



پژوهش نامه علوم انسانی اسلامی

دوفصلنامه علمی - ترویجی

سال هشتم | شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰

مجوز نشریه: ۹۲/۲۴۲۹۴ - ۹۲/۰۹/۰۵

ISSN : ۲۳۸۳ - ۲۲۸۵

به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و با توجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۶/۱/۳۰ و به شماره نامه ۲۲۱؛ نشریه «پژوهش نامه علوم انسانی اسلامی» (از شماره ۲) حائز رتبه «علمی - ترویجی» گردید.

صاحب امتیاز: جامعه المصطفیٰ ﷺ العالمیه
محل انتشار: پژوهشگاه بین‌المللی المصطفیٰ ﷺ

مدیر مسئول: حسن رضایی
سر دبیر: علیرضا اعرافی
مدیر اجرایی: سلیمان خانجانی رفیع



هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

علیرضا اعرافی	دانشیار فقه و اصول جامعه المصطفیٰ ﷺ العالمیه
حسن آقانظری	استاد اقتصاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
ابوالفضل ساجدی	دانشیار فلسفه دین مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ﷺ
جعفر رحمانی	دانشیار و عضو هیئت علمی جامعه المصطفیٰ ﷺ العالمیه
احمدحسین شریفی	دانشیار فلسفه مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ﷺ
علی عباسی	استادیار فلسفه جامعه المصطفیٰ ﷺ العالمیه
حسن رضایی	استادیار مدیریت جامعه المصطفیٰ ﷺ العالمیه
محسن معارفی	استادیار اقتصاد جامعه المصطفیٰ ﷺ العالمیه



مدیریت امور علمی و تحریریه:	پژوهشکده علوم انسانی پژوهشگاه بین‌المللی المصطفیٰ ﷺ
ویراستار:	حسین مطهری محب
مترجم چکیده مقالات:	دکتر محمد تقی روستایی
طراحی و صفحه‌آرایی:	سیداکبر موسوی
ناشر:	مرکز بین‌المللی چاپ و نشر المصطفیٰ ﷺ

شمارگان: ۲۰۰ نسخه

قیمت: ۲۰۰/۰۰۰ ریال

شیوه‌نامه تدوین مقالات

الف: شرایط و اجزای مقاله

۱. مقاله، تحقیقی، مستند و دارای نوآوری باشد.
۲. موضوع مقاله مرتبط با عنوان نشریه باشد.
۳. با هدف ارتقای علمی مقالات و نشریات؛ مقالات ارسالی باید با رویکرد و ساختار علمی - پژوهشی باشد.

الف - چکیده بین ۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه شامل؛ بیان مسئله و پرسش اصلی، روش، یافته‌ها و نتایج باشد.

ب - مقدمه؛ شامل بیان مسئله، اهمیت، ضرورت، اهداف پرسش‌های تحقیق در یک صفحه باشد.

ج - ملاحظات نظری / مفهومی؛ در این بخش مبانی نظری پژوهش بیان می‌شود منظور از مبانی نظری ارائه تعاریف و مفاهیم بکار رفته در پژوهش به صورت روشن است و باید بر اساس مطالعات معتبر قبلی انجام شود یا چنانچه محقق چارچوب نظری خاصی را در تحقیق به کار گرفته است بیان نماید.

د - پیشینه پژوهش؛ مروری بر پژوهش‌هایی که تاکنون در زمینه موضوع مورد نظر انجام شده و بیان تفاوت این تحقیق با تحقیقات پیشین؛

ه - روش تحقیق؛ در این بخش روش به کار رفته در تجزیه و تحلیل داده‌ها معرفی می‌شود. و - نتیجه‌گیری؛ مقاله باید با نتیجه‌گیری دقیق و صحیحی از گام‌ها و دستاوردهای پژوهش همراه باشد.

ز - فهرست منابع

۴. ارسال چکیده‌ی مقاله به زبان انگلیسی و عربی الزامی می‌باشد.
۵. واژگان کلیدی باید با واژه‌های اصلی عنوان و مسئله‌ی تحقیق و در حد امکان با سرفصل‌ها تناسب داشته باشد (۵ تا ۷ کلمه).
۶. مقاله حداقل ۵۵۰۰ و حداکثر ۷۵۰۰ کلمه تنظیم شود.
۷. مقاله در محیط word و با قلم IR Lotus ۱۴ تایپ شود.
۸. درج معادل اسامی و اصطلاحات خاص در پاورقی، به زبان اصلی ضروری است.
۹. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ یا همزمان به دیگر مجلات یا مجموعه‌ها فرستاده شده باشد.

ب. شیوه ارجاع به منابع

۱. ارجاع به منابع مورد نظر، درون متن بدین صورت ذکر شود: (نام‌خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره جلد، شماره‌ی صفحه)، مثال: (نراقی، ۱۳۲۵ق، ج ۶۱، ۲۵۰) در منابع لاتین هم مثل فارسی باشد. (huntington. ۱۹۹۹:۸۸)

۲. اگر از یک اثر نویسنده ای بیش از یک بار استفاده شده است و آن اثر تجدید چاپ شده ذکر منبع بدین شکل صورت گیرد: (نام‌خانوادگی، سال انتشار اثر اول، شماره جلد، شماره‌ی صفحه و سال انتشار

اثر دوم، شماره‌ی جلد، شماره‌ی صفحه)

۳. اگر به آیه‌ای از قرآن استناد شده است، بدین‌صورت آدرس داده شود: (نام سوره: شماره‌ی آیه)(بقره: ۴۳)

۴. اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، فقط نام خانوادگی یک نفر را آورده و با ذکر واژه «و دیگران»، به مؤلفان دیگر اشاره شود.

۵. فهرست منابع در پایان مقاله و در صفحه‌ای جداگانه و به ترتیب حروف الفبا (نام خانوادگی) به صورت زیر تنظیم گردد:

الف. کتاب: نام خانوادگی، نام، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ (در صورت تجدید چاپ)، سال انتشار.

ب. مقاله: نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام نشریه، سال انتشار، شماره‌ی نشریه.

تذکر: در صورت تعدد آثار منتشرشده از یک مؤلف در سال واحد، جهت نمایاندن ترتیب انتشار، با حروف الف، ب، ج و... متمایز شوند.

۶. در پایان مقاله و پیش از منابع و مأخذ، بخشی به عنوان یادداشت‌ها برای ارجاعات توضیحی آورده شود.

ج. مشخصات نویسنده:

این مشخصات در برگه‌ای جداگانه به مقاله ضمیمه گردد: نام و نام خانوادگی، رزومه (سابقه‌ی علمی)، سمت کنونی، نشانی محل اقامت، نشانی مرکز علمی، پست الکترونیکی و شماره‌ی تماس.

نکات:

• مقالاتی در فرایند ارزیابی قرار خواهند گرفت که ضوابط شکلی و محتوایی مورد نظر فصلنامه را رعایت کرده باشند.

• دوفصلنامه «پژوهش نامه علوم انسانی و اسلامی» در ویراستاری و تلخیص مقالات آزاد است.

• مطالب مندرج در فصلنامه صرفاً بیانگر دیدگاه‌های نویسنده است.

• نقل مطالب دو فصلنامه «پژوهش نامه علوم انسانی و اسلامی» با ذکر منبع مجاز است.

ب: نحوه تنظیم مقالات

۱. حجم مقالات حداکثر در ۲۰ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله دار جداً اجتناب شود.

۲. مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان، اسامی نویسندگان، مشخصات کامل نویسنده، چکیده (حداکثر ۲۰۰ کلمه)، کلیدواژه‌ها (حداکثر ۶ واژه)، مقدمه، بدنه اصلی (شامل بیان مسأله، پرسش‌ها، روش تحقیق، یافته‌ها و نتیجه‌گیری)، و فهرست منابع باشند. ضمناً ترجمه عربی و انگلیسی چکیده مقاله به پیوست ارسال شود.

۳. ارجاعات به صورت درون‌متنی به صورت (نام نویسنده، سال نشر: شماره صفحه) خواهد بود.

۳-۱: در صورتی که منبع مورد استفاده بلافاصله در همان صفحه تکرار شد از واژه (همان و شماره

صفحه)، اما اگر در صفحه بعد تکرار شد، کامل نگاشته شود. همچنین در منابع لاتین از واژه Ibid

استفاده شود.

۳-۲: چنانچه منبع مورد استفاده بیش از یک جلد باشد، شماره جلد استفاده شده به این شکل درج

شود: (حسینی، ۱۳۹۳ش: ج ۲، ۸۵)

۳-۳: در صورتی که از نویسنده مورد نظر در یک سال، دو اثر یا بیشتر منتشر شده، با آوردن حروف الفبا بعد از سال انتشار، میان دو اثر تفکیک صورت گیرد. به عنوان نمونه: (مطهری، ۱۳۷۶ [الف]: ۳۲).

۴. مشخصات کتاب‌شناسی با رعایت ترتیب الفبایی، به صورت ذیل باشد:

الف: **کتاب:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب، مترجم یا مصحح، شماره جلد، محل نشر، ناشر.

ب: **مقاله:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، عنوان نشریه، شماره دوره، شماره نشریه، شماره صفحات، محل نشر، ناشر.

۵. ارجاعات نیازمند توضیح ضروری، معادل‌های فرنگی اصطلاحات، و ضبط لاتینی اعلام، به صورت مختصر در پایان مقاله با عنوان «پی‌نوشت» آورده شود.

۶. استناد به سایت‌های اینترنتی در مقالات علمی - پژوهشی مطلوب نیست؛ از این رو، از آن پرهیز شود.

(فهرست)

- جایگاه فقه حکومتی؛ اهمیت و ضرورت توجه به آن در تمدن نوین اسلامی ۹
- مدیریت خانواده و کارکردهای تربیتی آن از منظر قرآن و حدیث ۲۷
- سنخ‌شناسی انگیزش دینی بر پایه آیات و روایات ۵۱
- بررسی ریشه‌های طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در الهیات مسیحی در قرون وسطای متأخر ۷۱
- مطالعه تطبیقی فلسفه حقوق در جهان اسلام و غرب ۹۱
- فلسفه‌های مضاف به علوم؛ ریشه‌های تاریخی، ضرورت و نقدهای آن ۱۰۹
- بررسی حقوق بشر در آیین زرتشت و دین اسلام ۱۲۵
- چکیده‌ها (انگلیسی) ۱۴۵

جایگاه فقه حکومتی؛ اهمیت و ضرورت توجه به آن در تمدن نوین اسلامی

امیر علی حسنلو^۱

علی محمودی^۲

چکیده:

دانشمندان اسلامی درباره فقه حکومتی آثار علمی قابل توجه دارند؛ اگر چه مسئله نوین در گستره علوم و تمدن اسلامی است؛ اما از نظر متن و محتوا، در این زمینه دارای غنا است؛ دانشمندان قرون نخست به جهت تقارب فقه و حکومت در اسلام به این موضوع نگرش خاص داشته و افزون بر آن کتاب‌های عمومی نیز موضوعات مهم حکومت و حاکم و حقوق رعیت و مردم مطرح و از منظر شریعت بررسی نموده‌اند؛ کتاب‌های فقه القضا و آداب القضاء، از جمله منابع غنی برای بازنگری فقه حکومتی است، افزون بر اینها، تک‌نگاری‌های مرتبط با موضوع، کتاب‌هایی با عناوینی: احکام السلطانه، آداب الحکم و دستور الوزراء و اخلاق ناصری و... نگاشته‌هایی دارند نیازمند تحقیق و پژوهش و تحلیل و بازبینی است. تاکنون نوین درباره فقه حکومتی میان دانشمندان اسلامی پس از انقراض خلافت عثمانی و تجزیه قلمرو حاکمیت خلافت که وارث خلافت اسلامی بود، سبب چالش و تشکلهای علمی و گفتمان‌های نو در میان پژوهشگران مسلمان و غیر مسلمان که به علوم و مسائل جهان اسلام نگرش ناقدهانه و تحلیل‌گرانه داشتند شکل بگیرد؛ این جریان سبب رویکر مجدد به سیره پیامبر ﷺ و منابع اسلامی شد و آثاری در رد ربط شریعت و نبوت و فقه با حکومت نوشته شد؛ در مقابل طرفداران نظریه «خلافت ادامه رسالت» آثاری نوشتند و سیره پیامبر ﷺ از زاویه و نگاه نو که به نهادها توجه داشت مورد بازنگری شد، آثاری با عناوین «نظم الاسلامیه» یا تشکیلات اداری مسلمانان و... نوشتند؛ در این مقاله ضمن بررسی پیشینه فقه حکومتی در اسلام به ضرورت و تحول این بینش و نظریه پرداخته شده است.

کلید واژه‌گان: سیره نبوی، فقه اسلامی، علوم اسلامی، تمدن اسلامی، فقه حکومتی، تشکیلات اسلامی.

۱. عضو شورای علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی hasanloo۱۳۴۹@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه مذاهب اسلامی

مقدمه

فقه حکومتی یکی از موضوعات و مباحث علمی و کاربردی و مهم در گستره تمدن اسلامی است که نیازمند رویکردهای جدید و روشمند و تحلیل‌های جامع‌نگرانه است؛ به‌ویژه در عصر حاضر که تمدن غرب با تمدن اسلامی در عرصه‌های گوناگون و متنوع در پی ایجاد چالش‌های جدی سیاسی و علمی و هنری و معماری و در یک کلمه تمدنی است. تمدن اسلام از آغاز پیدایش و شکوفایی، همه تمدن‌ها را با ظرفیتی که داشته است، در خود فرو برده و هضم نموده و شکل تازه‌ای از آن را نمود داده است. اکنون در مرحله حساسی که تمدن اسلام در ارتباط با غرب قرار دارد، تمدن اسلامی نیازمند بازبینی گذشته و جهش به سوی قله‌های علمی و معنوی است که پژوهش‌هایی با موضوع این مقاله، از جمله کوشش‌ها و راهکارهای علمی در این راستاست. این مقاله با طرح این سؤال اصلی که «اهمیت و جایگاه فقه حکومتی در تمدن نوین اسلامی چگونه باید باشد؟» به تبیین ضرورت و پیشنهادی و راهکارهای رویکرد نوین به فقه حکومتی پرداخته است.

کلیات و مفاهیم

پیشینه نگرش جامع به فقه در تمدن اسلامی

اساس و مبنای فقه اسلامی قرآن کریم است. با بررسی و تأمل در آیات قرآن و اینکه چه میزان از آنها مربوط به اصلاح امور فردی و سبک زندگی افراد است، درمی‌یابیم که توصیه‌های قرآنی از فرد شروع شده و به جامعه عمومیت پیدا می‌کند و اعمال عبادی جمعی و توجه به اجتماع و تشکیل امت و انسجام آن، از تأکیدات اسلام است. آیه نفر (توبه: ۱۲۲) تفقه در تمامیت دین را تکلیف گروهی از مسلمانان کرده تا پس از یادگیری، به دیگران بیاموزند. براین اساس هم نمی‌توان دین را به بخشی از زندگی و امور اختصاص داد و بخش دیگر را جدا کرد. این توجه به فقه حکومتی در صدر اسلام نیز بوده است؛ به‌گونه‌ای که از جامعه جاهلی فاقد هرگونه تمدن، جامعه‌ای می‌سازد که افراد آن جامعه در دفاع از آن ایثار می‌کنند و تمدن بزرگی را بنیان می‌گذارند و این تحول در انسان و تربیت او، از مصادیق تأثیر فقه حکومتی است. همه احکام اسلام در سایه حکومت قابل اجرا و عملی شدن است. وقتی فقه دستورالعملی کامل برای ساختار یک تمدن است و تمام عناصر تمدن ساز در آن گنجانده شده است، بی‌گمان یکی از ظرفیت‌های آن، حکومت است و به تمام معنا همه فقه حکومتی استر برای نمونه بهداشت در تمدن و حفظ و تعالی تمدن‌ها نقش مؤثر دارد و آغاز تمام کتاب‌های فقهی با بهداشت و پاکیزگی و نظافت است.

پیامبر ﷺ در مقام شاریت است؛ از این رو احکام اجتماعی و فردی را بیان می‌کند و فقه از سیره و سخنان آن حضرت تکون یافته است. فقه در ساحت کلی به اصلاح امور فرد و شئون و وظایف اجتماعی فرد پرداخته



است؛ پس کلیات این مسائل در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مطرح بوده است. تأسیس تشکیلات حکومتی و به عبارتی فقه حکومتی در سیره نبوی، اثبات‌کننده این قضیه است که این فقه از زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز بوده است؛ لذا دایره فقه حکومتی شامل تمام شئون زندگی انسان است.

بر همین اساس، امیرالمؤمنین علیه السلام بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله حتی با فتنه‌های داخلی و مسائلی که برای او ایجاد کردند، ذره‌ای از دستورات الهی و سنت نبوی کوتاه نیامد؛ خلفای دیگر نیز که قبل از آن حضرت حاکم بودند، به تبیین فقه حکومتی و فقه فردی قائل نبودند؛ براین اساس، اهل سنت نیز به امور فردی و اجتماعی تأکید داشتند. اینکه برخی از خلفا در امور عبادی و فردی نظر داده‌اند و مردم را وادار به اطاعت از فرمان خود کرده‌اند، مثل دستور خلیفه دوم بر نماز تراویح و متعه حج و نساء (مالک بن انس، ۱۴۲۵: ج ۲، ص ۹۹؛ ابن ابی شیبہ، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۲۳۶؛ عبدالرزاق الصنعانی، ۱۴۳۴: ج ۱، ص ۴۷۴؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ج ۱۱، ص ۷۳؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ج ۱، ص ۲۷۷؛ علامه شرف الدین، ۱۳۶۳: ص ۶۰؛ جاحظ، ۱۴۲۳: ج ۲، ص ۲۲۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۲، ص ۳۰۷) نشان می‌دهد که نه مبانی اهل سنت و نه مبانی شیعه هیچ‌یک به جدایی فقه فردی و فقه حکومتی و تجزیه آن دو از یکدیگر قائل نبوده‌اند؛ در نتیجه به جدایی دین از سیاست نظر نداده‌اند. از این رو ما می‌بینیم که فارابی با همین رویکرد به طرح مدینه فاضله روی آورده است. بی‌گمان این نوع فقه در اسلام وجود داشته و تاریخ نشان می‌دهد که در عمل نیز اجرا شده است. اما اینکه از چه زمانی متفکران اسلامی فقه را با این جامعیت نوین دیده‌اند و به سراغ تفکیک و دسته‌بندی و تحلیل این مسائل رفته‌اند و این نگرش را با آمیزه‌ای از سیاست و حکومت و اندیشه‌های جدید دیده‌اند، مطلب دیگری است و می‌توان گفت که این مسئله از مسائل نوپدید و متأخر است. این مسئله با رویکرد نوین و نیازهای جدید، به تدریج پس از تأسیس فقه اجتهادی در شیعه به وجود آمده است. پویایی احکام اسلام و جامعیت آن، نشان می‌دهد که به نیازهای زمان و مسائل نوپدید پاسخگوست.

نتیجه اینکه نگاه به فقه حکومتی و عمل بر اساس آن، از عصر پیامبر صلی الله علیه و آله بدون تبیین و با جامعیت وجود داشته و به تمام شئون زندگی انسان ناظر بوده است. این ظرفیت وسیع که برگرفته از قرآن و سنت نبوی و دیگر معصومان است، در آن دیده می‌شود.

به نظر می‌رسد که ادعای تبیین، حاصل نگاه غیردینی و غیراسلامی و وارداتی متأثر از آثار و اندیشه‌های غربی است که پس از سیطره طولانی و متعصبانه کلیسا بر امور سیاسی در غرب در میان مردم این نگاه را ایجاد کرد که به تفکیک سیاست و دین‌گرایی داشته باشند. نگاه دگم‌اندیشانه کلیسا به علم و موضوعات دیگر و ابداعات و دستاوردهای تمدنی بشر، گروهی از دانشمندان را وادار کرد که دگرگونه‌اندیشیده و به کلی منکر دین یا جامعیت آن شوند و در مقابل کلیسا و مسیحیت نظر بدهند. رویش و جوانه‌های جدایی دین از سیاست، از این زاویه و زمان دیده می‌شود. در میان اندیشمندان مسلمان نیز این پینش پس از اشغال قلمرو اسلامی و تجزیه امپراطوری اسلامی با مرتبط شدن با مراکز علمی غرب متأثر از نگاه دانشمندان کلیساستیز غرب ایجاد شد

بایگاه فقه علمی: اینترنت ضرورت تبیین دین در جهان نوین اسلام

(عبدالرازق، ۱۳۸۲: ص ۹) این جنبش فکری در جهان اسلام موج زیادی ایجاد کرد و تنش فکری و عملی به وجود آورد و در این زمینه نیز آثار زیادی نوشته شد که بیشتر محوریت آنها فقه حکومتی بود.

فقه حکومتی

در گستره تاریخ تمدن اسلامی، همواره به فقه حکومتی توجه ویژه شده و فقهای مسلمان آثار قابل توجهی را در این راستا نگاشته‌اند. مبانی و اصول فقه حکومتی در اندیشه فقهای - شیعه، قرآن و سنت پیامبر ﷺ و سیره و روش آن حضرت و اهل بیت آن حضرت و عقل بوده است؛ در میان فقهای اهل سنت، فزون بر قرآن و سنت عمل صحابه که خلفای اولین نیز مصداقی از آن است می باشد. در میان فقهای شیعه، درقبال صحابه عام سیره ائمه علیهم السلام و صحابه ممتاز که سیره‌شان مستند به سنت و سیره نبوی و مطابق قرآن بود، معیار مکمل و مورد پذیرش است. تا شکل‌گیری حلقه اول فقها و فقه با رویکرد حکومتی آن، معیار عمل، استناد به قرآن و سنت با اجتهادات آغازین بود که دو مبنا در همین زمان شکل گرفت. پس از دوره تأسیس و تدوین فقه که با محوریت روایات پیامبر ﷺ و آیات قرآن و تفسیر آن که به صحابه ارجاع شده و افرادی چون ابن عباس و مفسرین قرآن از جمله امیر مؤمنان علیهم السلام و برخی دیگر از بزرگان صحابه و خلفا مرجعیت و عمل آنها مرجعیت دارد و معیار قرار گرفته است.

فقه اسلام بر محور حدیث و تفسیر قرآن و آراء مفسرین، بویژه فقه جعفری مهمترین مکتب فقهی اسلام است که به تکمیل و تکون فقه اسلامی منجر گردیده است؛ لایه‌های بعدی تمدن اسلامی که علوم مختلف شکل گرفت و علم حدیث و فقه و علم تفسیر به جهت استنادات به قرآن و نظر مفسران و گرایش‌های دیگر از علوم در این دوران جوانه زده و شکل گرفت، این نگرش که فقه حکومتی همان فقه سیاسی است و منظور از آن، آن دسته از احکام فقهی است که درباره اداره جامعه و تدبیر امور حکومت کاربرد دارد، دو دیدگاه در این موضوع پدیدار شده و مورد کنکاش بوده است:

الف) تمام فقه، حکومتی است: به این معنا که فقه در بیان احکام مکلفین، آنها را در بستر اجتماع و در حاکمیت حکومت می‌بیند و احکام فردی آنها را بیان می‌کند؛ چون انسان برای انجام تکلیف فردی و اجتماعی، بریده از اجتماع نیست. در این نگرش، تمام امور و شئون زندگی انسان تحت فقه قرار می‌گیرد؛ اعم از افعال فردی و اجتماعی انسان و حقوق متقابل او و امور کلان جامعه که فقیه درباره آنها نظر دارد و فقه روابط کلان سیاسی و مسائل فرهنگی و حقوق مدنی، همه را شامل می‌شود.^۱ با نگاه تمدنی، این نگاه جامع

۱. رهبر انقلاب در پیام به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم به مناسبت تشکیل شورای سیاست‌گذاری حوزه در تاریخ ۱۳۷۱/۲۴/۰۸ می‌فرمایند: «تشکیل نظام اسلامی که داعیه‌دار تحقق مقررات اسلامی در همه صحنه‌های زندگی است، وظیفه‌ای استثنایی و بی‌سابقه بر دوش حوزه علمیه نبوده است؛ و آن تحقیق و تنقیح همه مباحث فقهی‌ای است که تدوین مقررات اسلامی برای اداره هریک از بدنه‌های نظام اسلامی بدان نیازمند است. فقه اسلام، آن‌گاه که اداره زندگی فرد و جامعه را با آن گستردگی و

مورد پذیرش است و نظر جامع نیز همین است که تمام فقه را که به تمام امور حیات انسان مربوط است و با سعادت و پیشرفت او مربوط است، باید فقه حکومتی تلقی نمود.

ب) فقه حکومتی با محدوده خاص: در تعریف دوم، فقه حکومتی بخش خاصی از مسائل فقهی است که شامل مقررات خاص حکومتی، همچون حقوق جزایی، سیاسی، اقتصادی و بین‌المللی است؛ در حالی که این تعریف جامع نیست.

از این رو می‌توان گفت: فقه حکومتی متضمن بیان احکام شرعی عمومی است تا در سایه این بیان، انسان به صورت فردی و اجتماعی به سوی سعادت و هدایت رهنمون شود. با این تعریف، فقه حکومتی عموم ابواب فقه را شامل می‌شود. سیره پیامبر اکرم ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام نیز این گونه است و جامعه و افراد را مورد خطاب قرار داده است. امور فردی و اجتماعی از نظر اسلام دارای اهمیت یکسان هستند و لذا انسان از لحاظ فقه حکومتی موظف به رعایت و مراقبت تمام امور فردی خود است؛ و ارستگی فردی منجر به رشد و سلامت جامعه خواهد شد؛ چه از نظر حقوق فردی و چه از نظر حقوق جمعی، و حاکمیت در نظر شرع وظیفه دارد زمینه اصلاح فرد و اجتماع را فراهم نماید.

تمدن نوین اسلامی

تمدن به مجموعه‌ای از دستاوردهای علمی و فرهنگی بشری گفته می‌شود که دارای نمادهای سخت و نرم است. تمدن اسلامی به مجموعه دستاوردهای نرم‌افزاری و سخت‌افزاری در گستره قلمرو اسلامی گفته می‌شود که از صدر اسلام شکل گرفته و استمرار داشته است و با گسترش قلمرو اسلامی، تمدن‌های دیگر ملل را تحت تأثیر معنوی قرار داده و شکل نوین و جلوه‌های الهی و پایدار به آنها داده است. تمدن نوین اسلامی را می‌توان استمرار تمدن اسلامی با گستره ممالک اسلامی جدید در قلمرو جهان دید که با وجود داشتن ملیت‌ها و اقوام و نژادها، زیر چتر بزرگ فرهنگ اسلام زیست داشته و با هم پیوند معنوی عمیق و ناگسستنی دارند. پس از انقراض خلافت عثمانی، غرب به تجزیه قلمرو اسلامی و مستعمره کردن آنها پرداخت و در صدد محو و نابودی فرهنگ و تمدن اسلامی برآمد، تا پیوستگی معنوی ممالک و ملل مسلمان را از هم منفک نموده و به پیشرفت و استقلال مسلمانان و اسلام در جهان خاتمه دهد. اما علمای اسلام در سرتاسر قلمرو اسلامی با درک این توطئه بزرگ، رودرروی استعمار ایستاده و مردم را در این صحنه بسیج

پیشچیدگی و تنوع مطمح نظر می‌سازد، مباحثی تازه و کیفیتی ویژه می‌یابد و این، همان طور که نظام اسلامی را از نظر مقررات و جهت‌گیری‌های مورد نیازش غنی می‌سازد، حوزه فقاهت را نیز جامعیت و غنا می‌بخشد. روی آوردن به «فقه حکومتی» و استخراج احکام الهی در همه شئون يك حکومت و نظر به همه احکام فقهی با نگرش حکومتی، یعنی ملاحظه تأثیر هر حکمی از احکام، در تشکیل جامعهی نمونه و حیات طیبه اسلامی امروز، یکی از واجبات اساسی در حوزه فقه اسلامی است که نظم علمی حوزه، امید برآمدن آن را زنده می‌دارد».

نمودند تا بیداری اسلامی شکل گرفت. در این راستا جنبش‌ها و نهضت‌های آزادی‌بخش و استقلال‌طلب اسلامی در آفریقا، آسیا و... به وجود آمدند. با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، موج دیگر بیداری و حیات نو در مقابل گفتمان امپریالیسم و استعمار شکل گرفت. این قیام حیات‌بخش تمام تعاملات جهان را تحت الشعاع خود قرار داد. اندیشه نوینی که رهبری آن برای حیات مجدد تمدن اسلامی مطرح نمود، «ولایت فقیه» بود. تمدن نوین اسلامی که در سراسر ممالک اسلامی مطرح گردید، پیرامون این اندیشه و عملکرد عینی آن به‌عنوان نهادی برخاسته از متون اسلامی است که مقاومت اسلامی و نهضت‌های بیدارگر را در ممالک اسلامی شکل داده است.

دیدگاه‌ها

اختلاف در فقه حکومتی بین دانشمندان شیعه و اهل سنت نیز بابتی گشوده که درباره حکومت و مشروعیت آن و فقه حکومتی و حاکمیت در اسلام آثار زیادی در تمدن اسلامی نوشته شود. اختلاف آنها از این مبنا شروع می‌شود که علمای اهل سنت دیدگاه و عمل حاکمان و همه صحابه و حتی تابعین را در باب فقه حکومتی دلیل می‌دانند و در نگاه شیعه، صحابه اگر عادل و معصوم نباشند، نظر و عملشان حجت نیست (لمبتون، ۱۳۷۴: ص ۳۶۷-۳۸۴). آنها حکومت سلاطین و خلفا را حکومت ولّی امر و آنان را اولی الامر می‌دانند.^۱ برخی مانند فخر رازی و ماوردی، اهل حل و عقد را اولی الامر می‌دانند^۲ (لمبتون، ۱۳۷۴: ص ۱۵۸-۱۸۰). اما علمای شیعه با تکیه بر نص، اولی الامر را در امامان معصوم علیهم‌السلام منحصر^۳ و در دوره عدم حضور امام، جانشین منتخب از سوی او را مصداق اولی الامر دانسته و حکومت او را مشروع و حکومت غیر او را نامشروع دانسته‌اند. برخی از علمای شیعه^۴ در راستای عمل به تکلیف و تکلیف‌گرایی که همیشه از سوی خداوند بر انسان حاکم است، همکاری با سلاطین را برای اصلاح آنها و جهت اجرای تکالیف و دستورات دین و از باب وجوب امر به معروف و با تأسی به سیره امیر مؤمنان علیه‌السلام و... جایز دانسته‌اند (لمبتون، ۱۳۷۴: ص ۳۵۸-۳۹۰).

فقه حکومتی و آثار دانشمندان

علماء و اندیشمندان بزرگ اسلامی ضمن اینکه در باب حکومت و حاکم و فقه حکومتی کتاب‌های

۱. مانند ابن تیمیّه در کتاب السیاسه الشرعیّه و ابن خلدون در مقدمه، ج ۱، ص ۳۸۹؛ بر اساس آیه ﴿اطيعوا الله واطيعوا الرسول...﴾ (نساء: ۵۹).

۲. تفسیر آیات الاحکام، ص ۳۳۰.

۳. المیزان، ج ۴، ص ۶۳۵.

۴. مانند فیض کاشانی و...

اختصاصی با عناوین خاص نوشته و آرای خود را درباره حکومت و فقه حکومتی و حاکمیت و مشروعیت آن به تفصیل بیان کرده‌اند، کتاب‌های زیادی را در گستره تمدن اسلامی در این موضوع نگاشته‌اند؛ مانند آراء المدینه الفاضله (فارابی)، الفخری فی الاداب السلطانیه و الدول الاسلامیه معروف به الاداب السلطانیه ابن طقطقی (۶۰۶-۷۰۹) اخلاق ناصری (از خواجه نصیرالدین طوسی) الاحکام السلطانیه (ماوردی) تحفه الملوک و آثار الوزاره از عقیلی، سیر الملوک یا سیاست‌نامه از خواجه نظام‌الملک طوسی، دستور الوزاره از محمود بن محمد اصفهانی است با تصحیح و تعلیق انزابی نژاد؛ با همین عنوان کتابی از خواندمیر و واعظ استرآبادی (اصفهانی، ۱۳۶۴: ص ۱۴-۱۵)، تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام ابن جماعه که به شیوه کتاب ماوردی نوشته شده است (لمبتون ۱۳۷۴: ص ۲۴۴)، السیاسه الشرعیه فی اصلاح الراعی والرعیه از ابن تیمیه، آداب الملوک (فخررازی) و سیاست‌نامه (خواجه نظام‌الملک طوسی) نصیحه الملوک (غزالی) سلوک الملوک (خونجی) آئینه شاهی (فیض کاشانی). البته فیض در آثار دیگرش نیز درباره فقه حکومتی مباحثی علمی دارد؛ مثل بحث نماز جمعه که دیدگاه او را در باب فقه حکومتی روشن می‌کند (لمبتون، ۱۳۷۴: ص ۴۰۰-۴۰۲). همچنین بسیاری از علمای اسلام در باب فقه حکومتی، نگاه خاص خود به حکومت و حاکمیت را در لابه‌لای مباحث فقهی نوشته‌اند؛ مثل شهید اول که که کتاب اللعنه الدمشقیه را که یک دوره فقه امامیه است، برای سرداران به‌عنوان منشور حکومتی نوشت (ابرو، ۱۳۵۰ ش: ص ۲۵۰). اعتقاد او بر تمامیت موضوعات فقه در باب حکومت استوار بود که چنین کتاب جامعی در فقه نوشته است. شهید اول معتقد است که در عصر غیبت به غیر از نایب خاص 'نواب عام حاکم هستند. در نظر وی، فقیه جامع الشرایط در عصر غیبت حکمش همانند حکم نایی است که به‌خصوص از سوی امام معصوم منصوب شده است (شهید اول، ۱۴۱۴ق: ج ۲، ص ۶۷) و شهید ثانی الروضه البهیة را در شرح همین کتاب نوشته و آرای جامع‌تر و کامل‌تری ذیل آن جمع‌آوری نموده است. شیخ بهائی به‌عنوان شیخ الاسلام رسمی عهد صفویه، نام کتاب فقهی خود را به نام شاه عباس صفوی جامع عباسی گذاشته و این نیز دلیل و گواهی دیگر بر نگاه جامع دانشمندان شیعه بر حکومتی بودن تمام فقه است. برخی از دانشمندان دیدگاه خود را در آثار تاریخی خود نوشته‌اند. ابن خلدون در دو کتاب العبر که کتاب جامع تاریخی است و مقدمه آن که آرای خود را درباره موضوعات و علوم مختلف نگاشته است، درباره فقه حکومتی و حکومت و خلافت، نظریه‌پردازی کرده است. بحث‌های پر دامنه‌ای در باب فقه حکومتی وجود دارد که نیازمند جمع‌بندی و تبیین است (ابن خلدون، ۱۹۹۶: ص ۱۰۷-۲۰۹). برخی همانند سید مرتضی علم‌الهدی با نوشتن رساله‌ای با عنوان مسأله فی العمل مع السلطان در این موضوع سخن گفته و به طرح دیدگاه خود پرداخته‌اند. شیخ طوسی نیز در آثار فقهی و فتوایی خود، به اجرای حدود از سوی حاکم معتقد است که نشان‌دهنده ظهور و بروز فقه حکومتی بوده و ساحت‌هایی در آن وجود دارد که باید ناشی از دستور حاکم باشد؛ مانند امر به معروف، جهاد، قضا، اجرای حدود و برگزاری عبادات اجتماعی همچون

نماز جمعه و عیدین (ر.ک: شیخ طوسی، ۱۴۰۰: ص ۳۵۶-۳۷۰ و ۵۵۹-۵۶۰). بحث نیابت فقها در اجرای احکام فقهی که بیشتر فقهای شیعه به آن گرایش دارند، حاکی از تقارن و همسویی فقه و حکومت و ملازمه فقه حکومتی و حاکمیت در گستره علوم اسلامی است. نیابت فقها از امام در بین فقهای پس از زمان شهید اول تا عهد صفویان در اوج و ترقی مطرح شده است (لمبتون، ۱۳۷۴: ۴۲۷-۴۳۱).

موج دیگری از آثار و نگاه‌های علمی جدید درباره موضوع فقه حکومتی در بین اندیشمندان مسلمان پس از تجزیه و انقراض حکومت عثمانی با طرح دول استعماری شروع شد. در این زمان جهان اسلام با بحران جایگزین خلافت مواجه شد. هرکس یک مدل حکومت برای خلافت ارائه داد تا جبران خلأ ناشی از خلافت شود و جهان اسلام از این بحران اندیشه و حاکمیت رها شود. شماری تأکید به روش سنتی با استقلال از دیگران و گروهی راه نجات از بحران ناشی را به الگوگیری از مدل غربی گرایش یافته و به سختی از آن طرفداری کردند. در این میان، یکی از تحصیل‌کردگان الازهر به نام علی عبدالرازق در مصر با توجه به شرایط خاص اجتماعی و سیاسی که به وجود آمد و قلمرو عثمانی تجزیه شد و حکومت عثمانی در حال انقراض بود و حاکمیت آن بر قلمرو اسلام پایان می‌یافت، برای حل این بحران که «چه چیزی جایگزین خلافت عثمانی شود»، در مقابل نظرات سنتی مانند نظام سلطانی و پادشاهی و... که مطرح بود، نظریه‌ای را مطرح کرد و با این نظریه از اساس منکر جامعیت اسلام برای اداره امور سیاسی و اجتماعی گردید و شأن پیامبری را جدا از شأن سیاست و حکومت قلمداد کرد. او پیامبر اسلام ﷺ را مأمور تشکیل حکومت ندانست و ایده خود را با استناد به آیات مختلف و شیوه خلافت ابوبکر و عمر و... با جدیت مطرح کرد و جدایی دین از سیاست را سرداد! و خلافت پس از پیامبر ﷺ را کاری بر اساس تصمیم مردم و خواسته مردم و کهنه تفسیر نمود و آن را غیردینی و لائیک دانست (عبدالرازق، ۱۳۸۲: ص ۳۳-۳۶). نتیجه دیدگاه او مغایرت کامل با فقه حکومتی داشت که نوعی فترت برای اندیشه اسلامی و مردود شمردن نظر همه فقهای مسلمان تا عصر خود بود. او در این دیدگاه، شاگردانی نیز تربیت کرد و طرفدارانی یافت که بر نظر او پافشاری نموده و آثاری نیز نوشتند. بازخورد آرای او موجی در میان دانشمندان مسلمان ایجاد کرد و دانشمندان الازهر پاسخ‌هایی درباره فقه حکومتی بر او نوشتند و آثار نو و نگاه و تحلیل‌ها و بازنگری‌های نوین به تاریخ اسلام خلق شد. دانشمندان مسلمان مصری و دیگر مسلمانان شیعه و اهل سنت از هند، عراق، ترکیه، لبنان و ایران نیز، هریک به فراخور مبانی خود، به پاسخ به تئوری عبدالرازق پرداختند (همان: ۴۹-۵۱).

علمای اهل سنت فقه حکومتی

بسیاری از علمای اهل سنت نیز با جامعیت فقه در اداره جامعه موافق و در این زمینه چنان‌که اشاره شد، کتاب‌ها و آرای گوناگون و آثار متنوعی دارند. سابقه علمی و تقدم نظریه‌پردازی علمای اهل سنت به جهت تجربه حکومتی، به قرون نخستین برمی‌گردد؛ لذا پس از مطرح شدن نظریه علی عبدالرازق در رد این نظریه،

آثار مختلفی با استناد به منابع فقهی و نظریات علمای اهل سنت نوشته شد. از جمله از سوی رشید رضا، محمد عماره و صنحوری، کتاب‌های متعددی در رد نظریه علی عبد الرزاق در مصر به قلم تحریر درآمد. آثار احمد امین مانند فجر الاسلام، ضحی الاسلام و ظهر الاسلام، جابری، آرکون و...، برخاسته و بازتاب این نظریه و حاصل این دوره است. کتاب‌های الترتیب الاداریه کتانی که با اندک فاصله زمانی با کتاب الرزاق نوشته شده و النظم الاسلامی صبحی صالح و کتاب‌های زیادی با عنوان «نظام الحاکم فی الاسلام» در همین دوره و به تدریج خلق شده‌اند که می‌توان همه آنها را در راستای فقه حکومتی علما و دانشمندان اهل سنت دانست که دامنه آنها همچنان ادامه دارد؛ تقابل دو اندیشه همچنان در جوامع اسلامی برقرار بوده و آثار و نگاه‌های مختلف ارائه می‌گردد (همان: ص ۵۰).

علمای شیعه و -فقه حکومتی

فقها و بزرگان شیعه نیز قائل به جامعیت فقه برای اداره فرد و اجتماع بوده‌اند؛ نظریه جامعی از سوی شیعه که مسبق به سابقه بوده است. از فقهایی که به این نظریه قائل بودند، می‌توان به سید مرتضی، شیخ طوسی، علامه حلی، فیض کاشانی، مرحوم نراقی و... اشاره کرد که براساس مبانی قرآنی و روایی، به این نظریه توجه داشته‌اند. پس از حوادث رهمزمان و مرتبط با نظریه عبدالرزاق نیز در میان شیعه کتاب‌هایی از سوی برخی از دانشمندان، از جمله امیر علی در هند و شمس‌الدین در لبنان نوشته شد. کتاب ولایت فقیه امام خمینی نیز در پاسخ به یکی از کتاب‌هایی بود که در ایران در راستای نگاه عبدالرزاق منتشر شد و سرانجام بهترین مدل حکومتی که امام برای مسلمانان ارائه کرد، نظام «ولایت فقیه» بود. حضرت امام نظریه ولایت فقیه را در کتابی با عنوان کشف الاسرار مطرح نمود؛ که کامل‌تر از همه نظرات حکومت اسلامی در طول تاریخ اندیشه اسلامی بوده است؛ جامع‌ترین بینش براساس فقه حکومتی که مطرح گردید اگرچه پیشینه این اندیشه را می‌توان در فقه و حدیث شیعه با محوریت مبانی قرآنی یافت که فقهای شیعه در ابواب مختلف فقه آثار فقهی و کلامی مطرح نموده‌اند؛ امام پس از آن نیز درسی را در نجف اشرف با همین عنوان ارائه نمودند که در کتابی با عنوان ولایت فقیه منتشر گردید (معرفت، ۱۳۸۹: ج ۲، ص ۱۶۴؛ همو، ۱۳۶۸: ص ۱۴۵).

امام در این کتاب ضمن پاسخ به شبهات مطرح‌شده از سوی وهابی‌ها درباره اعتقادات شیعه پیرامون نظریه جدایی دین از سیاست و دفاع از حاکمیت وقت و رفتارهای مغایر با شرع، این افکار را خلاف آموزه‌های قرآن و در تضاد با آموزه‌ها و احکام دین معرفی کرد. امام تمام فقه را به‌عنوان تئوری حکومت اسلامی دارای ظرفیت برای اداره جامعه می‌داند و از معنای راستین اولی الامر در نگاه شیعه نیز در این کتاب به شدت دفاع نمود (امام خمینی، ۱۳۶۳: ص ۱۳۲). نظریه امام در باب فقه حکومتی، در طول تاریخ و تمدن اسلامی بی‌سابقه و نظریه‌ای مترقی و جذاب برای اندیشمندان اسلامی بود. ابداع امام در این ایده‌پردازی، افزون بر قابلیت فقه بر اداره جامعه، شایستگی فقیه بر اداره جامعه بود که تحولی بزرگ در اندیشه سیاسی در تمدن اسلامی نمود (ر.ک: امام خمینی، بی‌تا: ص ۱-۲۸) پیرامون

این نظریه در باب فقه حکومتی و تکمله تحول‌ساز آن که حاکمیت فقیه و فقهای در عصر غیبت را مطرح و زمینه را فراهم‌تر از گذشته برای اثبات قابلیت و ظرفیت شگرف علم فقه در عرصه تمدن نمود یافت؛

رابطه میان حوزه‌های علمیه شیعه و فقه حکومتی

بی‌گمان حوزه‌های علمی شیعه از نظر وسعت و حجم محتواپردازی و تحلیل و نقد و بررسی آثار و آرای گوناگون در زمینه فقه حکومتی بی‌نظیر است؛ حجم و گستره آن نسبت به علوم دیگر حتی علوم قرآن و حدیث که سابقه دیرین‌تر از نظر تدوین و تکون نسبت به فقه دارند فزون‌تر و خیره‌کننده‌تر است؛ آثار فقهی در تمدن اسلامی و در میان دیگر علوم اسلامی برجسته‌تر است؛ بی‌گمان هر منصفی در تکاپو و تحقیق تتبع به این حقیقت می‌رسد. مجموعه‌های غنی که امام از آن به فقه سنتی یاد می‌کند، مثل آثار فقهای متقدم شیعه از سلار تا شیخ مفید و طوسی و شهیدین و خاندان حلی با نظریه‌ها و آثار متکثر و متنوع و نراقی‌ها و فقه جواهری که بر تقویت آنها امام تأکید کرده‌اند، فراوانند و اینها نشان می‌دهد که حوزه شیعه در طول تاریخ کارنامه تمدنی سترگی داشته و در تولید علم فقه که کاربردی‌ترین علم تمدنی است سابقه بی‌بدیل داشته است؛ آثاری مانند لمعتین و شروح آن و شرایع الاسلام و شروح آن مثل جواهر الکلام، تحریر الاحکام، تذکره الفقهاء، مختلف الشیعه، منتهی المطلب و نهاییه الاحکام با ابداعات و نوآوری‌های شگفت‌انگیز تدوین شده است. بحث‌هایی مانند حدود و ابواب دیگر فقه از طهارت که اساسی‌ترین مقوله تمدن، بهداشت و حفظ سلامتی فرد و جامعه، تا عبادات که تأمین‌کننده نیاز و سلامتی روحی انسان است، جملگی دارای فلسفه‌ی عمیقی است؛ و گرنه صرف گفتن و بیان و نوشتن، دردی را درمان نخواهد کرد؛ بلکه برای عمل است و حاکمیت می‌تواند بهترین مجری فرامین فقهی باشد.

لذا علمای متقدم شیعه به جداناپذیری دین و سیاست قائل بوده‌اند. اللمه الدمشقیه، دروس، ذکری، حدائق بحرانی، مستند الشیعه نراقی، عروه الوثقی و صدها عنوان، مجموعه‌های علمی نفیس در فقه شیعه هستند. شهید اول کتاب لمعه را به درخواست حکومت شیعه سربداری برای اداره جامعه شیعی تازه تأسیس سربداری نگاشت (لمبتون، ۱۳۷۴: صص ۳۶۸، ۴۲۸). شهید اول فقیه را دارای اختیارات حاکمیتی و فقه را این‌گونه می‌نگارد و شهید ثانی در شرح این کتاب، اختیارات فقیه را مثل شهید اول دیده و اطاعت از او را بر مردم واجب می‌شمارد (همان: ص ۴۲۹). محتوای همه اینها نشان می‌دهد که دین و سیاست جدا انگاشته نشده است؛ اگرچه فقهای شیعه به علل مختلف، بیشتر در عمل، از سیاست و حکومت مدت‌ها فاصله داشتند و از آن دور بوده‌اند. در واقع حوزه‌های علمی شیعه در تولید محتوای فقه حکومتی قرن‌ها کوشیده است و این محتوای بی‌مانند را تحویل حوزه معاصر داده است. در باب فقه حکومتی، تربیت مدیران متخصص در علم القضاء، نمونه کاملی از توانمندی بخشی از فقه است. در طول تاریخ و تمدن اسلامی، برخی از علمای بزرگ شیعه مستقل از حکومت، بخشی از شئون حکومتی فقه را در منصب قضا عملیاتی و به اجرا گذاشته‌اند،



مانند سید محمدباقر زنجانی شفتی در اصفهان عهد قاجاریه (فروغ پارسا، ۱۳۹۳: ۲۱-۳۹). یا آخوند ملا قربانعلی زنجانی ضمن تاسیس مکتب فقهی نجف، به اجرای احکام فقهی در جامعه دارای محبوبیت و مقبولیت اجتماعی ممتاز بوده است. (امیر علی حسنلو، ۱۳۹۸، ص ۱۸)

پس از انقلاب اسلامی ایران، مرحوم آیت الله عمید زنجانی که در حوزه زنجان، قم و نجف تحصیل کرده و از جمله نخبگان حوزوی بود، با ابداع روشی نوین و نگاهی نوآورانه در نوشتن دانشنامه فقه سیاسی در فصول و ابواب وسیع و روشمندان، در زمینه فقه حکومتی گام بلندی برداشته است (ر.ک: عمید زنجانی، ۱۳۸۹: مقدمه، ص ۷) و مقام معظم رهبری هم نظر داشتند که این حرکت می تواند، مثل الگوی شیخ بهایی در ابتکار روش رساله نویسی به فارسی الگو باشد. به فرموده رهبری معظم انقلاب اسلامی، حوزه می تواند بر اساس همین کتاب مرحوم آقای عمید حرکت کند (ر.ک: حسنلو، ۱۳۹۸: ص ۱۰-۲۲).

نیازمندی و بایسته‌های فقه حکومتی در تمدن اسلامی نوین

تمدن نوین اسلامی که بر اساس و محور اندیشه ولایت فقیه امام خمینی علیه السلام تأسیس شده است، حیات دوباره و نگاه جامع به اندیشه فقه حکومتی با بینش و نگرش وسیع تر و دامنه گسترده تر امام به فقه محقق گردید. امام به فقه همسان پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام نگریسته و ظرفیت و کارآمدی فقه در اداره جامعه را با این نگرش به اثبات رساند.

از آنجا که امامان شیعه پس از حکومت امیر مؤمنان علیه السلام و اندکی پس از حاکمیت امام حسن علیه السلام حاکمیت نداشته‌اند، خلأ ناشی از حکومت معصوم سبب گردیده است که در باب فقه حکومتی، آیات و روایات، مورد توجه عمیق و تفصیلی قرار نگیرد. از طرفی بینش و دیدگاهی در بین فقهای شیعه به وجود آید که تقیه و دوری از حکومت و اداره جامعه را در اذهان تداعی کند؛ در حالی که در سیره ائمه اطهار علیهم السلام حضور شیعیان در حاکمیت مورد تأیید بوده است. حضور ابن یقطین و دیگران این نگاه را تقویت می کند (شیخ مفید ۱۴۱۳، ص ۲۲۸).

حاکمیت شیعیان از امامیه تا فرق دیگر شیعه، از حکومت مختار و زیدیان و حسینیان و اسماعیلیه در مناطق مختلف و تا حاکمیت آل بویه، تجربه اداره جامعه با نگاه شیعه را که دست آوردهای تمدنی بزرگ داشته را اثبات می کند. ارتباط با علمای شیعه مانند شیخ مفید و سیدین رضی و مرتضی و برخی از حکمرانان شیعی مذهبی اعم از امامی و دیگر فرقه‌های شیعه و سرداران که با شهید اول ارتباط داشتند و در دوره ایلخانی خواجه و علامه نظریاتی را براساس فقه شیعه ارائه داده و این آراء عملی شده است که حاکی از قابلیت و ظرفیت و جامعیت فقه شیعه و فقه حکومتی شیعه است.

بیش از هر زمان در دوره صفویه علمای بزرگی چون محقق کرکی، پدر شیخ بهایی و خود شیخ و... فقهای دیگر شیعه جامعیت فقه شیعه را درکشورداری و حکومت و اداره جامعه به خوبی نماینده اند؛ از اینرو بی تردید فقه شیعه توانمندی و پتانسیل اداره حکومت را در هر زمان داشته است؛ اما با این مسئله

درگیر نشده است.

در عصر حاضر که فقه حکومتی با نظام ولایت فقیه تقارن پیدا دارد؛ رویکرد نوین وجود دارد. با توجه به پیشرفت‌های حیرت‌آور قرن حاضر و نوآوری‌های فنی و صنعتی، فرصت خوبی برای بازتیین روشمند این محتوای غنی و این میراث گرانبها به وجود آمده است

این محتوا با حفظ اصول و موازین، محتاج ویراست و بازتیین جدید و بازتولید است براساس موضوعات مستحدث و مبتلا به جدید از بانکداری تا معاملات ارزی و... تا بتوانند آرای فقها را به‌خوبی درک و تبیین کنند، به همان نحو که شرایع را صاحب جواهر بر اساس نیازهای زمان بازتولید کرده است، برای فقه شیعه، در این دوره طلایی زمینه و بستری فراهم شد که با توجه به سؤالات جدید و شبهات فقهی جدید که به تضارب آرا و دیدگاه‌ها و تنش‌های فکری دست یابد و در این عرصه به تکامل قوی‌تر و مراتب بالاتر صعود و در عرصه‌های مختلف زندگی فردی جلوه نموده و دستورات شرعی و سبک زندگی اسلامی را ارائه دهد تا شرایط را برای زندگی سعادت‌مندان در بستر تمدن نوین اسلامی فراهم آورد.

گذشتگان ما مانند علمای عصر ایلخانی که علامه حلی نمونه برجسته این دوره است، برای ترویج فقه و فرهنگ اهل بیت علیهم‌السلام در میان مردم تلاش کردند. علامه حلی نیاز زمان را دریافت و برای توسعه فقه حکومتی کوشش نمود. بیشتر مردم ایران در زمان ایلخانان شیعه بودند؛ ولی احکام فقهی شیعه نیازمند تبیین درست بود. علامه برای تربیت عالمان شیعه، این مدرسه السیاره را ایجاد کرد تا احکام را به مردم تعلیم دهد و در ارتباط نزدیک با مردم مستقر و دسترس مردم باشد؛ این رویکرد علامه ابداعی نوین و براساس نیازهای زمان بود.

در دوره صفویه افرادی چون محقق کرکی، شیخ بهایی، علامه مجلسی و فیض کاشانی، فقه اجتماعی و حکومتی و آداب زندگی اسلامی را به زبان روز و به‌صورت زیبا و روشمند، تبیین کردند و فرهنگ مردم و سبک زندگی آنها را با آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام اصلاح و ترقی دادند. اگر گذشته فقه تشیع با چشم‌انداز وسیع مورد توجه قرار گیرد، مجاهدت و نقش و کارکرد علمای شیعه و جامعیت فقه شیعه در ایجاد چنین حکومت‌هایی روشن می‌گردد؛ آنها در دوره خود احساس نیاز کرد و ضروریات و نیاز جامعه را به‌خوبی درک نموده و اقداماتی فرهنگی بسیار مفید داشته‌اند؛ علامه مجلسی در دوره خودش احساس می‌کند که عموم مردم عربی نمی‌دانند و به منبعی برای آشنایی با فرهنگ اسلامی نیاز دارند که بیان آن ساده باشد؛ از این رو، کتاب حلیة المتقین را نوشت. این کتاب ابتکاری از سوی علامه مجلسی است و در نوع و زمان خود بی‌نظیر است. شیخ بهایی جامع عباسی را نوشته که الگوی رساله‌های عملی ماست و بعدها این روش استمرار یافت. فیض کاشانی رساله‌های کوچکی را در سطوح مختلف برای کودکان، بزرگسالان و هنردوستان که ذائقه نظم‌پسند دارند، به زبان شعر در احکام نماز و دیگر مسائل مهم نوشت (حسنلو، ۱۳۸۸: ص ۱۸۹-۲۶۴). اینها نمونه‌هایی از کارهای حوزه است. امروزه حوزه باید نیازهای زمان و جامعه را به‌درستی شناخته و بر اساس آنها آثاری را

تولید و گرایش‌های علمی را بر محور این نیازها ایجاد نماید و از الگوی ابتکاری علامه حلی در تاسیس مدرسه السیاره و ترجمه آثار اهل بیت علیهم‌السلام به زبان‌های دیگر که علمای عهد صفوی به آن واقف و عمل نمودند را عملی نماید همه این تلاش‌ها در راستای اصلاح جامعه و سبک زندگی مردم و پاسداری از ارزش‌ها و جزو فقه اجتماعی و حکومتی بوده است. چگونه می‌توان فقه را که در اداره نظام‌مند زندگی مردم حاکمیت دارد، از حکومت جدا کرد؟ ارتباط تنگاتنگ فقه با زندگی، به معنای اداره و مدیریت انسان بر اساس فقه است و خواسته اسلام همین است.

بینش جامع امام به فقه این‌گونه بود که باید فقه در عرصه اجتماع جاری شود و پس از این جریان است که حکومتی بر اساس فقه قابل تشکیل است. فرهنگ‌سازی بر اساس فقه را امام از سال ۱۳۴۲ آغاز کرد و این جریان و سرریان فقه بود که جامعه را از پایین و لایه‌های زیرین دگرگون و به سوی انقلاب و تغییر لایه‌های بالا و هرم قدرت و حاکمیت سوق داد و انقلاب بزرگ فرهنگی و تمدنی روی داد. این قدرت و جامعیت فقه در نگرش امام بود که نویدبخش ساماندهی نوین تمدن اسلامی گردید.

بی‌تردید برای استمرار این بنیان تمدنی و شکوفایی هرچه بیشتر آن، بایسته است که حوزه‌های علمیه و دانشمندان فقه‌شناس و فقیه، با تولید برنامه‌های فرهنگ‌ساز با الهام از تلاش‌های فقها و علمای پیشین از عصر غیبت کبری تاکنون، برای شکوفایی و بقای این نگرش، تدبیر و اندیشه نمایند. رصد و شناخت نیازهای اجتماعی و پاسخ به موقع به این نیازمندی‌ها، می‌تواند از جمله عوامل پایداری تمدن نوین اسلامی بر محور بینش امام خمینی علیه‌السلام باشد.

