلامی.
- حاتمی‌نژاد، حسین و عمران راستی، ۱۳۸۵، «عدالت اجتماعی و عدالت فضایی؛ بررسی و مقایسه نظریات جان رالز و دیوید هاروی»، *جغرافیایی سرزمین*، سال سوم، ش ۹، ص ۳۸-۵۰.
- رالز، جان، ۱۳۸۷، *نظریه عدالت*، ترجمه سیدمحمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۷۲، *شرح الأسماء الحسنی*، تهران، دانشگاه تهران.
- شکویی، حسین، ۱۳۷۸، *اندیشه‌های نو در فلسفه جغرافیا*، تهران، مؤسسه جغرافیایی کارتوگرافی گیتاشناسی.
- شیخی، محمدحسین، ۱۳۹۶، «اخلاق در سازمان»، در: *دانشنامه اخلاق کاربردی*، زیر نظر احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- عربی، سیدهادی، ۱۳۹۵، *نظریات عدالت توزیعی*، قم، سبحان.
- کاتوزیان، ناصر، ۱۳۶۹، *مجموعه مقالات گامی به سوی عدالت*، تهران، دانشگاه تهران.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۹، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۴، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- میل، جان استوارت، ۱۳۵۸، *رساله درباره آزادی*، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران، نشر کتاب.
- _____، ۱۳۸۸، *فایده‌گرایی*، ترجمه و تعلیق مرتضی مردیها، تهران، نشر نی.
- واعظی، احمد، ۱۳۸۴، «عدالت صوری، عدالت محتوایی»، *علوم سیاسی*، دوره هشتم، ش ۲۹، ص ۸۵-۹۷.
- _____، ۱۳۹۳، *نقد و بررسی نظریه‌های عدالت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- الوانی، مهدی و احمدرضا قاسمی، ۱۳۷۷، *مدیریت و مسئولیت اجتماعی سازمان*، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی.
- هاروی، دیوید، ۱۳۷۹، *عدالت اجتماعی و شهر*، ترجمه فرخ حسامیان و دیگران، تهران، شرکت پردازش و برنامه‌ریزی شهری.
- Campbell, Tom, 2001, *Justice*, St. Martin's Press, NY, USA.
- Carter, Ian, 2012, "Positive and Negative Liberty", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Philosophy Department, Stanford University, Stanford, CA 94305.
- Harvey, David, 1996, *justice, Nature & Geography Of Difference*, Blackwell Publishers, Oxford, UK.
- Hayek, Fredric, 1960, *The Constitution of Liberty*, Routledge and Kegan Paul.
- _____ , 1976, *The Mirage of Social Justice* (law, legislation and liberty volume 1), Routledge and Kegan Paul.
- Montague, Phillip, 2001, *Comparative and Non-Comparative Justice*, in Justice, Edited By Wojciech Sadurski, Published London, By, Routledge.
- Nozick, Robert, 1999, *Anarchy State and Utopia*, Blackwell Oxford Uk & Cambridge.
- Santal, Michael, 2005, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, Cambridge, Harvard University Press.
- _____ , 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press.
- Walzer, Michael, 1983, *Spheres of Justice*, New York, Basic books.

دلالت‌های جمعیت‌شناختی باور به رزاقیت الهی با تکیه بر آموزه‌های دینی

اسماعیل چراغی کوتیانی / استادیار گروه جامعه‌شناسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

smaeel.cheraghi@gmail.com  orcid.org/0009-0007-1869-074X

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۳۰ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۲

چکیده

باورها به‌عنوان سطوح بنیادین فرهنگ، در تعیین‌بخشی به کنش‌های انسانی نقشی مهم ایفا می‌کنند. این نقش‌پذیری بستری مناسب برای پیشگیری و حل چالش‌ها و مسائل اجتماعی است. امروزه کاهش فرزندآوری به‌عنوان یک چالش یا مسئله برای خانواده ایرانی مورد تأکید کارشناسان جمعیت قرار گرفته است. یکی از راه‌های حل این چالش‌ها، اصلاح و تقویت باورها، به‌ویژه باورهای معطوف به خدا و صفات اوست. در این میان باور به رزاقیت خدا به‌عنوان یکی از نمودهای باور به توحید افعالی، نقشی برجسته در حل مسئله فرزندآوری دارد. در این نوشتار تلاش شده است تا با تکیه بر آموزه‌های دینی به واکاوی دلالت‌های جمعیت‌شناختی باورها با تأکید بر رزاقیت الهی پرداخته شود. در جمع‌آوری داده‌ها از روش اسنادی و کتابخانه‌ای و در پردازش داده‌ها از روش توصیفی و تحلیلی استفاده شده است. یافته‌ها حاکی از آن است که دلالت‌های جمعیت‌شناختی باور به رزاقیت الهی را در مؤلفه‌هایی چون انحصار رزاقیت به خدا، حتمی بودن رزق، عدم غفلت خدا از روزی‌دهندگی، نکوهش کشتن فرزندان، روزی‌دهندگی خدا به همه هستی، وسعت رزق در صورت تشکیل خانواده، مشروط بودن روزی به کار و تلاش، به‌روشنی می‌توان دریافت.

کلیدواژه‌ها: دلالت، جمعیت‌شناسی، باور، رزاقیت، جهان‌بینی.

باورها به‌عنوان بنیادی‌ترین مؤلفه فرهنگ، در شکل‌دهی به کنش‌های انسانی نقشی محوری دارند. باورها از طریق تعیین ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی، به رفتار جهت می‌دهند؛ به‌گونه‌ای که ساخت و تغییر کنش‌ها بدون تغییر در باورها و نگرش‌ها و جهان‌بینی افراد امکان‌پذیر نیست.

اهمیت و ضرورت وجود باورها و جهان‌بینی صحیح بدان جهت است که انسان‌ها همواره در تراجم امیال و خواسته‌های خویش باید دست به‌گزینه‌ش بزنند و این انتخاب، گاهی به‌صورت طبیعی و به‌دلیل وجود انگیزه‌های قوی‌تر، و گاهی ناشی از شناخت است (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۶۸-۷۰). از آنجاکه انتخاب با آگاهی کافی ارزشمندتر است، بنابراین داشتن جهان‌بینی امری ضروری است؛ افزون بر اینکه نوع باور و جهان‌بینی تأثیر مستقیم بر رفتار انسان خواهد داشت؛ زیرا انسان همواره براساس اهداف خویش حرکت می‌کند. از این‌رو اگر همه هدف او رفاه مادی و لذات حیوانی باشد، امری چون ثروت‌اندوزی، تجمل‌گرایی، رفاه‌طلبی و راحت‌خواهی مطلوب وی خواهد شد و فرد تمام توان و همت خویش را در رسیدن به همین هدف می‌بذولد؛ اما اگر خود و جهان را تنها به این جهان مادی منحصر نکند و هدف را تکامل خویش بداند و این جهان را چیزی جز محل گذر و آزمایش خویش نداند، امور ارزشمندتری را به‌عنوان هدف برمی‌گزیند و توانش را صرف اهداف متعالی می‌کند. بنابراین کسب جهان‌بینی صحیح امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است (مرکز بررسی و تحقیقات عقیدتی سیاسی، ۱۳۶۹، ص ۵).

باورها و جهان‌بینی‌ها در شکل‌گیری ارزش‌ها، هنجارها و رفتار در ساحت‌های گوناگون زندگی بشر، نقش تأثیرگذار و بی‌بدیلی ایفا می‌کنند. این بدان جهت است که مبانی نظری مکاتب به‌مثابه لایه‌های زیرین و شالوده، شکل‌دهنده لایه‌های بیرونی در حوزه‌های ارزشی و هنجاری‌اند. برای مثال، مبانی نظری مادی‌گرایی و معناگرایی دو نظام ارزشی و هنجاری متفاوت را تولید می‌کنند و دو گونه متفاوت از کنش را شکل می‌دهند.

شناخت خدا و ویژگی‌ها و صفات او محوری‌ترین بخش جهان‌بینی در اندیشه اسلامی است. اساساً موضوع شناخت خدا و صفات او و باورمندی به آن، در شمار عوامل تعیین‌بخش به ارزش‌ها و هنجارهایی است که تعیین‌کننده نوع کنش‌های انسانی‌اند. باورمندی به خدا و اعتقاد به صفات متعالی او موجب کنش‌هایی متناسب با همان اعتقاد است؛ چنان‌که ناباورمندی به خدا و صفات او نیز سازنده رفتارهایی است که تجلی‌بخش همان باورهاست.

فرزندآوری به‌مثابه کنشی انسانی، همانند دیگر کنش‌های انسانی متأثر از باورها و جهان‌بینی‌های انسان است. این بدان معناست که باورمندی یا ناباورمندی به خدا و صفات او، در تعیین‌بخشی به رفتار باروری انسان نقشی تعیین‌کننده دارد. در این میان، باور به صفت رزاقیت الهی و ایمان به روزی‌دهندگی او، از جمله باورهای کانونی و نقش‌آفرین در تعیین‌بخشی به رفتار باروری است. از این‌رو پرسش اساسی در این نوشتار، پرسش درباره دلالت‌های جمعیت‌شناختی خداشناسی و باور به خدا با تأکید بر صفت رزاقیت الهی، با تکیه بر آموزه‌های دینی است. برای پاسخ

به این پرسش، داده‌ها به‌روش اسنادی و کتابخانه‌ای گردآوری شدند و با استفاده از روش توصیفی و تحلیلی پردازش خواهند شد.

اهمیت پردازش این موضوع از آن جهت است که امروزه پربسامدترین بهانه‌ای که خانواده‌ها برای پرهیز از پرفرزدی بیان می‌کنند، هراس از تأمین نیازهای معیشتی و اقتصادی فرزندان است. پیش‌فرض ذهنی صاحبان این اندیشه آن است که خانواده تنها تأمین‌کننده نیازها و روزی‌دهنده فرزندان است و چون تأمین نیازهای فرزندان از توانایی خانواده خارج است، نتیجه منطقی، پرهیز از زادآوری یا پرفرزدی است. این نگره نادرست، امروزه به‌مثابه گره کور ذهنی بر اندیشه بسیاری از خانواده‌ها و حتی نخبگان جامعه بسته شده است و ایشان به‌جای اندیشه‌ورزی برای باز کردن این گره، به پاک کردن صورت‌مسئله و اجتناب از فرزندآوری اقدام می‌کنند. از این‌رو برای باز کردن این سنخ از گره‌های ذهنی باید به آگاهی‌بخشی و روشنگری پرداخت. این نوشتار تلاشی اندک برای باز کردن یکی از این گره‌هاست.

جست‌وجو در نگاشته‌های مکتوب و سامانه‌ها و پایگاه‌های اینترنتی برای ما روشن ساخت که درخصوص رابطه دین با موضوع جمعیت و فرزندآوری - به‌ویژه مباحث فقهی - آثار متعددی تولید شده است؛ ولی با همه اینها در زمینه رابطه باورها - به‌ویژه باور به رزاقیت الهی - با فرزندآوری، نگاشته‌های درخور نظر وجود ندارد. این فقر منبع تا آن اندازه است که گاه از «جای خالی علم کلام در مطالعات جمعیتی» (موسوی، ۱۳۹۹) یاد می‌شود. در این میان سهم آثاری که با رویکرد تلفیقی با محوریت کلام اجتماعی، به موضوع جمعیت و باروری پرداخته باشند، از ادبیات کلامی نیز کمتر است.

با وجود این، در رساله نکاحیه: کاهش جمعیت، ضریب‌ای سهمگین بر بیکر مسلمین (حسینی طهرانی، ۱۳۷۴)، در بخشی بسیار کوتاه به آیات قرآنی و احادیث ناظر به رزاقیت الهی اشاره کرده‌اند.

کتاب رزاقیت الهی و افزایش جمعیت (موسوی، ۱۳۹۷)، در کنار تحلیل کلامی رابطه چند صفت الهی با موضوع جمعیت، به‌گونه‌ای تفصیلی‌تر به این موضوع پرداخته‌اند. با وجود این، تفاوت آن اثر با نوشتار حاضر در این است که رویکرد این نوشتار، رویکرد کلامی صرف نیست؛ بلکه تلاش کرده است تا با اتخاذ رویکردی کلامی - جامعه‌شناختی و قرآنی و با تمرکز بر صفت رزاقیت الهی، به تأثیر باورها - به‌مثابه بخش بنیادین فرهنگ - بر کنش باروری بپردازد.

مقاله «آثار اعتقاد به وعده رزق خداوند در مورد فرزندآوری با توجه به آیات ۳۱ سورة اسراء و ۱۵۱ سورة انعام» (فتحی‌زاده، ۱۳۹۹)، بیشتر به بحث درباره قتل فرزندان و اسقاط جنین پرداخته و کشتن فرزند به‌دلیل فقر (فقر بالفعل) یا ترس از فقر (فقر بالقوه) را ناشی از عدم ایمان به رزاقیت خداوند دانسته، که نوعی شرک در ربوبیت و گناهی کبیره است. این اثر به سازوکارهای تأثیر باور به رزاقیت در کنش فرزندآوری و دلالت‌های جمعیت‌شناختی

این باور نپرداخته است. نتیجه اینکه این موضوع از پیشینه‌ای غنی برخوردار نیست و از این منظر، این نوشتار تلاشی نوآورانه در جهت توسعه ادبیات این موضوع است.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. باور

موضوع «چیستی باور» در دانش‌های مختلفی همچون فلسفه، معرفت‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. درخصوص تعریف باور، در مباحث معرفت‌شناسی گفته می‌شود که هرگاه قضیه‌ای بر انسان عرضه شود، انسان در برابر یکی از این سه حالت قرار می‌گیرد: پذیرش (Acceptance)، انکار (Disacceptance) و تعلیق (Withhold). اگر ذهن انسان مفاد قضیه‌ای را پذیرفت و بدان اقرار کرد، در این صورت صاحب باور شده است؛ در مقابل، انکار و عدم پذیرش، آن است که انسان مفاد قضیه‌ای را نپذیرد. حالتی که ذهن مضمون قضیه‌ای را نه بپذیرد و نه نپذیرد، «تعلیق» خوانده می‌شود. پس «باور» حالتی ذهنی و پذیرشی درونی است که درباره مفاد و محتوای قضیه رخ می‌دهد (فعالی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۸). براین اساس از نظر معرفت‌شناسان، «باور» شرط لازم معرفت است و این بدان معناست که معرفت بدون باور امکان تحقق نمی‌یابد (شمس، ۱۳۸۴، ص ۹۸). البته این بدان معنا نیست که باورها همیشه مطابق با واقع‌اند و در آنها خبری از کژی و ناراستی وجود ندارد. بین «باور» و «واقعیت» رابطه‌ای همانی وجود ندارد و باورها را می‌توان به دو دسته درست و نادرست تقسیم کرد. از این‌روست که قرآن کریم در رویارویی با باورهای غیرمنطقی، خرافی و جاهلی انسان‌های عصر نزول و برای آموزش معارف بنیادین صحیح، بر نقش شناخت تأکید می‌کند و از انسان‌ها می‌خواهد که با شناخت باورهای درست، به آنها ایمان آورند و آن را به‌عنوان جهت حرکت عملی خود برگزینند؛ زیرا برخورداری از نظام معرفتی درست و خلل‌ناپذیر و سپس تنظیم عواطف، احساسات و رفتارها بر مبنای این نظام، زندگی انسان را هدفمند و معنادار می‌کند و آنها را به سلامت و سعادت رهنمون می‌شود (حسینی بافرانی و مهدوی‌راد، ۱۳۹۰).

در روان‌شناسی اجتماعی نیز «باور» به معنایی نزدیک به معنای معرفت‌شناختی آن تعریف شده است. از این منظر، «باورها یا عقیده‌ها اندیشه‌هایی هستند که فرد به درستی و حقایق آنها اعتقاد دارد» (پارسا، ۱۳۸۳، ص ۳۱۲).

به‌هرروی، اساس فرهنگ بیشتر بر دو پایه اصلی بنا شده است: باورها و ارزش‌ها. باورها همان عقاید انسان درباره هستی‌اند؛ اینکه: مبدأ کل هستی کجاست؟ جهان هستی برای چه پدید آمده است؟ جایگاه آدمی در چارچوب نظام هستی چیست؟ در مجموع می‌توان گفت: در فرهنگ اسلامی، باورها مجموعه عقایدی هستند که به توحید، نبوت و معاد برمی‌گردند؛ مانند این اعتقاد که خدایی وجود دارد که گرداننده و تدبیرکننده جهان است؛ نیازهای ما را فقط او می‌تواند برطرف کند و کمال و سعادت ما در این است که تنها در جهت رضایت او حرکت کنیم (مصباح

یزدی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۶). درحقیقت، «باور» در اینجا به‌نوعی به‌معنای جهان‌بینی است و جهان‌بینی «یک سلسله اعتقادات و بینش‌های کلی هماهنگ دربارهٔ جهان و انسان و به‌طورکلی دربارهٔ هستی است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۹) که از شناخت خدا، انسان و جهان حاصل می‌شود و بهترین نوع آن، جهان‌بینی‌ای است که با فطرت انسان هماهنگ باشد و به انسان آرمان و امید دهد و مسئولیت‌آفرین باشد (مرکز بررسی و تحقیقات عقیدتی سیاسی، ۱۳۶۹، ص ۶). طبق این تعریف می‌توان «سیستم عقیدتی و اصولی هر دین را جهان‌بینی آن دین» به‌شمار آورد (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۲۹).

۱-۲. دلالت جمعیت‌شناختی

«دلالت» مفهومی منطقی و بدین معناست که چیزی به‌گونه‌ای باشد که علم به آن، سبب‌ساز انتقال ذهن به چیز دیگری شود؛ مثلاً صدای زنگ خانه ذهن را به وجود شخصی در پشت در منتقل می‌سازد. در این مثال، صدای زنگ «دال» است و وجود شخص پشت در منزل، «مدلول»؛ و خصوصیتی را که در صدای زنگ موجب انتقال ذهن شنونده به وجود شخص پشت در می‌شود، «دلالت» گویند (ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۱۸). در اینجا نیز سخن در آن است که باور عمیق به «رزاقیت الهی»، دلالت می‌کند بر اینکه روزی فرزندان از سوی خدا تضمین شده است و نباید به‌بهانه «نگرانی از روزی فرزندان» و «هراس از تأمین معیشت فرزندان» از زیر بار زادآوری شانه خالی کرد. از این‌رو دلالت جمعیت‌شناختی در اینجا به‌معنای این است که باور به رزاقیت الهی بسترساز بروز کنش‌هایی هم‌نوا با زادآوری و افزایش جمعیت است.

۲. جایگاه باور به رزاقیت الهی در نظام باورهای توحیدی

یکی از اساسی‌ترین پرسش‌هایی که نظام‌های فکری گوناگون براساس مبانی نظری خود و در راستای تفسیر جهان باید به آن پاسخ گویند، این است که خداوند در هستی چه جایگاهی دارد؟ آیا تدبیر و مدیریت هستی به‌دست خداست یا اینکه طبیعت بدون دخالت خدا مدیریت هستی را بر عهده دارد؟ برخی اندیشه‌ها معتقدند که پس از خلقت هستی به‌دست خدا، جریان امور با مدیریت طبیعت پیش می‌رود و خداوند دیگر در مدیریت جهان دخالت ندارد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۷۹)؛ اما در نگرش اسلامی، خداوند محور هستی است و به‌صورت فعال و پیوسته در کار مدیریت آن است. ضرورت مدیریت او بر هستی چنان است که اگر لحظه‌ای عنایت او از هستی برداشته شود، قالب‌های هستی فروخواهند ریخت. خدای اسلام، تدبیرکننده‌ای است (آل‌عمران: ۶۲) که تدبیرش با حکمت آمیخته است (سجده: ۵). او مالک همهٔ هستی (آل‌عمران: ۱۰۹) و حافظ (هود: ۵۷)، مراقب (احزاب: ۵۲)، فعال (هود: ۱۰۷)، برپادارنده (قیوم) (بقره: ۲۵۵)، هدایتگر (طه: ۲۰) و روزی‌دهندهٔ آن (زمر: ۵۲) است.

از منظر اسلام، خداوند نه‌تنها علت هستی‌بخش جهان هستی، که علت استمراردهندهٔ آن نیز است. او روزی همهٔ آفریدگان را از طریق اسباب مادی و غیرمادی تقدیر می‌کند. از این‌رو زیست مؤمنانه بر محور باورمندی به

ربوبیت الهی در دو ساحت تکوین و تشریح و لزوم اطاعت‌پذیری از او نظم می‌پذیرد. گسترش توجه به توحید الهی و صفات خداوند و تشویق به التزام به آنها می‌تواند از طریق نفوذ به بدنۀ زندگی بشر، بستری مناسب برای حل مسائل و مشکلات پدیدآمده در جامعه بشری باشد. جامعه‌ای که عمیقاً به مدیریت خدا بر هستی اعتقاد داشته باشد و او را روزی‌دهنده واقعی بداند، انگیزۀ بیشتری برای فرزندآوری پیدا می‌کند. با توجه به این سنت است که خداوند مسلمانان را از کشتن فرزند به دلیل ترس از فقر بازمی‌دارد و تضمین می‌دهد که آنها و فرزندانشان را روزی می‌دهد (اسراء: ۳۱؛ انعام: ۱۵۱).

