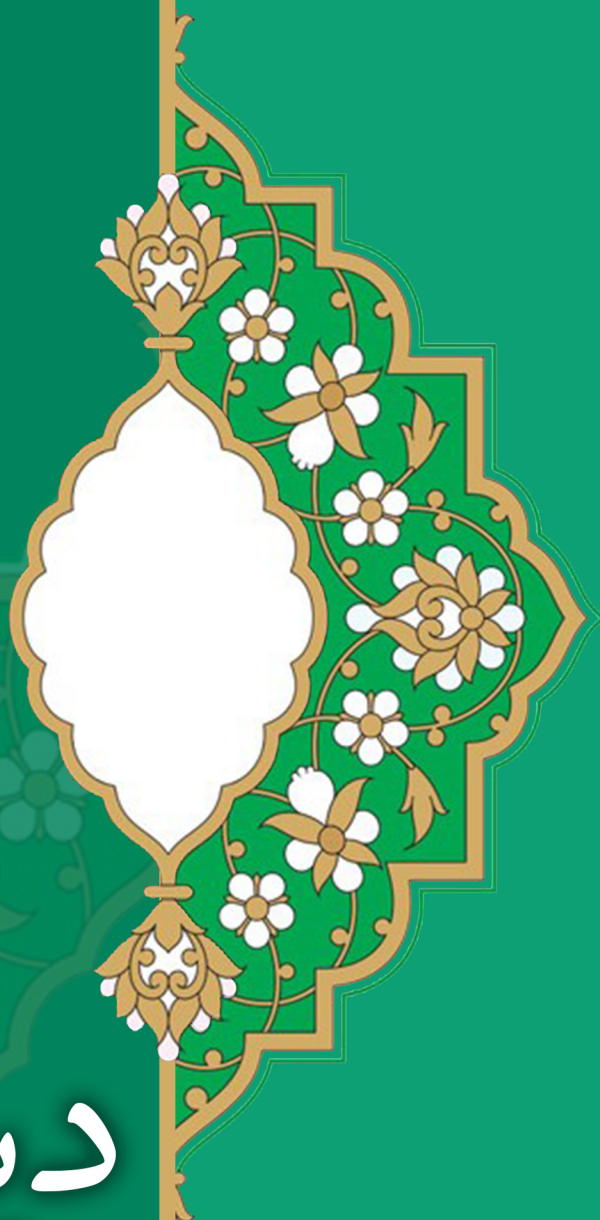




دوره دوم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۱

فصلنامه

کلامی و دین پژوهی





فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی، دوره ۲، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۱

گروه دبیران:

دکتر حیدر باقری اصل، استاد گروه حقوق دانشگاه تبریز؛ دکتر اکبر ساجدی، دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی تبریز؛ دکتر میکائیل صفائی، دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی تبریز؛ دکتر سید محمدتقی علوی، استاد گروه حقوق دانشگاه تبریز؛ دکتر سید ضیاءالدین علیانسیب، دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه حضرت معصومه (س)؛ احمد مرتاضی، دانشیار گروه فقه و حقوق اسلامی دانشگاه تبریز؛ دکتر محمد مهدوی، دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تبریز؛ دکتر نورالدین ابوالحیة، استاد دانشگاه باتنه الجزایر؛ دکتر جاسنی سولونگ، دانشیار دانشگاه سینس مالزی؛ دکتر طلال عترسی، استاد دانشگاه لبنان؛ دکتر علاءالدین ملکاف، دانشیار انستیتوی فلسفه و جامعه‌شناسی آکادمی ملی علوم جمهوری آذربایجان

صفحه آرا: پروین علیزاده

ویراستار: پروین علیزاده

نشانی: آذربایجان شرقی - تبریز - بلوار ۲۹ بهمن - دانشگاه تبریز - دانشکده الهیات و علوم اسلامی
تلفن: ۰۴۱۳۳۵۵۹۹۳ سامانه نشریه: <http://nrr.tabrizu.ac.ir>

صاحب امتیاز: دانشگاه تبریز

مدیرمسئول: محمد مهدوی

سردبیر: احمد مرتاضی

مدیر اجرایی: محمدرضا داراندازی

شیوه نامه نگارش و راهنمای نویسندگان

۱) مقاله ارسالی باید پژوهشی، گویای نوآوری در مسائل کارآیی و کارآمدی دین و دارای ساختار ذیل باشد:

۱-۱. عنوان: بیانگر مسئله مقاله.

۲-۱. چکیده: آینه تمام‌نمای مقاله و فشرده بحث.

۳-۱. واژگان کلیدی: فهرست موضوعی مقاله.

۴-۱. طرح مسئله: شرح روشن و متمایز مسئله و روش پژوهش.

۵-۱. بدنه اصلی مقاله با جهت‌گیری انتقادی، تحلیلی، مستند و مستدل تنظیم شود. ضمناً عنوان‌های اصلی و فرعی مقالات با شماره‌گذاری و پلان مشخص شوند. (مانند ۱-۱* ۱-۲* ۲-۱* ۲-۲* ۱-۲* ۱-۱-۲* ۱-۱-۲* ...)

۶-۱. نتیجه.

۷-۱. کتاب‌شناسی با ترتیب الفبایی چنین شکل می‌گیرد.

- کتاب نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار، عنوان کتاب، مترجم یا مصحح، شماره جلد، محل نشر، ناشر.

- مقاله نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار، «عنوان مقاله»، عنوان مجموعه، شماره، صفحات، محل نشر، ناشر.

* اگر دو اثر از یک مؤلف با تاریخ مشابه وجود دارد با حروف الفبا متمایز گردد.

* منابع لاتین هم به همین ترتیب و از چپ به راست معرفی شوند.

۲) ارجاعات، در درون متن به روش (APA) قرار بگیرد: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: جلد / شماره صفحه)

۳) عبارت لاتین به صورت پاورقی بیاید.

۴) به منابع دست اول ارجاع داده شود.

۵) حجم مقالات حداقل ۵۰۰۰ کلمه و حداکثر ۷۵۰۰ کلمه‌ای باشد. از ارسال مقالات دنباله‌دار بپرهیزید.

۶) مقالات رسیده پس از تأیید هیئت تحریریه و سپس ارزیابان علمی، چاپ خواهد شد.

۷) مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی و خارجی چاپ شده باشد و یا هم‌زمان به مجله دیگری ارسال شود. در صورت کشف خلاف، پیگرد قانونی برای نشریه محفوظ است.

۸) هیئت تحریریه در رد یا قبول و نیز اصلاح مقالات آزاد است.

فهرست مقالات

حکمت متعالیه: معرفت‌شناسی سیاسی

محمد پزشکی / ۱

بررسی مقایسه‌ای مبانی انسان‌شناختی جواد آملی و رویکرد انسان‌گرایی و نقش آن در شکل‌گیری خودپنداره

زهرا سادات پورسید آقایی، معصومه اسمعیلی / ۱۷

ظاهرگرایی و باطن‌گرایی در عبادت از منظر مولانا و خواجه عبدالله انصاری

عظیم حمزئیان، محمود شیخ، رودابه خاکپور / ۳۷

مقایسه انگیزش اخلاقی در اندیشه‌های علامه طباطبائی و مک‌ناتن

محمد مهدی شمسی، محمدرضا ضمیری / ۵۳

تبیین جامعه‌شناختی رویکرد قرآن کریم در کنترل کجروی

محمد مهدوی، زینب احمدپور / ۶۹

بررسی و تبیین جایگاه «دیگری» در مواجهه با بیماری کرونا

مریم یارعلی، مریم صمدیه / ۸۹



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



حکمت متعالیه: معرفت شناسی سیاسی*

محمد پزشکی^۱

۱. دانشیار، گروه فلسفه سیاسی، پژوهشکده اندیشه و علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2022.12926

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_12926.html

چکیده

نویسنده مسئول:

محمد پزشکی

ایمیل:

pezeshgi@isca.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۴/۰۱۴



دسترسی آزاد

کلیدواژه‌ها:

حکمت متعالیه، معرفت شناسی
سیاسی، پدیده‌های سیاسی، فلسفه
علوم انسانی.

معرفت شناسی سیاسی در پی معرفی شیوه‌های کسب معرفت درباره پدیده‌های سیاسی است. این مقاله می‌کوشد با استفاده از آموزه‌های حکیمان متعالیه راه‌های شناخت این نوع از پدیده‌ها را بررسی کند. منظور از پدیده‌های سیاسی در این جا مفاهیم، سازه‌ها و کنش‌هایی هستند که در آن سازه‌ها روی می‌دهند. مدعای نویسنده آن است که پدیده‌های سیاسی برساخت‌هایی می‌باشند که از مفاهیم عینی و حقیقی الگو برداری شده‌اند. در حکمت متعالیه معرفت تنها زمانی حاصل می‌شود که واقعیت معلوم در نزد نفس حاضر شود. از این رو نحوه حضور پدیده‌های سیاسی نزد نفس از دغدغه‌های این مقاله است. برای این منظور از روش تحلیل فلسفی مطابق با معیارهای حکمت متعالیه استفاده می‌شود. از نتایج این مقاله آن است که در صورت اثبات مدعای مقاله نظریه عمومی معرفت در حکمت متعالیه به اثبات می‌رسد که بر اساس آن راه کسب معرفت در مفاهیم بشری اعم از مفاهیم عینی و برساختی یکسان است. از دستاوردهای مهم این مقاله برای فلسفه علوم انسانی آن است که امکان طراحی بنیان‌های فلسفی علوم انسانی بر اساس آموزه‌های حکمت متعالیه فراهم می‌آید.

*این مقاله گزارش بخشی از طرح پژوهشی نویسنده تحت عنوان «نظریه واقع‌گرایی متعالی در پدیده‌های سیاسی» است که در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی اجرا شده است.