رسالت حوزه در بالا بردن کیفی و کمی فقه حکومتی در تمدن نوین اسلامی

۱. تأسیس کرسی‌ها و گرایش‌های نوین با رویکرد فقه تمدنی

کرسی‌های درس خارج درباره فقه تمدنی، از جمله ضرورت‌های امروزی حوزه است. پس از چهل و اندی سال که از استقرار حکومت اسلامی در ایران سپری شده است، حوزه هنوز درس‌های خارج با عنوان فقه حکومتی و فقه تمدنی را به صورت گسترده در موضوعات متنوع برگزار نکرده است. امروز قبل از هر چیز ضرورت دارد که حوزه نیازها را بشناسد و غسل‌ها و نقاط آسیب‌پذیر را شناسایی کند. پس از درک درست و منطقی از نیازها، وظایف مشخص شده و برنامه‌ریزی و طرح‌های سنجیده و کاربردی انجام پذیرد. همچنین بر اساس نیازهای زمان، دانشمندان آشنا به نیازهای روز را تربیت کند و به همین جهت لازم است که در متون درسی به طور جدی تجدید نظر کند و متونی را که مربوط به دوره‌های گذشته است، لااقل از نظر ادبی روزآمد کند و به نیازهای امروز جامعه بپردازد. یکی از وظایف حوزه، استفاده از رهنمودهای بزرگان حوزه است؛ از این رو با توجه به فرمایشات مقام معظم رهبری در سال ۷۴ که فرمودند حوزه نباید از زمان عقب بماند، باید در متون درسی تجدید نظر شود و مجتهد امروز باید نیازهای امروز را دریابد و پاسخ مناسب به این نیازها

پایگاه فقه‌علمی: انجمن ضرورت‌توسعه‌آوران در عرصه‌های اسلام

بدهد. حوزه برای تدوین فقه حکومتی روزآمد، باید جامعه و نیازهای جامعه خود را بشناسد. سؤالات بی‌شماری در عرصه زندگی اجتماعی امروزه وجود دارد که باید با تکیه بر فقه حکومتی به آنها پاسخ دهد. فقه اسلام دستورات و آداب جامعی برای اداره تمامی شئون جامعه دارد و ظرفیت تمدن‌سازی آن بسیار بالاست و تنها نیاز آن، بازبینی با تبیین روشمند و روزآمد کردن فقه حکومتی است. تمام چیزهایی که زمینه‌ساز ظهور حضرت است، در این نظریه وجود دارد و با محوریت دستورات فقهی که در تمامی شئون جامعه وجود دارد، اگر مسئولین حوزه به این سو حرکت کنند، جامعه اصلاح و مستعد ظهور می‌شود. اگر مقام معظم رهبری به این مسئله توجه دارند، به‌خاطر وقوف ایشان بر این مسئله است که اگر حوزه به این سمت حرکت کند، نتایج مثبتی خواهد داشت.

۲. توانایی حوزه در تربیت نیروهای علمی توانمند

ظرفیت تربیت نیروی متعهد در حوزه بسیار بالاست. پیشینه حوزه گواه خوبی برای اثبات این مدعاست. حوزه توانایی و ظرفیت تربیت این نیروها را دارد. با نیم‌نگاهی در بین دانشمندان در تاریخ معاصر، می‌توان شخصیت‌هایی را یافت که در دنیا بی‌نظیر یا کم‌نظیر بودند که بیشترشان در نظام آموزشی حوزه تربیت یافته‌اند. البته منکر توانمندی مراکز دیگر نباید بود که در آنها نیز مدیران و دانشمندان متعهد و متخصصی از زمان تأسیس وجود داشته است. نمونه‌هایی چون دکتر سیدجعفر شهیدی، دکتر گرجیان، علامه جعفری، محدث ارموی، شهید مطهری، شهید بهشتی و استاد رضا روزبه زنجانی، حوزویانی هستند که در زمینه علوم مختلف نبوغ و نوآوری‌های زیادی داشتند. ایشان هر جا که حضور یافتند، مؤثر بودند و در دانشگاه نیز محور بودند. آنها آثار فاخر علمی آفریدند و شاگردان زیادی را تربیت کردند. حوزه این ظرفیت و توانمندی را دارد که باز هم از این نیروها تربیت کند. بسیاری از نیروهای حوزه علمیه در مراکز مختلف علمی ایران و خارج از ایران، در اوج قله نوآوری هستند. رهبری معظم آرزو دارند که حوزه ضمن نخبه‌پروری گذشته، به‌روز باشد. این نیروی بالقوه در حوزه وجود دارد و رهبری معظم به‌خوبی به این استعداد و ظرفیت حوزه واقف هستند. اما حوزه باید تدبیری اندیشه کند که ضمن حفظ این استعدادها در درون خود، از شکوفایی استعدادها حمایت کند تا به بار بنشیند.



نتیجه‌گیری

برخی از نتایج این پژوهش عبارت‌اند از:

۱. برخورداری اصول زندگی متمدنانه از فقه اهل بیت علیهم‌السلام و ارائه آن برای اصلاح تدریجی سبک زندگی مردم؛
۲. اصلاح سبک سیاسی جامعه و الگوسازی برای اداره جامعه برگرفته از اصول اسلام و فقه غنی و عریق اهل بیت علیهم‌السلام؛
۳. نظریه‌سازی و پردازش تئوری‌های مدون قویم و ارائه نقشه راه روشن برای عمل کردن تا رسیدن به قله و نتیجه مورد نظر و آرمانی؛
۴. اصلاح افراد و تزکیه نفوس، که به اصلاح جامعه منجر می‌شود و فقه متکفل این فرایند است؛
۵. ایجاد ظرفیت‌های مختلف برای تربیت مدیران لایق و متعهد، چنانکه در زمینه قضا با محوریت فقه این تجربه محقق شده است؛
۶. فساد ستیزی و ترویج سلوک ساده زیستی بر محوریت فقه و سیره فقهای پارسا و قله‌های تهذیب؛
۷. پویایی و روشمندی و کارآمدی حوزه؛
۹. صیانت جوانان از شبهات اعتقادی که امروز به‌عنوان خطری بسیار جدی و فراگیر در پیش روست؛
۱۰. تولید علوم مختلف اسلامی از مبانی اصیل آن و تدوین مولفه‌های تمدن نوین اسلامی بر پایه تعقل و تحلیل‌های محورمند از مبانی قرآن علوم اهل بیت علیهم‌السلام؛
۱۲. توجه به چشم انداز جامعه جهانی مهدوی با آماده‌سازی و زمینه‌سازی و تربیت نیروی انسانی باور مند به غایت آرمان قرآنی که وارثان زمین را مختص شایستگان دانسته است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابرو، حافظ (۱۳۵۰ش) *ذیل جامع التواریخ رشیدی*، به اهتمام دکتر خانابا بیانی، تهران، انجمن آثار ملی.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: اسعد محمد الطیب، چاپ سوم، عربستان سعودی، مکتبه نزار مصطفی الباز.
۳. ابن ابی شیبہ (۱۴۰۹ق). *المصنّف*، بیروت، دارالفکر.
۴. ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۱۳ق). *السیاسه الشرعیه فی اصلاح الراعی والرعیه*، بیروت، دار الافاق الجدیده.
۵. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (۱۹۸۸/۱۴۰۸). *دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر*، مقدمه، تحقیق خلیل شحاده، ط الثانية، بیروت، دار الفکر.
۶. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد خلدون حضرمی (۱۹۹۶م). *مقدمه*، بیروت، دار مکتبه الهلال.
۷. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: محمد حسین شمس الدین بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۸. امام خمینی (۱۳۶۳ق). *کشف الاسرار*، بی جا.
۹. اصفهانی، محمود بن محمد، دستور الوزاره، تصحیح و تعلیق: انزابی نژاد، رضا (۱۳۶۴ش). مقدمه کتاب تهران، امیر کبیر.
۱۰. پیام رهبر انقلاب به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم به مناسبت تشکیل شورای سیاست گذاری حوزه، ۱۳۷۱/۰۸/۲۴.
۱۱. جاحظ (۱۴۲۳ق). *البيان و التبيين*، بیروت، عام النشر.
۱۲. جستارهای فرهنگی مطالعات و انسانی علوم پژوهشگاه، زمستان و پاییز ۱۳۹۳ش، سال پنجم، شماره دوم.
۱۳. حسنلو، امیرعلی (۱۳۸۸). «فیض کاشانی و حکومت»، فصلنامه *حکومت اسلامی*، شماره ۵۱، ص ۱۸۹-۲۶۴.
۱۴. حسنلو، امیرعلی (۱۳۹۸ش). *زنجان شناسی سیمای پارسایان (قوله های تهذیب)*، زنجان، آئینه خرد.
۱۵. شهید اول، محمد شمس الدین (۱۴۱۴ق). *الدروس الشرعیه*، چاپ سوم، قم، انتشارات اسلامی.
۱۶. الصنعانی، عبدالرزاق (بی تا). *المصنّف*، المجلس العلمی.
۱۷. طباطبائی، علامه سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). *تفسیر المیزان*، قم، جامعه مدرسین،
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۷ق). *إعلام الوری بأعلام الهدی*، قم، آل البيت.
۱۹. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۴۰۰ق). *النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی*، چاپ دوم، بیروت- لبنان، دار الکتب العربی.
۲۰. عبدالرازق، علی (۱۳۸۲ش). *مبانی قدرت در اسلام*، ترجمه علی رضایی، تهران، قصیده سرا.
۲۱. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۹ش). *دانش نامه فقه سیاسی*، تهران، دانشگاه تهران.
۲۲. فصلنامه جستارهای تاریخی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، (۱۳۹۳) سال پنجم شماره دوم، مقاله فروغ پارسا، سید محمد باقر شفتی و دخالت در حکومت براساس نظریه نیابت فقها از امام زمان.

۲۳. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش). **الجامع لأحكام القرآن**، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۲۴. لمبتون، آن. کی. اس (۱۳۷۴ش). **دولت و حکومت در اسلام**، ترجمه سیدعباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، تهران، مؤسسه چاپ و نشر عروج.
۲۵. مالک بن انس (۱۴۲۵ق). **موطأ الإمام مالك**، چاپ ۱، امارات - ابوظبی، مؤسسه زاید بن سلطان آل نهیان للأعمال الخيرية و الإنسانية.
۲۶. مجموعه سخنرانی‌های رهبر معظم انقلاب در سفر سال ۷۴ به شهر مقدس قم.
۲۷. معرفت، آیت‌الله محمدهادی (۱۳۸۹). **خاطرات سال‌های نجف**، تهران، دفتر تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۸. معرفت، محمدهادی (تیر ۱۳۶۸). **مجله حوزه**، سال ششم، ش ۲، شماره مسلسل ۳۲، مصاحبه با حضرت آیت‌الله محمدهادی معرفت.

مدیریت خانواده و کارکردهای تربیتی آن از منظر قرآن و حدیث

محمد احسانی^۱

چکیده

مقاله حاضر در موضوع مدیریت خانواده و کارکردهای تربیتی آن از دیدگاه قرآن و حدیث، به روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع مربوط به مدیریت، تربیت و متون دینی در فضای کتابخانه به رشته تحریر درآمده است. هدف عمده مقاله، تبیین مدیریت خانواده و کارکردهای تربیتی آن در حیات مادی و معنوی است که آگاهی از این مطالب در شرایط کنونی، موجب ترغیب و اهتمام خانواده‌ها به اداره صحیح امور خانواده می‌شود. مدیریت خانواده از منظر آیات و روایات دو نوع کارکرد تربیتی به همراه دارد که عبارت‌اند از: نظم، سلوک رفتاری، روابط سالم خانوادگی، آرامش روحی و تثبیت سبک زندگی در خانواده. این دسته از کارکردهای تربیتی، با زندگی دنیایی خانواده ارتباط دارند و اعضای آن را به رشد و بالندگی هدایت می‌کنند. کارکردهای تربیتی نوع دوم، یعنی تقویت ایمان دینی، سلوک عبادی، تعهد عملی، تکامل معنوی و دریافت پاداش اخروی، زمینه‌ساز کمال معنوی و سعادت اخروی خانواده هستند. این دسته از کارکردهای مدیریت خانواده، اغلب با حیات اخروی افراد سروکار دارند و از منظر قرآن و حدیث، زمینه نیل به نعمت‌های اخروی را فراهم می‌سازند.

کلیدواژگان: مدیریت، مدیریت خانواده، سبک زندگی، کارکرد تربیتی، درون‌داد، فرایند،

برون‌داد.

درآمد

مدیریت خانواده از مسائل مهم در زندگی انسان است؛ به نحوی که هرگونه موفقیت و عدم موفقیت انسان در حیات فردی، خانوادگی و اجتماعی، به چگونگی اداره و پیوند اعضای خانواده بستگی دارد. هرگاه مدیریت صحیح در فضای خانواده اعمال شود، طبعاً اعضای آن همگی از موهبت‌ها، مهارت‌ها و استعدادهايشان در جهت بهبود وضعیت زندگی و رشد مادی و معنوی آن استفاده می‌کنند (فیلیپ، ۱۳۸۸: ص ۵۹). اینک مسئله‌ای که وجود دارد و دغدغه بسیاری از متدینان جامعه را فراهم آورده این است که امروزه زندگی خانواده‌ها اغلب به گونه‌ای اداره می‌شود که برنامه‌ریزی درست و تقسیم کار صحیح در آنها وجود ندارد. بسیاری از خانواده‌ها به مسائل دینی و عبادی فرزندان توجه ندارند یا کم‌توجه هستند؛ چنان‌که مطالعات و مشاهدات عینی از اوضاع خانواده‌ها در شهرها، روستاها، آشنایان، اقوام و همسایگان، بی‌تفاوتی خانواده‌ها را به تربیت عبادی معنوی فرزندان نشان می‌دهد (ر.ک: یوسف‌زاده، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۱۴۲). بنابراین، مسئله اصلی تحقیق، وجود نارسایی‌های موجود در زمینه کار، فعالیت، عبادت و معنویت در خانواده‌هاست که به نظر می‌رسد با مدیریت درست و زمان‌بندی مناسب امور خانواده، گرایش به عبادت و معنویت در فرزندان تقویت گردد.

با نظر به مسئله یادشده، لزوم تبیین و اجرای مدیریت خانواده از منظر قرآن و حدیث و در نتیجه تثبیت سبک مطلوب زندگی در خانواده، ضرورت انکارناپذیر دارد؛ چرا که آیات و روایات معصومین علیهم‌السلام توجه جدی به مسائل عبادی و معنوی خانواده داشته و راهکارهای مفید و قابل اجرا در این زمینه را ارائه داده‌اند. آموزه‌های این نوع آیات و روایات می‌بایست در خانواده‌ها در عمل تطبیق شود. براین اساس، سؤال اصلی تحقیق این است که: مدیریت خانواده و کارکردهای تربیتی آن از منظر قرآن و حدیث کدام‌اند؟

هدف اصلی از تدوین مقاله، این است که ضمن پاسخ مناسب به سؤال تحقیق، روحیه عبادی معنوی و زندگی سالم در اعضای خانواده تقویت گردد. این کار، با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع موجود در کتابخانه و بهره‌مندی از فضای مجازی و سایت‌های اینترنتی در محیط پژوهشی انجام می‌گیرد. همچنین از نرم‌افزارها، مجلات، مطبوعات و دیگر منابع مربوط به مدیریت خانواده در تکمیل پژوهش استفاده می‌شود. ابتدا مطالعات متون دینی و به‌خصوص آیات و روایات و آثار مکتوب در زمینه مدیریت خانواده و یادداشت‌های مورد نیاز انجام و سپس با تجزیه و تحلیل داده‌ها به تحریر و تدوین مقاله اقدام می‌شود. این موضوع به لحاظ سابقه کاری دارای پیشینه غنی از آثار متعدد، اعم از کتاب و مقاله است؛ ولی در مجموع به مدیریت خانواده و کارکردهای تربیتی آن توجه نشده است.

مفهوم‌شناسی

مفاهیم اصلی به‌کاررفته در موضوع تحقیق عبارت‌اند از مدیریت، خانواده، مدیریت خانواده و کارکرد

تربیتی. با توجه به گستردگی معنایی و ابهام در مفهوم این واژگان، تعریف و بیان مقصود از آنها در آغاز بحث ضروری است؛ چه اینکه بدون شناخت معنای مورد نظر از کلمات کلیدی، نمی‌توان مسیر درستی در پژوهش انتخاب کرد و به هدف مورد نظر و نتایج مطلوب دست یافت. از این رو، در این بخش از نوشتار، به شناسایی و تعریف این واژگان می‌پردازیم.

۱- مدیریت (Management)

واژه «مدیریت» به مفهوم عام، در زبان دانشمندان این رشته کاربردهای متعددی دارد و معانی مختلفی برای آن ذکر شده است. هنر انجام وظایف به‌وسیله دیگران، علم و هنر هماهنگ‌سازی فعالیت‌های اعضای یک سازمان یا نهاد اجتماعی با استفاده از منابع جهت نیل به اهداف معین (الوانی، ۱۳۸۹: ص ۱۲) و نیز فراگرد برنامه‌ریزی، سازماندهی، رهبری و نظارت کار اعضای سازمان، از جمله تعاریفی هستند که برای مدیریت ذکر شده است (علاقه‌بند، ۱۳۸۵: ص ۱۰). منظور از مدیریت در این نوشتار شیوه به‌کارگیری منابع انسانی و امکانات مادی، با تکیه بر آموزه‌های اسلامی برای نیل به اهدافی است که از نظام ارزشی اسلام تأثیر می‌پذیرد (جمعی از مؤلفان، ۱۳۸۸: ص ۱۱).

۲- خانواده (Family)

کلمه «خانواده» از یک‌سو، برگردان واژه لاتین (Family) در اصل از ریشه (Familia) به معنای برده و خدمتکار گرفته شده است (اعزازی، ۱۳۷۶: ص ۱۰) و از سوی دیگر، معادل کلمه «أسره» به معنای دژ نفوذناپذیر و زیر محکم است (الزحیلی، ۱۴۲۰ق: ص ۱۹). صاحب‌نظران هرکدام بر اساس تخصص و حوزه کاری خود تعریفی از «خانواده» ارائه داده‌اند. برخی خانواده را یک سازمان اجتماعی دانسته‌اند؛ بعضی روابط خویشاوندی و هم‌خونی را اساس تشکیل خانواده تلقی کرده‌اند؛ عده‌ای دیگر عامل اقتصادی و گروهی عوامل روانی و جنسیتی را سبب پیدایش آن قلمداد کرده‌اند (فراجاد، ۱۳۷۲: ص ۱۱). منظور از خانواده در این مقاله، کوچک‌ترین شکل انسانی است که از اجتماع، دست‌کم یک مرد و زن پدید می‌آید و اساس همزیستی آن دورا پیوند زناشویی از طریق ازدواج شرعی و قانونی شکل می‌دهد. این شکل انسانی، ممکن است در اثر تولد فرزند به تدریج افزایش یابد و افراد بیشتری را شامل گردد.

نکته مهم در مورد خانواده، استحکام و نفوذناپذیری آن در برابر عوامل منفی و موانع تحکیم این نهاد دینی و اجتماعی است. این ویژگی هم از معنای لغوی، یعنی أسره و دژ محکم و خلل‌ناپذیر به دست می‌آید و هم متخصصان مسائل خانواده بر آن توافق نظر دارند. فرهنگ حاکم بر جوامع بشری در چگونگی شکل‌گیری و نوع رفتار درون خانوادگی نقش اساسی دارد (القصر، ۱۹۹۹م: ص ۳۳). بر این اساس، بنیاد خانواده در فرهنگ اسلام ویژگی‌هایی دارد متفاوت از آنچه در دیگر فرهنگ‌ها و به‌خصوص فرهنگ غرب مشاهده می‌شود؛ چنان‌که این استحکام خانواده از آیات قرآن به خوبی به دست می‌آید: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ

أَزْوَاجًا لَتَسْكُنُوا إِلَيْهَا»؛ یکی از نشانه‌های قدرت خداوند این است که برای شما از جنس خودتان همسر آفریده تا وسیله سکون و آرامش شما باشد (روم: ۲۱). از این آیه استحکام خانواده به خوبی قابل استفاده است؛ چرا که اولاً آفرینش همسری از جنس خود انسان، دلیل بر سازگاری و زندگی پایدار خانوادگی است و هرگاه همسری از جنس غیر آدمی می‌بود، میزان سازگاری کاهش پیدا می‌کرد؛ ثانیاً برقراری آرامش در محیط خانواده نشانه تحکیم پایه‌های خانواده است و با اختلاف و تزلزل آرامش حاصل نمی‌شود. براین اساس، خداوند در آیه دیگر زن و مرد را لباس همدیگر تعبیر کرده و می‌فرماید: ﴿هُنَّ لِيَاسٍ لَّكُمْ وَ أَنْتُمْ لِيَاسٍ لَّهُنَّ﴾ (بقره: ۱۸۷)؛ زوجین در حکم لباس برای یکدیگرند. این تشبیه دلیل دیگری بر تحکیم خانواده است که زن و شوهر مانند لباس و بدن به هم تنیده‌اند و به آسانی از یکدیگر جدا نمی‌شوند.

۳- مدیریت خانواده

خانواده به لحاظ افراد حداقل از زن و مرد تشکیل شده و به مرور زمان با پیدایش فرزند افزایش می‌یابد. در این نوشتار طبق برخی تعاریف پیش گفته، از خانواده به‌عنوان یک سازمان مدیریتی یاد می‌شود که دارای حداقل چهار عضو است:

۱) پدر به‌عنوان مدیر و سرپرست سازمان که مدیریت، برنامه‌ریزی، تصمیم‌گیری، نظارت و کنترل و... را در محیط خانواده عهده‌دار است؛ چنان‌که خداوند مدیریت خانواده را به‌خاطر ویژگی‌های شخصیتی که دارد، به مرد سپرده است. خدای متعال در این زمینه می‌فرماید: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾؛ مردان، سرپرست و نگهبان زنان هستند، به‌خاطر برتری‌هایی که خداوند (از نظر نظام اجتماع) برای بعضی دیگر قرار داده است و به‌خاطر انفاق‌هایی که از اموالشان در مورد زنان می‌کنند (نساء: ۳۴).

۲) زن به‌عنوان معاون در اداره امور خانواده مسئول نگهداری فرزندان و انجام فعالیت‌های درون خانواده معرفی شده است. پیامبر اسلام ﷺ در این مورد می‌فرماید: «وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى أَهْلِ بَيْتِ بَعْلِهَا وَ وُلْدِهِمْ وَ هِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ»؛ زن نگهبان است بر اهل بیت شوهر و فرزندان او و او مسئولیت تمام آنها را به عهده دارد (مسلم: ۱۴۰۱؛ ج ۳، ص ۱۴۵۹، ح ۲۰).

۳ و ۴) پسر و دختر خانواده به‌عنوان اعضای فرمان‌بردار دستورات و هدایت‌های والدین در محیط خانواده هستند. این سازمان چهار نفری محل بحث است که چگونه مدیریت اعضای آن قابل تحقق بوده و چه کارکردهایی به لحاظ تربیتی بر آن مترتب است؟

۴- کارکرد تربیتی

واژگان «کار» و «کارکرد» به لحاظ ریشه‌ای و معنایی نزدیک به هم هستند؛ هم معنای فعلی دارند (انجام دادن عملی) و هم معنای اسم مصدری؛ یعنی حاصل و نتیجه کار (ر.ک: دهخدا، واژه «کارکرد»). در اصطلاح

مدیریت و تعلیم و تربیت، به نتیجه و اثری اطلاق می‌شود که ناشی از مجموعه فعالیت‌های برنامه‌ریزی شده در یک فرایند معین است؛ به نحوی که عوامل مختلف انسانی و غیرانسانی در پیدایش آن نقش دارند (ر.ک: رضائیان، ۱۳۸۹: ص ۲۰-۳۰). کارکردگرایی از همین ریشه به نظریه‌ای گفته می‌شود که در برخی علوم جدید مطرح است و نگاه پیامدی به پدیده‌های مورد مطالعه دارند. مثلاً کارکردگرایی در علوم اجتماعی می‌کوشد هر نهادِ مشخص اجتماعی و فرهنگی را در قالب پیامدهایی که برای جامعه دارد، تبیین کند (ر.ک: گولدکوبل، ۱۳۷۶: ص ۶۷۹). کارکرد در منطق کارکردگرایی، اثر یا پیامدی است که یک پدیده در ثبات، بقا یا انسجام نظام اجتماعی دارد (محسنی، ۱۳۸۳: ص ۵۳). بنابراین، منظور از کارکرد تربیتی مدیریت خانواده در این مقاله، پیامدهایی است که از فرایند مدیریت، عاید خانواده و اعضای آن می‌شود. این موضوع در این نوشتار از منظر آیات و روایات مورد بررسی قرار می‌گیرد.

اهمیت مدیریت خانواده

مدیریت دقیق فعالیت‌های مادی و معنوی اعضای خانواده، به لحاظ کاربرد و اثربخشی در زندگی، از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است؛ چه اینکه برنامه‌ریزی درست برای اداره امور خانواده و تقسیم کار مناسب می‌تواند هم به شکوفایی استعدادهای افراد کمک کند و هم آنها را به رشد مادی و تکامل معنوی برساند. اعمال مدیریت در حقیقت با استفاده صحیح از عنصر زمان، گره خورده و فرد در صورتی می‌تواند مدیریت درست را به کار بگیرد که از زمان، استفاده بهینه برده باشد. دستورات دینی در اداره منظم و مؤثر زندگی و به خصوص خانواده، فراوان وارد شده و بر این موضوع همواره تأکید کرده‌اند. امام علی علیه السلام بر لزوم استفاده از سرمایه عمر و عنصر زمان می‌فرماید: «إِحْدَرُوا أَعْمَارَ فِيمَا لَا يَبْقَى لَكُمْ، فَفَاتَتْهَا لَا يَعُودُ»؛ از تباه شدن عمرها در چیزی که برایتان باقی نمی‌ماند حذر کنید؛ چرا که عمر از دست رفته دوباره بازمی‌گردد (غرالحکم: ح ۲۶۱۸). لزوم استفاده از سرمایه عمر و جلوگیری از هدر رفتن آن، مبتنی بر مدیریت در زندگی است که باید زمان را مهار کرد و آن را تحت کنترل درآورد تا بهترین بهره‌ها را از اوقات شبانه‌روز به دست آورد؛ چنان‌که امام علی علیه السلام در حدیث یادشده از تضييع عمر و از دست دادن زمان به شدت بر حذر داشته و به این نکته توجه داده است که زمان از دست‌رفته هرگز قابل بازگشت نیست. از این رو، باید در استفاده و مدیریت آن دقیق بود و جدی عمل کرد تا مبدا انسان برای گذشته دچار پشیمانی گردد. همچنین آن حضرت در روایت دیگر با تأکید بر مدیریت زندگی می‌فرماید: «تَزَوَّدْ مِنْ يَوْمِكَ لِغَدِكَ، وَ اغْتَنِمِ عَفْوَ الزَّمَانِ، وَ انْتَهِزْ فُرْصَةَ الْإِمْكَانِ»؛ از امروزت برای فردایت توشه بگیر و کثرت وقت را غنیمت شمار، و از فرصت بودن استفاده کن (همان: ج ۱، ص ۳۹۴). از این توصیه‌های مدیریتی به صورت عام، مدیریت خانواده نیز به دست می‌آید؛ چرا که مدیریت صحیح در زندگی به این است که هم امور زندگی به صورت مطلوب اداره شود و هم تربیت معنوی در اعضای خانواده تقویت گردد.

نظریه‌های مدیریت خانواده

نظریه‌های گوناگونی در مدیریت وجود دارند که هرکدام دارای چارچوب خاص خود است. در اینجا به سه نظریه به صورت مختصر اشاره می‌شود و از میان آنها نظریه مناسب با موضوع حاضر انتخاب و بر اساس آن، پژوهش به سامان می‌رسد. نخست، مدیریت علمی از جمله نظریه‌های مطرح در حوزه مدیریت است که به وسیله تیلور ارائه شده است (سینجر: ۱۳۷۸: ص ۱۲۶). تقسیم کار به اجزای کوچک‌تر، محور اصلی این نظریه است و بدین ترتیب هر جزئی از کار به فردی واگذار می‌شود که توانایی انجام آن را داشته باشد (توکلی، ۱۳۹۲: ص ۴۷). دوم، نظریه نهضت روابط انسانی است که پس از مدیریت علمی پدید آمد و بر اهمیت نقش انسان در سرنوشت سازمان‌ها و نهادهای اجتماعی تأکید کرد. این نظریه افزون بر شرایط زیست - محیطی، انگیزه، روحیه، رفاه، گروه‌های غیررسمی، روابط حاکم بر اعضای سازمان و مانند آن را نیز بر وضعیت کاری کارکنان تأثیرگذار دانست. (ر.ک: علاقه‌بند، ۱۳۸۵: ص ۵۴). سوم، مکتب سیستمی از نظریه‌های جدید در مدیریت است که بر کل‌نگری و اندام‌وارگی سازمان مدیریتی اهتمام می‌ورزد (الوانی، ۱۳۸۸: ص ۹). نظریه سیستمی در تعلیم و تربیت هم کاربرد وسیعی دارد؛ چون بر این اساس به خوبی می‌توان فعالیت‌های آموزشی و تربیتی را طراحی، سازمان‌دهی و اجرا کرد (بازرگان، ۱۳۸۹: ص ۱۲). در این پژوهش از همین نظریه سیستمی استفاده می‌شود و چارچوب نظری کل‌نگر و اندام‌وارگی برآمده از این دیدگاه، ساختار اصلی تحقیق را تشکیل می‌دهد.

بر اساس نظریه سیستمی، خانواده به منزله یک نظام کوچک اجتماعی، دارای مجموعه اجزای به هم پیوسته است که برای تحقق اهداف مشترک به صورت هماهنگ فعالیت می‌کند. هرگاه یکی از اجزای نظام دچار مشکل شود یا از کار بیفتد، همه اجزا آسیب می‌بینند و نمی‌توانند فعالیت خود را انجام دهند. طبق نظریه سیستمی، اجزای اصلی نظام خانواده عبارت‌اند از: درون‌داد (input)، فرایند (process) و برون‌داد (output). این سه عنصر در ارتباط با محیط (environment) پیرامونی و تعامل با یکدیگر، به گونه‌ای باید عمل کنند که درون‌دادها پس از عبور از فرایند تغییر و تبدیل‌های مناسب، برون‌دادها و کارکردهای مورد نظر را به وجود آورند (همان: ص ۱۳). درون‌دادهای نظام خانواده عبارت‌اند از: اعضای ساکن در خانه، امکانات، دستورات و ارزش‌های مستفاد از آیات و روایات، زمان، عبادات، وظایف، فعالیت‌های معیشتی و ... که از بیرون وارد سیستم خانواده می‌شوند و در فرایند مدیریت مورد پردازش قرار گرفته، به کارکردها و برون‌دادهای سودمند تبدیل و از سیستم بیرون می‌روند. پیش‌بینی می‌شود که با اجرای صحیح فرایند مدیریت، شکل‌گیری سبک زندگی مطلوب و تعیین سلوک معنوی خانواده به عنوان مهم‌ترین برون‌داد نظام خانواده معرفی گردد.

فرایند مدیریت خانواده

همان‌گونه که در بیان نظریه‌های مدیریت گفته شد، مقاله در دو بخش درون‌دادها و برون‌دادها یا کارکردهای مدیریت خانواده ارائه می‌گردد که شامل عوامل مؤثر در فرایند مدیریت و کارکردهای تربیتی آن

است. در مدیریت خانواده درون‌دادهایی وجود دارند که از بیرون وارد محیط خانه می‌شوند و در طی فرایند مدیریت، با تغییر و تحول به وجود آمده و بعد از پالایش، به برون‌داد و کارکرد تبدیل می‌شوند. این درون‌دادها دست‌کم در سه دسته قابل‌گردآوری هستند که عبارت‌اند از:

(۱) درون‌دادهای فیزیکی و طبیعی که در کانون خانواده حضور دارند و محور اصلی فعالیت‌های خانوادگی را تشکیل می‌دهند؛

(۲) درون‌دادهای عرفی و اجتماعی که در داخل خانواده بستری برای فعالیت‌های اعضا ایجاد می‌کنند؛

(۳) درون‌دادهای معنوی که به مفاد آیات و روایات و دستورات ناشی از آن اطلاق می‌شود و وظایف افراد را معین می‌کنند.

این سه دسته درون‌داد اجمالاً در مدیریت خانواده وجود دارند که به دلیل رعایت اختصار، از بحث تفصیلی پیرامون آنها صرف‌نظر کرده و تنها به مؤلفه‌های مهم فرایند مدیریت خانواده بسنده شده است.

۱- برنامه‌ریزی (planning)

برنامه‌ریزی به‌عنوان مهم‌ترین مؤلفه مدیریت خانواده که از جمله درون‌دادهای آن شمرده می‌شود، در چگونگی برون‌دادهای خانواده و کارکردهای آن نقش اساسی دارد. برنامه‌ریزی فرایندی است که طی آن مدیر هدف را تعیین و آینده‌سازمان را پیش‌بینی و امکانات و مسیر فعالیت‌های پیش‌رو را مشخص می‌کند (الوانی، ۱۳۸۸: ص ۱۶). برنامه‌ریزی دو رکن اصلی دارد که عبارت‌اند از: تعیین اهداف (goal-setting) و پیش‌بینی (forecasting) راه‌ها و امکانات لازم برای رسیدن به اهداف مورد نظر. به عبارت دیگر، برنامه‌ریزی یعنی تعیین هدف‌ها و پیش‌بینی راه‌ها و امکانات لازم برای دستیابی به هدف‌های از پیش تعیین‌شده (همان). آنچه در مدیریت خانواده باید مورد توجه قرار گیرد، نگاه سیستمی و جامع به تمام اعضای خانواده به‌عنوان یک سازمان مدیریتی است. نگاه سیستمی یعنی نگاه از بالا به پایین و نگرش به تمام اجزای سازمان و فعالیت‌های آنان به‌صورت سیستماتیک و یکسان؛ به‌نحوی که ارتباط مدیر با اعضا و ارتباط هر عضوی با اعضای دیگر در فرایند کار خانوادگی مد نظر قرار گیرد؛ چه اینکه روابط صحیح اعضای خانواده با همدیگر مثلاً رابطه پدر با مادر، فرزندان با پدر و مادر و نیز فرزندان با یکدیگر، میزان کارایی و موفقیت آنها را افزایش می‌دهد و نتیجه کار هم به خود آنها برمی‌گردد.

خدای متعال به این مطلب اشاره کرده و می‌فرماید: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لَأَنْفُسِكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾؛ اگر نیکی کنید به خود کرده‌اید و اگر بدی کنید باز هم به خود بدی کرده‌اید (اسراء: ۷). این آیه در حقیقت به یک کار سازمانی با نگاه سیستمی و نتایج مثبت و منفی آن به لحاظ برنامه‌ریزی دلالت دارد؛ بدین معنا که واژگان «أَحْسَنْتُمْ» اول و «أَسَأْتُمْ» ناظر به برنامه‌ریزی و مدیریت درست است که مدیر باید با نگاه کلان به زیرمجموعه‌ها برای هرکدام از واحدها و اعضا برنامه صحیح تنظیم و به آنها ارائه دهد. از این مرحله

اگر به خوبی عبور کرد، نتیجه فعالیت‌های سازمان مطلوب بوده؛ وگرنه نتیجه خوشحال‌کننده نخواهد بود. به هر صورت، نتیجه چه خوب و چه بد باشد، به اعضای سازمان برمی‌گردد. این مفهوم عام از آیه شریفه، اعضای خانواده را نیز می‌گیرد و می‌توان خانواده را مصداق این سازمان کوچک معرفی کرد؛ چرا که مخاطب، گروهی از مردم هستند که حداقل ۳ و ۴ نفر عضو دارد و این گروه اختصاص به غیر خانواده ندارد؛ بلکه خانواده را هم شامل است. بنابراین، کار جمعی اعضای خانواده به‌عنوان یک سازمان مدیریتی، اگر بر اساس برنامه‌ریزی درست و مدیریت سنجیده انجام گیرد، به لحاظ مادی و معنوی نتیجه خوب خواهد داشت؛ وگرنه برآیند فعالیت‌های آنها مطلوب نخواهد بود.

امام علی علیه السلام در عهدنامه مالک اشتر که به منشور سیاسی - اداری آن حضرت شهرت یافته - خطاب به مالک رضی الله عنه به‌عنوان حاکم و مدیر جامعه اسلامی (مصر)، ملت را به گروه‌های مختلف تقسیم کرده و برنامه‌ریزی برای هرکدام متناسب با موقعیت آنها را ضروری می‌داند. گروه‌های نام‌برده در عهدنامه عبارت‌اند از: ارتشیان برحق، نویسندگان عمومی و خصوصی، قاضیان عادل، مأموران باانصاف، اهل جزیه و مالیات از مسلمان و غیرمسلمان، تاجران، صنعتگران، نیازمندان، پابرهنگان و دیگر گروه‌های موجود در جامعه. این گروه‌ها هرکدام سهمی از بیت‌المال دارند که نباید حق آنها نادیده گرفته شود (نهج البلاغه: نامه ۵۳). این بخش از عهدنامه به دو نکته اساسی اشاره دارد:

۱) نگاه سیستمی به گروه‌های اجتماعی؛ یعنی مالک به‌عنوان مدیر جامعه باید از سطح بالا به پایین نگرش کلان به همه اقشار جامعه به‌صورت هماهنگ داشته باشد، همه گروه‌ها را به‌صورت یکسان مد نظر قرار دهد، برای هرکدام حساب خاصی باز نموده و حقوق آنها را بدون اتلاف و تأخیر بپردازد.

۲) طبیعی است که این کار نیاز به برنامه‌ریزی و حساب و کتاب دقیق دارد تا همه گروه‌ها و به‌خصوص طبقات پایین جامعه و محرومان و نیازمندان، به حقوق خود برسند. به فرموده امام علی علیه السلام همه اصناف موجود در جامعه، به یکدیگر وابسته‌اند و بی‌نیاز از هم نیستند؛ والی جامعه باید همه آنها را مثل اجزای یک سیستم در نظر بگیرد و نیاز آنها را برطرف سازد. همچنین مدیر در سازمان نیز به تمام بخش‌های آن اهمیت دهد و نیاز آنها را بشناسد و با یک نگرش سیستمی به همه واحدها توجه نماید (الوایی، ۱۳۸۸، ص ۹).

۲- برنامه روزانه

برنامه روزانه در بازه زمانی ۲۴ ساعت تنظیم و جهت اجرا به اعضای خانواده ارائه می‌گردد. برنامه‌ریزی روزانه و مدیریت شبانه‌روز، کار بُردی‌ترین بخش مدیریت و برنامه‌ریزی خانوادگی است که در صورت اجرای درست، مؤثرترین گام برای تهیه مناسب تنظیم وقت به شمار می‌رود؛ چرا که اهداف میان‌مدت و بلندمدت خانواده که در هفته، ماه و سال محقق می‌شود، از همین اوقات شبانه‌روز آغاز می‌گردد. براین اساس، برنامه‌ریزی روزانه باید به‌گونه‌ای طرح‌ریزی شود که در راستای تحقق هدف‌های کوتاه‌مدت و بلندمدت قرار گیرد؛ یعنی

هم اوقات شبانه‌روز پُر شود و هم گامی در جهت نیل به اهداف مورد نظر بردارد. چنین برنامه‌ای در شبانه‌روز و عمل به آن در تنظیم فعالیت‌های فردی، خانوادگی و اجتماعی فرد، نقش اساسی دارد و موجب رشد مادی و معنوی وی می‌شود.

قرآن کریم به برنامه‌ریزی شبانه‌روز اشاره نموده و اوقات نمازهای یومیه را برای نمازگزاران به‌عنوان یک وظیفه دینی و الهی این‌گونه معین می‌کند: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾؛ نماز را از زوال خورشید تا نهایت تاریکی شب (نیمه شب) برپا دار، و همچنین قرآن فجر (نماز صبح) را؛ چرا که قرآن فجر مورد مشاهده (فرشتگان شب و روز) است (اسراء: ۷۸). این آیه به تعیین اوقات نماز یومیه پرداخته و نمازهای ظهر و عصر که از زوال خورشید (دلوک) شروع می‌شود و نماز مغرب و عشا که تا نیمه‌شب وقت دارد، مشخص شده است. در نهایت نماز صبح را هنگام طلوع فجر (قرآن الفجر) باید به جا آورد. در این آیه مدیریت زمان به‌صورت دقیق و روشن انجام شده که در ۲۴ ساعت شبانه‌روز در اوقات معین باید نماز خواند و نه در غیر آن. اگر کسی در خارج از زمان‌های تعیین‌شده نماز بخواند، باطل است (ر.ک: مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۲۶۲). همچنین در آیه دیگر به تعیین سه نماز اشاره کرده و می‌فرماید: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ﴾؛ در دو طرف روز، و اوایل شب، نماز را برپا دار (هود: ۱۱۴). دو طرف نهار اشاره به نماز صبح و مغرب و ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ﴾ اشاره به نماز عشا است (همان: ج ۹، ص ۲۶۵).

از این آیات، مدیریت زمان در مورد نماز اعضای خانواده به‌عنوان برترین عبادت الهی استفاده می‌شود و وقت نمازهای یومیه به‌خوبی معین شده است. روایتی از امام محمد باقر علیه السلام در تفسیر آیه شریفه آمده و اوقات نمازهای یومیه را بیان کرده و می‌فرماید: ﴿«أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ﴾ و طرفاه المغرب و الغداة ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ﴾ و هی صلوة العشاء الاخرة»؛ نماز را در دو طرف نهار یعنی صبح و مغرب برپا دار و اوایل شب که نماز عشا است (حویزی، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ص ۴۰۱). امام علی علیه السلام در کلامی تقسیم اوقات را در شب و روز ضروری دانسته و می‌فرماید: ﴿إِنَّ لَيْلَكَ وَنَهَارَكَ لَا يَسْتَوْعَبَانِ لِجَمِيعِ حَاجَاتِكَ فَأَقْسِمُهَا بَيْنَ عَمَلِكَ وَرَاحَتِكَ﴾؛ همانا شب و روز تو فرصت کافی برای رسیدن به همه امور و نیازهایت نیست؛ پس آنها را میان کار و استراحت خود تقسیم کن (آمدی، ۱۳۶۶: ص ۴۸۰)؛ زیرا هرکس در شبانه‌روز کارهای زیادی را در نظر دارد که می‌خواهد انجام دهد؛ ولی ۲۴ ساعت ظرفیت انجام همه آنها را ندارد؛ ازاین‌رو، باید برنامه‌ریزی و اولویت‌گذاری کند و یک نوع تقسیم زمان در نظر بگیرد، تا هم بتواند به کارهایش برسد و هم استراحت کافی داشته باشد. پدر به‌عنوان مدیر خانواده طبق آیات و روایات پیش‌گفته باید اوقات نماز را به اهل خانه ابلاغ و به آنان تفهیم کند تا فرزندان ضمن انجام دیگر وظایف، به امثال عبادات و به‌خصوص نماز با میل و اراده بپردازند.

۳- سازمان‌دهی (organizing)

سازمان‌دهی از مؤلفه‌های مهم مدیریت خانواده، فعالیتی است مستمر که هدف کلی آن مشخص کردن هدف‌های جزئی، وظایف و اختیارات واحدها و اعضای سازمان و نیز ایجاد هماهنگی و ارتباط میان فردی آنهاست؛ به نحوی که همه آنها در مسیر تحقق هدف واحدی گام بردارند (الوانی، ۱۳۸۵: ص ۹۵). مدیر باید سازمان و نیروهای سازمانی را با شرایط جدید و محیط کاری نوظهور به صورت مستمر تطبیق دهد؛ زیرا ممکن است تحولاتی در نظام سیاسی، اجتماعی و اقتصادی پیش آید که روند فعالیت‌های سازمان را با چالش مواجه سازد. در چنین وضعیتی وظیفه مدیر است که اصلاحات لازم را در سازمان و فرایند کاری آن به وجود آورد (همان). هرچند امروزه با سازمان‌های کلان و پیچیده‌ای مواجه هستیم، ولی سازمان‌دهی در خانواده به عنوان یک سازمان کوچک مدیریتی چندان پیچیده و مشکل نیست؛ بلکه با مقداری تدبیر، درایت و کارورزی، همراه با بهره‌مندی از تفکر منطقی و روحیه سازگاری با زیردستان، قابل حل است؛ چه اینکه مدیر، یعنی پدر طبعاً از موقعیت برتری در نهاد خانواده برخوردار است و با مهر پدرانه به اعضای خانواده، به آسانی می‌تواند به تنظیم و تدبیر امور مادی و معنوی خانوادگی بپردازد.

سازمان‌دهی امور خانواده در زمینه عبادی - معنوی و دیگر فعالیت‌های خانوادگی در قرآن کریم، ضمن دستورالعمل‌های تربیتی لقمان حکیم به فرزندش، به صورت روشن انجام گرفته است. حضرت لقمان به عنوان پدر و مدیر خانواده، به فرزندش دستوراتی داده و می‌فرماید: ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾؛ ای فرزند عزیزم! نماز را برپا دار و امر به معروف و نهی از منکر کن و بر این کار، از مردم نادان هر آزاری بینی، صبر پیشه گیر که این صبر و تحمل در راه تربیت و هدایت خلق، نشانه‌ای از تصمیم ثابت (مردم بلندهمت) در امور لازم عالم است (لقمان: ۱۷).

طبق این آیه شریفه، لقمان به عنوان مدیر، به مدیریت و سازمان‌دهی فعالیت‌های اعضای خانواده پرداخته و تدبیر کاری را برای نیروهای عملیاتی ارائه داده است. او از مقام برتر مدیریتی با استفاده از روش عاطفی و استفاده از کلمه «بُنَيَّ»، عاطفه فرزند را در پسرش به حرکت آورده، آن‌گاه نخستین دستور سازمانی را که اقامه نماز است، به او داده است؛ یعنی فرزند عزیزم! نماز را به عنوان حق خدا بر بندگان در اولین گام برپا دار که روابط را با آفریدگارت برقرار می‌سازد. سپس امر به معروف و نهی از منکر را از فرزندش خواسته که یک امر اجتماعی است و در مرتبه دوم از عبادت قرار دارد. در مرحله سوم، طرح امور عادی و معیشتی خانواده را سفارش کرده است که در صورت برخورد با مشکلات باید صبر و بردباری پیشه‌کند؛ چرا که شکیبایی در مسیر انجام وظیفه، مهم‌ترین راه در موفقیت و دستیابی به نتیجه مطلوب است. لقمان تحمل سختی‌ها را در راه رسیدن به هدف، از نشانه‌های بلندهمتی مردان مؤمن و پُرتلاش در نیل به هدف، لازم شمرده است که صبر در مسیر زندگی، انسان را به هدف می‌رساند. امام علی علیه السلام در مورد سیره مدیریتی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در محیط خانواده می‌فرماید: ایشان

پژوهش‌های علمی و پژوهشی در علوم اسلامی خانواده‌پژوهی، مباد و تابستان ۱۴۰۰

بعد از نزول دستور اعضای خانواده به نماز و شکیبایی در انجام آن، خانواده‌اش را به نماز امر می‌کرد؛ هم خودش و هم خانواده بر آن شکیبایی می‌ورزیدند (ری‌شهری، ۱۳۸۵: ص ۱۴۰).

۴- کنترل و نظارت (Control and Supervision)

کنترل و نظارت دو اصطلاح قریب به یک معنا هستند که در جریان کلی مدیریت و مدیریت خانواده با کاربرد وسیع ضرورت انکارناپذیر دارند. این دو، ابزار کار مدیر خانواده است که به وسیله آن می‌تواند کارهای انجام‌شده را با آنچه پیش‌بینی شده و بناسبت تحقق یابد، مقایسه کند و در صورت انحراف از برنامه، تجدید نظر و اصلاحات در مورد آینده را انجام دهد. کنترل و نظارت، فعالیتی است که باید‌ها را با موجودها مقایسه می‌کند و تصویر روشن از اختلاف یا تشابه آن دورا در اختیار مدیر قرار می‌دهد (الوانی، ۱۳۸۵: ص ۱۲۰). مدیر بر اساس نتیجه به‌دست‌آمده از فرایند کنترل و نظارت، در جهت رفع نواقص و اصلاح فرایند مدیریت اقدام می‌کند. در فضای خانواده هم همین روند برقرار است و مدیر خانواده با نظر به زمان‌بندی و برنامه‌ریزی از پیش تعیین‌شده، کارهای انجام‌گرفته را با فعالیت‌های باقی‌مانده و زمان از دست‌رفته را با زمان در اختیار، مقایسه نموده و اقدام اصلاحی را پی می‌گیرد. کنترل و نظارت در چهار بازه زمانی مربوط به عبادات، امور معیشتی، امور خانوادگی و فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی صورت می‌گیرد که طبق زمان تعیین‌شده، هرکدام باید در زمان‌های مخصوص به خود انجام شود.

مدیر خانواده وظیفه دارد فرایند کنترل و نظارت را در مورد فعالیت‌های زیردستان و زمان‌هایی که باید کارها در آن اوقات به مرحله اجرا درآید، دقیقاً زیر نظر داشته باشد؛ چه اینکه پیامبر اسلام ﷺ پدر را مدیر و مسئول امور خانواده قرار داده و می‌فرماید: «وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَىٰ أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ» (مجلسی: ۴۰۳: ج ۷۲، ص ۲۸)؛ مرد (پدر) مسئول اعضای خانواده‌اش است و باید بر رفتار آنان نظارت داشته باشد؛ چون لازمه مسئولیت، لزوم کنترل رفتارهای زیردستان است تا مبادا در اثر غفلت و تبلی، به انحراف کشیده شوند. همچنین امام علی بن الحسین علیه السلام در مورد حق فرزند بر پدر می‌فرماید: «أَنَّكَ مَسْئُولٌ عَمَّا وُلِّيْتَهُ مِنْ حُسْنِ الْأَدَبِ وَ الدَّلَالَةِ عَلَىٰ رَبِّهِ وَ الْمَعُونَةِ لَهُ عَلَىٰ طَاعَتِهِ فَيْكَ وَ فِي نَفْسِهِ»؛ تو در مورد پرورش دادن خوب و راهنمایی کردن او (فرزندت) به راه پروردگارش و یاری رساندن به وی در اطاعت خداوند هم درباره خودت و هم حق او مسئول هستی (مجلسی: ۴۰۳: ج ۷۴، ص ۲).

امام سجاده علیه السلام در این روایت که در رساله حقوق آن حضرت آمده است، به مدیریت و مراقبت از تربیت فرزند اشاره نموده و پدر را مسئول آن معرفی کرده است؛ چون او خطاب به پدر خانواده فرمود: «أَنَّكَ مَسْئُولٌ»؛ تو وظیفه مدیریت و مراقبت از زیردستان و به‌ویژه فرزندان را داری. در این روایت، ادب‌آموزی نیکو، راهنمایی به راه پروردگار، فرمان‌برداری فرزند از پدر و مادر و امور مربوط به خودش، از جمله حوزه‌های مدیریتی در فضای خانواده بیان شده که با تقسیم اوقات شبانه‌روزی پیش‌گفته در روایات قبلی انطباق دارد.

براین اساس، کنترل و نظارت، از جمله اصول مهم در مدیریت زمان و تدبیر امور خانواده است که طبق دستور خدا و اولیای خدا بر عهده مدیر سازمان، یعنی پدر فرزندان گذاشته شده است. در نتیجه پدر با نظارت و مراقبت درست از عملکرد اعضای خانواده، می تواند سبک زندگی آنان را در ابعاد مختلف امور خانوادگی شکل دهد و در رفتار ایشان نهادینه سازد. در این صورت، تمام خانواده، اعم از مدیر، معاون و فرزندان، از آسیب های اخلاقی و رفتاری مصون خواهند بود.

کارکردهای تربیتی

کارکردهای تربیتی و به عبارت دیگر برون دادهای مدیریت خانواده به دو دسته تربیتی - اجتماعی و تربیتی - معنوی تقسیم می شود. دسته اول کارکردهایی هستند که در زندگی خانوادگی و دنیایی مؤثرند و دسته دوم در زمینه سازی برای زندگی اخروی ایفای نقش می کنند. هرکدام از این دو قسم با استناد به آیات قرآن و روایات اسلامی به صورت مختصر بیان می گردد.

الف) کارکردهای تربیتی - اجتماعی

این دسته از کارهای تربیتی مدیریت، بیشتر به اداره و حیات دنیایی خانواده مربوط است که دارای مصادیق متعدّدند. با اجرای دقیق مدیریت و برنامه ریزی صحیح در محیط خانواده، نتایج مثبت و مفیدی عاید اعضای این نهاد کوچک اجتماعی می شود که هرکدام در بهبود و رشد زندگی خانوادگی نقش بسزا دارد. در اینجا به مهم ترین برون دادها و کارکردهای تربیتی مدیریت در زندگی خانوادگی که در اداره و پیشرفت خانواده مؤثرند، اشاره می گردد:

نظم و انضباط

نظم در زندگی مهم ترین عامل موفقیت و پیشرفت انسان در عرصه های مختلف حیات فردی و اجتماعی است. با اجرای مدیریت و نظارت مستمر مدیر خانواده بر رفتار اعضای آن، به تدریج نظم و انضباط در میان آنان شکل می گیرد و همه افراد در انجام وظایف دینی و معیشتی خود منضبط و منظم پرورش می یابند. امام علی علیه السلام در وصیتی به فرزندان و بستگان و همه مسلمانان می فرماید: «أَوْصِيكُمْ مَا وَجَّهْتُكُمْ إِلَيْهِ مِنْ بَلَاغَةِ كِتَابِي بِتَقْوَى اللَّهِ وَنَظْمِ أَمْرِكُمْ»؛ شما (حسن و حسین) و همه فرزندانم، اهل بیتم و کسانی را که وصیتم به آنها می رسد، به تقوای خدا و نظم در زندگی وصیت می کنم (نوری، ۱۴۰۸ق: ج ۱۳، ص ۴۴۱). مردان بزرگ طبعاً به موضوعات مهم و مفید برای عموم بشر که در حیات آنها بسیار مؤثر هستند، وصیت می کنند. امام علی علیه السلام طبق این روایت، در واپسین لحظات زندگی شان به دو موضوع بسیار مهم و سرنوشت ساز به عنوان وصیت به بازماندگان تأکید کرده است که عبارت اند از:

(۱) تقوای الهی و پرهیزگاری که بزرگ ترین ارزش اخلاقی در نظام اسلامی شمرده می شود، مورد توصیه امام علی علیه السلام قرار گرفته است. تقوا ملکه باطنی است که انسان را از درون کنترل می کند.

۲) نظم و انضباط موضوع دیگری است که به علت تأثیرگذاری بر زندگی آدمیان، مورد توصیه حضرت قرار گرفته و خانواده و همه مردم را به آن سفارش کرده است.

نکته قابل توجه در این روایت این است که خطاب علی علیه السلام به خانواده و فرزندان ایشان است و نظم در امور خانواده را از آنان خواسته است. این مسئله، ارتباط محتوای روایت با موضوع مدیریت در خانواده و سبک زندگی اعضای آن را بیشتر روشن و تثبیت می‌کند. تقوا محصول ایمان و باورهای قوی دینی و اعتقادی است که برای فرد حاصل می‌شود. همچنین نظم بعد از تقوا مهم‌ترین موضوع تأثیرگذار در حیات آدمی است که مورد توصیه امام علی علیه السلام قرار گرفته و با رعایت این دو عامل، زندگی انسان روبه‌راه می‌شود. بدیهی است که رعایت تقوا و نظم در زندگی، مستلزم مدیریت خانواده است؛ به نحوی که نظم بدون عمل به برنامه‌ریزی و تقسیم اوقات، حاصل نمی‌شود. سبک زندگی در حقیقت از این مدیریت و نظارت و کنترل مداوم به‌وسیله مدیر خانواده به دست می‌آید. در نتیجه نظم و انضباط محصول مدیریت خانواده است و می‌توان به‌عنوان مهم‌ترین کارکرد تربیتی اجتماعی فرایند مدیریت خانواده و برنامه‌ریزی روزانه به مخاطبان عرضه داشت.

سلوک رفتاری

با رعایت نظم و انضباط در محیط خانواده و استمرار آن با برنامه‌ریزی دقیق و فعال، سلوک رفتاری و کارهای اعضای خانواده به‌صورت نظام‌مند انجام می‌گیرد. این مورد هم از کارکردهای مهم درون‌دادها در مدیریت خانواده است که به شکل‌گیری سلوک رفتاری مطلوب منتهی می‌شود. موفقیت خانواده محصول نظم و ترتیب و انجام به‌موقع وظایف به‌وسیله مدیر، معاون و نیروی عملیاتی خانواده است که عبارت‌اند از پدر، مادر و فرزندان در یک خانواده. قرآن کریم در مورد سلوک رفتاری و انجام به‌موقع کارها در یک خطاب عمومی می‌فرماید: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ عَدَا﴾؛ درباره هیچ چیز و هیچ کار، نگو که من حتماً آن را فردا انجام می‌دهم (کهف: ۲۳)؛ چون فردا زمان دیگری است که معلوم نیست در اختیار مدیر و اعضای خانواده باشد. همچنین نهی قرآن از تبلی و به تأخیر انداختن کار از موقعش، دلیل بر اهمیت انجام به‌موقع هر وظیفه‌ای در وقت خاص آن است. طبق این آیه انسان نباید کار امروز را به فردا بگذارد و در همان روز حاضر باید انجام دهد.

امام علی علیه السلام در مورد سلوک رفتاری مطلوب می‌فرماید: «إِمْرٌ لِكُلِّ يَوْمٍ عَمَلُهُ فَإِنَّ لِكُلِّ يَوْمٍ مَا فِيهِ»؛ هر روز به کارهای همان روز پرداز؛ زیرا کار هر روزی اختصاص به روز خود دارد (نهج البلاغه، نامه ۵۳)؛ چرا که تأخیر عمل از وقتش موجب پشیمانی است. در این زمینه، علی علیه السلام همچنین می‌فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ الْآنَ الْآنَ مِنَ قَبْلِ التَّدْمِ»؛ ای مردم! اینک، اینک! [تا فرصت دارید کار کنید] پیش از آنکه پشیمان شوید (طوسی، ۱۳۱۷ق: ص ۶۸۸)؛ چه اینکه به فرموده امام باقر علیه السلام: «الْيَوْمُ غَنِيمَةٌ وَ غَدًا لَا تَدْرِي لِمَنْ هُوَ»؛ روز حاضر را غنیمت بشمار؛ چون روز بعد را نمی‌دانی برای کیست (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۷۸، ص ۱۷۹). در این

روایات به انجام به موقع امور تأکید شده است؛ چرا که با تأخیر کار از وقت انجام آن، ممکن است فرد به علت فوت عمل، دچار ندامت گردد؛ زیرا فرصت فوت شده دوباره معلوم نیست برگردد و فرد از آن بهره‌مند شود. با این مواظبت و مدیریت و انجام هر کار به موقع، به تدریج سلوک رفتاری مطلوب در مورد اعمال روزانه و عبادات یومیه محقق می‌گردد.