به‌هرروی، شناخت خدا و صفات او قلمروی گسترده دارد. هر بخش از این گسترۀ وسیع به‌گونه‌ای خاص بر رفتار باروری و مسئلۀ جمعیت تأثیر می‌گذارد. به‌بیان‌دیگر، هر کدام از صفات الهی مرتبط با انسان و جمعیت‌های انسانی، مقوله‌ای است که کم‌وبیش قدرت تبیینگری موضوع افزایش جمعیت را دارد. از صفت رزاقیت خدا گرفته تا صفت رحمتش و از حکمت او گرفته تا قدرتش و از مصلحت‌دانی او گرفته تا ربوبیتش، همه و همه در جایگاه باور، توانایی تأثیرگذاری بر مسئلۀ افزایش جمعیت را دارند که بررسی همه آنها مجال گسترده را می‌طلبد که از حوصلۀ این نوشتار بیرون است. از این رو می‌کوشیم که از باب نمونه، یکی از مهم‌ترین باورهای راهبردی در حیطة خداشناسی را که رابطه نزدیک‌تری با جمعیت و فرزندآوری دارد، مورد بحث و بررسی قرار دهیم. آن باور مهم عبارت است از «رزاقیت» و «روزی‌دهندگی» خداوند، که در ادامه با تکیه بر آموزه‌های قرآنی و روایی به تحلیل رابطه آن با باروری و جمعیت می‌پردازیم.

۳. مؤلفه‌های باور به رزاقیت الهی و دلالت‌های جمعیت‌شناختی آن

یکی از مهم‌ترین سازوکارهای تقویت خداشناسی و خداباوری در انسان‌ها با هدف تغییر رفتار باروری آنها، آگاهی‌بخشی درباره آن دسته از صفات الهی است که بستگی نزدیک‌تری به موضوع فرزندآوری دارند. یکی از مهم‌ترین این صفات، صفت رزاقیت الهی (روزی‌دهندگی) است. «رزق» (روزی) در ادبیات قرآنی و با توجه به اطلاق آن به‌عنوان یکی از صفات خدا، معنایی گسترده دارد.

رزق در این نظام معنایی، به هر چیزی اطلاق می‌شود که هستی از وجود آن بهره‌مند می‌گردد (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۱۳۸). این معنای گسترده، نسخ‌هایی از خوردنی‌ها، آشامیدنی‌ها، لباس، مسکن، ازدواج، فرزند، دانش، نیرو و اموری از این دست را شامل می‌شود (همان، ج ۱۸، ص ۳۷۵). به‌بیان‌دیگر، رزق عبارت است از هر چیزی که موجودی دیگر را در بقای حیاتش کمک کند و چنانچه آن رزق ضمیمۀ آن موجود یا به هر صورتی ملحق به آن شود، بقیایش امتداد یابد؛ مانند غذایی که با جذب به بدن انسان حیات او را استمرار می‌بخشد و نیز مانند همسر که با تأمین نیاز جنسی آدمی، او را کمک می‌کند و مایۀ بقای نسل او می‌شود (همان، ص ۳۷۶). در قرآن از همه اینها با عنوان رزق و روزی یاد شده است.

به‌هرروی، در ادبیات فلسفی و کلامی اندیشمندان مسلمان بر این نکته تأکید شده است که توحید و یگانه دانستن خدا گونه‌های متنوعی دارد که گاه با عنوان «اقسام توحید» یا «مراتب توحید» از آنان یاد می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۶۲). یکی از اقسام توحید، توحید افعالی است که عبارت است از باور به اینکه خدا در انجام کارهای خودش به هیچ‌کس و هیچ‌چیز نیاز ندارد و هیچ موجودی نمی‌تواند هیچ‌گونه کمکی به او کند (همان، ص ۱۶۴). این بدان معناست که همهٔ اسباب و فاعل‌ها وجود و تأثیر خود را از خدا می‌گیرند و قائم به اویند؛ حتی انسان نیز به‌عنوان یکی از هستی‌ها، هرچند مختار و مؤثر در کار و سرنوشت خویش است، موجودی به‌خود وانهاده نیست (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۰۳). در این میان یکی از گونه‌های توحید افعالی، توحید در رزاقیت (روزی‌دهندگی) است که عبارت است از باور به اینکه روزی‌دهندهٔ واقعی صرفاً خداست. البته این باور، خود یکی از پیامدهای باورمندی به مالکیت و ربوبیت خدا بر سرتاسر هستی است؛ زیرا اگر صاحب همهٔ هستی خداست، دیگر جایی برای مالکیت دیگران نمی‌ماند تا چیزی از آن را به کسی روزی دهند. هستی‌های ممکن‌الوجود از این جهت که هم در اصل «هستی» و هم در «فعل» خود عین وابستگی و ربط به خدایند، روزی‌دهندهٔ حقیقی نیستند و تنها ایفاگر نقش واسطه‌ای‌اند (الله‌بداشتی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۴). در آیات بسیاری از قرآن به این نوع از یگانگی خدا اشاره شده است.

به‌طور کلی، آیات قرآن درخصوص روزی‌دهندگی خدا را - که به‌مثابهٔ یک باور، در رفتار باوروی تأثیرگذار است - می‌توان در چند دسته، که در ادامه می‌آید، صورت‌بندی کرد.

۱-۳. انحصار رزاقیت به خدا

در برخی از آیات بر انحصار «روزی‌دهندگی» به خدا تأکید شده است: «ای مردم! نعمتِ خدا را بر خود یاد کنید. آیا غیر از خدا آفریدگاری هست که شما را از آسمان و زمین روزی دهد؟ خدایی جز او نیست. پس چگونه [از حق] انحراف می‌یابید؟» (فاطر: ۳). این آیه بر سه موضوع مهم تأکید دارد: نخست تأکید بر یگانگی خدا در روزی‌دهندگی (رازقیت) (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۶۷-۵۷)؛ دوم تأکید بر یگانگی خدا در ربوبیت (تدبیرکنندگی)؛ و سوم تأکید بر ملازم بودن «آفرینندگی» (خالقیت)، «ربوبیت» و «روزی‌دهندگی» (رازقیت)؛ یعنی قرآن با صفت «خالق» بر این نکته تأکید می‌کند که روزی‌دهندهٔ واقعی کسی است که «آفرینندهٔ رزق» نیز باشد و هیچ الهه‌ای غیر از خالق نمی‌تواند روزی‌دهنده باشد (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۱۷، ص ۱۶).

این انحصار در آیات دیگر نیز مورد اشاره قرار گرفته است. در سورهٔ «ذاریات» چنین آمده است: «همانا روزی‌بخشندهٔ خلق، تنها خداست که صاحب قوت و قدرت ابدی است» (ذاریات: ۵۸). این عبارت که با اسم‌های سه‌گانهٔ «رزاق»، «ذوالقوه» و «متین» آمده، «برای این است که بر انحصار رزق بر خداوند دلالت کند و اینکه او در روزی‌رسانی به تمام روزی‌خورندگان - با وجود شمار بسیار آنان - ضعیف نیست» (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۱۸،

ص ۳۸۹). این بدان معناست که اگر انسان خدا را روزی‌دهنده حقیقی بداند، در مسئله رزق، یگانه‌پرست می‌شود؛ زیرا «رزق» را صرفاً در اختیار خدا می‌بیند و دیده و هرآنچه را در جهان طبیعت ظهور می‌کند، در زمره مجاری فیض رزاق حقیقی می‌داند؛ از این رو واژه «خیر» در آیه «وَ اللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ» (جمعه: ۱۱) به معنای «تعیین» است، نه «تفضیل»؛ و دیگران تنها مظاهر اسم ظاهر خداوند و هرگز از خود چیزی ندارند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۲۰۱-۲۰۱).

حال در موضوع باروری، اگر انسان صرفاً خدا را روزی‌دهنده بداند و برای هیچ‌کس در روزی‌رسانی نقشی اصیل قائل نباشد، رفتار خویش را در همین راستا جهت می‌دهد. به بیان دیگر، کسی که به میزانی از شناخت خدا رسیده باشد که تنها او را روزی‌دهنده بداند، به جایگاه بلند «باور به توحید (یگانه‌پرستی) در روزی‌دهندگی» رسیده است و این باور به رفتار باروری‌اش شکلی ویژه می‌دهد. شاخصه این شکل نوین این است که وی دست به فرزندآوری می‌زند و روزی فرزند خویش را تنها از روی‌دهنده واقعی طلب می‌کند. در این باور، انسان خود و همه روزی‌دهندگان ظاهری را کارگزاران الهی و ایفاگران نقش واسطه‌ای می‌داند که مظهر رزاقیت خداوند و خدا به واسطه آنها به دیگر مخلوقات روزی می‌بخشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۶۱۳-۶۱۴). این باور، انسان را وامی‌دارد که در فرزندآوری نیز - چون عرصه‌های دیگر زندگی - بر خدا توکل کند و دست نیاز به سوی او دراز کند و روزی خود و فرزندان خود را، نه از دست این و آن، بلکه تنها و تنها از خدا طلب کند. این سخن از باورمندی، سطحی از نگاه را تولید می‌کند که نمود بیانی آن می‌شود این آیه از قرآن: «مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ» (ذاریات: ۵۷-۵۸)؛ از آنان هیچ روزی‌ای نمی‌خواهم؛ و نمی‌خواهم که مرا خوراک دهند. خداست که خود روزی‌بخش نیرومند استوار است.

البته این سخن بدان معنا نیست که برنامه‌ریزی و مدیریت اقتصادی در نظام‌های اجتماعی در زمینه دسترسی انسان به نیازهای معیشتی هیچ جایگاهی ندارد. گاه ناکارآمدی نظام اقتصادی و نیز کارگزاران جامعه در سطح کلان و عدم برنامه‌ریزی اقتصادی درست در سطح خرد خانوار، ممکن است خانواده‌ها را با چالش روبه‌رو کند. در آموزه‌های دینی هم تدبیر زندگی از نشانه‌های ایمان و دینداری شمرده شده است (حرعاملی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۷، ص ۶۶). تأکید بر این امر از آن جهت است که شاید برخی ایمان را به جای تدبیر بگذارند و انسان با ایمان را از تدبیرگری و برنامه‌ریزی اقتصادی بی‌نیاز بدانند؛ اما از دیدگاه دین، تدبیر زندگی جزئی از دینداری و ایمان و باور فرد به خداست.

۲-۳. رزق الهی امری حتمی

در دسته‌ای دیگر از آیات قرآن بر این موضوع تأکید شده است که خداوند رزق و روزی بندگان خویش را تضمین کرده است؛ به گونه‌ای که با آفرینش هر انسانی، رزق او نیز همراه همیشگی او خواهد بود. خداوند در سوره «روم»

می‌فرماید: «خداست آن کسی که شما را خلق کرده و روزی بخشیده است؛ سپس بمیراند و باز (در قیامت) زنده کند. آیا آنان را که شریک خدا دانید، هیچ از این کارها توانند کرد؟ خدا از آنچه به او شریک گیرند، پاک و منزّه‌تر و بالاتر است» (روم: ۴۰). این آیه در آغاز بر رابطه بین خالقیت خدا و روزی‌دهندگی او تأکید دارد؛ بدین معنا که روزی‌دهندگی خدا ریشه در آفرینندگی او دارد؛ یعنی خداوندی که انسان را آفریده است، رزق او را نیز می‌آفریند؛ زیرا هم انسان و هم رزق او آفریده‌ی خدایند (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۱۷، ص ۳۱۷). این آیه در مرحله‌ی بعد، بر انحصار صفت‌های «آفرینندگی» و «روزی‌دهندگی» به خدا تأکید دارد و این ویژگی‌ها را از غیر خدا نفی می‌کند. همین معنا را با صراحت بیشتری می‌توان از سوره «ذاریات» نیز فهمید؛ آنجا که می‌فرماید: «و روزی شما با همه‌ی وعده‌هایی که به شما می‌دهند، در آسمان است. پس به خدای آسمان و زمین قسم که این (وعده و رزق مقدر) به‌مانند تکلمی که با یکدیگر می‌کنید، حق و حقیقت است» (ذاریات: ۲۲-۲۳). از این بیان الهی فهمیده می‌شود «رزق» امری آسمانی است که از عالم غیب به عالم شهود منتقل می‌شود و خداوند بر این مطلب قسم یاد می‌کند و آن را امری حتمی و ثابت می‌داند (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۱۸، ص ۳۷۴-۳۷۵). علامه طباطبائی ذیل این آیات، تخلف‌ناپذیری روزی انسان‌ها را این‌گونه توصیف می‌کند:

اینجا روشن می‌شود که رزق و مرزوق دو امر متلازم‌اند، که به‌هیچ‌وجه از هم جدانشدنی نیستند؛ پس معنا ندارد... که مرزوقی باشد که در بقای خود از رزقی استمداد جوید، ولی رزقی با آن مرزوق نباشد؛ و نه این فرض ممکن است که رزقی وجود داشته باشد، ولی مرزوقی نباشد؛ و نه این فرض ممکن است که رزق مرزوقی از آنچه مورد حاجت اوست، زیادتر باشد؛ و نه این فرض ممکن است که مرزوقی بدون رزق بماند. پس رزق داخل در قضای الهی است و دخولش هم اولی و اصلی است، نه بالعرض و تبعی؛ و این معنای همین عبارت است که می‌گوییم: رزق حق است (همان، ص ۳۷۶-۳۷۷).

این اصل قرآنی در موضوع فرزندآوری نیز جریان دارد و می‌تواند به‌منزله‌ی یک اصل راهبردی برای افزایش جمعیت در نظر گرفته شود؛ زیرا اگر انسان باور داشته باشد که روزی‌رسانی از طرف پروردگار امری تخلف‌ناپذیر و گریزناپذیر است، موضوع فرزندآوری را نیز در همین نظام معنایی تفسیر می‌کند. باورمندی به اینکه رزق و روزی فرزند امری آسمانی است، نه زمینی و اینکه خدا روزی فرزندان را به هر شمار که باشند، از پیش تضمین کرده است، رفتار فرزندآوری را تسهیل می‌کند. اگر واقعاً باور انسان به‌گونه‌ای شکل گیرد که هیچ مرزوقی بدون رزق برایش قابل تصور نباشد، دیگر درخصوص تأمین روزی شمار فرزندان که پای به عرصه‌ی زندگی می‌گذارند، نگرانی نخواهد داشت؛ زیرا براساس آموزه‌های دینی، هر فرزندی رزق و روزی خود را با خود به‌همراه می‌آورد.

امروز برخلاف آموزه‌های دینی، برخی خانواده‌ها از فرزندآوری اجتناب می‌کنند، با این تصور قالبی که روزی فرزندان باید پیش از تولد آنان وجود داشته باشد تا براساس میزان آن، اقدام به فرزندآوری کنند. این در حالی است که بر پایه‌ی آموزه‌های دینی، فرزند روزی خویش را به‌همراه خواهد آورد. به‌عبارت‌دیگر، اعطای روزی با وجود مرزوق (فرزند) مقارن خواهد بود. در برخی روایات، علاوه بر اذعان به آسمانی بودن رزق، بر

همترازی آن با میزان نیاز مرزوق (فرزند) تأکید شده است؛ چنان که امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: «کمک به اندازه حاجت و نیاز نازل می‌شود» (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۴۱۸). از این سخن، دو پیام می‌توان برداشت کرد: نخست اینکه هرچه هزینه انسان بیشتر شود، به‌طور طبیعی تلاش و کوشش وی بیشتر شده، مواهب فزون‌تری نصیبش می‌شود؛ چنان که در آموزه‌های دینی بیان شده است که «روزی همراه همسران به خانه شوهران می‌آید» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۳۳۰)؛ بدین معنا که انسان مجرد تلاش زیادی برای زندگی نمی‌کند؛ اما هنگامی که احساس کرد بار مسئولیت هزینه همسر بر عهده اوست، بر تلاش خود می‌افزاید و روزی به خانه او سرازیر می‌شود. همچنین هر زمان که او فرزند یا فرزندان بیشتری پیدا می‌کند، این احساس و آن تلاش، بیشتر می‌شود. پیام دوم، پیام معنوی و الهی است که خداوند روزی‌رسان به افرادی که برای زندگی هزینه بیشتری صرف می‌کنند و بر همسر و فرزند سخت نمی‌گیرند و دست و دل آنها برای بخشش به نیازمندان و کارهای خیر و پذیرایی مهمان باز است، رزق و روزی وسیع‌تری عنایت می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۱۴۳-۱۴۴). سخنی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پیام دوم را تأیید می‌کند. ایشان می‌فرمایند: «هرکس دامنه انفاق را گسترش دهد، خداوند روزی او را وسیع‌تر می‌کند و هر زمان افراد خانواده انسان بیشتر شوند، روزی نیز فزون‌تر خواهد شد» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱۸، ص ۳۳۷).

۳-۳. عدم غفلت خدا از دادن رزق

دسته‌ای دیگر از آیات قرآن بر این امر دلالت دارند که خداوند به‌دلیل آگاهی‌ای که از بندگان و نیازهای آنان دارد، هرگز از روزی دادن به آنان غفلت نمی‌کند؛ افزون بر اینکه هیچ‌کس نیز توانایی جلوگیری از روزی‌رسانی خداوند به بندگان را ندارد. خداوند در سوره «شوری» می‌فرماید: «خداوند به بندگان لطف (و آگاهی) دارد؛ هرکس را بخواهد، روزی می‌دهد؛ و او قوی و شکست‌ناپذیر است» (شوری: ۱۹).

علامه طباطبائی ذیل این آیه، ضمن تعریف واژه «لطیف» به معنای «احاطه و علم خدا بر دقائق امور»، می‌نویسد:

در این آیه شریفه، رازق بودن خدا را نتیجه لطیف و قوی و عزیز بودن او قرار داده و فرموده: «چون خدا لطیف به بندگان خویش و قوی و عزیز است، ایشان را رزق می‌دهد؛ و این دلالت دارد بر اینکه می‌خواهد بفرماید: خدا به‌خاطر اینکه لطیف است، هیچ‌یک از آفریده‌هایش که نیازمند روزی او هستند، از نظر او غایب نیستند و از روزی‌دادنش سر باز نمی‌زنند و چون قوی است، هیچ‌کس او را از دادن روزی ناتوان نمی‌سازد؛ و چون عزیز است، کسی مانع روزی‌دهندگی او نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۱۸، ص ۴۰).

باور به علم و قدرت الهی از جمله باورهایی است که وقتی با باور به رزاقیت (روزی‌دهندگی) خدا درمی‌آمیزد، در همه ساحت‌های زندگی، از جمله موضوع فرزندآوری، تأثیر معناداری از خود برجای خواهد گذاشت. باور به اینکه خداوند هم رزق فرزند را تضمین می‌کند و هم از این ضمانت خود هرگز غفلت نمی‌کند و دچار فراموشی نمی‌شود، گونه‌ای

از آرامش خیال را برای زن و مرد به‌وجود می‌آورد که هیچ نگرانی از روزی فرزند خویش نداشته باشند؛ زیرا خدا را، هم دانا به نیازهای فرزند خود و هم توانا در تأمین روزی او می‌دانند و هم بر این باورند که اگر خدا بخواهد روزی کسی را از هر جایی تأمین کند، هیچ قدرتی یارای مقابله با او را نخواهد داشت.

۴-۳. نکوهش کشتن فرزندان به دلیل ترس از روزی

در این دسته از آیات قرآنی نیز سخن دربارهٔ رزق و روزی است؛ اما ساختار سخن به‌گونه‌ای دیگر نضج گرفته است. در این آیات، خداوند با نکوهش رفتار برخی از انسان‌ها که به دلیل ترس از فقر و ناداری، فرزندان خود را به‌گونه‌های مختلف نابود می‌کردند، به آنان گوشزد می‌کند که لازم نیست به‌سبب فقر، فرزندان خود را بکشید؛ چون آن کسی که به آنها روزی می‌دهد، شما نیستید. خداوند در سورهٔ «انعام» می‌فرماید: «فرزندان خود را از ترس فقر نکشید. ما شما و آنها را روزی می‌دهیم» (انعام: ۱۵۱). علامه طباطبائی ضمن تعریف کلمهٔ «املاق» به افلاس و نداشتن مال و هزینهٔ زندگی، در تفسیر این آیه می‌نویسد:

این مطلب، یعنی کشتن فرزندان از ترس هزینهٔ زندگی آنان، در میان عرب جاهلی سستی پابرجا بود؛ چون سرزمین‌های آنها سال‌ها دستخوش قحطی و گرانی بوده و مردم وقتی می‌دیدند که قحطی و نداری آنان را تهدید می‌کند، فرزندان خود را می‌کشتند تا شاهد ذلت فقر و گرسنگی آنان نباشند. بنابراین در آیه، آنان را از این عمل ناپسند نهی کرده و علت نهی را با جملهٔ (نحن نرزقکم و اناهم) بیان کرده و فرمود: منطقی شما در فرزندکشی این است که نمی‌توانید روزی و هزینهٔ زندگی آنان را فراهم نمایید؛ و این منطقی غلطی است؛ چون این شما نیستید که روزی فرزندان را فراهم می‌کنید؛ بلکه خدای تعالی است که روزی ایشان و خود شما را می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۳۷۵).

زشتی این کار به‌میزانی است که نکوهش این رفتار غیرعقلانی در برخی دیگر از آیات قرآن نیز تکرار شده است؛ با این تفاوت که در اینجا به‌صراحت به خطا و گناه بودن آن تصریح شده است. خداوند در سورهٔ «اسراء» می‌فرماید: «و از بیم تنگدستی فرزندان خود را نکشید. ماییم که به آنها و شما روزی می‌بخشیم. آری، کشتن آنان همواره خطایی بزرگ است» (اسراء: ۳۱).

با دقت در محتوای این دو آیه، دو نکتهٔ مهم را می‌توان برداشت کرد: نکتهٔ اول این است که فرزندکشی یکی از مصداق‌های آدم‌کشی است و نکوهش آدم‌کشی بارها در قرآن تکرار شده؛ اما علت تأکید بر آن این است که فرزندکشی از زشت‌ترین نمودهای شقاوت و سنگدلی است (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۱۳، ص ۸۵)؛ نکتهٔ مهم دیگر این است که در این دو آیه، افزون بر نهی شدید از کشتن فرزند و نکوهش آن، تأمین روزی، هم برای فرزند و هم برای والدین، تضمین شده است.