بیان مسأله

«واقع گرایی» (Realism) مفهومی است که در تعریف آن اتفاق نظر وجود ندارد. زیرا بر اساس معیارهای متفاوت تعریف‌های مختلفی از آن شده است. اما هواداران واقع گرایی در این مدعا مشترک هستند که «واقعیت مستقل از ذهن ما "در خود" وجود دارد و این واقعیت به همین صورت قابل شناختن است.» (فی، ۱۳۸۴، ۳۴۷) همان طور که مشاهده می‌شود ادعای مزبور از دو مدعای کوچکتر تشکیل شده است. ادعای فرعی نخست ایده‌ای هستی شناختی است که به «ذات گرایی» شناخته می‌شود. ذات گرایی به معنی اذعان به وجود «ذات» (Essence) و «واقعیت» (Real) برای چیزها است. (دادجو، ۱۳۹۷، ۵۲) بر این اساس میان «چیز»ها اختلاف ذاتی وجود دارد و این اختلاف موجب تمایز ذاتی یک «چیز» از «چیز» دیگر می‌شود (مطهری، ۱۳۷۵، الف، ۳۱۳ و سایر، ۱۳۸۵، ۱۳۸ و دومین قسمت از ادعای اصلی واقع گرایی یک ادعای فرعی «معرفت شناختی» مبنی بر این است که «شناخت جهان خارج [از ذهن] امکان پذیر است.» (صادقی، ۱۳۸۹، ۱۹۳) به این ترتیب پذیرش دو مدعای فرعی فوق حداقل شرط لازم برای «واقع گرایی» است. بنابر این اگر مدعای فرعی نخست مورد تردید قرار گیرد در آن صورت نتیجه حاصل «شک گرایی» خواهد بود و در صورتی که مدعای فرعی دوم مورد چون و چرا قرار گیرد در آن صورت به «ایده‌آلیسم» یا به «نسبی گرایی» منتهی خواهد شد. در ایده‌آلیسم وجود جهان مستقل خارج از ذهن مورد تردید واقع می‌شود و در نسبی گرایی پس از فرض وجود واقعی «چیزها» نحوه رابطه موضوعات واقعی با موضوعات ذهنی به گونه‌ای تبیین می‌شود که عبارات درست، مرتبط و بیانگر بدست آیند. (سایر، ۱۳۸۵، ۷۶-۷۵) مقاله حاضر به بررسی مدعای دوم می‌پردازد. استدلال نویسنده در این جا آن است که بر اساس دیدگاه «حکمت متعالیه» پدیده سیاسی به لحاظ هستی‌شان «اصلت» داشته و واقعیت به شمار می‌روند اما به لحاظ صورت‌بندی‌شان «اعتباری» قلمداد شده و ساخته بشری تلقی می‌گردند. نویسنده در اینجا بر «اصلت» داشتن هستی پدیده سیاسی و «اعتباری» بودن صورت‌بندی آن‌ها تاکید دارد و از «اصیل» بودن هستی و «برساختی» بودن صورت‌بندی آن‌ها سخن به میان می‌آورد. بنابراین «حکمت متعالیه» در بررسی یک پدیده، فرآیند، امر یا واقعیت سیاسی آن را به ملاحظه هستی «اصیل» و به ملاحظه صورت‌بندی «اعتباری» می‌داند. به منظور بررسی مدعای فوق ابتدا لازم است که به طور خلاصه نظریه شکل‌گیری معرفت در فلسفه اسلامی توضیح داده شود. در این مرحله دو نوع معرفت حضوری و حصولی و ابتدای معرفت حصولی بر معرفت حضوری سخن گفته می‌شود. همچنین در ادامه مطلب از چگونگی شکل‌گیری مفاهیم ذهنی، انواع آن و گزاره‌های پایه (که به آن مبادی تصدیقه گفته می‌شود) در ذهن بحث خواهد شد. سپس در گام بعد لازم است که از چگونگی شکل‌گیری معقولات اولیه از واقعیات خارجی به کمک حواس، نحوه شکل‌گیری معقولات ثانی فلسفی و منطقی از معقولات اولیه و سازوکار شکل‌گیری مفاهیم برساختی از مفاهیم ذخیره شده در ذهن سخن به میان خواهد آمد. به این

بیان از مجموع آن چه که تا بدین جا بیان خواهد شد نظریه معرفت در فلسفه اسلامی شکل خواهد گرفت. تمامی این مباحث در ادامه این مقاله تحت عنوان نظریه معرفت در فلسفه اسلامی صورت بندی خواهد شد. اما پس از اتمام صورت بندی مزبور نوبت آن است که به بحث اصلی‌تر در موضوع واقع‌گرایی پرداخته شود و از نحوه واقع‌گرا بودن این نظریه کندوکاو شود. به عبارت دیگر اگر عصاره واقع‌گرایی معرفت‌شناختی را امکان شناخت واقعیت خارجی (پس از فرض وجود واقعیت خارجی) بدانیم در آن صورت نحوه ارجاع دهی مفاهیم ذهنی به واقعیت خارجی اساسی‌ترین بحث در واقع‌گرایی معرفت‌شناختی است. این قسمت از بحث در مقاله حاضر تحت عنوان بازنمایی واقعیت خارجی شامل بحث از نحوه بازنمایی مفاهیم اولیه، ثانی فلسفی، ثانی منطقی و مفاهیم برساختی (به ویژه مفاهیم برساختی نهادی) خواهد بود. در نهایت در انتهای این نوشته با یاری جستن از دستاوردهای مقاله به بررسی مدعای نویسنده پرداخته و توضیح خواهیم داد که چگونه، به چه معنا و تا چه اندازه مفاهیم برساختی نهادی می‌توانند حقیقت خارجی را بازنمایی کنند.

پیشینه بحث

اگر بخواهیم مفهوم «واقعیت اجتماعی» را درک کنیم و استلزامات نظریه «واقع‌گرایی» را در علوم انسانی بررسی کنیم در آن صورت گزارش تاریخی گراد دلانتی از وضعیت معاصر علم اجتماعی غربی مفید خواهد بود. او در واپسین سال‌های سده بیستم می‌نویسد: «مشاجره میان تعبیرگرایی [برساخت‌گرایی] و واقع‌گرایی رادیکال اکنون جانشین مشاجره قدیم اثبات‌گرایی شده است؛ [...] تاریخ فلسفه علم اجتماعی را می‌توان با تقسیم دوگانه تعبیرگرا [برساخت‌گرا] - واقع‌گرا مشخص کرد؛ ولی فقط امروز است که این تقابل، در مفاهیم معاصر علم اجتماعی ظاهر می‌شود.» (دلانتی، ۱۳۸۴، ۱۷۳) برساخت‌گرایی در نزد دلانتی بدان معنی است که «علم از موضوع خود مستقل نیست؛ بلکه آن را می‌سازد؛» (همان، ۳۴) در حالی که «واقع‌گرایی بر بیرونی بودن واقعیت و از این رو، بر عینی بودن علم به عنوان نوعی معرفت تأکید می‌ورزد.» به این بیان، برساخت‌گرایی بر واقعیت خارج از معرفت کمتر اهمیت می‌دهد. در این نقل قول منظور دلانتی از مشاجره قدیم اثبات‌گرایی چالشی است که میان مذهب اثبات‌گرایی از یک سو و منقدان آن شامل «ابطال‌گرایان انتقادی» و هواداران «برنامه‌های پژوهشی» می‌باشد.

مساله «واقعیت» و «واقع‌گرایی» در گزارش دلانتی به این امر مربوط می‌شود که برخلاف انتظار میان پذیرش مفهوم «واقعیت اجتماعی» عینی والتزام به مکتب «واقع‌گرایی» تلازمی وجود ندارد. همانطور که پذیرش مفهوم «واقعیت اجتماعی» اعتباری ضرورتاً به قبول مکتب «برساخت‌گرایی» نمی‌انجامد. دلانتی مدعی است که به جز مکاتب واقع‌گرایی و برساخت‌گرایی رادیکال تاریخ فلسفه علم اجتماعی غربی نشان می‌دهد که در میان مکاتب گوناگون برساخت‌گرایی «از مکاتب رهایی بخش گرفته تا مکتب ارزش‌گرای نظریه نظام‌ها [...] درباره جایگاه واقعیت ابهامی در بین است. به جز تعبیرگرایی افراطی، تعبیرگرایان [برساخت‌گرایان]، وجود واقعیت اجتماعی را به

عنوان هستی عینی انکار نمی‌کنند. به طور کلی، تأکید بر این است که کنشگران اجتماعی، چگونه واقعیت خود و پیامدهایی را که این واقعیت برای علم اجتماعی دارد می‌سازند.» (همان، ۲۰۳)

بنابر این بر رغم این که انتظار می‌رود نظریه پردازانی مانند یورگن هابرماس (مکتب‌رهای بخشی)، لومان، نیکلاس نومان (نظریه نظام‌ها)، پیر بوردیو (نظریه شکل‌های فرهنگی، اجتماعی و نهادین سرمایه‌داری)، روبرتو مانگاپیرا یونگر (نظریه اجتماعی برساخت‌گرا)، آلن تورن (نظریه‌های جنبش‌های جدید اجتماعی)، اورلیک بک (نظریه جنبش‌های جدید اجتماعی) و هواداران نظریه فمینیسم به دلیل التزام به مکتب «برساخت‌گرایی» واقعیت‌های اجتماعی را به عنوان هستی‌های اعتباری پذیرفته باشند اما تاریخ فلسفه علم اجتماعی نشان می‌دهد که برساخت‌گرایی که از آن‌ها نام برده شد معتقد به نوعی از هستی‌شناسی واقع‌گرایانه درباره «امر اجتماعی» هستند. دلالتی به این نکته اشاره می‌کند که با توجه به علایق مارکسیستی بیشتر این نظریه پردازان آن‌ها غالباً معتقد هستند که ساختارهای سلطه واقعی می‌باشند و تنها عده کمی از برساخت‌گرایان مانند استیو ولگار و برونو لاتور (جامعه‌شناسان علم) و هواداران مکتب واسازی (که او آن‌ها را برساخت‌گرایان افراطی می‌خواند) وجود این گونه از ساختارهای اساسی را انکار کنند. (همان، ۲۰۷-۲۰۶) این در حالی است که واقع‌گرایانی مانند روی باسکار که از عینی بودن امر اجتماعی سخن می‌گویند تلاش می‌کنند «تا مفهوم تأویلی واقعیت اجتماعی را در قالب چیزی که به صورت ارتباطی ساخته شده بپذیرد بدون آن‌که به پیامدهای تعبیرگرایانه [برساخت‌گرایانه] آن ملتزم شود.» (همان، ۲۰۳) به این ترتیب، دلالتی مدعی است که تاریخ فلسفه علم اجتماعی نشان می‌دهد که واقع‌گرایان به سمثواقعیّت برساختی و برساخت‌گرایان به واقعیت عینی تمایل دارند و نتیجه می‌گیرد که تقسیم علم اجتماعی به دو دسته مکاتب برساخت‌گرایی - واقع‌گرایی را می‌توان با همدیگر آشتی داد. (همان، ۲۰۷)