روابط سالم خانوادگی

با توجه به برون‌دادها و کارکردهای پیش‌گفته، حاکمیت نظم و انضباط و انجام دادن به موقع کارها، روابط شکل گرفته در خانواده سالم و بدون اختلاف و نزاع خواهد بود. قرآن کریم و روایات اسلامی رابطه سالم اعضای خانواده را مهم دانسته و برای تحقق آن راهکارهایی را ارائه داده است. راه ایجاد رابطه درست میان اعضای خانواده این است که مرد به‌عنوان مدیر و سرپرست، زن به‌منزله مددکار و مدیر داخل خانه و فرزندان به مثابه نیروی عملیاتی این سازمان کوچک مدیریتی کار کنند که اگر به همین ترتیب، مرتب و منظم شوند و هرکدام به مسئولیت‌های خود متعهد باشند، روابط سالم و مستحکمی میان آنها شکل خواهد گرفت. روابط خانوادگی، در اخلاق اسلامی به صورت منطقی و عقلایی تنظیم شده که اگر در محیط خانواده رعایت گردد، هیچ مشکلی میان اعضای آن پیش نمی‌آید.

از دیدگاه آیات و روایات، کانون گرم خانواده فضایی است برای ابراز عشق و عاطفه، همبستگی، تعاون، همفکری و همکاری میان اعضای آن. کودکان در دامن پر مهر خانواده رشد می‌کنند، بزرگ می‌شوند و هنجارها و ارزش‌های اجتماعی را از طریق خانواده دریافت می‌دارند. میان پدر و مادر و فرزندان با وظایف تعریف‌شده، یک نوع رابطه دوسویه برقرار می‌گردد که اگر آنها به آن عمل کنند، روابط صددرصد سالم در فضای خانواده ایجاد خواهد شد (گروه روان‌شناسی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۱۴۱)؛ چرا که جامعه‌پذیری فرزندان در حقیقت از محیط خانواده آغاز و به تدریج در محیط اجتماعی تکامل می‌یابد. پیامبر اسلام ﷺ در مورد این رابطه می‌فرماید: «أَكْرَمُوا أَوْلَادَكُمْ وَ أَحْسِنُوا آدَابَهُمْ يُغْفَرْ لَكُمْ»؛ فرزندان خود را احترام کنید و آدابشان را نیکو گردانید تا مورد رحمت قرار گیرید (عاملی، ۱۴۱۲: ج ۱۵، ص ۱۹۵). در رساله حقوق امام سجاد علیه السلام حق پدر، مادر، فرزند، خواهر و برادر معین شده و اگر نظام حقوقی خانواده بر اساس آن تنظیم و در فضای خانواده اجرا شود، هیچ ظلم و بی‌عدالتی در محیط خانه نخواهد بود. بنابراین، با مدیریت صحیح و رعایت حقوق اعضای خانواده از طرف مقابل، یک نوع روابط سالم و قوی میان آنها پدید می‌آید که در هر شرایطی مستحکم و پایدار خواهد بود. این رابطه سالم، از برون‌دادها و کارکردهای مهم تربیتی اجتماعی مدیریت خانواده است که یقیناً موجب رشد مادی و معنوی اعضای ساکن در این نهاد مقدس خواهد بود.

آرامش روحی و روانی

از دیگر برون‌دادها و کارکردهای تربیتی مدیریت خانواده، آرامش روحی و روانی اعضای خانواده است



که با مدیریت و نظارت و کنترل صحیح در محیط خانواده به وجود می‌آید؛ زیرا با تقسیم اوقات شبانه‌روز و استمرار آن در هفته، ماه و سال، هرکدام از اعضای خانواده به انجام وظیفه خود می‌پردازند. بدین ترتیب، اختلاف و نزاع که عامل عمده اختلال روان، اضطراب و افسردگی است، در فضای خانواده راه پیدا نمی‌کند. در نتیجه یک فضای آرام، ساکت و بی‌دغدغه در میان اعضای خانواده حاکم می‌شود که هریک آنها جز به انجام وظیفه خویش به چیزی نمی‌اندیشند. چنان‌که به تصریح قرآن کریم، هدف ازدواج هم آرامش روحی و روانی اعضای خانواده معرفی شده است. خداوند در این مورد می‌فرماید: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾؛ و از نشانه‌های او اینکه همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید تا در کنار آنان آرامش یابید و در میانتان مودت و رحمت قرار داد؛ در این، نشانه‌هایی است برای گروهی که تفکر می‌کنند (روم: ۲۱).

در این آیه نکاتی در مورد زندگی خانوادگی وجود دارد که قابل توجه است:

(۱) وحدت سنخی آفرینش همسر از جنس مردان، نه از غیر انسان، مانند جن و ملک، دلیل بر زمینه‌سازی آرامش روانی همسران در خانواده است؛ چرا که انس و آرامش با غیرهم‌سنخ چه بسا مشکل‌تر از هم‌سنخ است.
 (۲) این آفرینش و تشکیل خانواده، از نشانه‌های خدای متعال در زمین ذکر شده که بدین طریق می‌توان خدا را شناخت و به وجود حق تعالی ایمان آورد.

(۳) ایجاد آرامش روحی و روانی به‌عنوان هدف عالی ازدواج بیان شده که مرد و زن با تشکیل خانواده به آرامش می‌رسند.

(۴) ایجاد محبت و دوستی فوق‌العاده میان زن و شوهر در آیه ذکر شده که عامل اصلی آرامش روانی خانواده است.

(۵) این نکات را ارباب عقول می‌فهمند و در زندگی خانوادگی خود عملیاتی می‌کنند. در نهایت، آرامش روحی و روانی، از برون‌دادها و کارکردهای تربیتی اجتماعی مهم مدیریت خانواده است که با برنامه‌ریزی صحیح و هدف‌گذاری و اولویت‌بندی و نظارت کامل در میان اعضای خانواده تحقق می‌یابد.

تثبیت سبک زندگی

تثبیت سبک زندگی، آخرین کارکرد تربیتی از دسته اول است که در این مقاله به آن اشاره می‌شود. این کارکرد، در اثر مدیریت صحیح خانواده پدید می‌آید. مدیریت خانواده چیزی است که عملکرد اعضای خانواده آن را اصلاح می‌کند. بدین ترتیب، ضمن برقراری نظم و انضباط در فضای خانواده، به تدریج سبک زندگی در میان افرادی که در محیط خانواده به سر می‌برند نیز شکل می‌گیرد. همان‌گونه که در برنامه روزانه گفته شد، با تقسیم ۲۴ ساعت به سه یا چهار بخش عبادی، معیشتی، امور خانوایی و سیاسی - اجتماعی و با استمرار برنامه‌های آن، روش زندگی در ارتباط با خدای متعال و در ارتباط با فعالیت‌های اقتصادی و

اجتماعی تثبیت می‌شود؛ چون تمرین و تکرار عامل تثبیت رفتار مترقی است و هر اندازه این کار بیشتر و منظم‌تر انجام گیرد، موجب عادت رفتاری و تثبیت آن رفتار در فراگیران می‌شود. شرکت اعضای خانواده در انجام عبادات به صورت مکرر و منظم در اوقات معین، باعث می‌شود که آن عمل هر روز در بازه زمانی مشخص برای اعضای خانواده ایجاد ملکه کند و هر روز بدون معطلی و مشکل، عبادات را انجام دهند (ر.ک: سیف، ۱۳۸۸: ص ۲۸۶)؛ چنان‌که رسول الله ﷺ با دستور خداوند و نیز اهل بیت علیهم السلام آن حضرت، پیوسته عبادت‌های الهی را سر وقت در اوقات مشخص انجام می‌دادند و این روش هم در زندگی آنها و هم در پیروانشان تثبیت گردید. همچنین فعالیت‌های غیرعبادی هم اگر به موقع و منظم انجام گیرد، برای افراد خانواده عادت می‌شود و نه تنها برای آنها سنگین نخواهد بود، بلکه بدون سُستی و تنبلی و با میل و رغبت، به اجرای برنامه‌های کاری خود ادامه می‌دهند.

روایات در باب مدیریت خانواده و بهره‌گیری مناسب از زمان و اوقات شبانه‌روز فراوان است. امام علی علیهم السلام ضرورت استفاده از زمان را مورد توجه قرار داده و در کلامی می‌فرماید: «الْأُمُورُ مَرْهُونَةٌ بِأَوْقَاتِهَا»؛ کارها گروگان زمان‌های خود هستند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۷، ص ۱۶۵). کلمه «الامور» در روایت شامل همه فعالیت‌های روزمره اعم از عبادی و غیرعبادی است که همه آنها در گرو زمان خاص خود هستند و نباید مورد غفلت و بی‌تفاوتی قرار گیرد؛ بدین معنا که هر کاری از کارهای شبانه‌روز حتی کارهای روزانه را باید به موقع انجام داد و تغافل از آن به هیچ وجه روا نیست؛ چون از دست رفتن فرصت و هدر دادن زمان به نظر امام علی علیهم السلام یک نوع حماقت و بی‌خردی است که نباید دامن‌گیر انسان عاقل گردد. به فرموده آن حضرت: «مِنْ الْخُرْقِ تَرَكُّ الْفُرْصَةِ عِنْدَ الْإِمْكَانِ»؛ فرصت که به دست آمد، از دست دادن آن نشانه حماقت و ابله‌ی است (آمدی، ۱۳۶۶: ج ۶، ص ۴۵). این امر، یعنی مدیریت زمان در فعالیت‌های شبانه‌روز، کوتاه‌مدت و بلندمدت، هر کدام باید با برنامه‌ریزی دقیق انجام گیرد و بدون مدیریت اوقات کاری و عبادی، فرد دچار سفاهت و بی‌خردی شده و ندامت غیر قابل جبران دامنگیر او می‌شود. آن حضرت در یک جمله کوتاه، استفاده از «فرصت» را لازم شمرده و می‌فرماید: «بَادِرِ الْفُرْصَةَ قَبْلَ أَنْ تَكُونَ غُصَّةً»؛ فرصت را دریاب، پیش از آنکه از دست دادنش موجب اندوه گردد (نهج البلاغه، نامه ۳۱)؛ چه اینکه در صورت از دست رفتن وقت و رسیدن به منزل آخر و نبود اعمال شایسته، هر کس دچار ندامت و اندوه می‌شود که بسیار دیر و غیر قابل جبران است. در مجموع با مدیریت خانواده و کارکردهای تربیتی - اجتماعی آن، در نهایت سبک زندگی مطلوب در فضای خانواده که از نیازهای روز جامعه است، نیز شکل گرفته و تثبیت می‌شود.

ب) کارکردهای تربیتی - معنوی

کارکردهای تربیتی - معنوی و به عبارتی برون‌دادهای مدیریت خانواده، ناظر به اثراتی است که از فرایند مدیریت عاید خانواده می‌شود و اغلب زمینه سعادت اخروی برای اعضای خانواده را فراهم می‌آورد؛ چون

آثاری که موجب رشد روحی و معنوی همسران و فرزندان در محیط خانواده می‌شود، هرکدام سعادت اخروی افراد را نیز تأمین می‌کند. نکته اساسی این نوع از کارکردهای تربیتی این است که همه آنها در مسیر تکامل معنوی و زمینه‌سازی سعادت اخروی اعضای خانواده قرار دارند. در اینجا به مهم‌ترین این دسته از کارکردهای تربیتی اشاره می‌شود که عبارت‌اند از تقویت ایمان دینی، سلوک عبادی، تعهد عملی، دریافت اجر و ثواب معنوی و تکامل معنوی افراد خانواده.

تقویت ایمان دینی

از مهم‌ترین برون‌دادها و کارکردهای مدیریت خانواده، تقویت ایمان دینی و باورهای اعتقادی اعضای آن است؛ چه اینکه با رعایت بازه‌های زمانی برنامه‌ریزی‌شده و انجام به‌موقع فعالیت‌ها در طول زمان و نیز تعهد عملی به آن، بر ایمان قلبی اعضای خانواده افزوده می‌شود؛ چون عبادت و انجام دعا و مناجات و شرکت در مراسم دینی و مذهبی به‌صورت مکرر و روزمره، در فکر و اندیشه فرد اثر می‌گذارد و سبب تحکیم باور اعتقادی او می‌شود. خداوند در مورد تأثیر عمل صالح بر تقویت ایمان قلبی می‌فرماید: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»؛ بگو اگر خدا را دوست می‌دارید، از من پیروی کنید، تا خدا (نیز) شما را دوست بدارد و گناهانتان را ببخشد و خدا آمرزنده مهربان است (آل‌عمران: ۳۱). طبق این آیه شریفه، محبت خدا زمینه‌ساز تبعیت از رسول خدا ﷺ و پیروی از پیامبر، عامل جذب محبت خدا معرفی شده است که این محبت، مغفرت الهی را در قیامت به دنبال دارد. بدین ترتیب، عمل به دستور پیامبر اسلام ﷺ محبت و مغفرت خدا را در پی دارد که همه ناشی از ایمان قوی به خدای متعال هستند. در نتیجه رفتار مؤمنانه عامل تقویت باورهای دینی و اعتقادی است که غفران الهی بر آن مترتب می‌شود؛ چرا که ایمان و عمل رابطه دوسویه دارند و همان‌گونه که ایمان بر عمل صالح تأثیر دارد، عمل نیز بر ازدیاد ایمان ایفای نقش می‌کند.

مفاد آیه به‌صورت عام شامل محیط خانواده است و بر اساس آن، مدیریت عملکرد اعضای خانواده و رعایت آن در روز و هفته و ماه به‌صورت طولانی‌مدت، معرفت دینی و اسلامی افراد خانواده را شکوفا می‌سازد؛ چه اینکه عبادت منظم و مستمر پدر و مادر، در دل فرزندان تأثیر می‌گذارد و در مقابل رفتار عبادی فرزندان بر اراده و تصمیم والدین اثر مثبت دارد. به‌علاوه اینکه عمل هرکدام از اعضای خانواده با نظم و معنویت، بر قلب خودش تأثیر گذاشته و ایمان باطنی او را تقویت می‌کند. در نهایت برآیند مدیریت و استمرار آن در محیط خانواده، باعث تقویت نیروی باطنی آنها یعنی باورهای اعتقادی ایشان می‌شود. گوهر ایمان در اثر فعالیت عبادی و معنوی پرورش پیدا می‌کند؛ چنان‌که شناخت صفات جمال و جلال الهی عامل رشد ایمان قلبی انسان است. خداوند در سوره معارج، آیه ۱۹-۲۷ دو دسته از انسان‌ها را معرفی می‌کند که دسته اول هنگام رسیدن بدی «هلوع» و «جزوع» و موقع رسیدن خوبی «منوع» هستند. این گروه در واقع ایمانشان

ضعیف است؛ ولی در مقابل، دسته دوم کسانی هستند که اهل نماز، انفاق به نیازمندان و مؤمن به روز قیامت اند. این گروه راضی به رضای خدایند و جزع و فرعی در برابر اراده خدا ندارند. نتیجه اینکه اعمال این دو گروه، بر تقویت و تضعیف ایمان آنها تأثیر دارد؛ گروه اول رفتارشان باعث سستی و گروه دوم اعمالشان موجب تحکیم باورهای قلبی ایشان است. هرگاه تنظیم رفتارهای خانوادگی و عبادت و معنویت به شکل درست فراهم گردد، بستری می‌شود برای پرورش ایمان باطنی اعضای خانواده که از برون‌دادها و کارکردهای مهم مدیریت در خانواده به حساب می‌آید (ر. ک: داودی، ۱۳۸۳: ص ۱۸۴).

سلوک عبادی

ادای عبادات مانند نماز در اول وقت، از جمله کارهای تأکید شده در گفتار و رفتار معصومین علیهم‌السلام است که در محیط خانواده باید اجرایی شود. در آیات و روایات فراوانی به نماز و مواظبت بر نماز اول وقت سفارش شده است. قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ﴾؛ در انجام همه نمازها کوشا باشید (بقره: ۲۳۸)؛ یعنی همه نمازها را باید به موقع انجام دهید و نباید از وقتش تأخیر اندازید. همین حفاظت و تداوم بر نماز اول وقت، عامل رستگاری نمازگزاران است. خداوند در این مورد می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾؛ و آنها که بر نمازهایشان مواظبت می‌نمایند، (رستگارند) (مؤمنون: ۹). از این نوع آیات، هم اصل و جوب نماز و هم لزوم مداومت بر آن در اول وقت استفاده می‌شود. در این صورت نمازگزار، رستگار و سعادتمند دنیا و آخرت خواهد بود. در نتیجه این عبادت‌های شبانه‌روز و اول وقت، به تدریج سلوک عبادی انسان عابد شکل می‌گیرد. این کار در خانواده و اجرای آن میان اعضای خانه، موجب تعیین سلوک و رفتار عبادی می‌شود و هرکدام از اعضای خانواده، مرتب و مقید به نماز اول وقت پرورش می‌یابند.

احادیث در مورد فضیلت نماز اول وقت بسیارند و هرکدام بر اولویت اتیان نماز در وقت اولش دلالت دارند. امام علی علیه‌السلام به فرزندش امام حسن مجتبی علیه‌السلام وصیت می‌کند: «أَوْصِيكَ يَا بُنَيَّ بِالصَّلَاةِ عِنْدَ وَقْتِهَا»؛ فرزندم تو را به نماز اول وقت وصیت می‌کنم (عاملی، ۱۴۱۲ق: ج ۳، ص ۹۱). وصیت امام معصوم در اواخر عمر، دلیل بر اهمیت موضوع است و اینکه نماز اول وقت، هم فضیلت بسیار دارد و هم زمینه عادت بر کار نیک را برای نمازگزاران فراهم می‌آورد، تا این عادت پسندیده در آنها تثبیت شود. نکته جالب اینکه وصیت امام علی علیه‌السلام به فرزندان است و مربوط به امور خانواده می‌شود که دقیقاً با موضوع مدیریت خانواده ارتباط مستقیم دارد. در حقیقت، انجام به موقع وظایف و به‌ویژه نماز اول وقت، مهم‌ترین کارکرد تربیتی-معنوی و برون‌داد مدیریت امور خانواده و نظارت و کنترل آن است که آثار رفتاری مثبت در میان اعضای خانواده به جا می‌گذارد.

تعهد عملی

ایجاد تعهد عملی به دین و ارزش‌های اخلاقی مبتنی بر دین‌داری، از دیگر کارکردهای تربیتی - معنوی مدیریت خانواده است که با برنامه‌ریزی صحیح در افراد ساکن در خانه به وجود می‌آید و در زندگی آنها تأثیر می‌گذارد. در زندگی خانوادگی دو نوع عملکرد وجود دارد: یکی گفتاری و آنچه که فرد به زبان می‌آورد و وعده عمل به آن را می‌دهد و دیگری رفتاری که در عمل از خود نشان می‌دهد. خیلی از افراد در محیط خانه و جامعه در گفتار، مدعی رفتارهایی هستند که در مقام عمل کمتر به آنها متعهدند. به همین دلیل، قرآن کریم مدعیان زبانی و متخلفان عملی را این‌گونه مذمت می‌کند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ، كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! چرا سخنی می‌گویید که عمل نمی‌کنید. نزد خدا بسیار موجب خشم است که سخنی بگویید و به آن عمل نکنید (صف: ۱-۲). در جای دیگر می‌فرماید: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾؛ آیا مردم را به نیکی (و ایمان به پیامبری که صفات او آشکارا در تورات آمده) دعوت می‌کنید، اما خودتان را فراموش می‌کنید (بقره: ۴۴).

این آیات در مذمت دوگانگی زبان و عمل نازل شده و عمومیت دارند و فضای خانواده را نیز شامل است؛ بدین معنا که نباید اعضای خانواده بر گفتار بدون عمل اکتفا کنند. ادعای بدون عمل بر اساس این آیات، موجب خشم خدای متعال است و انسان را از خدا دور می‌سازد. افرادی که دیگران را به نیکویی دعوت می‌کنند، ولی از خود غافل هستند، به شدت سرزنش شده‌اند. بنابراین، در خانواده نباید به وعده و وعید زبانی بسنده کرد؛ بلکه باید افزون بر گفتار، به عمل نیز متعهد بود؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام در بیان جایگاه ویژه عمل می‌فرماید: «كُونُوا دُعَاةَ النَّاسِ بِأَعْمَالِكُمْ وَلَا تَكُونُوا دُعَاةَ بِأَلْسِنَتِكُمْ»؛ مردم را با اعمال خود به خوبی - ها دعوت نمایید و تنها به زبان اکتفا نکنید (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۱۹۸). این حدیث تعهد عملی را از همه مردم و به‌خصوص اعضای خانواده خواسته و به اجرای دستورات الهی در عمل فرمان داده است. راه عملیاتی‌سازی اوامر قرآن و حدیث هم، مدیریت زمان و برنامه‌ریزی در محیط خانواده است که باید به‌وسیله مدیر یعنی پدر خانواده انجام گیرد. در نتیجه، التزام به رعایت دستورالعمل‌های مدیریت در محیط خانواده، تعهد عملی را برای اعضا به وجود می‌آورد. این اثر، مهم‌ترین کارکرد تربیتی مدیریت خانواده در جهت تقویت روحیه عبادی معنوی افراد خانواده است.

تکامل معنوی

آخرین برون‌داد و کارکرد تربیتی در حیطه معنوی مدیریت خانواده، تکامل روحی و معنوی و در نهایت نیل به مقام قرب آفریدگار است که برای افراد خانواده حاصل می‌شود؛ چون با عبور از فرایند مدیریت با روش پیش‌گفته در این مقاله، هر فرد از اعضای خانواده به لحاظ ایمان و تقوا رشد می‌کند. طبیعی است که رشد ایمان قلبی و تعهد عملی به آموزه‌های دینی بر اساس سبک دینی و سلوک عبادی تنظیم یافته، روح انسان را

قوی و معنویت او را فزونی می‌بخشد. قرآن کریم هم انسان باتقوا را گرامی‌ترین فرد نزد خدا معرفی کرده و می‌فرماید: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾؛ گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست (حجرات: ۱۳). بر اساس این آیه شریفه، تقوا و عمل صالح، آدمی را به خدا نزدیک می‌سازد. روشن است کسی می‌تواند تقرب به خدا پیدا کند که مراتب تکامل روحی و معنوی را کسب کرده باشد. اینجاست که خداوند انسان مؤمن را با غیرمؤمن متفاوت دانسته و می‌فرماید: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾؛ آیا کسی که باایمان باشد، همچون کسی است که فاسق است؟ نه، هرگز این دو برابر نیستند (سجده: ۱۸). مقایسه ارائه شده در این آیه میان مؤمن و فاسق و یکسان نبودن آن دو نزد خدای متعال، امر روشنی است که جهت تفکر و تعقل به مسلمانان عرضه شده تا با تأمل در آن، خود را ارزیابی نمایند و تا فرصت هست، کاری کنند که در زمره اهل ایمان قرار گیرند.

هرگاه انسان به لحاظ روحی و معنوی رشد کند، بای‌اعتنایی به دنیا، از لذت‌های زودگذر مادی و جسمی صرف‌نظر کرده و به حیات اخروی دل می‌بندد؛ به همین علت، کارهایی را در دنیا انجام می‌دهد که او را به سعادت اخروی برساند و با عبادت و مناجات و تضرع در پیشگاه ربُّ الارباب تلاش می‌کند که به این هدف بلند دست یازد؛ هدفی که همه انبیا و اولیای خدا به آن دعوت کردند و پیروان آنها با تبعیت از ایشان سرانجام به آن هدف نایل شدند. به جرئت می‌توان گفت که اگر خانواده‌ها به مدیریت خانواده و تربیت صحیح اولاد اهتمام ورزند، به آسانی می‌توانند به هدف مهم زندگی که تکامل روحی و معنوی است برسند و در نهایت از سعادت ابدی و نعمت‌های اخروی بهره‌مند گردند.

اجر و ثواب معنوی

نتیجه واقعی فرایند مدیریت خانواده که ثواب معنوی است، به کسانی برمی‌گردد که به آن برنامه عمل کنند و در محیط خانواده تعهد عملی به وظایف دینی از خود نشان داده و به آن استمرار ببخشند؛ چه اینکه از منظر قرآن کریم، نتایج اعمال هرکس به خودش برمی‌گردد و در قیامت بدون کم‌وزیاد نصیب او می‌شود. قرآن در این زمینه می‌فرماید: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾؛ پس هرکس هم‌وزن ذره‌ای کار خیر انجام دهد، آن را می‌بیند و هرکس هم‌وزن ذره‌ای کار بد کرده، آن را می‌بیند (زلزال: ۷-۸). این آیه بر نتایج اعمال دلالت دارد و اینکه هیچ عملی بدون اثر نیست و رفتاری هرچند کوچک اثرش در قیامت به صاحب آن بازمی‌گردد. کار نیک ثواب دارد و کار بد عقاب که هر دو در روز واپسین بدون کم‌وزیاد به صاحب عمل برمی‌گردد. در این زمینه آیات قرآن بسیار زیادند و در مجموع آدمی را به آثار اخروی اعمال توجه می‌دهند که نباید از عواقب کارهای انجام‌شده غافل شد.

پاداش و عقاب هر دو بر عمل فیزیکی انسان مترتب است و در روز قیامت ظهور و بروز پیدا می‌کند. اجرای فرایند مدیریت در محیط خانواده موجب شکل‌گیری سبک زندگی و تعیین سلوک عبادی و معنوی



می‌شود. در این فرایند، تعهد عملی به عبادت و معنویت و دیگر وظایف در اعضای خانواده پدید می‌آید و بدین طریق واجبات و مستحبات مانند نماز و روزه به‌وقت انجام می‌گیرد. هر عملی که با نیت خالص از ایمان قلبی صادر شود، ثواب دارد و جزو اعمال صالح شمرده می‌شود که قطعاً پاداش مناسب بر آن مترتب است. خداوند در مورد ثواب اعمال صالح می‌فرماید: ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾؛ آنها که ایمان آوردند و اعمال صالح انجام دادند، آمرزش و روزی پُرازشی برای آنهاست (حج: ۵۰). آمرزش الهی در قیامت و رزق کریم، پاداش صالحان ذکر شده که به گفته برخی کارشناسان، منظور از رزق کریم، ایمان، سعادت و کرامت انسان است که او را به بهشت رهسپار می‌کند (خوزانی، ۱۳۸۹: ص ۲۲). تعهد رفتاری در محیط خانواده، زمینه‌ساز عمل صالح و در نهایت ورود به بهشت و بهره‌مندی از نعمت‌های اخروی است. این نتیجه از برون‌دادهای مهم مدیریت زمان در خانواده به حساب می‌آید.

نتیجه گیری

از مجموع آنچه در این مقاله ذکر شد، به عنوان نتایج نهایی، به نکاتی اشاره می‌شود:

۱. لزوم اجرای فرایند مدیریت در فضای خانواده از سوی مدیر و پدر خانواده که اداره و سرپرستی این نهاد مقدس را بر عهده دارد.
۲. لزوم برنامه‌ریزی در محیط خانواده به عنوان یک اصل در فرایند مدیریت خانواده که باید با مشورت اعضای خانواده صورت گیرد؛ یعنی پدر با مشورت و هماهنگی همسر و فرزندان این کار را انجام دهد و تکروری در میان اعضا نباشد.
۳. لزوم صداقت، همکاری و هماهنگی زن و شوهر در محیط خانه که بدون آن هیچ کار مفیدی در خانواده انجام نخواهد شد.
۴. لزوم رعایت سلسله‌مراتب مدیریتی در میان اعضای خانواده، بدین معنا که پدر مسئول، مادر همکار و فرزندان نیروهای عملیاتی سازمان خانواده‌اند و هرکدام از مقام بالاتر اطاعت نمایند.
۵. برنامه‌ریزی و تقسیم اوقات شبانه‌روز طبق روایات معصومین علیهم‌السلام در بازه‌های زمانی سه یا چهاربخشی و در اولویت قرار گرفتن تعیین زمان عبادات و معنویات.
۶. با اجرای فرایند مدیریت به صورت دقیق و نظارت و کنترل درست، کارکردهای تربیتی و برون‌دادهای پیش‌گفته یقیناً تحقق می‌یابد.
۷. رسیدن به پاداش اخروی در پی تکامل روحی و معنوی، آخرین کارکرد تربیتی مدیریت خانواده است که در نهایت نصیب اعضای خانواده می‌شود و آنها به مقام قرب الهی نایل می‌گردند.



قرآن کریم، ترجمه آیت الله ناصر مکارم شیرازی.

نهج البلاغه، ترجمه: محمد دشتی، قم، مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین، ۱۳۷۶.

۱. آمدی، عبد الواحد (۱۳۶۶). *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ابن حجاج نیشابوری، مسلم (۱۴۰۱ق). *صحیح مسلم*، بیروت، المكتبة الاسلامی.
۳. ابی داود، سلیمان (۱۴۲۰ق/۱۹۹۹م). *سنن ابی داود*، تحقیق: سید محمد سید، مصر، دارالحدیث.
۴. احمدی، علی رضا (۱۳۸۶). *مبانی و اصول مدیریت اسلامی*، تهران، تولید دانش.
۵. احمدی، محمدرضا و محمدآبادی (۱۳۸۶). *تقویت نظام خانواده و آسیب شناسی آن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۶. اعزازی، شهلا (۱۳۷۶). *جامعه شناسی خانواده*، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
۷. الوانی، سید مهدی (۱۳۸۹). *مدیریت عمومی*، تهران، نشرنی.
۸. الوانی، سید مهدی (۱۳۸۸). *مدیریت در اسلام*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. انجمن علمیه حوزه علمیه قم (۱۳۹۲). *مدیریت اسلامی*، قم، زلال کوثر.
۱۰. بازرگان، عباس (۱۳۸۹). *ارزشیابی آموزشی*، تهران، سمت.
۱۱. باقریان خوزانی، محمد (۱۳۸۹). *بازتاب دنیوی اعمال از دیدگاه قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۲. پروند، محمدحسین (۱۳۷۱). *مقدمات برنامه ریزی آموزشی و درسی*، تهران، انتشارات صفحه.
۱۳. حر العاملی، محمد، وسائل الشیعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۴. پیروز، علی آقا (۱۳۸۸). *مدیریت اسلامی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۵. فقیهی، علی نقی (۱۳۹۳). مقاله: «پنج اصل مهم پرورش زندگی اسلامی»، *مجموعه مقالات سبک زندگی اهلبیت علیهم السلام*، قم، مجمع جهانی اهلبیت علیهم السلام.
۱۶. حر العاملی، محمد، (۱۴۱۲ق). *وسائل الشیعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۷. داودی، محمد (۱۳۸۳). *تربیت دینی*، قم، مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.
۱۸. دیوید لوئیس (۱۳۹۳). *مدیریت زمان*، ترجمه: کامران روح شهباز، تهران، ققنوس.
۱۹. رُس جی (۱۳۸۶). *مدیریت زمان*، ترجمه: مسعود احمدی، تهران، کوهسار.
۲۰. الصدر، السید محمد باقر (۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م). *دروس فی علم الأصول*، طبع دوم، بیروت، دارالکتاب اللبنانی.
۲۱. سیف، علی اکبر (۱۳۸۵). *اندازه گیری، سنجش و ارزشیابی آموزشی*، تهران، نشر دوران.
۲۲. سیف، علی اکبر (۱۳۸۸). *روان شناسی پرورش نوین*، تهران، نشر دوران.
۲۳. سینجر، مارک ج (۱۳۷۸). *مدیریت منابع انسانی*، ترجمه: فریده آل آقا، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی.
۲۴. صدوق، محمد (۱۴۱۷ق). *الامالی*، قم، مرکز الطباعة و النشر فی مؤسسه البعثه.

۲۵. طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
۲۶. طیبیان، حمید (۱۳۷۸). *فرهنگ فرزاد*، تهران، نشر پژوهش فرزاد روز.
۲۷. عبدعلی، عروسی حویزی (۱۴۱۵ق). *تفسیر نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان.
۲۸. علاقه‌بند، علی (۱۳۷۵). *مقدمات مدیریت آموزشی*، تهران، بعث.
۲۹. علی بن موسی الرضا علیه السلام (۱۴۰۶ق). *فقه الرضا*، قم، مؤسسه آل‌ال‌بیت لاحیاء التراث.
۳۰. فرجاد، محمد حسین (۱۳۷۲). *آسیب‌شناسی اجتماعی خانواده و طلاق*، انتشارات منصوری.
۳۱. فردریک، کاپلستون (۱۳۶۸). *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه: سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران، سروش.
۳۲. فلیپ، مک‌گراو (۱۳۸۸). *روان‌شناسی خانواده موفق*، ترجمه محمد مهدی شریعت‌باقری، تهران، دانژه.
۳۳. القصیر، عبد القادر (۱۹۹۹م). *الاسرة المتغيرة فی المجتمع المدینة العربیة*، بیروت، دار النهضة العربیة.
۳۴. قمی، عباس (۱۳۸۰). *سفینه البحار*، بی‌جا، دارالاسوه.
۳۵. کاویانی، محمد (۱۳۹۱). *سبک زندگی اسلامی و ابزار سنجش آن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۳ق). *اصول کافی*، بیروت، دارالاضواء.
۳۷. گائینی، ابوالفضل و رضا نجاری (۱۳۹۲). *مدیریت منابع انسانی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۸. گروه روان‌شناسی (۱۳۸۶). *تقویت نظام خانواده و آسیب‌شناسی آن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۹. گولد، جولیس و ویلیام ل. کولب (۱۳۷۶). *فرهنگ علوم اجتماعی*، جمعی از مترجمان، تهران، نشر مازیار.
۴۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*، جامعه لدر اخبار الانمه الاطهار علیهم السلام، الطبعة الثالثة، بیروت، دار احیاء التراث.
۴۱. محسنی، منوچهر (۱۳۸۳). *مقدمات جامعه‌شناسی*، نشر دوران.
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۵). *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی*، تهران، انتشارات حکمت.
۴۴. مکارم، ناصر و همکاران (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۴۵. مورگین استرن، جولی (۱۳۸۳). *مدیریت جامع زمان*، ترجمه: مهدی قراچه‌داغی، تهران، پیک بهار.
۴۶. میانداری، کمال (۱۳۸۸). *مدیریت اسلامی*، زنجان، انتشارات دانش.
۴۷. نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل*، قم، مؤسسه آل‌ال‌بیت علیهم السلام.
۴۸. وهبة الزحیلی (۱۴۲۰ق). *الاسرة المسلمة فی العالم المعاصر*، مصر، دارالفکر.
۴۹. هندی، علاء‌الدین متقی (۱۴۰۱ق). *کنز العمال*، بیروت، مؤسسه الرساله.



سنخ‌شناسی انگیزش دینی بر پایه آیات و روایات

حسین شریفی^۱

محمد صادق شجاعی^۲

چکیده

سنخ‌شناسی انگیزش دینی می‌تواند به شناسایی مشابهت‌ها، الگومندسازی آن و مشخص نمودن رابطه بین الگوها در میان گستره‌ای از تنوع‌ها بر اساس معیاری یکسان و پذیرفته‌شده بینجامد. مسئله اصلی تحقیق این است که در منابع اصیل اسلامی چون قرآن و احادیث معصومان علیهم‌السلام چه سنخ‌هایی از دین‌داران وجود دارند، با چه انگیزه‌هایی به دین روی می‌آورند، و هر سنخ دارای چه نشانه‌هایی هستند؟ سنخ‌بندی دین‌داران در حوزه انگیزش، اغلب حول محور نظریه جهت‌گیری درونی و بیرونی آلپورت مطرح می‌شود. این روان‌شناس با معرفی دو نوع انگیزش دینی درون‌زا و برون‌زا، منشأ پذیرش دین در افراد با انگیزش دینی درون‌زا را نیاز اساسی آنها به اعتقادات مذهبی و پیروی از الگوی رفتاری و اعتقادی دینی برای تکامل در زندگی فردی و اجتماعی می‌داند؛ در صورتی که افراد با انگیزش برون‌زا دین را وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف خود تلقی می‌کنند. با توجه به نوع و ماهیت پژوهش (متن‌محور و مبتنی بر گزاره‌های دینی) روش به کار رفته در آن، از نوع روش‌های تحلیل محتواست که برای فهم متون مقدس استفاده می‌شود. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که سنخ‌های انگیزش دینی شامل دین‌داری دنیاگرا، دین‌داری ترس‌محور، دین‌داری پاداش‌محور، دین‌داری شکر‌محور، دین‌داری حیا‌محور و دین‌داری محبت‌محور است. همچنین یافته‌ها بیانگر آن است که شناخت، زیرساخت سنخ‌ها را تشکیل می‌دهد؛ یعنی ماهیت و میزان شناخت افراد از خداوند است که آنها را در سنخ‌های متفاوت از جهت اهمیت، ارزش و ثبات قرار می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: سنخ‌شناسی، انگیزش دینی، دین‌داری، آموزه‌های دینی، روان‌شناسی دینی

و مذهب.

۱. پژوهشگر همکار پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم hossein.sharifi335@gmail.com

۲. استادیار پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم (نویسنده مسئول) s_shojaei@yahoo.com

بیان مسئله

در طول تاریخ، دین^۱ و دین‌داری^۲ از ابعاد مهم زندگی بشر بوده و همواره تأثیرات عمیق، آشکار و پنهانی بر اندیشه و باورها، احساسات و عواطف و رفتارها و تعاملات وی داشته است. به همین دلیل، دانش روان‌شناسی هیچ‌گاه نتوانسته است در برابر این بعد مهم و تأثیرگذار روان انسان بی تفاوت بماند و همواره به دنبال این بوده است تا با استفاده از دسته‌بندی افراد بر اساس ویژگی‌های مشترک آنها جوابی برای این پرسش کهن بیابد که چه تفاوتی بین پارسایی راستین و شکل‌های دروغین یا فاسد پارسایی وجود دارد (وولف، ۱۳۸۶: ص ۳۳۵).

سابقه تقسیم مردم به سنخ‌های ساده دست‌کم به زمان بقراط می‌رسد (همان: ص ۷۷۵). اما اولین کسی که در زمینه سنخ‌بندی دینی، به صورت موردپژوهی‌های فردی از دیدگاه روان‌کاوانه به تحقیق پرداخت، هارالد شیلدروپ^۳ و برادرش کریستین^۴ بود. این دو پژوهشگر نروژی بر پایه مدارک تاریخی در تاریخ و جامعه‌شناسی دینی و بسط و تعدیل نظریه روان‌کاوی فروید سه سنخ متفاوت دین‌داری را استخراج و طبقه‌بندی کردند (همان: ص ۴۵۰). پس از این دو برادر، نظریه‌پردازان بسیاری در این زمینه به مطالعه و تحقیق پرداختند؛ اما از میان آنها گوردن آلپورت توانست با استفاده از تجربیات اندیشمندان گذشته مهم‌ترین نظریه انگیزش دینی را به نام خود ثبت کند (آلپورت، ۵، ۱۹۵۰: ص ۱۷۰).

با مراجعه به منابع اسلامی نیز می‌توان یافت که سنخ‌بندی یکی از شیوه‌های رایج شریعت اسلام در تقسیم اصناف مختلف است. برای مثال، در آیات ابتدایی سوره بقره انسان‌ها بر اساس رابطه‌ای که با دین دارند، به سه سنخ مؤمنان، کافران و منافقان تقسیم شده‌اند (بقره: ۳-۱۵). سنخ‌بندی در روایات شیوع بیشتری دارد؛ سراسر منابع دینی پر است از احادیثی که با معیارهای گوناگون به دسته‌بندی پرداخته‌اند. برای مثال، سخنان امام علی علیه السلام در خصوص انواع عبادت، با جهت‌گیری دینی آلپورت قابل تطبیق است. آن حضرت عبادت را به سه سنخ تقسیم می‌کند: عبادت ناشی از ترس، عبادت ناشی از کسب، و عبادت ناشی از میل به سپاس (سیدرضی، ۱۴۱۴ق: ص ۲۳۷). بر اساس سخنان امام، دو گروه اول اعمال عبادی را ابزاری برای رسیدن به اهداف دیگر خود می‌دانند. هر دوی این روی‌آوردها، نوعی دین‌داری بیرونی است؛ زیرا با اهدافی فایده‌نگرانه و ابزاری به دین روی می‌آورند. اما روی‌آورد آزادگان به سمت خداوند، تقدس و سپاس از اوست. کنش‌وری دینی این افراد متأثر از ایمان درون‌زای آنهاست.

- ۱ . Religion.
- ۲ . Religiosity.
- ۳ . Harald, Syldrup.
- ۴ . Kristen, Syldrup.
- ۵ . Gordon Willard Allport (۱۸۹۷-۱۹۶۷).

از سوی دیگر، خاستگاه تاریخی مطالعات سنخ‌شناسی انگیزش دینی به این موضوع برمی‌گردد که دین‌داری به‌عنوان یک نیاز در ساختار روانی انسان قرار دارد. در واقع، یکی از مهم‌ترین نیازهای اولیه انسان که در ساختار روانی او وجود دارد، نیاز به پرستش و ارتباط با خداوند است (فاطر: ۱۵)^۱. برخی روان‌شناسان نیز در فهرست نیازهای انسان، نیاز ارتباط با خدا را مطرح کرده‌اند (شجاعی، ۱۳۹۱: ص ۱۲۵). این نیاز می‌تواند به‌عنوان یک عامل انگیزشی قوی در جهت‌دهی به رفتارهای انسان نقش داشته باشد. لذا مراد ما از اصطلاح انگیزش دینی نیاز انسان به ارتباط با خداوند است که عامل نظم‌دهی رفتارها به‌صورت عام و رفتارهای دینی به‌صورت خاص است.

اندیشمندان مسلمان در سراسر آثار خود و در ضمن مباحث فلسفی، کلامی، اخلاقی و گاه تفسیری، اشاراتی به بعضی از موضوعات انگیزش و عوامل مؤثر بر رفتار نموده‌اند. آنها منشأ رفتار و به تبع رفتارهای دینی را متفاوت ذکر کرده‌اند؛ برخی منشأ برون‌فردی، برخی منشأ درون‌فردی و برخی نیز نقش عوامل درون‌فردی و محیطی هر دورا پذیرفته‌اند. جدید بودن موضوع انگیزش، سبب می‌شود که نتوان برای جستجو و ارائه تاریخچه آن در منابع اسلامی از مفاهیمی چون نیاز، سائق، غریزه، تقویت و مشوق استفاده کرد. همچنین در این منابع رأی و نظر ممتازی درباره انگیزش در دست نیست که بر مبنای آن بتوان رفتار را تبیین کرد (همان: ص ۹۵).

با توجه به مطالب گفته‌شده، ضرورت تحقیق و پژوهش در این زمینه اهمیت دوچندان می‌یابد. این پژوهش در همین راستا با رویکردی درون‌دینی به دنبال پاسخ دادن به این پرسش است که سنخ‌های انگیزش دینی بر پایه‌ی آیات و روایات کدام‌اند؟

روش به‌کاررفته در این پژوهش کیفی، از نوع تحلیل محتوای متون دینی است. روش تحلیل محتوا^۲ در اصل برای بررسی محتوای آشکار پیام‌های موجود در یک متن به کار گرفته می‌شود (سرمد و همکاران، ۱۳۷۷: ص ۱۳۲). روش تحلیل محتوای متون دینی روشی است که برای استخراج و استنباط آموزه‌های دینی از منابع اسلامی (قرآن، منابع روایی) استفاده می‌شود. متناسب با هدف پژوهش، این روش برای فهم و استنباط آموزه‌های روان‌شناختی از متون دینی نیز می‌تواند کاربرد داشته باشد (آذربایجانی، شجاعی و همکاران، ۱۳۹۱: ص ۵). همچنین برای تجزیه و تحلیل داده‌های به‌دست‌آمده از منابع قرآن و حدیث، از روش‌های تلخیص و مقوله‌بندی استفاده خواهد شد. در این تحقیق ابتدا گزاره‌های دینی مرتبط با موضوع را در روایات و آیات قرآن استخراج کرده و سپس با مراجعه به تفاسیر و کتاب‌ها و مقالاتی که به شرح و تبیین این آیات و روایات پرداخته‌اند، به جمع‌بندی نظریات اندیشمندان برای به دست آوردن یک تقسیم‌بندی جدید پرداخته‌ایم.

۱. يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (فاطر: ۱۵).

گونه‌های انگیزش دینی در آیات و روایات

علاقه اصلی سنخ‌شناسی روان‌شناختی این است که در حوزه خاصی از ویژگی‌های روانی بتواند گروه‌هایی را شناسایی کند که از نظر خصوصیات اجتماعی، رفتارها، ارزش‌ها و نگرش‌ها، همسانی‌هایی درون آنها موجود باشد. قدرت تبیین سنخ‌شناسی به این بسته است که تا چه حد می‌تواند مشابهت‌ها و اختلافات اعضای هر مقوله را به حداکثر برساند (چاوشیان، ۱۳۸۱: ص ۷).

اندیشمندان اسلامی در رشته‌های مختلف اسلامی به‌صورت غیرمستقیم به موضوع انگیزش دینی پرداخته‌اند؛ چرا که انگیزش در حوزه فقه، شرط صحت و قبولی اعمال به حساب می‌آید. در اخلاق، انگیزش اساس ارزش کارهای اخلاقی است. در کلام و فلسفه نیز از موجد انسان و رفتارهای او بحث می‌شود. به اعتقاد فلاسفه و متکلمین، خداست که هم انسان و هم رفتار او را ایجاد می‌کند، و اگر گاهی رفتار به فرد نسبت داده می‌شود، این استناد مجازی است (بشیری، ۱۳۹۳: ص ۴۰).

برخی از این مطالعات، معطوف به کارهای تجربی در حوزه دین‌اند و برخی فقط به توصیف گونه‌های مختلف دین‌داری پرداخته‌اند. در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان مطالعات صورت‌گرفته در زمینه سنخ‌شناسی انگیزش دینی را به‌صورت جدول زیر نشان داد:

جدول شماره ۱: مطالعات سنخ‌شناسی انگیزش دینی

رویکرد	نوع نظریه	اشخاص	تقسیم‌بندی
مطالعات سنخ‌شناسی انگیزش دینی در تفکرات اندیشمندان مسلمان	نظریه‌های ضمنی	غزالی (۱۳۸۱)	چهار مرتبه دین‌داری: ۱. زبانی؛ ۲. اعتقادی؛ ۳. شهودی؛ ۴. وحدت
		علامه مجلسی (۱۴۰۴)	هفت مرتبه دین‌داری: ۱. مرتبه ترس؛ ۲. مرتبه شوق؛ ۳. مرتبه شکر؛ ۴. مرتبه حیا؛ ۵. مرتبه قرب؛ ۶. مرتبه اهلیت؛ ۷. مرتبه حب.
		شیخ انصاری (۱۳۷۶)	شش مرتبه دین‌داری: ۱. مرتبه اهلیت؛ ۲. مرتبه شکر؛ ۳. مرتبه جذب منفعت؛ ۴. مرتبه رهایی از محرومیت؛ ۵. مرتبه دستیابی به نعمت؛ ۶. مرتبه کسب بهشت.
		ملاصدرا	سه مرتبه دین‌داری: ۱. مرتبه عوام؛ ۲. مرتبه خواص؛ ۳. مرتبه خواص الخواص.
نظری	نظریه‌های انسجام‌یافته	علامه طباطبایی (۱۳۸۰)	هشت مرتبه دین‌داری: ۱. مرتبه اسلام ظاهری؛ ۲. مرتبه ایمان اجمالی؛ ۳. مرتبه اتقاد قلبی؛ ۴. مرتبه اعتقاد تفصیلی؛ ۵. مرتبه تسلیم؛ ۶. مرتبه عبودیت؛ ۷. مرتبه موهبت؛ ۸. مرتبه یقین.
		مجتهد شبستری (۱۳۷۶)	۱. «دین‌داران دنیاگرا» و «دین‌داران آخرت‌گرا»؛ ۲. «دین‌داران واقع‌گرا» و «دین‌اصیل» و «دین‌تحریف‌شده».
		محمدی (۱۳۷۵)	دین‌داری بر اساس ابعاد دین (اعمال و شعائر، ایده‌ها و عقاید و تجربه دینی).
			الف) دین معنوی در برابر دین ظاهری؛ ب) دین شخصی در برابر دین سیاسی؛ پ) دین متجدد در برابر دین سنتی؛ ت) دین منحرف و التقاطی در برابر دین خالص؛ ج) دین آرمان‌گرا در برابر دین محافظه‌کار؛ ح) دین توده‌پسند در برابر دین نخبه‌پسند.

رویکرد	نوع نظریه	اشخاص	تقسیم‌بندی	
جامعه‌شناختی	شیوه استقرایی با روش کمی	سروش (۱۳۷۲)	۱. دین‌داری عالمانه و دین‌داری عامیانه؛ ۲. دین‌داری مصلحت‌اندیش، دین‌داری معرفت‌اندیش، دین‌داری تجربت‌اندیش.	
		اسدی (۱۳۹۰)	دین‌داری مناسکی و شریعتمدارانه.	
		فراستخواه (۱۳۹۵)	سنتی، نه به طور خالص سنتی و نه یکسره مدرن، مدرن	
		غلامی‌زاده (۱۳۸۵)	۱. مؤمنین بی‌عمل؛ ۲. هم‌نواهای فصلی یا سلیقه‌ای، ۳. کسانی که دین را به مثابه اخلاق می‌پندارند و ۴. بیگانه با دین.	
		آروین (۱۳۸۴)	دین‌داری شخصی و دین‌داری متکثر	
		نیک‌پی (۱۳۸۲)	دین‌داری عامه؛ دین‌داری ابزار؛ دین‌داری ترکیبی نوین؛ دین‌داری الهیاتی، فقهی و شریعت‌مدارانه؛ دین‌داری سکولار؛ دین‌داری لائیک.	
	شیوه قیاسی با روش کمی	گنجی (۱۳۹۰)	غیررسمی، فقهی سیاسی، مناسکی، تمهدی - تعلق، کثرت‌گرا، ترکیبی، بی‌واسطه.	
		هوشنگی (۱۳۸۶)	دینداری معیشتی، دینداری اقتداری، دینداری مردم‌گرا، دینداری معنویت‌گرا و دینداری شناخت‌گرا.	
		توسلی (۱۳۸۵)	دین خصوصی و تکت‌گرایی دینی.	
		حبیب‌زاده (۱۳۸۴)	دین‌داری باطنی، شریعتی و اجتماعی.	
		میرسندسی (۱۳۸۳)	دین‌داری متعادل و دین‌داری نامتعادل	
		آزاد ار مکی (۱۳۸۱)	بی‌شکلی دین‌داری	
نظری	آزمون نظریه‌ها	ذوالفقاری	آزمون مدل‌گونه‌شناسی شپرد و جان هیک در جامعه.	
	نظریه‌های انسجام‌یافته	نظریه برادران شیلدرپ	دین‌داری ناشی از احساس گناه و ترس، دین‌داری ناشی از شوق و میل، دین‌داری ناشی از خودشیفتگی.	
		نظریه ادوارد اشپرانگر	سنخ نظری، سنخ اقتصادی، سنخ زیباشناختی، سنخ سیاسی و اجتماعی	
		نظریه تئودور و همکاران	گروه مذهبی‌های مقلد و گروهی که دین برایشان هدف است.	
		نظریه آلپورت	جهت‌گیری درونی، جهت‌گیری بیرونی.	
	جامعه‌شناختی	نظریه‌های انسجام‌یافته	نظریه اریک فروم	انسان‌گرایانه و اقتدارگرایانه.
			نظریه دیویدسون	الف. مؤمنان راستین؛ ب. میانه‌روها؛ ج. بنیادگراها؛ د. اومانیست‌ها.
			نظریه کرکپاتریک و هود	سنخ درونی، سنخ «اجتماعی - برونی» و سنخ «شخصی برونی».
			نظریه اسپیلکا و آلن	جهت‌گیری ملتمز، جهت‌گیری متقابل و فاقی.
	جامعه‌شناختی	نظریه‌های انسجام‌یافته	نظریه دانیل بستون	دین به‌عنوان وسیله، دین به‌عنوان هدف، و دین در مقام جستجو.
مک کوایر ^۱			دین‌داری رسمی و دین‌داری غیررسمی.	
مطالعات سنخ‌شناسی انگیزش دینی در تفکرات اندیشمندان غربی	نظریه‌های انسجام‌یافته	مکس وبر ^۲	دین‌داری دهقانان، دین‌داری طبقات جنگجو، دین‌داری دیوان‌سالاران، دین‌داری بازرگانان، دین‌داری روشنفکران.	

۱. McGuire, M.
 ۲. Max Weber.

یافته‌های پژوهش نشان داد که در آیات و روایات، انگیزش دینی بر مبنای یکی از معیارهای زیر توصیف و دسته‌بندی شده است.

اولین معیار برای طبقه‌بندی انگیزش دینی اشخاص در آیات و روایات، میزان اخلاص آنها توصیف شده است. آیات قرآن در این زمینه دو نوع انگیزه از هم متمایز کرده است؛ در دسته اول آیاتی قرار می‌گیرند که از انگیزه پاک و مخلصانه بندگان واقعی خبر می‌دهد: (بقره: ۲۰۷؛ رعد: ۲۲؛ روم: ۳۸؛ روم: ۳۹؛ انعام: ۵۲؛ انسان: ۹؛ کهف: ۲۸؛ نساء: ۱۱۴). در تمامی این آیات سخن از انگیزه‌های الهی به میان آمده است، و رفتارهایی را یادآور می‌شود که جهت خوشنودی خداوند انجام می‌شوند.

در دسته دیگر به انگیزه‌های غیرخدایی و مقاصد ناپاک و آلوده اشاره کرده است: (انفال: ۴۷؛ نساء: ۳۸؛ بقره: ۲۶۴؛ انعام: ۷۰؛ اسراء: ۱۸). این گونه رفتارها که با انگیزه ریا و خودنمایی انجام می‌شود، مورد نهی قرآن هستند.

دومین ملاک برای سنخ‌شناسی انگیزش دینی افراد ایمان است. تعابیر مختلفی در این زمینه به کار رفته است. الف) در برخی تفاسیر ذیل آیه ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾ (انعام: ۹۸)، اشخاص بر اساس ایمانشان به دو سنخ دارای ایمان پایدار و ایمان ناپایدار تقسیم شده‌اند. ایمان پایدار ایمانی است که در قلب ثابت شده باشد و هرگز از قلب جدا نشود و خود دارای سه مرتبه علم الیقین (ایمان عوام)، عین الیقین (ایمان خواص) و حق الیقین (خاص الخاص) است (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۱، ص ۳۷۱).

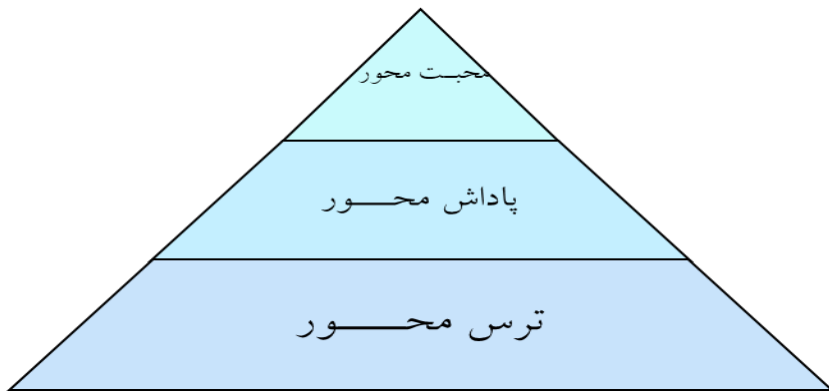
ب) در مجموعه دیگری از آیات و روایات، از ایمان ثابت، تقلیدی و عاریه‌ای سخن به میان آمده و انگیزش دینی افراد بر اساس این سه نوع ایمان توصیف شده است (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ج ۱۳، ص ۱۰۱). ابن ابی الحدید، پس از ذکر روایت می‌گوید: به حساب مراتب، آن ایمانی ثابت است که از روی دلیل و برهان قطعی باشد که دیگر قابل تزلزل نیست و آن ایمانی عاریه است، که در اثر استدلال‌های خطابی و جدلی برای انسان حاصل شود و پایه‌اش به محکمی ایمانی که از روی دلیل و برهان قطعی باشد، نیست و سوم ایمان تقلیدی است که مردم آن را از پدر و مادر و جامعه می‌گیرند؛ بدون اینکه از استدلال برهانی یا حتی استدلال جدلی و خطابی برخوردار باشد.

سومین معیار، سنخ‌بندی بر اساس نوع عبادت است. روایات وارده در این زمینه با تعابیر گوناگون اما مضامین یکسان و نزدیک به هم، انگیزش دینی را مطرح می‌کنند. در برخی روایات به سه گونه عبادت و با عبارات عبادت بردگان (عبادة العبيد)، عبادت مزدبگیران (عبادة الأجراء) و عبادت آزادگان (عبادة الأحرار) اشاره شده است (کلینی، ۱۳۸۳: ج ۲، ص ۸۴). در روایتی دیگر، از این سه سنخ عبادت، به عبادت طمعکاران

۱. مِنَ الْإِيمَانِ مَا يَكُونُ ثَابِتًا مُّسْتَقَرًّا فِي الْقُلُوبِ وَمِنْهُ مَا يَكُونُ عَوَارِي فِي الْقُلُوبِ وَمِنْهُ مَا يَكُونُ عَوَارِي بَيْنَ الْقُلُوبِ وَالصُّدُورِ.

(عباده الحرصاء)، بردگان (عباده العبيد) و بزرگواران (عباده الكرام) یاد و بر انگیزه هریک نیز تصریح شده است (حرعاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۱، ص ۶۲).

باید توجه داشت که کدام از سنخ‌های سه‌گانه (خوف، طمع و حب) حالات زیستی و فیزیولوژیکی خاصی را به همراه دارند. در برخی روایات به تفاوت حالات جسمانی و فیزیولوژیکی هر سنخ اشاره و برای نشان دادن این تفاوت از «افعل التقضیل» استفاده شده است. این امر می‌تواند میزانی برای نشان دادن سلسله‌مراتب این سنخ‌ها باشد؛ زیرا با تغییر انگیزه‌های عبادت، حالات جسمانی اشخاص نیز تغییر کرده است. بنابراین، رتبه کسانی که انگیزه‌شان در انجام رفتارهای دینی ترس از عذاب است، پایین‌تر از رتبه کسانی است که انگیزه‌شان از انجام همین رفتارها شوق به بهشت است و همچنین رتبه کسانی که انگیزه‌شان از انجام رفتارهای دینی شوق به بهشت است، پایین‌تر از رتبه اشخاصی است که همین رفتارها را با انگیزه محبت به خداوند انجام می‌دهند. لذا انگیزه اشخاص در یک ترتیب سلسله‌مراتبی بر اساس روایت به صورت شکل ذیل است.