براساس این آموزه‌ها، اگر سطح دینداری و خدانشناسی در خانواده و جامعه به‌حدی برسد که مردم به وعده‌های خدا دربارهٔ تأمین روزی خود و فرزندان‌شان اطمینان یابند، دیگر ترس از فقر و نداری نمی‌تواند مانع

فرزندآوری و افزایش جمعیت شود. از این رو می‌توان گفت که گاه ضعف در دینداری و خدانشناسی می‌تواند مانعی جدی در فرزندآوری باشد. ریشه اصلی بسیاری از باورها و رفتارهای غلط و چالش‌های فرهنگی، ناآگاهی، نقصان معرفت دینی و ضعف سطح دینداری است و به فرموده امیرمؤمنان: «مردم دشمن آن چیزی هستند که درباره آن آگاهی ندارند...» (نهج البلاغه، ۱۳۸۰، ص ۶۶۷).

امروزه یکی از نمودهای روشن فرزندکشی که در بسیاری از جوامع مدرن بسامد بسیاری نیز دارد، موضوع سقط جنین است. بنابراین این پدیده اختصاص به عصر جاهلیت ندارد؛ بلکه در دوران اسلام و حتی عصر حاضر - که نام عصر انفجار اطلاعات بر آن نهاده‌اند - نیز مشاهده می‌شود. این در حالی است که ارزش و احترام جنین در اسلام به اندازه‌ای است که سقط آن را گناه شمرده است و برای کسی که به این کار مبادرت ورزد، مجازاتی متناسب با مراحل شکل‌گیری و رشد جنین (نطفه، علقه، مضغه، اسکلت‌بندی، روییدن گوشت و دمیدن روح) در نظر گرفته است (ر.ک: اخویان و قربانی، ۱۳۹۰). امام کاظم^ع در پاسخ به اسحاق بن عمار درباره سقط جنین، حتی در مرحله نطفه، آن را حرام دانستند (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۷۱). استدلال امام این بود که چون نطفه منشأ خلقت انسان است، پس اسقاط آن حتی در مراحل اولیه نیز جایز نیست. از امام باقر^ع درباره زن حامله‌ای که دارویی خورده و فرزند خود را سقط کرده است و شوهرش نمی‌داند، سؤال شد. حضرت فرمودند: «اگر بچه استخوان‌بندی شده و روی استخوان‌ها از گوشت پوشیده شده است، آن زن باید دیه بدهد». سؤال شد: زن ارث نمی‌برد؟ فرمود: نه؛ برای اینکه خودش بچه را کشته است (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۱۴۱). حاصل آنکه این‌گونه روایات، با افزایش آگاهی‌های دینی و ارتقای سطح دینداری مسلمانان، نگاه و رفتار سهل‌انگارانه برخی افراد به سقط جنین را تغییر می‌دهد.

امروزه تمایل به حفظ زیبایی اندام و گریز از رنج بارداری و زایمان موجب شده است که اندیشه فمینیستی به نظریه مالکیت و کنترل بر بدن دامن بزند و ادعا کند که زن مالک بدن خویش است و بارداری منوط به اراده اوست؛ همچنین زن اختیار دارد که تا پایان دوره بارداری جنین را نگه دارد یا او را سقط کند؛ زیرا محدود بودن سقط جنین با آزادی زن بر کنترل بدن خویش منافات دارد (رک: آل‌بویه، ۱۳۹۰). این در حالی است که این‌گونه برنامه‌ها بیش از آنکه برای کشورهای غربی توصیه و ترغیب شود، برای جوامع شرقی و کشورهای درحال توسعه یا کمتر توسعه‌یافته نسخه‌پیچی می‌شود. گواه این سخن آن است که بدانیم غرب در ایامی که سیاست‌های تحدید نسل را در شرق و کشورهای درحال توسعه اجرا می‌کرد، رؤسای جمهور ادوار مختلف آمریکا، از جمله نیکسون، جانسون و آیزنهاور بر افزایش جمعیت در آمریکا و مقابله با سقط جنین تأکید داشتند. جانسون در دهه ششم قرن بیستم اعلام کرد: مادامی که فرصت افزایش نسل پیش روی آمریکاست، امید است که این امت به خیر و برکت دست پیدا کند و آن زمانی است که جمعیت آمریکا به دویست میلیون نفر برسد (ابوفارس، ۲۰۰۲، ص ۱۶).

آنچه تا کنون درخصوص روزی و روزی‌دهندگی خدا گفتیم، ذهن را به‌سویی هدایت می‌کند که گویا خداوند تنها روزی انسان‌ها را تضمین کرده است و آن را بر خود لازم می‌داند؛ اما دسته‌ای دیگر از آیات مربوط به «روزی‌دهندگی خدا» بر این نکته تأکید دارند که نه‌تنها انسان، بلکه همه هستی روزی‌خوار خداوند بوده و پروردگار روزی همه آنان را تضمین کرده است؛ آنجا که می‌فرماید: «هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست، مگر اینکه روزی‌اش تنها بر عهده خداست و فرارگاه و گردشگاه آن را می‌داند. همه اینها در کتابی روشن ثبت است» (هود: ۶). معنای این کلام الهی که فرمود: «علی‌الله رزقها»، این است که رزق و روزی دادن، بر خدا واجب است. در قرآن کریم بارها بیان شده است که روزی دادن، یکی از افعال مختص به خداست و حقی است که همه آفریدگان بر خدای تعالی دارند (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۱۰، ص ۱۴۸-۱۴۹). علامه طباطبائی در تفسیر این آیه، به نکته مهمی اشاره می‌کند که به‌نوعی، هم نشانگر علم و آگاهی خدا به بندگان است و هم نشان از گریزناپذیری روزی آنان دارد:

کل جنبه‌هایی که در زمین هستند، رزقشان بر عهده خدای تعالی است - و هرگز بدون رزق نمی‌مانند - پس خدای تعالی دانا و باخبر از احوال آنهاست، هر جا که باشند؛ اگر در قرارگاهی معین باشند، قرارگاهی که هرگز از آن خارج نمی‌شوند، مانند دریا برای ماهی و نظیر صدف که در گوشه‌ای از ته دریا زندگی می‌کند، خدای تعالی رزقش را در همان دریا می‌دهد؛ و اگر قرارگاه معینی نداشته باشند و هر جا که هستند، به‌عنوان موقت‌اند، مانند مرغان هوا و مسافران دورشده از وطن، و یا آنجا که هستند، تا زمانی معین می‌باشند و پس از مدتی بیرون می‌آیند، مانند جنین در رحم مادر، خدای تعالی رزقشان را در همان‌جا می‌دهد (همان، ص ۱۴۸).

این‌گونه آیات که گونه‌های دیگر از ساحت‌های خداشناسی را فراروی انسان قرار می‌دهند، بر این موضوع تأکید دارند که وقتی خداوند حیوانات و نیازهای آنان را فراموش نمی‌کند و روزی هر جنبنده‌ای را در هر کجای هستی به او می‌رساند، چگونه ممکن است انسان و روزی او را فراموش کند؟ انسان موجودی است که به‌بیان قرآن هر چه در زمین هست، برای او آفریده شده است (بقره: ۲۹)؛ حال چگونه ممکن است خدا از رزق و روزی همه آنها که برای انسان آفریده شده‌اند، غفلت نکند، اما روزی انسان را که گل سرسید هستی است، به‌فراموشی بسپارد؟ بنابراین هیچ‌کس نباید برای به‌دست آوردن روزی خود کمترین نگرانی به خود راه دهد و تصور کند که ممکن است در گرفتن سهم خویش از قلم بیفتد؛ چراکه نام همگی در کتاب آشکاری ثبت است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۱، ج ۹، ص ۳۳). این باور، اگر در عمق اندیشه انسان‌ها نهادینه شود، می‌تواند به‌عنوان راهبردی تأثیرگذار در موضوع فرزندآوری به ایفای نقش بپردازد. جامعه‌ای که باور داشته باشد خدا روزی همه هستی را هر جا که باشند، چه روی زمین، چه در آسمان‌ها و چه در عمق اقیانوس‌های تیره و تاریک، به آنها می‌رساند، فرزندآوری خود را از ترس فقر و ناداری یا فراموشی خدا، متوقف یا محدود به هیچ فرزندی نمی‌کند.

۳-۶. توسعه و وسعت روزی با ازدواج

بدون شک یکی از مهم‌ترین عوامل بی‌واسطه تأثیرگذار بر باروری و فرزندآوری، ازدواج و تشکیل خانواده است. این بدین معناست که تا خانواده‌ای تشکیل نشود، زمینه برای فرزندآوری نیز فراهم نیامده است. از سویی، ازدواج یکی از ساحت‌هایی است که گاه انسان‌ها به سبب ترس از فقر و نداری، رغبتی به آن نشان نمی‌دهند. از این رو در آموزه‌های دینی این نگرش بدبینانه نکوهش شده است و اسلام به صورتی روشن همگان را به تشکیل خانواده ترغیب کرده، در مقابل این هراس بی‌پایه، ازدواج را عامل بی‌نیازی و برکت معرفی می‌کند. خداوند در سوره «نور» می‌فرماید: «مردان و زنان بی‌همسر خود را همسر دهید؛ همچنین غلامان و کنیزان صالح و درستکاران را. اگر فقیر و تنگدست باشند، خداوند از فضل خود آنان را بی‌نیاز می‌سازد. خداوند گشایش‌دهنده و آگاه است» (نور: ۳۲). به بیان علامه طباطبائی، مفاد این آیه وعده زیبا و نیکوی خداوند است، مبنی بر اینکه در امر تشکیل خانواده نباید از فقر بترسند؛ زیرا خداوند به آنها بی‌نیازی و وسعت رزق می‌دهد و پروردگار با جمله «و الله واسع علیم» بر این وعده تأکید کرده است (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۱۵، ص ۱۱۳). در روایات نیز علاوه بر تشویق مؤمنان به تشکیل خانواده، ترک آن را به بهانه ترس از نداری و فقر نکوهیده و آن را نشانه گمان بد داشتن به خدا معرفی کرده است (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۳۳۰). همچنین پیامبر اسلام ﷺ فرمودند: «روزی را با ازدواج بجوید» (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۱۷۳).

روشن است که نمی‌توان تصور کرد که آموزه‌های دینی انسان را به ازدواج و تشکیل خانواده ترغیب کرده، آن را عامل وسعت روزی هم معرفی کنند، اما در روز واقعه، انسان را بدون رزق و روزی رها سازند؛ چنان که نمی‌توان تصور کرد که نکوهش ترس از فقر و نداری، منحصر در تشکیل خانواده و روزی‌رسانی به زن و شوهر باشد.

از آنجاکه ازدواج پیش‌درآمد فرزندآوری و افزایش جمعیت است، باور به ضمانت روزی از سوی خدا در موضوع تشکیل خانواده و گسترش و نهادینه شدن این باور در جامعه می‌تواند آرامش خیال را برای خانواده‌ها و جوانان در خصوص ازدواج ایجاد کند. جامعه باورمند و خدانشناس جامعه‌ای است که اعضای آن برای ضمانت خدا بیش از ضمانت بندگان خدا ارزش قائل باشند. از لحاظ پدیدارشناختی، آنچه در رفتار جامعه نمود دارد، این است که گاه افراد به ضمانت وام بانک‌ها اعتماد کرده، زندگی را براساس آن آغاز می‌کنند؛ اما آنچه کمتر دیده می‌شود، تکیه باورمندان به ضمانت‌های الهی است.

به‌هرروی، آیات قرآنی ناظر به رازقیت الهی، انسان را با دامنه گسترده و بی‌انتهای رزق الهی آشنا می‌کند؛ به‌گونه‌ای که سبب اعتماد انسان به خدا و خزانه بی‌پایان او می‌شود؛ باور او به توحید در رزاقیت را افزایش می‌دهد و از شرک اعتقادی و عملی به مسئله رزق محافظت می‌کند (موسوی، ۱۳۹۷، ص ۷۶)؛ و پس از آن، انسان زندگی خویش را، از جمله در موضوع زادآوری، بر پایه همین باورها شکل می‌دهد.

۳-۷. روزی خدا مشروط به کار و تلاش

همان‌گونه که پیش از این گذشت، خداوند صرفاً روزی‌دهنده به انسان‌ها نیست؛ بلکه دایرهٔ روزی‌دهندگی او به گسترهٔ همه هستی است؛ اما ذکر این نکته لازم است که بدانیم روزی‌دهندگی خدا به‌معنای تحقق این رفتار الهی به‌صورت غیرهدفمند و بی‌قاعده و قانون نیست؛ بلکه رفتار الهی در چارچوبی ضابطه‌مند تحقق می‌پذیرد؛ بدین معنا که خداوند زمینه‌های دستیابی به روزی را برای همه فراهم می‌آورد؛ اما شرط آن تلاش و کوشش انسان برای رسیدن به آن است (متین، ۱۳۹۰، ص ۱۲۱-۱۲۲). این بدان معناست که روزی‌دهندگی خدا با واسطهٔ مجموعه‌ای از عوامل و اسباب طبیعی و فراطبیعی بسیاری تحقق می‌پذیرد. خدا بخشی از روزی انسان را بدون تلاش به او می‌بخشد (ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۷۴، ص ۸۲) و بخشی دیگر را با تلاش و کوشش خود انسان و با تکیه بر همان عوامل به او می‌رساند (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۷۸). از این‌رو در این بخش، از انسان می‌خواهد که برای رسیدن به بخش دوم، هرچند ضمانت شده است، تلاش کند (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۰۳). بنابراین نباید ضمانت روزی را بهانه‌ای برای فرار از کار و تلاش و تعهد در برابر مسئولیت‌های خانوادگی و اجتماعی قرار داد. البته ممکن است کسانی در طلب روزی تلاش کنند، اما بازهم به آنچه انتظار دارند دست نیابند. این امر نیز در طرح هدفمند هستی مقوله‌ای معنادار است؛ زیرا همهٔ این رخدادهای وابسته به حکمت و مصلحت الهی است. قرآن ضمن اشاره به وجود تفاوت در رزق و روزی انسان، آنها را تفاوت‌هایی می‌داند که با علم و آگاهی خدا هماهنگ‌اند. خداوند در سورهٔ «شوری» می‌فرماید: «کلیدهای آسمان‌ها و زمین از آن اوست. در روزی هر که بخواهد، گشایش می‌دهد یا تنگ می‌گیرد؛ و او به هر چیزی داناست» (شوری: ۱۲). علامه طباطبائی در تفسیر این آیه می‌فرماید:

اگر در ادامهٔ آیه جمله «إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» را آورد، برای اشاره به این است که مسئلهٔ روزی و گشایش و تنگی آن بی‌قاعده و از روی جهالت نیست؛ بلکه از روی آگاهی است؛ زیرا خدا می‌داند که به هر روزی‌خواری چه رزقی و چقدر به‌اقتضای حال او و به‌اقتضای حال رزق بدهد. خدا نه تنها حال رزق و روزی‌خوار را در نظر دارد، بلکه اوضاع و شرایط خارجی را هم که با رزق و روزی‌خوار ارتباط دارند، در نظر می‌گیرد و این همان حکمت است. پس این اقتضای خداست که رزق کسی را فراخ و بر کسی دیگر تنگ می‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۱۸، ص ۲۶).

بنا بر آموزه‌های دینی، گاهی وسعت رزق به‌مصلحت انسان نیست و ممکن است او را گرفتار طغیان و سرکشی کند؛ بنابراین خدا که بر ویژگی‌های بندگان خود آگاه است، رزق و روزی آنان را براساس مصلحت مقدر کرده است. این واقعیت در قرآن نیز مورد تأکید قرار گرفته است؛ آنجا که می‌فرماید: «و اگر خدا برای همهٔ بندگان روزی را گسترده می‌ساخت، در زمین ستمگری و سرکشی می‌کردند؛ ولی از روزی آنان آنچه را بخواهد، به‌اندازهٔ معین فرومی‌فرستد؛ زیرا او به بندگان آگاه و بیناست» (شوری: ۲۷).

البته با همهٔ اینها، عوامل بسیاری می‌توانند در گشایش یا تنگی رزق و روزی تأثیرگذار باشند؛ برای مثال، در آیات و روایات به امور ذیل به‌عنوان عوامل افزایش‌دهندهٔ روزی اشاره شده است: تقوا و پرهیزگاری (اعراف:

۹۶؛ شکر نعمت‌ها (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۲۹)؛ استغفار (همان، ص ۴۲۴)؛ صدقه دادن (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۳)؛ تجارت (همان، ج ۵، ص ۱۴۸)؛ صلۀ رحم (همان، ج ۲، ص ۱۵۲)؛ اطعام دیگران (همان، ج ۴، ص ۵۱) و نیکی به دیگران (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۱، ص ۸۵۰/۸۱). همچنین از عواملی چون گناه (همان)، عدم اصرار به درگاه الهی (همان، ص ۲۶۱)، عدم رسیدگی به نیازمندان (همان، ج ۷۵، ص ۱۳)، ناسپاسی و کفر (نحل: ۱۱۲) و اسراف (تمیمی آمدی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۹۶)، به‌عنوان کاهش‌دهندگان روزی یاد شده است.

نتیجه‌گیری

کنش باروری به‌مثابه یکی از کنش‌های انسانی، متأثر از نوع باور و جهان‌بینی انسان است. این بدان معناست که بازتولید نسل بشر و استمرار حیات انسانی به‌شدت متأثر از جهان‌بینی‌ها و باورهای انسانی است. در این میان، باورهای دینی - که روشن‌ترین بخش آن، شناخت خدا و صفات اوست - از تأثیر شگرفی در جهت‌دهی به رفتارهای انسانی بهره‌مندند. باور به رزاقیت الهی به‌عنوان یکی از نمودهای توحید افعالی، ضمن پیشگیری از بروز بسیاری از چالش‌ها و آسیب‌های فردی و اجتماعی، می‌تواند از طریق نفوذ به متن زندگی بشر بستری مناسب برای حل بسیاری از مسائل و مشکلات پدیدآمده در زندگی بشر را فراهم آورد. باور به رزاقیت الهی، خود تعیین‌بخش به باورهایی چون انحصار رزاقیت به خدا، حتمی بودن رزق الهی، عدم غفلت خدا از روزی‌دهندگی، نکوهش کشتن فرزندان به‌دلیل نداری، روزی‌دهندگی خدا به همه هستی، وسعت روزی با تشکیل خانواده و نهایتاً مشروط بودن روزی خدا به کار و تلاش و... است. هرکدام از این باورها با نفوذ در متن جاری زندگی بشر، به کنش فرزندآوری معنا می‌بخشد و هراس‌های بی‌پایه و اساس را از دل و ذهن خانواده‌ها می‌زداید و آنان را به فرزندآوری امیدوار و تشویق می‌کند. از این‌رو نوع نگرش جامعه به باورها باید دگرگون شود. به باورها، نه صرفاً به‌عنوان یک امر اعتقادی ذهنی و تزئینی، بلکه باید به‌عنوان واقعیتی اثربخش و بستری مناسب برای معنابخشی به زندگی و عاملی تعیین‌بخش به کنش‌های انسانی، از جمله کنش فرزندآوری، نگریسته شود. بنابراین لازم است تا همه نهادها و سازمان‌های تصمیم‌ساز و تصمیم‌گیر در امر سیاست‌گذاری‌های فرهنگی، برای تقویت باورهای بنیادین دین، به‌ویژه باورهای معطوف به خداشناسی، همت گمارند. گفتنی است که هرگونه هزینه در گسترش و تقویت باورها و اندیشه‌های بنیادین دین، در واقع سرمایه‌گذاری پرسود برای پیشگیری و حل چالش‌ها و مسائل اجتماعی و کمک به ایجاد نظم در عرصه‌های گوناگون زندگی اجتماعی است. امروز نیز که کشور ما با موضوع کاهش فرزندآوری از یک‌سو، و پیری جمعیت از سوی دیگر روبه‌روست، تقویت و ترویج باورهای دینی، به‌ویژه تفسیر دقیق و ترویج هنرمندانه و تقویت اثربخش باور به رزاقیت الهی، بستری مناسب برای کمک به حل این مسئله اجتماعی است.

منابع

- نهج‌البلاغه، ۱۳۸۰، ترجمه محمد دشتی، قم، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین (ع).
- آل‌بویه، علیرضا، ۱۳۹۰، «حق زن بر کنترل بدن خود»، نقد و نظر، دوره شانزدهم، ش ۶۲ ص ۲۹-۶۰.
- الله‌بداشتی، علی، ۱۳۹۰، توحید و صفات الهی (درس‌نامه کلام تخصصی)، قم، دانشگاه قم.
- ابن ابی‌الحدید معتزلی، عبدالحمید بن هبه‌الله، ۱۳۷۸ق، شرح نهج‌البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء الکتب العربیه.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۷۴، تحف العقول، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- ابوفارس، محمد عبدالقادر، ۲۰۰۲م، تحدید النسل و الاجهاض فی الاسلام، عمان، دار جهینه.
- اخویان، محمدعلی و فتح‌الله قربانی، ۱۳۹۰، «بررسی حکم سقط جنین از دیدگاه فقه مذاهب اسلامی»، طب و تزکیه، دوره بیستم، ش ۱، ص ۲۱-۳۴.
- پارسا، محمد، ۱۳۸۳، زمینه روان‌شناسی نوین، تهران، بعثت.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۰۷ق، غرر الحکم و درر الکلم، تصحیح حسین اعلمی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، تفسیر موضوعی قرآن کریم (سیره رسول اکرم در قرآن)، تنظیم و نگارش حسین شفیعی، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۹، تفسیر تسنیم، تحقیق و تنظیم عبدالکریم عابدینی، قم، اسراء.
- حرعاملی، محمدبن حسن، ۱۴۲۹ق، وسائل الشیعه، بیروت، مؤسسه آل‌البتی (ع)، لایحیاء التراث.
- حسینی بافرانی، طلعت و محمدعلی مهدوی‌راد، ۱۳۹۰، «منظومه باورهای بنیادین انسان سالم از دیدگاه قرآن»، فلسفه دین، دوره هشتم، ش ۱۱، ص ۱۶۱-۱۸۸.
- حسینی طهرانی، محمدحسین، ۱۳۷۴، رساله نکاحیه: کاهش جمعیت ضربه‌ای سهمگین بر پیکر مسلمین، تهران، حکمت.
- شمس، منصور، ۱۳۸۴، آشنایی با معرفت‌شناسی، تهران، طرح نو.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۴۰۴ق، من لایحضره الفقیه، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۳، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، تفسیر نورالتقلین، قم، اسماعیلیان.
- فتحی‌زاده، علی، ۱۳۹۹، «آثار اعتقاد به وعده رزق خداوند در موضوع فرزندآوری با توجه به آیات ۳۱ سوره اسراء و ۱۵۱ سوره انعام»، در: مجموعه مقالات نخستین همایش بین‌المللی قرآن و سلامت اجتماعی، اصفهان، دانشگاه معارف قرآن و عترت.
- فعالی، محمدتقی، ۱۳۷۷، درآمدی بر معرفت‌شناسی معاصر و دینی، قم، نشر معارف.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتوبی و دیگران، تهران، سروش.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۸۸، الکافی، به اهتمام محمدحسین درایتی، قم، دارالحدیث.
- متین، علی، ۱۳۹۰، رزق و روزی از دیدگاه قرآن و حدیث، قم، چاپ و نشر بین‌الملل.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- محدث نوری، میرزاحسین، ۱۴۰۸ق، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت، مؤسسه آل‌البتی (ع)، لایحیاء التراث.
- مرکز بررسی و تحقیقات عقیدتی سیاسی، ۱۳۶۹، مبانی اندیشه اسلامی، تهران، سپاه پاسداران انقلاب اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۴، توحید در نظام عقیدتی و نظام ارزشی اسلام، قم، شفق.
- ، ۱۳۷۵، آموزش عقاید، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۷۶، اخلاق در قرآن، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- ، ۱۳۸۷، آفتاب ولایت، تدوین محمدباقر حیدری کاشانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).