ادعای آشتی‌پذیری برساخت‌گرایی و واقع‌گرایی مدعایی در تاریخ فلسفه علم اجتماعی مغرب زمین است و همان‌طور که آشکار است علم اجتماعی تاریخی پر فراز و نشیب از دوران روشنگری تا هزاره سوم پشت سر گذاشته است. در واقع دلالتی مشغول تحلیل تاریخ «تجدد» از تجربه‌گرایی و اثبات‌گرایی تا مکاتب پساتجربی معاصر است. اما درباره فلسفه اسلامی به طور کلی و حکمت متعالیه به طور خاص پژوهش مستقلی صورت نگرفته است و برای پژوهشگر حکمت متعالیه مشخص نیست که آیا در این شاخه از فلسفه نیز همانند فلسفه‌های مغرب زمین می‌توان از آشتی میان برساخت‌گرایی و واقع‌گرایی سخن گفت یا نه. مقاله حاضر نخستین گام در این زمینه می‌باشد.

۱. نظریه عمومی معرفت در حکمت متعالیه

نظریه معرفت نزد فیلسوفان مسلمان سه بخش عمده دارد: نخست آن که معرفت بشری ناشی از اتصال وجودی نفس آدمی با واقعیت است؛ دوم این که علم حضوری مبنای معرفت بشری می‌باشد و سوم آن که تمامی معرفت

بشری بر پایه چهار دسته از مفاهیم شکل می‌گیرد که عبارتند از: مفاهیم اولیه، مفاهیم ثانی منطق، معقولات ثانی فلسفی و مفاهیم بر ساختی. فیلسوفان مسلمان در بخش نخست از نظریه معرفت خود معتقد هستند که «معرفت» از راه اتصال وجودی «نفس» با «واقعیت» (چه واقعیت بیرونی و چه واقعیت درونی) بدست می‌آید. بر اساس نظریه معرفت این دسته از فیلسوفان «نفس» آدمی به وسیله قوه ادراکی خود (قوه خیال) صورت و عکسی از واقعیت‌ها و پدیده‌ها بر می‌دارد و آن‌ها را در «حافظه» خود ذخیره می‌کند. به این بیان نفس به وسیله قوه خیال تنها زمانی می‌تواند معرفت تولید کند که با یک پدیده یا واقعیت (درونی یا درونی) اتصال وجودی پیدا کند و صورتی از آن بر سازد و به حافظه بسپارد. (مرتضی مطهری، ۱۳۷۵ الف، ۲۷۱)

دومین بخش از نظریه معرفت حکمت متعالیه از نظر محمد حسین طباطبائی مدعایی است مبنی بر این که بنیاد تمامی معرفت‌های بشری «علم حضوری» است. مدعای مزبور نتیجه ادعای پیشین است که اتصال وجودی نفس با واقعیت را سرآغاز پیدایش معرفت می‌داند. زیرا «نفس» در آغاز پیدایش خود مانند صفحه سفیدی است که از هیچ چیز هیچ تصویری ندارد. بعدها به تدریج برای نفس تصویری از خود و تصویری از حالات نفسانی خود حاصل می‌شود و «ذهن» تشکیل می‌شود. فیلسوفان آن نوع از آگاهی را که بدون وساطت صورت چیزها برای نفس حاصل می‌شود علم حضوری می‌نامند. بنابر این علم حضوری نفس به خود و قوای خود بنیاد تمامی معرفت‌های بشری است.

میان آگاهی از واقعیت یک چیز بدون وساطت تصویر آن و آگاهی از همان واقعیت با وساطت تصویرش تفاوت وجود دارد. فیلسوفان مسلمان آگاهی نوع نخست را «علم حضوری» و آگاهی نوع دوم را «علم حصولی» می‌نامند. بنابر این آن‌ها از دو نوع معرفت پایه در معرفت شناسی خود بهره می‌برند. علم حضوری معرفتی است که واقعیت معلوم و علم یکی است؛ در صورتی که علم حصولی نوعی از آگاهی است که واقعیت معلوم غیر از واقعیت علم می‌باشد. بنابر این علم حضوری معرفتی است که بدون واسطه صورتگری، تصویر سازی، مفهوم پردازی و بازنمایی بدست می‌آید؛ اما علم حصولی با وساطت فرایند تصویر سازی و بازنمایی حاصل می‌شود. (حسن معلمی، ۱۳۹۳، ۱۲)

سومین بخش از نظریه معرفت در حکمت متعالیه مربوط به تبیین چگونگی ایجاد معرفت است. فیلسوفان مسلمان معتقد هستند علم حصولی خود به دو قسم تقسیم می‌شود: تصور و تصدیق. تصدیق آن بخش از علم حصولی است که به فهم صدق گزاره‌ها مربوط می‌شود؛ در صورتی که تصور مربوط به این امر نیست. هم چنین این فیلسوفان تصورات را به دو دسته جزئی و کلی تقسیم می‌کنند. اگر تصور قابل صدق بر تعداد زیادی از موارد نباشد در آن صورت آن تصور جزئی است اما اگر تصور مزبور قابل صدق بر تعداد زیادی از موارد باشد کلی خواهد بود. (معلمی، ۱۳۹۳، ۱۳-۱۲) فیلسوفان مسلمان مدعی هستند که «نفس» آدمی ابتدا امور جزئی و حسی

را درک می‌کند و پس از درک این گونه از امور به درک امور کلی و عقلی می‌رسد. بنابر این معرفت به امور جزئی حسی مقدم بر امور کلی عقلی است. اما سومین ادعای معرفت شناختی فیلسوفان مسلمان آن است که میان معرفت به امور کلی برخاسته از امور حسی و معرفت به امور بدیهی و مفاهیم عامه تفاوت وجود دارد. لازم به توضیح است که بر اساس مدعای دوم نفس آدمی پس از مشاهده پدیده‌های حسی مانند در و دیوار اتاقی که در آن هستیم صورت‌هایی برمی‌دارد و سپس دست به تجرید و تعمیم جزییات این تصاویر می‌پردازد و از این طریق مفاهیم در و دیوار را می‌سازد. فیلسوفان مسلمان به این گونه از مفاهیم که منطبق بر امور حسی هستند «مفاهیم اولیه» می‌گویند زیرا این مفاهیم بدون واسطه از امور حسی برگرفته‌اند. فیلسوفان مسلمان پس از معقولات اولیه نوع دیگری از مفاهیم را معرفی می‌کنند که به منزله حالات و عوارض ذهنی معقولات اولیه به شمار می‌روند. آن‌ها به این نوع از معرفت‌ها که بیانگر احکام، آثار و صفات معقولات اولیه هستند «معقولات ثانیه منطقی» می‌گویند؛ ثانیه بودن مفاهیم مزبور بدان جهت است که ارتباطی با جهان خارج ندارند و تصویر هیچ پدیده حسی خارجی نیستند و منطقی بودنشان از آن روست که این دسته از معرفت‌ها بیانگر اوصاف و احکام معقولات اولیه هستند که خود اموری ذهنی به شمار می‌روند. اما به جز دو دسته از معقولات اولیه و معقولات ثانیه منطقی معرفت‌های دیگری مانند بدیهیات اولیه و مفاهیم عامی مانند وجود، عدم، وحدت، کثرت، ضرورت، امکان و امتناع مفاهیمی هستند که نفس آن‌ها را از معقولات اولیه انتزاع می‌کند. از این رو فیلسوفان مسلمان به این گونه از مفاهیم معرفتی «معقولات ثانیه فلسفی» می‌گویند؛ ثانوی بودن این مفاهیم بدان جهت است که مانند معقولات ثانی منطقی به صورت مستقیم از تصویر ذهنی پدیده‌های حسی بدست نیامده‌اند بلکه معقولات اولیه منشأ انتزاع آن‌ها می‌باشد و فلسفی بودن آن‌ها از آن روست که جهان خارج را بازنمایی می‌کنند. (مطهری، ۱۳۷۵، ۲۴۸) سرانجام آخرین دسته از مفاهیم پایه سازنده معرفت بشری مفاهیم برساختی هستند که برای رفع نیازهای مادی و کاربردهای عملی می‌باشند. این مفاهیم بازنمای هیچ واقعیت خارج از ذهن نیستند؛ هم چنین از معقولات اولیه انتزاع نمی‌شوند؛ علاوه بر این مفاهیمی نیستند که مربوط به حالات و اوصاف مفاهیم ذخیره شده در حافظه باشند؛ بلکه مفاهیم برساختی مفاهیمی هستند که از طریق سازوکار عاریت‌گیری برساخته می‌شوند. منظور از عاریت‌گیری آن است که ذهن با عاریت گرفتن حالات و اوصاف مفاهیم ذخیره شده در حافظه و نسبت دادن آن به پدیده‌های جدید مفاهیم جدیدی می‌سازند که نیازهای حیاتی بشری را به وسیله آن‌ها رفع می‌کند.