شکل شماره ۱: مراتب بندگان بر اساس حالات جسمانی و فیزیولوژیکی

گروهی از بندگان نیز هستند که عامل انگیزشی اصلی در انجام رفتارها و اعمال عبادی‌شان محبت است. در روایات بسیاری با تعبیراتی از قبیل «حب فی الله»، «حب المؤمن»، «حب احباء الله» و «المتحابین فی الله»، به دوست داشتن مؤمنان تشویق شده است. عامل انگیزش دینی رفتارها در این سنخ، محبت خداوند است که سایر رفتارها را نیز تحت الشعاع قرار می‌دهد (دبلی، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ص ۱۶۱).

انگیزه‌های محبت در بین افراد متفاوت است و همین امر موجب تفاوت درجات محبین می‌گردد (نوری، ۱۴۰۸ق: ج ۱، ص ۱۳۳). برخی از اندیشمندان این انگیزه‌ها را به چهار قسم: الف. لذت مادی؛ ب. خیر؛ ج. منفعت؛ ج. انگیزه‌های الهی تقسیم کرده‌اند و محبت بین انسان و خداوند را برترین قسم می‌شمارند و از آن به محبت الهیه تعبیر کرده‌اند (مسکویه، ۱۴۲۶ق: ص ۵۶۲).

از دیگر معیارهای سنخ‌بندی انگیزش دینی افراد، شکرگذاری از نعمت‌های الهی است. برخی از آیات و روایات، شکر را عاملی انگیزشی جهت رفتارهای دینی می‌داند (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ج ۲، ص ۱۸۰). در پاره‌ای از روایات نیز از جمله نشانه‌های اولیاء الله، مداومت داشتن در شکر و سپاسگذاری از خداوند ذکر شده است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ص ۲۳۵) و اعمال عبادی را وسیله‌ای جهت شکر از نعمت‌های خداوند می‌دانند (طوسی، ۱۴۱۴ق: ص ۷۷۱).

دانشمندان مسلمان برای شکر سه درجه و مقام قائل شده‌اند: اولین درجه، شکر در اشیای محبوب و نعمت‌هایی است که خداوند در اختیار انسان قرار داده است. دومین درجه، شکر در امور ناگوار و ناخوشایند است که آن را مقام رضا نام‌گذاری می‌کند و سومین درجه، آن است که بنده تنها منعم را شهود کند و به علت غرق شدن در مشاهده منعم، از توجه به نعمت بازماند. این درجه خود دارای مراتبی است.

یکی دیگر از معیارهای سنخ‌بندی انگیزش دینی که در روایات به آن اشاره شده است، ویژگی حیا است (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ص ۱۷۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۶۸). در روایتی رسول الله ﷺ تصور نظارت خداوند را باعث ایجاد صفت حیا و عاملی جهت ترک معصیت می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۶۹، ص ۲۷۹). امام سجاده علیه السلام نیز تمامی اعمال و رفتارهایشان، حتی ترس و خشوع قلب را منبعث از حیا در مقابل خداوند می‌داند (صحیفه سجاده، ۱۳۷۶: ص ۸۰). در روایتی دیگر، حیا از عرضه شدن اعمال بر خداوند، به‌عنوان عامل انگیزشی جهت انجام اعمال دینی استفاده شده است.

امام صادق علیه السلام اقسام و مراتب حیا را به پنج دسته تقسیم می‌کنند و افراد را بر اساس نوع حیائی که دارند، در مرتبه‌های مختلف قرار می‌دهند: اولین قسم حیا، حیا ازگناه است. دومین قسم حیای تقصیر است. سومین قسم حیای کرامت است. چهارمین قسم حیای محبت است. آخرین و پنجمین قسم حیا، حیای هیبت است (شهید ثانی، ۱۳۷۷: ص ۵۷۲).

در برخی از روایات نیز شایسته بودن پروردگار برای پرستش، انگیزش دینی برای انجام رفتارهای عبادی معرفی شده است. در این روایات معصومین علیهم السلام پس از معرفی و تبیین انگیزه‌های دو گروه ترس‌محور و پاداش‌محور به جای استفاده از واژه حب که در روایات گذشته بیان شد، از کلمه اهلیت (اهلا له) استفاده کرده‌اند و انگیزه عبادت خود را همین قسم می‌دانند^۱.

این درجه بالاترین درجه درجات مقربان است، و کسی می‌تواند چنین ادعایی بکند که یقین داشته باشد اگر نام بهشت و دوزخی هم نشنیده بود، باز این چنین که اکنون عبادت می‌کند، عبادت می‌کرد؛ بلکه حتی اگر العیاذ بالله خداوند عبادت‌کننده را به جهنم می‌برد، چون معبود را سزاوار عبادت می‌داند، عبادتش را ترک نمی‌کرد

۱. اِنِّی اَکْرَهُ اَنْ اُعْبِدَ اللّٰهَ وَ لَا غَرَضَ لِّی اِلَّا تَوَابُهُ، فَاکُوْنَ کَالْعَبْدِ الطَّمَعِ الْمُطْمَعِ؛ اِنْ طَمَعَ عَمِلَ وَاِلَّا لَمْ یَعْمَلْ، وَاکْرَهُ اَنْ (لَا) اُعْبُدَهُ اِلَّا لِخَوْفِ عِقَابِهِ، فَاکُوْنَ کَالْعَبْدِ السُّوْءِ؛ اِنْ لَمْ یَخْفَ لَمْ یَعْمَلْ. قَبْلِ: فَلَمْ تَعْبُدْهُ؟ قَالَ: لِمَا هُوَ اَهْلُهُ بِاِیَادِهِ عَلٰی وَاِنْعَامِهِ.

(مجلسی، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۶۳). مطابق این مطلب، کلام امیر المومنین علیه السلام است که فرمودند: «مَا عَبَدْتُكَ خَوْفًا مِنْ نَارِكَ وَلَا شَوْقًا إِلَى جَنَّتِكَ وَ لَكِنْ رَأَيْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ» (ابی جمهور، ۱۴۰۵: ج ۱، ص ۴۰۴).

عده‌ای دیگر از مردم هستند که رفتارهای دینی را با انگیزه امور دنیوی انجام می‌دهند و دین را برای دنیایشان می‌خواهند و در آزمایش‌ها روی می‌گردانند^۱ (حج: ۱۱؛ شوری: ۳۸)^۲؛ این افراد کسانی هستند که خدا را تنها با زبان می‌پرستند؛ اما ایمان قلبی‌شان بسیار سطحی و ضعیف است. این‌گونه دین‌داری، فاقد ارزش است و در حقیقت، دنیاخواهی است، نه خداپرستی (طباطبایی، ۱۳۹۲: ج ۱، ص ۴۵۵). این روش عادت بت‌پرستان نیز هست؛ آنها نیز بت‌ها را می‌پرستند تا به خیری در امور دنیوی برسند و یا به شفاعت آنها از شرور دنیایی نجات یابند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۴۹۴). در روایتی از امام حسین علیه السلام مضمون این مطلب تکرار شده است^۳ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴، ص ۳۸۳).

در آیات قرآن، نوع دیگری از عبادت مطرح شده که با آنچه تاکنون گفته شد، متفاوت است. این نوع عبادت خالی از هرگونه علم و معرفت و صرفاً به‌خاطر عادت و تقلید از پیشینیان است^۴ (انبیاء: ۵۳). در روایات نیز به همین سنخ اشاره شده است؛ امام صادق علیه السلام برای آزمایش و شناخت افراد توصیه می‌کنند که به نماز و روزه و سایر اعمال ظاهری آنها نگاه نکنید؛ چرا که این اعمال، موضع عادت هستند و ترک عادت برای انسان ناپسند است؛ حتی با وجود عدم اعتقاد به همان عادت^۵ (کلینی، ۱۳۸۳: ج ۲، ص ۱۰۴). آنچه از این روایت فهمیده می‌شود این است که همیشه رفتارهای دینی با انگیزه الهی صورت نمی‌گیرد؛ زیرا نماز و روزه اعمالی ظاهری هستند که انسان ناچار آنها را انجام خواهد داد؛ به‌خصوص اشخاصی که مشهور به صلاح و پاکی هستند، تا اینکه به این کارها عادت می‌کنند و غالباً غرضی در ترک آنها ندارند.

جدول شماره ۲: اقسام سنخ‌ها، زیر مجموعه‌ها و ویژگی‌ها

ویژگی‌ها	زیر مجموعه‌ها	اقسام سنخ‌ها	
این قسم از محبت هیچ‌گونه نقصان و بدی در آن راه ندارد و دائمی و مختص اولیاء الله دارای مراتبی است: (۱) احسان و تفضل؛ (۲) شناخت صفات حسن؛ (۳) محبت خاطفه.	محبت الهی	محبت محور	۱
مراد از خیر و نیکی یعنی انسان به‌واسطه خیر بودن کسی او را دوست دارد؛ هرچند به او نفعی نرسد.	خیر و نیکی		

۱. وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ.

۲. وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَوَحَّ بِهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ.

۳. إِنَّ النَّاسَ عِبِيدُ الدُّنْيَا، وَالَّذِينَ لَعَنَ عَلَى أَلْسِنَتِهِمْ يَحُوطُونَ مَا دَرَّتْ مَعَايِشُهُمْ فِإِذَا مُحْصُوا بِالْبَلَاءِ قَلَّ الدَّيَّانُونَ.

۴. اذْ قَالَ لِأَيِّهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَائِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ.

۵. لَا تَغْتَرَوْا بِصَلَاتِهِمْ وَلَا بِصِيَامِهِمْ، فَإِنَّ الرَّجُلَ رُبَّمَا لَهَجَ بِالصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ حَتَّى لَوْ تَرَكَهُ اسْتَوْحَشَ.

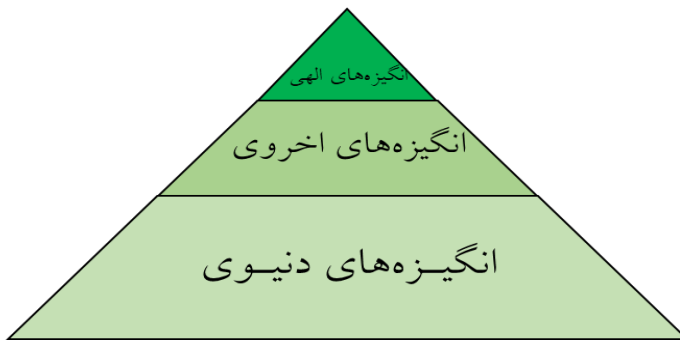


ویژگی‌ها	زیر مجموعه‌ها	اقسام سنخ‌ها	
مراد از منفعت یعنی اینکه شخصی را به خاطر منفعتی که به او رسانده، دوست دارد.	منفعت		
مراد از لذت، لذت‌های دنیایی است که به محض ارضا شدن از بین می‌رود، نه لذت‌های معنوی که پایدارند.	لذت		
حیا مانع می‌شود که انسان مرتکب کبایر شود و این پایین‌ترین درجه حیا و مختص به عوام است.	حیا از گناه	حیا محور	۲
در این درجه انسان از انجام اعمالی که مشتمل بر تقصیر باشد شرم‌منده می‌شود؛ هرچند خلاف اولی باشد و این مرتبه، بالاتر از درجه قبل است.	حیای تقصیر		
یعنی عزت و بزرگواری حق تعالی مانع است که شخص مرتکب خلاف رضای او شود. منشأ حیا در این مرتبه رجا به پروردگار است و این مرتبه، از بالاترین درجات سنخ انگیزشی حیاست.	حیای کرامت		
یعنی محبت الهی آن چنان دل و جان شخص را منور کرده که مجال مخالفتی برای او در هیچ عضوی از اعضای وی نمی‌ماند.	حیای محبت		
هیبت و سسوط الهی عاملی است که مانع از ارتکاب خلاف رضای خداوند می‌شود. منشأ حیا در این مرتبه خوف از پروردگار است و این مرتبه نیز جزء بالاترین درجات سنخ انگیزشی حیاست..	حیای هیبت		
بنده به علت غرق شدن در مشاهده منعم از توجه به نعمت بازمی‌ماند: ۱. شهود عبودیتی؛ ۲. شهود محبتی؛ ۳. شهود تفریدی.	شکر منعم	شکر محور	۳
یعنی بنده، خداوند را بر نعمت‌ها و امکاناتی که در اختیار او قرار داده است، شکر کند.	شکر در اشیای محبوب		
افراد این سنخ، حالات خوشی و ناخوشی نزدشان یکسان است؛ برای افراد این سنخ نشانه‌هایی ذکر شده که از جمله آنها خاموشی از شکایت کردن، رعایت ادب و قدم نهادن در راه علم است.	شکر در امور ناخوشایند (مقام رضا)		

الگوی سنخ‌بندی انگیزش دینی

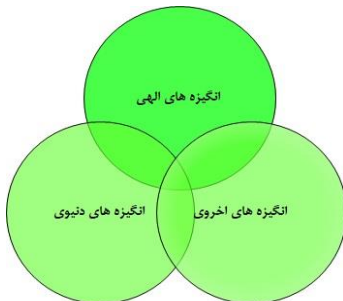
الگوی پیشنهادی اول برای سنخ‌بندی انگیزش دینی:

در این پژوهش، از مجموع آیات و روایات، الگوی پیشنهادی سنخ‌بندی انگیزش دینی را می‌توان به دو صورت ارائه کرد. در اولین الگو می‌توان از عامل انگیزشی که سبب به وجود آمدن رفتار دینی یا ترک رفتارهایی که منهی عنه دین هستند استفاده کرد و آنها را در سه سنخ انگیزه‌های دنیوی، انگیزه‌های اخروی و انگیزه‌های الهی قرار داد. بر اساس آیات و روایات، اشخاص با انگیزه‌های دنیوی دارای بیشترین فراوانی و افرادی که دارای انگیزه‌های الهی هستند، دارای کمترین فراوانی‌اند. همچنین آنچه از فحوای منابع اسلامی فهمیده می‌شود این است که انگیزه‌های دنیوی دارای کمترین ارزش و در سطح پایین انگیزش دینی قرار می‌گیرند و انگیزه‌های الهی دارای بیشترین ارزش و در بالاترین سطح انگیزش دینی قرار می‌گیرند.



شکل ۲: میزان فراوانی و مراتب بندگان بر اساس انگیزه

یا می‌توان از شکل ذیل برای سنخ‌بندی این الگو استفاده کرد:



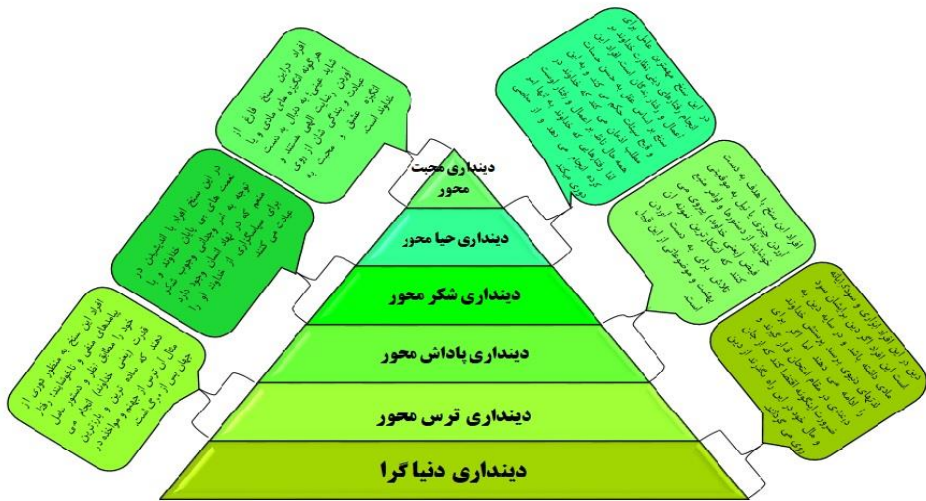
شکل ۳: تداخل انگیزه‌ها و تنبیه شدن آنها درهم (این سه

انگیزه ممکن است با یکدیگر تداخل داشته باشند؛ مثلاً شخصی که برای رضای خداوند و کسب نعمات الهی در جهان آخرت، روزه می‌گیرد هر سه

انگیزه را قصد کرده است. در اینجا روزه رفتاری است که هر سه انگیزه بر آن بار می‌شود؛ موجب سلامت جسم (انگیزه دنیایی)، کسب ثواب آخرت (انگیزه اخروی) و رضایت الهی (انگیزه‌های الهی) می‌گردد. همچنین ممکن است تنها انگیزه فرد از روزه گرفتن رضای الهی باشد و توجهی به دیگر انگیزه‌ها نداشته باشد؛ هر چند به تبع، آنها را نیز کسب خواهد نمود).

الگوی پیشنهادی دوم برای سنخ‌بندی انگیزش دینی:

دومین الگوی سنخ‌بندی، انگیزش دینی این است که این انگیزه‌ها را در یک هرم و به صورت سلسله‌مراتبی از پایین‌ترین درجه تا بالاترین درجه آن قرار داد. الگوی پیشین با نگاهی کلی تمامی انگیزه‌ها را در سه سنخ قرار می‌دهد؛ اما با توجه به اینکه این سه سنخ کلی دارای مراتبی هستند و در هر مرتبه نیز درجاتی وجود دارد، می‌توان گفت که استفاده از الگوی دوم بهتر و رساتر باشد. بنابراین الگو، مراتب انگیزش دینی تفصیلی به ترتیب از پایین‌ترین درجه تا بالاترین درجه عبارت‌اند از: ۱. دین‌داری دنیاگرا؛ ۲. دین‌داری ترس‌محور؛ ۳. دین‌داری پاداش‌محور؛ ۴. دین‌داری شکر‌محور؛ ۵. دین‌داری حیا‌محور؛ ۶. دین‌داری محبت‌محور.



شکل ۴: مراتب انگیزش دینی

باید به این نکته اشاره شود که واجدین مراتب عالی، فاقد مراتب پایین‌تر نیستند؛ بلکه واجد آنها به علاوه مرتبه عالی‌ترند. برای مثال محبین و حیایندگان نیز از خدا می‌ترسند، به لطف و کرم او امیدوار، در برابر نعمت‌هایش شکرگزارند و قرب معنوی را نیز می‌خواهند؛ لیکن انگیزه عبادتشان فقط اینها نیست، بلکه چون از خدا شناخت عالی‌تری دارند، نوع رفتارهای دینی آنها در سطح بالاتری است.

همچنین کسی که در این هرم در حال صعود است، تدریجاً به جایی می‌رسد که خودش و قلبش را برای خدا خالص می‌کند؛ به طوری که تمام رفتار و افکارش را به خدا اختصاص می‌دهد و جز برای رضای خدا کاری را انجام نمی‌دهد، از غیر نمی‌هراسد و به غیر او اعتماد نمی‌کند، دوستی او برای خدا و دشمنی‌اش نیز برای خدا خواهد بود، که در روایات از آن تعبیر به «حب و بض لله» شده است و این عالی‌ترین مراتب انگیزش دینی است.

در تمامی سنخ‌های به‌دست‌آمده بر اساس روایات با توجه به درجاتی که برای هر سنخ بیان شد، می‌توان دو نوع گرایش اصلی را مشاهده کرد: خودمداری در برابر خدامداری. در نوع نخست، فرد به خداوند نیازمند است تا با کمک او نیاز خود را برطرف کند؛ و چون خدا به او کمک می‌کند، پس خداوند را دوست می‌دارد. خودمداری به دو نوع دنیایی و عقبایی تقسیم می‌شود. نوع دوم وضعیتی است که فرد در آن به خاطر خداوند با او ارتباط برقرار می‌کند؛ یعنی به خاطر بزرگی خداوند، ترسان و نگران است، به خود خدا نیاز دارد و از هیبت او حیا می‌کند.

بحث و نتیجه‌گیری

بر پایه یافته‌های پژوهش به نظر می‌رسد که سنخ‌های انگیزش دینی دارای اقسام متفاوتی چون دین‌داری با انگیزه‌های دنیایی، دین‌داری ترس‌محور، دین‌داری پاداش‌محور، دین‌داری شکر‌محور، دین‌داری حیا‌محور و دین‌داری محبت‌محور است.

دین‌داری با انگیزه‌های دنیایی، ویژگی افرادی است که دین را در راه مقاصد خود به کار می‌گیرند و رفتارهای دینی را به انگیزه امور دنیوی انجام می‌دهند. دین‌داری این افراد سودگرایانه است. این افراد اگر دین برایشان سودی مادی داشت، پرستش خدا را ادامه می‌دهند؛ اما اگر ضرورت این‌گونه اقتضا کند که از جان و مال خود در راه دین بگذرند، از دین روی می‌گردانند.

این سنخ همسو با نظر علامه طباطبایی است. ایشان در مورد این سنخ می‌فرماید: این افراد کسانی هستند که خدا را تنها با زبان می‌پرستند تا به خیری در امور دنیوی برسند و یا از شرور دنیایی نجات یابند؛ اما ایمان قلبی‌شان بسیار سطحی و ضعیف است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۴، ص ۴۹۴). از میان تحقیقات خارجی صورت‌گرفته، این سنخ معادل پارسایی سنخ اقتصادی اشپرانگر است. به نظر او علائق سودگرایانه نیز که هر چیزی را از دید فایده آن برای صیانت نفس می‌نگرد، ممکن است مانع نگرش دینی اصیل گردد یا با آن ترکیب شود. در چنین حالی پرستش خداوند، ریشه در منافع اقتصادی دارد.

نظریه دیگری که موافق با این سنخ است، نظریه آلپورت است. آلپورت جهت‌گیری بیرونی را ویژگی کسانی می‌داند که مذهب را در راه مقاصد خود به کار می‌گیرند. کسانی که این جهت‌گیری را دارند، ممکن است دین را از جهات مختلف - ایجاد امنیت و آرامش، جامعه‌پذیری و انصراف ذهن، منزلت اجتماعی و توجیه خود - سودمند بشمرند (وولف، ۱۳۸۶: ص ۳۳۵).

در دین‌داری ترس‌محور فرد به منظور دوری از پیامدهای منفی، رفتارهای خود را مطابق دستورهای خداوند انجام می‌دهد. نتیجه ترس‌بازداری رفتار از آنچه خداوند منع کرده و مبادرت به آنچه وی خواسته است و علت این امر این است که انسان به طور طبیعی از زیان‌گریزان است؛ لذا اگر پیامدها و امور ناخوشایند را درک یا شناسایی کند، از آنها اجتناب خواهد کرد.

این سنخ مورد تأیید اشخاصی چون مجلسی و امام خمینی است. علامه مجلسی از ترس به‌عنوان عامل انگیزشی یاد می‌کند. او می‌گوید: گروهی اطاعت امر می‌کنند به‌خاطر ترس از درد آتش دوزخ و گروهی دیگر اطاعت امر را صرفاً به‌خاطر دوری از جهنم که سرای محرومیت است، انجام می‌دهند (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۱۰، ص ۲۴۷). امام خمینی رحمته‌الله نیز همین مطلب را تأیید می‌کند و ترس عامه از عذاب را، یکی از اقسام خوف‌بندگان معرفی می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ص ۲۷۷). پسندیده نیز از ترس به‌عنوان یک عامل انگیزشی در رابطه انسان و خدا نام می‌برد که برای تبیین و توضیح رفتارهای دینی از ارزش بالایی برخوردار است (پسندیده،

۱۳۹۰: ص ۱۱۴). از میان محققین خارجی، شیلدروپ در نخستین سنخ دینی خود، از احساس ترس به عنوان بارزترین احساس که با اشتیاق به سلطه‌پذیری و کفاره همراه است، یاد می‌کند (وولف، ۱۳۸۶: ص ۴۵۱). کربکاتریک و شیور و روات نیز در پژوهش‌های خود که روی افراد و رابطه آنها با خدا انجام دادند، از ترس به عنوان عاملی جهت برقراری ارتباط با خداوند نام می‌برند. آنها این سنخ افراد را تحت گروه افراد با دل‌بستگی نایمن - اجتنابی قرار می‌دهند و نوع رابطه آنها با خداوند را بسیار خشک، سطحی و ناپایدار می‌دانند (علیانسب، ۱۳۹۱: ص ۳۴).

منظور از دین‌داری پاداش محور این است که افراد با هدف به دست آوردن چیزی و یا رسیدن به موقعیت خوشایند یا پیامد مثبتی، از اوامر الهی پیروی کنند. نتیجه پاداش، فعال شدن رفتار است. شخص از طریق تطمیع و تشویق، آنچه را که خدا خواسته است، انجام می‌دهد و از آنچه خدا نهدی کرده، اجتناب می‌کند. آشکارترین نمونه برای این سنخ، تلاش برای کسب بهشت و نعمت‌های آن در جهان پس از مرگ است. این سنخ موافق با نظریه شیخ انصاری (انصاری، ۱۳۷۶: ص ۴۴) و علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۴۹۴) است. آنها رسیدن به نعمت‌های بهشتی خداوند را، عاملی برای ایجاد انگیزه در انجام رفتارهای دینی می‌دانند. رودگر (۱۳۸۸: ص ۱۶۵) نیز بیان می‌کند که مخفی و غیرقابل محاسبه بودن پاداش‌های خداوند در قرآن، به عنوان یک اصل تقویت‌کننده انگیزه عمل می‌کند. می‌توان گفت عاملی که موجب روی‌آوری به رفتار در سنخ پاداش محور می‌شود، امید و رغبت در به دست آوردن وعده‌های داده‌شده از سوی خداوند است.

در دین‌داری شکر محور، فرد سبب بندگی و عبادت را شکرگذاری از نعمت‌هایی می‌داند که منعم بدون مستحق بودن انسان، آنها را به انسان ارزانی داشته است. در این سنخ، افراد با اندیشیدن در نعمت‌های بی‌پایان خداوند و با توجه به امر وجدانی و جوب شکر منعم، برای سپاسگزاری از خداوند، او را عبادت می‌کنند. برانگیزاننده بودن شکر در انجام رفتارهای دینی مورد تأیید شیخ انصاری (۱۳۷۶: ص ۴۴) و علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۱۰، ص ۲۴۷) است. علامه شبر نیز یکی از عوامل انگیزش دینی را عامل شکر می‌داند (شبر، ۱۳۷۴: ص ۳۷۲).

اندیشمندان اسلامی در تبیین رفتارهای برآمده از شکر، شناخت را مهم می‌دانند (فیض کاشانی، ۱۰۹۱: ج ۷، ص ۱۷۸). عامل شکر در یک فرایند سه‌مرحله‌ای - شناخت، هیجان، رفتار - منتهی به ایجاد و انجام رفتار می‌شود؛ به این صورت که دریافت‌کننده نعمت پس از آگاهی از نعمت و دهنده آن، هیجان شادی به وی دست می‌دهد و این هیجان، او را به سمت انجام رفتارهایی که مورد رضایت منعم است، هدایت می‌کند. بر اساس منابع اسلامی کسی که شناختش نسبت به منعم در مرتبه بالایی باشد، نه تنها به امور خوشایند شکرگذار است، بلکه حتی بر امور ناخوشایند نیز شاکر است؛ زیرا همه چیز را از جانب خداوند متعال می‌داند.

مراد از دین‌داری حیا محور، دین‌داری است که در آن عامل انگیزشی، ویژگی حیاست. حیا می‌تواند

به‌عنوان یک عامل انگیزشی قوی در جهت‌دهی به رفتار مؤثر باشد (پسندیده، ۱۳۹۳: ص ۶۹). حیا رفتار و افکار انسان را بر اساس شرع و عرف تنظیم می‌کند. از دیدگاه روایات، عنصر محوری در حیا نظارت دیگران است^۱؛ بدین معنا که حضور یک ناظر محترم، حیا را در انسان برمی‌انگیزاند. بنابراین، حیا مبتنی بر احترام به خود^۲ است. در این سنخ نیز صرف وجود نظارت برای برانگیختن حیا کافی نیست؛ بلکه حیا زمانی برانگیخته می‌شود که نظارت موجود، از طرف شخص درک شود. در این سنخ، مهم‌ترین عامل برای انجام رفتارهای دینی نظارت خداوند بر اعمال و رفتارهای بندگان است.

این سنخ با نظریه علامه شبر همخوانی دارد. ایشان در تأیید این سنخ از بندگان می‌گوید: آنها گروهی هستند که انگیزه آنان در عبادات حیای خداست؛ چون می‌دانند که خدای تعالی بر اندرون وجود آنان آگاه است. به همین خاطر، از اینکه در مقابل خدا عصبان کنند، حیا دارند و به انجام عبادات از خدا مبادرت می‌کنند (شبر، ۱۳۷۴: ص ۴۵). شجاعی (۱۳۹۴: ص ۱۳۵) نیز این سنخ را می‌پذیرد و پس از تقسیم نمودن قلمروهای حیا به دو قسم درونی و بیرونی، حیا از خداوند را جزء قلمرو بیرونی می‌داند و بیان می‌کند که هرچند به لحاظ ارزشی حیا از خداوند در بالاترین مرتبه قرار دارد؛ اما به لحاظ تحولی، در ابتدا حیا از دیگران، سپس حیا از خود و در نهایت حیا از خداوند مطرح می‌شود.

دین‌داری محبت‌محورانه آن نوع دین‌داری معرفی می‌شود که فرد به دلیل علاقه به خداوند، از اوامر و نواهی خداوند پیروی می‌کند. در این سنخ، فرد نگاهی به پیامدهای عمل خود ندارد؛ بلکه به دنبال به دست آوردن رضایت موضوع محبت خود یعنی خداوند است. با توجه به آنچه از آیات و روایات فهمیده می‌شود، شاید بتوان گفت که رابطه حبی با خداوند بهترین و برترین نوع رابطه شمرده شده است.

غالب علمای اخلاق، محبت را به‌عنوان یک سنخ در رابطه بین انسان و خداوند مورد تأیید قرار داده‌اند. از این میان می‌توان به مسکویه (۱۴۲۶ق: ص ۳۶۴) و غزالی (۱۴۰۶ق: ج ۱، ص ۴۰) اشاره کرد. مسکویه قائل است که انسان‌ها در میزان محبت به خداوند متفاوت هستند. او برترین نوع محبت را محبت الهیه نام‌گذاری می‌کند که خود دارای درجاتی است. غزالی نیز در تأیید این سنخ می‌گوید: مقصود از خلقت انسان دستیابی به محبت خداست. وی لازمه محبت الهی را انجام رفتارهای دینی می‌داند و از آن به‌عنوان عامل انگیزشی یاد می‌کند. انصاری (۱۳۸۶: ص ۹۳) نیز عالی‌ترین نوع ارتباط با خداوند را از این قسم می‌داند. او بیان می‌دارد: اگر نوعی از محبت وجود دارد که می‌توان آن را خائفانه خواند و نوعی از محبت به خداوند هست که می‌توان آن را تاجرانه نامید، نوع سومی از محبت هم هست که می‌توانیم آن را محبت عاشقانه بنامیم. از میان روان‌شناسان خارجی نیز یکی از کسانی که بیشترین تحقیق را در این زمینه انجام داده، نیل دونالد والش است؛ از

۱. عَلِمْتُ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ مُطَّلِعٌ عَلَى فَاسْتَحْيَيْتُ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، صفحه ۳۲۶).

۲. Self – esteem.

نظر او نیاز متعالی و والای دوستی با خداست که ما را به پرستش خداوند وامی دارد (والش، ۱۳۸۴: ص ۶۸). مطابق روایات، به عنوان یک قاعده کلی، وقتی انسان به احسانی که در حق او شده، توجه پیدا کند، محبت به عامل احسان، در وجودش برانگیخته می شود^۱. اما احسان به تنهایی برانگیزاننده نیست؛ بلکه توجه و درک احسان باعث انگیزش در رفتار می شود. بالبی نیز در چارچوب «نظریه دل بستگی»، به توضیح و تبیین این نکته می پردازد که چگونه طفل شیرخوار، از نظر عاطفی و هیجانی، نسبت به شخصی که به طور اصلی، وظیفه نگهداری از وی را برعهده دارد، دل بسته می شود. البته نظریه پردازان دل بستگی، به اتفاق بر این نکته تأکید کرده اند که دل بستگی صرفاً مربوط به دوره کودکی نیست و در همه سنین وجود دارد. بنابراین باید به عنوان سازه ای در گستره حیات، مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد (مظاهری، ۱۳۷۷: ۲۹۵).

افرادی چون کرکپاتریک این امر را به حوزه دین کشاند و معتقد است که نکته مشخص جهت کاربرد نظریه دل بستگی در دین، اهمیت، هیجان، محبت و صمیمیتی است که در سیستم اعتقادی دینی دیده می شود که دقیقاً شبیه دل بستگی کودک - مادر است (کرکپاتریک^۲، ۱۹۹۹: ص ۱۶۵). بنابراین، همان گونه که اشاره شد، در دل بستگی، پاسخ گویی منظم به نیازهای مراقبتی فرد، که در زبان حدیث تحت عنوان احسان و انعام آمده است - پیش نیاز اصلی شکل گیری این رابطه است. اما شرط تداوم این رابطه، به تداوم احسان نیست؛ زیرا وقتی این رابطه شکل گرفت، می تواند در شرایط سالم و بهنجار، از رابطه بر اساس احسان نیز فراتر رود (پسندیده، ۱۳۹۰: ص ۳۶).

بر اساس یافته های پژوهش، علاوه بر تفاوتی که در مراتب هر سنخ وجود دارد، بین سنخ ها نیز از جهت اهمیت و ارزش و ثبات تفاوت وجود دارد؛ برخی سنخ انگیزشی حیا محور را برتر از سنخ انگیزشی ترس محور و پاداش محور معرفی کرده اند و بیان می کنند که برتری عامل حیا بر عوامل ترس و پاداش از این جهت است که حیا نه مبتنی بر ترس است و نه مبتنی بر طمع؛ بلکه مبتنی بر احترام به خود یا کرامت انسانی است که بر اساس آن، وقتی فرد خود را در حضور شخصی کریم بیابد، از ارتکاب زشتی ها خودداری و رفتار خود را تنظیم می کند.

برخی از روایات نیز میزان ثبات رفتار را عاملی برای برتری دانسته اند و بیان می کنند که سنخ محبت محور در انجام رفتارهای دینی پایدارتر از سنخ ترس یا پاداش محور است. کسی که اعمال عبادی را با انگیزه ترس یا امید به پاداش انجام می دهد، چنانچه ترس از کیفر یا طمع به پاداش نباشد، رابطه اش قطع و رفتارش تغییر خواهد کرد؛ اما کسی که رابطه اش بر محبت استوار است، از بند ترس و طمع آزاد است و با وجود یا فقدان

۱. وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى عَلَى حُبِّ مَنْ أَحْسَنَ إِلَيْهَا وَ بُغِضَ مِنْ أَسَاءَ إِلَيْهَا.

کیفر و پاداش، رفتارش تغییر نخواهد کرد؛ چنانچه این امر در سخنان معصومین مشهود است.^۱ همچنین با توجه به یافته‌های پژوهش می‌توان شناخت (معرفت یا علم) را یکی از مهم‌ترین ابعاد یا عوامل در ایجاد رفتار دینی دانست. شناخت نقش مهمی در این الگو داشته و زیرساخت سنخ‌ها را تشکیل می‌دهد؛ یعنی میزان ترس، محبت، حیا، شکر و ... که شخص نسبت به خدا دارد، بی‌تردید وابسته به ماهیت و میزان شناختی است که از خدا دارد. در این مورد، روایات زیادی از معصومین نقل شده است. بندورا فرایندهای شناختی را در تعیین رفتار آدمی، بسیار مهم دانسته و بر اهمیت تأثیر فرایندهای شناختی بر انگیزش، عواطف و رفتار انسان تأکید کرده است. آرژیل با بیان اینکه بیشتر رفتارهایی که در انسان، معطوف به هدف هستند، متضمن اندیشه قبلی بر اهداف‌اند، مکانیزم اصلی و زیربنایی در رفتارها و اعتقادات دینی را سازوکارهای شناختی می‌داند. ازراک نیز در بررسی و توضیح تحول دینی، نشان می‌دهد که تحول دینی بر پایه تحول شناختی، به‌عنوان کسب معرفت‌های دینی بنا می‌شود (پسندیده، ۱۳۹۰: ص ۵۶).

بر اساس روایات، مراتب و درجات شناختن پروردگار متعال متفاوت دانسته شده است و بر حسب شناخت، در درجات گوناگون قرار می‌گیرند. کسی که در تمام حرکات و اعمال خود مراقب و محتاط و خائف بوده و از غضب پروردگار متعال پرهیز و اجتناب می‌کند، در مرتبه اول علم است. کسی که با داشتن صفت خوف و احتیاط، پیوسته به فضل و احسان و نیکویی‌های پروردگار متعال امیدوار است، در مرتبه دوم یقین است. کسی که با رعایت احتیاط و با داشتن امید، محبت و شوق و علاقه پروردگار متعال در دل او جایگزین و ثابت شده است، در مرتبه سوم معرفت است و اگر کسی چیزی از این آثار و علائم را در وجود خود مشاهده نکرد، به طور حتم از معرفت خداوند متعال بیگانه خواهد بود (مصباح الشریعه، ۱۳۶۰: ص ۲۳۶).



۱. أَفْضَلُ النَّاسِ بَعْدَ النَّبِيِّينَ ﷺ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ الْمُحِبُّونَ لِلَّهِ الْمُتَحَابُّونَ فِيهِ وَكُلُّ حَبٍّ مَعْلُولٍ يورثُ فِيهِ عَدَاوَةٌ إِلَّا هَدَيْنَ وَهُمَا مِنْ عَيْنٍ وَاحِدَةٍ يَزِيدَانِ أَبْدًا وَلَا يَنْقُصَانِ أَبْدًا (مصباح الشریعه، ۱۴۰۰: ص ۱۹۴).

فهرست منابع

قرآن

نهج البلاغه (للصبحی صالح) (۱۴۱۴ق). قم، هجرت. صحیفه سجادیه (۱۳۷۶).

۱. احمد بن الحسن طوسی (۱۴۱۴ق). *الأمالی*، قم، دار الثقافة.
۲. احمد بن محمد مسکویه (۱۴۲۶ق). *تهذیب الاخلاق و تطهیر الأعراق*، بی جا، طلیعه النور.
۳. اسپیلکا و همکاران، ب (۱۳۹۰). *روان شناسی دین بر اساس رویکرد تجربی*، (مترجم، محمد دهقانی) تهران: رشد.
۴. انصاری، محمد علی (۱۳۸۶). *تفسیر سوره حجرات*، مشهد: بیان هدایت نور.
۵. بشیری، ابوالقاسم (تابستان ۱۳۹۳). «نظریه انگیزش در اندیشه دینی»، *روان شناسی دین*، ص ۳۹-۶۰.
۶. پسندیده، عباس (۱۳۹۰). *مثالث ایمان*، قم، دار الحدیث.
۷. جعفرین محمد عبدالمجید (۱۳۶۰). *مصباح الشریعه*، مترجم حسن مصطفوی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۸. چاوشیان، حسن (پاییز و زمستان ۱۳۸۱). «از "طبقه بندی اجتماعی" تا "سبک زندگی" رویکردهای جدید در تحلیل جامعه‌شناختی هویت اجتماعی»، *نامه علوم اجتماعی*، صص ۳-۲۷.
۹. حسن بن علی الامام العسکری (۱۴۰۹ق). *التفسیر المنسوب الی الامام العسکری*، قم، مدرسه الامام المهدی.
۱۰. دونالد والش، ن (۱۳۸۴). *دوستی با خدا: گفتگویی نامتعارف*، ترجمه ف. فرناز، کلک آزادگان.
۱۱. رودگر، محمد جواد (۱۳۸۸). *سیر و سلوک در قرآن*، تهران، مرکز پژوهش‌های اسلامی.
۱۲. زین الدین بن علی شهید ثانی (۱۳۷۷). *شرح مصباح الشریعه*، مترجم: عبدالرزاق گیلانی، تهران، پیام حق.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۲ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۴. شتر، عبدالله (۱۳۷۴). *الاخلاق*، مترجم: محمدرضا جباران، قم، هجرت.
۱۵. شجاعی زند، علیرضا شجاعی زند (بهار ۱۳۸۴). «مدلی برای سنجش دین‌داری»، *مجله جامعه‌شناسی*، ص ۳۴-۶۶.
۱۶. شجاعی، محمدمصدق (۱۳۹۴). *روان شناسی تنظیم رفتار*، قم، دار الحدیث.
۱۷. شجاعی، محمدمصدق (۱۳۹۱). انگیزش و هیجان: نظریه‌های روان‌شناختی و دینی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۸. سیوطی، عبد الرحمن ابن ابی بکر (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور فی التفسیر بالماثور*، قم، کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی.
۱۹. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله (۱۴۰۴ق). *شرح نهج البلاغه*، قم، مکتب آیه الله المرعشی النجفی.

۲۰. آمدی عبدالواحد بن محمد تمیمی (۱۴۱۰ق). *غرر الحکم و درر الکلم*، قم، دارالکتاب الاسلامیه.
۲۱. علیانسب، سید حسن (۱۳۹۱). خداجویی و نقش آن در نگرش به مرگ، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۲. غزالی، (بی تا). *پندنامه محمد غزالی به یکی از ملوک*، تهران، مطبعه طهران.
۲۳. فیض کاشانی، (۱۰۹۱ق). راه روشن؛ ترجمه *المحججه البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، مشهد: آستان قدس رضوی؛ بنیاد پژوهش های اسلامی.
۲۴. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار علیهم السلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۵. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریع، قم، موسسه آل البيت.
۲۶. محمد بن علی ابن بابویه (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران، نشر جهان.
۲۷. ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵ق). *عوالی اللثالی العزیزیه فی الاحادیث الدنییه*، قم، دار سید الشهداء.
۲۸. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). *تفسیر العیاشی*، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۳). *اصول کافی*، قم، دار الکتب الاسلامیه.
۳۰. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۳۷۶). *کتاب الطهاره*، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، انصاریان.
۳۱. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۶). *شرح چهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۳۲. مظاهری، محمد علی. (۱۳۷۷). *الگوی دلبستگی نوزادان ایرانی*. مجله روانشناسی، ص. ۲۹۱ - ۳۱۵.
۳۳. نوری، حسین (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل* (جلد ۲۸). قم، موسسه آل البيت علیهم السلام.
۳۴. وولف، دیوید (۱۳۸۶). *روان شناسی دین*، ترجمه محمد دهقانی، تهران، رشد.

۳۵. Kirkpatrick, L. (۱۹۹۹). Attachment and religipus representatons and behavior. scientific study of religion, pp. ۳۱۵ - ۳۳۴.

۳۶. Gordon, w. (۱۹۵۰). The individual and his religion. New york: the wacmillan company

۳۷. McGuire, M. (۱۹۹۷). Religion: the soial context. Wadsworth: publishing compan



بررسی ریشه‌های طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در الهیات مسیحی در قرون وسطای متأخر

یوسف دانشور نیلوا

جواد قلی پور ۲

چکیده:

یکی از مبانی علم نوین، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است. باور رایج این است که این مبنای علم نوین، همزاد خود علم بوده و از این‌رو در انقلاب علمی پدیدار گشته است؛ لکن بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی نه در بحبوحه ظهور علم جدید در انقلاب علمی، بلکه در منازعات الهیاتی قرون وسطای متأخر متولد شده است. این نکته از جهت روشن کردن رابطه‌ای که علم و دین در طول تاریخ مغرب‌زمین داشته‌اند حائز اهمیت است. شواهدی حاکی از آن است که متألّهان مسیحی با انگیزه‌های الهیاتی، مسائلی را مطرح کردند که بستر مناسبی را برای پیدایش طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به وجود آورد. از خلال این بررسی آشکار خواهد شد که در این عصر سه عامل مهم که با انگیزه‌های الهیاتی همراه بودند در به وجود آمدن طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مؤثر واقع شدند: تبیین ویژه از رابطه خالق و مخلوق، تفکیک حوزه دین و علم، تأکید بر تجربه‌گرایی و روش کمی. در ضمن این تحلیل رابطه تجربه‌گرایی و الهیات مسیحی در قرون وسطای متأخر روشن خواهد شد.

واژگان کلیدی: علم نوین، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، الهیات مسیحی، قرون وسطای متأخر، تفکیک حوزه علم و دین، تجربه‌گرایی.

۱. دانشیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.

۲. دانشجوی دکتری رشته کلام اسلامی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.

۱. مقدمه

طبیعت‌گرایی روش‌شناختی یکی از مبانی مهم در علم نوین بوده و از این رو، جست‌وجوی تاریخی برای یافتن منشأ و خاستگاه طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به اندازه جست‌وجوی تاریخ علم داری اهمیت خواهد بود. اما چنان‌که خواهیم دید، عناصر معرفتی و غیر معرفتی بسیاری در علم و همچنین طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مؤثر بوده است. یکی از این عناصر، الهیات مسیحی است که در نتیجه در تاریخ علم می‌توان به برهه‌ای اشاره کرد که علم و دین در آن به هم پیوند می‌خورند.

باور عمومی این است که علم نوین در دوره انقلاب علمی و به دست دانشمندان پایه‌ریزی شده است و پیش از انقلاب علمی، نمی‌توان از آن نشانی گرفت. از این رو طبیعت‌گرایی روش‌شناختی که یکی از مبانی مهم علم است، در این دوره تکون یافته است. اما با توجه به برخی از شواهد، به نظر می‌رسد که دیدگاه مذکور نمی‌تواند صحیح باشد. البته می‌توان پذیرفت که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در جریان انقلاب علمی به تفصیل تنسيق پیدا کرد و همچنین به کار گرفته شد و از این طریق علم نوین تولد یافت. اما بدون تردید، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی قبل از انقلاب علمی و در قرون وسطای متأخر مطرح شده بود. با توجه به برخی از شواهد موجود، در قرون وسطای متأخر، مجموعه‌ای از مسائل به‌وسیله متألهان مسیحی با انگیزه‌های الهیاتی مطرح شد که بستر مناسبی را برای پیدایش طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به وجود آورد. هدف ما در نوشتار حاضر این است که با مطالعه و بررسی برخی از مسائل الهیاتی مطرح شده در قرون وسطای متأخر، رابطه آنها را با پیدایش طبیعت‌گرایی روش‌شناختی روشن نماییم.

از آنجا که در گذشته محققان به دستاوردها و میراث علمی قرون وسطی اعتنایی نداشتند، به بحث طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در قرون وسطای متأخر و پیدایش تجربه‌گرایی در آن عصر نپرداخته‌اند. از این رو، تحقیق مستقلی درباره این مسئله در زبان انگلیسی یا فارسی یافت نشد؛ لکن این بحث با شواهدی که در برخی از منابع وجود دارد، قابل پیگیری است. اهمیت این بحث از این روست که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در مطالعه طبیعت، از مهم‌ترین عناصر تعیین‌کننده هویت علم جدید است و از این رو معرفت به آن، از مقدمات ضروری شناخت علم نوین است. شناخت طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و عوامل تاریخی اثرگذار آن، ما را در حل مسائلی مانند رابطه علم و دین، اسلامی‌سازی علوم و تأسیس علم دینی که امروزه در جامعه اسلامی مطرح شده‌اند، کمک خواهد کرد. به نظر می‌رسد که الهی‌دان‌های مسیحی در قرون وسطای متأخر، به سبب تبیین ویژه از رابطه خالق و مخلوق، تفکیک حوزه دین و علم، و تأکید بر تجربه‌گرایی و روش کمی، در به وجود آمدن طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مؤثر بوده‌اند. این نوشتار با تمرکز بر این عناصر، در پی روشن کردن تأثیر الهیات مسیحی در قرون وسطای متأخر در ظهور روش کمی خواهد بود. اما پیش از ورود به بحث اصلی، شایسته است چند اصطلاح کلیدی به‌اجمال تبیین گردند.

۲. مفهوم‌شناسی

(ا) طبیعت‌گرایی روش‌شناختی

دو نوع طبیعت‌گرایی وجود دارد؛ طبیعت‌گرایی متافیزیکی (metaphysical naturalism) و طبیعت‌گرایی روش‌شناختی (methodological naturalism). طبیعت‌گرایی متافیزیکی، همان‌گونه که از نام آن پیدا است، دارای ادعایی هستی‌شناسانه بوده و با قاطعیت حکم می‌کند که موجودات طبیعی تمام آن چیزهایی‌اند که وجود دارند (Gregory, ۲۰۰۹, p.۴)، بنابراین مطابق این دیدگاه، خدایی که خدا باوران سنتی به آن معتقدند، وجود نخواهد داشت (Ruse, ۱۹۹۵, p.۴). اصطلاحات دیگری نیز برای این نوع از طبیعت‌گرایی به کار برده شده که عبارت‌اند از: الحاد (atheism)، طبیعت‌گرایی فلسفی (philosophical naturalism)، طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی (ontological naturalism) و مادی‌گری (materialism).

در مقابل طبیعت‌گرایی متافیزیکی، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی قرار دارد که هیچ ادعایی مربوط به هستی ندارد؛ بلکه دیدگاهی است که شرایط و الزاماتی را برای یک علم مناسب فرض می‌گیرد که بر اساس آن شرایط و الزامات، ما باید در علم به‌گونه‌ای مشی کنیم که گویی هیچ موجود فراطبیعی وجود ندارد و به همین سبب، در تبیین پدیده‌های طبیعی نباید به خدا، فرشته، موجودات فراطبیعی و متون دینی متمسک شویم؛ بلکه تبیین باید بر اساس خود طبیعت صورت گیرد (Plantinga, ۲۰۱۱, p. ۲۴۴-۲۴۷). بنابراین با توجه به تعریف مذکور، آن‌گونه که برخی از اندیشمندان معتقدند، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی هیچ ادعایی در مورد ماورای طبیعت ندارد و درباره وجود یا عدم چیزی فراتر از عالم طبیعت، ساکت است. مایکل روس در این باره می‌گوید: طبیعت‌گرایی روش‌شناختی اصرار دارد کسی که پژوهش علمی می‌کند، باید از همه ارجاعات دینی و الهیاتی اجتناب کند و به‌خصوص، نقش خدا را در خلقت انکار کند؛ لیکن این سخن به این معنا نیست که خداوند در خلقت نقشی ندارد؛ بلکه به این معناست که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی که فضای حاکم بر علم است، جایی را برای سخن گفتن از وجود خدا باقی نمی‌گذارد (Ruse, ۲۰۰۱, p. ۳۶۵). این طبیعت‌گرایی در برخی منابع گاه الحاد موقت (provisional atheism) و گاهی الحاد روش‌شناختی (methodological atheism) نیز خوانده می‌شود.

(۲) اهمیت طبیعت‌گرایی روش‌شناختی برای علم

رونالد نامبرز^۱ در تبیین ضرورت و اهمیت طبیعت‌گرایی روش‌شناختی برای علم مدرن می‌گوید: «هیچ چیزی به اندازه رد تمسک به خدا برای تبیین افعال طبیعت در تعیین سرشت علم مدرن نقش نداشته است» (Lindberg, ۲۰۰۳, P. ۲۶۵).

آلوین پلنتینگا نیز در خلال پاسخ به این مسئله که «چرا برخی از روان‌شناسان تکاملی یا پژوهشگرانی

۱. Ronald L. numbers.

که به تحقیق تاریخی در متون مقدس می پردازند، فرضیاتی را مطرح می کنند که با عقاید مسیحی و به طور کلی با خداواری ناسازگار است و بر اساس آنها عقاید دینی به وسیله فرایندهای معرفت بخش و حقیقی به دست نیامده اند»، معتقد است که آنها اشتباه بودن عقاید مسیحی را اثبات نکرده اند و یا اینکه خودشان ملحد نیستند؛ بلکه پاسخ مسئله این است که هم روان شناسان تکاملی و هم دیگر اندیشمندان بر این باورند که بررسی علمی نیازمند آن است که باید این بررسی ها از عقاید الهیاتی تفکیک شوند. در واقع این اندیشمندان معتقد به این هستند که آنچه هویت علم را شکل می دهد، «طبیعت گرایی روش شناختی» است و آنها خودشان را ملزم به رعایت چنین ویژگی می کنند (Plantinga, 2011, p. 244-246).

بنابراین، طبیعت گرایی روش شناختی نقش بسیار مهم و کلیدی را در علم نوین دارد. طبیعت گرایی روش شناختی نه یکی از مبانی و ویژگی های علم، بلکه حتی این ویژگی از قلمرو علم نیز فراتر رفته و فیلسوفان نیز پایبند چنین ویژگی هستند. استیس - هرچند از طبیعت گرایی روش شناختی نامی به میان نمی آورد و به جای آن، از جهان نگری طبیعی یا علمی سخن به میان می آورد- در توصیف فلاسفه دوره نوین که به ظاهر با هم متفاوت اند، می گوید:

«فلسفه به راستی غالباً به این دلیل که فقط به شلوغ بازاری از آرای متضاد می ماند که در آن هیچ نظم و الگویی یافت نمی شود، مورد انتقاد است... با این همه اگر به کنه این اصطلاحات و الفاظ سطحی نظری افکنیم، الگویی و نظمی هست که در همه این آرا یافت می شود. این یگانه جهان نگری، یعنی جهان نگری طبیعی گرایانه یا علمی است که همه آنان هرکدام به شیوه خاص خود بیان می کنند» (استیس، ۱۳۹۰، ص ۲۲۴).

مراد استیس از جهان نگری طبیعی گرایانه یا علمی، همان طبیعت گرایی روش شناختی است؛ زیرا او در تبیین چنین طبیعت گرایی از نگاه متفکرانی چون دکارت، هیوم، آگوست کنت و وایهینگر استفاده می کند که اینها در تبیین طبیعت نیازی به رجوع غیر طبیعت نمی دیده اند (ر.ک: همان، فصل هشتم) و این نگاه با همان طبیعت گرایی روش شناختی مطابقت دارد. شاهد دیگر بر اینکه جهان نگری طبیعت گرایانه و علمی، طبیعت گرایی روش شناختی است، این است که خود دکارت که در اینجا مورد توجه استیس بوده و از جهان نگری طبیعی گرایانه پیروی کرده، فردی با ایمان است و فراطبیعت را انکار نمی کند. از این رو، این جهان نگری نمی تواند طبیعت گرایی هستی شناختی باشد که فراطبیعت را انکار می کند؛ در نتیجه این جهان نگری طبیعی گرایانه طبیعت گرایی روش شناختی خواهد بود.

۳) عوامل مؤثر در پیدایش طبیعت گرایی روش شناختی

مسئله ای که در اینجا مطرح است این است که چه عواملی در شکل گیری طبیعت گرایی روش شناختی از سوی متألهان مسیحی مؤثر بوده است؟ ما در پاسخ به این مسئله به سه عامل اشاره می کنیم:

۱- ۳. رابطه خالق و مخلوقات و طبیعت گرایی روش شناختی

کشف رابطه میان خالق و مخلوق در بسیاری از ادیان دارای اهمیت بسیاری است؛ زیرا هرگونه اتخاذ



موضوع در این مورد، در نحوه زندگی دینی و عبادی شخص و جامعه مؤثر خواهد بود. برای نمونه اگر کسی بر این باور باشد که خدا در زندگی او به نحو فعال دخالت نمی‌کند، بلکه زندگی او بر اساس قوانین کور و نقض‌ناشدنی هدایت می‌شود، زندگی و سلوک شخصی و عبادی او متفاوت با کسی است که باور دارد خداوند فعالانه در زندگی او ایفای نقش می‌کند. به همین سبب، این بحث شایستگی آن را داشته که به وسیله اندیشمندان مورد بحث و بررسی قرار گیرد. در نوشتار حاضر، به دیدگاه دو نفر از متألهان برجسته قرون وسطای متأخر، یعنی توماس آکویناس و ویلیام اوکامی اشاره می‌کنیم که نظریات آنها در مورد رابطه خالق و مخلوق، بر طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به طور خاص مؤثر بوده است.

۱-۳-۱. توماس آکویناس

یکی از مسائلی که آکویناس به آن پرداخته این است که آیا مخلوقات را می‌توان به صورت مستقل شناخت یا آنکه برای شناخت آنها نیاز به ارجاع آنها به خداوند داریم؟ به عبارت دیگر، آیا با مطالعه تجربی بر روی مخلوقات، می‌توان شناخت کاملی از آن به دست آورد و یا اینکه برای شناخت آنها باید از شناخت خدا آغاز کنیم و یا اینکه به کلام الهی متمسک شویم؟ آکویناس معتقد است که گرچه در شناخت خدا باید از شناخت مخلوقات آغاز کنیم - یعنی شناخت مخلوقات مقدمه برای شناخت خداوند است، اما در شناخت مخلوقات و روندهای طبیعی، می‌توانیم آنها را به طور نسبتاً مستقل از هرگونه فعل مستقیم خداوند تبیین کنیم و نیازی به شناخت خدا نداریم (باربور، ۱۳۹۲: ص ۴۹-۵۱).

نتیجه دیدگاه آکویناس درباره رابطه مخلوقات با خالق به لحاظ مقام اثبات، در شکل‌گیری طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مؤثر خواهد بود؛ چرا که از منظر او می‌توان مخلوقات و روندهای طبیعی را بدون اینکه مستقیماً به فعل یا قول الهی استناد داده شوند، شناخت و این دیدگاه در نهایت به طبیعت‌گرایی روش‌شناختی می‌انجامد؛ زیرا ادعای طبیعت‌گرایی روش‌شناختی این است که طبیعت، بدون ارجاع به ماوراء و به خصوص بدون تمسک به خدا، قابل شناخت است. بنابراین، توجیه و تبیین رابطه مخلوقات با خدا به لحاظ مقام اثبات و معرفت از دیدگاه توماس آکویناس، در طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مؤثر خواهد بود.

۲-۳-۱. ویلیام اوکام و مطلق‌ها

یکی از مسائل الهیاتی که ویلیام اوکام درصدد برآمد تا آن را مورد بررسی قرار دهد، رابطه میان خداوند و مخلوقات بود؛ او برای این هدف باید فرایند و مقدماتی را می‌پیمود که به نظر می‌رسد این فرایند به رشد طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و در مرحله بعد به رشد علم نوین کمک کرده است.

او ابتدا تمایل داشت که جهان را به «مطلق‌ها» تقسیم کند. مطلق‌ها موجودات متمایزی هستند که بین آنها رابطه‌ای ضروری وجود ندارد؛ اما هریک از آنها به خدا وابسته‌اند. نفی رابطه میان مطلق‌ها از سوی اوکام

به دلیل باور او به «اصل صرفه‌جویی»^۱ است. بر اساس اصل صرفه‌جویی، در خارج فقط اشیاء وجود دارند و غیر از آنها چیزهای دیگری به نام رابطه که از موضوع خود جدا باشد، وجود ندارد. اگر در خارج نیز رابطه وجود می‌داشت، باید این رابطه‌ها جدا از موضوع خود یعنی اشیاء می‌بودند و در این صورت خداوند می‌توانست رابطه پدری را ایجاد کند و آن را به کسی که هرگز چنین رابطه‌ای را ندارد، اعطا کند؛ درحالی‌که حقیقت این است که آدمی وقتی «پدر» نامیده می‌شود که فرزندی را به وجود آورده باشد و هیچ نیازی به این نیست که وجود موجود سومی در نظر گرفته شود؛ یعنی رابطه‌ای که پدر را به کودک ربط دهد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ج ۳، ص ۸۲).