۸۰ ♦ معرفت فقهی اجتهاد، سال چهاردهم، شماره چهارم، پیاپی ۵۶، پاییز ۱۴۰۲

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۵، مجموعه آثار، تهران، صدرا.

مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم، کنگره شیخ مفید.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۸۱، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۹۰، پیام امام امیرالمؤمنین، قم، امام علی بن ابیطالب (ع).

ملکی اصفهانی، مجتبی، ۱۳۷۹، فرهنگ اصطلاحات اصول، قم، عالمه.

موسوی، سیدمرتضی، ۱۳۹۷، رزاقیت الهی و افزایش جمعیت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).

_____، ۱۳۹۹، «جای خالی علم کلام در مطالعات جمعیتی»، خبرگزاری مهر، ۷ خرداد:

تقریری تازه از اندیشهٔ جامعه‌شناختی پی‌یر بوردیو در زمینهٔ تاریخ و عقل

مصطفی حقی کرم‌الله / دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز

haghi.mostafa64@gmail.com

 orcid.org/0009-0005-5322-1901

fooladgar@ut.ac.ir

مهدی فولادگر / دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی دانشگاه تهران



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۱ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۲

چکیده

علايق نظری بوردیو در جامعه‌شناسی معاصر که دامنهٔ وسیعی از موضوعات در حوزه‌های مختلف علوم انسانی را پوشش می‌دهد، نشان از تلفیق و ترکیب رهیافت‌های نظری متنوع در آثار این جامعه‌شناس فرانسوی و همچنین اثرپذیری فکری وی از آرای دیگر اندیشمندان پیش از خود دارد. موضوع عقل و تاریخ و ارتباط بین این دو مفهوم، یکی از چالش‌برانگیزترین مباحثی است که پی‌یر بوردیو در بطن نظریات و مباحث خویش بدان پرداخته؛ لیکن کمتر مورد توجه و بررسی قرار گرفته است. براین‌اساس، این مقاله در نظر دارد تا با بررسی آرا و اندیشه‌های نظری بوردیو دربارهٔ ارتباط میان عقل و تاریخ، با اتخاذ روش پژوهش هرمنوتیک متن‌محور، ضمن دستیابی به تقریری نو از اندیشهٔ بوردیو، به واکاوی خصیصه‌های فکری وی در این زمینه بپردازد. در این راستا متناسب با سؤالات پژوهش، ضمن مرور منابع متعدد از بوردیو و شارحان او و بازاندیشی مفاهیم متعلق به وی، ابتدا به بیان برخی از اصلی‌ترین ریشه‌های فکری بوردیو که در قرابت با چشم‌انداز او به موضوع تحقیق قرار دارند، پرداخته شد؛ سپس وجوه بارز اندیشهٔ بوردیو دربارهٔ موضوع تحقیق واکاوی شد و چهار وجه اساسی در نظریات وی دربارهٔ رابطهٔ میان عقل و تاریخ به دست آمد که عبارت‌اند از: رد انگاره‌های ذات‌باورانه دربارهٔ تاریخ و عقل؛ رد انگاره‌های عام و جهان‌شمول؛ رد نظریه‌های تکامل تاریخی؛ و مرکزیت‌زدایی از سوژهٔ شناسا در بستر تاریخ.

کلیدواژه‌ها: بوردیو، تاریخ، عقل، ساختارگرایی تکوینی، هرمنوتیک متن‌محور.

کاوش در اندیشه و دیدگاه‌های نظری متفکران علوم انسانی نیازمند به‌کارگیری روش پژوهشی مناسب، مهارت‌های ویژه و ابزارهای مناسب و چندانگانه‌ای است که محقق می‌بایست با به‌کارگیری هریک، سعی در فهم و تشخیص لایه‌های آشکار و پنهان اندیشه متفکر و نظریه‌پرداز علوم انسانی داشته باشد. آنچه در این مسیر محقق را با چالش‌های فکری بخصوصی روبه‌رو می‌کند، کندوکاو در اندیشه صاحب‌نظرانی است که اندیشه‌شان ترکیب و تلفیقی از دیدگاه‌های مختلف اندیشمندان پیش از خود است. تلاش برای فهم و دستیابی به وجوه پنهان اندیشه نظریه‌پردازان، به‌ویژه درباره موضوع تأمل‌برانگیز ارتباط میان عقل و تاریخ در نظرگاه یکی از متفکران شهیر حوزه علوم انسانی و به‌طور اخص علوم اجتماعی، چون پی‌یر بوردیو (۱۹۳۰-۲۰۰۲م)، گرچه تا حدودی شگفت‌به‌نظر می‌آید، لیکن با گام نهادن در مسیر مطالعه، محقق را به چالش فکری فزاینده‌ای دعوت می‌کند؛ چالشی که نتیجه آن رسیدن به برخی وجوه اساسی اندیشه این جامعه‌شناس، به‌واسطه مطالعه و تمرکز بر روی برخی از منابع موجود در زمینه ارتباط بین تاریخ و عقل از منظر این جامعه‌شناس است.

مطالعه در زمینه ارتباط میان عقل و تاریخ در اندیشه‌های تلفیقی بوردیو باعث قرار گرفتن ذهن محقق در پیوستار مفهومی گسترده‌ای می‌شود که به تبع آن، حرکت در این پیوستار، سؤالات مختلفی را در ذهن ایجاد می‌کند. در این پیوستار، گاه از مفهوم عقل به مفهوم سوژه شناسا و عامل خودمختار می‌رسیم و گاه با غوطه‌ور شدن در واژه تاریخ، سر از مطالعه ساختار در بستر زمان در خواهیم آورد. همچنین مطالعه در زمینه موضوع مورد بحث، محقق را با مفاهیم اصلی و متعدد موجود در اندیشه بوردیو، از قبیل «زمینه»، «عادت‌واره» و... روبه‌رو می‌کند. در این میان، پرسش‌های مختلفی درباره رابطه میان عقل و تاریخ طرح می‌شود که بر دشواری و اهمیت موضوع می‌افزاید و مسئله مورد تحقیق را بیش‌ازپیش روشن می‌کند. سؤال درباره ایستایی یا پویایی عقل بشری، پرسش درباره چگونگی اثرگذاری و اثرپذیری متقابل تاریخ و عقل، پرسش درباره نحوه تسلط و تفوق تاریخ بر عقل یا عقل بر تاریخ انسان، در کنار سؤالات متعدد دیگری که پیوستار موردنظر و مفاهیم یادشده را با خود همراه دارند، تنها یک راه را به محقق برای پی بردن به چشم‌انداز خاص بوردیو به پرسش‌های یادشده پیشنهاد می‌کند و آن مفروض دانستن ارتباطی گسست‌ناپذیر میان عقل و تاریخ با به‌کارگیری اصطلاح تاریخ عقل (عقل در تاریخ) در حین مطالعه و تناظر آن با دوگانه چالش‌برانگیز عاملیت و ساختار در تلاش‌های فکری جامعه‌شناختی است.

مفاهیم تاریخ و عقل و نسبت این دو با هم در اندیشه پی‌یر بوردیو، ارتباطی گسست‌ناپذیر با رویکرد ساختارگرایی تکوینی وی و به‌طور ویژه نظریه کنش او دارد که مبتنی بر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خاص اوست. ساختارگرایی تکوینی بوردیو در سطح هستی‌شناسی اعتقاد به «رابطه‌گرایی» دارد؛ بدان معنا که ذات واقعیت را «رابطه» تشکیل می‌دهد و واقعیت، ماهیت دیالکتیک دارد. از دیدگاه بوردیو، جهان فضایی از پیش موجود نیست که در آن، کنشگران اجتماعی با یکدیگر فعالیت کنند؛ بلکه فضا برای بوردیو نتیجه رابطه کنشگران اجتماعی است (محمدی، ۱۳۹۸). معرفت‌شناسی بوردیو مانند بینش کلی وی دربرگیرنده ویژگی فرارفتن از دوگانه‌انگاری عینیت و ذهنیت است.

براین اساس تلاش وی آن بود تا توهم دستیابی به تفکر ناب، معرفت ناب و شناخت ناب را با نادیده گرفتن تفاوت میان دنیای عادی و دنیای نظری از بین ببرد. از دیدگاه بوردیو، «کنش» شکل اصلی معرفت است و شناخت ناب بدون کنش ممکن نیست. وی حلقهٔ ارتباطی میان معرفت و کنش را «عادت‌واره» می‌داند (فرهمند و عالی‌نژاد، ۱۳۹۶).

رویکرد بوردیو به مفاهیم عقل و تاریخ - که در تناظری آشکار با مفهوم عاملیت و ساختار، در نظریهٔ کنش و ساختارگرایی تکوینی وی متبلور شده - کمتر به صورت آشکار مورد کندوکاو و بررسی قرار گرفته است. از این رو به منظور رفع ابهامات موجود در این زمینه و دستیابی به فهم جامع‌تری از اندیشه‌های انتزاعی بوردیو در تبیین‌های جامعه‌شناختی، تمرکز اصلی این پژوهش حول یافتن پاسخی روشن برای این پرسش اساسی است: مفاهیم تاریخ و عقل در اندیشهٔ بوردیو دارای چه خصیصه‌های معرفتی است؟ از سویی، پرسش ثانویهٔ تحقیق از این قرار است: چشم‌انداز خاص بوردیو به مقولهٔ عقل و تاریخ، عمدتاً در آرای کدام اندیشمندان پیش از او ریشه دارد؟

اهمیت طرح پرسش‌های یادشده در جامعه‌شناسی معاصر و ضرورت تلاش علمی برای پاسخ‌گویی به آنها، در کنار توجه به این واقعیت که جامعه‌شناسی از ابتدای شروع حرکت علمی خویش تاکنون، بسیار متأثر از اندیشه‌ورزی جامعه‌شناسان فرانسوی بوده است، بر اهمیت و ضرورت بررسی علمی مسئلهٔ حاضر می‌افزاید. از سویی، کمبود مطالعاتی از این دست، به‌ویژه در اندیشه‌های بوردیو، و اهمیت توجه به رابطهٔ گریزناپذیری که مفاهیم «عقل و تاریخ» با یکی از اساسی‌ترین دغدغه‌های کنونی علم جامعه‌شناسی، یعنی مباحثه در زمینهٔ دوگانگی «ساختار و عاملیت» دارد، نشان از لزوم تأمل بیشتر و نگاه علمی دقیق‌تری به مباحث پیش‌رو دارد.

به منظور دستیابی به تقریری نو از نظریات و مفاهیم بوردیو، ضمن مراجعه به منابع متعدد و بازبینی مفاهیم ابداع‌شده توسط وی، با استفاده از روش هرمنوتیک متن محور ریکور در سطح معناشناسانه، سعی در ارائهٔ استدلال‌ها و استنباط‌های مستقیم و تا حدودی مستتر در بطن تحلیل‌های علمی بوردیو شده است. از نظر ریکور، هدف نهایی هرمنوتیک، کشف معنا یا نیت پنهان در متن است. ریکور هرمنوتیک متن محور را دارای سه سطح معناشناسانه، بازاندیشانه و هستی‌شناسانه می‌داند. در سطح معناشناسانه باید معنای متن یا همان گفتمان کلی حاکم بر متن به فهم آید. از نظر او، «متون» دنیایی مستقل دارند که یگانه راه شناخت آنها، زبان است (ریکور، ۲۰۱۰).

براین اساس متون بوردیو و برخی شارحان وی، با تمرکز بر رویکرد ساختارگرایی تکوینی و بازبینی مفاهیم اصلی بوردیو در سطحی معناشناسانه، به‌خواستش درمی‌آید تا گفتمان کلی حاکم بر اندیشهٔ وی دربارهٔ پرسش اصلی تحقیق آشکار شود. پس از مطالعه و بررسی منابع مطالعاتی مختلف، چهار وجه معرفتی غالب در نظریات بوردیو دربارهٔ ارتباط میان عقل و تاریخ به دست آمد. هر کدام از این چهار وجه در اندیشهٔ بوردیو به صورت مجزا با خصیصهٔ مشابه دیگری در تناظر است که به فراخور موضوع و در پایان هر بخش از وجه اصلی استنباط شده، به آنها اشاره خواهد شد. لازم به ذکر است که هر کدام از این وجوه و مفاهیم هشت‌گانه، در رابطه‌ای دوسویه با یکدیگر قرار دارند و به‌شکلی همسان در یک مجموعهٔ منطقی، قابل فهم و بازنگری‌اند.

با توجه به آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد که گام نخست کسب معرفت در مورد نظرگاه پی‌یر بوردیو در هر

زمینه‌ای، شناخت ریشه‌های فکری منحصر به فرد این صاحب‌نظر باشد. منابع مختلف، ریشه‌های فکری نظریات بوردیو را در اندیشه برخی از بزرگ‌ترین جامعه‌شناسان کلاسیک، همچون امیل دورکیم، کارل مارکس و ماکس وبر ردیابی کرده‌اند و هریک به شرح مسوطی از اثرگذاری و نفوذ فکری این سه تن بر بوردیو پرداخته‌اند؛ لیکن از آنجاکه پرسش اصلی این نوشتار حول این موضوع نمی‌چرخد، از تکرار آن اجتناب می‌کنیم و صرفاً نگاهی اجمالی به اثرپذیری فکری بوردیو از دو تن از اندیشمندان حوزه علوم انسانی خواهیم افکند که بر صورت‌بندی دیدگاه بوردیو درباره مسئله تحقیق نقش مستقیم داشته‌اند: گاستون باشلار (۱۸۸۴-۱۹۶۲م)، ریاضی‌دان و فیلسوف فرانسوی، که تأثیر «معرفت‌شناختی تاریخی» وی بر روی کارهای نظری و عملی بوردیو به‌شکلی مستقیم در ارتباط با موضوع مورد مطالعه در این نوشتار - یعنی رابطه میان عقل و تاریخ - قرار دارد؛ و کارل گوستاو یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱م)، روان‌پزشک سوئیسی، که نفوذش بر بوردیو به‌واسطه مفهوم «ناخودآگاه جمعی»، با تحلیل‌های ساختی بوردیو بی‌واسطه در ارتباط است. نیچه، لویی اشتراوس و آلتوسر از دیگر اندیشمندانی هستند که بر پویایی اندیشه بوردیو در گذر زمان تأثیرات خاص خود را بر جای گذاشته‌اند. سراسر مطالب نوشتار حاضر با توجه به کاوش در نوع اندیشه بوردیو، حاکی از نفوذ اندیشه افراد یادشده بر رویکرد علمی این اندیشمند است؛ ضمن اینکه نقد و بازنگری اندیشه صاحب‌نظران اروپایی عصر روشنگری و پس از آن درباره تاریخ و عقل، همچون کانت و هگل را نیز به‌همراه دارد.

۱. معرفت‌شناختی تاریخی

به‌گفته راب استونز در کتاب *متفکران بزرگ جامعه‌شناسی*، منشأ بسیاری از بنیان‌های فکری بوردیو در زمینه شناخت‌شناسی را می‌توان متأثر از مکتب فرانسوی «شناخت‌شناسی تاریخی» و اندیشه فیلسوفانی چون باشلار و ژرژ کانگیم دانست. این مکتب پیش از بسیاری از آرا و نظریاتی که بعدها توسط نظریه‌پردازان علمی توماس کوهن رایج گردید، مطرح شد و بر مبنای آن، حقیقت در حکم «خطایی اصلاح‌شده» تصور شد که پس از تلاشی بی‌حدوحد برای برطرف کردن پیش‌داوری‌هایی که زاینده فهم روزمره و علمی همگانی است، ظهور می‌یابد (وکوات، ۲۰۰۲).

مهم‌ترین شاخصه‌های معرفت‌شناسی باشلار را می‌توان به‌صورت زیر جمع‌بندی و تلخیص کرد: باور به منعطف بودن ساختار ذهن و پویایی آن در بستر تاریخ و اثرپذیری عقل از عوامل متعدد تاریخی. این خصیصه در تقابل با نگاه ایستای کانت به ذهن انسان قرار دارد و برای عقل، تاریخمندی و تغییر و تحول مداوم را لحاظ می‌کند. این توجه به تاریخ، علم معرفت‌شناختی را از حالت انتزاعی و فراتاریخی درمی‌آورد. درواقع معرفت‌شناسی فلسفی درباره یک ذهن غیرتاریخی همیشه یکسان و ثابت بحث می‌کند و می‌کوشد قانون‌ها و اصول حاکم بر آن را بیابد؛ اما ذهن، تاریخمند است و شناخت تاریخی دارد؛ بنابراین ساختار ذهن هم تغییر می‌پذیرد. باشلار عقل را نه ساخته حس، بلکه ساخته علم زمانه می‌داند (باشلار، ۱۳۸۵، ص ۱۸-۲۱).

نزد باشلار، معرفت علمی برخلاف معرفت‌شناسی دکارتی که مبتنی بر عرف عام و شعور مشترک است، می‌بایست از معرفت عام فاصله گیرد. دانش علمی از عمل متقابل عقل و شواهد و مدارک تجربی حاصل می‌شود.

باور به گسست معرفت‌شناختی به معنای فاصله‌گیری از دانش عامه و عقل سلیم در کسب دانش و برساخته دانستن واقعیت علمی - که خود منتج از نگاه تاریخی به اندیشهٔ بشری است - از دیگر شاخصه‌های بارز این نوع معرفت‌شناسی فرانسوی است (همان، ص ۲۲۱). بوردیو با ارجاع به *باشلار*، عنوان می‌کند که معرفت‌شناسی امری ترکیبی است؛ یعنی پیش‌فرض‌ها و هستهٔ اصلی آن، به‌وسیلهٔ حدود علمی عمدهٔ زمانه تعین می‌یابد. بوردیو حتی فراتر از این، در برابر خطاهایی که از خوانش غیرتاریخی، ذات‌باورانه و نادرست ناشی می‌شود، از الزام به زمینه‌یابی مضاعف برای فهم مناسب تألیفات بشری صحبت می‌کند که در ادامه با بررسی وجوه نظری اندیشهٔ بوردیو در زمینهٔ تاریخ و عقل، اثرپذیری وی از *باشلار* در نوع نگاهش به مسئلهٔ مورد تحقیق، بهتر آشکار خواهد شد (بوچتی، ۲۰۰۶).

۱-۱. ناخودآگاه جمعی

نزد یونگ، خودآگاه و ناخودآگاه بیانگر دو مرحله از فرایند تکامل انسان است. از لحاظ تاریخی، ناخودآگاه پیش از خودآگاه وجود داشته و در واقع پدیدآورندهٔ خودآگاه است. یونگ معتقد است، همان‌گونه که بدن انسان تاریخ تکامل خاص خود را داراست و ردپای روشنی از مراحل تکاملی گوناگون در آن پیداست، روان آدمی نیز همان‌گونه عمل می‌کند. ناخودآگاه جمعی از دو جزء به‌هم‌پیوسته و متفاوت تشکیل شده است که عبارت‌اند از: کهن‌الگو و غریزه. غرایز و کهن‌الگوها عوامل روان‌شناختی مختلفی هستند که هر دو در ساختن ناخودآگاه جمعی دست دارند. تفاوت این دو در این است که غرایز حالات وجودی‌اند و کهن‌الگوها حالات درک و دریافت در طول زمان (محرم‌خانی، ۱۳۹۳). اندیشهٔ یونگ، برخلاف عقاید فروید، در محافل و کشورهایی مورد توجه قرار گرفت که سلطهٔ خردگرایی و علم‌پرستی کمتر بود. اندیشمندانی چون *گاستون باشلار* نظریات یونگ را بر فروید ترجیح دادند؛ حتی فوکو، که در جوانی تحت تأثیر فروید و لاکان بود، پس از مطالعهٔ *هاایدگر*، *نیچه* و *مروپوتتی* و تجربیات شخصی، از فروید فاصله گرفت (همان). بدین ترتیب نظریات یونگ در میان متفکران فرانسوی نفوذ کرد؛ تاجایی که حتی پی‌یر بوردیو از ناخودآگاه جمعی و فرهنگی (مش) سخن به‌میان می‌آورد. مفهوم «دوکسا» نیز در منظومهٔ فکری بوردیو به معنای ایده‌ها و اصول پیشین، بدیهی و مسلم‌پنداشته‌شده، متأثر از نظریهٔ ناخودآگاه جمعی یونگ است. بوردیو معتقد است که علم اجتماعی همان عمل فکر در زمینهٔ فرهنگی است؛ زمینه‌هایی که همواره بزرگ‌تر از آن چیزی هستند که دانشمندان به‌صورتی خودآگاهانه دربارهٔ آن می‌اندیشند (بوردیو و کوانت، ۱۹۹۲، ص ۵۶). در واقع نسبت عادت‌واره با زمینه، تا حدودی همان نسبتی است که یونگ میان کهن‌الگوها و نیروهای اجتماعی، فرهنگی و شخصی (ضمیر ناخودآگاه جمعی) قائل است.