مفاهیم و گزاره‌هایی که تاکنون مورد بررسی قرار گرفتند نخستین پایه‌های معرفت بشری را شکل می‌دهند و سنگ بنای گزاره‌هایی هستند که سازنده معرفت حصولی می‌باشند. به عبارت دیگر، ذهن پس از علم حضوری به پدیده‌ها از طریق تصویر سازی مفاهیمی از آن‌ها برساخته و در حافظه ذخیره می‌کند؛ با این عمل علم حضوری مزبور تبدیل به علم حصولی شده و با سپرده شدن یک یا دو مفهوم و صورت ذهنی به حافظه ذهن میان آن‌ها

مقایسه و سنجش انجام می‌دهد. فلسفه اسلامی درباره این مفاهیم و گزاره‌ها به تفصیل سخن گفته است اما از آن‌جا که موضوع مقاله حاضر فقط به مفاهیم و گزاره‌های برساختی تمرکز می‌کند از این رو ادامه مقاله حاضر را به مفاهیم و گزاره‌های مورد اشاره محدود می‌کنیم.

۲. مفاهیم برساختی و بازنمایی واقعیت خارجی

مدعای مقاله حاضر آن است که نظریه‌های سیاسی گرچه واقعیاتی برساخته و اعتباری هستند اما واقعیت‌های سیاسی را بازنمایی می‌کنند؛ واقعیت‌هایی که به لحاظ وجودی اصیل می‌باشند. برای بررسی این مدعا ابتدا لازم است که دیدگاه فلسفه اسلامی درباره مفاهیم برساختی و واقع نما بودن یا نبودن آن‌ها توضیح داده شود.

بر اساس یک آموزه معرفت‌شناختی در فلسفه اسلامی هیچ مفهوم از پیش موجودی در ذهن بشری وجود ندارد و از این رو هر مفهوم جدیدی که در ذهن ساخته می‌شود باید از روی مفاهیمی پدید آید که قبلاً در ذهن وجود داشتند؛ مفاهیمی که در نهایت بر اساس سازوکارهایی که در فلسفه اسلامی توضیح داده شد به مفاهیم و گزاره‌های پایه (معقولات اولیه و ثانویه و مبادی تصدیقی) ختم می‌شوند. مفاهیم نیز از این قاعده مستثنی نیستند. از این رو نخستین مفاهیم برساختی به گونه‌ای از مفاهیم حقیقی و انتزاعی ذخیره شده در ذهن ساخته شده‌اند. به این بیان، ذهن پس از ساختن مفاهیم برساختی اولیه مفاهیم برساختی پیچیده‌تر را از مفاهیم حقیقی، اعتباری و دیگر مفاهیم برساختی موجود در ذهن می‌سازد. اما برای توضیح این ادعا ابتدا لازم است مفاهیم برساختی معرفی شده و خصوصیات آن‌ها توضیح داده شود و سپس دیدگاه حکمت متعالیه درباره نظریه معرفت در امور برساختی بیان گردد.

۲-۱. مفاهیم برساختی:

مفاهیم برساختی مفاهیمی فرضی هستند که ذهن برای رفع نیازهای زندگی آدمی آن‌ها را بر می‌سازد؛ این مفاهیم فرضی، قراردادی و اعتباری هستند. (مطهری، ۱۳۷۵، الف، ۳۷۲) مرتضی مطهری پنج ویژگی عمده این نوع از مفاهیم را عبارت می‌داند از این که: (۱) مفاهیم مزبور با «واقعیت» ارتباطی ندارند؛ (۲) آن‌ها را نمی‌توان در استنباطات فلسفی، ریاضی و طبیعی به کار برد و نتیجه گرفت؛ (۳) این دسته از مفاهیم برخلاف مفاهیم سه‌گانه پیشین وابسته به نیازهای حیاتی و محیط زیست آدمی بوده و با تغییر آن‌ها دگرگون می‌شوند؛ (۴) مفاهیم برساختی دگرگون‌پذیر بوده و ارتقا پذیرند و سرانجام (۵) مفاهیم مورد بحث نسبی، موقت و غیر ضروری هستند. (مطهری، ۱۳۷۵، الف، ۳۷۳-۳۷۲) نخستین ویژگی از ویژگی‌های مفاهیم برساختی آن گونه که مطهری بیان می‌کند مربوط به موضوع این نوشته است. او در این ویژگی به صراحت واقع‌نمایی این دسته از مفاهیم و واقع‌گرایی معرفتی آن‌ها را نفی می‌کند. هر چند که اذعان می‌کند که این گونه از مفاهیم خاستگاهی از نوع مفاهیم حقیقی دارند. از این مفاهیم برساختی نیز از قاعده عمومی در معرفت‌شناسی فلسفه اسلامی خارج نمی‌شوند؛ قاعده‌ای که به مقتضای

آن تا زمانی که قوه ادراکی بشر نتواند با یک واقعیت اتصال وجودی پیدا کند قادر نخواهد بود تصویری از آن بسازد و دیگر کنش‌های ذهنی در واقع تصرفاتی گوناگونی از قبیل تجرید و تعیم، تجزیه و ترکیب، انتزاع یا حکمی است که ذهن در تصاویر مزبور انجام می‌دهد. به همین دلیل گفته می‌شود که مفاهیم برساختی از مفاهیم حقیقی اقتباس شده‌اند. (مطهری، ۱۳۷۵ الف؛ ۳۹۵-۳۹۴) پس ذهن برای ساختن مفاهیم خیالی و برساختی در صورت‌های ذخیره شده در حافظه خود به صورت دلبخواهانه و مطابق تمایلات درونی تصرفاتی انجام می‌دهد. همان طور که خود مطهری مثال می‌زند ذهن آدمی بر روی تصویری که از انسان، اسب و بال پرندگان در خود ذخیره دارد شروع به فعالیت و تصرف کرده و اسبی می‌آفریند با سر انسان و بال پرندگان. (مطهری، ۱۳۷۵ الف، ۳۲۸) او اعلام می‌کند که مفاهیم برساختی مورد بحث همگی از معقولات اولیه یا معقولات ثانی فلسفی گرفته شده‌اند. زیرا ذهن هیچ نوع مفهومی را بدون مواجهه نفس با یک واقعیت خارجی نمی‌تواند بسازد. بنابر این ویژگی نخست از ویژگی‌های مفاهیم برساختی را می‌شود این گونه توضیح داد که این گونه از مفاهیم با واقعیت خارجی ارتباطی ندارند گرچه از روی آن‌ها ساخته می‌شوند. اما پرسش اصلی این جا آن است که آیا نمی‌شود به همین مقدار از ارتباط میان مفاهیم برساختی با مفاهیم حقیقی (معقولات اولیه و ثانی فلسفی) برای واقع نمایی آن‌ها بسنده کرد و مفاهیم مزبور را مفاهیمی واقع گرا نامید؟ برای بررسی این امر ابتدا لازم است که سازوکار ساخت مفاهیم برساختی و ویژگی‌های آن‌ها توضیح داده شود تا بعد از مشخص شدن تعریف و خصوصیات آن‌ها این پرسش پاسخی داده شود.

۲-۲. نظریه معرفت در باب مفاهیم برساختی

درباره سازوکار ساخت مفاهیم برساختی دو تفسیر متفاوت وجود دارد: تفسیر نخست تفسیری نادر از محمد تقی مصباح است. از نظر این فیلسوف مسلمان مفاهیم برساختی در واقع همانند معقولات ثانی فلسفی ساخته و پرداخته می‌شوند. به عنوان مثال او مفهوم «جامعه» را انتزاعی می‌داند. (مصباح، ۱۳۶۸، ۱۲۷) اما تفسیر رایج در این زمینه آن است که مفاهیم برساختی مفاهیمی هستند که ذهن بر اساس سازوکار عاریت‌گیری از معقولات و مفاهیم ذخیره شده در ذهن ساخته و پرداخته می‌شوند. همان طور که پیش از این از مطهری نقل شد مفاهیم برساختی مصادیق اعتباری معقولات حقیقی هستند. (مطهری، ۱۳۷۵ الف، ۳۹۵) به عنوان نمونه بر اساس تفسیر حاضر، مفهوم «دولت» مفهومی است که از عاریت‌گیری چندین مفهوم ساخته شده است. در مورد مفهوم دولت می‌توان از سه ویژگی بیولوژیکی نام برد که مفهوم دولت از آن‌ها عاریت گرفته شده‌اند. نخستین ویژگی عاریت گرفته شده برای ساخت مفهوم «دولت» میل غالب اجتماعات پستانداران نخستی برای تشکیل سلسله مراتب مبتنی بر شأن و جایگاه است. به عبارت دیگر این میل پستانداران نخستی برای ویژگی سلسله مراتبی بودن ساختار دولت عاریت گرفته شده است. دومین ویژگی عاریت گرفته شده برای ساخت مفهوم «دولت» تمایل حیوانات به پذیرش رهبری

دیگر حیوانات است. این میل حیوانی عاریت گرفته می‌شود تا ویژگی مشروعیت برای مفهوم دولت ساخته شود و این که قدرت دولت قدرتی مشروع تلقی شود. اما سومین ویژگی عاریت گرفته شده بر اساس سخن سرل توان اعمال نیروی فیزیکی برخی از حیوانات نسبت به دیگر حیوانات است. به این ترتیب توان اعمال قدرت حیوانات برتر بر دیگر حیوانات به عنوان سومین ویژگی مفهوم «دولت» عاریت گرفته می‌شود و سومین ویژگی دولت آن می‌شود که دارای برترین اقتدار در جامعه باشد. به این ترتیب «دولت» به عنوان نهادی که دارای ساختاری سلسله مراتبی با مشروعیت نسبی و با عالی‌ترین سطح اقتدار از طریق عاریت‌گیری از ویژگی‌های جانوران ساخته می‌شود.