پس اگر رابطه‌ها در خارج وجود ندارد، ماهیت این رابطه‌ها چیست؟ همچنین رابطه‌هایی که برخی در میان اشیاء برقرار می‌دانند، چگونه توجیه می‌شود؟ آیا اوکام اساساً رابطه میان اشیاء و موجودات مطلق را انکار می‌کند؟ پاسخ این است که اوکام رابطه‌ها را انکار نمی‌کند؛ بلکه وجود خارجی داشتن آنها علاوه بر موضوع خودشان را نمی‌پذیرد. او معتقد است که رابطه‌ها اسامی یا واژه‌هایی‌اند که بر مطلق‌ها دلالت می‌کنند. رابطه به معنای دقیق آن، خارج از ذهن واقعیت ندارد. او حتی نمی‌گوید که رابطه با موضوع خودش یکی است؛ بلکه او رابطه را «معنا» و یا مفهومی در نفس می‌داند که بر مطلق دلالت دارد (همان: ص ۸۳).

رابطه‌ها را می‌توان به دو موجود مطلق تحلیل کرد؛ زیرا بنا بر روشی که اوکام در پیش گرفته، چیزی به نام رابطه که میان دو موجود مطلق و متمایز وجود داشته باشد، با روش تجربی قابل اثبات نیست؛ پس باید آن را با توسل به تیغ برنده اصل صرفه‌جویی کنار گذاشت. بنابراین کاملاً درست است که خدا مخلوقات را ایجاد و حفظ کرده است و مخلوقات نمی‌توانند جدای از خدا وجود داشته باشند؛ اما این به آن معنا نیست که موجود مرموزی بر مخلوقات اثر می‌گذارد که نامش رابطه ذاتی و وابستگی است. ما مخلوقات را بالذات در ارتباط با خدا تصویر می‌کنیم و درباره آنها سخن می‌گوییم؛ اما آنچه بالفعل وجود دارد، از سویی خداست و از سویی مخلوقات‌اند و نیازی به فرض موجود دیگری نیست (همان: ص ۸۳-۸۴).

بنابراین از دیدگاه اوکام جهان عبارت است از مطلق‌ها، یعنی جواهر و اعراض مطلقی که می‌توانند کم‌وبیش با هم قرابت مکانی داشته باشند، اما تحت تأثیر موجودات رابطی که رابطه‌های واقعی نامیده می‌شوند نباشند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ج ۲، ص ۸۴). با توجه به این مطالب، از دیدگاه اوکام میان خداوند و مخلوقات به لحاظ مقام ثبوت، روابط طرفینی وجود دارد، خداوند مخلوقات را ایجاد و حفظ می‌کند و مخلوقات نیز معلول و وابسته خداوند هستند؛ اما آیا به لحاظ مقام اثبات و معرفت نیز میان اینها رابطه وجود دارد یاخیر؟

۱. اوکام درباره اصل صرفه‌جویی می‌گوید: «اشیاء را نباید بدون ضرورت افزایش داد»؛ یعنی نباید وجود یک امر تجربی را از راه تخیل امر دیگری که وجود فرضی آن قابل اثبات و تحقیق نیست، توجیه نمود (رک: کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۱۳۵؛ همو، ۱۳۸۸: ج ۲، ص ۶۶).

با توجه به تقسیم جهان به مطلق‌ها به نظر می‌رسد که اوکام به لحاظ مقام اثبات رابطه‌ای را متصور نمی‌داند؛ در نتیجه دیدگاه او بر طبیعت‌گرایی روش‌شناختی تأثیر داشته است. مورخ فلسفه فردریک کاپلستون در مورد پیامد دیدگاه اوکام در بحث رابطه میان مخلوقات و خدا معتقد است: دیدگاهی که اوکام در مورد رابطه‌ها و مطلق‌ها دارد، نمایانگر رویکرد تجربه‌گرایانه اوکام است و این دیدگاه در رشد دانش تجربی مؤثر بوده است؛ او چنین می‌نویسد:

از نظر منطقی می‌توان گفت که اصرار اوکام در مورد «مطلق»‌ها و دیدگاه او در مورد «رابطه»‌ها از رشد دانش تجربی به نحوی که می‌آید، جانبداری کرده است. اگر تلقی این باشد که مخلوق رابطه واقعا ذاتی با خدا دارد، و اگر نتوان این امر را بدون این رابطه مستمر به‌درستی فهمید، منطقی است نتیجه بگیریم که مطالعه به شیوه‌ای که در آن مخلوقات آینه خدا هستند، مهم‌ترین و ارزشمندترین نحوه بررسی جهان است، و مطالعه فقط خود مخلوقات، بدون اینکه به خدا ارجاع داده شود، بیشتر نوعی مطالعه نازل‌تر است که فقط شناخت نازل‌تری از جهان به دست می‌آید. اما اگر مخلوقات مطلق‌هایند، می‌توان آنها را کاملا بدون اینکه به خدا ارجاع داده شوند، مطالعه کرد... اگر بتوانیم ماهیت مخلوقات را بدون ارجاع به خدا بشناسیم، این نتیجه به بار می‌آید که دانش تجربی رشته مستقلی است (همان، ص ۸۴-۸۵).

بنابراین، از این مقدمات می‌توان چنین نتیجه گرفت که آن‌گونه که فردریک کاپلستون نیز معتقد است، دیدگاه اوکام در رشد علم نوین و به طور خاص در مبانی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی علم نوین، تأثیر داشته است؛ زیرا تأکید طبیعت‌گرایی روش‌شناختی بر این است که می‌توان جهان و عالم طبیعت را بدون ارجاع به عالم ماوراء، و با روش تجربی شناخت. اوکام نیز با نفی روابط واقعی میان خالق و مخلوق در رشد طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مؤثر بوده است؛ زیرا همان‌گونه که از کاپلستون نقل شد، اگر رابطه میان خالق و مخلوق واقعی نباشد، دیگر در مطالعه مخلوقات یا موجودات مطلق، نیازی برای ارجاع به خدا وجود نخواهد داشت و می‌توانیم موجودات مطلق را به‌صورت کامل بشناسیم و طبیعت‌گرایی روش‌شناختی نیز ادعائی جز این ندارد که باید طبیعت و جهان مادی را بدون ارجاع به عالم ماوراء شناخت.

۲-۳. تفکیک میان حوزه دین و علم

فلسفه ارسطویی از بدو ورود به تفکر مسیحی و حتی بعد از اینکه در دانشگاه‌های پاریس آزادانه تدریس می‌شد، با مخالفت‌های جدی از طرف متألهان مسیحی همراه بود؛ زیرا آنها به این فلسفه خوشبین نبودند و آن را فاسدکننده ایمان می‌دانستند و به همین سبب، فلسفه را به شدت مورد انتقاد قرار دادند. یکی از متألهانی که در انتقاد از فلسفه ارسطویی گوی سبقت را از دیگر متألهان معاصر خود ربود، ویلیام اوکام بود. سرانجام با نقدها و مخالفت‌هایی که از طرف متألهان مسیحی به سوی فلسفه ارسطویی سرازیر شد، فلسفه ارسطویی دیگر در مقابل نقدها و مخالفت‌ها تاب نیاورد و کم‌کم از صحنه علمی و پژوهشی خارج شد.

بعد از نقد فلسفه و خروج آن از صحنه علمی، دو حوزه مهم وجود داشت که نیاز بود متد و روش‌های مطالعه آنها مورد بررسی و بازنگری قرار گرفته و بازسازی شود. یکی از این حوزه‌ها، حوزه دین و مسائل الهیاتی بود که پیش از کنار رفتن فلسفه ارسطویی، الهیات و فلسفه مدرسی عهده‌دار حل و فصل مسائل آن با روش و حیانی و عقلانی بود. متفکران برتر این عرصه همچون آکویناس، درصدد بودند تا با هماهنگ‌سازی عقل و وحی، مسائل مطرح‌شده در حوزه دین را سامان بخشند. اما با کنار گذاشتن فلسفه ارسطویی، شرایط جدیدی پیش آمده بود؛ زیرا شیرازه فلسفه مدرسی نیز که بر فلسفه ارسطویی مبتنی بود، با کنار رفتن فلسفه ارسطویی، از هم می‌پاشید، و باید برای مطالعه مسائلی همچون اثبات وجود خدا و صفات او، نفس و تجرد آن و دیگر مسائل دینی که سابقاً در قالب فلسفه مدرسی مورد بحث قرار می‌گرفتند، شیوه جدیدی بنا نهاده می‌شد.

حوزه دیگری که باید روش مطالعه و تحقیق در آن مورد بررسی قرار می‌گرفت، حوزه شناخت طبیعت و شناخت اشیای مادی بود. چه روشی شایسته تحقیق و پژوهش در این حوزه بود؟ آیا می‌توان از وحی یا ایمان برای تحقیق در طبیعت سود جست یا خیر؟ به روش عقلی و پیشینی چگونه؟ کاری که نهایتاً اوکام در پیش گرفت این بود که ابتدا او این دو حوزه را از هم تفکیک می‌کند و قلمرو هر یک را از دیگری متمایز می‌داند و پاسخی که او می‌توانست به این سؤال بدهد این بود که حوزه دین را باید به روش و حیانی سپرد و روش دیگری نیز در این حوزه کارایی ندارد.

برای مثال، او شناخت خداوند را فقط منحصر در شناخت و حیانی می‌داند و می‌گوید: شناخت یک شیئی یا از راه بدهت آن است یا از چیزی که بدیهی است، استنباط شده است و یا از راه تجربه. هیچ‌یک از این سه راه برای شناخت خدا کافی نیست و اگر این راه‌ها کافی بود، خداوند برای کفار و بت‌پرستان نیز بدیهی می‌بود؛ چرا که آنان به لحاظ هوشی کمتر از مسیحیان نیستند؛ از این رو، روش شناخت و اثبات خداوند ایمانی است، نه برهانی و تجربی (بدوی، ۱۹۸۴: ص ۲۵۴). بنابراین، او تحقیق در حوزه دین را منحصر به روش و حیانی واگذار می‌کند و عقل و تجربه را شایسته ورود در مباحث دینی نمی‌داند. او شناخت خدا را بدیهی نمی‌داند؛ پس باید از طریق مخلوقات که به صورت بدیهی برای ما معلوم‌اند، خدا را بشناسیم. اما او این روش را نیز نمی‌پذیرد؛ زیرا تصویر او از «علیت»، تصویری کاملاً تجربی است. اگر علیت چیزی برای چیز دیگر، با تجربه ثابت شود، این علیت پذیرفتنی است؛ اما اگر نتوانستیم با تجربه این وابستگی را ثابت کنیم، علیت نیز وجود ندارد. بنابراین، نمی‌توان از روی یقین اثبات کرد که جهان معلول خداست؛ زیرا ما آن‌گونه که هیوم نیز ادعا می‌کرد، اساساً قادر به اثبات علیت به وسیله تجربه نیستیم؛ ما به وسیله تجربه فقط تعاقب و تقارن را درک می‌کنیم، نه وابستگی ذاتی را. پس عقل و فلسفه نیز در حوزه دین شایستگی دخالت را ندارند. علاوه بر آن، ما شناختی شهودی و حسی از خدا نداریم (کاپلستون، ۱۳۸۸: ج ۳، ص ۹۷-۹۸). او حتی در مباحث علم‌النفس نیز دستاوردهای عقلی و تجربی را عقیم می‌داند (همان: ص ۱۱۵).

حوزه دیگری که اوکام روش آن را باید معین می‌کرد، حوزه شناخت طبیعت بود. او در این حوزه به شدت بر تقدم شهود یا ادراک حسی بی‌واسطه جزئیات تأکید می‌ورزید. او معتقد بود که هیچ چیز را نمی‌توان طبعاً فی حد ذاته شناخت؛ مگر از راه شهود حسی. به همین سبب اوکام بنیاد معرفت درباره جهان را بر تجربه استوار می‌دانست (کاپلستون، ۱۳۸۷: ص ۱۳۴). او طبقه‌بندی جدیدی را در معرفت به وجود آورد و آن را به شهودی و انتزاعی تقسیم کرد. معرفت شهودی درک بی‌واسطه‌ای است از یک شیئی خارجی، که خصیصه‌اش این است که با احساس یقین مطلق توأم بوده و بدیهی بالذات است. از دیدگاه او تنها معرفتی که ما را از وجود یا عدم شیئی مطمئن می‌کند، معرفت شهودی است. در مقابل، معرفت انتزاعی معرفتی است که نمی‌توان به وسیله آن از وجود یا عدم شیئی مطمئن شد؛ چرا که این نوع از معرفت تنها با مفاهیم سر و کار دارد نه با اشیاء جزئی (ژیلسون، ۱۳۹۰: ص ۶۰).

بنابراین، او در شناخت طبیعت، شناخت عقلی و انتزاعی را شایسته نمی‌داند؛ بلکه معتقد است که باید با روش شهودی آنها را بشناسیم و شناخت و معرفت شهودی نیز برای شناخت طبیعت کافی است و نیازی به روش دیگری همچون روش علّی و فلسفی نداریم. یکی از جنبه‌های تجربه‌گرایانه او که در اینجا به آن متمسک می‌شود، «اصل صرفه‌جویی یا استره» اوست. این اصل، فرض هر امری را که در تبیین یک شیئی ممکن است وجود داشته باشد، اما با تجربه نمی‌توان آن را اثبات کرد، نفی می‌کند.

بنابراین، اوکام دو حوزه دین و طبیعت را از هم متمایز می‌کند و تحقیق در حوزه دین را روش وحیانی و تحقیق در حوزه طبیعت را به روش تجربی واگذار می‌کند و دخالت هر یک از آنها را به قلمرو دیگری روا نمی‌داند. او علاوه بر آن، هیچ جایگاهی را برای روش عقلانی و فلسفی در دو حوزه قائل نیست و آن را شایسته ورود به مباحث این دو حوزه نمی‌داند.

با توجه به تفکیکی که اوکام در این دو حوزه و روش آنها انجام می‌دهد، این نتیجه به دست می‌آید که نمی‌توان با روش وحیانی به شناخت طبیعت پرداخت و روش تجربی برای شناخت آن کافی است و از سوی دیگر روش تجربی حق و شایستگی ورود به مسائل دینی را ندارد و روش وحیانی برای شناخت و حل مسائل دینی کافی و از دیگر سو، او با نقد مابعدالطبیعه ارسطو اعتبار روش عقلی را نیز زیر سؤال برد و روش دیگر وجود ندارد تا در مسائل دینی یا طبیعی دخالت کند. با توجه به این مطالب، لازمه دیدگاه اوکام این است که در مقام تحقیق و پژوهش در حوزه طبیعت، نباید از مفروضات و نتایجی که در حوزه دین وجود دارد، بهره برد؛ بلکه برای شناخت طبیعت باید در قلمرو طبیعت باقی بمانیم و از قلمرو طبیعت فراتر نرویم. همچنین در مقام تحقیق در طبیعت نباید از روش وحیانی استفاده کرد؛ چرا که اولاً روش وحیانی شایستگی ورود به مباحث طبیعی را ندارد و ثانیاً روش تحقیق تجربی در قلمرو طبیعت کافی بوده و نیازی به روش دیگری نیست.

این دیدگاه در طبیعت‌گرایی روش شناختی مؤثر است؛ زیرا ادعای طبیعت‌گرایی روش شناختی این است که

در شناخت طبیعت نباید از قلمرو طبیعت فراتر رفت؛ بلکه پدیده‌های طبیعی را باید فقط با ارجاع به طبیعت شناخت و اندیشه اوکام نیز به‌وضوح هیچ مخالفتی با چنین نتیجه‌ای ندارد و بلکه این دیدگاه را تأیید می‌کند.

یکی از اصول پرکاربرد تفکر اوکام که شاهدهی بر تأیید اوکام بر طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است، اصل صرفه‌جویی است. او معتقد است که اگر پدیده‌ای با کمترین اصول و مفروضات قابل تبیین بود، بر اساس اصل صرفه‌جویی، نیاز نیست تا برای تبیین آن به اصول دیگر نیز متمسک شویم. در خصوص مسائل طبیعی، حکم اصل صرفه‌جویی این است که نباید وجود یک امر تجربی را از راه تخیل امر دیگری که وجود فرضی آن قابل اثبات و تحقیق نیست، توجیه نمود. بنابراین، بر اساس این اصل بهره‌گیری از طبیعت و اصول طبیعی که مقتضای تأکید بر روش تجربی است، برای تبیین پدیده‌های طبیعی کافی است و به اصولی که از قلمرو دین به دست ما رسیده نیازی نیست و اگر کسی چنین اصولی را به کار ببرد، باید با تیغ اوکام آن را کنار نهاد.

۳-۳. تأکید بر روش تجربی و طبیعت‌گرایی روش‌شناختی

یکی دیگر از عواملی که در قرون وسطای متأخر در طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مؤثر بوده، تأکید برخی از متألهان بر روش تجربی در شناخت طبیعت است. بعد از ترجمه آثار طبیعی ارسطو در قرون وسطی، متألهان زیادی به روش تجربی علاقه پیدا کردند. آنها گرچه آثار متافیزیکی ارسطو را نمی‌پذیرفتند، اما آثار طبیعی ارسطو برای آنها دارای جاذبه زیادی بود و همین عامل موجب شد که آنها به سمت و سوی روش تجربی روی آورند. البته گفتنی است که بعد از ترجمه آثار ارسطو، پرسش عمده اندیشمندان این نبود که فقط متن‌های تازه را که مربوط به ارسطو است کشف کنند و یا اینکه بخواهند فلسفه طبیعی ارسطو را با کتاب مقدس هماهنگ سازند. حتی پالایش آثار ارسطو از عناصر ضد مسیحی نیز هدف اصلی آنها نبود؛ بلکه هدف اصلی آنان ساختن و پیشرفت در علم بر پایه ارسطو و گشودن زمینه جدید بود و توقف در ارسطو رضایت آنها را به خود جلب نمی‌کرد (مک کلین و درن، ۱۳۸۷: ص ۲۶۷-۲۶۸). به تعبیر دیگر، ارسطو باعث گرایش آنها به روش تجربی و شکوفای استعدادهای نهفته آنها شده بود؛ اما آنها در ارسطو و آثار او متوقف نشدند، بلکه با اتکا به مطالعات خود، دست به نوآوری و ابتکارات زیادی زدند.

در این قسمت هدف ما این است که رابطه «تأکید بر روش تجربی» را با طبیعت‌گرایی روش‌شناختی بیان کنیم. برخی از متألهان قرون وسطای متأخر معتقد بودند که طبیعت را فقط از طریق تجربه می‌توان شناخت و از این روی از دیدگاه آنان هیچ روشی شایستگی ورود به مطالعه طبیعت را ندارد. بعد از اثبات چنین تأکیدی در میان متألهان مسیحی قرون وسطای متأخر، درصدد هستیم تا رابطه تأکید بر روش تجربی را با طبیعت‌گرایی روش‌شناختی بررسی کنیم. آیا این تأکید تأثیری در به وجود آوردن مبنای علم نوین یعنی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی خواهد داشت یا خیر؟ اگر چنین تأثیری اثبات شد، فرایند آن به چه صورتی است؟

۳-۳-۱. تجربه‌گرایی عام و تجربه‌گرایی خاص

نکته‌ای که شایسته است در اینجا به آن اشاره شود این است که در این مبحث، تأثیر تجربه‌گرایی خاص

(تجربه‌گرایی جدید) در طبیعت‌گرایی روش شناختی مراد است، نه تجربه‌گرایی عام (تجربه‌گرایی ارسطویی). اشتراک این دو نوع از تجربه‌گرایی این است که هر دوی آنها از تجربه و آزمایش استفاده می‌کنند؛ اما نقش تجربه و آزمایش در هریک از آنها متفاوت است. تجربه‌گرایی خاص توجه و تأکید بیشتری بر تجربه و آزمایش دارد؛ لکن در تجربه‌گرایی عام جایگاه تجربه و آزمایش چنین نیست. اگر در مقام بیان مصداقی برای هریک از این دو نوع تجربه‌گرایی باشیم، می‌توانیم تجربه‌گرایی ارسطو را تجربه‌گرایی عام، و نوع جدیدی از تجربه‌گرایی که بعد از رنسانس صورت‌بندی شد و ریشه آن در قرون وسطای متأخر وجود دارد، به‌عنوان تجربه‌گرایی خاص مورد اشاره قرار دهیم.

در هر دو نوع از تجربه‌گرایی، «مفاهیم نظری» یا «ترم‌های تئوریک»^۱ همچون ماده، صورت، اتم، سیاه‌چاله و غیر آن مورد استفاده قرار می‌گیرد که همه این مفاهیم مشاهده‌ناپذیرند؛ لکن برای تبیین پدیده‌های طبیعی، ناگزیر باید از این مفاهیم استفاده شود. برای نمونه، فیلسوفان علم معتقدند که عمده جریان‌ها در فلسفه علم پذیرفته‌اند که علم نوین (که تجربه‌گرایی حاکم در آن تجربه‌گرایی خاص است) معمولاً بهترین راهنمای ما در خصوص رفتار آینده اشیای مشاهده‌پذیرند؛ اما اغلب چنین تلقی می‌شود که علم بیش از موارد مشاهده‌پذیر در باره جهان و درباره ماهیت نهایی اشیاء با ما سخن می‌گوید. بسیاری از هویتاتی که وجودشان در علم مدرن مفروض گرفته می‌شود، مانند ژن‌ها، اتم‌ها، سیاه‌چاله‌ها و اکثر صور الکترومغناطیس مشاهده‌ناپذیرند (لیدمن، ۱۳۹۰: ص ۱۶۳) و اساساً برای ساختن نظریه در علوم و به سامان رساندن مسائل علمی، چاره‌ای غیر از پذیرش مفاهیم مشاهده‌ناپذیر و استفاده از آنها برای سامان دادن به نظریات علمی، وجود ندارد (ملکیان، ۱۳۷۷: ص ۴۷).

تجربه‌گرایی عام نیز به مفاهیم مشاهده‌ناپذیر نیاز دارد و مفاهیمی همچون طبیعت یا میل طبیعی (ارسطو، ۱۳۷۹: ص ۱۱)، ماده، صورت (همان: ص ۴۴) و دیگر مفاهیم، از این جمله‌اند. اما تفاوتی که میان این دو دسته از مفاهیم نظری وجود دارد این است که گرچه این دو دسته مشاهده‌ناپذیرند، لکن به سبب اینکه در تجربه‌گرایی خاص، بر آزمایش و استفاده از تکنولوژی‌های بدیع مانند تلسکوپ و میکروسکوپ و غیر آن تأکید می‌شود و همچنین آنان از بسیاری از توصیفات کیفی از طبیعت، به نفع توصیف کمی ویژگی‌های طبیعی دست کشیده‌اند (لیدمن، ۱۳۹۰: ص ۱۶۶)، مفاهیمی که در تجربه‌گرایی خاص مورد استفاده قرار گرفته می‌شود، با استفاده از آزمایش و محاسبه دقیق و با روش‌های ریاضی به دست آمده است. این در حالی است که در تجربه‌گرایی عام مفاهیم مفروض نه با آزمایش و محاسبه دقیق، بلکه با روش مابعدالطبیعی به دست آمده است. به تعبیر دیگر، این مفاهیم نه حاصل آزمایش و اندازه‌گیری‌های دقیق ریاضیاتی، بلکه حاصل استدلال‌های پیشینی متافیزیکی است. ارسطو به‌عنوان نماینده این نوع از تجربه‌گرایی، مفاهیم نظری مورد نیاز در

۱. theoretical terms.

طبیعت را از فلسفه خودش به عاریت گرفته است؛ چرا که مفاهیمی مانند میل طبیعی، ماده و صورت، نه قابل آزمایش‌اند و نه به طور دقیق می‌توان آنها را محاسبه کرد؛ درحالی‌که مفاهیمی که به‌وسیله تجربه‌گرایی خاص مورد پذیرش واقع می‌شود، علاوه بر همراه بودن با آزمایش و محاسبه دقیق از مابعدالطبیعه نیز به وجود نیامده است.

اما بعد از آشنایی با تجربه‌گرایی خاص، آیا تجربه‌گرایی موجود در قرون وسطای متأخر، ویژگی‌هایی را که برای تجربه‌گرایی خاص برشمرده شد، دارد یا خیر؟ و به‌طورکلی، آیا تجربه‌گرایی در قرون وسطای متأخر، از نوع تجربه‌گرایی عام بوده یا خاص؟ آنچه در ابتدا به ذهن متبادر می‌شود این است که تجربه‌گرایی مذکور باید نوعی از تجربه‌گرایی عام باشد؛ چرا که آثار ارسطو عامل رشد و شکوفایی روش تجربی در قرون وسطای متأخر گردید، پس روش تجربی رایج آن عصر نیز به پیروی از ارسطو باید تجربه‌گرایی عام باشد. اما این مطلب صحیح نیست؛ زیرا اگرچه نمی‌توان انکار کرد که ارسطو در گرایش متألهان قرون وسطای متأخر به تجربه‌گرایی نقش داشته است، لکن پذیرفتنی نیست که همه آنان تجربه‌گرایان عام باشند، نه خاص؛ زیرا تجربه‌گرایی که در قرون وسطای متأخر رایج شده بود، دارای مؤلفه‌هایی است که آن را از تجربه‌گرایی عام و ارسطویی متمایز می‌کند. مؤلفه‌هایی از جمله تأکید بر آزمایش و استفاده از روش‌های ریاضی برای محاسبه، نمونه بارز این مؤلفه‌ها هستند. بدین سبب به نظر می‌رسد روشی که در قرون وسطای متأخر پدید آمده بود، همان روشی است که امروزه در علم نوین رایج است؛ لکن در قرون وسطای متأخر این تجربه‌گرایی گام‌های ابتدایی خودش را برمی‌داشت که تفکیک آن از تجربه‌گرایی عام ارسطویی بسیار مشکل است.

برای اثبات متمایز بودن تجربه‌گرایی ارسطویی و عام، با تجربه‌گرایی قرون وسطایی که به نظر می‌رسد خاص باشد، باید شواهدی ارائه شود و این شواهد نیز باید بیانگر آن باشند که در تجربه‌گرایی آن عصر، از آزمایش و محاسبه دقیق نیز استفاده می‌شده است. پس باید ابتدا این مسئله بررسی شود که در قرون وسطای متأخر چگونه و تا چه حدی به آزمایش اهمیت داده می‌شده است؟ آیا اساساً تجربه‌گرایی قرون وسطایی می‌تواند مؤلفه‌هایی را برای آزمایش ارائه دهد؟ این نکته حائز اهمیت است که نمی‌توان شرایط ویژه‌ای را که امروزه برای آزمایش در علم نوین برمی‌شمارند، در قرون وسطای متقدم نیز انتظار داشت؛ زیرا آزمایشی که امروزه در علم نوین رایج است، بر اساس تکنولوژی‌های جدید مانند تلسکوپ و غیر آن انجام می‌شود. اما در قرون وسطای متأخر، آزمایش به‌صورت خیلی گسترده وجود نداشت؛ زیرا هم ابزار پیشرفته‌ای برای آزمایش نداشتند و هم آزمایش نخستین گام‌های خود را در آن عصر برمی‌داشت، اما عناصر اصلی آزمایش را می‌توان در آن عصر مشاهده کرد.

برای روشن شدن وضعیت آزمایش در این عصر، شایسته است که ابتدا در مورد مفهوم آزمایش توضیحی دهیم و با بعضی از شرایط و مراحل آزمایش آشنا شویم، سپس آثار چند تن از متألهان این عصر، مانند رابرت

گروستست، راجر بیکن، دانش اسکوتوس و ویلیام اوکامی را که به این موضوع اشاره کرده‌اند، مورد بررسی قرار دهیم.

آزمایش روشی است که بر پایه آن، عناصر دستکاری شده را می‌توان کنترل کرد. بنابراین، تفاوت «آزمایش» با «مشاهده رویدادهای طبیعی» در این است که آزمایشگر، موقعیت را طوری تنظیم می‌کند که واحدها و عوامل تأثیرگذار بر تغییر خصوصیات متغیر در فضای آزمایش، کنترل شده و بدون تصادف روی دهد (هومن، ۱۳۷۵: ص ۴۴۹-۴۵۰). بنابراین، آزمایش در صورتی اثربخش خواهد بود که اصول و ویژگی‌های زیر را دارا باشد (همان: ص ۴۵۳-۴۶۰):

- تکرارپذیر بودن آزمایش: موضوع پژوهش به‌گونه‌ای باشد که در شرایط متنوع ایجاد و مشاهده شود.
- تصادفی بودن: یعنی نباید آزمایش با طراحی قبلی افراد صورت بگیرد؛ بلکه باید نمونه‌ها به صورت تصادفی انتخاب شوند و آزمایش به‌گونه‌ای نباشد که از پیش نتایج آن مشخص باشد.
- کنترل موضعی: یکی از ویژگی‌های کنترل موضعی این است که به پژوهشگر امکان می‌دهد روابط علت و معلولی بین متغیرها را مورد تفسیر قرار دهد.

در قرن نوزدهم جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳)، مراحل را که برای یک آزمون تام نیاز بود، با عنوان «روش‌های میل» به نام خود ثبت کرد. او از اندیشمندانی است که بر اهمیت استدلال‌ات استقرایی در پیشبرد علم تأکید می‌کند. میل از مؤثرترین مبلغان روش‌های استقرایی بود که بر این روش‌ها تا حدی اصرار ورزید که این روش‌ها به نام خود او در پژوهش تجربی، شهرت یافت. میل چهار روش استقرایی را مورد بحث قرار داد که عبارت‌اند از روش توافق، روش اختلاف، روش تغییرات هم‌زمان و روش باقی‌مانده (لازی، ۱۳۹۰: ص ۱۷۳-۱۷۶). میل معتقد بود که می‌توان به‌وسیله این روش‌ها روابط علی و معلولی میان اشیاء را کشف کرد.

اگرچه این مراحل به‌وسیله جان استوارت میل به کمال خود رسید و از آن به بعد به‌عنوان «روش‌های میل» مورد استفاده قرار می‌گرفت، اما طرح اجمالی آنها در آثار الهی‌دانان قرون وسطای متأخر وجود داشته است.

یکی از این الهی‌دانان، رابرت گروستست است که به اجمال روش توافق و اختلاف را برای مُلّین بودن یک گیاه پیشنهاد می‌دهد. از منظر او باید موارد عدیده‌ای را بررسی کرد که در آن گیاه طبی مورد نظر تجویز می‌شود؛ درحالی‌که هیچ عامل لینت‌آور دیگری دخالت ندارد. اگر در صورت کنترل شرایط و عدم وجود عامل لینت‌آور دیگر، این گیاه باعث لینت شد، پس این گیاه ملین خواهد بود (همان: ص ۳۶).

دانس اسکوتوس نیز «روش توافق» را به کار می‌گیرد. او این روش را شیوه‌ای برای تحلیل مواردی می‌داند که در آنها معلول خاصی رخ می‌نماید؛ این شیوه عبارت است از اینکه اوضاع و شرایط مختلفی را که هر زمان معلول رخ می‌نماید، لازم است آن اوضاع و شرایط را ثبت نمود و سپس باید در پی یافتن شرط یا حالت ویژه‌ای باشیم که در هر مورد حضور دارد (همان).

ویلیام اوکامی نیز که تأکید بر قدرت مطلقه الهی در آثارش به نحو بارزتری به چشم می‌خورد، علی‌الدوام اصرار می‌ورزد که خداوند می‌تواند هر کاری را که مستلزم تناقض نباشد، عملی سازد. او معتقد است که دانشمند از راه استقراء می‌تواند «وحدت‌های بالقوه» در میان پدیدارها را اثبات کند. اوکام نیز برای اخذ نتایجی در مورد وحدت‌های بالقوه شیوه‌ای را بر اساس «روش اختلاف» تنسیق کرد. روش اوکام عبارت است از مقایسه دو مورد: یکی موردی که معلول در آن حضور دارد و دیگر موردی که معلول در آن حضور ندارد (همان: ص ۳۷).

نمونه دیگر از الهی‌دانانی که بر آزمایش تأکید می‌کند، اما خود روشی برای آن ارائه نمی‌دهد، راجر بیکن است. او معتقد است که کاربرد موفقیت‌آمیز روش استقرایی بستگی به این دارد که دانش دقیق و گسترده از امور واقع داشته باشیم. او راهی را که برای افزایش اطلاعات پیشنهاد می‌کرد، استفاده از «آزمایش» بود (همان: ص ۳۴). او همچنین درصد برآمده بود تا رویکردهایی را که در مطالعه طبیعت بیشتر تجربی – آزمایشی هستند، توسعه دهد (Stephen & Carlos Flores, ۲۰۰۷, p ۲۴۹) و به جای اینکه واقعیت‌ها و استنتاج‌های دانش طبیعی را از کتاب مقدس، آبی کلیسا یا مسلمانان بگیرد، اعلام کرد که تنها راه آزمودن، درستی گفته‌ها، مشاهده و آزمایش است (دامپی، ۱۳۷۹: ص ۱۴۵).

بنابراین با توجه به مطالب گذشته می‌توان به این نتیجه رسید که هر چند نمی‌توان در قرون وسطای متأخر شاهد تجربه‌ای مبتنی بر آزمایش‌های بسیار دقیق بود، اما انتظار اینکه هیچ‌گونه آزمایشی در آن عصر وجود نداشته باشد نیز صحیح نیست. متألهان این عصر نیز با همان روش‌هایی که اشاره شد، به آزمایش می‌پرداختند و به آن اهمیت می‌دادند.

پس تجربه‌گرایی رایج در قرون وسطای متقدم، به‌اجمال با آزمایش همراه بوده است؛ اما مرحله بعدی این است که آیا این نوع از تجربه‌گرایی، با شرط دوم تجربه‌گرایی خاص یعنی محاسبه دقیق نیز همراه است یا خیر؟ آیا این نوع از تجربه‌گرایی از توصیف کمی از طبیعت استفاده می‌کند یا از توصیف کیفی؟ برای پاسخ به این مسئله لازم است ریاضیات و نحوه به‌کارگیری آن، در قرون وسطای متأخر مورد بررسی قرار گیرد؛ آیا آنها برخلاف سنت ارسطویی، از ریاضیات برای تحقیقات علمی خود استفاده می‌کردند یا خیر؟ در این مورد نیز نباید انتظار داشت آن‌گونه که امروزه ریاضیات و روش‌های کمی در علوم مورد استفاده قرار می‌گیرند، در آن عصر نیز استفاده شوند؛ اما شواهدی وجود دارد که الهی‌دانان قرون وسطای متأخر، با استفاده از قواعد ریاضی، روش تجربی خود را از روش تجربی ارسطویی که به ریاضیات کمتر اهمیت می‌داد (Stephen & Carlos Flores, ۲۰۰۷, p ۲۴۹) متمایز کرده‌اند.

در قرن‌های سیزدهم و چهاردهم، نورشناسی موضوعی بود که برجسته‌ترین پیشرفت‌ها را داشت و البته تحقیق درباره نور به‌ویژه توجه کسانی را که در فلسفه متمایل به آگوستین و نوافلاطونیان داشتند،



برمی‌انگیخت. رابرت گروستست (۱۱۷۰-۱۲۵۳) نیز در نورشناسی مطالعات فراوانی داشته و آثار فراوانی در این موضوع از خود به جای گذاشته است (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۸: ج ۲، ص ۳۰۱؛ ۱۹۴۲، *Grosseteste*). یکی از دلایلی را که گروستست به مطالعات نور اهمیت می‌داد این بود که در نورشناسی، امکان بحث کردن آن به‌وسیله ریاضیات وجود داشت (کرومی، ۱۳۷۱: ص ۱۱۲) و مهم‌تر اینکه او معتقد بود، باید همه طبیعت را در قالب قانون‌های ریاضی و هندسه مورد مطالعه قرار داد (کاپلادی، ۱۳۸۷، ص ۷۴، *grant*، ۲۰۰۰، *McEvoy*، p.xii؛ ۱۹۹۶، p.۴۶).

الهی‌دان دیگری که به ریاضیات اهمیت فراوان داده است، راجر بیکن است. او سعی داشت در برنامه آموزش دانشگاه، ریاضیات و هندسه را جایگزین منطق کند (۲۰۱۰، p.۱۴۵، *Rouse Ball*). همچنین او معتقد بود که کتاب طبیعت به زبان هندسه نوشته شده است (۱۹۵۳، p.۱۰۵، *Kline*). از این رو او ریاضیات را در علم به کار می‌گرفت (کاپلستون، ۱۳۸۸: ج ۲، ص ۵۶۳) و معتقد است که ریاضیات پیش‌فرض سایر علوم است و منطق، صرف و نحو نیز تا حدی به ریاضیات وابسته‌اند. بدیهی است که بدون ریاضیات در نجوم هیچ پیشرفتی نمی‌توان یافت (همان: ص ۵۶۸).

همچنین علم آرمانی دانس اسکوتوس علم ریاضیات بود (همان: ص ۶۲۸) و آلبرتوس کبیر که مطالعات زیادی در علوم طبیعی کرده و شروح زیادی را بر آثار ارسطو نوشته بود، از ریاضیات غافل نبوده و در آن نیز دست به تألیف زده است (لیندبرگ، ۱۳۷۷: ص ۳۱۱).

با توجه به مطالب گذشته روشن می‌شود که الهی‌دانان قرون وسطای متأخر، به ریاضیات نیز اهمیت می‌دادند و آن را در مباحث خود به کار گرفته‌اند. از این مطالب می‌توان نتیجه گرفت که تجربه‌گرایی موجود در قرون وسطای متأخر نمی‌تواند از نوع تجربه‌گرایی عام باشد؛ زیرا برخی از متألهان اصرار دارند تا از آزمایش و ریاضیات در علوم نیز استفاده کرده و از محاسبات دقیق ریاضیات در بحث‌های خود بهره ببرند.

۲-۳-۳. رابطه تجربه‌گرایی و طبیعت‌گرایی روش‌شناختی

با روشن شدن اینکه تجربه‌گرایی در قرون وسطای متأخر از نوع تجربه‌گرایی خاص بوده است، دیگر زمان آن فرا رسیده که رابطه تأکید بر تجربه‌گرایی خاص و طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را بیان کنیم. چند تن از متألهان بزرگ همچون رابرت گروستست، راجر بیکن، دانس اسکوتوس (لازی، ۱۳۹۰: ص ۳۴-۳۷)، ویلیام اوکامی (ژیلسون، ۱۳۹۰: ص ۶۰-۶۱) و دیگران، در مطالعه طبیعت بر روش تجربی تأکید می‌ورزیدند و معتقد بودند که روش تجربی تنها روش شناخت طبیعت است و روش تجربی برای شناخت آن کافی است. بدین ترتیب، کسی که در شناخت طبیعت روشی غیر از تجربه را شایسته نمی‌داند و همچنین روش تجربی را در شناخت طبیعت کافی می‌داند، باید در تبیین پدیده‌های طبیعی فقط از طبیعت استفاده کند؛ زیرا اساساً روش تجربی نمی‌تواند فراتر از طبیعت را مورد بررسی قرار دهد، پس استفاده از اصول فراطبیعی در شناخت طبیعت، از قلمرو روش



تجربی خارج است و روش تجربی آنچه را که در دایره حس و تجربه است، می‌تواند بشناسد. حال اگر روش تجربی تنها روش برای مطالعه طبیعت باشد که با وجود آن نیاز به روش دیگری نیست، در تبیین پدیده‌های طبیعی باید به اصول طبیعی تمسک کرد که به وسیله روش تجربی فراچنگ می‌آیند و اصول فراطبیعی که از دسترس این روش به دورند، نمی‌توانند در تبیین این پدیده‌ها مورد استفاده قرار گیرند.

۴-۳. تأکید بر استفاده از روش کمی و ریاضیات

در این قرون به روش کمی اهمیت زیادی داده شده و متألهان قرون وسطی تأکید زیادی بر استفاده از استدلال‌های ریاضی و روش کمی داشتند. آنها معتقد بودند که ریاضیات کلید همه علوم از جمله علوم طبیعی است و برای شناخت طبیعت، ریاضیات ابزار مهمی است. به نظر می‌رسد که تأکید بر استفاده از ریاضیات نیز مانند تأکید بر روش تجربی باعث به وجود آمدن طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است.

مقدمات این ادعا به صورت زیر صورت‌بندی می‌شود:

۱. متألهان قرون وسطی متأخر به وضوح بر استفاده از ریاضیات و روش کمی در علم تأکید داشتند. (McEvoy, ۲۰۰۰, p.xii; grant, ۱۹۹۶, p۴۶; Kline, ۱۹۵۳, p۱۰۵; Moran, ۲۰۰۸, p.۱۰-۲۲)
۲. تأکید بر روش کمی بدین معناست که فقط اصول و قواعد کمیت‌پذیر باید در تبیین پدیده‌های طبیعی مورد استفاده قرار گیرد، نه اصولی که کیفی‌اند و فراچنگ کمیت در نمی‌آیند.
۳. اصول فراطبیعی کمیت‌پذیر نیستند؛ بلکه کیفی هستند و نمی‌شود آنها را در قالب‌های کمی مورد مطالعه قرار داد.
۴. نتیجه آن است که در تبیین طبیعت نباید از اصول فراطبیعی استفاده کرد؛ چرا که این اصول کمیت‌پذیر نیستند. اگر ما در تبیین طبیعت بر استفاده از اصول طبیعی تأکید و از استفاده اصول فراطبیعی منع کنیم، حاصلش طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است. بنابراین، تأکید بر روش ریاضی همچون تأکید بر روش تجربی، به طبیعت‌گرایی روش‌شناختی خواهد انجامید.



۳. نتیجه‌گیری

طبیعت‌گرایی روش‌شناختی یکی از ویژگی‌های مهم علم نوین است. گرچه بروز و ظهور جدی این مبنا از علم نوین در پژوهش و تحقیقات علمی در انقلاب علمی صورت گرفته است، لکن خاستگاه آن را می‌توان در قرون وسطای متأخر و در میان متألّهان مسیحی یافت. از این رو ما در این نوشتار در پی آنیم که تأثیر الهیات مسیحی در قرون وسطای متأخر را در پیدایش طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مورد واکاوی قرار دهیم.

با توجه به قرائن و شواهد موجود، به نظر می‌رسد که الهیات مسیحی در پیدایش طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مؤثر بوده است. اولین عاملی که در طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مؤثر بوده، تبیین ویژه از رابطه خالق و مخلوق است. آکویناس و اوکام معتقدند که شناخت مخلوقات نیازی به شناخت خدا ندارد و آنها را می‌توان مستقلاً شناخت. اعتقاد دو اندیشمند مذکور با طبیعت‌گرایی روش‌شناختی همسو و در آن مؤثر بوده است؛ زیرا ادعای طبیعت‌گرایی روش‌شناختی این است که برای شناخت مخلوقات نباید پا را فراتر از طبیعت بگذاریم و اعتقاد دو اندیشمند مذکور این ادعا را تأیید می‌کند. عامل دیگر، تفکیک حوزه دین و علم به وسیله اوکام است. او معتقد بود که نباید قلمرو و روش‌های مطالعه دین و علم را در هم آمیخت؛ زیرا هیچ‌یک از روش‌های مطالعه علم و دین شایستگی ورود به قلمرو دیگری را ندارد. دیدگاه او از این جهت در طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مؤثر است که معتقد است نباید هیچ عامل فراطبیعی را در شناخت طبیعت داخل کرد که همان ادعای طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است. آخرین عامل، تأکید بر تجربه‌گرایی و روش کمی در شناخت طبیعت است. متألّهان در قرون وسطای متأخر بر این مطلب تأکید داشتند که برای طبیعت تنها روش تجربی و روش کمی مفید است و از راه دیگر نمی‌توان طبیعت را شناخت. این دیدگاه نیز از این جهت در طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مؤثر است که روش تجربی و کمی فقط قادر بر شناخت پدیده‌های طبیعی هستند و از این رو نمی‌توان در شناخت طبیعت پارا از آن فراتر نهاد.



فهرست منابع

منابع فارسی

۱. ارسطو (۱۳۷۹). *در آسمان*، ترجمه اسماعیل سعادت، چاپ اول، تهران، انتشارات هرمس.
۲. باربور ایان (۱۳۹۲). *دین و علم*، ترجمه پیروز فطوریچی، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۳. باومر، فرانکلین لوفان (۱۳۸۵). *جریان‌های اصلی اندیشه غرب*، ترجمه کامبیز گوتن، چاپ دوم، تهران، انتشارات حکمت.
۴. بدوی، عبدالرحمن (۱۹۸۴). *موسوعه الفلسفه*، الطبعة الاولى، بیروت، الموسسه العربيه الدراسات و النشر.
۵. هومن، حیدرعلی (۱۳۷۵). *آمار توصیفی در علوم رفتاری*، چاپ اول، تهران، نشر پارسا.
۶. دامپی‌یر (۱۳۷۹). *تاریخ علم*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، چاپ اول، تهران، انتشارات سمت.
۷. الدرز، لئوجی (۱۳۸۱). *الهیات فلسفی توماس آکویناس*، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، چاپ اول، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۸. ژیلسون، اتین (۱۳۹۰). *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات سمت.
۹. کاپالدی، نیکلاس (۱۳۸۷). *فلسفه علم*، ترجمه علی حقی، چاپ دوم، تهران، سروش.
۱۰. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم دادجو، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷). *دبیاچه‌ای بر فلسفه قرون وسطی*، ترجمه مسعود علیا، چاپ دوم، تهران، انتشارات ققنوس.
۱۲. کرومبی، آ.سی (۱۳۷۱). *از آگوستین تا گالیله*، ترجمه احمد آرام، چاپ اول، تهران، انتشارات سمت.
۱۳. لازی، جان (۱۳۹۰). *درآمدی بر فلسفه علم*، ترجمه علی پایا، چاپ ششم، تهران، انتشارات سمت.
۱۴. لیدمن، جیمز (۱۳۹۰). *فلسفه علم*، ترجمه حسین کرمی، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت.
۱۵. لیندبرگ، دیوید. سی (۱۳۷۷). *سراغ‌های علم در غرب*، ترجمه فریدون بدره‌ای، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. مک کلین، جیمز و هرولد درن (۱۳۸۷). *تاریخ علم و فناوری*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، چاپ اول، تهران، انتشارات سخن.
۱۷. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۷). *تاریخ فلسفه غرب*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

منابع انگلیسی

۱. Grant, Edward, *Foundations of modern science in the Middle Ages*, New York, Cambridge University Press, ۱۹۹۶.

پیش‌نمرد علوم اسلامی شاره‌یازدم، بهار و تابستان ۱۴۰۰

۲. Grosseteste, Robert, *On light*, translated by C., Clare & Riedl, M.A., Milwaukee, Marquette University Press, ۱۹۴۲.
۳. Kline, Morris, *Mathematics in Western Culture*, New York, OXFORD UNIVERSITY PRESS, inc, First published, ۱۹۵۳.
۴. Marenbon, John, *later Medieval Philosophy*, First Published, Iona & New York, Routledge & Kegan Paul, ۱۹۸۷.
۵. McEvoy, James, *Robert Grosseteste GREAT MEDIEVAL THINKERS*, Oxford University Press, Inc. ۲۰۰۰.
۶. Moran, Dermot, "Nicholas of Cusa (۱۴۰۱-۱۴۶۴): platonism at the Dawn of Modernity", In: Hedley Douglas & Sarah Hutton, *Platonism At The Origins Of Modernity*, Dordrecht, Springer, ۲۰۰۸.
۷. Plantinga, Alvin, *Where the Conflict Really Lies*, New York, Oxford University Press, Inc, ۲۰۱۱.
۸. Rouse Ball, W. W., *A Short Account of the History of Mathematics*, New York, Dover Publications, Inc. ۲۰۱۰.
۹. Ruse, Michael, "Methodological Naturalism under Attack" in: Robert T. Pennock, *Intelligent Design Creationism and Its Critics* (London, The MIT Press, ۲۰۰۱),
۱۰. Stephen, F. Brown & Juan Carlos Flores, *Historical dictionary of medieval philosophy and theology*, Lanham, The Scarecrow Press, Inc, ۲۰۰۷.
۱۱. Tillich, Paul, *Systematic Theology*, London, University of Chicago Press, ۱۹۵۱.

مطالعه تطبیقی فلسفه حقوق در جهان اسلام و غرب

غیاث الدین قیاسی سررکی^۱

خداداد حکیمی^۲

چکیده

فلسفه حقوق امروزه از پرکاربردترین مباحثی است که به تحلیل فلسفی بنیادی‌ترین موضوعات حقوقی می‌پردازد. این عنوان در مطالعات حقوق‌دانان مسلمان، به صورت مشخص و منسجم، طرح نگردیده و نخستین بار در غرب استفاده شده است. با این وجود، برخی مسائل آن به صورت پراکنده در علوم اسلامی به ویژه در علم اصول فقه مطرح گردیده است. مهم‌ترین مباحث فلسفه حقوق، نخست چرایی تبعیت از حقوق و الزامات ناشی از آن است؛ مکاتب حقوقی در تحلیل این مسئله رویکردهای متفاوتی را اتخاذ نموده‌اند؛ اما در اندیشه اسلامی، اراده تشریحی خداوند مبنای حقوق را شکل می‌دهد. مورد دیگر، هدف حقوق است. در غرب بر اساس اصالت فرد و اصالت اجتماع، دو تحلیل متفاوت از هدف حقوق ارائه شده؛ ولی در نگرش اسلامی هدف مهم‌تر حقوق، راهبری انسان به سعادت ابدی است. نسبت حقوق و اخلاق و حقوق و دین و نیز چگونگی پیوند آنها، از مسائل دیگر فلسفه حقوق اندک‌میان مادی‌گرایان در مورد آنها اتفاق نظر دیده نمی‌شود؛ اما در آموزه‌های اسلامی ضمن اذعان به تمایز این مفاهیم، به روابط آنها نیز صحنه گذاشته شده است. تفاوت نظر اسلام و غرب در مسائل فلسفه حقوق، ناشی از عوامل مختلف است؛ اما علی‌رغم این تفاوت‌ها و اختلافات، وجوه اشتراک نیز میان رویکرد اسلامی و غربی، غیرقابل انکار است. **واژگان کلیدی:** فلسفه حقوق، انسان، اندیشه غربی، مکتب اسلام.

۱ . . استادیار جامعه المصطفی ص . sqiasi۵۲@gmail.com

۲ . دانشجوی دکتری رشته حقوق خصوصی h.khudadad۱۱۱@gmail.co

مقدمه

پیدایش عنوان «فلسفه حقوق» هرچند عمر طولانی ندارد و به اوایل قرن ۱۸ میلادی بازمی‌گردد، اما بحث از ماهیت و چیستی حق، قانون و عدالت، و چرایی الزام ناشی از آن، از مباحث بنیادینی است که پیشینه دیرینه‌ای در تاریخ داشته و همزاد حقوق و پیدایش نظام‌های حقوقی است. این مباحث از دیرباز فکر و اندیشه اندیشمندان را به خود مشغول داشته و منتج به پیدایش نظریه‌ها و مکاتب مختلف و حتی متعارض حقوقی گردیده است. اهمیت بحث از فلسفه حقوق در این است که به یمن آن، نظام‌های حقوقی مختلف به وسیله اندیشمندان و حقوق‌دانان مورد ارزشیابی قرار گرفته و در نتیجه آن، انتخاب و اجرای قواعد حقوقی بهتر، میسر می‌گردد. از سویی، مباحث فلسفه حقوق مانند شناخت درست از مبانی، منابع و اهداف حقوق، حقوق‌دان را بر فهم بهتر مسائل و پیچیدگی‌های حقوق و تحلیل مناسب مباحث حقوقی قادر می‌سازد.

این نوشتار مهم‌ترین مباحث فلسفه حقوق را از منظر جهان غرب و اسلام مورد مطالعه تطبیقی قرار می‌دهد و از آن‌رو حائز اهمیت تلقی می‌شود که حقوق اکثریت قریب به اتفاق کشورهای اسلامی مبتنی بر فقه بوده و یا حداقل در توافق با آن تنظیم شده است و از سوی دیگر، نظام بین‌الملل مقتضی روابط و تعامل نظام‌ها، مکاتب و دولت‌ها در عرصه جهانی است. بنابراین، پژوهش تطبیقی فلسفه حقوق از منظر حقوق غرب و اسلام، می‌تواند به شناخت فلسفه حقوق از منظر اسلامی، کمک فراوان بنماید تا علاوه بر مطالعه این موضوع از منظر اسلامی، امتیازهای آن در مقایسه با نظام حقوقی دیگر، متمایز و برجسته گردد.

همچنین مطالعه فلسفه حقوق از منظر غرب و نیز به‌کارگیری اندیشه‌ها و تجارب آنان در فهم حقوق و وضع و اجرای قواعد حقوقی مناسب‌تر، تا جایی که مغایر احکام اسلامی نباشد، امر پسندیده‌ای است که اهمیت آن بر کسی پوشیده نیست. مهم‌ترین پرسش‌هایی که در این زمینه طرح می‌گردد، بدین قرار است: غرب و اسلام چه شناختی از انسان دارند؟ چرا انسان به پیروی از حقوق ملزم می‌گردد؟ منشأ الزام ناشی از قواعد حقوق از نظر غرب و شریعت اسلام چیست؟ هدف از وضع حقوق و قانون چیست؟ میان حقوق و اخلاق و نیز حقوق و دین چه ارتباطی وجود دارد؟

در پاسخ به این پرسش‌ها، دیدگاه‌های مختلفی ابراز شده و هر نحله یا گروهی طبق مبانی و اصول مورد اعتقاد خویش و با توجه به شناختی که از انسان دارند و یا به موجب اعتقادی که به نقش مهم حکومت در وضع و اجرای قانون دارند، نظریه‌ای را برگزیده‌اند و این نظریه‌ها و مکاتب در بستر زمان با ایراد نقد و نظرها بعضاً به افول گراییده و یا تکامل یافته است. اعتقاد به اهمیت اجتماع و تاریخ جوامع در ساخت قواعد حقوق و هدف آن و نیز دفاع از حقوق و آزادی فرد در برابر خودکامگی‌های حاکمان، از عوامل دیگر اختلاف نظر در مسائل فلسفه حقوق شمرده می‌شود.

در این نوشتار پس از تبیین مفهوم فلسفه حقوق و موضوع آن، ابتدا به اختصار نگاهی به جایگاه انسان در

اندیشه غرب و اسلام شده، سپس در بحث مبانی که مهم‌ترین بحث از مباحث فلسفه حقوق شمرده می‌شود، مکاتب حقوقی از نگاه دو نظام حقوقی ارزیابی می‌گردد. در ادامه نظریاتی که در پاسخ به هدف حقوق در شریعت اسلامی و اندیشه سکولاریستی غرب ابراز گردیده بررسی شده و در نهایت، رابطه حقوق و اخلاق و رابطه حقوق و دین مورد بحث قرار می‌گیرد.

مفهوم‌شناسی و کلیات

۱- فلسفه حقوق

فلسفه حقوق از دو واژه فلسفه و حقوق تشکیل یافته است. در تبیین مفهومی، ضروری است این دو واژه، جداگانه به اختصار توضیح داده شود:

الف) فلسفه: فلسفه، ترجمه دو واژه یونانی (philos) به معنای عشق و محبت و (Sophia) به معنای علم و حکمت است، و فیلسوف کسی است که دوستدار حکمت و دانایی است (خوینی، ۱۳۹۳: ص ۱۶). در تعریف مشهور، فلسفه عبارت از علمی دانسته می‌شود که با شیوه عقلی از احوال موجود مطلق (موجود بما هو موجود) یا از احوال کلی وجود بحث می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ج ۱، ص ۹۱). در تعریف دیگر آمده است: فلسفه به معنای عشق به معرفت است، از اندیشیدن درباره امور مایه می‌گیرد و تلاشی است عقلی برای رسیدن به حقیقت و پی بردن به مبانی رویدادها (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۵) برای بشر همواره پرسش‌هایی در مورد هستی و امور پیرامونی آن مطرح بوده است. به اعتقاد برخی، جهانی که در آن انسان‌ها فلسفی نباشند و پرسش‌های فلسفی نداشته باشند و در مورد آنچه واقعی، ارزشمند، عادلانه و درست است نیندیشند، نمی‌توان آن را جهان انسانی نامید. متعلق چنین پرسش‌هایی اگر «مطلق وجود» باشد، دانشی به نام «فلسفه اولی» عهده‌دار پاسخ‌گویی از آن است. تعریفی که در ابتدا از فلسفه ذکر شد، ناظر به فلسفه در کاربرد مطلق آن است. در حالی که متعلق پرسش، وجود و موضوع خاصی باشد، به آن فلسفه مضاف اطلاق می‌گردد؛ مانند فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق. فلسفه مضاف، دانشی است که با روش عقلانی/ انتقادی، مضاف‌الیه خود را از نگاه بیرونی مورد مطالعه قرار می‌دهد (حکمت‌نیا و دیگران، ۱۳۹۶: ص ۲۰-۲۵). بنابراین، با توجه به مطالب ذکرشده، روشن می‌گردد که فلسفه حقوق در دسته‌بندی فلسفه مضاف قرار می‌گیرد.

ب) حقوق: «حقوق» جمع واژه «حق» است. حق دارای معانی متفاوتی است؛ اما در لغت دو معنای اصلی دارد:

۱. حق به معنای وصفی، معادل راست و درست، در مقابل باطل و نادرست است؛
۲. حق به معنای اسمی، به معنای امتیاز، سلطه و توانایی است و در نقطه مقابل تکلیف قرار دارد (جر، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۸۴۹).

در علوم سیاسی، اجتماعی و حقوق، هرگاه از حق سخن به میان می‌آید، حق به معنای اسمی آن اراده



می‌شود. حق به مفهوم اسمی، امر اعتباری است که برای کسی و به ضرر دیگری از سوی یک مقام صلاحیت‌دار (خدا، عقل، طبیعت و دولت) وضع می‌گردد و سه طرف دارد:

- من له الحق = ذی حق؛
- من علیه الحق = مکلف؛
- متعلق یا موضوع حق.