۲. مختصات اساسی گفتمان بوردیو دربارهٔ تاریخ و عقل

۲-۱. رد انگاره‌های ذات‌باورانه دربارهٔ تاریخ و عقل (جوهرستیزی)

ذات‌انگاری، همان‌طور که از نامش برمی‌آید، قائل به وجود «ذات» برای پدیده‌هاست؛ به تعبیری، آنچه یک پدیده «حقیقتاً هست»؛ آن ویژگی‌ای که در طول زمان در پدیده بدون تغییر می‌ماند؛ ویژگی‌ای که بدون آن، پدیده ماهیت یا تعریفش را از دست می‌دهد (شرت، ۱۳۹۳، ص ۱۸۴). آنچه در مقابل ذات‌انگاری قرار می‌گیرد، «نام‌انگاری»

است که در آن برای پدیده‌ها هیچ تعریفی در نظر نمی‌گیریم و صرفاً به توصیف پدیده می‌پردازیم و به تبع آن، در این رویکرد برای پدیده‌ها پویایی و تغییر در بستر زمان مورد پذیرش است. جوهرستیزی و رد ذات‌باوری، در زمینه‌های مختلفی و در کارهای نظری و عملی متعددی توسط بوردیو قابل ردیابی است؛ از جمله رد ذات‌اندیشی در مورد ارزش‌های فرهنگی، هنر و زیباشناسی. در ادامه سعی خواهیم کرد مصادیقی از آنچه در زمینه رابطه عقل و تاریخ و با کمی تساهل در مورد تاریخ عقل و اندیشه در کارهای مختلف بوردیو مشاهده شده است، ذکر کنیم.

بوردیو که به مخالفت با قرائت‌های ذات‌گرایانه منتزع از واقعیت‌های عینی و ذهنی (ظرف زمان و مکان) برمی‌خیزد، واقعیت‌های تاریخی را شبکه‌ای از روابط می‌پندارد. او با رویکرد رابطه‌گرایانه خویش در حوزه‌های مختلف، از جمله ذائقه‌ها و ارزش‌های فرهنگی، ترجیحات زیباشناختی و تکوین تاریخی حوزه هنر، روابط فی‌مابین در عناصر موجود در نظریه کنش خویش و حتی نوع نگاهی که به عقلانیت انسان، زبان و دانش انسانی، به‌ویژه علوم اجتماعی و نهادهای مختص آن، از جمله دانشگاه دارد، به رد و انتقاد از انگاره‌های ذات‌باورانه‌ای پرداخته است که در دام توهم امر مطلق گرفتارند و انسان و کنش‌های او را ایستا، جوهری و غیرتاریخی می‌پندارند (بوردیو، ۱۳۷۹).

بوردیو با پذیرش امر تاریخی در الگوی جامعه‌شناسی تکوینی خود، دعوی خودآیینی هنر و دانش و عقل بشری را به چالش می‌کشد. وی همچنین با طرح وجود و امکان «تاریخ اجتماعی عقل»، همچون نظریه گفتمان فوکو، با استفاده از یک رهیافت تلفیقی و رابطه‌گرایانه، نظریه کنش خویش و عناصر آن (از جمله مفهوم میدان، عادت‌واره و سرمایه) را از دام برداشت‌های ذاتی، مطلق و فطری رها ساخته است. بوردیو در کتاب *نظریه کنش* درباره روابط میان عقل و تاریخ چنین بیان می‌کند: «حقیقت قضیه این است که من فکر می‌کنم یک تاریخ اجتماعی عقل وجود دارد که به موازات تاریخ این زیرجهان‌هایی که در آنها شرایط اجتماعی پیشرفت عقل شکل می‌گیرد، انبساط یافته است. عقل از جهات متعددی تاریخی است؛ گرچه این آن‌قدرها هم به معنای این نیست که عقل در ارتباط با تاریخ، نسبی است» (بوردیو، ۱۳۸۱، ص ۳۰۷). وی با راهبرد اسطوره‌زدایی از ارزش‌ها و با رد طبیعی و فطری بودنشان معتقد است که «اگر جهان و میدان‌های مختلف علمی فضاهای مناسبی برای رشد عقل هستند، بدین خاطر است که در فضاهای مذکور برای ارزشمند شدن باید عقل را ارزشمند کرد و برای موفق شدن باید استدلال‌ها، اثبات‌ها و ابطال‌ها را برتری بخشید» (همان، ص ۳۰۸). آنچه می‌توان از این خصیصه فکری گفته‌شده در کارهای علمی و نظریات پی‌یر بوردیو با قرائتی عمیق از موضوع استنتاج کرد، باور به تاریخمند بودن عقل انسان در ظرف زمان، و برساخته شدن عقلانیت، دانش و هنر است.

۲-۲. رد انگاره‌های عام و جهان‌شمول درباره تاریخ و عقل

پی‌یر بوردیو به‌واسطه نظریه کنش، نظریه تمایز و ارتباط موجود میان عناصر چندگانه نظریه کنش خود، در زمینه‌های گوناگونی همچون رجحان زیباشناختی گروه‌های مختلف و مطالعه حوزه‌های مختلف فرهنگی، با توجه به اصل تفکیک‌یافتگی عناصر هر ساختار، به رد نظریه‌ها و دیدگاه‌های عام و جهان‌شمول در تبیین انواع کنش‌های ذهنی و عملی انسان پرداخته است. او زمانی که به تحلیل و توضیح مفاهیم اصلی نظریه کنش، یعنی چارچوب

میدان‌ها، سرمایه و عادت‌واره می‌پردازد، با در نظر گرفتن پویایی تاریخ برای هریک از میدان‌ها، عادت‌واره‌های خاصی در نظر می‌گیرد. از نظر او، هر میدان یک خاص‌بودگی تاریخی است (شایان‌مهر، ۱۳۹۴، ص ۴۴-۴۵). گرچه بوردیو یک نظریه عرضه کرد، اما نظریه‌اش از اعتبار جهان‌شمول برخوردار نیست. او خودش عنوان کرد که «هیچ‌گونه قوانین فراتاریخی دربارهٔ روابط بین زمینه‌ها» وجود ندارد. ماهیت روابط واقعی موجود بین زمینه‌ها همواره یک مسئلهٔ تجربی است. به‌همین‌سان، با دگرگونی شرایط تاریخی، ماهیت ساختمان ذهنی نیز تغییر می‌یابد. ساختمان ذهنی یک مقولهٔ فراتجربی است؛ اما با وجود این، تاریخی نیز هست و در بطن ساختار و تاریخ یک زمینه شکل می‌گیرد (ریترز و گودمن، ۱۳۹۰، ص ۱۸۹-۱۹۰).

او همچنین با مفهوم انسان عقلانی اقتصادی و نظریهٔ عمل عقلانی و فردگرایی روش‌شناسی مخالف است. او عادت‌واره را مبنای عمل و رفتار انسان می‌داند. عادت‌واره خود محصول تاریخ است. در واقع عادت‌وارهٔ من با دیگری فرق می‌کند؛ پس نگاه ما به یک رفتار نیز متفاوت است. بنابراین، کنش ما و بر ساختن واقعیت اجتماعی و رفتار ما، در قالب تحولات جهان‌شمول نیست؛ چون در عادت‌واره‌های مختلف ریشه دارد. عام‌گرایی که نتیجهٔ گریزناپذیر نظریهٔ کنش عقلانی است، یکی از نظریات مورد نقد بوردیو است. از نظر او، عام‌گرایی ایدئولوژی سلطه است؛ چراکه آنچه کنشگران را در انتخاب‌هایشان هدایت می‌کند، دلایل عملی (نیمه‌خودآگاه و به‌گونه‌ای حس ششمی) است که محصول تربیت و تجربهٔ عملی درون حوزهٔ اجتماعی خاص آنان است؛ نه دلایل عام عقل محاسبه‌گر، که هویت استعلایی و فراروندگی، و در نتیجه جهان‌شمول دارد (بوردیو، ۱۳۸۱، ص ۱۲). بوردیو با به‌کارگیری عقلانیت به‌همراه متعلقات مختلفی همچون «عقلانیت حکومت تکنوکراتیک» و «عقلانیت روشنگری»، بر تاریخی بودن عقلانیت و اینکه عقلانیت در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت اشکال متفاوتی به‌خود می‌گیرد، صحنه می‌گذارد. این مطلب، خود به‌معنای توجه او به خاص‌بودگی عقلانیت در پهنهٔ تاریخی است.

بوردیو در زمینهٔ عدم جهان‌شمولی مقولات مختلف در کتاب *نظریهٔ کنش* می‌گوید: غالب تألیفات بشری که ما عادت داریم آنها را جهان‌شمول ملاحظه کنیم، مانند حقوق، علم، هنر، اخلاق، دین و...، از «نظرگاه مدرسی» و از شرایط اقتصادی و اجتماعی‌ای که آنها را ممکن می‌سازند و هیچ جهان‌شمولی‌ای هم ندارند، جدایی‌ناپذیرند. این تألیفات در جهان‌های اجتماعی بسیار خاص به‌وجود می‌آیند که همان حوزه‌های مختلف تولید فرهنگی‌اند؛ از قبیل: حوزهٔ حقوقی، حوزهٔ علمی، حوزهٔ هنری، حوزهٔ فلسفی و... (همان، ص ۳۰۲). خلاصهٔ کلام، اگر یافته‌های عقل در حوزه‌های عالمانه (علمی، هنری و...)، عام و جهان‌شمول به‌نظر می‌آیند، اگر فرارونده به‌نظر می‌آیند، یعنی احساس می‌شود که از وضعیت و شخصیت متنوع مولدان فراتر می‌رود و شکل یکدستی به‌خود می‌گیرد، علت این نیست که همه از یک توانایی طبیعی مشترک به‌نام «عقل» برخوردارند که محصولات عام تولید می‌کند؛ بلکه علت، الزام‌های عینی و ذهنی‌ای است که حوزه‌های مذکور بر ذهن و زبان رفتار افراد تحت پوشش خود تحمیل می‌کنند و اینان اگر بخواهند عضو حوزهٔ خود باشند، چاره‌ای جز رعایت آنها ندارند (همان، ص ۳۱۰).

بوردیو برخلاف کانت که فهم تجربه و دانش را منوط به فهم چارچوب‌های پیشینی می‌دانست و درک زمان و

مکان را وابسته به پتانسیل مفاهیمی چون کمیّت، کیفیت، موقعیت، تملک و... قلمداد می‌کرد، چنین مفاهیمی را فاقد جنبه‌های ازلی و جهان‌شمول عاری از ارزش می‌دانست و آنها را وابسته به منافع مختلف و زمینه‌های متکثری می‌دانست که افراد در بطن آنها دست به عمل می‌زنند (گرنفل، ۲۰۱۳، ص ۱۵۴). در مجموع می‌توان گفت که رد انگاره‌های عام و جهان‌شمول در زمینه تاریخ، عقل و دیگر مقوله‌های انسانی، همچون اخلاق و ترجیحات زیباشناختی، به‌شکلی تعاملی ما را با وجه غالب دیگری در اندیشه بوردیو درباره تاریخ عقل و تألیفات انسان در گستره تاریخ آشنا خواهد کرد که در اینجا ما از آن تحت عنوان «خاص‌بودگی تاریخ عقل» یا «تکثر تاریخی پدیده‌های ذهنی و عینی» در ظرف زمان و مکان یاد می‌کنیم. بدین ترتیب بوردیو تلقی جامعه به‌منزله یک تمامیت و یک سیستم اجتماعی شامل مجموعه‌ای از افراد یا واحدهای ارگانیک را کنار گذاشته و برداشتی تمرکززدایی شده و به‌شدت کثرت‌گرا از فرایندهای اجتماعی را پذیرفته است (سیدمن، ۱۳۹۲، ص ۱۹۸ و ۲۴۹). پیروی از چنین نگاهی به مقوله تاریخ و عقل و ارتباط این دو با یکدیگر، ناگزیر نیازمند داشتن نگاهی تلفیقی و البته بهره‌گیری از راهکاری موسوم به «رویکرد چشم‌اندازباوری» در مشاهده، توصیف و تحلیل کنش‌های مختلف انسانی است.

۲-۳. رد نظریه‌های تکامل تاریخی درباره تاریخ و عقل

مایکل گرنفل در کتاب *مفاهیم کلیدی بی‌بر بوردیو*، درباره نگاه بوردیو به غایت‌مندی عقل و تاریخ در مسیر پیشرفت و کمال، با اشاره به تبیین نظریه کنش عقلانی، می‌گوید: بوردیو معتقد است که پدیده‌های غایت‌شناسانه مشکلاتی جدی برای نظریه کنش عقلانی پدید می‌آورند؛ زیرا این نظریه‌ها کنش را به‌مثابه نتیجه مستقیم عمل یا انتخاب‌های ذهنی ناب حاکم بر اراده نیرومند تلقی می‌کند. به‌زعم او، معضل اساسی آنجاست که نظریه کنش عقلانی به‌لحاظ تجربی قابل قبول، اما به‌لحاظ مردم‌شناختی غلط است (گرنفل، ۲۰۱۳، ص ۱۵۶). نگرش انسان به گذشته، حال و آینده، تحت تأثیر منافع و امیال او شکل می‌گیرد. از نظر بوردیو، خود زمان نیز امری برساخته است که ناگزیر رو به‌سوی پیشرفت ندارد. زمان انسانی متفاوت با زمان بیولوژیک است که همانند رشد طبیعی موجودات در نظریات زیست‌شناسی به‌شکلی قطع‌به‌یقین روبه‌کمال باشد. در اینجا بوردیو نیز هم‌صدا با فوکو به رد داعیه نظریات تکاملی برگرفته از علم زیست‌شناسی در عصر روشنگری و پس از آن می‌پردازد (مستقیم، ۱۳۹۱).

به‌نظر بوردیو، تاریخ مجموعه پیوسته‌ای از نتایج احتمالی است که محصول اعمال مردم است. در واقع از نظر بوردیو، کنش‌ها حاصل فرایندهای کاملاً آگاهانه و عقلانی نیستند و آنچه به‌عنوان واقعیت تاریخی محقق شده، نتیجه حتمی شرایط پیشین خود نبوده است. از نظر او، اکثر قریب به اتفاق فعالیت‌ها و رفتارهای اجتماعی، اگرچه منطبق بر منطق آن زمینه خاص‌اند، به‌شکلی نیمه‌آگاهانه و ضمنی توسط افراد رخ می‌دهند. بوردیو از تمایز هوسرلی میان «پیش‌افکنند» (project) و «پیش‌آیند» (protension) استفاده می‌کند تا این ایده را توضیح دهد. پیش‌افکنند، هدف یا طرحی آگاهانه برای آینده است؛ پیش‌آیند هدفی ناندیشیده و پیشاتأملی است که خود را در مقام امری محتمل پیش می‌نهد و به‌گونه‌ای سراسر است و رهوار مورد فهم قرار می‌گیرد. بوردیو متذکر می‌شود که از نگاهی گذشته‌نگر، پیش‌آیند برای پیش‌افکنند نادرست و اشتباه جلوه می‌کند (گرنفل، ۲۰۱۳، ص ۱۵۵-۱۵۶).

افزون‌براین، بوردیو از شکاف یا گسست معرفت‌شناسی برای تشریح منشأ اجتماعی همهٔ تحولات عینی و اجتماعی بهره برد. ریشهٔ این بازتابندگی در اندیشهٔ بوردیو، به تفسیر هوسرل از تاریخ برمی‌گردد. این تفسیر، بوردیو را قادر ساخت تا بین میراث هوسرل و اثرپذیری‌اش از نظریهٔ عملی باشلار در معرفت‌شناسی تاریخی، ارتباطی محکم برقرار کند (همان، ص ۳۱-۳۲). به‌نوعی می‌توان این موضوع را این‌گونه شرح داد که به‌واقع پذیرش پیشامد و احتمال از سوی بوردیو در نظریهٔ کنش، مشابه آنچه فوکو به‌تبعیت از نیچه بدان دست می‌یابد، با اندکی مسامحه، در ارتباطی متقابل با عدم باور به غایت‌مندی تاریخ عقل در مسیر کمال و تأکید بر گسست معرفت‌شناسانه قرار دارد. از این‌رو ناگزیر نمی‌توان برای تاریخ، مسیری واحد، هدفی غایی یا ذهن‌ازلی هوشمندی متصور شد. لازم به ذکر است که قول به گسست - که آن را یکی از بنیادهای معرفت‌شناسی پست‌مدرنیسم برشمرده‌اند - در اینجا دارای دو وجه است: نخست گسستِ «در زمانی»، که در مقابل مفهوم «تداوم» قرار دارد؛ مفهوم تداوم تاریخی همانا اعتقاد به پیوستگی و سیر تکامل حاکم بر تاریخ و قائل بودن به معنا و جهتی خاص برای آن است؛ دوم گسستِ «هم‌زمانی»، که در تقابل با مفهوم «کلیت» یا «جهان‌شمولی» قابل درک است، که پیش از این بدان اشاره شد.

۲-۴. مرکزیت‌زدایی از سوژهٔ شناسا در بستر تاریخ

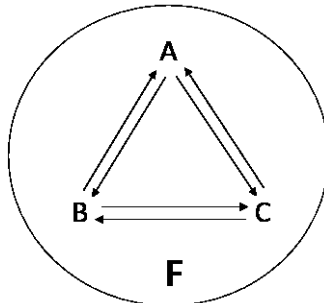
اینکه یکی از وجوه فکری بوردیو در ارتباط با مقولهٔ تاریخ و عقل را مرکزیت‌زدایی از فاعل شناسا یا سوژهٔ استعلایی کانت در بستر تاریخ بدانیم، تا حدودی غریب و مبهم می‌نماید؛ لیکن مصادیق و شواهد مطرح‌شده در مطالب قبلی و آنچه در پیش‌رو ذکر خواهد شد، این مطلب را برای خواننده قابل پذیرش خواهد کرد. در اینجا نیز وجه مشترک و متناظری که می‌توان از عنوان یادشده برای اصطلاح مرکزیت‌زدایی از سوژه در بستر تاریخ استنباط کرد، گرایش نهایی و مستتر بوردیو در بیشتر تحلیل‌ها و مفاهیم ابداعی‌اش، از قبیل «زمینه» و «دوکسا»، رویکرد انقیاد نسبی ساختار، و تفوق شرایط تاریخی و اجتماعی بر عاملین است.

پذیرش این مطلب که بوردیو به‌رغم تلاش‌های خود برای پذیرش تلفیق عاملیت و ساختار، همچون فوکو در دام ساختارگرایی بخصوصی افتاده و نگاه وی به سوژه در بحث تاریخ عقل در تناظر با نگاه ساختاری لویی آلتوسر قرار گرفته، نیازمند داشتن نگاهی انتقادی به نظریات و اندیشه‌های پی‌یر بوردیو است. تفوق ساختار بر کنشگر در تحلیل بوردیو با نگاهی دقیق به مفاهیم کلیدی موردنظر وی از جمله خشونت نمادین، چارچوب میدان‌ها، و مفهوم دوکسا بیش‌ازپیش آشکار خواهد شد. جورج ریتزر، بون ویتزر و جنکینز برخی از منتقدان بوردیو در این زمینه‌اند.

از نظر جنکینز، شأن و جایگاه هستی‌شناسانهٔ زمینه یا میدان مبهم است و معلوم نیست که «زمینه» یک امر واقعی است یا یک مقولهٔ عقل سلیمی، یا آنکه صرفاً یک مفهوم تحلیلی است. وی عقیده دارد که هرچند بوردیو مدعی کنار گذاشتن عینی‌گرایی یا ذهنی‌گرایی است، ولی مدل او همچنان با جبرگرایی همراه است (جنکینز، ۱۳۸۵، ص ۲۴۹-۲۶۳). در این زمینه، ریتزر به‌نحوی قابل توجه به انتقاد از بوردیو پرداخته است. با اندکی تساهل و تعمیم می‌توان ماحصل نقد ریتزر از بوردیو را گرایش وی به ساختارهای تاریخ‌مندی اجتماعی در تحلیل وی از کنش، نادیده انگاشتن ذهنیتی مستقل برای کنشگر، و حاکمیت تاریخ و ساختار بر عقل و انسان دانست. حاکمیتی که به‌نحوی

آشکارتر در اندیشهٔ فوکو با «مرگ سوژه» قابل بیان است. دور از ذهن نخواهد بود اگر با کمی اغراق، استعارهٔ *یان کرایب* از سوژه به‌مثابهٔ «عروسک خیمه‌شب‌بازی» را در اعماق رویکردی که بوردیو به انسان و تاریخ دارد، پذیرا باشیم. هرچند بوردیو در نظریهٔ کنش تلاش کرد تا بین ساختارگرایی و ساخت‌گرایی پلی ایجاد کند و تا اندازه‌ای هم در این کار موفق بود، اما نوعی سوگیری در کار او در جهت ساختارگرایی دیده می‌شود. از همین روست که او (همراه با فوکو و دیگران) یک پسا‌ساختارگرا به‌شمار می‌رود. کار او بیشتر با ساختارگرایی پیوند دارد تا با ساخت‌گرایی. برخلاف رویکرد بسیاری از متفکران (از جمله پدیده‌شناسان و نظریه‌پردازان کنش متقابل نمادین)، ساخت‌گرایی بوردیو از ذهنیت و نیت‌مندی چشم‌پوشی می‌کند. او احساس می‌کرد شیوه‌هایی که مردم براساس آنها موقعیتشان را در فضای اجتماعی ادراک می‌کنند و به ساخت جهان اجتماعی می‌پردازند، مهم است و باید در جامعه‌شناسی‌اش جایی برای آن پیدا کند؛ اما با وجود این، ساخت و ادراکی که در جهان اجتماعی اتفاق می‌افتد، توسط ساختارها برانگیخته و مقید می‌شوند. این مسئله در تعریفی که خود وی از دیدگاه نظری‌اش ارائه می‌دهد، آشکار است: «تحلیل ساختارهای عینی از تحلیل تکوین ساختارهای ذهنی افراد بیولوژیک، که تا اندازه‌ای محصول ترکیب ساختارهای اجتماعی‌اند، جدایی‌ناپذیر است. این تحلیل همچنین از تحلیل تکوین خود این ساختارهای اجتماعی نیز جدایی‌ناپذیر است» (ریتزر و گودمن، ۱۳۹۰، ص ۳۷۱).