از نظر مرتضی مطهری برای ساخت مفهوم «دولت» عاریت دهی تنها زمانی می‌تواند صحیح باشد که پستانداران نخستی به حسب نوع خود تمایل تشکیل سلسله مراتب مبتنی بر شأن و جایگاه را داشته باشند تا بتوان از طریق تشبیه «دولت» به پستانداران مزبور تمایل مراتب بندی آن‌ها را به دولت عاریه داد و برای دولت ساختاری سلسله مراتبی در نظر گرفت. همین طور برخی از حیوانات باید به حسب نوع خود تمایل به پذیرش رهبری دیگر حیوانات را داشته باشند تا بتوان این ویژگی را از آن‌ها «عاریت» گرفته و به مفهوم دولت قرض داد تا دولت دارای ویژگی مشروعیت گردد و سرانجام برخی از حیوانات باید به حسب نوع خود تمایل بر اعمال نیروی فیزیکی بر دیگر حیوانات داشته باشند تا بتوان این ویژگی را از آن‌ها به مفهوم دولت عاریت داد و دولت را موجودیتی تصور کرد که دارای عالی‌ترین سطح اقتدار در جامعه است. بنابر این اگر حیوانات به حسب نوع خود تمایل تشکیل سلسله مراتب اجتماعی، تمایل به پذیرش رهبری دیگر حیوانات و تمایل به اعمال نیروی فیزیکی نداشته باشند در آن صورت نمی‌توان این سه تمایل را از آن‌ها به عاریت گرفت و به دولت داد و از این طریق دولت را به حیوانات تشبیه کرد. تشبیهی که (به سخن مطهری) در آن دولت در ظرف توهم آدمی مصداق حیوانات مزبور فرض می‌شود؛ دولتی که جز در ظرف توهم آدمی مصداق آن حیوانات نیست. (مطهری، ۱۳۷۵ الف، ۳۹۵)

گرچه در مفاهیم برساختی ویژگی‌های یک مفهوم حقیقی به آن مفهوم قرض داده می‌شود و مفهوم برساختی مورد نظر به شکل فرضی و قراردادی مصداق مفهوم حقیقی تلقی می‌شود؛ اما نمی‌توان دلخواهانه ویژگی‌های یک مفهوم حقیقی را به مفهوم برساختی داد. برای ایجاد یا تدوam مفاهیم مزبور انواع گوناگونی از عوامل انگیزشی را می‌توان برشمرد که شامل مبناهایی عقلانی و گاه عادت می‌شوند. با این وجود مهترین مبنای عقلانی در این جا نیاز آدمی و شرایط محیطی است. بنابر این نخستین عاملی که چنین فرض و قراردادی را صحیح می‌داند «نیاز» انسانی و «شرایط محیطی» است. معمولاً چنین کاری به منظور رسیدن به اهدافی خاص انجام می‌گیرد. به عنوان نمونه تمایلات حیوانی از قبیل تمایل به وجود سلسله مراتب در زندگی اجتماعی، تمایل به پناه گرفتن در سایه قدرت موجودات قوی‌تر و تمایل به اعمال قدرت بر موجودات ضعیف‌تر به منظور رسیدن به هدف‌هایی مانند

برقراری نظم، امنیت، رفاه، عدالت یا آزادی به مفهوم «دولت» داده می‌شود. بنابر این رفع و تداوم «نیاز»های زندگی عامل اساسی در ایجاد و ادامه حیات مفاهیم برساختی است. (مطهری، ۱۳۷۵ الف، ۳۹۲) بنابر این دولت تا زمانی به عنوان مصداق حیوان پستاندار نخستین فرض می‌شود که زندگی انسانی نیازمند نظم، امنیت، رفاه، عدالت یا آزادی باشد و تا زمانی که نیاز مزبور پا بر جا باشد دولت نیز خواهد بود. به عبارت دیگر در صورتی که نیاز آدمی به امنیت رفع نشود دولت مطلقه (به گونه‌ای که هابز مطرح می‌کند) معتبر خواهد بود. اما اگر امنیت زندگی برقرار شد در آن صورت نیاز آزادی و حفظ حقوق متعلق به دارایی خودنمایی می‌کند و در این صورت دولت مطلقه جای خود را به دولت لیبرالی می‌دهد. به همین صورت را رفع نیاز آزادی خواست رفاه مطرح می‌شود و به تبع آن دولت لیبرالی به دولت رفاهی تبدیل می‌شود. هم چنین با تبدیل نیاز از رفاه به عدالت دولت رفاهی به دولت سوسیالیستی تغییر یافته و به همین ترتیب اگر نیاز به هدایت معنوی جایگزین همه نیازهای سابق گردد در آن صورت دولت دینی جای صورت‌های پیشین دولت را خواهد گرفت.

پس از نیاز انسانی و شرایط محیطی دومین عاملی که عاریت دهی ویژگی‌های یک مفهوم حقیقی به یک مفهوم برساختی را تصحیح می‌کند «قصد جمعی» است. یک فرد به تنهایی نمی‌تواند تمایل برخی از حیوانات به تشکیل سلسله مراتب مبتنی بر شأن و جایگاه را به مفهوم دولت عاریت داده و مدعی ایجاد این مفهوم شود. مفاهیمی مانند دولت زمانی ایجاد می‌شوند که انسان‌ها به این مرحله از بلوغ فکری رسیده باشند که بپذیرند نمی‌توان به اهدافی مانند نظم، امنیت، رفاه، عدالت، آزادی رسید مگر آن که زندگی جمعی داشته باشند و آن‌ها از خود رفتارهای جمعی نشان بدهند؛ رفتارهایی که گاه در تعارض با زندگی و رفتارهای فردی‌شان قرار می‌گیرد؛ به خصوص در مواردی مانند سود شخصی که به عنوان نمونه در برابر رفاه عمومی قرار می‌گیرد. بنابر این دولت زمانی می‌تواند برای رسیدن به رفاه یا معنویت ساخته و پرداخته شود که تمام اعضای جامعه بپذیرند که موجودیتی با ساختاری سلسله مراتبی، مشروعیت و اقتدار عالی را ایجاد کنند. به عبارت دیگر باید تمامی افراد جامعه موجودیتی فرضی و قراردادی به نام دولت با ویژگی‌های اقتدار، مشروعیت و سلسله مراتب را بپذیرند که می‌تواند نظم، امنیت، رفاه، عدالت، آزادی و معنویت را ایجاد کند. تا زمانی که اعضای یک جامعه وجود چنین موجودیتی را به رسمیت بشناسند در آن صورت مخالفت با آن مجاز نخواهد بود و برای مخالفان آن مجازات و محرومیت در نظر گرفته می‌شود؛ اما اگر اکثریت اعضای یک جامعه موجودیت چنین دولتی را به رسمیت نشناسند و توافقی جمعی درباره آن وجود نداشته باشد در آن صورت مخالفت با دولت مزبور نه تنها مجازاتی در بر نخواهد داشت بلکه به عنوان انقلاب مورد تایید قرار گرفته و خود را مجاز به مقابله با آن دولت می‌دانند.

۲-۳. مفاهیم برساختی نهادی

گرچه می‌توان مفاهیم برساختی را به مفاهیم برساختی پیشا اجتماعی و مفاهیم برساختی پسا اجتماعی تقسیم کرد و مفاهیم دسته‌ای را نیز به اقسامی تقسیم کرد اما ما در این مقاله توجه خود را بر مفاهیم برساختی نهادی متمرکز می‌کنیم. لازم است یادآوری شود که هر نوع رفتار جمعی را نمی‌توان رفتاری نهادی تعریف کرد. از میان انواع رفتارهای اجتماعی تنها آن بخش رفتارهای نهادی خواهند بود که به قصد ایجاد یک معنای جدید جهت رفع نیازی از نیازها انجام شوند. پیش از این گفته شد که مفاهیم برساختی به تناسب نیازهای زندگی بشری و برای رفع آن‌ها از به شیوه عاریت‌گیری از مفاهیم ذخیره شده در ذهن ساخته می‌شوند. از این رو در ساختن مفاهیم مزبور وجود قصد جمعی (نه قصد فردی) ضرورت دارد. به عنوان مثال مفهوم «دولت» زمانی مفهومی برساختی و نهادی است که برای رفع یکی از نیازهای نظم، امنیت، عدالت، آزادی یا معنویت ساخته شده باشد و اعضای یک جامعه بدانند که این مفهوم را برای رفع این نیاز برساخته‌اند.