به این معنا، حق «عبارت از سلطه، اختیار، امتیاز و توانایی است که به موجب قانون یا قواعد حقوقی به اشخاص نسبت به متعلق آن (حق) اعلام می‌شود که به موجب آن می‌توانند در روابط اجتماعی اراده خود را به یکدیگر تحمیل کنند و همدیگر را به رعایت و احترام آن الزام نمایند» (مدرس، ۱۳۷۵، ص ۲۶).

البته واژه «حقوق» گاهی به مجموعه قواعد حاکم بر جامعه نیز اطلاق می‌شود. حقوق به این مفهوم به صورت جمع به کار رفته و نشان‌دهنده مجموع نظام و قوانین است؛ مثل حقوق افغانستان یا حقوق اسلام، و گاهی مراد از واژه «حقوق» علمی است که به تحلیل مقررات حاکم بر روابط اجتماعی می‌پردازد؛ مثل حقوق مدنی، حقوق جزا و ... (کاتوزیان، ۱۳۷۵، ص ۱۳). معنای مورد نظر در این نوشتار، حقوق به معنای اول است؛ یعنی مجموعه حق‌ها و امتیازها. در مواردی، معنای دوم حقوق مقصود است که در این صورت، مبنای اعتبار و الزام حقوق فردی در فلسفه حقوق بحث می‌شود. پس از روشن شدن معنای واژه «فلسفه» و «حقوق» و دانستن این موضوع که فلسفه حقوق در دسته‌بندی فلسفه مضاف قرار می‌گیرد و با توجه به مطالب موضوع بحث و سؤالاتی که در فلسفه حقوق مطرح است، در تعریف آن می‌توان گفت: علمی است که از چپستی، مبانی، منابع و اهداف حقوق، ویژگی‌های قواعد حقوقی، رابطه حقوق با دین، رابطه حقوق با اخلاق، و رابطه حقوق با فقه و با سایر علوم بحث می‌کند.

۲- موضوع فلسفه حقوق

یکی از مسائلی که شناخت آن در هر علمی از جمله در فلسفه حقوق ضروری به نظر می‌رسد، شناخت گستره موضوعی آن علم است؛ چرا که به باور بسیاری، تمایز علوم بسته به موضوعات آن است. موضوع هر علمی در حقیقت شامل مباحث و قضایایی است که آن علم عهده‌دار بحث درباره آن است. در علم منطق موضوع علم عبارت از آن دسته اموری دانسته شده است که در آن علم از احوال و عوارض ذاتی آن بحث می‌شود. باور بر این است که تعریف منطقی از موضوع علوم، ویژه علوم حقیقی است و شامل علوم اعتباری که حقوق نیز جزو آن است، نمی‌گردد (خوئینی، ۱۳۹۳: ص ۵۴). در علوم حقیقی عوارض ذاتی به گونه‌ای است که ذهن بدون واسطه و یا استدلالی و به گونه مستقیم یا با قراردادن حد وسط، رابطه آن را با موضوع فهم می‌نماید؛ در حالی که در علوم اعتباری رابطه موضوعات و محمولات قراردادی است. با این وجود، ضرورت شناخت موضوعات در این دسته از علوم نیز غیرقابل انکار است. نکته مهمی که در بحث از موضوع فلسفه

حقوق نباید از نظر دور داشت، توجه به نوع دید در مسائل آن است. پیروان مکاتب مختلف حقوقی نگاه یکسانی به مسائل فلسفه حقوق نخواهند داشت. از باب مثال، پیروان مکتب تحلیلی حقوق، فلسفه حقوق را بیشتر به منطق حقوقی منحصر دانسته و در آن به رابطه منطقی میان قواعد تمرکز می‌شود؛ در حالی که در مکتب تاریخی حقوق که در آن، حقوق رسوب تاریخی عادات و رسوم اجتماعی دانسته می‌شود، انرژی پیروان آن درباره کیفیت ایجاد قواعد حقوقی و دگرگونی آن در بستر تاریخ متمرکز است. پیروان مکتب‌های فلسفی هم از زاویه دیگری به مسائل فلسفه حقوق می‌نگرند (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ص ۱۹-۲۰). بنابراین، در مورد موضوع فلسفه حقوق اتفاق نظر وجود ندارد. باین وجود، با توجه به تعریفی که از فلسفه مضاف و فلسفه حقوق ارائه شد، موضوع فلسفه حقوق را می‌توان شامل محورهای ذیل دانست:

الف) مباحث ناظر به حقوق به طور کلی، از قبیل مبانی، منابع و اهداف حقوق، منطق آن، رابطه حقوق با دین، رابطه حقوق با اخلاق و با فقه، ثبات و تغییر قواعد حقوقی و مانند اینها؛
 ب) مباحث ناظر به موضوعات جزئی حقوق، از قبیل چیستی عدل، فلسفه و چیستی آزادی، چیستی حق، چیستی تعهد و نظم و حق حیات و سایر موضوعات مرتبط با حقوق.

۳. انسان در تفکر غرب و جهان‌بینی اسلام

بشر به طبیعت، اجتماعی خلق شده است تا در اجتماع و از طریق همکاری با هم‌نوعان خویش توانایی تأمین نیازها و خواست‌های خویش را پیدا نماید. از آنجاکه انسان‌ها در زندگی اجتماعی، منافع و نیازهای مشترک داشته و همه دارای طبیعت نفع‌طلبی هستند، بروز نزاع و دعوا میان آنان یک امر طبیعی است. ایجاد حقوق به مفهوم مجموعه مقررات حاکم بر روابط اشخاص از آن حیث که عضو جامعه‌اند، به منظور تأمین نظم و جلوگیری یا حل نزاع، تدبیری است که از سوی بشر برای این امر سنجیده شده است. انسان و روابط او با هم‌نوعانش، محور اصلی مباحث حقوقی را تشکیل می‌دهد؛ بنابراین، انسان و شناخت او حائز اهمیت است و تفاوت نگاه در مورد انسان، موجب به وجود آمدن دیدگاه‌های متعدد و متفاوتی در حوزه فلسفه حقوق می‌گردد.

در مورد حقیقت انسان دو دیدگاه وجود دارد: مادی و الهی. طبق دیدگاه مادی، تمام حقیقت انسان منحصر در وجود جسمانی اوست. انسان در جهان‌بینی غرب به‌عنوان یک پدیده مادی در کنار سایر پدیده‌های مادی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. در تفکر غرب که قائل به حقیقت مادی انسان است، اعتقاد بر این است که با قوانین مادی می‌توان انسان را شناخت و می‌توان برای او حقوق و قانون وضع کرد. اما ادیان آسمانی از جمله اسلام، انسان را دارای دو بعد دانسته و علاوه بر بعد مادی، بر بعد معنوی او هم تأکید کرده‌اند. در این دیدگاه، این اعتقاد وجود دارد که حقیقت انسان روح اوست که به واسطه آن از سایر حیوانات متمایز می‌گردد (سبحانی‌نیا، ۱۳۸۷، ص ۲۹). قرآن مجید نیز بر دوی بعدی بودن انسان تصریح دارد: ﴿ثم سواه و نفخ فيه من روحه﴾ (سجده: ۹)؛ یعنی پس خدا اندام انسان را موزون ساخت و از روح خویش در وی دمید،

که دمیده شدن روح در انسان، اشاره به بعد معنوی وی دارد. بنابراین، توجه به این دو نگاه و برداشت متفاوت در مورد انسان، در تحلیل مباحث حقوقی و فلسفه آن بسیار اهمیت داشته و ما را در فهم بهتر مبناها و تفاوت‌های موجود یاری خواهد نمود.

در تفکر غربی حیات انسان محدود به زندگی در دنیاست؛ اما بر مبنای اندیشه اسلامی حیات انسان منحصر به زندگی این جهانی نبوده و اعتقاد به حیات پس از مرگ وجود دارد و با توجه به این جهان‌بینی، برای انسان حقوق پایه‌گذاری می‌شود. از دیدگاه غرب حقوق یک‌سویه است و برخلاف تعهد و تکلیف عمل می‌کند؛ در حالی که از منظر اسلام، حقوق و تکلیف در کنار هم‌اند و لازم و ملزوم یکدیگر به شمار می‌روند (موسی‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۳۹).

از سویی، انسان دارای کرامت است. منظور از کرامت این است که انسان دارای حرمت است و حق دارد در جامعه به طور محترمانه زیست کند و کسی حق ندارد با گفتار و رفتار خویش، حیثیت او را با خطر مواجه سازد. کرامت چیزی است که هر انسانی صرفاً به دلیل انسان بودن، از آن به‌صورت برابر برخوردار است و قابل سلب از او نیست و به موجب آن، از سایر حقوق انسانی برخوردار می‌گردد (احمدی، ۱۳۹۳، ص ۴).

در جهان‌بینی اسلامی، انسان از دو نوع کرامت برخوردار است:

یکی کرامت ذاتی که در خلقت او نهاده شده است؛ یعنی امتیازاتی که انسان نسبت به سایر موجودات دارد و در این آیه شریفه به‌صورت کلی بدان‌ها اشاره شده است: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾؛ و به‌راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا بر مرکب‌ها نشانیدیم، و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم و آنها را بر بسیاری از آفریده‌های خود، برتری آشکار دادیم (اسراء: ۷۰).

دوم کرامت اکتسابی؛ یعنی استعدادهایی در نهاد انسان قرار داده شده که با استفاده از آن و با انجام اعمال اختیاری خود، این نوع کرامت را کسب نموده و به بالاترین مقام نایل آید (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۹۵). قرآن در مقام بیان کرامت اکتسابی می‌فرماید: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَأَكُمُ﴾؛ به تحقیق ارجمندترین شما نزد خداوند پرهیزگارترین شماست (حجرات: ۱۳). این در حالی است که مکاتب حقوقی غیردینی، تنها به کرامت ذاتی انسان قائل‌اند.

در اسلام، احترام انسان به‌عنوان یک اصل مطرح است و بیش از مکتب‌های دیگر به این مسئله تأکید نموده است. حتی موضوع کرامت انسان اختصاص به دین اسلام ندارد و در ادیان دیگر نیز کرامت انسانی مورد تأکید بوده است. بنابراین از نگاه دینی به‌راحتی می‌توان از کرامت انسان سخن گفت. همچنین در تحلیل مبانی، اهداف و دیگر مباحث فلسفه حقوق، توجه به جایگاه انسان و نوع نگاه مکاتب مختلف حقوقی به انسان بسیار مهم است که باید به آن توجه شود.

۴. نظام حقوقی اسلام

در حقوق اسلام، اصطلاحات شرع یا شریعت، شارع و تشریح، به ترتیب به مفهوم قانون (حقوق)، قانون‌گذار و تقنین یا قانون‌گذاری به کار می‌رود و به ذات خداوند متعال، شارع اطلاق می‌گردد. در برابر نظام‌های حقوقی پیش‌گفته که بیشتر متکی بر عقل خودبنیاد است، نظام حقوقی اسلام که از آن به شریعت تعبیر می‌گردد، مبتنی بر اراده شارع است. شریعت در لغت به معنای راه راست و آشکار و در اصطلاح عبارت از مجموعه قواعد دینی است که خداوند برای بشر تشریح نموده است (فتاوی، ۱۳۸۹، ص ۴۸). هرچند از این نظر که قواعد شریعت اسلام ناظر بر تنظیم روابط فردی و اجتماعی بشر است، می‌توان به کلیت آن، قواعد حقوقی اسلامی اطلاق نمود؛ اما در نگاه دقیق‌تر، این قواعد به سه حوزه عقاید، اخلاق و احکام عملی مربوط می‌شود. قواعد مربوط به احکام عملی، در علم فقه مورد بررسی قرار می‌گیرد که شامل مباحث عبادات و معاملات می‌گردد. قواعد ناظر بر احکام عملی مربوط به معاملات در حقیقت معادل چیزی است که از آن امروزه به حقوق وضعی تعبیر می‌گردد (همان). مبانی حقوق اسلامی در یک تقسیم به دو نوع مبانی اولیه و متوسطه تقسیم می‌گردد. مبانی اولیه حقوق اسلامی عبارت است از حق خداوند که منبع سایر حقوق به شمار می‌رود؛ اما منابع متوسطه که از مبانی اولیه ناشی می‌شود، به صورت کلی عبارت‌اند از حق حیات، حق کرامت انسانی، حق آزادی، مصلحت، اصل عدالت، مساوات و اصل خداجویی (مجمع محققین و طلاب افغانستان، ۱۳۸۲، ص ۲۳۷).

منشأ اعتبار قواعد حقوقی از نگاه اسلام، جعل و اعتبار آن از سوی شارع مقدس است که با توجه به شناختی که از انسان دارد، با در نظر گرفتن واقعیت انسان و مصالح و مفسد نفس‌الامری، قوانینی را به منظور رساندن انسان به کمال و سعادت ابدی جعل می‌نماید. بنابراین از نظر ماهوی، برخلاف مکاتب دیگر که در آنها تنها یک بعد واقعی و یا عقلی و در مواردی عرف یا وضع و قرارداد صرف مورد توجه قرار می‌گرفت، در قواعد حقوقی اسلام، واقعیت و اعتبار هر دو مورد توجه قانون‌گذار است؛ اعتباری است به این مفهوم که شارع مقدس آن را برای بشر جعل نموده است و واقعی است بدین معنا که مبتنی بر مصالح و مفسد واقعی است. از سویی قانون‌گذار قواعد حقوقی اسلامی، خداوند متعال بوده و در مشروعیت قوانین، سازگاری و عدم مخالفت آن قواعد با اراده تشریحی خداوند ملاک قرار می‌گیرد (مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۷۵-۷۸).

مسائل فلسفه حقوق

۱- مبانی حقوق

از ویژگی‌های حقوق و قانون، الزام و اجباری است که بر جامعه تحمیل می‌کند و مردم ملزم به اطاعت از آن هستند. پرسشی بدین صورت مطرح می‌گردد که چرا و به موجب کدام اصل باید از قانون اطاعت گردد

و منشأ این الزام چیست؟

مبانی حقوق، عبارت از اندیشه‌ها و نظریه‌های علمی (مکاتب حقوقی) است که متکفل پاسخ‌گویی به این دسته از سؤالات و پایه الزام ناشی از حقوق و قانون و اطاعت از آن به شمار می‌رود. مبنا در بیانی چنین تعریف شده است: «مبنا در اصطلاح حقوق‌دانان عبارت است از اصل یا قاعده کلی که نظام حقوق مبتنی بر آن باشد و قواعد و مقررات حقوقی بر اساس آن وضع گردد» (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۶۸، ص ۱۶۹). طبق تعریف دیگری، مبانی حقوق عبارت از منبع پنهانی و نیرومندی دانسته می‌شود که اساس و پایه قواعد حقوقی را تشکیل داده و توجیه‌کننده الزام ناشی از آن است (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ص ۳۹). اکنون نظریه‌های مهم در این باب به اختصار ارزیابی می‌گردد.

الف) مکتب حقوق طبیعی

مکتب حقوق طبیعی یکی از قدیمی‌ترین و تأثیرگذارترین مکاتبی است که با سابقه حدود ۲۵۰۰ سال از عهد باستان تاکنون، تفسیرها و تطورات متعددی را شاهد بوده است. جرقه‌های اولیه حقوق طبیعی در اندیشه‌های فلاسفه یونان قدیم چون ارسطو و افلاطون ردیابی شده است. گفته می‌شود که افلاطون و ارسطو باور خویش را مبنی بر وجود جامعه طبقاتی و تفکیک وظایف هر طبقه، به اندیشه حقوق طبیعی و تفاوت‌های طبیعی افراد مستند می‌نموده‌اند. تعاریف متعدد و متفاوتی از حقوق طبیعی شده است. تعریف ذیل در عین اختصار، تا حدودی جامع به نظر می‌رسد: «حقوق فطری (طبیعی) به قواعدی می‌گویند که برتر از اراده حکومت و غایت مطلوب انسان است. قانون‌گذار باید کوشش کند که آنها را بیابد و رهنمای خود سازد» (مدرس، ۱۳۷۵، ص ۴۸).

اعتبار این قواعد و اصول، تابع وضع قانون و فرهنگ بشری نیست؛ بلکه طبیعت عقلانی انسان، وجود این اصول را درک می‌کند. اصطلاح حقوق طبیعی در مقابل حقوق موضوعه به کار می‌رود. قوانین موضوعه مجموعه قواعدی است که بر رفتار افراد در جامعه معینی حاکم است؛ اما حقوق طبیعی مجموعه قواعد و اصول ثابتی است که در طبیعت وجود دارد و تنها قوانین و اصول جوامع محلی نیستند؛ بلکه این قواعد از اعتبار اخلاقی جهان‌شمول برخوردارند و باید به وسیله عقل آنها را کشف نمود.

در مورد منشأ اصول حقوق طبیعی، طبق دیدگاه الهی (مفهوم سنتی حقوق طبیعی)، منشأ قوانین فطری و طبیعی، اراده خداوند است و خداوند چنین حقی را به انسان داده است. طبق این دیدگاه، لازم است قوانین بشری هماهنگ با قوانین طبیعی باشد؛ اما طبق تحلیل دیگر (مفهوم مدرن)، عقل انسان به وجود یک سلسله اصول و الزامات اخلاقی حکم می‌کند و آن را بر وفق فطرت انسان می‌یابد؛ مثلاً عقل انسان به اصولی چون برادری، حسن نیت، و اصل تعاون و عدالت و انصاف حکم می‌کند و ظلم و تبعیض در مغایرت با فطرت و عقل قرار دارد و عقل انسان زشتی آن را به روشنی درک می‌کند.

ویژگی‌هایی چون ثبات، جهان‌شمولی، عقلانی بودن، فطری و طبیعی بودن، و میزان و معیار هرگونه قوانین وضعی قرار گرفتن، جملگی از لازمه اندیشه حقوق طبیعی است (قربان‌نیا، ۱۳۹۴، ص ۸۲).

هرچند فلسفه پیدایش اندیشه حقوق طبیعی، حمایت از حقوق و آزادی‌های افراد در برابر خودکامگی حکومت‌ها بود؛ اما تا اواخر قرن هجدهم، بیشتر جنبه فلسفی و نظری داشت. از این تاریخ به بعد، در اعلامیه‌های حقوق بشری و قوانین اساسی کشورها راه یافته و عامل ظهور انقلاب‌های آزادی‌بخش از جمله انقلاب بزرگ ۱۷۸۹ فرانسه گردید. امروزه نیز حقوق طبیعی، مبنای مهمی برای حقوق بشر به شمار می‌رود (موحد، ۱۳۸۱، ص ۱۹۷).

مکتب حقوق طبیعی با قدمتی که دارد، دستخوش تحولات و تفسیرهای متعدد و متفاوتی گردیده و با انتقاداتی به خصوص از سوی پوزیتیویست‌ها یا طرفداران مکتب تحقیقی مواجه شد. تفاوت برداشت بشر از اصول و ارزش‌های اخلاقی و وجود تغییر قوانین حقوقی حاکم بر جوامع مختلف، از جمله انتقادهایی است که بر اندیشه حقوق طبیعی وارد شده است. ابهام و کلی‌گویی و نیز کثرت یافتن اصول و قواعد حقوق طبیعی به دلیل تفاوت برداشت‌ها، از دیگر کاستی‌های عنوان‌شده برای حقوق طبیعی به شمار می‌رود که در نتیجه، موجب افول این اندیشه دیرپا گردید.

اسلام و حقوق طبیعی: در فقه و حقوق اسلامی هرچند به صورت مستقل و تحت عنوان حقوق فطری مباحثی دیده نمی‌شود؛ ولی باین وجود، مباحث مستقلات عقلیه و حسن و قبح عقلی در علم اصول فقه و کلام، به خصوص از دیدگاه شیعیان می‌تواند دلیلی بر وجود آثار حقوق طبیعی در اندیشه اسلامی باشد. مستقلات عقلیه یعنی اینکه عقل انسان به گونه مستقل به اموری از قبیل حسن عدالت، زشتی و حرمت ظلم، و جوب رد ودیعه و پرداخت دین و ... حکم می‌نماید.

گذشته از توصیه‌های گسترده که در منابع اسلامی راجع به تدبیر و تعقل در امور شده است، از دیدگاه شیعیان، عقل به عنوان یکی از ادله اربعه است و در جایی که دلیلی از کتاب و سنت موجود نباشد، عقل منبع و دلیل فقهی به شمار می‌رود. اما فقهای مذاهب دیگر، عقل را به عنوان دلیل مستقل نمی‌پذیرند. این اختلاف نظر، از مسئله حسن و قبح ذاتی ناشی می‌شود.

در باب حسن و قبح ذاتی، اشاعره بر این اعتقادند که اشیاء نه حسن ذاتی دارند و نه قبح ذاتی و حسن و قبح اشیاء ناشی از حکم خداوند است. شیعه و معتزله و همچنین ماتریدیه و حنفیه بر این نظرند که اشیاء و افعال پیش از حکم شرع دارای حسن و قبح ذاتی‌اند. همچنان هر چهار فرقه معتقدند که عقل انسان می‌تواند حسن و قبح ذاتی اشیاء را درک نماید. از نگاه شیعه و معتزله، میان حکم عقل و حکم شرع ملازمه وجود دارد؛ به این مفهوم که «کلما حکم به العقل حکم به الشرع»؛ هر چیزی را که عقل به آن حکم نماید، شرع نیز به آن حکم می‌کند، مثل دفاع از جان و مال که از نظر شرع لازم است. تجاوز به حق دیگران را عقل منع

می‌کند، شرع هم از آن منع می‌کند. دلیل قاعده ملازمه این است که احکام شرع مبتنی بر مصالح و مفاسد است و زمانی که عقل مصلحت یا مفسده‌ای را تشخیص دهد، شرع هم مطابق حکم عقل، حکم می‌کند. اما ماتریدیه و حنفیه قائل به چنین ملازمه‌ای نیستند و اعتقاد دارند که عقل به صورت مستقل نمی‌تواند حکم شرع را اثبات نماید (دانش، ۱۳۹۱، ص ۵۲۷-۵۲۹؛ مدرس، ۱۳۷۵: ۶۹).

نکته مهمی که باید مورد توجه قرار گیرد این است که میان تحلیل اصولیون و حکمای اسلامی و برداشت فلاسفه طرفدار حقوق فطری، تفاوتی به این بیان وجود دارد که اعتبار احکام عقل، به جهت دلالتی است که بر حکم شرع دارد و شرع هم طبق آن حکم می‌نماید؛ در حالی که به اعتقاد پیروان غربی حقوق فطری، فطرت و عقل سلیم به گونه مستقل بر قواعد حقوق طبیعی حکم می‌نماید (قربان‌نیا، ۱۳۹۴، ص ۹۹).

هرچند برخی، اندیشمندان مسلمان را پایه‌گذار اولیه حقوق طبیعی و فلسفه حقوق دانسته‌اند؛ اما دیگران به دلیل وجود اعتقاد به حقوق طبیعی در اندیشه‌های اندیشمندان دوران قبل از میلاد، این نظر را موجه ندانسته‌اند (همان: ص ۱۰۰). آنچه مسلم است اینکه اندیشه حقوق طبیعی که ریشه در طبیعت عقلی انسانی دارد، در منابع اسلامی به‌ویژه در اندیشه‌های اصولی و کلام اسلامی مورد توجه قرار گرفته است.

ب) مکتب تاریخی

اندیشه آرمان‌گرایانه مکتب حقوق طبیعی مبنی بر وجود قواعد طبیعی که آن را دارای وصف جهان‌شمولی و برتر از اراده حکومت‌ها می‌دانست و برای عقل اعتبار ویژه‌ای در کشف آن قواعد قائل بود، این اندیشه به‌وسیله مکتب حقوق طبیعی مورد انتقاد قرار گرفت. به باور پیروان این مکتب و شخص ساوینی، حقوقدان آلمانی (۱۷۷۹-۱۸۶۰) که مؤسس مکتب تاریخی در سال ۱۸۱۴ است، حقوق یک پدیده اجتماعی و حاصل قهری زندگی اجتماعی است که به‌وسیله وجدان عمومی و در نتیجه تحول تاریخی جامعه به وجود می‌آید؛ بدون اینکه اراده شخص یا تغییر حکومت‌ها در آن نقشی داشته باشد؛ یعنی عادات و رسوم ناشی از زندگی جمعی مردمی که به لحاظ اشتراکات زبانی، فرهنگی، جغرافیایی و غیر آن، زندگی و سرنوشت مشترک دارند، در حقیقت نسل‌اند نسل قواعد حقوقی را شکل می‌دهد که به نسل‌های آینده منتقل می‌گردد (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ص ۱۳۹).

در اندیشه مکتب تاریخی، نمی‌توان یک‌باره حقوق به وجود آورد؛ بلکه نیازمندی‌های عمومی که در بستر تاریخ در قالب قواعد حقوقی ایجاد شده، حقوق را شکل می‌دهد و سهم قانون تنها تثبیت این قواعد و نقش حقوق‌دان در مکتب تاریخی، تنها کشف و دسته‌بندی قواعد حقوقی است. در مکتب تاریخی، نقش عرف در ساخت قواعد حقوقی بسیار پررنگ است.

مهم‌ترین ویژگی مکتب حقوق تاریخی این است که حقوق مثل بسیاری از پدیده‌های اجتماعی دیگر، یک پدیده اجتماعی دانسته می‌شود که اراده در ساخت آن نقشی ندارد. از ویژگی پدیده‌های اجتماعی، تحول است. بنابراین، حقوق نیز همواره در حال دگرگونی است. از سویی، به دلیل تفاوت دگرگونی‌های اجتماعی

در کشورهای مختلف، حقوق کشورها نیز مختلف خواهد بود (ثابت سعیدی، ۱۳۸۴، ص ۲۰).

مهم‌ترین اشکال اندیشه تاریخی حقوق این است که در آن، حقوق محصول قهری زندگی اجتماعی دانسته شده و نقش اراده و عقل در تشکیل قواعد آن به کلی نفی می‌گردد؛ در حالی که عرفی که در مکتب تاریخی مبنای قواعد حقوقی است، اگر در آن تأمل گردد، مرحله تکوین عرف به صورت ارادی است که در حله نخست مواجهه با واقعه اجتماعی خاصی شیوه ویژه‌ی را برمی‌گزیند و در نتیجه به مرور زمان سایرین نیز چون آن را مفید تشخیص می‌دهند، با اراده آن را پذیرفته و مورد عمل قرار می‌دهند.

ج) مکتب تحققی اجتماعی

این مکتب قواعد حقوقی را محصول اراده جمعی و واقعیت‌های اجتماعی می‌داند. پیروان این مکتب معتقدند که اعتبار قواعد حقوقی به دلیل احترامی است که آن قواعد در جامعه و میان مردم یافته است و ضمانت اجرای دولتی را در اعتباردهی به قواعد حقوقی انکار می‌کنند. در اندیشه مکتب تحققی اجتماعی آنچه با اهمیت است، اراده جمعی، واقعیت اجتماعی و قدرت عقل در ساخت قواعد حقوقی است. انسان‌ها دارای نیازها و منافع مشترک‌اند و بروز نزاع امری طبیعی است؛ لذا برای ایجاد نظم و جلوگیری از نزاع جامعه، با به‌کارگیری عقل و علم و تجربه، روش‌هایی را برمی‌گزینند و آن را قانون می‌سازند. ازسویی، قاعده‌ای حقوقی تلقی می‌شود که در جامعه قابلیت اجرایی پیدا کرده و در واقعیت زندگی اجتماعی نقش ایفا می‌کند؛ بنابراین، تفاوت نمی‌کند که آن قواعد ناشی از عرف باشد یا از سوی دولت وضع گردیده باشد (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ص ۲۴۰).

انتقادی که اغلب بر مکتب تحققی اجتماعی وارد می‌گردد این است که پیروان آن تنها به نقش عامل اراده جمعی در پی‌ریزی قواعد حقوقی انگشت گذاشته و از نقش عوامل دیگر در ساخت حقوق غفلت ورزیده‌اند. در پایه‌گذاری حقوق علاوه بر اراده جمعی، نقش دانشمندان حقوق در تنظیم قواعد حقوقی و نیز ضمانت اجرای دولتی را در الزام‌آوری حقوق، نمی‌توان انکار کرد.

د) مکتب تحققی حقوقی یا دولتی

وجه مشترک عقاید پیروان مکتب‌های تحققی که از آن به پوزیتیویسم حقوقی نیز تعبیر می‌گردد، آن است که در هر دو، اصول حقوقی متافزیک‌ی و ازپیش‌ساخته مورد انکار قرار می‌گیرد و بر قدرت عقل و اراده در ساخت قواعد حقوق تأکید می‌گردد؛ با این تفاوت که در مکتب تحققی حقوقی برخلاف تحققی اجتماعی که بر اراده جمعی و واقعیت اجتماعی نظر داشت، منشأ حقوق، وضع آن از سوی دولت و اراده مقامات صالح دولتی دانسته می‌شود. بنابراین، از این دیدگاه تنها قواعدی حقوقی تلقی می‌شود که از سوی دولت وضع و اجرا گردد. جان اوستین، نظریه‌پرداز این مکتب، حقوق را چنین تعریف می‌کند: «حقوقی که در یک جامعه سیاسی مستقل به استناد اختیارات صریح و یا ضمنی بالاترین مقام حاکم، استقرار یافته باشد» (مدرس،



در این مکتب آنچه مهم است، مطالعه و بحث از نیرویی است که صلاحیت وضع و اجرای قواعد حقوقی را داراست. نقد اساسی که می‌توان بر این نظریه وارد دانست، این است که وضع حقوق از سوی دولت و الزام‌آوری آن در صورت ناعادلانه بودن، توجیهی ندارد.

۲- هدف حقوق

یکی از مباحث مهم فلسفه حقوق، بحث از هدف قواعد حقوقی است؛ یعنی اینکه هدف از ایجاد قواعد حقوقی چیست؟ هرچند هدف قواعد حقوقی، تأمین نظم و امنیت و اجرای عدالت گفته می‌شود؛ اما در چگونگی تطبیق این مفاهیم کلی بر واقعیت خارجی بحث است که آیا هدف قواعد حقوق، دفاع از حقوق و آزادی فرد است یا هدف اصلی مصالح جامعه است و فرد جزئی از این کل فرض می‌شود و یا اینکه هدف حقوق، امر مهم‌تری است که تأمین سعادت بشر باشد. در این مجال، به اختصار به سه دیدگاه اساسی در این زمینه پرداخته می‌شود. دیدگاه‌ها عبارت‌اند از: دیدگاه اصالت فرد، دیدگاه اصالت اجتماع و دیدگاه مکتب حقوقی اسلام.

الف) مکتب حقوقی اصالت فرد

در مکتب اصالت فرد، چنان‌که از نام آن پیداست، فرد و تأمین حقوق و آزادی‌های طبیعی او در اولویت قرار دارد. در این دیدگاه، آنچه واقعیت دارد، وجود فرد است و افراد به لحاظ حقوقی مستقل‌اند؛ اما از آنجا که انسان‌ها در زندگی جمعی دارای نیازها و منافع مشترک‌اند، امکان اصطکاک منافع، آزادی‌ها و وقوع نزاع وجود دارد. بنابراین، هدف اساسی حقوق، تنظیم این روابط است و باید تدبیری سنجیده شود که آزادی افراد تأمین گردد، تا همه بتوانند از حقوق خویش استفاده نمایند. آزادی و حق فعالیت آزادانه در بعد مادی و معنوی و بهره‌مندی از آن، از حقوق طبیعی انسان است؛ اما این حق دارای حدودی است. افراد تا وقتی از این حقوق و آزادی‌ها بهره‌مندند که استفاده از این آزادی موجب ایجاد مانع برای هموعان آنها در استفاده از حقوق و آزادی‌های آنان نگردد. قواعد حقوق، افراد را ملزم به احترام و رعایت حقوق و آزادی‌های دیگران می‌کند و به این ترتیب، رابطه حق و تکلیف به وجود می‌آید؛ به این مفهوم که اگر کسی حقی دارد، از آن سو دیگری برابر آن تکلیف دارد و نباید مانع استفاده صاحب آن گردد. در این راستا، جان لاک هم هدف از قرارداد اجتماعی را تأمین و تضمین حقوق و آزادی‌های فردی عنوان می‌کند و بر این عقیده است که انسان به صورت طبیعی از حقوقی چون حق آزادی، حق کار و حق مالکیت برخوردار است؛ اما برای تضمین این حقوق و آزادی‌ها، از برخی حقوق خویش به نفع دولت دست برمی‌دارد. بنابراین از نظر وی، مشروعیت دولت بسته به پایبندی او به این قرارداد اجتماعی است. بر مبنای این عقیده آنچه اصل است، فرد است و جامعه امر فرعی است که افراد بر اساس نیاز و حفظ حقوق خویش، به تشکیل دولت پرداخته‌اند. اما در مقابل به باور روسو،

افراد در قرارداد اجتماعی از تمامی حقوق خویش می‌گذرند و اتحاد ایجاد شده به موجب قرارداد اجتماعی را برخوردار از شخصیت معنوی می‌دانند که در برابر آن نمی‌توان به هیچ حق طبیعی استناد نمود (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ص ۴۴۵-۴۴۷). از نظر اقتصادی نیز اساس مکتب اصالت فرد، بر اصل آزادی قراردادی و رقابت آزاد استوار است و دولت از مداخله در روابط تجاری منع می‌گردد. نظریه اصالت فرد دارای آثار حقوقی، اقتصادی و سیاسی مهمی است که بررسی آن مجال دیگر را می‌طلبد.

ب) مکتب حقوق اجتماعی

بر مبنای دیدگاه حقوق اجتماعی، اصل حقوق و منافع جامعه است و حقوق فرد در زمینه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی و در قراردادها تا جایی محترم است که با حقوق و منافع عمومی برخورد ننماید. حکیمان و اندیشمندانی چون هیوم انگلیسی، فیخته آلمانی، ایرنگ حقوق‌دان آلمانی، دورکیم و آگوست کنت، از جمله طرفداران این مکتب به شمار می‌روند. هیوم معتقد است: «موضوع قوانین مدنی چیزی جز نفع جامعه نیست؛ پس باید پذیرفت که نفع جامعه بایستی تنها مبنای عدالت و مالکیت قرار گیرد». همچنین می‌گوید: «ریشه قواعد انصاف و عدالت و اندازه اعتبار آنها در فایده‌ای است که از رعایت قاطع آن قواعد برای جامعه به دست می‌آید» (کاتوزیان، ۱۳۷۵: ص ۴۵۸).

بنابراین از دیدگاه مکتب حقوق اجتماعی، جامعه نه امر اعتباری، بلکه دارای وجود حقیقی است و هدف قواعد حقوق، ایجاد نظم و اجرای عدالت در روابط جمعی انسان‌هاست. اندیشه حقوق اجتماعی هرچند نظریه افراطی اصالت فرد را تا حدودی تعدیل می‌کند، اما این دیدگاه نیز به لحاظ اینکه تنها به یک جنبه قضیه نگاه دارد، نمی‌تواند خالی از نقض باشد. هدف حقوق باید دفاع و حراست از حقوق و منافع فرد و اجتماع هر دو باشد، تا بدین ترتیب بین دو اقتضای عدالت، جمع صورت گیرد.

هدف حقوق در اندیشه اسلامی

در تفکر غرب که قائل به حقیقت مادی انسان است، اعتقاد بر این است که با قوانین مادی می‌توان انسان را شناخت و می‌توان برای او حقوق و قانون وضع کرد. طبق این دیدگاه، تمام حقیقت انسان در وجود جسمانی او خلاصه می‌گردد. اما ادیان آسمانی از جمله اسلام، انسان را دارای دو بعد دانسته و علاوه بر بعد مادی، بر بعد معنوی او هم تأکید می‌کنند. بر مبنای همین تفاوت نظر است که هدف حقوق در نظام‌های مختلف، متفاوت می‌گردد. در نظام‌های بشری، هدف از ایجاد قواعد حقوق، تنظیم روابط مادی دانسته می‌شود؛ اما از نگاه اسلام، علاوه بر تنظیم رفتارها در روابط اجتماعی، هدف والاتر، راهنمایی انسان به سعادت جاودانی است.

اسلام بر نظریه اصالت فرد که قائل بود هدف حقوق، صرف تأمین آزادی و آسایش فرد است، صحه نمی‌گذارد؛ چنان‌که نظریه حقوق اجتماعی را نیز به دلیل تأکید مبالغه‌آمیز بر اصالت اجتماع، به تنهایی موجه نمی‌داند. اسلام در همه زمینه‌ها و از جمله در تعیین هدف حقوق، اعتدال را به‌عنوان یک اصل، از نظر دور



نداشته است. آیت الله مصباح در این زمینه بیان می‌دارد: «این دین مقدس به هیچ‌یک از جانب افراط و تفریط نمی‌گراید. اسلام در عین حالی که سلطه و هدایت دولت را یکسره نفی نمی‌کند، بلکه در مواردی لازم می‌داند، خواهان حفظ درجاتی از آزادی فرد نیز هست و بدین سان، هم آزادی کامل فرد را محکوم می‌کند و هم قدرت مطلق دولت را» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۴۳).

از منظر مکاتب پیشین، آنچه که در موردش اتفاق وجود دارد این است که حقوق به دنبال بهبود زندگی مادی است؛ در حالی که در حقوق اسلام اضافه بر آن، امر مهم‌تر دیگری هدف قرار می‌گیرد. یکی از محققین، اهداف حقوق اسلامی را به دو دسته اهداف نهایی و اهداف میانی تقسیم می‌نماید. هدف نهایی حقوق در این بیان، مساوی با هدف نهایی زندگی بشر دانسته شده است که همان نیل به قرب الهی، تکامل انسانی و سعادت جاودانی است؛ اما اهداف میانی عبارت است از تنظیم رفتارها و روابط انسان‌ها و تأمین رفاه و آسایش زندگی در دنیا (مجمع محققین و طلاب افغانستان، ۱۳۸۲: ج ۲، ص ۲۳۷).

۳. رابطه حقوق و اخلاق

اخلاق عبارت از قواعدی دانسته می‌شود که رعایت آن برای نیکوکاری و رسیدن به کمال لازم است (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ص ۵۴۶). میان حقوق و اخلاق تفاوت‌هایی وجود دارد. از جمله این تفاوت‌ها، تفاوت در منبع، هدف، قلمرو، ضمانت اجرا و تفاوت در پاداش و کیفر است. از نگاه قلمرو، حقوق تنها بر رفتارهای خارجی افراد حاکم است؛ اما قلمرو اخلاق و قواعد اخلاقی بسیار گسترده است و شامل رفتار انسان با خود، با خدا و با دیگران شده و حتی بر ذهن و فکر انسان سایه دارد. از نظر ضمانت اجرا، حقوق دارای ضمانت اجرای دولتی است و افراد به رعایت قواعد آن اجبار می‌شوند؛ اما ضمانت اجرای اخلاق، درونی و مذهبی است. از حیث منبع، منبع حقوق، اراده انسان و منبع اخلاق، خدا و وجدان است. در مورد هدف حقوق چنان‌که گذشت، اختلاف نظر وجود دارد؛ اما هدف اخلاق ایجاد و نهادینه ساختن خوی و صفات نیک انسانی در انسان است (قربان‌نیا، ۱۳۹۴: ص ۵۵). یادآوری تفاوت‌های اخلاق و حقوق هرگز به مفهوم جدایی اخلاق و حقوق نیست. اخلاق و حقوق هرچند دو مفهوم جدا از هم‌اند؛ اما در پاسخ به چگونگی ارتباط آن دو، از منظر اندیشمندان غربی به صورت کلی دو رویکرد وجود دارد؛ از منظر حقوق طبیعی رابطه میان اخلاق و حقوق ضروری پنداشته می‌شود؛ اما مکتب‌های تحقیقی بر نفی این ارتباط باور دارند. باین وجود، در تحقیق عمیق‌تر روشن می‌شود که قرائت‌های مختلفی از مکتب حقوق طبیعی و مکتب‌های تحقیقی وجود دارد که با توجه به آن، نوع ارتباط حقوق و اخلاق یا عدم آن متفاوت می‌گردد. از باب مثال، در مورد حقوق طبیعی سه قرائت بدین صورت وجود دارد: طبق قرائت سنتی حقوق طبیعی که فیلسوف قرون وسطی، توماس آکویناس نظریه پرداز آن شمرده می‌شود، قواعد موضوعه که با اصول حقوق طبیعی در تعارض باشد، آن قواعد قانونا هیچ اعتباری ندارد؛ یعنی شرط اعتبار قوانین موضوعه، سازگاری و تعارض با حقوق طبیعی است. بر اساس قرائت دوم از حقوق طبیعی که به لئون فولر،

حقوق‌دان آمریکایی منتسب است، نوع دیگر ارتباط میان حقوق و اخلاق ضروری دانسته می‌شود. در این قرائت باور بر این است که برای پیروی از حقوق موضوعه همواره دلیل اخلاقی وجود دارد؛ اما در مواردی ممکن است دلیل اخلاقی قوی‌تری بر عدم پیروی از قواعد خاص در قوانین موضوعه موجود شود. بر اساس این رویکرد، تا وقتی که آن دلیل قوی‌تر موجود نشده، از نظر اخلاقی ما ملزم به پیروی از قوانین موضوعه هستیم. سومین قرائت در تبیین ضرورت ارتباط میان حقوق و اخلاق که به روایت تفسیری شهرت دارد، قائل است که قوانین موضوعه باید به وسیله قضاوت‌های اخلاقی به گونه مناسب تفسیر گردد. رونالد دورکین، نظریه‌پرداز این قرائت از حقوق طبیعی به شمار می‌رود (اندرو آلمن، ۱۳۸۵: ص ۱۱۴). اخلاق و حقوق با اینکه دو مفهوم جدا از هم‌اند، اما پیوند و اشتراکات مهمی نیز میان قواعد آن دو وجود دارد و قانون‌گذار در وضع قواعد حقوق نمی‌تواند قواعد اخلاقی را نادیده بگیرد؛ وگرنه اجرا نخواهد شد. همچنین در هنگام تفسیر قانون، قاضی باید تفسیری ارائه نماید که هماهنگ با قواعد اخلاقی باشد. یکی از جهات پیوند حقوق و اخلاق، وجود موضوعاتی است که دارای دو جنبه حقوقی و اخلاقی است؛ از قبیل اصل حسن نیت، وجوب ادای امانت و ممنوعیت غصب. همچنین لازم است میان هدف حقوق و اخلاق سازگاری وجود داشته باشد و باید و نبایدهای حقوقی نباید معارض اهداف اخلاقی قرار گیرد.

۴. رابطه حقوق و دین

یکی از موضوعات فلسفه حقوق، چگونگی ارتباط حقوق و دین است. در این زمینه اتفاق نظر نیست. از نظر تاریخی حقوق همواره متأثر از دین بوده و نمی‌توان دوره تاریخی را نشان داد که در آن تأثیر دین و مذهب در حقوق مشاهده نگردد. قرآن یکی از اهداف مهم پیامبران را اقامه قسط و عدل، یعنی برپایی نظام حقوقی به منظور اجرای عدالت بیان داشته است. از نظر تحلیلی، ارتباط یا عدم ارتباط حقوق و دین در مکاتب مختلف حقوقی، متفاوت است. طرفداران مکاتب حقوق طبیعی و پوزیتیویستی حقوق را مستقل از دین می‌دانند؛ بدون آنکه به نقش یا نفی نقش دین در حقوق پرداخته شود. اما نظام‌های حقوق سوسیالیستی و مارکسیستی علاوه بر استقلال حقوق از دین، موقف ضد دین و مذهب اختیار نموده و بر نفی تأثیر حقوق بر دین و سیاست تأکید می‌گردد. در نظام‌های حقوقی الهی نیز باید میان دو نوع نظام حقوقی تفکیک نمود؛ یکی نظام حقوقی مسیحی که تنها کلیات و مبانی این نظام حقوقی مبتنی بر دین و یا حداقل مورد تأیید دین است و دیگری نظام حقوقی اسلام. نظام حقوق اسلام هرچند به باور برخی، اضافه بر کلیات و مبانی، جزئیات آن نیز برگرفته از دین است (مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷: ص ۳۱)؛ اما حقیقت این است که در عمل در کشورهای دارای نظام حقوقی مبتنی بر دین نیز رویه واحدی وجود ندارد. در این زمینه سه رویکرد عمده قابل توجه است: رویکرد اول ابتدای کامل نظام حقوقی بر شریعت است. این موقف، در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران اتخاذ شده است. در اصل چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

تصریح شده: «کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها باید بر اساس موازین اسلامی باشد». در این رویکرد که هر نوع قانون‌گذاری مبتنی بر اصول شریعت اسلامی دانسته شده است، می‌توان به بیشترین ارتباط میان حقوق و دین قائل شد. در رویکرد دوم، شریعت به‌عنوان منبع اصلی حقوق معرفی می‌گردد. مصر از جمله کشورهای اسلامی است که این موقف در قانون اساسی آن پیش‌بینی شده است. در چنین کشورهایی به‌جز شریعت، استفاده از منابع دیگر به‌عنوان منابع فرعی بلاشکال است. در رویکرد سوم، تنها از وضع قوانین مغایر با شریعت منع می‌شود. در این زمینه می‌توان به نظام حقوق جمهوری اسلامی افغانستان اشاره کرد که در ماده سوم قانون اساسی مقرر گردیده است: «در افغانستان هیچ قانونی نمی‌تواند مخالف معتقدات و احکام دین مقدس اسلام باشد».

رویکرد سوم که قانون اساسی جمهوری اسلامی افغانستان از آن پیروی نموده، به دلایلی چند، رویکرد معقول و معتدل دانسته شده است. از جمله آن دلایل اینکه این رویکرد ضمن مشخص کردن دینی بودن نظام حقوقی کشور، با مسائل و مفاهیم جدید چون آزادی، دموکراسی و ... تا جایی که مغایر اساسات اسلامی نباشد مخالفت نمی‌شود (مجمع محققین و طلاب افغانستان، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۲۶۱-۲۶۶). با وجود این، تفاوت‌هایی نیز میان دین و حقوق وجود دارد که می‌توان به تفاوت در منبع و نیز بحث ثبات و تغییر در قواعد مذهبی و حقوقی اشاره نمود.



نتیجه‌گیری

فلسفه حقوق در اسلام به صورت مستقل طرح نشده؛ اما مسائل آن در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی به ویژه در علم اصول فقه و کلام اسلامی مورد بحث قرار گرفته است. ارزیابی فلسفه حقوق در دو نظام حقوقی غرب و اسلام (نظام حقوقی سکولار و دینی) به رغم وجود اشتراکات در مواردی، نشان‌دهنده تفاوت‌های اساسی در مبانی و اصول مورد اعتقاد این دو نظام است. تفاوت‌های موجود بیشتر، از تفاوت شناخت و نوع نگاه به انسان و زندگی او ناشی می‌شود. در منظومه فکری غرب، انسان به عنوان حقیقت مادی نگریسته می‌شود که زندگی او به همین دنیا خلاصه می‌گردد. اما در نگرش اسلامی، انسان موجودی دارای دو بُعد مادی و معنوی است که اضافه بر زندگی این جهانی، برخوردار از حیات جاویدانی در دنیای دیگر است.

در باب مبنا و منشأ حقوق نظریه‌های مختلفی از سوی اندیشمندان غرب در ادوار تاریخی طرح گردیده که به مکاتب حقوقی مشهور است. عده‌ای حقوق را ناشی از طبیعت، دسته‌ای آن را محصول تاریخ جوامع، گروهی وضع حقوق را از سوی دولت، و برخی دیگر اراده جمعی و واقعیت اجتماعی را مبنای حقوق پنداشته‌اند. در این میان، هرچند ریشه‌های مکتب حقوق طبیعی در اندیشه اسلامی نیز قابل ردیابی است؛ اما از نظر حقوق اسلام، مبنای اصلی حقوق، حق خدا و اراده تشریحی اوست و تشریح قانون تنها از آن اوست؛ از این رو، وضع و اجرای قانون از سوی بشر، نباید مغایر احکام شریعت باشد.

در ارتباط با هدف حقوق، در اندیشه غربی دو نظریه عمده وجود دارد: یکی نظریه اصالت فرد که تضمین و تأمین حقوق فرد را هدف حقوق می‌داند و دیگری نظریه اصالت اجتماع است که بر مبنای آن، حقوق و مصالح اجتماع، هدف اصلی قواعد حقوقی را شکل می‌دهد. اما در اندیشه حقوق اسلامی، اضافه بر تنظیم رفتارهای فردی و اجتماعی، هدف اصلی حقوق، کمال انسان و هدایت او به سوی سعادت جاودانی است. حقوق و اخلاق از جهات مختلف دارای تمایزاتی است. در مکتب‌های تحقیقی معمولاً رابطه حقوق و اخلاق انکار می‌گردد. پیروان مکتب حقوق طبیعی، به ارتباط حقوق و اخلاق قائل‌اند؛ اما نوع این ارتباط با توجه به رویکردهای مختلف، متفاوت است. حقوق‌دانان مسلمان نیز به ارتباط حقوق و اخلاق معتقدند.

پیروان مکتب حقوق طبیعی و پوزیتیویستی، حقوق را مستقل از اخلاق می‌پندارند؛ اما در حقوق مارکسیستی و سوسیالیستی اضافه بر استقلال حقوق، تأثیر دین در حقوق نیز انکار می‌گردد. از منظر اسلام، حقوق همواره متأثر از دین بوده و میان آن دو، ارتباط وثیقی است؛ اما در عمل، نظام حقوقی کشورهای اسلامی برخی مبتنی بر دین است، دسته‌ای شریعت را مبنای اصلی حقوق دانسته و گروه سوم تنها از وضع قانون مغایر شریعت منع می‌کند.



فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. آلتمن، اندرو (۱۳۸۵). *درآمدی بر فلسفه حقوق*، ترجمه بهروز جندقی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲. احمدی، محمد امین (۱۳۹۳). *گفتارهای حقوق بشر / مبانی حقوق بشر از نگاه اسلام*، کابل دانشگاه ابن سینا.
۳. ثابت سعیدی، ارسلان (۱۳۸۴). *کلیات حقوق*، چ ۱۳، تهران، انتشارات دانشگاه پیام نور.
۴. جر، خلیل (۱۳۸۴). *فرهنگ لاروس*، ترجمه حمید طبیبیان، تهران، امیر کبیر.
۵. خوئینی، غفور (۱۳۹۳). *فلسفه حقوق*، تهران، انتشارات مجد.
۶. دانش، سرور (۱۳۹۱). *حقوق اساسی افغانستان*، چ ۲، انتشارات ابن سینا، کابل.
۷. سبحانی نیا، محمد تقی (۱۳۸۷). *کارکرد دین در زندگی بشر*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۸. قربان نیا، ناصر (۱۳۹۴). *در جستجوی حق و عدالت*، چ ۱، تهران، انتشارات مجد.
۹. فتواتی، جلیل (۱۳۸۹). *نظام حقوقی اسلام*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۰. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۵). *مقدمه علم حقوق*، چ ۲۲.
۱۱. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۵). *فلسفه حقوق*، چ ۱، چ ۲، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۱۲. موحد، محمد علی (۱۳۸۱). *در هوای حق و عدالت، از حقوق طبیعی تا حقوق بشر*، نشر کارنامه، تهران.
۱۳. محمود حکمت نیا و دیگران (۱۳۹۶). *فلسفه حقوق*، ترجمه بهروز جندقی، چ ۱، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۴. مدرس، علی اصغر (۱۳۷۵). *حقوق فطری یا مبانی حقوق بشر*، انتشارات نوبل.
۱۵. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰). *نظریه حقوقی اسلام*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۱۶. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۳). *آموزش فلسفه*، چ ۱۵، تهران، چاپ و نشر بین الملل.
۱۷. مجمع محققین و طلاب افغانستان (۱۳۸۲). *افغانستان و قانون اساسی آینده*، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم.
۱۸. موسی زاده، ابراهیم (زمستان ۱۳۹۰). «بررسی حقوق بشر از دو دیدگاه غرب و اسلام»، نشریه *حکومت اسلامی*، سال شانزدهم، ش ۴، ص ۳۳-۵۰.
۱۹. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (۱۳۷۷). *فلسفه حقوق*، چ ۲، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.

فلسفه‌های مضاف به علوم؛ ریشه‌های تاریخی، ضرورت و نقدهای آن

نعمت‌اله پناهی بروجردی^۱

چکیده:

«فلسفه‌های مضاف به علوم» دانش‌هایی هستند که با روش عقلانی یا تاریخی به صورت فرانگرا نه «وصفی - تحلیلی» به توصیف و تحلیل مضاف‌الیه خود می‌پردازد. در «فلسفه‌های مضاف به علوم» موضوع یا همان مضاف‌الیه یکی از علوم یا رشته‌های علمی است. این فلسفه‌ها که شکل‌گیری آنها ریشه در تحولات فکری اندیشمندان غربی از قرن شانزدهم تا میانه قرن بیستم دارد و در نیمه دوم این قرن به سرعت گسترش پیدا کرده‌اند، دارای نقش هدایتی نسبت به علوم هستند، و به‌ویژه، نسبت به نظریه‌پردازی در علوم بسیار موثرند.

این پژوهش با روش تاریخی - توصیفی و تحلیلی و با شیوه کتابخانه‌ای گردآوری داده‌ها، در پی پاسخ به این پرسش است که علم و فلسفه در سیر تاریخی اندیشه غربی چگونه از یکدیگر جدا شدند، و چرا مجدداً در چارچوب «فلسفه‌های مضاف به علوم» با یکدیگر پیوند خوردند؟ و اساساً، ضرورت تاسیس و رواج فلسفه‌های مضاف به علوم، به‌ویژه، «فلسفه‌های اسلامی مضاف به علوم» چیست؟

واژه‌های کلیدی: فلسفه مضاف، معرفت، علم، عقل، تجربه.

مقدمه

در قرن بیستم فلسفه‌هایی در غرب رایج شد که امروزه در میان اندیشمندان مسلمان ایران اسلامی به فلسفه مضاف مشهور شده‌اند. فلسفه‌های مضاف درباره موجودهای خاص و متعین بحث می‌کنند؛ برخلاف فلسفه مطلق که معرفتی درجه اول و پیشینی است و درباره «موجود بما هو موجود» بحث می‌کند (عبداللهی، ۱۳۹۹: ص ۱۷۲). از عمر رسمی بسیاری از فلسفه‌های مضاف در هیئت یک رشته علمی (discipline) بیش از چند دهه نمی‌گذرد؛ اما بسیاری از موضوع‌ها و مسائل آنها در آثار فلسفی و علمی قرن‌های گذشته مورد بحث قرار گرفته است. «فلسفه‌های مضاف دانش‌هایی هستند که با روش عقلانی یا تاریخی به صورت فرانگرنه «وصفی - تحلیلی» و یا درون‌نگرنه «وصفی - عقلانی» به تحلیل یا توصیف مضاف‌الیه خود می‌پردازد» (خسروپناه، ۱۳۸۵: ص ۸۱). از این رو، برخی از این فلسفه‌ها مانند فلسفه ذهن، از نوع معرفت درجه اول و پیشینی هستند؛ یعنی صرفاً ناظر بر موضوع خود که یکی از امور یا حقایق خارجی است، و مستقل از تجربه یک علم دیگر شکل گرفته‌اند. برخی دیگر مانند فلسفه اقتصاد، از نوع معرفت درجه دوم و پسینی هستند؛ یعنی صرفاً ناظر بر موضوع خود که یکی از علوم است، شکل گرفته‌اند (رشاد، ۱۳۸۵: ص ۸). بنابراین، باید فلسفه‌های مضاف به امور یا حقایق را از فلسفه‌های مضاف به دانش‌ها و علوم تفکیک کرد. همچنین باید به تفاوت فلسفه‌های مضاف با علوم مضاف توجه داشت؛ زیرا در «علم‌های مضاف» مانند علم اقتصاد و علم فیزیک، مضاف‌الیه‌ها - مانند پدیده‌های اقتصادی یا فیزیکی - با روش تجربی مورد پژوهش قرار می‌گیرند. از این رو، «علم‌های مضاف» هم دانش به معنای «knowledge»، هم دانش به معنای «Science»، و هم دانش به معنای «discipline» یعنی رشته علمی هستند (عباس‌زاده، ۱۳۹۸: ص ۵۸)؛ اما «فلسفه‌های مضاف» تنها دانش به معنای «knowledge»، و «discipline» هستند.

این نوشتار صرفاً به فلسفه‌های مضاف به علوم می‌پردازد و ابتدا جریان شکل‌گیری فلسفه‌های مضاف مورد بررسی قرار می‌گیرد و سپس به ضرورت فلسفه‌های مضاف و نقدهای آن پرداخته می‌شود. البته در برخی موارد به اقتضای بحث ممکن است به «فلسفه‌های مضاف به امور و حقایق» نیز اشاره‌ای بشود.

ریشه‌های شکل‌گیری فلسفه‌های مضاف

شکل‌گیری فلسفه‌های مضاف به علوم در غرب، ریشه در تحولاتی دارد که بعد از رنسانس در حوزه علم و فلسفه رخ داد. فیلسوفان قدیم تا انتهای قرون وسطی از سویی معتقد بودند که اتحاد میان دو چیز غیرهم‌جنس محال است. از سوی دیگر، معتقد بودند که در فرآیند کسب علم، میان عالم و معلوم اتحاد برقرار می‌شود، و از این طریق «کسب علم» ممکن می‌شود. همچنین آنها معتقد بودند که جهان خارج، یک جنبه کثرت دارد که به آن تمایز و تشخیص می‌بخشد و امری مادی است که به حس درمی‌آید، و یک جنبه وحدت دارد که به واسطه آن به اشیاء عنوان داده می‌شود، و امری کلی، مجرد و غیرمادی است که به حس

در نمی‌آید و با عقل مجرد درک می‌شود. همچنین آنها انسان را موجودی به شمار می‌آوردند که از عقل مجرد برخوردار است. از این رو انسان می‌تواند از طریق عقل مجرد خود با جنبه وحدت جهان خارج به دلیل هم‌سنخی ارتباط اتحادی برقرار کرده، و به آن علم پیدا کند. پس از رنسانس، جنبه وحدت و وجه معقول جهان مورد تردید و حتی انکار فلاسفه غربی قرار گرفت، و سپس این پرسش اساسی مطرح شد که «اگر جهان فاقد وجه معقول و مجرد است، چگونه می‌توان علم را توجیه کرد؟» و «چگونه می‌توان از مشاهده چند رفتار به قوانین کلی دست یافت؟» (حسینی، ۱۳۹۹: ص ۱۸۲ - ۱۸۳).