درواقع تعبیر بوردیو از عادت‌واره و نسبت آن با زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی مختلف به‌نحوی است که در آن، ساختارها همانند صورت‌بندی گفتمانی فوکو، کنش‌های فردی را می‌سازند و در تحلیل سیاسی از زبان، آثار هنری و نهادهای فرهنگی، به آگاهی و فراگردهای ذهنی افراد توجه کافی مبذول نمی‌شود؛ همان‌گونه که او در تقابل میان منطق کنش و منطق ساختارگرایی تکوینی، بر عنصر محدود، خاص و غیررسمی از عادت‌واره تأکید دارد (لوتزبرگ، ۱۹۹۳). در صورتی که اعمال کنشگران بازتولید نظم پیشین باشد و انسان اسیر خانواده، طبقه و محیط اجتماعی خویش باشد، آنگاه در معرض تعینات اجتماعی قرار می‌گیرد و پویایی اجتماعی به تقدیرگرایی مبدل می‌شود. از این‌رو می‌توان پذیرای این استنباط بود که در اندیشهٔ بوردیو، تاریخ ساخت‌های فرهنگی و اجتماعی، با وجود هستی‌شناسی رابطه‌گرایانه و برساختی وی، در سطوح خرد بر سوژه‌های نیمه‌آگاه، و در تحلیل‌های کلان بر سازوکار عقل بشری و انگاره‌های آن تفوق و تسلط دارد.



شکل ۱: منظومهٔ فکری بوردیو در زمینهٔ تاریخ و عقل

نتیجه‌گیری

هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی بوردیو در ارتباط با مفاهیم عقل و تاریخ، که به ترتیب مبتنی بر باور به رابطه‌گرایی و فرا رفتن از دوگانه‌انگاری عین و ذهن است، تبلور نظریه‌کنش و ساختارگرایی اوست. فهم منظومه فکری بوردیو درباره عقل و تاریخ در سطح معناشناسانه آن، بسیار متأثر از معرفت‌شناسی تاریخی باشلار و ناخودآگاه جمعی یونگ است؛ به‌گونه‌ای که پویایی ساختار ذهن در نگاه بوردیو و رد انگاره‌های پیشاتاریخی از سوی او، تحت تأثیر معرفت‌شناسی خاص باشلار است. افزون‌براین، نسبت میان عادت‌واره و زمینه‌های جمعی و فرهنگی در بطن مفهوم دوکسا نزد بوردیو، که قرائتی ساختارگرایانه از نظریه‌کنش است، همان نسبتی است که یونگ میان کهن‌الگوها و ضمیر ناخودآگاه جمعی قائل است؛ تاجایی که می‌توان گفت: تکوین ساختارها در نظر بوردیو تداعی گر پویایی درک و دریافت کهن‌الگوها در گذر زمان است.

بازخوانی مفاهیم و نظریات بدیع بوردیو در سطح معناشناسانه در زمینه مسئله این پژوهش، تقریری تازه از منظومه فکری بوردیو به‌دست می‌دهد که در آن، راهبرد اسطوره‌زدایی از هنر و ترجیحات زیباشناختی و باور به تکوین تاریخی واقعیت اجتماعی، رد انگاره‌های عام و جهان‌شمول در نظریه‌کنش و تمایز، عدم پذیرش تبیین‌های غایت‌شناسانه تاریخی، و مرکزیت‌زدایی از سوژه‌شناسا به‌مثابه عقل بشری، مختصات اساسی گفتمان فکری بوردیو را پدیدار می‌کند.

بدین ترتیب و در تناظر با مضامین چهارگانه فوق، منظومه فکری بوردیو شامل عناصری چهارگانه مطابق با شکل (۱) و مشتمل بر چهار مفهوم ذیل است: مفهوم A: برساخته شدن عقلانیت؛ B: خاص‌بودگی و تکثر تاریخی پدیده‌های ذهنی و عینی؛ C: گسست معرفت‌شناسانه تاریخ عقل؛ و F: انقیاد نسبی زمینه اجتماعی (Social Field). در این منظومه فکری، عناصر سه‌گانه هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه‌ای تبلور یافته است که در تعامل و نسبتی رفت‌وبرگشتی با یکدیگر قرار دارند؛ مناسباتی که فهم آن تنها مشروط به پذیرش اصل هستی‌شناسانه تسلط میدان اجتماعی بر کنشگر و امر واقع اجتماعی است. این منظومه، خوانشی «پساساختارگرایانه» از اندیشه جامعه‌شناختی پی‌یر بوردیو به‌دست می‌دهد که می‌توان گفت بی‌شبهت به اندیشه‌های فلسفی هم‌وطن فرانسوی او میشل فوکو نیست؛ گرچه فهم نقاط افتراق فکری میان این دو اندیشمند برای علاقه‌مندان، مستلزم مطالعات تطبیقی ویژه‌ای است.


منابع

- باشلار، گاستون، ۱۳۸۵، *معرفت‌شناسی*، ترجمه جلال ستاری، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- بورديو، پی‌یر، ۱۳۷۹، «تکوین تاریخی زیباشناسی ناب»، ترجمه مراد فرهادپور، *ارغنون*، ش ۱۷، ص ۱۴۷-۱۶۶.
- ، ۱۳۸۱، *نظریه کنش: دلایل عملی و انتخاب عقلانی*، ترجمه مرتضی مردیپناه، تهران، نقش و نگار.
- جنکینز، ریچارد، ۱۳۸۵، *پی‌یر بورديو*، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران، نشر نی.
- ریترز، جرج و داگلاس جی گودمن، ۱۳۹۰، *نظریه جامعه‌شناسی مدرن*، ترجمه خلیل میرزایی و عباس لطفی‌زاده، تهران، جامعه‌شناسان.
- سیدمن، استیون، ۱۳۹۲، *کشاکیس آرا در جامعه‌شناسی*، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی.
- شایان‌مهر، علیرضا، ۱۳۹۴، *پی‌یر بورديو*، تهران، اختران.
- شرت، ایوان، ۱۳۹۳، *فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای*، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی.
- فرهمند، مهناز و مهدی عالی‌نژاد، ۱۳۹۶، «بررسی تطبیقی معرفت‌شناسی پی‌یر بورديو و مرتضی مطهری»، *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، ش ۲، ص ۳۹۹.
- محرم‌خانی، فریبرز، ۱۳۹۳، «مخیله اجتماعی مفهومی میان‌رشته‌ای»، *مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی*، دوره ششم، ش ۲، ص ۷۱-۹۰.
- محمدی، فردین، ۱۳۹۸، «تصریح روش‌شناسی ساختارگرایی تکوینی پی‌یر بورديو»، *مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران*، دوره نهم، ش ۴، ص ۸۷۳-۸۹۷.
- مستقیمی، امین، ۱۳۹۱، «خلاصه و معرفی کتاب واژه‌های کلیدی بورديو»، *کتاب ماه علوم اجتماعی*، ش ۶۰، ص ۴۸-۵۵.
- Boschetti, Anna, 2006, "Bourdieu's Work on Literature Contexts, Stakes and Perspectives", *Theory, culture & society*, N. 23, p. 135-155.
- Bourdieu, P. & Wacquant, L, 1992, *an Invitation to Reflexives Sociology*, Cambridge, Policy Press.
- Grenfell, Michael, 2013, *Pierre Bourdieu: Key Concepts*, 2nd Edition, Routledge, London.
- Loesberg, Jonathan, 1993, "Bourdieu and the Sociology of Aesthetics", *The Johns Hopkins University Press*, V. 60, N. 4, p. 1033-1056.
- Ricoeur, Paul, 2010, "Existence and Hermeneutics", *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, Northwestern University Press, University of Michigan.
- Wacquant, L, 2002, "The Sociological Life of Pierre Bourdieu", *International Sociology*, N. 17, Issue 4, p. 549-556.

تعیین فرهنگی - اجتماعی اخلاقیات با تأکید بر معراج السعادة ملا احمد نراقی

حسین اژدری زاده / استادیار گروه معارف و جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نراق. نراق. ایران

hajdaryzadeh@rihu.ac.ir

 orcid.org/0000-0003-4582-8525



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۵

چکیده

یکی از مباحث اساسی در حوزه اخلاق، میزان اثرپذیری آن از عوامل فرهنگی و اجتماعی است. عالم ربانی، ملا احمد نراقی، در کتاب گران سنگ خود، «معراج السعادة»، به این مهم توجه ویژه دارد. او ضمن آنکه حضور در جامعه را زمینه رسیدن به صفات اخلاقی دانسته است، بین کنش‌های اجتماعی از یک سو، و معرفت‌ها و ملکات اخلاقی از سوی دیگر، تعامل برقرار می‌کند. به علاوه، او برای بسیاری از صفات اخلاقی، خاستگاه اجتماعی قائل است. وی همچنین با دخالت دادن عرف، به نوعی نسبییت اخلاقی معتقد است. وی عوامل اجتماعی را در تکوین شخصیت اخلاقی مهم می‌داند و آنها را یک راه کلیدی برای ریشه‌یابی و ریشه‌کنی صفات رذیله، و ایجاد و رشد صفات حسنه معرفی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: تعین فرهنگی - اجتماعی، معرفت‌های اخلاقی، صفات اخلاقی، وظایف اخلاقی.

مطالعه آثار اخلاقی متفکران مسلمان نشان می‌دهد که رویکرد غالب همه یا بسیاری از ایشان، یک رویکرد فردگرایانه (Individual) است و ایشان مباحث و آموزه‌های مختلف اخلاقی را صرفاً با یک جهت‌گیری فردمحور مطرح می‌کنند. در رویکرد فردگرا بر افراد و کنش‌های فردی تأکید می‌شود؛ درحالی‌که رویکرد جمع‌گرا بر پدیده‌های جمعی، مانند گروه‌ها، طبقات و قبایل تأکید دارد (توکل، ۱۹۸۷، ص ۴۳-۴۴). همچنین هستی‌شناسانه (ontological) بودن نگاه ایشان به معرفت‌های اخلاقی، از جمله ویژگی‌های عام آنهاست. در این نگاه، تأکید بر وجود و هویت معرفت است؛ درحالی‌که در رویکرد غایت‌شناسانه، تأکید بر شناخت اهداف و غایات مترتب بر آن است (همان، ص ۱۳-۳ و ۱۶-۲۹). با این وصف، بسیاری از ایشان، از جمله مرحوم نراقی، در کنار دو نگاه پیشین، در مواردی رویکرد جمع‌گرا (Total/collective) و نیز غایت‌مدار (Teleological) از خود نشان داده‌اند.

در این جستار می‌کوشیم با برجسته کردن آن دسته از مباحث اخلاقی که پیوند میان عوامل مختلف فرهنگی و اجتماعی و معرفت‌ها و صفات اخلاقی را نشان می‌دهد، رویکرد جمع‌گرا و نیز غایت‌مدار مرحوم نراقی را دست‌کم در برخی از مباحث *معراج السعادة* به‌تصویر بکشیم. تأکید می‌کنیم، رویکردی که در این جستار درخصوص مباحث اخلاقی دنبال می‌کنیم، یک رویکرد اجتماعی و جامعه‌شناختی (sociological) است. همچنین از زمینه‌ها و حوزه‌های مختلف در جامعه‌شناسی، تکیه اصلی بر حوزه جامعه‌شناسی معرفت (Sociology of knowledge) است. آشنایی با مفاهیم و اصطلاحات خاص جامعه‌شناسی، به‌ویژه جامعه‌شناسی معرفت، به فهم بهتر مباحث کمک می‌کند. به‌علاوه، محور اصلی این جستار کتابی است اخلاقی که سبک و سیاق و عبارت‌پردازی‌های خاص خود را دارد. در این بررسی می‌کوشیم که در حد امکان، مفاهیم و عبارات آن را در قالب‌های امروزی جامعه‌شناسی بیابیم تا برای خوانندگان محترم مفهوم‌تر باشد. این نگاه به مباحث اخلاقی نگاهی نسبتاً نو است. از این‌رو سعی کردیم در این مرحله تأکید اصلی کار را بر استخراج و گزارش درست مباحث آن (البته در قالب موردنظر) قرار دهیم و از مقایسه، نقد و بررسی و انتزاعی کردن آن خودداری ورزیم.

ما در این جستار درباره «تعیین فرهنگی اجتماعی اخلاقیات» (Cultural social determination of morals) از منظر *معراج السعادة* بحث می‌کنیم. محتوای اصلی این عبارت، پرسش درباره شالوده‌های فرهنگی و اجتماعی اخلاقیات است؛ مانند: چگونگی اثرپذیری انسان و معرفت‌ها یا صفات اخلاقی وی از ثروت و قدرت؛ یا نحوه اثرگذاری نوع شغل و حرفه افراد بر نوع صفات اخلاقی آنان؛ یا شیوه اثرگذاری جایگاه طبقاتی و قشربندی انسان بر اندیشه‌های اخلاقی‌اش. پرسش اصلی این است: ارتباط عوامل فرهنگی و اجتماعی با اخلاقیات انسان چگونه است؟ از این پرسش اصلی پرسش‌های فرعی مختلفی استخراج می‌شود؛ از جمله: آیا برای کسب صفات اخلاقی، نیازی به جامعه و عوامل فرهنگی و اجتماعی وجود دارد؟ خاستگاه معارف و اوصاف اخلاقی کجاست؟ نقش عوامل فرهنگی و اجتماعی در اوصاف اخلاقی به چه

میزان است؟ اوصاف اخلاقی را در چه سطحی (فردی، گروهی، ملی و...) می‌توان تحلیل کرد؟ احکام اخلاقی ثابت‌اند یا متغیر؟ مبنای احکام اخلاقی (حسن و قبح) ثابت است یا متغیر؟ عامل مسلط در اخلاق و اخلاقیات چیست؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها، به دلیل چندوجهی بودن این تحقیق، ترکیبی از روش‌ها را به خدمت گرفته‌ایم که روش استنتاجی و نیز تحلیل محتوای کیفی از مهم‌ترین آنهاست. دربارهٔ ضرورت بحث می‌توان به نکات زیر اشاره کرد: کشف یک چارچوب معرفتی - اجتماعی برای ارائهٔ اخلاقیات؛ برداشتن قدمی در راستای روزآمد کردن اخلاقیات؛ بیان مضامین اسلامی در قالب مفاهیم جدید؛ ارائهٔ مضامین بدیع موجود در اندیشهٔ متفکران اسلامی به مجامع علمی جهان؛ و...

در این زمینه مقالات متعددی نگاشته شده است که قرابت زیادی با بحث ما دارند؛ از جمله:

مقالهٔ «بررسی رابطهٔ سرمایه‌های فرهنگی و اقتصادی با بعد اخلاقیات دینداری» (مهدوی و همکاران، ۱۳۹۰)، به تعامل اخلاقیات و عوامل فرهنگی - اجتماعی می‌پردازد.

مقالهٔ «تحلیل و نقد دیدگاه جسی پریز در رد فطری بودن اخلاقیات» (محمدی منفرد، ۱۳۹۹)، به نقد و بررسی عوامل فرهنگی - اجتماعی تعیین‌کنندهٔ اخلاقیات می‌پردازد.

مقالهٔ «تحلیلی بر روش تبارشناسی در اندیشهٔ نیچه» (اژدیان شاد، ۱۳۹۶)، به نمونه‌ای از تأثیر فرهنگ و اجتماع به شیوهٔ تبارشناختی در تعیین اخلاقیات از منظر نیچه می‌پردازد.

مقالهٔ «مطالعهٔ تجربی اخلاق کار با تأکید بر جنسیت» (توسلی و نجار نه‌اوندی، ۱۳۸۷)، به تأثیر عامل فرهنگ در اخلاق کار اشاره می‌کند.

مقالهٔ «واقع‌گرایی در نظام معرفت اخلاقی علامه طباطبائی» (نوروزی و شیرواند، ۱۳۹۷)، به گونه‌ای دیگر به نقش فرهنگ و اجتماع در اخلاقیات پرداخته است.

مقالهٔ «عرفی شدن نظریات اخلاقی؛ نقد و بررسی نظریهٔ اخلاق عرفی عادل ضاهر» (قربانی، ۱۳۹۲)، به نقد و بررسی نظریهٔ اخلاق عرفی عادل ضاهر پرداخته است.

مقالهٔ «تعیین اجتماعی معرفت‌های اخلاقی در معراج السعادة» (اژدری‌زاده، ۱۳۸۵) به ریشه‌یابی اجتماعی صفات و معرفت‌های اخلاقی پرداخته است.

امتیاز کار ما نسبت به بیشتر مقالات یادشده در این است که یک کتاب اخلاقی مهم و محوری (مربوط به یک عالم ربانی اخلاقی شیعی) را برای بحث خود انتخاب کرده‌ایم. قصد ما این است که ببینیم ایشان درخصوص مباحث اخلاقی چگونه به این بحث ورود کرده است و عوامل فرهنگی - اجتماعی را با چه خصوصیت‌هایی به اخلاق و اخلاقیات پیوند می‌زند. شاید نزدیک‌ترین مقاله به این اثر، همان مقاله‌ای باشد که نویسندهٔ همین مقاله پیش‌تر نگاشته است. با این وصف، تغییرات و تفاوت‌های بسیاری بین این دو اثر وجود دارد: اثر اخیر (همین مقاله)، هم

تحلیلی‌تر است و هم با نگاه فرهنگی تری نسبت به مقاله پیشین نگارش یافته؛ افزون بر اینکه این مقاله در قالبی جدید و نیز با تأکید بر استخراج نتایجی کامل‌تر و جامع‌تر به‌نگارش درآمده است.

۱. فرهنگ، جامعه و اخلاقیات

در ادامه بحث می‌کشیم که با استفاده از مضامین *معراج‌السعادة* به پرسش‌های فرعی مطرح‌شده پاسخی درخور دهیم و از این طریق معلوم کنیم که ارتباط اخلاقیات با عوامل فرهنگی و اجتماعی چگونه است و چه خصوصیتی دارد.

۱-۱. نقش اجتماع در کسب فضایل اخلاقی

مرحوم *نراقی* معتقد است که نفس انسان بدون تعلق گرفتن به بدن و نیز بدون همراه شدن بدن با بدن‌های دیگر (اجتماع) نمی‌تواند به کمالات و فضایل اخلاقی دست یابد. در نظر وی، بدون برقراری ارتباط انسان با دیگران، تهذیب نفس از بسیاری از پلیدی‌های نفسانی و رسیدن به کمالات غیرممکن می‌نماید و ایجاد ارتباط با دیگران زمینه‌ای فراهم می‌آورد که انسان بتواند آلودگی‌های نفسانی خود را تشخیص دهد و در رفع آنها بکوشد و نیز به او یاری می‌رساند تا کمال یا فضیلتی اخلاقی را در خود ایجاد یا تقویت کند (نراقی، بی‌تا، ص ۱۰). او بهترین زمان برای تلقین عقاید حق در زمینه‌های مختلف اخلاقی و غیر آن را دوران کودکی می‌داند و یادآور می‌شود: «سزاوار آن است که طفل را در ابتدای تمیز و ادراک، تلقین ترجمه عقاید مذکور نمایند تا آنها را حفظ کند و بر صفحه خاطر نقش نماید و به تدریج معانی آنها را تعلیم نمایند تا معانی آنها را بفهمد» (همان، ص ۶۹).

۱-۲. نقش طبیعت و همنشینان در نیل به اخلاقیات

به‌اعتقاد مرحوم *نراقی*، همه مردم در فراگیری صفات اخلاقی یکسان نیستند. در نظر وی، از جمله عوامل این تفاوت، تفاوت در طبیعت است؛ «زیرا که همه کس متصف به جمیع صفات حسنه و صاحب نفس قدسیه ایجاد نشده» (همان، ص ۳۸). وی ریشه دیگر این تفاوت را نوع همنشین‌هایی می‌داند که افراد دارند. وی از یک‌سو همنشینان بد را مانعی جدی برای پاکی نفس می‌داند و از سوی دیگر، همنشینان خوب را کمک‌یار مناسبی برای تهذیب نفس قلمداد می‌کند. این هر دو نکته بر توجه ایشان به نقش عوامل اجتماعی در شکل‌گیری شخصیت انسان دلالت دارند: «باید اجتناب کند از مصاحبت صاحبان مذاهب فاسده و آرای باطله... و مجالست کند با... صالحین و اهل ورع و یقین» (همان، ص ۶۹). مرحوم *نراقی* سازوکار این تأثیر را نیز چنین بیان می‌کند که همراهی با هر کسی مدخلیت زیادی در اتصاف به اوصاف و تخلق به اخلاق او دارد؛ زیرا طبع انسان دزد است و آنچه را مکرر از طبع دیگر می‌بیند، اخذ می‌کند. افزون‌براین در نظر او، کسانی مانند شاگردان یک استاد یا بندگان یک مولا یا امیران یک پادشاه، که بیشتر اوقات همنشین یکدیگرند، غالباً اخلاقشان متناسب با هم می‌شود و حالت جمعی می‌یابد. از نظر

او، این حالت حتی ممکن است در اهل یک قبیله یا یک شهر یا حتی گسترده‌تر هم اتفاق افتد؛ لیکن «چون اکثر قوای انسانی طالب اخلاق رذیله می‌باشد، انسان زودتر مایل به شر می‌شود و میل او به صفات بد آسان‌تر است از میل به خیرات» (همان، ص ۴۰)؛ از این رو احتمال اینکه یک صفت رذیله حالت جمعی یابد، بسیار بیشتر است تا اینکه یک صفت حسنه عمومیت پیدا کند.