پس از توضیح مفاهیم نهادی لازم است که به ویژگی‌های عمومی امر واقع نهادی پرداخته شود. هر چند برای امر واقع نهادی ویژگی‌های گوناگونی بیان شده است اما در این جا به تناسب با هدف این مقاله ویژگی‌هایی مرور می‌شود که به وسیله جان سرل در این زمینه برشمرده شده است. از نظر او امر واقع نهادی شش ویژگی بارز دارد: نخست آن که مفاهیم برساختی نهادی خود ارجاع (Self-referentiality) هستند. به عنوان نمونه مفهوم «تظاهرات» وقتی به پیاده روی با دیگری اطلاق می‌شود که جامعه آن را تظاهرات به شمار آورند. به این بیان تعریف تظاهرات خود ارجاع دهنده است؛ به عبارت دیگر برای آن که یک پیاده روی با دیگری در تعریف تظاهرات قرار گیرد باید عقیده عمومی بر این باشد که این نوع پیاده روی با دیگری در تعریف تظاهرات قرار می‌گیرد. بنابر این چیزی تظاهرات است که آن را تظاهرات بدانند. البته در این جا هیچ دور باطل یا تسلسلی پیش نمی‌آید. زیرا برای این که یک نوع از پیاده روی «تظاهرات» شمرده شود نیازی به واژه «تظاهرات» نیست؛ بلکه کافی است که افراد معتقد باشند که پیاده روی مورد نظر وسیله‌ای برای مشارکت سیاسی به منظور حمایت یا اعتراض به یک سیاست خاص است. به این بیان مشخص می‌شود که واژه «تظاهرات» فقط مشخص‌کننده مجموعه‌ای از کارها است. بنابر این هیچ نوع دور یا تسلسلی در این جا ایجاد نمی‌شود. دومین ویژگی امر واقع نهادی آن است که با «اعلان» یا «اخبار» (Declaratin) یا اظهار صریح انشایی (Performative) ایجاد می‌شوند. به عنوان نمونه در نخستین ساعات آغاز روز بیست و دوم بهمن ماه با گفتن جمله اخباری «اینک تظاهرات شروع می‌شود» یک امر واقع نهادی ایجاد می‌شود. سومین ویژگی امر واقع نهادی آن است که این امور بر امور واقع فیزیکی اتکا دارند و از این رو باید از اولویت منطقی امور واقع فیزیکی بر امور واقع نهادی سخن گفت. به عنوان نمونه تظاهرات می‌تواند اشکال گوناگونی به خود بگیرد؛ اما همه این اشکال باید تحقق فیزیکی داشته باشند. به

عبارت دیگر با این که هر نوع پیاده روی می تواند تظاهرات به شمار آید اما وجود تظاهرات تنها در شکل «پیاده روی با دیگری» محقق می شود. به این بیان می توان از ساختار سلسله مراتبی برای امور واقع نهادی سخن گفت که در آن برخی از امور واقع نهادی بر برخی دیگر مبتنی است اما در نهایت این امور واقع نهادی باید به امور واقع فیزیکی منتهی شوند. چهارمین ویژگی امر واقع نهادی آن است که روابط نظام مندی میان امور واقع نهادی برقرار می باشد. یک امر واقع نهادی زمانی پدید می آید که در مجموعه ای از روابط نظام مند با دیگر امور واقع نهادی قرار گرفته باشد. به عنوان نمونه تظاهرات در جامعه ای معنی پیدا می کند که آن جامعه دارای نظامی برای مشارکت سیاسی باشد و برای آن که از چنین نظام مشارکت سیاسی برخوردار باشد باید نظام سیاسی داشته باشد. پنجمین ویژگی امر واقع نهادی آن است که «کنش های نهادی» (Institutional acts) بر «اعیان نهادی» (Institutional objects) اولویت دارند. به این ترتیب اعیان نهادی محصول امور واقع نهادی است؛ به عنوان نمونه انجام «تظاهرات» و پیاده روی کردن با دیگری است که امری به نام «تظاهرات» را می سازد. به این بیان تظاهرات چیزی نیست جز امکان پیوسته کنش پیاده روی با دیگری است و سرانجام ششمین و آخرین ویژگی امر واقع نهادی آن است که در بسیاری از موارد امر واقع نهادی تنها در میان موجوداتی به وجود می آید که از «زبان» یا چیزی نزدیک به آن برخوردار باشند. برای آن که چیزی به نام «تظاهرات» ایجاد شود لازم است که افراد یک جامعه ابزار لازم برای بازنمایی چیزی مانند تظاهرات را داشته باشند. علاوه بر آن، افراد جامعه باید مجموعه ای از نگرش ها و باورها (همان طور که در تعریف نهاد بیان شد) داشته باشند تا آن پیاده روی با دیگری «تظاهرات» تلقی شود و این امر جز با وجود یک نظام بازنمایی مانند زبان امکان پذیر نیست. (سرل، ۱۳۹۵، ۶۰-۵۴ و ۷۸)

آخرین ویژگی امر واقع نهادی مربوط به اهمیت «زبان» و نقش آن در ایجاد و حفظ این گونه از امور بود. سرل در ادامه بحث خود به چهار کارکرد زبان برای امور واقع نهادی اشاره می کند؛ کارکردهایی که جایگاه و اهمیت والایی به زبان در ساخت و حفظ امور واقع نهادی می دهد. نخستین کارکرد زبان برای امر واقع نهادی آن است که زبان تنها وسیله ای است که امکان عاریت گیری ویژگی های یک امر واقع (عینی یا نهادی) را برای یک امر واقع نهادی فراهم می کند. به عنوان نمونه برای این که یک نوع از پیاده روی به عنوان «تظاهرات» تلقی شود نمی توان به کنش فیزیکی راه رفتن افراد تمسک جست. زیرا به رسمیت شناختن این واقعیت که پیاده روی خاصی تظاهرات است مستلزم آن است که آن پیاده روی به صورت زبانی یا نمادی بازنمایی شود. بنابر این بازنمایی امور واقع نهادی تازه ایجاد شده نیازمند شیوه ای زبانی یا نمادی است. دومین کارکرد زبان برای امور واقع نهادی آن است که زبان امور واقع نهادی را قابل انتقال می کند. به عنوان نمونه برای آن که تظاهرات بتواند کارکرد مشارکت سیاسی خود را در جهت حمایت یا مخالفت از سیاستی داشته باشد باید بتواند به دیگران منتقل شود و آن ها را برای این منظور دعوت کند به طوری که بتوان به دیگران گفت که این پیاده روی تظاهراتی است به منظور حمایت

یا انتقاد درباره سیاستی. سومین کارکرد زبان برای امر واقع نهادی آن است اما ساختار امور واقع نهادی تنها زمانی محقق می‌شود که تا اندازه‌ای بازنمایی شود و بازنمایی مزبور از طریق زبان انجام می‌گیرد. بنابر این انجام یک تظاهرات در روز بیست و دوم بهمن در جامعه ایرانی برای حمایت از نظام سیاسی کشور یا حمایت از برخی از سیاست‌ها در گرو آن است که شعارهایی روشن و واضح نسبت به حمایت از اصل نظام سیاسی یا حمایت از سیاست‌های منطقه‌ای یا تولید داخلی مطرح شود تا آن پیاده روی ساده تبدیل به یک تظاهرات گردد؛ و در نهایت چهارمین کارکرد زبان برای امر واقع نهادی آن است که زبان و دیگر بازنمایی‌های نمادی باعث باقی ماندن امر واقع نهادی بدون توجه به رفع شدن «نیاز» سازنده آن است. به عنوان مثال اگر تظاهرات مردمی در سال‌های ۱۳۵۶ و ۱۳۵۷ برای رسیدن به یک نظام سیاسی جدید برگزار می‌شد اینک تظاهرات بیست و دوم بهمن ماه سال ۱۳۹۸ برای حمایت از نظام سیاسی‌ای برگزار می‌شود که سالیان پیش تحقق یافته است. در این مثال شعارهای حمایتی از نظام سیاسی جمهوری اسلامی است که تظاهرات سال‌های انقلاب اسلامی را زنده نگه می‌دارد. (سرل، ۱۳۹۵، ۱۰۹-۱۰۸)

آنچه که درباره آخرین ویژگی امر واقع نهادی مبنی بر اهمیت و نقش امر واقع نهادی در ایجاد و حفظ آن گونه از امور بیان شد مربوط به فلسفه تحلیلی است ولی پرسشی که این جا مطرح می‌شود این است که بر اساس حکمت متعالیه نقش زبان در توصیف واقعیت چیست. در پاسخ به این پرسش فخار نوغانی و حسینی شاهرودی ایده‌ای را مطرح کرده‌اند مبنی بر این که زبان در حکایت‌گری از امر واقع نقش دارد. آن‌ها می‌نویسند: «دیدگاه خاص ملاصدرا در تبیین نحوه شناخت انسان از واقعیت می‌تواند مبنای نظریه‌ای جدید در پرسش از نقش زبان در حکایت‌گری از واقعیت قرار گیرد.» (فخار نوغانی و حسینی شاهرودی، ۱۳۹۷، ۱۰۸) بنابر این نظریه آن‌ها درباره نقش زبان در بازنمایی واقعیت به نظریه معرفت شناختی حکمت متعالیه اتکا دارد. همان طور که پیش از این هم بیان شد بر اساس مبنای معرفت شناختی صدرالدین شیرازی ادراک حسی و خیالی واقعیت وابسته به «نفس» است؛ از این رو آدمی هیچ چیز از پدیده‌های این جهان را جز در ذات و در درون خود مشاهده نمی‌کند و این به معنای آن است که نفس آدمی واسطه او برای شناخت واقعیت‌ها می‌باشد. بنابر این امور واقع حسی و خیالی تنها به واسطه تجلی نفس در ذات خود میسر است و عامل کشف و ظهور امر واقع حسی و خیالی همان «نفس» آدمی است. زیرا بر اساس معرفت شناسی صدرایی وجود لغیره امر واقع حسی و خیالی برای نفس آشکار می‌گردد و نفس نمی‌تواند وجود فی نفسه واقعیت را درک کند. (فخار نوغانی و حسینی شاهرودی، ۱۳۹۷، ۱۰۹) بر اساس این نظریه معرفت شناختی درباره سازوکار ادراک امر واقع حسی و خیالی فخار نوغانی و حسینی شاهرودی استدلال می‌کنند که کنش‌های زبانی آشکار کننده هر آن چه هستند که در نفس آدمی پنهان می‌باشند. به عبارت دیگر زبان به صورت مستقیم امور واقع حسی و خیالی را بازنمایی نمی‌کند بلکه باز نمای آن چیزی

است که پیش از این برای نفس آشکار شده است. (فخار نوغانی و حسینی شاهرودی، ۱۳۹۷، ۱۱۰) بنابر این ادعا این دو زبان امر واقع حسی و خیالی را بازنمایی می‌کند که در نفس تجلی یافته است؛ و این به معنای آن است که این گونه از امور ابتدا در نفس تجلی می‌یابند و پس از این مرحله است که زبان می‌تواند در بازنمایی آن‌ها نقشی ایفا کند.