دکارت برای شکستن فضای غالب شک فلسفی، نظریه دوئالیستی خود را ارائه کرد. او قائل به وجود دو جوهر در عالم طبیعت شد: یکی جوهری روحانی و عقلانی در انسان که منشأ ادراک و اراده است، و دیگری جوهر مادی و جسمانی که منشأ امور محسوس است. دکارت شهود و استنتاج را دو عمل ذهنی یا همان جوهر عقلانی معرفی کرد که به کمک آنها می‌توان به اشیای خارجی علم پیدا کرد. او تأکید کرد که تنها امور یقینی و نقطه قابل اعتماد برای فهم حقایق جهان، «مفاهیم ذهنی» است (سلیمانی، ۱۳۹۵: ص ۹۶ - ۹۷). در این تبیین که از آن به ذهن آینه‌وار دکارتی یا ذهن آینه‌ای تعبیر می‌شود، ذهن به مثابه آینه‌ای است که امور بیرونی و خارجی را بازنمایی می‌کند. با وجود این، توضیح‌های دکارت نتوانست مسئله شناخت را توجیه کند؛ زیرا بر اساس این نظریه دوئالیستی، میان «انسان و جهان» و «ذهن و ماده» شکاف و جدایی و ناهم‌جنسی کامل و عمیقی به وجود آمد که مسئله شناخت و چگونگی فهم و ادراک جهان خارج را با ابهامات و چالش‌های بسیار جدی‌تری روبه‌رو کرد (حسینی، ۱۳۹۹: ص ۱۸۴) و به همین دلیل، دیدگاه او مورد نقد برخی از فیلسوف‌های غربی بعدی قرار گرفت که شاخص‌ترین آنها هیوم و کانت بودند.

هیوم

هیوم هرگونه نگاه متعالی به انسان و ذهن بشر را نفی می‌کرد و جایگاه انسان را به مجموعه‌ای از تأثیر و تأثرات فرو می‌کاست، و معتقد بود که عقل محض به آن شکلی که دکارت ترسیم می‌کند، هیچ نقشی در زندگی بشر ندارد و این طبیعت است که از طریق احساس، انسان را هدایت می‌کند، و عقل قادر نیست چیز مهمی درباره جهان خارج به انسان عرضه کند، و چیزهایی که به‌عنوان مبنای دانش ما از این جهان تلقی می‌شوند، صرفاً واقعیت‌های برآمده از مشاهده و تجربه به‌وسیله نفسی است که از وجه تجربی برخوردار است. بدین ترتیب، هیوم نتیجه می‌گیرد که تنها منبع شناخت انسان تجربه است؛ چه تجربه‌ای که انسان از راه حواس خارجی به دست می‌آورد، و چه تجربه‌ای که از راه تفکر در مورد حالات درونی خویش به دست می‌آورد (همان: ص ۱۸۵ - ۱۸۶).

کانت

کانت معتقد بود که نه عقل‌گراها و نه تجربه‌گراها هیچ‌کدام نتوانسته‌اند تبیین کنند که چگونه تجربیات



ذهنی ما می‌تواند با واقعیت خارجی منطبق شوند و معرفت عینی به دست دهند (بابور، ۱۳۹۸: ص ۱۵). کانت معتقد بود که «علم و معرفت سراسر از حس‌ها برمی‌خیزد، از آنجا به فهم می‌رود و به عقل می‌انجامد» (شفیعی، ۱۳۸۷: ۱۳۸). کانت قائل به نقش فعال ذهن در علم و ادراک شد (علیزاده، ۱۳۸۴: ص ۴۶). وی معتقد بود که ذهن عینکی دائمی بر چشم دارد که نمی‌تواند آن را بردارد، و شناسایی جهان برای آدمی از پس این عینک رخ می‌دهد. بنابراین، چون شناخت عالم از دریچه این عینک گذر می‌کند، پس اگر شیشه عینک رنگی باشد، آنچه انسان شناسایی می‌کند، با آنچه که در واقع هست، تفاوت خواهد داشت (نصیری، ۱۳۸۹: ص ۴۸).

کانت معتقد بود که علم و معرفت محصول تعامل بین ذهن و عین است. ماده علم از خارج وارد ذهن می‌شود، و سپس ذهن آن را در قالب‌های خود - یعنی همان صورت‌های ذهنی - قرار می‌دهد، و در نتیجه، ادراک یا علم نسبت به قوانین کلی و ضروری شکل می‌گیرد (محمدرضایی، ۱۳۸۰: ص ۹).

کانت معتقد بود: علم معرفتی است که بر پایه قضایای ترکیبی (تألیفی) پیشینی و مقدم بر تجربه شکل گرفته باشد؛ زیرا قضایای تحلیلی که در آنها محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست می‌آید، معرفت جدیدی به دست نمی‌دهند. همچنین قضایای ترکیبی (تألیفی) پسینی که از تجربه حسی به دست می‌آیند، اگرچه معرفت جدیدی افاده می‌کنند، اما در مورد آنها احتمال خلاف وجود دارد، و از این رو، نمی‌توانند کلی و ضروری باشند، و آنچه کلی و ضروری نباشد، داخل در معرفت علمی نیست و نمی‌تواند پایه و اساس معرفت علمی قرار گیرد (سروش، ۱۳۹۱: ص ۹۷ - ۹۸). در نگاه کانت علم به مجموعه‌ای منظم از دانش و معرفت اطلاق می‌شود؛ اما مراد از فلسفه، معرفت عقلی است. معرفت عقلی یا مادی محض است و یا صوری. معرفت عقلی صوری را که تنها با صورت‌های فهم و تعقل سروکار دارد، می‌توان منطق نامید. معرفت عقلی مادی هنگامی که با موضوع‌های خاص و قوانین حاکم بر آنها سروکار دارد، طبیعیات یا فلسفه طبیعی نامیده می‌شود، و هنگامی که سروکار آن با قوانین آزادی باشد، اخلاق یا فلسفه اخلاق نامیده می‌شود. در واقع، کانت بین علم و فلسفه تمایز قائل می‌شود. از نظر وی علم (فلسفه تجربی یا متأخر) مأخوذ از شواهد تجربی و محسوس است؛ اما فلسفه (فلسفه عقلانی یا ماتقدم) کاملاً عقلانی است. هنگامی که فلسفه عقلانی کاملاً صوری باشد، منطق نامیده می‌شود و هنگامی که درباره محتوای شناخت بحث می‌کند مابعدالطبیعه نامیده می‌شود. مابعدالطبیعه اگر معرفت پیشینی درباره قوانین ماتقدم طبیعت باشد، مابعدالطبیعه طبیعت نامیده می‌شود، و اگر معرفت پیشینی درباره قوانین اخلاقی ماتقدم باشد، مابعدالطبیعه اخلاق نامیده می‌شود (محمدرضایی، ۱۳۸۰: ص ۱۱-۱۲).

بدین ترتیب، کانت عملاً میان علم (فلسفه تجربی) و فلسفه (مابعدالطبیعه) تا حدودی جدایی انداخت و عملاً فلسفه را به معرفت‌شناسی و امری ذهنی فروکاست.

اگوست کنت

جدایی نسبی و کم‌رنگی که کانت میان علم و فلسفه ایجاد کرد، پس از وی، به‌وسیله اگوست کنت به جدایی کامل و بی‌اعتبار شدن فلسفه انجامید. کنت امر ذهنی را در برابر امر عینی قرار داد و فلسفه را به امر ذهنی و علم را به امر عینی نسبت داد. او علم را به معنای «دانش تجربی و آزمون‌پذیر» تعریف کرد، و فلسفه را در معنای «معرفت ذهنی نظام‌مند، آزمون‌ناپذیر و غیرعلمی» به‌کار برد. کنت برای سیر تاریخی دانش در جامعه بشری سه مرحله اساسی در نظر گرفت. مرحله اول جامعه «ربانی»، یا «الهی» بود که در آن پیامبران رهبران جامعه به شمار می‌آمدند در این جامعه‌ها، تخیل جای استدلال نشسته بود. مرحله دوم جامعه فلسفی بود که در آن فیلسوفان رهبران جامعه به شمار می‌آمدند. در این جامعه‌ها، استدلال‌های فلسفی جای تخیل می‌نشیند. مرحله سوم جامعه علمی است که در آن دانشمندان و جامعه‌شناسان رهبران جامعه به شمار می‌آیند. در این جامعه‌ها، حس و تجربه به جای تعقل می‌نشیند. اگوست کنت تأکید می‌کرد که با رسیدن جامعه بشری به مرحله سوم، دیگر برای توضیح طبیعت نیازی به مطرح کردن خدای طبیعت نیست، و دوران پیامبران و فیلسوفان به سر می‌آید، و قوانین طبیعی برای توضیح اداره و گردش جهان کافی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ج اول، ص ۵۳-۵۴).

از این زمان به بعد، علم منحصر در دانش تجربی می‌شود، و فلسفه دیگر علم تلقی نمی‌شود، و بین این دو یک جدایی کامل به وجود می‌آید، و فلسفه در نگاه پوزیتیویستی غربی اعتبار خود را به کلی از دست می‌دهد.

حلقه وین

پوزیتیویسم منطقی حلقه وین، با این نگاه شکل گرفت که مفاهیم نظری را می‌توان در نهایت به مفاهیم مشاهداتی محض تحویل کرد. مهم‌ترین آموزه پوزیتیویسم منطقی، اصل تحقیق‌پذیری یا اثبات‌پذیری بود. به موجب این اصل، تنها گزاره‌ای معنادار است که بتوان به روش تجربی آن را اثبات کرد. از این رو، متافیزیک چون مشاهداتی و تجربی نیست، بی‌معناست (صادقی، ۱۳۹۴: ص ۵۵-۵۷). این گروه هر کوششی را که فراتر از عالم تجربه باشد، تخطئه کرد، احکام ارزشی و اخلاقی را فاقد معنا و مهمل دانست، و احکام فلسفی و متافیزیکی را فاقد معنای محصل یا معرفت‌بخش به‌شمار آورد (حسامی‌فر، ۱۳۹۵: ص ۳-۴).

از نگاه حلقه وین، نسبت میان صدق و کذب، عدم و ملکه است؛ یعنی مانند بینایی و کوری است. بنابراین، همان‌طور که سنگ قابلیت اتصاف به بینایی و کوری را ندارد، گزاره‌های فاقد معنا نیز قابلیت اتصاف به صدق و کذب را ندارند (لطفی، ۱۳۸۵: ص ۹). از این رو گزاره‌های متافیزیکی، ارزشی و اخلاقی نیز که غیرتجربی، مهمل، و بی‌معنا هستند، قابلیت اتصاف به صدق و کذب را ندارند. بدین ترتیب، جریان فکری پوزیتیویسم منطقی حلقه وین، جدایی میان علم و فلسفه را به اوج رساند و فلسفه را به نهایت بی‌اعتباری

منتقدین حلقه وین

جریان فکری پوزیتیویسم منطقی حلقه وین به شدت مورد نقد کسانی چون «کارل پوپر» و «توماس ساموئل کوهن» قرار گرفت. پوپر و کوهن اصالت مشاهده و استقرارگرای را مورد نقد قرار دادند و به تأثیر نظریه بر مشاهده و نیز «تأثیر متافیزیک بر علوم تجربی» اذعان کردند.

پوپر نظریه «ابطال‌پذیری» را مطرح کرد و ادعا کرد که نظریه علمی، حاصل انباشت مشاهده نیست و رشد علم از اثبات نظریه‌ها حاصل نمی‌شود؛ بلکه ثمره نقد و ابطال آنهاست. او نظریه‌های علمی را حدس‌هایی می‌دانست که برای حل یک مسئله به ذهن دانشمند خطور می‌کند. از نگاه پوپر، این حدس‌ها راهی برای رسیدن به صدق نیستند؛ اما نقد و ابطال آنها راهی عقلانی برای نزدیک شدن به صدق است. بنابراین، نظریه علمی مقدم بر مشاهده است، و مشاهده و آزمایش فقط محک زدن یک نظریه و یافتن راهی برای ابطال آن است (صادقی، ۱۳۸۹: ص ۱۲۶).

کوهن با طرح نظریه پارادایم‌ها، انقلاب علمی را حاصل جانشین شدن یک پارادایم جدید به جای پارادایم حاکم دانست. او مدعی شد که مشاهده‌ها و آزمون‌های تجربی متأثر از پارادایم و موازین حاکم بر آن هستند، و بر اساس هنجارهای حاکم بر پارادایم انجام می‌شوند. کوهن در این نکته که تجربه توان اثبات نظریه‌ها را ندارد، با پوپر موافق بود؛ اما برخلاف پوپر، معتقد بود که تجربه حتی توان ابطال نظریه‌ها را هم ندارد (صادقی، ۱۳۹۴: ص ۵۴ - ۵۸).

سرانجام «ویلارد ون اورمن کواین» در مقاله معروف خود با عنوان «دو حکم جزمی تجربی‌گرایی» (Two Dogmas of Empiricism) ضربه نهایی را به پوزیتیویسم منطقی وارد کرد. وی در ابتدای این مقاله می‌نویسد: «دو حکم جزمی، تجربه‌گرایی مدرن را تا حدود زیادی مقید کرده است. یکی اعتقاد به وجود شکاف (افتراق) اساسی میان صدق‌هایی (گزاره‌هایی) است که تحلیلی هستند یا مبتنی بر معانی هستند و وابسته به امور واقعی نیستند، و صدق‌هایی (گزاره‌هایی) که ترکیبی‌اند و مبتنی بر واقعیت هستند. حکم جزمی دیگر فروکاست‌گرایی است؛ یعنی این اعتقاد که هر گزاره معناداری معادل با برخی ساختارهای منطقی بر اساس شرایطی است که به تجربه بلاواسطه دلالت دارد. من (در ادامه) استدلال خواهم کرد که این دو حکم جزمی بدبنیاد هستند. همان‌طور که خواهیم دید، یکی از آثار کنارگذاشتن آنها (دو حکم جزمی) محو شدن مرز فرضی بین متافیزیک نظری و علوم طبیعی است. اثر دیگر، تغییر جهت دادن به سوی عمل‌گرایی است» (Quine, ۱۹۵۲, ۲۰).

«کواین» با این بیان از سویی در این اعتقاد جزمی تجربه‌گرایان که «گزاره‌ای معنادار است که بتوان به روش تجربی آن را اثبات کرد» مناقشه می‌کند، و از سوی دیگر، تمایز میان گزاره‌های ترکیبی و تحلیلی را زیر



سؤال می‌برد (موحد، ۱۳۹۴: ص ۸). وی تأکید می‌کند که تمایز میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی از راه تجربه قابل اثبات نیست، و حکم تجربه‌گرایان به تفاوت میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی، یک «حکم جزمی غیرتجربی» و یک «ایمان مابعد الطبیعی» است.

بدین ترتیب، از اوایل قرن بیستم، و به‌ویژه از نیمه دوم این قرن، بسیاری از متفکران غربی به اهمیت نقش ذهنیت در علم پی بردند و اذعان کردند که بدون تفکر فلسفی کار علمی ناقص و ابتر می‌ماند. در نتیجه این رویکرد، موجی از تفکر فلسفی در حوزه علوم شکل گرفت و فلسفه‌های مضاف به علوم مانند فلسفه اقتصاد شکل گرفت، و فیلسوفان هر علمی با روش‌های ذهنی به بحث درباره دخالت ذهنیت در تکوین آن علم پرداختند. در واقع، با این رویکرد جدید، فلسفه در قالب «فلسفه‌های مضاف به علوم» نقش بی‌بدیلی نسبت به علوم پیدا کرد، و از جایگاه «بی‌معنایی و مهملی» به جایگاه ارزشمند و مهم «هویت‌بخش به علوم» ارتقای مرتبه یافت.

ضرورت فلسفه‌های مضاف و نقدهای آن

امروزه نظر غالب اندیشمندان معطوف به ضرورت فلسفه‌های مضاف است، و این ضرورت را ناشی از تأثیر فلسفه‌های مضاف بر علوم مضاف‌الیه می‌دانند؛ یعنی ضرورت مثلاً فلسفه اقتصاد ناشی از تأثیر آن بر علم اقتصاد است. به نظر می‌رسد که شکل‌گیری فلسفه‌های مضاف به علوم به‌ویژه با خاستگاه غربی، برآمده از همین نگاه بوده است. برای روشن شدن تأثیر فلسفه‌های مضاف بر علوم مضاف‌الیه لازم است که مسائل فلسفه مضاف تبیین شود. درباره فلسفه‌های مضاف به علوم، مسائلی اساسی به ترتیب منطقی زیر می‌توان برشمرد:

۱. شناسایی ماهیت - هستی‌شناسی - دانش مضاف‌الیه و چیستی آن؛
۲. هندسه و قلمرو و ساختار دانش مضاف‌الیه و بیان مهم‌ترین مسائل آن؛
۳. معناشناسی مفاهیم کلیدی دانش مضاف‌الیه؛
۴. روش‌شناسی و کشف رویکردها و رهیافت‌های دانش مضاف‌الیه؛
۵. مباحث معرفت‌شناختی دانش مضاف‌الیه مانند چگونگی توجیه و اثبات گزاره‌ها و بیان سرشت (واقع‌نمایی یا ابزارنگاری) آنها؛
۶. پیش‌فرض‌ها و مبادی علمی و غیرعلمی (تبیین روان‌شناختی و جامعه‌شناختی) دانش مضاف‌الیه و رفتار جمعی و تأثیرگذار دانشمندان آن دانش؛
۷. غایت و کارکرد و پیامدهای فردی و اجتماعی دانش مضاف‌الیه؛
۸. مطالعه تطبیقی گرایش‌های مختلف دانش مضاف‌الیه؛
۹. نسبت و مناسبات دانش مضاف‌الیه با علوم و رشته‌های علمی همگون و مرتبط (بیان نسبت و تأثیر و تأثر آنها بر یکدیگر)؛

۱۰. آسیب‌شناسی و کشف بایسته‌های دانش مضاف‌الیه (خسروپناه، ۱۳۸۵: ص ۱۸۷)؛

۱۱. مطالعه تاریخی سیر پیدایی، تحول و تکامل دانش مضاف‌الیه و انواع تحول‌ها و نظورهایی که در آن

دانش رخ داده و علل آن (رشاد، ۱۳۸۵: ص ۱۰)؛

۱۲. طرح مباحث انسان‌شناختی، اخلاق، و ارزش‌شناختی دانش مضاف‌الیه. این مباحث را دست‌کم در

مورد فلسفه‌های مضاف به علوم انسانی و علوم اجتماعی، باید از زمره مسائل اساسی فلسفه‌های مضاف به

شمار آورد (عبداللهی، ۱۳۹۹: ص ۱۷۹).

مسائل یادشده هرکدام می‌تواند تأثیر خاص خود را بر علوم مضاف‌الیه داشته باشد؛ اما شاید بتوان گفت

که مهم‌ترین تأثیرها را مسائل روش‌شناختی و معرفت‌شناختی بر علوم مضاف‌الیه دارند.

افزون بر موارد یادشده، در توضیح ضرورت فلسفه‌های مضاف باید به مسئله نظریه‌پردازی اشاره کرد.

نظریه‌پردازی و تولید نظریه‌های علمی جدید، نقش بسیار مهم و چشمگیری در رشد، توسعه و پیشرفت علوم

دارد، و یکی از مراحل پایه‌ای و اساسی در جریان تولید علم است که هم به علوم معناداری می‌بخشد، و هم

می‌تواند کارکرد علوم را تضمین کند. اساساً وجود یک علم یا رشته علمی و گسترش آن بدون نظریه‌پرداز قابل

تصور نیست. نکته مهم این است که نظریه‌پردازی در هر علم و دانشی به شدت تحت تأثیر مباحث مطرح در

فلسفه مضاف به آن علم و نگاه فلسفی حاکم بر آن است. بنابراین، یکی از اصلی‌ترین دلایل برای مستدل کردن

ضرورت وجود یا تأسیس فلسفه‌های مضاف، تأثیر آنها بر نظریه‌پردازی در علوم مضاف‌الیه است.

از سوی دیگر، نظریه‌پردازی علمی به وسیله عامل انسانی، در یک فضا و نظام فرهنگی انجام می‌شود.

بنابراین، نظام فرهنگی و رنگ و صبغه آن، در این نظریه‌پردازی‌ها نقش ایفا می‌کند. تأثیرپذیری دانش و

معرفت بشری از نظام فرهنگی به این معناست که علوم صبغه و رنگ فرهنگی فضاها، جامعه‌ها و تمدن‌هایی

را به خود می‌گیرند که در بستر آنها شکل گرفته، نضج یافته و رشد کرده‌اند. بنابراین، دانش‌ها و معرفت‌های

بشری اگر در بستر فضای فرهنگی ولایت الهی شکل گرفته باشند، دارای صبغه الهی (صبغه الله) خواهند

بود، و اگر در بستر فضای فرهنگی مادی و ولایت غیرالهی و الحادی که همان ولایت شیطان است، شکل

گرفته باشند، صبغه غیرالهی و رجز و پلیدی شیطانی خواهند داشت. در این صورت، این به‌ظاهر دانش‌ها و

معرفت‌ها چیزی جز فریبی شیطانی نخواهند بود، و برای بشر و آینده او چیزی جز خسران مبین به دنبال

نخواهند داشت.

ناگفته نماند که جریان دانش و معرفت و نظریه‌پردازی در آن، چه در حوزه علوم انسانی و چه در حوزه علوم

اجتماعی، از یک ویژگی خاصی برخوردار است که آن را از علوم طبیعی متمایز، یا در واقع، مهم‌تر و دغدغه‌مندتر

می‌کند. ویژگی علوم انسانی و اجتماعی این است که جریان دانش و معرفت و نظریه‌پردازی در آنها، به مراتب،

تأثیر بیشتری بر روی زندگی و آینده بشر دارد. از این رو، اگرچه از ابتدای تاریخ و تمدن بشری کل جریان دانش و

معرفت بشری و نظریه‌پردازی در آنها - اعم از علوم طبیعی، انسانی و اجتماعی - دارای دو بعد نظری و عملی، و توصیفی و هنجاری بوده است و انسان تنها به توصیف پدیده‌ها و بیان چرایی و چگونگی پدید آمدن آنها و تبیین روابط آنها با یکدیگر اکتفا نکرده است؛ بلکه آنها را از بعد هنجاری و ارزشی نیز - که نقش هدایتی در عملکرد بشر دارد - تبیین کرده است؛ اما در علوم انسانی و اجتماعی بعد هنجاری و ارزشی، و نقش هدایتی آن از اهمیت به مراتب بالاتری برخوردار است (جمشیدی، ۱۳۹۴: ص ۱۲۷-۱۲۸). بنابراین، تأثیر فضا و نظام فرهنگی بر نظریه‌پردازی در علوم انسانی و علوم اجتماعی، و اثر آن بر آینده بشر بسیار حساس‌تر ارزیابی می‌شود، و به تبع آن، مقام و جایگاهی که محل نظریه‌پردازی است، بسیار با اهمیت‌تر جلوه می‌کند.

برخی اندیشمندان مسلمان با توجه به این مطالب، مسئله تأسیس فلسفه‌های اسلامی مضاف به علوم به‌ویژه نسبت به علوم انسانی و اجتماعی را مطرح کرده‌اند. این اندیشمندان تأکید می‌کنند که توجه به تأثیرپذیری دانش و معرفت بشری از نظام فلسفی و معرفتی، فرهنگی و تمدنی‌ای که در بستر آن شکل گرفته‌اند، و توجه به اینکه فلسفه‌های مضاف در فضای معرفتی، فرهنگی و تمدنی غرب شکل گرفته‌اند و امروزه نقش بسیار حیاتی پیدا کرده‌اند، و تقریباً جایگاهی را پیدا کرده‌اند که قبل از رنسانس به فلسفه و متافیزیک تعلق داشت، ضرورت فلسفه‌های اسلامی مضاف به علوم را مسجل می‌کند. البته این اندیشمندان دلایل دیگری را نیز درباره ضرورت فلسفه‌های اسلامی مضاف به علوم، به قرار زیر برشمرده‌اند:

۱. ضرورت تقویت مبانی عقلانی معرفت دینی علی‌الاطلاق و علوم اسلامی علی‌الخصوص؛
۲. ضرورت بازسازی برخی از علوم اسلامی - مانند فقه و اصول فقه - از رهگذر مطالعه فرانکر عقلانی آن دانش‌ها؛ چنین مطالعه‌ای وظیفه ذاتی فلسفه مضاف به هر علمی است؛
۳. ضرورت تمهید و تأمین مبانی و مبادی برای تأسیس علوم انسانی اسلامی؛
۴. ضرورت دستیابی به احکام کلی دانش‌های اسلامی و مسائل اساسی آنها (رشد، نشست علمی ۱۳۹۵)؛
۵. ضرورت نگاه و نگرش کل‌نگرانه به دانش‌های مضاف‌الیه - مانند اقتصاد و روان‌شناسی - و احاطه علمی به تاریخ‌پیدایی و تطور آنها؛
۶. ضرورت مقایسه علوم تحقیق‌یافته با نیازهای موجود و کشف کمبودها و ناخالصی و آسیب‌شناسی آن علوم؛
۷. ضرورت طرح توصیه‌ها و بیان بایستگی‌های لازم جهت بالندگی علوم و انسجام ساختاری و محتوای آنها در جهت نیازهای کشف‌شده؛
۸. ضرورت رشد تکنولوژی آموزشی و بایستگی‌های آموزشی علوم و فرهنگ‌سازی در جامعه اسلامی (خسروپناه، ۱۳۸۵: ص ۱۸۹).

نقد فلسفه مضاف

گروه دیگری از اندیشمندان حوزه علوم و فلسفه نقدهایی را به جعل اصطلاح فلسفه مضاف مطرح کرده‌اند

که ظاهراً بسیاری از آنها متوجه فلسفه‌های مضاف به امور و حقایق است و نه فلسفه‌های مضاف به علوم. مهم‌ترین این نقدها به قرار زیر هستند:

۱. اصطلاح «فلسفه مضاف» در اندیشه غربی که محل زایش این نوع از فلسفه‌هاست، معادلی ندارد. افزون بر این، معادل غربی برخی از فلسفه‌هایی که بر آنها فلسفه مضاف اطلاق می‌شود، فاقد واژه «فلسفه» است. مثلاً معادل «فلسفه اخلاق» در انگلیسیف واژه «Ethics» است، و نه «Politics of Ethics». علت اهمیت وجود معادل غربی این است که جعل این اصطلاح‌ها در میان فیلسوفان ایرانی، به علت توجه آنها به آثار فیلسوفان غربی و ترجمه مباحث آنها بوده است (طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۸۹: ص ۱۰۴).

۲. جعل اصطلاح فلسفه مضاف در میان فیلسوفان ایرانی، به علت توجه آنها به آثار فیلسوفان غربی چون فلسفه تعلیم و تربیت، فلسفه علم، فلسفه اقتصاد، فلسفه ذهن و فلسفه تاریخ است که در آنها از ترکیب اضافه «X of Y» مانند «Philosophy of mind» استفاده شده است و همه آنها دارای حالت «مضاف و مضاف‌الیه» هستند. با وجود این، در آثار فیلسوفان غربی مواردی هست که از این ترکیب استفاده نشده است. مثلاً در مورد رشته و دیسپلینی که در ایران بر آن عنوان «فلسفه سیاسی» اطلاق می‌شود، در آثار فیلسوفان غربی از ترکیب «Political Philosophy» - یعنی از شکل «صفت و موصوف» - استفاده شده است. این در حالی است که مراد آنها از «Political Philosophy»، «تحلیل فلسفی سیاست» است که متناسب با «فلسفه سیاست» یا «Politics of Philosophy» است. از این رو، منشأ مباحث چالشی میان صاحب‌نظران این حوزه در ایران شده است و برخی پیشنهاد داده‌اند که به جای اصطلاح «فلسفه سیاسی»، از ترکیب «فلسفه سیاست» استفاده شود (پزشکی، ۱۳۹۳: ص ۵۱).

۳. هدف اندیشمندان مدافع اصطلاح فلسفه مضاف از جعل این اصطلاح، این است که فلسفه سنتی را از وضعیت رکود و خمودگی خارج کنند؛ اما به نظر می‌رسد که آنها نه تنها در تأمین این هدف چندان کامیاب نشوند، بلکه این روش ممکن است عملاً از شدت توجه به مباحث و مسائل فلسفه مطلق و مابعدالطبیعه بکاهد، و یا کلاً فضای فلسفی را به بیراهه بکشاند (فتحی، ۱۳۹۷: ص ۲۱۷-۲۱۸).

۴. لازمه جعل اصطلاح فلسفه مضاف به امور و حقایق، این است که فلسفه مطلق نیز فلسفه مضاف به‌شمار آید؛ زیرا فلسفه مطلق شامل همه امور عامه و تقسیمات اولیه وجود می‌شود، و از این رو می‌توان از آن به «فلسفه وجود» تعبیر کرد. در این صورت، «فلسفه وجود» فلسفه‌ای است که مضاف‌الیه آن «وجود» است. از این رو، تنها فلسفه‌های مضاف وجود خواهند داشت و فلسفه مطلق دیگر بی‌معنا خواهد شد (طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۸۹: ص ۱۰۶).

۵. کاربرد اصطلاح فلسفه مضاف باید محدود و به فلسفه‌های مضاف به علوم شود و از تعمیم آن به فلسفه‌های مضاف به امور و حقایق خودداری شود (عبداللهی، ۱۳۹۹: ص ۱۷۷). در غیر این صورت، دو حالت



پیش خواهد آمد: یکی اینکه تنها برخی عنوان‌ها چون فلسفه ذهن و فلسفه فرهنگ ذیل این اصطلاح قرار گیرند. در این حالت، این پرسش مطرح می‌شود که تفکیک میان امور و حقایق مختلف با چه ملاک منطقی رخ داده است. دوم اینکه همه امور و حقایق ذیل این اصطلاح قرار گیرند. در این صورت، یک فهرست بلندبالای غیر معقولی از علوم مستقل به دست خواهد آمد که شمارش آنها بسیار دشوار خواهد بود (فتحی، ۱۳۹۷: ۲۱۶).

۶. در مواردی که مضاف‌الیه یکی از شاخه‌ها یا بخش‌های علوم فلسفی مانند معرفت‌شناسی باشد، جعل اصطلاح و کنار گذاشتن اصطلاح رایج ثمری جز ابهام‌زایی نخواهد داشت. مثلاً هنگامی که اصطلاحاتی چون الهیات بالمعنی الاخص (خداشناسی فلسفی)، یا علم النفس فلسفی، یا معرفت‌شناسی وجود دارد، هیچ ضرورتی برای کنار گذاشتن آنها و جایگزین کردن آنها با اصطلاحات جدید و نیمه‌وارداتی غربی چون فلسفه خدا (Philosophy of God)، فلسفه ذهن (Philosophy of mind) و فلسفه معرفت (Philosophy of knowledge) - که نوعی انفعال در برابر سنت فکری غرب است - وجود ندارد (عبداللهی، ۱۳۹۹: ص ۱۷۷).

۷. اگر دامنه و شمول فلسفه مضاف به «فلسفه‌های مضاف به امور و حقایق» گسترش یابد، شاخه‌های مختلف علوم فلسفی - همچون علم النفس فلسفی با عنوان «فلسفه نفس» - از ذیل فلسفه مطلق خارج خواهند شد؛ بی‌آنکه این‌گونه نگرش به علوم، ثمره‌ای دربر داشته باشد. از سوی دیگر، با این نگرش، دو دانش «علم‌شناسی فلسفی» و «معرفت‌شناسی» در «فلسفه معرفت» یک‌کاسه خواهند شد. در این صورت، اگر مباحث فلسفه معرفت با توجه به اینکه دارای دو حیث متفاوت بحث هستند، به دو بخش «هستی‌شناسی علم» و «معرفت‌شناسی علم» تقسیم شوند، این پرسش به ذهن خواهد آمد که پیش از این، دو بخش یادشده از یکدیگر مستقل بودند، پس چه نیاز علمی‌ای موجب شد که ابتدا آنها با یکدیگر ادغام شوند و بار دیگر از هم جدا شوند. این در حالی است که اگر این دو حیث متفاوت بحث، مورد توجه قرار نگیرند، مباحث به بیراهه خواهند رفت (همان).

۸. برای اینکه بتوان فلسفه مضاف را، هم بر فلسفه‌های مضاف به علوم و هم بر فلسفه‌های مضاف به امور و حقایق اطلاق کرد، باید قدر جامعی میان این فلسفه‌های گوناگون وجود داشته باشد، و اگر بنا باشد که به قدر جامعی میان آنها اشاره کرد، باید نشان داد که معنای فلسفه در میان این صورت‌های متنوع و گوناگون فلسفه، مشترک معنوی است و نه لفظی. این در حالی است که قدر جامعی در میان فلسفه‌های مختلف برای این اصطلاح وجود ندارد، و خود مدافعان اصطلاح فلسفه مضاف ادعان می‌کنند که اطلاق آن بر این دو سنخ، از باب اشتراک لفظی است. از سوی دیگر، اشتراک لفظی به قطع و یقین موجب ابهام و سوءتفاهم می‌شود (همان: ص ۲۱۵).

تأمل در مجموع این انتقادات روشن می‌کند که این انتقادات صرفاً نسبت به جعل اصطلاح فلسفه مضاف و جدا کردن این مباحث از فلسفه مطلق است، و نه نسبت به مباحث محتوایی‌ای که تحت عناوین فلسفه‌های مضاف مورد بحث قرار می‌گیرند. افزون بر این، عمده انتقادهای آنها به فلسفه مضاف به امور و حقایق است، و دست کم برخی از آنها با اطلاق فلسفه مضاف بر فلسفه‌های مضاف به علوم مخالفتی ندارند. همچنین اشتراک لفظی را نمی‌توان چنان امر خطیری در نظر گرفت که وجود آن مشکل‌ساز شود، و تفکر فلسفی را به بیراهه بکشاند؛ زیرا اندیشمندان حوزه‌های علوم و فلسفه معمولاً آشنایی و تسلط کافی بر ادبیات علمی و فلسفی دارند و از تفتن لازم نسبت به آنها برخوردارند. از سوی دیگر، با تشبیه «فلسفه مضاف به امور» به واژه‌های سماعی در زبان، می‌توان گفت که فلسفه‌های مضاف به امور، سماعی بوده و مستند به عرف محافل علمی و فلسفی هستند. از این رو، عنوان «فلسفه مضاف» به امور و حقایق، به طور بالفعل، تنها در مورد برخی از امور و حقایق کاربرد دارد.

نتیجه‌گیری

پیدایش و شکل‌گیری فلسفه‌های مضاف در غرب، ریشه در معضل فکری اندیشمندان غربی درباره چیستی علم و فرآیند کسب معرفت و تحولات مترتب بر آن دارد. از سویی، آگوست کنت امر ذهنی را در برابر امر عینی قرار داد و فلسفه را به امر ذهنی و علم را به امر عینی نسبت داد، و بی‌اعتباری فلسفه را اعلام کرد. پوزیتیویسم منطقی حلقه وین، هر کوششی را که فراتر از عالم تجربه باشد، مردود دانست و بی‌اعتباری فلسفه را تشدید کرد و آن را بر سکوی بی‌معنایی و مهملی نشانده. از سوی دیگر، با آغاز قرن بیستم، متفکرانی چون پوپر و کوهن، «تأثیر نظریه بر مشاهده»، «تأثیر متافیزیک بر علوم تجربی»، و «درهم‌تنیدگی دو حوزه هست و باید» را تا حدودی پذیرفتند. کواین نیز دو اعتقاد جزمی تجربه‌گرایان را زیر سؤال برد، و تأکید کرد که اعتقاد به هر یک از آنها یک «حکم جزمی غیرتجربی» و یک «ایمان مابعدالطبیعی» است. در نتیجه، بسیاری از متفکران غربی پذیرفتند که بدون تفکر فلسفی، کار علمی ناقص و ابتر می‌ماند. بدین ترتیب، فلسفه دوباره شروع به کسب اعتبار کرد، و در اندیشه غربی فلسفه‌های مضاف، به‌ویژه فلسفه‌های مضاف به علوم، ضرورت یافتند و شکل گرفتند.

نیاز بشر به فلسفه‌های مضاف به علوم، ناشی از نیاز او به علوم مضاف و نقش آنها در زندگی بشر است؛ زیرا این فلسفه‌ها نقشی هدایتی در مورد علوم ایفا می‌کنند؛ به‌ویژه اینکه نظریه‌پردازی برون‌نگرانه درباره علوم و معرفت‌های بشری نظام‌مند و دارای دیسپلین، در فلسفه‌های مضاف به آن علوم رخ می‌دهد.

از سوی دیگر، نظریه‌پردازی به‌وسیله عامل انسانی و در یک فضا و نظام فرهنگی و اجتماعی انجام می‌شود، و رنگ و صبغه آن را به‌خود می‌گیرد؛ یعنی هر علمی به‌شدت تحت تأثیر نگاه فلسفی و رنگ و صبغه‌ای است که بر فلسفه مضاف به آن علم حاکم است. بنابراین، برای نقش‌آفرینی در آینده علمی جهان، تأسیس فلسفه‌های اسلامی مضاف به علوم ضرورت دارد.

البته برخی از اندیشمندان حوزه فلسفه، نقدهایی را بر فلسفه‌های مضاف مطرح کرده‌اند که با تأمل در آنها روشن می‌شود که این انتقادات صرفاً نسبت به جعل اصطلاح فلسفه مضاف و جداسازی برخی مباحث فلسفی از فلسفه مطلق است و نه مباحث محتوایی‌ای که تحت عناوین فلسفه‌های مضاف مطرح می‌شوند.

پی نوشت‌ها

۱. ... وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًا وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا (النساء: ۴۵).
۲. صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ (البقره: ۱۳۸).
۳. قُلْ أَعْيَرَ اللَّهُ اتَّخَذُ وَلِيًا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يَطْعَمُ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (الانعام: ۱۴).
۴. يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًا (مريم: ۴۵).
۵. ... وَيَذْهَبَ عَنْكُم رِجْزَ الشَّيْطَانِ ... (الانفال: ۱۱).
۶. يَعِدُهُمْ وَيَمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا (النساء: ۱۲۰).
۷. وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا (النساء: ۱۱۹).



فهرست منابع

۱. باباپور، صغری؛ شانظری، جعفر (بهار و تابستان ۱۳۹۸). «بررسی تطبیقی مطابقت ذهن و عین در شناخت‌شناسی ملاصدرا و کانت»، دوفصلنامه علمی - پژوهشی *حکمت معاصر*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال دهم، شماره اول، صص ۱-۲۹.
۲. پزشکی، محمد (زمستان ۱۳۹۳). تأملی انتقادی در باب تعبیر «فلسفه مضاف» مطالعه موردی «فلسفه سیاست»، فصلنامه *حکمت اسلامی*، سال اول، شماره سوم، صص ۴۷-۹۰.
۳. جمشیدی، محمدحسین؛ سبزی، داود (بهار ۱۳۹۴). «نظریه‌پردازی؛ گامی مهم در بومی‌سازی علوم انسانی»، فصلنامه *مهندسی فرهنگی*، سال نهم، شماره ۸۳، صص ۱۲۶-۱۴۹.
۴. حسامی‌فر، عبدالرزاق (مرداد و شهریور ۱۳۹۵). «نقد و بررسی کتاب پوزیتیویسم منطقی»، *پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی*، سال شانزدهم، شماره سوم، صص ۱-۱۶.
۵. حسینی، سیدمحمد؛ نصیری، مصطفی (پاییز ۱۳۹۹). «بررسی تأثیر دیدگاه‌های انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی دیوید هیوم بر مفهوم «جرم» در اندیشه بنتام و میل»، فصلنامه *پژوهش حقوق کیفری*، دوره نهم، شماره سی و دوم، صص ۱۷۹-۲۱۲.
۶. خسروپناه، عبدالحسین (بهار و تابستان ۱۳۸۵). *فلسفه فلسفه اسلامی، قیاسات*، سال یازدهم، شماره ۳۹ و ۴۰، ۱۷۳-۱۹۵.
۷. رشاد، علی‌اکبر (بهار و تابستان ۱۳۸۵). «فلسفه مضاف»، *قیاسات*، سال یازدهم، شماره ۳۹ و ۴۰، صص ۵-۳۰.
۸. رشاد، علی‌اکبر، نشست علمی «چیستی، ضرورت و اهداف فلسفه مضاف»، مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۵/۷/۲۹.
۹. سروش، جمال؛ صانعی، علیرضا (زمستان ۱۳۹۱). «بررسی تطبیقی قضایای تحلیلی و ترکیبی کانت با حمل اولی و حمل شایع در نظر علامه مصباح یزدی»، فصلنامه علمی - پژوهشی *آیین حکمت*، سال چهارم، شماره مسلسل ۱۴، صص ۹۳-۱۱۵.
۱۰. سلیمانی، نبی‌الله؛ سیف، سیدمسعود (بهار و تابستان ۱۳۹۵). «ذهن به مثابه آینه طبیعت: اندیشه دکارتی در بوته نقد رورتی»، *جستارهای فلسفی*، سال دوازدهم، شماره بیست و نهم، صص ۹۵-۱۳۲.
۱۱. شفیعی، محمد (پاییز ۱۳۸۷). «تفاوت فاهمه و عقل نزد کانت»، *حکمت و فلسفه*، سال چهارم، شماره سوم، صص ۱۳۷-۱۴۴.
۱۲. صادقی، رضا (زمستان ۱۳۸۹). «نقد‌های پوپر و مشکلات ابطال‌پذیری»، *معرفت فلسفی*، سال هشتم، شماره دوم، صص ۱۲۵-۱۵۰.
۱۳. صادقی، رضا (بهار و تابستان ۱۳۹۴). «نقد کوهن بر تجربه‌گرایی»، *مجله علمی پژوهشی فلسفه علم*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، دوره ۵، شماره ۹، صص ۵۳-۷۷.

۱۴. طاهری خرم‌آبادی، سیدعلی (پاییز ۱۳۸۹). «فلسفه‌های مضاف»، فصلنامه *آیین حکمت*، سال دوم، شماره مسلسل ۵، صص ۸۹-۱۱۶.
۱۵. عباس‌زاده، مهدی (بهار ۱۳۹۸). «چیستی فلسفه معرفت و قلمرو آن»، فصلنامه علمی پژوهشی *ذهن*، شماره ۷۷، صص ۵۱-۸۳.
۱۶. عبداللهی، مهدی (زمستان ۱۳۹۹). «فلسفه مضاف پیشین؛ بستر معرفتی تحول در علوم انسانی»، فصلنامه علمی-پژوهشی *حکمت اسلامی*، سال هفتم، شماره چهارم، صص ۱۶۸-۱۹۱.
۱۷. علیزاده، بیوک (بهار و تابستان ۱۳۸۴). «گستره فلسفه‌ورزی و ملاک‌های تعدد فلسفه»، *نامه حکمت*، شماره ۵، صص ۴۱-۶۸.
۱۸. فتحی، علی (تابستان ۱۳۹۷). «فلسفه، فلسفه است؛ نقب و نقدی بر چیستی فلسفه‌های مضاف»، فصلنامه *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، سال بیستم، شماره دوم، شماره پیاپی ۷۶، صص ۲۰۹-۲۲۶.
۱۹. لطفی، محمدحسین (بهار ۱۳۸۵). «رساله منطقی-فلسفی ویتگنشتاین و نوپوزیتیویسم حلقه وین»، فصلنامه علمی پژوهشی *پیک نور-علوم انسانی*، دوره ۴، شماره ۱، صص ۳-۱۴.
۲۰. محمدرضایی، محمد (زمستان ۱۳۸۰)، اخلاق و فلسفه اخلاق از دیدگاه کانت، نامه مفید، دوره ۷، شماره ۲۸، صص ۵-۱۴.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). *آموزش فلسفه*، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)، ج اول، چ چهارم، قم.
۲۲. موحد، ضیا؛ شقاقی، حسین (پاییز و زمستان ۱۳۹۴). بررسی نسبت میان سه تز از مقاله «دو جزم کواین»، دو فصلنامه علمی پژوهشی *معرفت‌شناختی (آفاق حکمت)*، دوره ۴، شماره ۲، پیاپی ۱۰، صص ۷-۳۲.
۲۳. نصیری، لایلا؛ گلچینی، حسین (پاییز و زمستان ۱۳۸۹). «انقلاب کپرنیکی کانت»، *پژوهش‌های فلسفی*، شماره هجدهم، صص ۴۱-۶۷.
۲۴. Quine, W. V. (۱۹۵۱) "Two Dogmas of Empiricism" *The Philosophical Review*, Vol. ۶۰, No. ۱ (Jan., ۱۹۵۱)



بررسی حقوق بشر در آیین زرتشت و دین اسلام

اسماعیل اسلامی^۱

چکیده

مسئله حقوق بشر در ادیان الهی مختلف، بسیار مورد توجه بوده است. هدف از این پژوهش بررسی قوانین حقوق بشری در آیین زرتشت و دین مبین اسلام است. روش انجام این پژوهش کتابخانه‌ای و همچنین استفاده از سایت‌های معتبر علمی و پژوهشی، کتب و منابع معتبر دینی، آیات قرآن، تفاسیر معتبر و مشهور و روایات است. حقوق بشر نشان‌دهنده آرمان عدالت در جامعه‌ای است که در آن جامعه، هر انسانی می‌تواند از زندگی آزادانه، همراه با صلح، آرامش، امنیت و رفاه برخوردار شود. تعیین حقوق بشر از نظر اسلام، وظیفه صاحب شریعت است و در قرآن کریم و سنت و سیره رسول اکرم ﷺ، حقوق بشر به صورت کامل و مشروح بیان شده است. حقوق بشر باید ماوراء الطبیعی و الهی باشد و این کار به واسطه ارسال ادیان مختلف صورت گرفته است و متن اصلی همه آنها دین ابراهیمی است. اگرچه منشور کوروش کبیر، سنگ‌نوشته‌ها، کنوانسیون‌ها و شورای حقوق بشر در زمینه حقوق انسان‌ها و رفع نژادپرستی‌ها مطرح شده‌اند، ولی مهم‌ترین آنها تعالیم ادیان الهی و کتب الهی به بشر است. امروزه از نظر اسلام و قرآن، دین اسلام، شایسته‌ترین و برترین دین برای تبیین حقوق بشر است.

کلیدواژه: حقوق بشر، دین زرتشت، آیات قرآن، دین اسلام، ادیان الهی، کتب الهی، کوروش کبیر.

۱. دکترای تخصصی مطالعات تطبیقی مذاهب اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

مقدمه

مفهوم حقوق بشر از مفاهیم اصلی علوم انسانی و علوم دینی به شمار می‌رود. حقوق بشر به حقوقی اشاره دارد که هر فرد با عنوان بشر از آنها بهره‌مند است و این حقوق به هیچ‌یک از ویژگی‌های دیگر از قبیل مذهب، زبان، رنگ، نژاد و جنسیت مرتبط نیست. به بیانی دیگر، حقوق بشر این است که هر انسانی صرفاً به دلیل بشر بودن، از حقوق معینی برخوردار است و شناسایی و احترام به این حقوق بر همگان واجب است. گیروث بیان کرده است: «الف» انسان است، بنابراین از حقوقی خاص بهره‌مند است» (گیروث، ۱۳۸۴: ص ۱۵۰). طبق نظریه جرمی والدرون، حقوق بشر بر ارزش ذاتی و برابری انسان‌ها و «فاعلیت انسانی» دلالت دارد (والدرون، ۱۳۸۷: ص ۱۶۰). کانت حقوق بشر در فلسفه اخلاق را به این صورت تعریف می‌کند که باید انسانیت هر انسان را به عنوان یک غایت و هدف در نظر بگیریم و هرگز از آن به عنوان وسیله‌ای برای اهداف دیگران استفاده نکنیم (والدرون، ۱۳۸۷: ص ۱۸۰؛ ملکیان، ۱۳۷۹: جلد ۳، ص ۱۶۰). در طول تاریخ، به‌سختی می‌توان دوره‌ای را تصور کرد که اندیشمندان درگیر حقوق بشر نبوده باشند؛ اگرچه تعابیر و اصطلاحات آن به‌کلی با امروز متفاوت بوده است. اما در دوره معاصر، حقوق بشر اهمیت بسیاری یافته و به یکی از اولین دغدغه‌های اندیشمندان و متفکران تبدیل شده است. البته همچنان مفهوم حقوق بشر، مانند بسیاری از مفاهیم ساختاری دیگر، به عنوان یکی از سربسته‌ترین و پرچالش‌ترین مفاهیم اصلی و بنیادی معاصر باقی مانده است. حقوق بشر مختص قرن‌های حاضر و یا بشر با یک فرهنگ خاص نیست (جعفری، ۱۳۷۰: جلد ۲، ص ۲۳۰). رژیم حقوق بشر به دلیل توجه به حق حیات، آزادی، امنیت فردی و عدالت اجتماعی، از اهمیت بسیاری برای انسان برخوردار است (جعفری، ۱۳۹۴: ص ۱۰). انسان به عنوان اشرف مخلوقات و کسی که خلیفه خدا بر روی زمین است و از روح خدا بر او دمیده شده، طبیعی است که بر اساس داشتن حقوقی، باید همیشه مورد احترام قرار گیرد.

مسئله حقوق بشر در ادیان الهی مختلف، بسیار مورد توجه بوده است و از این ادیان، می‌توان به آیین زرتشت اشاره کرد که از حقوق اولیه انسان‌ها یعنی از حقوق بشر صحبت کرده است (جنیدی، ۱۳۷۸: ص ۳۲). در آیین یهود نیز حضرت موسی علیه السلام خواهان حق تعیین سرنوشت مردم به دست خودشان بوده است (مورزن، ۱۳۸۰: ص ۲۸). حضرت مسیح علیه السلام نیز از عشق و محبت صحبت کرده و برابری انسان‌ها را خواهان است. آکویناس که می‌دانست کلیسا می‌تواند در برابر عقل قرار گیرد، اندیشه جمع عقل و وحی را ارائه نمود. سیسرو تعیین‌کننده اصلی حقوق بشر را خداوند می‌دانست و معتقد بود که کلیسا باید در راستای عدالت الهی که همانا برابری انسان‌ها بوده است، حرکت کند. گروسوس نیز به حقوق طبیعی بشر معتقد بود و اظهار می‌کرد که ریشه قواعد حقوقی را باید در ذات و سرشت انسان‌ها جستجو نمود. او به عقل‌مداری در حقوق طبیعی بشر معتقد بود. سیره عملی بزرگان دین، به‌ویژه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام سرشار از معیارهای انسانی، اخلاقی و الهی است و رعایت آن در قرن بیست و یکم در زمان صلح و جنگ، بسیار ارزشمند تلقی می‌شود.

در واقع انبیای الهی حقوق بشر را از غیب دریافت و به بشر ابلاغ می‌کردند. اما برخی از محققان معتقدند که نخستین اعلامیه جهانی حقوق بشر، اعلامیه حقوق بشر کوروش است (بستگار، ۱۳۸۰: ص ۱۸) که بیش از دو هزار و پانصد سال از آن می‌گذرد و در دورانی بیان شده است که جهان غرق در سیاهی و تیرگی بردگی، نقض حقوق انسان‌ها، نابرابری و بی‌عدالتی‌ها و خشونت قدرتمندان بر ضعیفان بوده است. این اعلامیه که بر سنگ‌نوشته استوانه‌ای حک شده است، در سال ۱۸۷۹ به دست «هرمزد رسام» از اعضای تیم باستان‌شناس انگلیسی، در زمان کاوش‌های باستان‌شناسی شهر «اور» بابل - در جنوب غرب عراق - کشف شد و اکنون در موزه بزرگ بریتیش میوزیوم انگلستان است (همان).

قدمت حقوق بشر به اندازه تاریخ زندگی انسان‌هاست. کتب الهی مسئله حقوق بشر، تمدن بشری، قوانین اساسی و آزادی کرامت ذاتی انسانی را به‌گونه‌ای شایسته ترسیم کرده‌اند. از نظر تاریخی نیز مفاهیم حقوق بشر به دلیل نقش اصلی آن در حیات انسان‌ها، در اعماق وجود بشر قرار دارد و در دوران‌های مختلف تاریخی، بر سنگ‌نوشته‌ها، لوح‌های تاریخی، قوانین، کتاب‌های الهی، کتاب‌های پیشوایان دینی و به‌ویژه در قرآن و نیز قوانین وضع‌شده آمده است. به‌طورکلی مطالعات گسترده‌ای در زمینه حقوق بشر صورت گرفته است؛ اما در پژوهش حاضر به بررسی و مطالعه حقوق بشر در دو دین زرتشت و اسلام که دو دین الهی در زمان‌های مختلف هستند، می‌پردازیم.

مواد و روش

روش این پژوهش به‌صورت کتابخانه‌ای است. همچنین از سایت‌های معتبر علمی و پژوهشی، کتب و منابع معتبر دینی، آیات قرآن، تفاسیر معتبر و مشهور و روایات اسلامی در جهت بررسی و تحلیل موضوع استفاده شده است.

پیشینه پژوهش

نظری‌نژاد و پرستش (۱۳۸۹) در پژوهشی با عنوان «حقوق بشر از اسطوره‌های قوم‌مدار تا ادیان انسان‌گرا» مسئله حقوق بشر را مورد بررسی و ارزیابی قرار دادند. نتایج این تحقیق نشان داد که انسان ابتدایی به علت عدم شناخت پدیدارها، به نظام اعتقادی و مناسکی معتقد بود که هدف از رعایت آن، حفظ نظام دنیوی و معیشتی بود. ادیان، با زمانی از زندگی اجتماعی انسان مصادف است که او به درک قانون‌علیت نایل شد و فهمید که زندگی اقتصادی او تابع اراده خدایان متعدد نیست و اساس و غایت دین، نه اداره دنیا، بلکه انسان‌سازی است. ادیان در اداره جامعه، به حاکمیت عقل قائل شدند.

ذاکریان (۱۳۹۷) در پژوهشی آموزه‌های اسلامی و حقوق بشر را مورد بررسی قرار داد. بر طبق نتایج این پژوهش، برای آشتی مذهب و حقوق بشر باید در تلاش برای دستیابی به دو چیز بود: نخست اولویت دادن

به آموزه‌های مدنی اسلام یعنی ایمان، مبارزه با شرک، رهایی از جهل، دادگری، معاد و راستگویی به‌عنوان مبانی غیرقابل انحراف. دوم تلاش برای دستیابی اصول بنیادین حقوق بشر و اصولی که در اسلام به طور بنیادین مورد توجه هستند، مانند حمایت از زندگی افراد، حمایت از مالکیت، حمایت از خانواده، حمایت از دین و حمایت از وجدان بشری. دستیابی به این آموزه‌ها و اصول و آشتی آنها با اصول بنیادین حقوق بشر، با جستجو در منابع تاریخی - اسلامی امکان‌پذیر است.

سلطان‌مرادی و هابیلی (۱۳۹۰) مسئله حقوق بشر را از دیدگاه نهج البلاغه مورد بررسی قرار دادند. نتایج این پژوهش نشان داد که مکاتب غربی علی‌رغم اینکه به وضع و ترویج اصطلاح حقوق بشر پرداخته‌اند، مبتکر اصلی حقوق بشر نیستند. از این‌رو پیشینه حقوق بشر را می‌توان در ادیان الهی، به‌ویژه در دین مبین اسلام، جستجو نمود. متون اسلامی به‌روشنی حقوق انسان‌ها را در عرصه‌های مختلف مطرح نموده است. افزون بر اینکه اصول اعلامیه جهانی حقوق بشر، با حقوق بشر اسلامی تفاوت معنایی دارد که این امر با مقایسه اعلامیه مزبور با قوانین و حقوق اسلامی و منابع فقهی، به‌وضوح قابل درک است.

رستمی‌نسب (۱۳۸۲) در پژوهشی به این نتیجه رسید که در تعلیمات زرتشت، توجه به دنیا، اجتماع و انسان، اهمیت فراوانی دارد. این تعالیم منشأ الهی دارد و می‌تواند سلامت روحی و روانی و سعادت انسان را، در هر دو جهان فراهم نماید (رستمی‌نسب، ۱۳۸۲: ص ۶۳). از مقاله او می‌توان نتیجه گرفت که موضوعاتی مانند خالق، جهان، تربیت انسان، تاریخ، جغرافیا، طبیعت و عناصر آن، مراسم، پیشوایان، احکام و قوانین مربوط به حقوق فردی و اجتماعی، حکومت، فلسفه، بهداشت، زراعت و دامداری، بیشتر مورد توجه زرتشت بوده است.

علیا (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با مطالعه مصادیق اجرای حقوق شهروندی در عصر هخامنشیان، به این نتیجه رسید که در آن زمان قوانینی به نام حقوق شهروندی وجود نداشته است؛ اما در عمل از حکومتی برخوردار بوده‌اند که فرمانروایی بر مبنای رعایت حقوق شهروندی، حفظ کرامت انسانی و ارتقای عدالت اجتماعی را در جهان بنیان گذاشته است. کاتوزیان (۱۳۸۶) در مقاله‌ای به بررسی رابطه عدالت و حقوق بشر پرداخت. بر طبق نتایج این تحقیق، عدالت گوهری است که هر نظام حقوقی و از جمله حقوق بشر طالب آن است. حقوق بشر تنها نظامی است که به دلیل طبع خود، چهره جهانی دارد و حاکمیت دولت‌ها نیز نمی‌تواند مانع مهمی در راه نفوذ آن به وجود آورد. بر طبق نتایج مردیها (۱۳۸۶)، طبیعت انسان‌ها به‌گونه‌ای است که در شرایط رشد اقتصادی و فرهنگی، خودخواهی خود را به‌گونه‌ای سامان می‌دهند که پاره‌ای حقوق حداقلی برای عموم افراد بشر تضمین شود.