۳-۱. تعامل کنش‌های اجتماعی و باطن انسان

مرحوم نراقی متأثر از آموزه‌های قرآنی و حدیثی (برای نمونه، ر.ک: ازدری‌زاده، ۱۳۹۳) و نیز تحلیل‌های عقلانی و تجارب شخصی اخلاقی، قائل به رابطه دوسویه بین کنش‌های مختلف انسان، به‌ویژه کنش‌های اجتماعی و درون انسان (معارف، ملکات، صفات و حالات اخلاقی و...) است. به اعتقاد وی، از یک سو کنش‌های مختلف انسان می‌توانند ملکات یا صفات خاصی را در انسان ایجاد، تقویت، تضعیف یا نابود کنند و از سوی دیگر، این امور درونی انسان می‌توانند زمینه صدور کنش‌های خاصی از وی شوند.

برای نمونه، وی درباره اصل تأثیر عمل (کنش) و تکرار آن بر نفس یادآور می‌شود که هر نفسی در آغاز آفرینش و ابتدای طفولیت، از جمیع صفات و ملکات خالی است و هیچ نقش و صورتی در آن نیست. از نظر او، صفات و ملکات در انسان، به واسطه اعمال مناسب با آن صفات و ملکات و تکرار آن اعمال حاصل می‌شود (نراقی، بی‌تا، ص ۱۷). برای نمونه، کسی که می‌خواهد ملکه سخاوت (بخشنده‌گی) را تحصیل یا از آن محافظت کند، باید پیوسته اموال خود را موافق طریقه عقل و شرع به مستحقین بذل نماید (همان، ص ۴۱).

وی همچنین درباره تأثیر عفو بر نفس خاطر نشان می‌کند که مثلاً اگر کسی به دفعات متعدد عفو کند، این صفت برای او ملکه و عادت شود (همان، ص ۱۶۸)؛ چنان‌که می‌دانیم عفو و بخشش نیز عملی است کاملاً اجتماعی و در ارتباط با دیگران؛ به طوری که اگر دیگری در کار نباشد، چنین عملی اصلاً تحقق نمی‌یابد. همچنین در جای دیگر درباره تأثیر همراهی با دیگران (به‌عنوان یک عمل اجتماعی) بر رفع حالت شک، چنین می‌گوید: «اگر کسی قادر بر فهم ادله یا تحصیل آنها نباشد، باید مواظبت بر... مصاحبت با اهل ورع و تقوا و مجالست با ارباب یقین و صلحا نماید... تا به سبب نورانیت اینها ظلمت شک برطرف و مرتبه یقین حاصل شود» (همان، ص ۷۳). شایان ذکر است که در مباحث جامعه‌شناسی معرفت، همه این موارد (معارف، ملکات، صفات و حالات اخلاقی و...) بحث می‌شوند (علیزاده و همکاران، ۱۳۸۳، ص ۴۶).

۲. موانع اجتماعی شناخت

اصل این بحث، ریشه قرآنی دارد (ازدری‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۶۳-۶۴). در میان متفکران غربی، فرانسویس بیکن نیز به این بحث تحت عنوان «بت‌های چهارگانه» پرداخته است (فروغی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۲). بسیاری از

متفکران اسلامی، از جمله مرحوم نراقی نیز تحت تأثیر مضامین قرآنی و حدیثی به این بحث مهم توجه نشان داده‌اند. به اعتقاد مرحوم نراقی، در برابر معرفت انسان موانعی وجود دارد. گرچه برخی از این موانع درونی‌اند، اما بسیاری بیرونی و اجتماعی‌اند. وی در بخشی از سخن خود با ذکر اینکه عوامل به وجود آورنده جهل مرکب، می‌تواند اموری مانند کج‌فهمی و خطا در استدلال (موانع درونی) باشد، خاطرنشان می‌کند که جهل مرکب می‌تواند در اموری مانند تقلید، عصبیت و حسن ظن ریشه داشته باشد (نراقی، بی‌تا، ص ۷۳). به نظر می‌رسد که برای شکل‌گیری این سه مورد اخیر، وجود «دیگری» امری الزامی است و بنابراین می‌توان آنها را موانع اجتماعی برای معرفت حقیقی - یا به تعبیر دیگر، علم - به‌شمار آورد.

۳. خاستگاه فرهنگی - اجتماعی صفات اخلاقی

به اعتقاد مرحوم نراقی، خاستگاه ظهور بسیاری از صفات اخلاقی، مانند حسادت، حب مال، حيله، غیرت و حمیت، در فرهنگ و اجتماع و در ارتباط با دیگران است؛ به طوری که اگر اجتماعی وجود نداشت، این صفات اصلاً شکل نمی‌گرفتند.

۳-۱. حسادت

مرحوم نراقی حتی در تعریف حسادت نیز وجود دیگران (اجتماع) را دخیل می‌داند: «عبارت است از تمنای زوال نعمت از برادران مسلم خود، از نعمت‌هایی که صلاح او باشد» (همان، ص ۳۴۷). تعریف وی برای ضد حسادت (نصیحت) نیز کاملاً اجتماعی است: «ضد حسد، نصیحت است و آن عبارت است از خواستن نعمتی که صلاح برادر مسلم باشد» (همان). مرحوم نراقی علاوه بر آنکه در تعریف حسادت و ضد آن، وجود شکلی از اجتماع را ضروری می‌داند، اسباب مختلف ظهور حسادت را نیز جملگی اموری اجتماعی معرفی کرده است. از نظر وی، بخل ذاتی به بندگان خدا، عداوت و دشمنی، حب شهرت و آوازه، ترس از بازماندن از مقصود در رقابت با دیگری، سختی برتری یافتن دیگری بر او، و تکبر و کوچک دیدن دیگران، از مهم‌ترین علل برانگیخته شدن احساس حسادت است و جملگی نیز اموری اجتماعی‌اند (همان، ص ۳۵۱-۳۵۳).

مرحوم نراقی با اشاره به نقش اصناف و گروه‌بندی‌های اجتماعی در فعال‌تر شدن حسادت، یادآور می‌شود که بیشتر اسباب ذکر شده، میان اشخاصی است که در مجالس و محافل با یکدیگر در ارتباط‌اند و اهداف مشترکی دارند. از این رو غالباً میان اشخاصی که شهرهای ایشان از هم دور است، حسدی نیست؛ چراکه رابطه‌ای میان ایشان وجود ندارد. همچنین به همین دلیل است که غالباً هر صنفی به صنف خود حسد می‌برد، نه به صنفی دیگر؛ چراکه مقصود اهل یک صنف یک چیز است و هریک مزاحم دیگری می‌شوند؛ پس عالم به عالم حسد می‌برد، نه به عابد؛ و تاجر به تاجر حسد می‌برد، نه به عالم؛ مگر به سبب دیگر، که باز باعث رابطه شود (همان، ص ۳۵۳-۳۵۴).

۳-۲. غیرت

مرحوم نراقی صفت غیرت را چنین تعریف می‌کند: «آن است که آدمی نگاهبانی کند دین خود را و عرض خود و اولاد و اموال خود را» (همان، ص ۱۶۴)؛ و بی‌غیرتی را چنین تعریف می‌کند: «و آن کوتاهی و اهمال کردن است در محافظت آنچه نگاهبانی آن لازم است از دین و عرض و اولاد و اموال» (همان، ص ۱۶۲). وجه اجتماعی تعریف‌ها، به‌ویژه در مورد محافظت از اولاد و بستگان خود، آشکار است. بنابراین، هم غیرت دارای خاستگاه اجتماعی خواهد شد و هم بی‌غیرتی.

۳-۳. حيله

مرحوم نراقی خاستگاه صفت حيله را نیز جامعه می‌داند و آن را این‌گونه تعریف می‌کند: «جستن راه‌های پنهان است از برای اذیت رساندن به مردمان» (همان، ص ۱۲۰). وی ضد حيله را خیرخواهی می‌داند و در معنای آن نیز وجود دیگری مفروض است (همان، ص ۱۲۱).

۳-۴. کبر

صفت کبر از دیگر صفاتی است که مرحوم نراقی برای آن خاستگاه اجتماعی قائل است. وی بین کبر و عجب قائل به فرق است: «متکبر آن است که خود را بالاتر از غیر بداند و مرتبه خود را بیشتر شمارد؛ و در این صفت [عجب] پای گیری در میان نیست» (همان، ص ۱۹۸). این عبارت صراحت دارد که کبر اساساً امری اجتماعی است و بنابراین ظهور آن، الزاماً در جامعه و در ارتباط با دیگران رخ می‌نماید.

۴. نقش کنش‌های اجتماعی در تهذیب نفس

از جمله محورهایی که مرحوم نراقی بین عوامل اجتماعی و صفات اخلاقی پیوند برقرار می‌کند، شناسایی و اصلاح صفات اخلاقی است. به اعتقاد ایشان، انسان برای آنکه بداند آیا فلان صفت رذیله یا زیبا را دارد، ابتدا موظف به تفکر و تأمل در خود است. او از این طریق تا اندازه‌ای می‌تواند به وضعیت خود آگاه شود. باین‌حال از نظر مرحوم نراقی، این کافی نیست و انسان برای رسیدن به شناخت دقیق‌تر و عمیق‌تر باید از محک عمل، و در بسیاری اوقات، عمل اجتماعی استفاده کند. عمل انسان در جامعه به او کمک می‌کند تا نگاه تیزتری به صفات خود بیندازد:

قدر لازم بر هر کس آن است که در هر شبانه‌روز فکر کند در هر یک از صفات مهلکه... و زوایای دل خود را بگردد... پس اگر چنان فهمید که دل او از همه اینها خالی است، در مقام امتحان خود برآید... مثلاً اگر چنان گمان کند که تکبر ندارد، امتحان کند خود را به دوش کشیدن... پشته هیمه از بازار به خانه؛ و اگر چنان فهمید که از غضب خالی است، خود را در معرض اهانت سفیهی درآورد... تا مطمئن گردد که از ریشه جمع این صفات... در مزرع دلش اثری نیست (همان، ص ۱۱۷-۱۱۸).

مرحوم نراقی در این عبارت تصریح دارد که عمل و رفتار اجتماعی ابزاری است برای ریشه‌یابی صفات اخلاقی و آن را در این جهت مکمل تفکر می‌داند. افزون‌براین، ایشان این سخن را در مقام ریشه‌کنی و اصلاح صفات اخلاقی نیز یادآور می‌شود.

برای نمونه، به‌منظور درمان صفت رذیله کبر، هم راه فکری را توصیه می‌کند: «و از معالجات مخصوصه کبر آن است که آدمی آیات و اخباری که در مذمت این صفت رسیده، به‌نظر درآورد» و هم درمان عملی و اجتماعی را: «از برای مرض کبر، معالجه عملی نیز هست... و آن این است که خود را بر ضد آن، که تواضع است، بدارد... تا تواضع ملکه او شود» (همان، ص ۲۲۱-۲۲۲). مرحوم نراقی برای درمان بسیاری از اوصاف دیگر اخلاقی، همچون غضب، نیز علاوه بر درمان شناختی و فکری، درمان عملی و اجتماعی پیشنهاد داده است (همان، ص ۱۸۰).

۵. تعیین تاریخی اجتماعی وظایف اخلاقی

در نظر مرحوم نراقی، احکام و وظایف اخلاقی با تغییر شرایط تاریخی و اجتماعی می‌تواند متغیر باشد. درحالی‌که یک عمل در یک شرایط اجتماعی عنوان خاصی دارد، در شرایط اجتماعی دیگر می‌تواند عنوان متفاوتی به خود گیرد.

۱-۵. تواضع

مرحوم نراقی، هم نوع عمل متواضعانه‌ای را که هر شخص برای شخص دیگری انجام می‌دهد (بسته به اینکه طرف مقابلش کیست)، متفاوت می‌داند و هم یک عمل خاص را (بسته به اینکه آن شخص در چه حالتی است)، متغیر تلقی می‌کند. وی درباره تواضع (حدوسط کبر و ذلت) چنین می‌گوید: پس اگر کفش‌دوزی بر عالمی بزرگوار وارد شود و آن عالم از جای خود برخیزد و او را در مکان خود بنشانند و درس و تعلیم را به‌سبب حرمت او ترک کند و چون برخیزد، تا درب خانه در عقب وی بدود، خود را ذلیل و خوار (و نه متواضع) کرده است. عدالت آن است که تواضع کند برای کسانی که مرتبه ایشان نزدیک به مرتبه اوست (همان، ص ۲۲۹). در این عبارت، مفهوم تواضع براساس متغیر بودن موقعیت اجتماعی افراد، متغیر محسوب شده است. به‌علاوه از نظر مرحوم نراقی، مفهوم تواضع حتی برای هم‌شأن‌های انسان هم می‌تواند متغیر باشد؛ چنان‌که می‌گوید: آنچه مذکور شد از مدح تواضع و فروتنی، نسبت‌به کسانی است که متکبر نباشند؛ و اما تواضع برای کسی که متکبر باشد، موجب پستی و ذلت خود و گمراهی و زیادتی کبر اوست (همان).

۲-۵. سخاوت

مرحوم نراقی یکی از متنوع‌ترین تغییرات در زمینه وظایف اخلاقی را مربوط به سخاوت می‌داند. وی سخاوت را حدوسط بخل و اسراف می‌داند و معتقد است که آن عبارت است از صرف مال در مصرفی که یا واجب باشد یا

مستحسن. مقصود او از مصرف واجب یا مستحسن نیز اعم از واجب یا مستحسن شرعی، عرفی و عادی یا براساس مروت است. پس سخی کسی است که هر مصرفی را که ترک آن شرعاً یا عرفاً یا عادتاً یا مروتاً مذموم است، مضایقه نکند.

از نظر وی، مصارف واجب و مستحسن شرعی معین است؛ اما آنچه به حسب عادت و عرف لازم و ترک آن قبیح است، نسبت به احوال و اشخاص و اوقات، مختلف می‌شود؛ چون می‌بینیم که برخی رفتارها از غنی قبیح است؛ درحالی که برای فقرا قبیح نیست؛ یا آنچه در مضایقه کردن از خویشان خود قبیح است، از اجنبی قبیح ندارد؛ یا آنچه از بیگانگان می‌توان مضایقه کرد، مضایقه آن از همسایگان قبیح است؛ همچنین تنگ‌گیری که در خرید و فروش ضرر ندارد، در میهمانی نمی‌توان کرد؛ افزون‌براین، مضایقه در بعضی چیزها تفاوت دارد با مضایقه کردن در پاره‌ای چیزهای دیگر؛ چنان که می‌بینیم آب و نان با بعضی چیزهای دیگر مختلف است؛ اهل و عیال و دوست و آشنا و خویش و قوم و همسایه و رفیق با دیگران تفاوت می‌کنند. همچنین آنچه باید خرج کند، مختلف می‌شود؛ غنی و فقیر و امیر و رعیت و عالم و جاهل و طفل و کامل یکسان نیستند. سخی آن است که از هر چه سزاوار باشد (خواه به حسب شرع و خواه به حسب مروت و عادت) مضایقه نکند؛ و بخیل آن است که در یکی از آنها تنگ‌گیری کند؛ و به‌رحال تعیین مقدار آن را نمی‌توان کرد (همان، ص ۳۱۵-۳۱۶).

۳-۵. غیرت

مرحوم *نراقی* عوامل فرهنگی و تاریخی و اجتماعی را در تعیین مصادیق غیرت و احکام آن دخالت داده است. بر همین اساس، وی معتقد است که حضور زنان در عصر رسول اعظم ﷺ منافاتی با غیرت نداشته است؛ درحالی که حضور ایشان در عصر حاضر با غیرت منافات دارد. بنابراین اگر کسی مانع حضور زنان در جامعه نشود، خلاف غیرت عمل کرده است: «آنچه شنیده‌ای که در عهد پیغمبر ﷺ زنان به مساجد حاضر می‌شدند و حضرت ایشان را اذن می‌دادند، مخصوص زنان آن عصر بود که آن حضرت علم به احوال ایشان داشت و می‌دانست که فساد بر آن مترتب نمی‌گردد؛ و در این زمان منع زنان از حضور در مساجد و رفتن به مشاهده، لازم و واجب است؛ چه جای کوچه و بازار» (همان، ص ۱۶۴).

به‌رحال از نکات مختلفی که دربارهٔ تواضع و سخاوت و غیرت مطرح شد، استفاده می‌شود که از نظر مرحوم *نراقی*، عوامل مختلف فرهنگی و اجتماعی در تعیین احکام و وظایف اخلاقی دخیل‌اند و برای یک صفت اخلاقی نمی‌توان به‌طور کلی یک حکم صادر کرد و آن را به همهٔ موارد تسری داد. بسته به اینکه اوضاع و احوال و شرایط چه باشد، یک حکم می‌تواند به حکم دیگر و حتی متضاد آن تغییر کند. به‌علاوه، از مجموع عبارات مرحوم *نراقی* شاید بتوان این نکته را نیز استفاده کرد که مبنای اخلاقیات، یعنی حسن و قبح، نیز متغیر است و براساس موقعیت‌های مختلفی که افراد در آن قرار می‌گیرند، بسته به نظر عرف و عادت یا مروت، صفات اخلاقی می‌توانند

حسن یا قبح متفاوتی داشته باشند؛ البته می‌توان بین ساحت نظر و عمل تفاوت قائل شد: حسن و قبح را در ساحت نظر و مفهوم، اموری مطلق و غیرنسبی بدانیم؛ اما در ساحت عمل و مصداق، آن را نسبی فرض کنیم. این راه همان است که بعدها علامه طباطبائی نیز پیمودند (طباطبائی، بی‌تا، ج ۹، ص ۹۹، ج ۶ ص ۲۵۶).

۶. عدالت اجتماعی و صفات اخلاقی

مرحوم نراقی رابطه بسیار نزدیکی بین عدالت فردی و عدالت اجتماعی قائل است. به اعتقاد او، از یک سو عدالت اجتماعی بدون داشتن عدالت فردی ممکن نیست و از سوی دیگر، عدالت فردی نیز بدون وجود عدالت اجتماعی در جامعه امری ناممکن یا بسیار سخت می‌نماید. مرحوم نراقی در باب تبیین این نکته یادآور می‌شود، کسی که قوا و صفات خود را اصلاح نکرده و در مملکت خود عدالت را ظاهر نساخته باشد، قابلیت اصلاح دیگران و اجرای حکم عدالت در میان سایر مردمان را ندارد. به عبارت دیگر، شخص فاقد عدالت فردی، نه قابلیت تدبیر منزل خود را دارد، نه شایستگی سیاست مردم، نه لیاقت ریاست شهر و نه سزاواری حاکمیت بر مملکت را. آری کسی که از اصلاح نفس خود عاجز باشد، چگونه دیگری را می‌تواند اصلاح کند؟ در مقابل، هر که قوا و صفات خود را به اصلاح آورد و از افراط و تفریط بپرهیزد و از هوا و هوس نفس خود متابعت نکند و بر جاده وسط ایستد، قابلیت اصلاح دیگران را دارد و سزاوار سروری مردمان است. از نظر مرحوم نراقی، اگر چنین شخصی در میان مردم حاکم و فرمانروا شود، جمیع مفاسد به اصلاح می‌آید و همه بلاد روشن و نورانی می‌شود؛ درحالی که نتیجه حاکم شدن افراد اصلاح‌نشده، گسترش مفاسد و تباهی و بی‌عدالتی و خرابی است. از این روست که بالاترین اقسام عدالت و اشرف و افضل انواع سیاست، عدالت پادشاه است؛ بلکه هر عدالتی وابسته به عدالت او و هر خیر و نیکی منوط به خیریت اوست. اگر عدالت سلطان نباشد، احدی متمکن از اجرای احکام عدالت نخواهد بود. چگونه چنین نباشد و حال آنکه تهذیب و تحصیل معارف و کسب علوم و تهذیب اخلاق و تدبیر امر منزل و خانه و تربیت عیال و اولاد موقوف است به فراغ بال؟ و با وجود بی‌عدالتی و ظلم پادشاه، احوال مردم مختل و اوضاع ایشان پریشان می‌شود؛ «پس بالجمله مناط کلی در تحصیل کمالات و وصول به مراتب سعادت و کسب معارف و علوم و نشر احکام، عدالت سلطان است» (همان، ص ۵۵-۵۶).

بحث و نتیجه‌گیری

در پایان با بهره‌گیری از الگوهای مطرح در جامعه‌شناسی معرفت (برای نمونه، علیزاده و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۵۴-۶۱؛ همچنین: مرتن، ۱۹۶۸، ص ۵۱۴-۵۱۵؛ توکل، ۱۹۸۶، ص ۴۳-۴۰؛ اشتارک، ۱۹۶۰، بخش دوم) و با توجه به مطالب پیشین، پرسش‌های چندگانه‌ای را مطرح، و از این طریق زوایای مختلف بحث را آشکارتر می‌کنیم:

- آیا برای کسب صفات اخلاقی، نیازی به جامعه و عوامل اجتماعی وجود دارد؟ پاسخ: از نظر مرحوم نراقی، شرط رشد و نیل به کمالات اخلاقی، وجود یک جامعه است. انسان در تنهایی هرگز نمی‌تواند زندگی کند و اگر هم به‌شکلی بتواند به آن دست یابد، بسیاری از صفات اخلاقی را از دست می‌دهد؛ چراکه اساساً بسیاری از کمالات اخلاقی بی‌وجود جامعه موضوع خود را از دست می‌دهند.