اما پس از آن که نقش زبان در بازنمایی امور واقع حسی و خیالی بر اساس مبانی حکمت متعالیه مشخص شد پرسش اصلی در این جا آن است که نقش زبان در ساخت امور واقع نهادی چیست. در پاسخ به این پرسش باید گفت که همان‌طور که پیش از این گفته شد بر اساس سازوکار ایجاد امور واقع نهادی مزبور یک امر واقع نهادی از طریق عاریت‌گیری ویژگی‌های یک امر واقع عینی، انتزاعی یا برساختی دیگر ساخته می‌شود. به عنوان نمونه پس از ساخت امر واقعی به نام «دولت» در ذهن، واقعیت مزبور در معرض نفس آدمی قرار گرفته و نفس آن واقعیت را در ذات خود مشاهده می‌کند و پس از این مرحله زبان این واقعیت پنهان در نفس را بازنمایی کرده و بیان می‌کند. به این بیان زبان یک نقش واحد در بازنمایی امور واقع دارد و نقش آن از جهت بازنمایی امر واقع حسی، خیالی و برساختی تفاوتی نمی‌کند. به این بیان مشخص می‌شود که زبان امر واقع نهادی را نمی‌سازد؛ ساخت امر واقع نهادی از وظایف ذهن است اما پس از آن که چنین واقعیت ساخته شد و در معرض نفس آدمی قرار گرفت و نفس با آن واقعیت مواجه شد و درک کرد پس از آن زبان تلاش می‌کند واقعیت مورد ادراک نفس را بازنمایی کند.

نتیجه‌گیری

مدعای مقاله حاضر «برساختی بودن» مفاهیم به کار رفته در علوم انسانی است؛ اما با این وجود گزاره‌های به کار رفته در علوم مزبور حقایق نهادی را بازنمایی می‌کنند. برای بررسی این ادعا چند گام در طول این مقاله طی شد. گام نخست آن بود که چگونگی پیدایش «معرفت» به طور کلی از منظر فلسفه اسلامی تبیین شود. برای این منظور در مقاله حاضر از ایده محمد حسین طباطبایی مبنی بر «ابتنای علم حصولی به علم حضوری» استفاده شد. بر اساس ایده مزبور اتصال وجودی نفس آدمی با واقعیت است که معرفت بشری را می‌سازد و از این رو بازگشت تمامی معرفت‌های اکتسابی بشر به نوعی از معرفت است که به آن معرفت حضوری گفته می‌شود. به این بیان مشخص شد که تمامی مفاهیم ذهنی از جمله مفاهیم به کار رفته در علوم انسانی بدون هیچ واسطه‌ای برای نفس آدمی شناخته می‌شوند.

دومین گام برای بررسی مدعای برساختی بودن مفاهیم مورد استفاده در علوم انسانی و در عین حال واقع‌نمایی آن‌ها تبیین چگونگی شکل‌گیری مفاهیم ذهنی بر اساس فلسفه اسلامی بود. برای این منظور ابتدا بیان شد که بر اساس فلسفه اسلامی هیچ مفهومی در ذهن وجود ندارد مگر این‌که به صورت مستقیم یا غیر مستقیم از روی

واقعیات عینی تصویر برداری نشده باشد. بنابر این تمامی مفاهیم ذهنی و از جمله مفاهیم مورد بحث در نهایت به تصاویری باز می گردند که ذهن آن ها را از واقعیت های خارجی گرفته است. فلسفه اسلامی توضیح می دهد که مفاهیم ذهنی بر حسب رابطه شان با واقعیت های خارجی به چهار دسته تقسیم می شوند. معقولات اولیه، معقولات ثانی فلسفی، معقولات ثانی منطقی و مفاهیم برساختی. همان طور که در طول مقاله بیان شد مفاهیم برساختی از روی مفاهیم ذهنی ذخیره شده در ذهن (اعم از معقولات اولیه و معقولات ثانی فلسفی و حتی مفاهیم برساختی دیگر) ساخته می شوند. در واقع تمامی مفاهیم به کار رفته در علوم انسانی از این نوع از مفاهیم هستند.

سومین گام برای بررسی مدعای نوشته حاضر تبیین چگونگی بازنمایی مفاهیم برساختی است. در این مقاله بیان شد که بر اساس آموزه های حکمت متعالیه مفاهیم برساختی به صورت مستقیم امور واقع حسی و خیالی را بازنمایی نمی کنند بلکه آن ها باز نمای آن چیزی است که پیش از این وجود داشته و برای نفس آشکار شده است. با ملاحظه سه گام فوق مدعای مقاله حاضر بررسی شد. مدعایی مبنی بر این که ذهن مفاهیم برساختی را از روی مفاهیم پیشین ذخیره شده در ذهن ساخته و پرداخته است اما برساخته بودن این مفاهیم مغایر با بازنمایی آن ها از واقعیت نیست.

منابع:

- الشیرازی، محمد، (۱۳۶۶)، تفسیر قرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، قم: نشر بیدار، چ ۲.
- دادجو، ابراهیم، (۱۳۹۷)، «ذات گرایی جدید در فلسفه علم معاصر (جریانی مهم، اما ناآشنا در ایران معاصر)»، در فصلنامه ذهن، شماره ۷۴، تابستان ۱۳۹۷. صص ۵۱-۸۲.
- دلانتی، گراد، (۱۳۸۴)، علم اجتماعی فراسوی تعبیرگرایی و واقع گرایی، ترجمه محمد عزیز بختیاری، تهران، نشر: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۴.
- سایر، اندرو، (۱۳۸۵)، روش در علوم اجتماعی: رویکردی رئالیستی، ترجمه عماد افروغ، تهران: نشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵.
- سرل، جان، (۱۳۹۵)، ساخت واقعیت اجتماعی، ترجمه میثم محمد امینی، تهران، نشر: فرهنگ نشر نو و نشر آسیه.
- صادقی، رضا، (۱۳۸۹)، «رئالیسم و معیارهای آن»، فصلنامه فلسفه دین، سال هفتم، شماره ششم، تابستان ۱۳۸۹، صص ۲۱۴-۱۸۷.
- فخار نوغانی، وحیده و سید مرتضی حسینی شاهرودی، «نقش زبان در بازنمود واقعیت از دیدگاه ملاصدرا» در دوفصلنامه پژوهش های عقلی نوین، سال ۳، شماره ۵، بهار و تابستان ۱۳۹۷، صص ۱۱۹-۱۰۱.
- فی، برایان، (۱۳۸۴)، فلسفه امروزین علوم انسانی با نگرش چند فرهنگی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشر: طرح نو، چ ۲، ۱۳۸۴.
- معلمی، حسن، (۱۳۹۳)، «ارجاع علم حصولی به علم حضوری از نظر علامه طباطبائی»، فصلنامه حکمت اسلامی، سال ۱، شماره ۱، تابستان، صص ۳۶-۹.
- مصباح، محمد تقی، (۱۳۶۸)، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران، نشر: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۵ الف)، مجموعه آثار: اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، نشر: صدرا، ج ۶، چ ۴.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۵ ب)، مجموعه آثار: شرح مبسوط منظومه (۱)، تهران، نشر: صدرا، ج ۹، چ ۲.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸)، مجموعه آثار: شرح مبسوط منظومه (۲)، تهران، نشر: صدرا، ج ۱۰، چ ۳، ۱۳۷۸.



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



بررسی مقایسه‌ای مبانی انسان‌شناختی جوادى آملى و رویکرد انسان‌گرایی و نقش آن در شکل‌گیری خودپنداره

_____ زهرا سادات پورسید آقایی^۱، معصومه اسمعیلی^۲ _____

۱. استادیار، گروه روانشناسی، دانشکده علوم انسانی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد، تهران، ایران.

۲. استاد، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه علامه، تهران، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2021.45378.1068

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13612.html

چکیده

هدف این مقاله تبیین تاثیر مبانی انسان‌شناختی مکتب انسان‌گرایی بر تعریف خودپنداره و مقایسه با خودپنداره مبتنی بر مبانی انسان‌شناسی جوادى آملى، به روش تحلیل محتواست. نظریه‌پردازان معتقدند که باورهای ایدئولوژیکی که مبتنی بر شناخت انسان از ماهیت خود است، نقش اساسی در شکل‌گیری خودپنداره دارد. مکاتب رایج روان‌شناسی که عمدتاً مبتنی بر مبانی انسان‌گرایی هستند، برای خودپنداره، صرفاً سه بعد جسمانی، اجتماعی و روان‌شناختی را در نظر می‌گیرند که ادراکی مادی از انسان است. این نوع خودپنداره وابسته به محیط تغییر می‌کند. عدم ثبات خودپنداره، عدم سلامت روان را به دنبال دارد. در انسان‌شناسی جوادى آملى، خودپنداره در چهار بعد ارتباط با خود، خدا، دیگران و طبیعت و در دو سطح تحولی متعالی و نازل تعریف می‌شود. سطح نازل ادراک خود، وجه تشابه این دو رویکرد است، اما وجه متمایز آن، ادراک خود در سطح متعالی است که مبتنی بر فطرت شکل می‌گیرد و خودپنداره‌ای الهی، درونی و پایدار را ایجاد و سلامت روان فرد را حفظ می‌کند.

نویسنده مسئول:

زهرا سادات پورسید آقایی

ایمیل:

zspasghaei@Gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۱۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۴/۱۲



دسترسی آزاد

کلیدواژه‌ها:

خودپنداره، مبانی انسان‌شناختی، جوادى آملى، انسان‌گرایی.