تعریف لغوی و اصطلاحی حق

در لغت برای حق معانی مختلفی ذکر شده است و در علم فقه، حقوق و حتی فلسفه، تعریف‌های

گوناگونی برای آن ارائه شده است. اما در لغت عربی، می‌توان تعاریف را به یک معنا بازگرداند و آن معنا به اعتبار وجه مصدری حق «ثبوت» و به اعتبار وجه وصفی آن «ثابت» است (گرچی، ۱۳۸۱، ص ۲۹). از این رو به هر چیزی که دارای نوعی ثبوت و وجوب است، حق اطلاق می‌شود (ابن منظور، ۱۴۰۵: جلد ۱۰، ص ۵۰؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: جلد ۱، ص ۳، ۶). منشأ و مبنای حق همواره در میان فلاسفه، دارای اهمیت و جایگاه ویژه‌ای بوده و با توجه به تعداد زیاد و تشتت مبانی آن در میان نظام‌های فکری، از تعاریف و دیدگاه‌های متفاوتی برخوردار بوده است. در این نظام‌های فکری، از حق تعاریف یکسانی ارائه نشده است. عده‌ای اصل حق را بر معنای پایداری و هستی (جوادی‌آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۲)، ضد باطل و ثابت (قرشی، ۱۴۱۲ق: جلد ۶، ص ۱۵۹)، تحقق و ثبوت (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۰: جلد ۱، ص ۲۰)، منفعت و سود (عباس‌الصراف، ۱۹۸۵م)، موافقت و مطابقت (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴۶) و نوعی مالکیت (جمال، ۲۰۰۲م، ص ۳۵) می‌دانند. حق چیزی است که در عالم حاضر، ثابت است و در برابر باطل می‌آید. باطل چیزی است که اساس و بنیاد ندارد، چیزی که اساس و وجود خارجی در عالم واقعیت «ثبوت و نفس الامر» دارد، حق است. آنچه شایسته و بایسته است، حق است. همان‌طور که گفته شده است، «هو حقیق» به معنی شایسته بودن است (الزبیدی، ۱۴۱۴ق: جلد ۶، ص ۳). حق چیزی است که علم و فلسفه به تنهایی توان دیدن آن را ندارد (حیدری، ۱۳۹۴، ص ۷۳). معنای حق در اسلام بسیار گسترده‌تر از معنای آن در اخلاق و حقوق است؛ زیرا در دین اسلام علاوه بر حق حقوقی و اخلاقی، مصادیق دیگری مانند حق خدا بر انسان هم وجود دارد (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۰، جلد ۱، ص ۲۰). در بینش اسلامی حقوق اساسی انسان‌ها مانند حقوق اجتماعی، اخلاقی و قانونی بشر، تابع حق خداست، ریشه و اصل حقوق را تماماً حق خدا و از خدا می‌دانند (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۰، جلد ۱، ص ۲۰).

تعریف لغوی و اصطلاحی حقوق بشر

حقوق جمع حق است و شامل اختیارات، توانایی‌ها و قابلیت‌هایی می‌شود که به موجب قانون، شرع، عرف و قرارداد برای انسان‌ها لحاظ گردیده است. اصطلاح حقوق، اصول و مقرراتی است که روابط انسان‌ها را با هم در حقوق خصوصی و روابط بین فرمانروایان و فرمانبرداران را در حقوق عمومی و اساسی تنظیم می‌کند. تمامی افراد در حقوق معنوی خود به صورت ذاتی آزاد به دنیا آمده‌اند و دارای کرامت و حقوق برابر با یکدیگر هستند. این حقوق سلب‌ناپذیر هستند و متناسب با قواعد حقوقی رایج در جوامع ملی مختلف و بین‌المللی هستند که رضایت حکومت‌شوندگان یعنی افراد صاحب حق در آن لحاظ شده است. تاکنون تعریف درستی از حقوق بشر که مورد پذیرش همه اقوام و ملت‌ها باشد، ارائه نشده است. بسیاری از حقوق‌دانان علت را این می‌دانند که هر دین و فرهنگی به یک دسته از ارزش‌ها و عقاید اهمیت می‌دهد که ممکن است در دین و فرهنگ دیگری، این قبیل ارزش‌ها اهمیتی نداشته باشد. در حقوق بشر آزادی‌هایی وجود دارد که همه انسان‌ها بدون هیچ تبعیضی از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، دین، ثروت، عقیده سیاسی

و یا هر عقیده دیگری به طور مساوی و برابر از آنها بهره‌مند هستند. بر این اصل، افراد بشر دارای حق و تکلیف هستند و حقوق آنها در ارتباط با دیگران معنی می‌یابد. به عبارتی دیگر، حقوق افراد را در زندگی اجتماعی آنها می‌توان جستجو کرد و آنها باید از یک حقوق بشری واحد که دربرگیرنده حقوق ذاتی و طبیعی آنهاست، بهره‌مند گردند. قوانین حقوق بشری قوانینی است که انسان‌ها با به‌کارگیری آن، در زندگی اجتماعی خود به کرامت انسانی می‌رسند. به همین دلیل، حقوق بشر حقوقی بنیادی و انتقال‌ناپذیر و برای بقای بشر ضروری است (هکی، ۱۳۸۹، ص ۲۷-۸). حقوق بشر در معنای اصطلاحی آن، سابقه تاریخی دیرینه‌ای حتی در اندیشه و حقوق غرب ندارد و اثری از آن تا پیش از قرن ۱۲ میلادی، در قوانین اساسی غربی‌ها دیده نمی‌شود (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۶۴، ص ۲۳۷-۲۳۶) و آنچه به نام «اعلامیه حقوق بشر» در جهان معروف است، در متن یک نهضت اجتماعی پس از انقلاب کبیر فرانسه با نام اعلان حقوق بشر منتشر گردید و شامل زنجیره‌ای از اصول کلی بود که در آغاز قانون اساسی فرانسه قید شده است و جزء جدانشدنی قانون اساسی فرانسه به شمار می‌رفت و در دهم دسامبر ۱۹۴۸ با عنوان «اعلامیه جهانی حقوق بشر» در مجمع عمومی سازمان ملل تصویب شد. مهم‌ترین هدف این اعلامیه شناسایی ذاتی همه انسان‌ها و حقوق یکسان و انتقال‌ناپذیر آنان بر مبنای آزادی، عدالت و صلح بوده است. حقوق بشر یعنی اینکه جان و مال آدمی آزاد باشد و او بتواند با زبان و قلم، با دیگران به‌راحتی سخن بگوید. حقوق بشر یعنی اینکه نتوان کسی را بدون حضور یک هیئت منصفه متشکل از افراد مستقل و آگاه، به مجازات محکوم کرد. یعنی آنکه مجازات کیفری بر حسب مقررات قانونی صورت گیرد. یعنی اینکه انسان‌ها بتوانند با آرامش خاطر به هر دینی که خود می‌خواهند، متدین شوند (موحد، ۱۳۸۱، ص ۲۴۶).

به‌طورکلی تعریف واحدی از حقوق بشر ارائه و توافقی در این مورد نشده است و این مفهوم بارها بازتعریف شده و در هر دوره، مکتب و صاحب‌نظری خاص، از منظر خود این موضوع را نگریسته و چارچوب آن را تبیین کرده است. به بیان کلی، «حقوق بشر» حقوق بنیادین و انتقال‌ناپذیر است و برای حیات نوع بشر، اساسی دانسته می‌شود؛ یعنی مجموعه‌ای از ارزش‌ها، مفاهیم، اسناد و سازوکارها می‌باشد و موضوعشان حمایت از مقام و کرامت انسانی است (ذاکریان، ۱۳۹۲، ص ۱۲). حقوق بشر مجموعه‌ای از حقوقی است که به سکنه یک کشور اعم از بیگانه و تبعه، در مقابل دولت داده می‌شود (جعفری لنگروی، ۱۳۶۹: جلد ۲، ص ۲۳۱). حقوق بشر از دیدگاه اسلام، مجموعه‌ای از اصول برخاسته از فطرت انسان است که با دو ویژگی در زندگی او ظاهر می‌شود: ۱. نیازهای درونی ذاتی؛ ۲. استعداد بیکران رشد و تعالی. این تعریف کامل‌ترین تعریف حقوق بشر است؛ زیرا نیازهای فطری و ذاتی و خواسته‌های اولیه انسانی را در نظر می‌گیرد.

بررسی حقوق بشر در دین زرتشت و منشور حقوق بشر کوروش کبیر

ایران باستان اهمیت بسزایی در شکل‌گیری تمدن و بسیاری از مظاهر مادی و معنوی فرهنگ و حقوق

بشری دارد. یکی از آیین‌هایی که در این دوره در حیات فرهنگی - اجتماعی انسان‌ها تأثیرگذار و بانفوذ بوده، دینی است که این پیغمبر ایرانی تعلیم فرمود؛ آیین زرتشت که «زرتشت» پیام‌آور آن است. طبق شواهد تاریخی به نظر می‌رسد که زرتشت در آذربایجان و نزدیک دریاچه ارومیه به دنیا آمده است. عده‌ای از تاریخ‌دانان زمان ولادت او را در حدود ۶۶۰ سال پیش از میلاد مسیح بیان کرده‌اند و عده‌ای از آنان، با توجه به مطالب اوستا و نیز گفته‌ها و اشاره‌های دانشمندان، زرتشت را به نام نخستین قانون‌گذار و اولین مربی روحانی بشر یاد می‌کنند و عصر زرتشت را در حدود ۶۵۰۰ سال قبل از میلاد می‌دانند (بویس، ۱۳۷۶: ص ۱۷). در زمانی از تاریخ که احتمالاً اوایل هزاره اول قبل از میلاد باشد، یعنی چند قرن پیش از تشکیل حکومت هخامنشیان، در نقطه‌ای از مشرق ایران زمین، زرتشت ظهور کرد و ایرانیان را به دین خود فراخواند. زندگی زرتشت در شش هزار سال تاریخ نامکتوب، ناشناخته مانده است و معلوم نیست که او در آغاز عصر تاریخی می‌زیسته است یا در عصر تاریخی - اساطیری و یا دورتر از این دو، هم عصر ارمیای نبی، بودا و کنفوسیوس بوده یا او را باید پیشاهنگ همه پیامبران دانست (رجبی، ۱۳۸۰: جلد ۲، ص ۱۵۴). از زمانی که پژوهش درباره زرتشت و زرتشتی‌گری شروع شد، بیش از دویست سال نمی‌گذرد؛ اما علمای تاریخ ادیان و مذاهب، زرتشت را یکی از بزرگ‌ترین اصلاح‌کنندگان بشریت می‌دانند؛ زیرا زرتشت در مذهب قدیمی پدران و نیاکان خود اصلاحاتی پدید آورد و از آن زمان تا عصر حاضر، هنوز پیروانی دارد.

زرتشت اندیشه و عقل انسان را در همه امور، معیار اصلی سنجش و تشخیص می‌داند. «تنها دانایان و خرمندان هستند که به یاری اندیشه رسا و خرد والای خود، «قانون راستی» را به‌درستی درمی‌یابند و با هماهنگ ساختن اندیشه و گفتار و کردار خود با «راستی» و آگاه کردن دیگران، بشریت را به خوشبختی حقیقی می‌رسانند. آن خوشبختی که با پیروی از راستی به دست می‌آید و به هر دو گروه دانایان و نادانان نوید داده شده است، کدام است».

«ای خداوند خرد، در پرتو فروغ مینوی خود، مرا آگاه ساز که در مورد دانایان چه فرمان رفته است؟»

«حقیقت را بر من آشکار ساز تا همه مردم را به آیین دانش‌پروری و خردورزی بگروانم» (گاتاها، سنای ۳۶،

بند ۳).

در آیین زرتشت، اندیشه و عقل انسان ارزش والایی دارد. پس هر انسانی باید آزاد باشد تا بتواند راه‌های گوناگون را با خرد نیک و اندیشه روشن خویش بسنجد و آزادانه تصمیم بگیرد:

«به بهترین سخنان گوش فرا دهید و آن را با اندیشه روشن بسنجید، آن‌گاه هرکس راه خود را آزادانه برگزیند».

«پیش از آنکه رویداد بزرگ فرا رسد، هریک به‌درستی بیدار شوید».

«آن‌گاه، هرکس - پیرو راستی یا پیرو دروغ، دانا یا نادان - باید بتواند باور خود را آزادانه آشکار کند».

«هرگاه تردیدی پیش آید "اندیشه رسا" راهنمای انسان است» (همان).

در دین زرتشت انسان قوه اختیار دارد و آزاد آفریده شده است، آزاد است که چگونه بیندیشد و انتخاب کند. زرتشت انتخاب دین را نیز برای هر انسان آزاد می‌داند و این آزادی، او را در برابر چگونگی اندیشه‌اش و نوع انتخابش مسئول می‌گرداند.

«دریافتم که اندیشه رسا از توست، خرد جهان‌آفرین از توست، و ای خداوند جان و خرد، این نیز از توست که انسان را راه نمود و آزاد گذاشت که اگر بخواهد به راستی گراید یا دروغ را برگزیند» (همان: بند ۹).
 زرتشت انسان را مسئول سرنوشت خودش می‌داند: «ای خداوند خرد! در پرتو کارهایی که از اندیشه نیک سرچشمه می‌گیرند، ستایش کنان به سوی تو باز خواهم گشت! با آگاهی به اینکه اراده‌ام بر سرنوشتم فرمان می‌راند، باشوق در پی دریافت "دانش نیک" هستم» (همان، یسنای ۵۰، بند ۹۰).

«ای خداوند خرد! هنگامی که در آغاز، از منش خویش، زندگانی و وجدان و خرد را آفریدی، آن‌گاه که توانایی کار کردن و سخن گفتن بخشیدی، خواستی تا هرکس آزادانه دین خود را برگزیند» (همان، یسنای ۳۶، بند ۱۱).
 زرتشت اهل تهاجم و خون‌ریزی نبوده است و بر طبق اصول دین زرتشت، پیامبران راستین باید با محبت و مهربانی، یگانگی و دوستی را در بین همه افراد بشر ایجاد کنند: «او (پیامبر) نباید دین‌داران را در برابر گمراهان به جنگ و ستیز وادارد» (همان، یسنای ۲۹، بند ۳).

بیش از پنج قرن قبل از میلاد حضرت مسیح صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، کوروش فرمانروای بزرگ هخامنشیان و پایه‌گذار امپراتوری ایران، منشوری را تنظیم کرد که در آن آزادی مذاهب، آزادی ملل بیگانه و سایر حقوق اساسی بشری، بسیار مورد توجه قرار گرفته است. منشور کوروش قدیمی‌ترین سند تاریخی کشف‌شده در زمینه حقوق بشر و انسانیت است. گستردگی تلاش کوروش به‌گونه‌ای بود که اگر به طبقات جامعه ایران باستان بنگریم، برخلاف ساختار جامعه یونان، در کنار طبقاتی مانند کشاورزان، روحانیان، ارتشیان، پیشه‌وران و مرزداران، طبقه‌ای با نام بردگان نمی‌بینیم (ذاکریان، ۱۳۹۲، ص ۱۵). منشور حقوق بشر مخصوص ایران نبود؛ بلکه شامل سایر ملل از جمله مردم مناطق بین‌النهرین، دجله و نیز قوم یهود می‌شد و آنها را از اسارت و بیگاری حاکمان جابر آن زمان، از جمله بخت‌النصر آزاد می‌ساخت (متواضع، ۱۳۹۲، ص ۵۰).

استوانه‌ای که از کوروش بزرگ پس از فتح بابل برجا مانده است، از درخشان‌ترین صفحات تاریخ بشری است. این استوانه بیانگر روحیه بشردوستانه و مداراگرانه ایرانیان در بیش از ۲۵۰۰ سال پیش است و به‌عنوان نخستین بیانیه حقوق بشر تاریخ جهان در سال ۱۹۷۱ میلادی از سوی سازمان ملل به همه زبان‌های مورد پذیرش این سازمان ترجمه شد. در سال ۱۲۸۵ خورشیدی (۱۸۷۹م) به دنبال کاوش‌های گروه انگلیسی در شهر باستانی بابل، استوانه‌ای از گل پخته به دست باستان‌شناسی کلدانی به نام هرمرسام کشف شد. این استوانه را نوشته‌هایی به خط و زبان بابلی نو فراگرفته بود. پس از ترجمه مشخص شد که این استوانه به فرمان

- کوروش هخامنشی در سال ۵۳۸ ق.م و هنگام تسخیر بابل نوشته شده است. با ترجمه نوشته‌های این استوانه، موجی از شگفتی در میان گروه‌های فعال حقوق بشر به وجود آمد و این نوشته به‌عنوان اولین بیانیه حقوق بشر تاریخ بشری، شهرت جهانی یافت. در زیر، تعدادی از بندهای حقوق بشر کوروش بر استوانه بیان می‌گردد:
- ارتش بزرگ من به آرامی وارد بابل شد. نگذاشتم رنج و آزاری به مردم این شهر و این سرزمین وارد آید.
- وضع داخل بابل و جایگاه‌های مقدسش قلب مرا تکان داد... من برای صلح کوشیدم. ننویدم مردم درمانده بابل را به بردگی کشیده بود؛ کاری که در خور شأن آنان نبود.
- من برده‌داری را برانداختم. به بدبختی‌های آنان پایان بخشیدم. فرمان دادم که همه مردم در پرستش خدای خود آزاد باشند.
- فرمان دادم که هیچ‌کس مردم شهر را نیازارد و به دارایی آنان دست‌درازی نکند. مردوک از کردار نیک من خشنود شد.
- من شهرهای آگاده، اشنوا، زمبان، متورنو، دیر، سرزمین گوتیان و همچنین شهرهای آن سوی دجله را که ویران شده بود، از نو ساختم.
- فرمان دادم تمام نیایشگاه‌هایی را که بسته شده بود، بگشایند. همه خدایان این نیایشگاه‌ها را به جاهای خود بازگرداندم. همه مردمانی را که پراکنده و آواره شده بودند، به جایگاه‌های خود برگرداندم و خانه‌های ویران آنان را آباد کردم.
- بی‌گمان در روزهای سازندگی، همگی مردم بابل، پادشاه را گرامی می‌داشتند و من برای همه مردم، جامعه‌ای آرام مهیا ساختم و صلح و آرامش را به تمامی مردم اعطا کردم.

بررسی مسئله حقوق بشر در دین اسلام

فرهنگ و تمدن پربار اسلام و منبع بارزش آن، قرآن کریم به همه نیازهای بشری، هم در امور دنیوی و هم در امور معنوی و اخروی می‌پردازد. اسلام جایگاه والایی در جهان دارد. بسیاری از ظلم و ستم‌ها، بی‌عدالتی‌ها و رفتارهای ناشایست، از عدم شناخت و ناآگاهی به حقوق همدیگر و عدم پایبندی به حق دیگران به وجود می‌آید. بررسی آیات قرآن و سیره پیامبر اسلام ﷺ، از وجود یک انقلاب سیاسی و ارزشی در زمینه مسائل حقوق بشری خیر می‌دهد. آیات مختلفی از قرآن، بر کرامت، مساوی بودن انسان‌ها - زن و مرد و سیاه و سفید - و سایر حقوق بشر تأکید دارد و پیامبر اسلام - به‌عنوان شخصیت برتر الهی و مقام رسمی دین اسلام - برای همه انسان‌ها احترام قائل بود. پیامبر اسلام ﷺ به زنان شخصیت می‌داد و اعمال جاهلیت را در زمینه‌های تحقیر، تبعیض و ستم در مورد انسان‌های ناتوان و محروم نکوهش می‌نمود و این در تاریخ بشریت بی‌نظیر است. زمانی که پیامبر در برابر جنازه یک یهودی از جا بلند می‌شود و یا با قبول پیوستن یهودیان و مسیحیان متحد به جامعه اسلامی، وحدت بشری را پایه‌ریزی می‌کند و یا زمانی که زنده‌به‌گور

کردن دختران را که یکی از زشت‌ترین صورت‌های تحقیر بشر است، تقبیح می‌کند و یاران خود را به آزادگی و اظهارنظر حتی در برابر نقطه‌نظرات خود تشویق می‌کند و نشستن ساده و بدون نشانه در حلقه یاران را بر تکیه بر مقام و قدرت ترجیح می‌دهد، تصویری از تعالی حقوق بشر را در تاریخ پر از ظلم و ستم ترسیم می‌کند. یاران پیامبر اسلام ﷺ که تربیت‌شده این مکتب بودند، هرکدام الگویی از این تصویر بودند و امام علی علیه السلام در این میان، بیش از هر شخصیت دیگری سختگیر و روشنگر بود. گرچه موضوع «حقوق بشر» متعدد و متنوع است، اما بهترین شیوه بررسی موضوعات حقوق بشر در جامعه شیعی از دیدگاه امام علی علیه السلام است. در اندیشه حضرت علی علیه السلام حق آموختنی است و تا زمانی که مردم حرمت و جایگاه خود را نیابند و حقوق مداری را آموزش نبینند و بر مبنای آن زندگی نکنند، نظام‌های مختلف اجتماعی، سیاسی و حکومتی، به طور صحیح مدیریت نمی‌شوند و رعایت، درخواست‌ها و ادای حقوق به‌طورکلی معنا نمی‌یابد (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۵). امام علی علیه السلام به دلیل ویژگی‌های خاصشان در جهان هستی و به‌عنوان يك حقوق‌دان بزرگ، و معلم اخلاق، انسانیت و عرفان، عالم وحی و انسان‌شناسی، مفسر قرآن، ولی جامعه اسلامی، اصول حقوق بشر را به‌گونه‌ای مطرح کرده‌اند که حتی می‌تواند الگوی مناسبی برای مدیریت نظام‌های سیاسی حال حاضر نیز باشد.

اولین حقی که قرآن برای انسان‌ها در نظر می‌گیرد، حق حیات است. حیات، خود شامل دو نوع است: حیات مادی و حیات معنوی. هیچ‌کس اجازه ندارد مانع حق حیات مادی یا معنوی دیگری شود. سلب حق حیات مادی با قتل به وجود می‌آید. از دیدگاه قرآن کریم، این کار برابر با نابودسازی جامعه است؛ مگر اینکه با دلیل صحیحی اتفاق بیفتد که در قانون تعیین گردیده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۵). حضرت علی علیه السلام هم در نوشتار و هم در گفتار و سیره رفتاری و عملی اهمیت خاصی برای حق حیات در نظر می‌گرفتند. حضرت علی علیه السلام در حکومت اسلامی این حق را به‌گونه‌ای مدیریت‌شده و منظم در نظام حقوق اسلامی و احکام مبتنی بر آن اجرا نمود و آثار وضعی و اجتماعی توجه نکردن به حق حیات افراد را متذکر می‌شد. حضرت علی علیه السلام در احترام به حق حیات انسان‌ها کشتن افراد بی‌گناه را شدیداً تقبیح می‌نمود. ایشان در این باره به مالک اشتر فرمودند: از خون‌ها و ریختن خون بدون مجوز قانونی خودداری کنید که این عمل موجب منقرض شدن دولت می‌شود. بنابراین، هرگز سلطه و اقتدار خود را با ریختن خون حرام تقویت مکن؛ زیرا این اقدام موجب کاهش اقتدار و انتقال قدرت به دیگری می‌گردد (نهج البلاغه، خطبه، ۵۳).

اصل آزادی در تاریخ به‌عنوان یکی از مفاهیم چالش‌برانگیز، همیشه دغدغه فکری اندیشمندان و متفکران بوده است. در حکومت اسلامی شیعی، حاکم برای بهره‌مندی افراد مختلف جامعه از آزادی، این حق الهی زیربنای فرهنگی و بستر لازم را بر اساس قوانین الهی، دینی، عقلانی و حقوقی فراهم می‌کند. امام علی علیه السلام برای تحقق یافتن این هدف و همچنین برای جلوگیری از سوءاستفاده از این مفهوم انتزاعی، آن را در مدیریت

خود اجرا می‌نمود. علی علیه السلام، آزادی را ابزار حفاظت‌کننده از کرامت انسانی می‌دانند و می‌فرمایند: «درحالی‌که خداوند تو را آزاد آفریده است، بنده دیگری مباش» (همان، خطبه ۳۱). از دیدگاه حضرت علی علیه السلام آزادی را در دین اسلام بسیار برتر از یک مسئله سیاسی می‌داند و از نظر ایشان يك موضوع اسلامی و انسانی است. در حکومت اسلامی شیعی علاوه بر افراد معمولی يك جامعه، دولت‌ها در رعایت تعهدات خود در بهره‌گیری از حق آزادی نیازمند به سعه صدر هستند. امام علی علیه السلام به‌عنوان الگوی کامل اجرای حقوق انسان‌ها، در دوره حکومتی خود، به افراد مخالف با حکومت اجازه می‌دادند تا در مجالس عمومی در کمال آزادی سخنان خود را بیان کنند. ایشان بر تحقق این اصول در جامعه تأکید می‌نمودند و اجرای آن را در چارچوب قوانین، موجب حفظ کرامت انسانی و اصلاح جامعه می‌دانستند.

در حکومت اسلامی شیعی، برابری به‌عنوان يك اصل حقوق بشری، به همه انسان‌هایی مربوط است که در جامعه اسلامی زندگی می‌کنند. برابری در اصطلاح سیاسی خود به معنای رهایی افراد از استثمار و بهره‌کشی و حق برابر آنها در استفاده از نعمت‌های مادی، معنوی و الهی جامعه مطابق با کار انجام‌شده آنهاست. هیچ‌کس بیش از دیگری حق دخالت در اداره امور کشور را به خود اختصاص نمی‌دهد؛ مگر آنکه حق نمایندگی از مردم داشته باشد. به عبارتی، تمام مردمی که از امکانات مساوی جامعه استفاده می‌کنند، دارای حقوق برابر هستند؛ اعم از سیاه، سفید، ثروتمند و فقیر مشمول يك قانون هستند و امتیازی جز نیروی درک، فهم، لیاقت و دانش در میان آنها وجود ندارد.

در حکومت شیعی، امام علی علیه السلام در مباحث تئوری و در مرحله عمل به قوانین، مظهر عدالت به شمار می‌آید و برای تحقق این حق بشری در زمان خود به «شهید عدالت» معروف شد. از نظر ایشان همه افراد جامعه در برابر قانون بدون تبعیض و چشم‌پوشی، برابرند (همان، خطبه، ۱۲۷). عدالت در سخنان امام علی علیه السلام به‌صورت قرار دادن هر چیز در جای خود است و رعایت استحقاق هر چیزی و رساندن هر ذی‌حقی به حقش می‌باشد. امام علی علیه السلام با جدیت تمام در جامعه تبعیض‌آمیز و نژادپرست آن زمان که نابرابری چهره دینی و قانونی داشت و مردم به آن عادت کرده بودند، سیره نبوی را بار دیگر بر جامعه حاکم ساخت. ایشان در تقسیم اموال بیت‌المال حتی برای برادرشان برتری قائل نمی‌شدند. از نظر ایشان «در دست کارگزار، مال خداوند عزوجل است و حاکم امانت‌دار آن است» (همان، خطبه، ۵). بدین ترتیب، در زمان حکومت آن حضرت رعایت برابری توسط حاکمان و کارگزاران نسبت به مردم به‌عنوان يك اصل به شمار می‌رفت و ایشان بر اجرای این اصل همواره نظارت و تأکید داشتند (همان، خطبه ۵۳).

آیات قرآن کریم در زمینه حقوق بشر

امروزه از منظر اسلام و قرآن، دین اسلام شایسته‌ترین دین برای تبیین حقوق بشر است (جعفری، ۱۳۷۰:

﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِيناً مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً ﴾ (نساء: ۱۲۵)؛ و دین و آیین چه کسی بهتر از آن کس است که خود را تسلیم خدا کرده، درحالی که نیکوکار است و از آیین ابراهیم حق‌گرا پیروی کرده است؟ و خداوند، ابراهیم را به دوستی خود برگزید.

﴿ قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِيناً قَيْماً مِثْلَ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ (انعام: ۱۶۱)؛ بگو: محققاً مرا خدایم به راه راست هدایت کرده؛ به دینی استوار؛ همان آیین پاک ابراهیم که وجودش از لوث شرک و عقاید باطل مشرکین منزّه بود.

﴿ وَ قَالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِثْلَ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ (بقره: ۱۳۵)؛ یهود و نصاری گفتند که به آیین ما درآید تا راه راست یافته و طریق حق پویید. (ای پیغمبر در جواب آنها) بگو: بلکه ما آیین ابراهیم را پیروی می‌کنیم که به راه راست توحید بود و از مشرکان نبود.

تلاش حضرت ابراهیم خلیل علیه السلام در برابر حاکم آن زمان نمرود، با هدف نجات و آزادی مردم از قید ظلم و بندگی بود.

﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُعْبَى وَيَمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ (بقره: ۲۵۸)؛ آیا ندیدی که پادشاه زمان ابراهیم به دلیل حکومتی که خدا به او داده بود، درباره (یکتایی) خدا با ابراهیم به جدل برخاست؟ چون ابراهیم گفت: خدای من آن است که زنده گرداند و بمیراند، او گفت: من نیز زنده می‌کنم و می‌میرانم. ابراهیم گفت: خداوند خورشید را از طرف مشرق برآورد، تو اگر توانی از مغرب بیرون آور؛ آن نادان کافر در جواب عاجز ماند و خدا راهنمای ستمکاران نخواهد بود.

موسی بن عمران علیه السلام در زمان و مکانی به پیامبری مبعوث شد که فرعون علاوه بر ادعای خدایی، ملت را به دو دسته ممتاز و مستضعف تقسیم کرده بود

﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴾ (قصص: ۴)؛ همانا فرعون [در سرزمین مصر] برتری جویی و سرکشی کرد و مردمش را گروه‌گروه ساخت؛ درحالی که گروهی از آنان را ناتوان و زبون گرفت، پسرانشان را سر می‌برید، و زنانشان را [برای بیگاری گرفتن] زنده می‌گذاشت؛ بی‌تردید او از مفسدان بود.

حضرت عیسی مسیح علیه السلام در مقابل انحرافات دینی و مذهبی روحانیون یهودی قیام کرد و پیام صلح، مهربانی و دوستی با همه انسان‌ها را بیان کرد:

﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَصْلُوا كَثِيراً وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ * لِعَنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ

ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿۷۷-۷۸﴾؛ بگو: ای اهل کتاب! به ناحق در دینتان غلو نکنید، و از امیال و هوس‌های گروهی که یقیناً پیش از این گمراه شدند و بسیاری را گمراه کردند و از راه راست دور شدند، پیروی نکنید. از بنی اسرائیل آنان که کافر شدند، به زبان داود و عیسی بن مریم لعنت شدند. لعنت شدنشان برای این بود که [نسبت به فرمان‌های خدا و انبیا] سرپیچی داشتند و همواره [از حدود الهی] تجاوز می‌کردند.

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيَدَّبِحُونَ أَيْبَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ * وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ * وَقَالَ مُوسَى إِنَّ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِي حَمِيدٌ * أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكِّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ * قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ (ابراهیم: ۶-۱۰)؛ و [یاد کن] زمانی را که موسی به قومش گفت: نعمت خدا را بر خودتان به یاد آورید، آن‌گاه که شما را از [چنگال] فرعونیان رهایی بخشید، [همانان] که پیوسته شما را شکنجه سخت می‌دادند، و پسران‌تان را سر می‌بریدند، و زنان‌تان را [برای بیگاری] زنده می‌گذاشتند، و در این [حوادث] آزمایش بزرگی از سوی پروردگارتان بود (۶) و [نیز یاد کنید] هنگامی را که پروردگارتان اعلام کرد که اگر سپاسگزاری کنید، قطعاً [نعمت] خود را بر شما می‌افزایم، و اگر ناسپاسی کنید، بی‌تردید عذاب سخت است، (۷) و موسی [به بنی اسرائیل] گفت: اگر شما و همه مردم روی زمین کافر شوید [زیانی به خدا نمی‌رسد]؛ زیرا خدا بی‌نیاز و ستوده است. (۸) آیا خبر [پندآموز] کسانی که پیش از شما بودند، به شما نرسیده؟ [خبر] قوم نوح و عاد و ثمود و آنان که پس از ایشان بودند که جز خدا از آنان آگاه نیست، [همه آنان اقوامی بودند که] پیامبران‌شان برای آنان دلایل روشن آوردند، ولی آنان دست‌هایشان را [به‌عنوان اعتراض، استهزا، تحقیر کردن و پاسخ ندادن به دعوت پیامبران] در دهان‌هایشان بردند و گفتند: مسلماً ما به آن رسالتی که شما به آن فرستاده شده‌اید، کافریم و به آنچه ما را به آن دعوت می‌کنید، به شدت در شک و تردیدیم!! (۹) پیامبران‌شان گفتند: آیا در خدا که آفریننده آسمان‌ها و زمین است، شکی هست؟ او شما را دعوت [به ایمان] می‌کند تا همه گناهانتان را ببامرزد، و شما را تا زمان معین [عمرتان] مهلت می‌دهد. پاسخ دادند: شما بشرهایی مانند ما هستید که می‌خواهید ما را از معبودهایی که پدرانمان می‌پرستیدند باز دارید؛ پس [شما] دلیل روشنی [بر اثبات رسالت خود که مورد پسند ما باشد] بیاورید (۱۰).

پیامبر اسلام محمد بن عبدالله ﷺ در برابر مستکبران، ظالمان و اعراب جاهل آن زمان قیام کرد. تعلیمات ایشان مشحون از برابری انسان‌ها، لغو اختلافات طبقاتی و افتخارات زمان جاهلیت و اجرای عدالت و احقاق

حق مستضعفان بود:

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (سبا: ۲۸)؛ و ما تو را جز برای اینکه عموم بشر را (به رحمت خدا) بشارت دهی و (از عذابش) بترسانی نفرستادیم؛ لیکن اکثر مردم (از این حقیقت) آگاه نیستند.

شکی نیست که مفاهیم عالی انسانی مانند کرامت، شخصیت انسانی، آزادی و برابری، ریشه در تعالیم پیامبران الهی دارد و ادیان الهی کمک بزرگی به پیشرفت حقوق بشر کرده‌اند (قرشی، ۱۴۱۲ق: جلد ۶، ص ۱۷۰). مفاهیم اصلی حقوق بشر، «آزادی، برابری و برادری» در حدود ۲۰۰ سال قبل در انقلاب فرانسه مطرح شد و در حال حاضر به‌عنوان یک سند پرافتخار غرب به شمار می‌آید. این در حالی است که اصول اسلامی حقوق بشر حدود ۱۴۰۰ سال پیش از سوی پیامبر اکرم ﷺ مطرح شده بود. آیاتی از قرآن کریم درباره حقوق بشر در زیر بیان شده است: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (بقره: ۲۵۶)؛ کار دین به اجبار نیست، حقیقت راه هدایت و ضلالت بر همه کس روشن گردیده، پس هر که از راه کفر و سرکشی دیو رهزن برگردد و به راه ایمان به خدا گراید، بی‌گمان به رشته محکم و استواری چنگ زده که هرگز نخواهد گسست، و خداوند (به هر چه خلق گویند و کنند) شنوا و داناست.

﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (اعراف: ۱۵۷)؛ هم آنان که پیروی کنند از آن رسول (ختمی) و پیغمبر امی که در تورات و انجیلی که در دست آنهاست (نام و نشان و اوصاف) او را نگاشته می‌یابند که آنها را امر به هر نیکویی و نهی از هر زشتی خواهد کرد و بر آنان هر طعام پاکیزه و مطبوع را حلال، و هر پلید منفور را حرام می‌گرداند، و احکام پرنج و مشقتی را که چون زنجیر به گردن خود نهاده‌اند، از آنان برمی‌دارد (و دین آسان و موافق فطرت بر خلق می‌آورد). پس آنان که به او گرویدند و از او حرمت و عزت نگاه‌داشتند و یاری او کردند و نوری را که به او نازل شد پیروی نمودند، آن گروه به حقیقت رستگاران عالم‌اند.

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ (حجرات: ۱۳)؛ ای مردم! ما همه شما را نخست از مرد و زنی آفریدیم و آن‌گاه شعبه‌های بسیار و فرق مختلف گردانیدیم تا یکدیگر را بشناسید، همانا بزرگوار و بافتخارترین شما نزد خدا با تقواترین شمایند، همانا خدا کاملاً دانا و آگاه است.

﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ (حجرات: ۱۰)؛ فقط مؤمنان برادران یکدیگرند.

﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ (نور: ۵۵)؛ خدا به کسانی از شما بندگان که (به خدا و حجّت عصر علیه السلام) ایمان آرند و نیکوکار گردند، وعده فرمود که (در ظهور امام زمان) در زمین خلافتشان دهد؛ چنان که امم صالح پیمبران سلف را جانشین پیشینان آنها نمود، و دین پسندیده آنان را (که اسلام واقعی است بر همه ادیان) تمکین و تسلط عطا کند و به همه آنان پس از خوف و اندیشه از دشمنان، ایمنی کامل دهد که مرا به یگانگی، بی هیچ شائبه، شرک و ریا پرستش کنند، و بعد از آن هر که کافر شود، پس آنان به حقیقت همان فاسقان تبهکارند.

﴿ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ ﴾ (انعام: ۱۱۹)؛ چرا از آنچه نام خدا بر آن ذکر شده نمی خورید (و بر خود حرام می کنید)؟ در صورتی که آنچه خدا بر شما حرام کرده، به تفصیل بیان نموده؛ جز آنچه به آن ناگزیر می شوید که باز حلال است، و بسیاری از مردم به هوای نفس خود از روی جهل (دیگران را) به گمراهی کشند. همانا خدا به تجاوزکنندگان (از حدود) داناتر است.

حضرت علی علیه السلام با به اجرا در آوردن احکام الهی و اجرای حقوق بشر در زمان حکومت خود، چهره اسلام واقعی را به جهانیان نشان داد. بیان این موضوعات در قرآن کریم و در آن زمان با آن حجم از فشارهای روانی و فرهنگ غلط جامعه بسیار شگفت انگیز و حیرت آور است؛ احکام و قوانینی که با گذشت سالها هنوز بوی تازگی و تمدن می دهد. بنابراین، ریشه پیشرفت حقوق بشر در عصر کنونی به کتاب آسمانی و تعالیم آن از طریق پیامبر و جانشینان صالح آن حضرت بازمی گردد.

نتیجه‌گیری

ادیان الهی را نخست با پذیرش اصول عالی اخلاقی که طبق آن انسان بما هو انسان دارای کرامت ذاتی قلمداد می‌شود (موحد، ۱۳۸۱: ۴۲۳-۴۲۵) و دوم با پذیرش جایگاه عقل در بسیاری از حوزه‌های سیاسی، اجتماعی، علمی و... که وضع قوانینی مطابق با عقل را امکان‌پذیر می‌کند، می‌توان حامی حقوق بشر دانست. قرآن و نیز کتاب منحصر به فرد حضرت علی علیه السلام «نهج البلاغه» در زمینه حقوق بشر، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار هستند و پیروان این دو برای اجرای اصول، قواعد و ارزش‌های آن بسیار تلاش می‌کنند. اصول حقوق بشری در قرآن تنها مربوط به مسلمانان نیست؛ بلکه دارای رویکرد جهانی است و مربوط به همه افراد بشری است. از آنجا که فرمان‌های الهی برای آگاهی‌بخشی و تنظیم قوانین حقوق بشری، با گذشت زمان بر پیامبران الهی نازل می‌شد، قرآن به‌عنوان آخرین و کامل‌ترین کتاب آسمانی دارای جایگاه ویژه‌ای است. حقوق بشر، آرمان جهانی عدالت در جامعه را منعکس می‌کند که در آن، هر انسانی بتواند از زندگی شرافتمندانه و با صلح، امنیت، آرامش و رفاه برخوردار گردد. دفاع از حقوق بشر، در واقع فارغ از حیثیت انسانی است و مهم‌ترین هدفی است که در بحث‌های حقوق بشر نهفته است. بدان معناست که هرکس که در این جهان زندگی می‌کند، حق داشتن یک زندگی آزاد و بدون تبعیض را دارد. حق، به‌ویژه در کشورهای شرقی و کشورهای اسلامی، با دین پیوند دارد. حقوقی که در اعلامیه جهانی برای بشر بیان شده، از آن جهت که جهانی است، می‌تواند با دین اسلام نیز همسویی‌هایی داشته باشد. در کشورهای اسلامی حق یک امر دینی و شرعی پنداشته می‌شود. حق و حقوق از آن جهت که دینی است، از جمله امور مقدس و متعالی نیز هست. تعیین حقوق از نظر اسلام، از وظایف صاحب شریعت است و در قرآن کریم و سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله حقوق انسانی به‌صورت مشروح بیان شده است (شعرانی، ۱۳۹۸ق، ص ۴۹). پس طرف و عهده‌دار حقوق بشر فقط قرآن کریم است که اساس و وحی است و جوامع روایی شامل نهج البلاغه، صحیفه سجادیه، بحارالانوار، الکافی و دیگر اصول و نوشته‌های اسلامی، همه از شئون و شعوب قرآن هستند و به یک معنی قرآن منتزل اند (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۶۹: جلد ۱، ص ۲۵). حقوق انسان‌ها باید ماوراءالطبیعی و الهی باشد و این کار به‌واسطه ارسال شریعت‌های مختلف صورت گرفته است و متن اصلی همه این شرایع، دین ابراهیمی است که قرآن به آن فراخوانده و سزاوارترین افراد و شرایع به دین ابراهیمی که دین حنیف اسلام است، رسول اکرم صلی الله علیه و آله و پیروان او هستند. اگرچه منشور کوروش کبیر، سنگ‌نوشته‌ها، کنوانسیون‌ها و شورای حقوق بشر در زمینه حقوق انسان‌ها و از بین بردن نژادپرستی و تبعیض‌ها مطرح شده‌اند، اما مهم‌ترین آنها تعالیم ادیان الهی و کتاب‌های آسمانی به انسان‌هاست. امروزه از منظر اسلام و قرآن کریم، دین اسلام به‌عنوان شایسته‌ترین دین برای تبیین حقوق بشر شناخته شده است. دین اسلام به‌عنوان ترویج‌دهنده حقیقی در حقوق انسان‌ها به شمار می‌آید.

در گذر تاریخ بحث‌های حقوق بشری، ادیان الهی همواره در برابر ستمگران و قدرتمندان غاصب و ناقض حقوق بشر ظهور کرده‌اند و در بعد تعلیمات اجتماعی هم برای برقراری عدالت و برابری حقوق انسان‌ها و رفع تبعیضات نژادی و امتیازات طبقاتی کوشش بسیار نموده‌اند.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. الزبیدی، محب الدین ابی فیض السید محمد مرتضی الحسنی الواسطی (۱۴۱۴). *تاج العروس من جواهر القاموس*، جلد ۶، بیروت، دارالفکر. ۴۹۲ صفحه.
۲. ابن منظور، محمد. (۱۴۱۴). *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر. ۸۰۷ صفحه.
۳. بسته‌نگار، محمد (۱۳۸۰). *حقوق بشر از منظر اندیشمندان*، تهران، شرکت سهامی انتشار. ۸۰۸ صفحه.
۴. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۰ ش). *حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب*، تهران، دفتر خدمات حقوق بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران. ۴۲۶ صفحه.
۵. جعفری، علی اکبر (۱۳۹۴). *حقوق بشر در حکومت شیعی پیشگام حقوق بشر بین‌الملل*. جستارهای سیاسی معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. سال ۶. شماره ۱. صفحات ۱۷-۱.
۶. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۶۹). *مبسوط در ترمینولوژی حقوق*. گنج دانش. ج ۲. ۸۶۸ صفحه.
۷. جنیدی، فریدون (۱۳۷۸). *حقوق بشر در جهان امروز و حقوق بشر در ایران باستان*، تهران، انتشارات بلخ. ۲۶۴ صفحه.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *فلسفه حقوق بشر: سلسله بحث‌های فلسفه دین*، قم، مرکز نشر اسراء. ۲۷۱ صفحه.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *فلسفه حقوق بشر*، تهران، انتشارات اسرار. ۲۷۲ صفحه.
۱۰. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۹). *انسان و قرآن*، تهران، الزهراء. جلد ۱، ۲۶۱ صفحه.
۱۱. دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۸۹). *تفسیر موضوعی نهج البلاغه*، قم، دفتر نشر معارف. ۲۰۸ صفحه.
۱۲. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۶۴). *درآمدی بر حقوق اسلامی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی. ۴۴۸ صفحه.
۱۳. ذاکریان، مهدی (۱۳۹۲). *همه حقوق بشر برای همه*، تهران، نشر نی. ۱۶۰ صفحه.
۱۴. ذاکریان، مهدی. (۱۳۹۵). «تأمل و نقدی بر مطالعات حقوق بشر»، فصلنامه *مطالعات بین‌المللی (ISJ)*. سال دوره ۱۲ شماره ۴. ص ۱-۱۱.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). *مفردات الفاظ القرآن*، لبنان، دارالعلم-الدارالشامیه. ۸۸۰ صفحه.
۱۶. رجبی، پرویز (۱۳۸۰). «اهورامزدا و زرتشت». *نامه انجمن*، ج ۲، ص ۱۰۰-۱۲۵.
۱۷. رستمی‌نسب، عباسعلی. (۱۳۸۲). «زرتشت و تربیت»، *مجله مطالعات ایرانی*، مرکز تحقیقات فرهنگی و زبان‌های ایرانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال دوم، شماره چهارم. صفحات ۷۴-۶۱.

۱۸. سلطان مرادی، محمد؛ هابیلی، مریم (۱۳۹۰). «حقوق بشر در نهج البلاغه»، فصلنامه *مطالعات تفسیری*. سال ۲، شماره ۵. صفحات ۹-۴۴.
۱۹. شعرانی، ابوالحسن (۱۲۹۸ق). *دائرة المعارف لغات قرآن مجید*، قم، نشر طوبی، اسلامیة. ۹۸۲ صفحه.
۲۰. بویس، مری (۱۳۷۶). *تاریخ کیش زرتشت*، مترجم همایون صنعتی زاده. تهران، انتشارات دانشگاه تهران. جلد ۲. ۴۰۰ صفحه.
۲۱. عباس الصراف، جورج حزبون (۱۹۸۵م). *المدخل الى علم القانون*، عمان، نشر بدهم من الجامعة الاردنية. ۳۰۴ صفحه.
۲۲. فراهیدی، الخلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*، تحقیق مهدی المخرومی و ابراهیم السامرایی، ایران، مؤسسه الدار الهجره. جلد ۱، ۳۶۹ صفحه.
۲۳. علیا، ساجده (۱۳۹۰). «جایگاه حقوق شهروندی در عصر هخامنشیان»، *تعالی حقوق*، سال ۴. شماره‌های ۱۳ و ۱۴، صفحات ۱۷۹-۱۹۰.
۲۴. قرشی، سیدعلی اکبر (۱۳۷۱). *قاموس قرآن*، جلد ۸، چ ۶، تهران، دارالکتب السلامیه. جلد ۶، ۳۵۶ صفحه.
۲۵. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۶). «عدالت و حقوق بشر»، فصلنامه *حقوق*، دوره ۳۷، شماره ۳. صفحات ۳۲۳-۳۳۱.
۲۶. گرجی، مصطفی (۱۳۸۱). «گفتگوی فرهنگ‌ها و تحلیل مؤلفه‌های آن در مثنوی معنوی»، فصلنامه *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، دوره جدید، ش ۱. صفحات ۹۱-۱۱۲.
۲۷. گیورث، آلن. (۱۳۸۴). «آیا حقوق بشری وجود دارد؟ مبانی نظری حقوق بشر»، *مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر*، ترجمه محمد حبیبی مجنده. قم، دانشگاه مفید. چاپ اول. صفحات ۱۵۸-۱۴۹.
۲۸. متواضع، مسعود (۱۳۹۲). *زرتشت، کوروش و حقوق بشر*، تهران، کاکتوس. ۱۱۲ صفحه.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰ش). *کاوش‌ها و چالش‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. جلد ۱. ۱۵۰۰ صفحه.
۳۰. جمال، مصطفی؛ ابراهیم سعد، نبیل (۲۰۰۲م). *النظرية العامة للقانون*، بیروت، منشورات الحلبي الحقوقية.
۳۱. مردیها، مرتضی (۱۳۸۶). «جنس فلسفی حقوق بشر» فصلنامه *حقوق*، دوره ۳۸، شماره ۴، صفحات ۲۹۷-۳۱۷.
۳۲. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹). *تاریخ فلسفه غرب*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه. جلد سوم، ۲۴۲ صفحه.
۳۳. موحد، محمدعلی (۱۳۸۱). *در هوای حق و عدالت*، تهران، نشر کارنامه. ۶۵۴ صفحه.
۳۴. مورژن، ژاک (۱۳۸۰). *حقوق بشر*، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران. ۱۰۸ صفحه.
۳۵. نائینی، میرزا محمدحسین غروی (۱۴۱۸). *منیه الطالب فی حاشیه المکاسب*، تهران، المکتبه المحمدیه. چاپ اول. جلد دوم.
۳۶. نظری‌نژاد، محمدرضا؛ پرستش، رضا (۱۳۸۹). «حقوق بشر؛ از اسطوره‌های قوم‌مدار تا ادیان انسان‌گرا»، *حقوق بشر*، دوره ۵، شماره ۲، صفحات ۲۹-۳۸.

۳۷. والدرون، جرمی (۱۳۸۷). *فلسفه حق*، ترجمه اسماعیل نعمت‌اللهی، فصلنامه فقه و حقوق (حقوق اسلامی). شماره ۳. صفحات ۴۱-۵۶.
۳۸. ساسانفر، آبتین (۱۳۹۰). گاتاها سرودهای زرتشت اشو. بهجت. ۱۱۷۸ صفحه.
۳۹. هکی، فرشید (۱۳۸۹). *گفتمان حقوق بشر برای همه*، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش.



چکیده ها (انگلیسی)

A study of human rights in Zoroastrianism and Islam

Esmail Eslami^۱

Abstract

The issue of human rights has been highly regarded in various divine religions. The purpose of this research is to study human rights laws in Zoroastrianism and Islam. The method of conducting this research is library and also, the use of authoritative scientific and research sites, authoritative religious books and sources, verses of the Qur'an, authoritative and famous commentaries and narrations. Human rights represent the ideal of justice in a society in which every human being can have a free life with peace, tranquility, security and well-being. Determining human rights from the Islamic point of view is the duty of owner of the law, and in the Holy Qur'an and the tradition and manners of the Holy Prophet (PBUH), human rights is expressed fully and in detail. Human rights must be supernatural and divine, and this has been done by sending different religions, and the main text of all of them is the Abrahamic religion. Although the charter of Cyrus the Great, the inscriptions, the conventions, and the human rights council have been discussed in the field of human rights and the elimination of racism, but the most important of these are the teachings of the divine religions and the divine books to mankind. Today, according to Islam and the Qur'an, Islam is the most worthy and superior religion for explaining human rights.

Keywords: Human Rights, Zoroastrianism, Quranic Verses, Islam, Divine Religions, Divine Books, Cyrus the Great

^۱. PhD in Comparative Studies of Islamic Religions, Qom University of Religions and Denominations

Philosophies in addition to science; Historical roots, necessity and its critiques

Nematullah Panahi Boroujerdi^۱

Abstract

"Philosophies of sciences" are spheres that describe and analyze their possessive in a "descriptive-analytical" method using rational or historical way. In "Philosophies of sciences", the subject is one of the sciences or disciplines. These philosophies, the formation of which is rooted in the intellectual developments of Western thinkers from the sixteenth to the middle of the twentieth century, and which spread throughout the second half of the twentieth century, have a guiding role towards science, and in particular, they are very effective in theorizing in the sciences. This research, with its historical-descriptive and analytical method and with the method of library of data collection, seeks to answer the question of how science and philosophy were separated in the historical course of Western thought, and why again in the framework of "Philosophies of sciences" they linked? And basically, what is the necessity of establishing and popularizing Philosophies of sciences, in particular, "Islamic philosophies of sciences"?

Keywords: Philosophies of sciences, knowledge, science, intellect, experience

^۱. Member of the faculty of the Al-Mustafa International Society

A Comparative Study of the Philosophy of Law in the Islamic World and the West

Ghiasuddin Ghiyasi Sarki^۱
Khodadad Hakimi^۲

Abstract

Philosophy of law is one of the most widely used topics today that deals with the philosophical analysis of the most fundamental legal issues. This title has not been explicitly and coherently mentioned in the studies of Muslim jurists and has been used for the first time in the West. However, some of its issues have been mentioned scattered in Islamic sciences, especially in the science of the principles of jurisprudence. The most important issues in the philosophy of law are, firstly, why philosophy of law follows the law and the requirements arising from it. Law schools have taken different approaches in analyzing this issue; But in Islamic thought, God's legislative will form the basis of law. The other is the purpose of law. In the West, based on the originality of the individual and the originality of society, two different analyzes of the purpose of law are presented; But in the Islamic view, the more important goal of law is to lead man to eternal happiness. The relation of law and morality and law and religion, and how they are related, are other issues of the philosophy of law which there is no consensus among materialists about them; But in Islamic teachings, while acknowledging the distinction between these concepts, their relationship is also confirmed. The difference between the views of Islam and the West on issues of philosophy of law is due to various factors; But despite these differences and disagreement, the similarities between the Islamic and Western approaches are undeniable.

Keywords: Philosophy of Law, Man, Western Thought, School of Islam

۱. Assistant Professor of Al-Mustafa Society (PBUH) (sqiasi۰۲@gmail.com)

۲. PhD Student in Private Law (h.khudadad۱۱۱@gmail.com)

A Study of the Roots of Methodological Naturalism in Christian Theology in the Late Middle Ages

Yousef Daneshvar Nilo^۱

Javad Qolipour^۲

Abstract

One of the foundations of modern science is methodological naturalism. It is a common belief that this basis of modern science is a cognate of science itself and therefore has emerged in the scientific revolution; But historical studies show that methodological naturalism was born not in the midst of advent of new science in the scientific revolution, but in the theological struggles of the late Middle Ages. This point is important to clarify the relationship that science and religion have had throughout the history of the Maghreb. Evidence suggests that theologically motivated Christian theologians raised issues that provided a fertile ground for the emersion of methodological naturalism. Evidence suggests that Christian theologians have theological motives raised issues that provided a good platform for the emergence of methodological naturalism. Through this study, it will be revealed that in this age, three important factors that were associated with theological motives were influential in the emersion of methodological naturalism: Special explanation of the relationship between creator and creature, separation of religion and science, emphasis on empiricism and quantitative method. In addition, this analysis will shed light on the relationship between empiricism and Christian theology in the late Middle Ages.

Keywords: Modern science, methodological naturalism, Christian theology, the late Middle Ages, the separation of science and religion, empiricism

۱. Associate Professor of Imam Khomeini Educational and Research Institute

۲. PhD Student in Islamic Theology, Imam Khomeini Educational and Research Institute

motivation based on verses and hadiths

Hosein Sharifi^۱
 Mohammad Sadeq Shojaei^۲

Abstract

The typology of religious motivation can identify similarities, model it, and determine the relationship between patterns across a range of variations based on the same accepted standard. The main issue of the research is what types of religious people there are, what are the motives for converting to religion, and what are the signs of each type in the original Islamic sources such as the Qur'an and the hadiths of the Infallibles? The classification of religious people in the field of motivation is often centered around Allport's theory of internal and external orientation. Introducing two types of endogenous and exogenous religious motivation, this psychologist considers the source of acceptance of religion in people with endogenous religious motivation as their basic need for religious beliefs and following the religious behavioral and belief pattern for development in individual and social life; on the other hand, exogenously motivated people, consider religion as a tool to achieve their own goals. Due to the type and nature of research (text-based and based on religious propositions), the method used in it is the type of content analysis methods that are used to understand the sacred texts. Findings of research show that the types of religious motivation include secular religiosity, fear-based religiosity, reward-oriented religiosity, gratitude-oriented religiosity, shame-oriented religiosity and love-centered religiosity. Findings also indicate that cognition forms the infrastructure of types; That is, it is the nature and extent of people's knowledge of God that puts them in different categories in terms of importance, value, and stability.

Keywords: Typology, religious motivation, religiosity, religious teachings,

۱. Research Fellow, Al-Mustafa International Research Institute (hossein.sharifi^{۳۳۵}@gmail.com)

۲. Assistant Professor of Al-Mustafa International Research Institute (s_shojaei@yahoo.com)

religious psychology, religious orientation, endogenous religiosity, exogenous religiosity



Family management and its educational functions from the perspective of Quran and Hadith

Mohammad Ehsani^١

Abstract

The present article on the subject of family management and its educational functions from the perspective of Quran and Hadith has been written in a descriptive-analytical method and using sources related to management, education and religious texts in the library. The main purpose of this article is to explain family management and its educational functions in material and spiritual life, and awareness of these issues in the current situation, encourages families to manage family affairs properly. From the perspective of verses and hadiths, family management has two types of educational functions, which are: order, behavioral improvement, healthy family relationships, peace of mind and stabilization of lifestyle in the family. These educational functions are related to the worldly life of the family and guide its members to growth and development. The educational functions of the second type, namely, strengthening religious faith, devotional behavior, practical commitment, spiritual development and receiving the reward of the hereafter, are the basis of spiritual perfection and the hereafter happiness of the family. These functions of family management often deal with the afterlife of individuals and from the perspective of the Qur'an and hadith, provide the ground for achieving the blessings of the hereafter.

Keywords: Management, family management, lifestyle, educational function, input, process, output

^١. Member of the faculty of the Al-Mustafa International Society

The position of governmental jurisprudence and the importance and necessity of attention to it in the new Islamic civilization

Amir Ali Hasanlou^۱

Abstract

Islamic scholars have significant scientific works on government jurisprudence. Although governmental jurisprudence is a new issue in the field of Islamic sciences and civilization, but in terms of text and content, it is rich in this field. Scientists of the first centuries due to the confrontation between jurisprudence and government in Islam had a special view on this subject and in addition, also, public books have raised important issues of government and the ruler and the rights of the people from the perspective of Sharia. The books "Feqh-al-Qaza" and "Adab-al-Qaza" are among the rich sources for reviewing government jurisprudence. In addition, the monographs related to the subject, books with the titles: "Ahkam-al-Soltaneh", "Adab-al-Hekam", "Dastour-al-Vozara", "Aqlaq Naseri", etc., have writings that need research and analysis and review. New reflections on governmental jurisprudence among Islamic scholars after the extinction of the Ottoman Caliphate and the disintegration of the Islamic Caliphate, which inherited the Islamic Caliphate, led to form new scientific challenges and tensions and discourses among Muslim and non-Muslim scholars that had a critical and analytical attitude on world sciences and issues. This trend led to a re-approach to the Prophet's method (PBUH) and Islamic sources, and works were written rejecting the connection between Shari'a, prophethood and jurisprudence with the government. Contrary to the supporters of the "Caliphate of Continuing the Mission" theory, they wrote works such as "Islamic Order" or Muslim administrative organizations, etc., and the

پژوهش‌نامه علوم اسلامی شهاده سیدزوم، بهار و تابستان ۱۳۹۹

^۱ . Member of the Scientific Council of the Institute of Islamic Culture and Thought

(hasanloo۱۳۴۹@yahoo.com)

Prophet's method was reconsidered from a new angle and view that paid attention to institutions. In this article, while examining the background of government jurisprudence in Islam, the necessity and evolution of this vision and theory have been discussed.

Keywords: Method of Prophetic, Islamic jurisprudence, Islamic sciences, Islamic civilization, governmental jurisprudence, Islamic organization