- خاستگاه معارف و اوصاف اخلاقی کجاست؟ پاسخ: از سخنان مرحوم نراقی استفاده می‌شود که این معارف و اوصاف اخلاقی را می‌توان به دو دسته اصلی تقسیم کرد: دسته اول مواردی هستند که خاستگاه ظهور آنها نفس انسان است و هیچ ارتباطی هم به جامعه (بیرون انسان و دیگران) ندارند. مثال روشن این دسته در کلمات مرحوم نراقی، صفت عجب است. دسته دوم مواردی هستند که خاستگاه ظهور آنها نفس انسان است؛ اما زمانی که در کنار انسان فرد دیگری باشد. مثال آشکار این دسته در سخنان مرحوم نراقی، صفات کبر، حسادت و... است.

- نقش عوامل اجتماعی در اوصاف اخلاقی به چه میزان است؟ پاسخ: مرحوم نراقی برای عوامل اجتماعی تأثیرات تعیین‌کننده‌ای بر نفس انسان و اوصاف اخلاقی قائل است؛ اما همواره این تأثیرات را اقتضایی می‌داند و معتقد است که در اوصاف و اعمال انسان، نقش اصلی را اراده انسان بازی می‌کند و هموست که در مواقع مختلف با مراجعه به نفس و اراده خود می‌تواند خود را از زیر فشار عوامل مختلف درونی و بیرونی نجات دهد و راه خود را برود. البته چنان‌که خواهد آمد، در کنار نقش تأثیرگذار اراده انسان، بلکه برتر از آن، نقش عامل سیاسی (که از زیرمجموعه‌های عوامل اجتماعی شمرده می‌شود) و به‌ویژه عدالت یا بی‌عدالتی حاکم است که می‌تواند اراده‌های فردی را مقهور خود کند؛ هرچند تأثیر آن را در حد اجبار و سلب اراده ندانیم.

- مرحوم نراقی اوصاف اخلاقی را در چه سطحی (فردی، گروهی، ملی و...) تحلیل می‌کند؟ پاسخ: با آنکه برخی از تحلیل‌های مرحوم نراقی در این خصوص در سطح فردی است، اما موارد بسیاری نیز به‌چشم می‌خورد که ایشان به سطح جمعی (و به‌طور مشخص گروهی، قبیله‌ای و...) نیز توجه داشته است. شاهد این ادعا، برای نمونه، عبارتی بود که در قسمت مربوط به تأثیر همنشین (۲-۲) آوردیم. در آنجا خاطر نشان کردیم که در نظر مرحوم نراقی، کسانی که بیشتر اوقات همنشین یکدیگرند (مانند شاگردان یک استاد یا بندگان یک مولا یا امیران یک پادشاه)، غالباً اخلاقشان متناسب با هم می‌شود و حالت جمعی می‌یابد. از نظر او، این حالت حتی ممکن است در اهل یک قبیله یا یک شهر یا حتی گسترده‌تر هم اتفاق بیفتد. بنابراین می‌توان از اوصاف اخلاقی جمعی در سطح گروه، قبیله، شهر، ملت، نسل و مانند اینها سخن به‌میان آورد؛ مشروط به اینکه این ارتباط و اتصال به‌وسیله ابزاری بین افراد ایجاد شده باشد. البته از نظر مرحوم نراقی، جمعی شدن اوصاف اخلاقی منفی با سرعت بیشتری شکل می‌گیرد؛ زیرا بیشتر قوای انسانی طالب اخلاق رذیله‌اند. از همین‌رو انسان زودتر مایل به شر می‌شود و میل او به صفات بد آسان‌تر از میل به خیرات است (نراقی، بی‌تا، ص ۴۰).

- مرحوم نراقی احکام اخلاقی را ثابت می‌داند یا متغیر؟ پاسخ: ایشان احکام اخلاقی را از حیث خود حکم، ثابت، اما با توجه به تغییراتی که در موضوعات آنها پیش می‌آید، متغیر می‌بیند. به بیان دیگر، اگر ما بتوانیم قید و بندهای موضوعات را دقیقاً مشخص کنیم، حکم آنها همواره مشخص و ثابت است؛ اما از آنجاکه این قیود همواره در حال کم و زیاد شدن هستند، حکم آنها به تبیین از موضوع متغیر خواهد بود. برای نمونه، حکم تواضع آن است که یک صفت اخلاقی حسنه و مورد تأیید شرع است؛ اما اینکه عمل تواضع دقیقاً چه خصوصییتی دارد و یک شخص مشخص باید برای چه کسی چه رفتار مشخصی انجام دهد که تواضع به‌شمار آید، بسته به افراد و شرایط و مانند اینها متغیر است. مانند همین سخن را دربارهٔ بسیاری از صفات اخلاقی دیگر هم می‌توان قائل شد. برای نمونه، وظیفهٔ اخلاقی بخشندگی و سخاوت از نظر مرحوم نراقی، بسیار متغیر است؛ از این رو ایشان برای تعیین ضرورت اخلاقی آن، شقوق بسیاری را طرح می‌کند: بعضی رفتارها از غنی قبیح است؛ درحالی که برای فقرا قبیح نیست؛ یا آنچه در مضایقه کردن از خویشان خود قبیح است، از اجنبی قبیح ندارد؛ یا آنچه از بیگانگان می‌توان مضایقه کرد، مضایقهٔ آن از همسایگان قبیح است؛ همچنین تنگ‌گیری که در خرید و فروش ضرر ندارد، در میهمانی نمی‌توان کرد؛ افزون‌براین، مضایقه در بعضی چیزها تفاوت دارد با مضایقه کردن در پاره‌ای چیزهای دیگر؛ چنان که می‌بینیم که آب و نان با بعضی چیزهای دیگر مختلف است؛ اهل و عیال و دوست و آشنا و خویش و قوم و همسایه و رفیق با دیگران تفاوت می‌کند. همچنین آنچه باید خرج کند، مختلف می‌شود؛ غنی و فقیر و امیر و رعیت و عالم و جاهل و طفل و کامل یکسان نیستند. سخی آن است که از هرچه سزاوار باشد (خواه به‌حسب شرع و خواه به‌حسب مروت و عادت)، مضایقه نکند؛ و بخیل آن است که در یکی از آنها تنگ‌گیری کند. به‌هرحال تعیین مقدار آن را نمی‌توان کرد (همان، ص ۳۱۵-۳۱۶).

- مبنای احکام اخلاقی (حسن و قبح)، ثابت است یا متغیر؟ پاسخ: سخنان مختلف مرحوم نراقی دلالت دارد بر اینکه وی بین حوزهٔ نظر و عمل تفاوت قائل است. درحالی که در حوزهٔ نظر و مفهوم برای حسن و قبح معتقد به ثبات است، در حوزهٔ مصداق معتقد به تغییر است. از سوی دیگر، مرحوم نراقی برای حسن و قبح، علاوه بر شرع، به معیارهای دیگری مانند عرف و عقلا و مروت و عادت هم متوسل شده است (برای نمونه، ر.ک: ۵۷۲: سخاوت). براین اساس به نظر می‌رسد که ما باید مبنای احکام اخلاقی را شناور بدانیم و بسته به اینکه در کنار شرع، عرف و عقلا و مروت و عادت در شرایط و فرهنگ‌ها و اجتماعات مختلف چه حکمی کنند، موضعی متفاوت داشته باشیم. تصریح ایشان دربارهٔ فرد سخاوتمند و وظیفهٔ اخلاقی وی این بود: «سخی کسی است که هر مصرف را که ترک آن شرعاً یا عرفاً یا عادتاً و یا مروتاً مذموم است، مضایقه نکند؛» یعنی ایشان معیار تعیین سخاوت را متعدد در نظر گرفته‌اند و علاوه بر شرع، اظهار نظر عرف و عادت و مروت را نیز شرط کرده‌اند و از آنجاکه عرف و عادت و مروت می‌توانند در حالات مختلف متفاوت باشند، پس ناگزیر باید قائل به شناور بودن در این خصوص شد. البته مرحوم نراقی چنین موضعی را در خصوص صفات دیگری مانند حیا و تواضع نیز دارد (نراقی، بی‌تا، ص ۱۹۴ و ۲۲۵).

- عامل مسلط در اخلاق و اخلاقیات چیست؟ پاسخ: فطرت و ارادهٔ برخاسته از آن، محوری‌ترین عامل در تعیین صفات اخلاقی است. البته برای عدالت سلطان، یعنی سیاست و عدالت سیاسی، بیشترین تأثیرگذاری را حتی در عدالت‌ها و صفات اخلاقی فردی قائل است و معتقد است که چه بسیار اوقات است که صفات اخلاقی افراد، مغلوب شرایط اجتماعی و به‌ویژه شرایط سیاسی (از جمله عدالت یا عدم عدالت سلطان) واقع می‌شود. براین اساس به نظر می‌رسد که از نظر مرحوم نراقی، عدالت سیاسی عامل مسلط در اخلاق و اخلاقیات در همهٔ سطوح باشد؛ زیرا اگر شخص عادل در میان مردم حاکم و فرمانروا شد، جمیع مفسد به اصلاح می‌آید و همهٔ بلاد روشن و نورانی می‌شود؛ درحالی‌که نتیجهٔ حاکم شدن افراد اصلاح‌نشده، گسترش مفسد و تباهی و بی‌عدالتی و خرابی است. از این روست که بالاترین اقسام عدالت و اشرف و افضل انواع سیاست، عدالت پادشاه است؛ بلکه هر عدالتی وابسته به عدالت او و هر خیر و نیکی منوط به خیریت اوست. معنای عامل مسلط هم چیزی جز همین نیست.

منابع

- اژدری‌زاده، حسین، ۱۳۷۹، *جامعه‌شناسی معرفت در قرآن*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد الهیات و معارف اسلامی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع.
- _____، ۱۳۸۵، «تعین اجتماعی معرفت‌های اخلاقی در معراج السعاده»، در: *مجموعه مقالات همایش کنگره فاضلین نراقی*، ج ۲، ص ۱۸۱.
- _____، ۱۳۹۳، *ابعاد تعین اجتماعی معرفت در نهج‌البلاغه*، رساله دکتری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- اژدیان‌شاد، زلیخا، ۱۳۹۶، «تحلیلی بر روش تبارشناسی در اندیشه نیچه»، *شناخت*، ش ۷۷، ص ۱۸۷.
- توسلی، غلامعباس و مریم نجار نهانندی، ۱۳۸۷، «مطالعه تجربی اخلاق کار با تأکید بر جنسیت»، *زن در توسعه و سیاست*، ش ۲۲، ص ۳۹-۶۰.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی‌تا، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین.
- علیزاده، عبدالرضا و همکاران، ۱۳۸۳، *جامعه‌شناسی معرفت*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فروغی، محمدعلی، ۱۳۶۸، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، صفی‌علیشاه.
- قربانی، امیر، ۱۳۹۲، «عرفی شدن نظریات اخلاقی؛ نقد و بررسی نظریه اخلاق عرفی عادل ضاهر»، *پژوهش‌نامه اخلاق*، سال ششم، ش ۲۱، ص ۱۸۷-۲۱۰.
- محمدی منفرد، بهروز، ۱۳۹۹، «تحلیل و نقد دیدگاه جسی پرینز در رد فطری بودن اخلاقیات»، *آینه معرفت*، ش ۶۵، ص ۴۵-۶۶.
- مهدوی، سیدمحمدصادق و همکاران، ۱۳۹۰، «بررسی رابطه سرمایه‌های فرهنگی و اقتصادی با بعد اخلاقیات دینداری»، *پژوهش‌های جامعه‌شناختی*، سال پنجم، ش ۲، ص ۵۷-۷۶.
- نراقی، ملاحمد، بی‌تا، *معراج السعاده*، تهران، رشیدی.
- نوروزی، ابودر و محسن شیراوند، ۱۳۹۷، «واقع‌گرایی در نظام معرفت اخلاقی علامه طباطبائی»، *حکمت معاصر*، سال نهم، ش ۱، ص ۸۰-۱۱۰.

Merton, R, k, 1968, *Social Theory and Social Structure*, NewYork, F, P.

Stark, W, 1960, *The Sociology of Knowledge*, London, Routledge.

Tavakol, M, 1987, *Sociology of Knowledge*, Sterling Publishers Private Limited, New Delhi.

The Cultural-Social Determination of Ethics with Emphasis on Me'raj al-Sa'adat Written by Mulla Ahmad Naraghi

Hussein Azhdarizadeh / Assistant Professor, the Department of Islamic Knowledge and Sociology, Islamic Azad University, Naraq Branch, Naraq Iran hajdaryzadeh@rihu.ac.ir

Received: 2023/07/30 - **Accepted:** 2023/11/06

Abstract

The influence of cultural and social factors on ethics is among the basic topics in the field of ethics. In his precious book “Me’raj al-Sa’adat”, the great scholar, Mulla Ahmad Naraghi, paid special attention to this important issue. He argued that presence in society paves the way for gaining moral traits and established an interaction between social actions on the one hand, and knowledge and moral virtues on the other hand. In addition, he believed that many moral traits have a social origin and supported a kind of moral relativism by taking customs and traditions into account. He considered social factors to be important in the development of moral character and introduced them as a key to eradicating the roots of vices and creating and promoting virtues.

Keywords: cultural-social determination, moral knowledge, moral traits, moral duties.

A New Interpretation of Pierre Bourdieu's Sociological Thoughts on History and Reason

✉ **Mustafa Haqqi Karamollah** / PhD Student of Sociology at Shiraz University

haghi.mostafa64@gmail.com

Mahdi Fouladgar / PhD Student of Cultural Sociology, Tehran University

Received: 2023/08/02 - **Accepted:** 2023/10/04

Abstract

Bourdieu's theories about contemporary sociology, which covers a wide range of subjects in different fields of human sciences, shows the integration and combination of various theoretical approaches in the works of this French sociologist, as well as the intellectual influences of the opinions of earlier thinkers on him. Reason and history and the relationship between these two concepts are among the most challenging topics that Pierre Bourdieu has discussed in his theories and discussions. However, this subject is still an under-researched area. Therefore, using the textual hermeneutic research method, this article aims at examining Bourdieu's opinions and theoretical thoughts about the relationship between reason and history. Presenting a new interpretation of Bourdieu's thoughts, it analyzes his intellectual features in this area. To this end, based on the research questions, it reviews numerous concepts and works of Bourdieu and his commentators and then discusses some of his main ideas related to his perspective on the research subject. Then, the prominent aspects of Bourdieu's thoughts about the subject of research are analyzed and four basic aspects are obtained in his theories about the relationship between reason and history, including: rejection of essentialist ideas about history and reason; rejection of general and universal ideas; rejection of the theories of historical evolution; and decentralization of the subject of knowledge in the context of history.

Keywords: Bourdieu, history, reason, formative structuralism, textual hermeneutics.

The Demographic Implications of Belief in Divine Favor Based on Religious Teachings

Isma'il Cheraqi Kutiani / Assistant Professor of Cultural Sociology, the Imam Khomeini
Institute for Education and Research smaeel.cheraghi@gmail.com

Received: 2023/07/21 - **Accepted:** 2023/10/04

Abstract

As the basic levels of culture, beliefs play an important role in determining human actions and pave the way for preventing and solving social challenges and problems. Today, child-bearing reduction has been highlighted by population experts as a challenge or problem for Iranian families. One of the solutions to these challenges is correcting and strengthening beliefs about God and his attributes. In the meantime, as one of the manifestations of belief in unity of divine actions, belief in God's all-sustenance plays a prominent role in solving this problem. In this article, an attempt has been made to analyze the demographic implications of beliefs by relying on religious teachings, with an emphasis on divine all-sustenance. Documentary and library methods were used in data collection and descriptive and analytical methods were used in data processing. The findings indicate that the demographic implications of belief in divine all-sustenance can clearly be seen in components such as the exclusiveness of sustenance to God, the certainty of sustenance, God's non-neglect of sustenance, condemnation of killing children, God's sustenance for all beings, the increase of sustenance at the time of forming a family, and the dependence of sustenance on hard work and effort.

Keywords: implication, demography, belief, all-sustenance, worldview.

A Philosophical Analysis of the Concept of Justice in the Principle of Social Justice

✉ **Ali Ahmadi Amin** / Assistant Professor of Theosophy and Religious Studies, Al-Mustafa Al-Alamiya University, Qom, Iran Ali_AhmadiAmin@miu.ac.ir

Hamzeh Ali Islami Nasab / PhD of Islamic Philosophy, Baqir al-Uloom University

Received: 2023/04/22 - **Accepted:** 2023/08/26

Abstract

Philosophical concepts, such as the concept of justice, have an abstract origin. The philosophical analysis of the origin of a concept's abstraction is effective in understanding it and its rulings. The principle of justice in society indicates a reasonable structure in which everything is properly placed. Knowing the components of the structure of justice requires philosophical analysis. Using the analytical-descriptive method, this article investigates the components of justice by using a dichotomous division and, in some cases, mentioning important examples. The four main components include blessings, obstacles, specificities and commonalities. The component of charity includes types such as individual and public charity, which describes the system of human goals based on an anthropological viewpoint. Recognizing various obstacles to legitimate freedoms is effective in distinguishing justice from injustice. The component of specificity is also affected by things such as effort, need, relationship, merit, gift and alimony. Finally, the commonalities are divided into two types: natural and government services, which determine the geography of services based on needs and sector partnerships. Knowing the components of justice, along with knowing the standard of value, leads to the explanation of the principle of justice and the rules derived from it.

Keywords: philosophical analysis, concept of justice, principle of justice, entitlement, charity.

A Review of the Possibility of Social Explanation in the Cyber World

✉ **Muhammad Wahid Suhaili** / PhD Student of the Philosophy of Social Sciences, Baqir al-Uloom University
soheiliv1367@gmail.com

Mahdi Sultani / Assistant Professor of the Philosophy of Social Sciences, Baqir al-Uloom University

Received: 2022/12/07 - **Accepted:** 2023/03/10

Abstract

The question of the meaning of science and the logic of explanation in social sciences is a fundamental discussion directly related to the general understanding of existence. Along with the growth and development of computers and the institutionalization of zero-one mathematical logic, fundamental changes were made in the understanding of existence. The philosophy of social sciences looks at the relationship between social world, the logic of understanding it, and the fundamental changes from a philosophical perspective. Most of the research done so far on social explanation in the cyber world include new forms of explanation in the context of the cyber world as a new ontological foundation. In a general classification, the analysis of these results from a fundamental perspective introduces two approaches in this regard. First, approaches that follow a kind of reaction to modern methods of social explanation; second, methods that try to open new paths for the logic of social explanation in the cyber world, although, in the end, they have many gaps and defects in providing a comprehensive and coherent logical system in accordance with the fundamental changes. In general, all efforts to propose a new possibility of social science can be grouped in two broad categories. The descriptive-analytical method has been used in this research.

Keywords: social explanation, cyber world, causality, explanatory formulation patterns.

Abstracts

The Definition of "Communication" from the Viewpoint of the Qur'an and Hadith

Mustafa Hamedani / the Fourth Level Student of Qom Seminary, PhD in Culture and Communications at Baqir al- Uloom University ma13577ma@gmail.com

Received: 2023/01/15 - **Accepted:** 2023/05/08

Abstract

The definition of communication has always occupied the minds of communication scholars and dozens of definitions have been presented in this regard. These definitions are generally presented in contexts of materialist ontology, Darwinian and Freudian anthropology and empiricist methodology. Based on more than one hundred Quranic and Hadith teachings, this research derives this concept from the Qur'an and Hadith via the method of ijtihad and finally presents a definition that includes all kinds of verbal and non-verbal communication between believers and non-believers. This definition emphasizes the immateriality of perceptual meaning and introduces heart and the world within, which is the unseen aspect of human existence, as the meaning of human beings who perceive meaning from the unseen world and share it in their social relationships in the process of inspiration or temptation. Based on this definition, the similarity of hearts plays a central role in the process of social understanding, which provides the basis for sharing meanings and common understanding of messages.

Keywords: communication, religious definition of communication, similarity of heart, inspiration, temptation.

Table of Contents

The Definition of "Communication" from the Viewpoint of the Qur'an and Hadith / <i>Mustafa Hamedani</i>.....	7
A Review of the Possibility of Social Explanation in the Cyber World / <i>Muhammad Vahid Suhaili / Mahdi Sultani</i>	29
A Philosophical Analysis of the Concept of Justice in the Principle of Social Justice / <i>Ali Ahmadi Amin / Hamzeh Ali Islami Nasab</i>.....	45
The Demographic Implications of Belief in Divine Favor Based on Religious Teachings / <i>Isma'il Cheraqi Kutiani</i>	63
A New Interpretation of Pierre Bourdieu's Sociological Thoughts on History and Reason / <i>Mustafa Haqqi Karamollah / Mahdi Fouladgar</i>.....	81
The Cultural-Social Determination of Ethics with Emphasis on Me'raj al-Sa'adat Written by Mulla Ahmad Naraghi / <i>Hussein Azhdarizadeh</i>	93

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute (IKI)*

Editor in Chief: *Hamid Pārsaniyā*

Editor: *Syyed Hosein Sharaf-Al-din*

Executive manager: *Amir Hosein Nikpour*

Editorial Board:

☒ **Nasrallah Aqajani:** *Associate Professor, Bagher al-Olum University*

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

☒ **GholamReda Jamshidiha:** *Professor, Tehran University*

☒ **Mahmud Rajabi:** *Professor, IKI*

☒ **Syyed Hosein Sharaf al-din:** *Professor, IKI*

☒ **Hosein Kachoiyan:** *Associate Professor, Tehran University*

☒ **Akbar Mirsepah:** *Associate Professor, IKI*

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

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd
Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +982532113480

Fax: +982532934483

<http://nashriyat.ir/sendarticle>

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