بیان مسأله

خودپنداره، ادراکی است که افراد از ارزش خودشان دارند.^۱ (استرنک، ۲۰۱۰: ۵) در دیدگاه معاصر، خودپنداره یک طرحواره شناختی تلقی شده (کامپبل، ۱۹۹۶: ۱۰۱، ۲) و جزئی از شناخت آگاهانه است که دانش، پیش فرض‌ها و احساسات ما را در مورد خویش شامل می‌شود (زاویر، ۲۰۱۳: ۱۳۳۹) و دارای سه بعد جسمانی، اجتماعی و روان شناختی است (مایرز، ۲۰۱۰: ۵۴۳). شعاری نژاد سه مفهوم خودپنداره، خودشناسی و خودیابی را به صورت یک مفهوم مشابه در نظر گرفته و آن‌ها را آگاهی فرد از هویت خویش به عنوان یک شخص و ارزشیابی فرد از خود تعریف می‌کند. وی معتقد است خودشناسی به تدریج رشد و تکامل می‌یابد. (شعاری نژاد، ۱۳۶۴، ۳۶۴)

متخصصان بهداشت روانی، معتقدند اگر تصور فرد از خود مثبت و نسبتاً متعادل باشد، شخص دارای سلامت روانی است و بعکس اگر خودپنداره شخص، منفی و نامتعادل باشد او از لحاظ روانی ناسالم شناخته می‌شود. (ساعتچی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۵)

اهمیت بررسی این مفهوم روان شناختی سبب شده است در طول چند دهه اخیر، روان‌شناسان بزرگ در سراسر دنیا بسیاری از برنامه‌های پژوهشی را به آن اختصاص داده و با طراحی نظریه‌های متعدد به ابهام‌زدایی از جنبه‌های مختلف خودپنداره پرداختند. روان‌شناسان برای خودپنداره سه عملکرد سازمان‌دهی، انگیزش و حمایتی را قایل هستند. خودپنداره چهار چوب مرجعی است که همه برداشت‌های دیگر، معنای خود را از آن به دست می‌آورند. در ذهن ما «خود» شبیه یک هسته پایدار هست و این ادراکات برای بقاء بسیار مهم هستند. عملکرد سازمان‌دهی خودپنداره حاکی از آن هست که خودپنداره قطعات اطلاعات را به یک شیوه سیستماتیک، فرماندهی و سازماندهی می‌کند. خودپنداره عملکرد انگیزشی نیز دارد. به‌طوری‌که افراد را در انتخاب کردن و دنبال کردن اهداف نیرو می‌بخشد و تشجیع و استانداردهایی برای پیشرفت و ترقی تعیین می‌کند (دورنر، ۲۰۰۶: ۶). عملکرد خود- حمایتی خودپنداره نیز نه تنها به امنیت بقای شخص و افزایش لذت و کاهش درد اشاره می‌کند، بلکه همچنین به معنای حصول اطمینان از ارضای نیازهای شخص و اهدافش به طور کلی است. (هارتر، ۱۹۹۹: ۲۱۳)

استادینگر و گریو (۱۹۹۷، به نقل از دورنر، ۲۰۰۶) در الگوی بازنمایی ذهنی از خود، محتویات خودپنداره را شامل سه بخش شناختی، هیجانی و انگیزشی می‌دانند. آنان اظهار می‌دارند که بعد انگیزشی خودپنداره، که شامل اعتقادات ایدئولوژیک فرد است، وی و ادراکاتش را هدایت می‌کند. تعیین می‌کند چه چیزی خوب یا بد است، مطلوب یا نامطلوب است، درست یا نادرست است. در حقیقت چگونگی عملکرد انگیزشی خودپنداره که افراد را

1. Sternke.

2. Campbell, J.D.

3. Xavier, L.

در انتخاب کردن اهداف هدایت می‌کند و همچنین راه و درجه ای که خودپنداره اطلاعات ورودی را سازمان‌دهی می‌کند، با محتویات بعد انگیزشی خودپنداره یعنی باورهای ایدئولوژیک فرد مرتبط خواهد بود. با توجه به اینکه اعتقادات و باورهای هر شخص بر نگرشی که وی به انسان دارد مبتنی خواهد بود و تفاوت در انسان‌شناسی، تفاوت دیدگاه‌ها را در موضوعات و مسائل روان‌شناختی و تعلیم و تربیت آدمی موجب می‌گردد (فقیهی و رفیعی، ۱۳۸۷: ۱۴۹) می‌توان به نقش بنیادی مبانی انسان‌شناختی در شکل‌گیری خودپنداره پی برد.

از آنجاکه اکثر مکاتب فلسفی بعد از رنسانس، به نحوی ریشه‌ای، از تفکر انسان‌گرایی متأثر می‌باشند (صانع‌پور، ۱۳۷۸: ۱۰۲)، لذا بدیهی است که نظریات ارایه شده توسط مکاتب روان‌شناسی غرب از جمله در زمینه خودپنداره، عمدتاً بر مبنای این تفکر باشند. بنابراین تعریفی که مشاورین و روان‌شناسان جامعه ما از خودپنداره مد نظر قرار می‌دهند و پرسشنامه‌های سنجش خودپنداره که به طور وسیع توسط آنان مورد استفاده قرار می‌گیرد، تماماً مبتنی بر مبانی انسان‌شناسی مکتب انسان‌گرایی است و این در حالی است که در کشوری که اکثریت افراد آن دین اسلام را به‌عنوان حق (بیانگر جهان‌بینی و نظام معیار) برگزیده‌اند و نظام فکری، اعتقادی و ارزشی اسلام بر شئون مختلف زندگی مردم آن حاکم است، برای شناخت مبانی اساسی باید دیدگاه اسلامی را مورد بحث قرارداد.

با توجه به اهمیت مبانی انسان‌شناسی در شکل‌گیری خودپنداره و با توجه به اینکه فلسفه و اعتقادات اسلامی، تنها در صورتی که برای علوم تربیتی و روان‌شناسی همچون مبنا تلقی شوند و برای تعریف موضوعات و مفاهیم، تعیین اهداف، قلمرو و نوع مسایل و روش‌های تحقیق آن‌ها دلالت‌هایی داشته باشند، می‌توانند به طور مؤثر برای تعلیم و تربیت، نقش هدایتگر داشته باشند و در غیر این صورت، تاثیرات تربیتی آنها پراکنده و جانبی خواهد بود (علم‌الهدی، ۱۳۸۶: ۱۷۴) لذا هدف محقق در این پژوهش، آسیب‌شناسی خودپنداره مبتنی بر انسان‌گرایی و مقایسه آن با خودپنداره مبتنی بر مبانی انسان‌شناختی اسلامی (دیدگاه جوادی آملی) است.

۱. خودپنداره در رویکردهای مختلف

پیشینه پژوهش‌های انجام شده در مورد خودپنداره نشان می‌دهد این موضوع قدمت طولانی در پژوهش‌های روان‌شناسی دارد. اغلب مرورها در این زمینه با پژوهش‌های ویلیام جیمز^۱ (۱۸۹۰-۱۹۴۸) آغاز می‌شود. جیمز مرحله دیگری در پارادایم خودپنداره ایجاد کرد که بحث داغی را در جامعه دانشمندان برانگیخت. وی خودپنداره را در قالب یک مفهوم چند بعدی بررسی کرد. (مارش^۲، ۱۹۹۰، ص ۷۸)

1. W.James.

2. H.Marsh.

کولی^۱ (۱۹۰۲) نیز که تقریباً با جیمز معاصر بود، منشاء خودپنداره را تعاملات فرد با دیگران می‌دانست. مفهوم استنتاج کردن یک ایده در مورد خودمان از طریق دیگران، توسط کولی «خود-آینه-ای» نامیده شده است: طبق فرآیند ارزیابی اقتباس شده، که بر اساس «خود آینه‌ای» می‌باشد، وقتی افراد مهم زندگی مان ارزیابی‌هایشان از ما را با ما در میان می‌گذارند، بر دیدگاه ما در مورد خودمان تاثیر می‌گذارد. در دوره رفتارگرایی (تقریباً ۱۹۳۰ تا ۱۹۶۰) به دلیل ضعف متدشناسی در مباحث مفهومی و روان‌سنجی و تمرکز بر مشکلات مربوط به تعریف و اعتبار نظری، همچنین، تقایص روان‌سنجی رشد، آزمون کردن و استفاده از ابزارهای خودپنداره، طراحی مداخله برای سنجش خودپنداره یک امر بی‌آیه در نظر گرفته می‌شد، لذا در این دوره از این مفهوم غفلت شده است. (بایرن^۲، ۲۰۰۲، به نقل از دورنر، ۲۰۰۶: ۱۹)

در دوره انسان‌گرایی اغلب نظریات خودپنداره به طور محض در مورد خودپنداره نبودند، بلکه بر جنبه‌هایی از آن در ارتباط با مباحث دیگر تمرکز داشتند. طبق دیدگاه امروزی، مفهوم سازی‌هایی که این نویسندگان در مورد خودپنداره انجام دادند را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: کسانی که در مورد ماهیت چندگانه خودپنداره بحث کردند و عقیده داشتند که باید میان جنبه‌های مختلف خود، ثبات و انسجام برقرار باشد (مانند بلاک^۳، اریکسون^۴، کلی^۵ و لکی^۶)، کسانی که در مورد یکپارچگی خود صحبت کردند و عقیده داشتند که وجود یک همگرایی قوی میان جنبه‌های مختلف خود برای داشتن سلامت روانی ضروری است (مانند آسازیلوی^۷، مزلو^۸ و راجرز^۹) و در نهایت، کسانی که با ساختار فرایندهای روانشناختی در فرد سر و کار داشتند و تلاش می‌کردند تا خود را در چارچوب بزرگ‌تر رفتار، نگرش‌ها و شخصیت قرار دهند مانند آلپورت^{۱۰}. (دورنر، ۲۰۰۶: ۲۰)

با انقلاب شناختی در روان‌شناسی در طی دهه ۱۹۷۰ ما شاهد ظهور دوباره خودپنداره و علاقه به پژوهش در مورد آن هستیم. (گکاز، ۱۹۸۲: ۲۰) چگونگی ذخیره‌سازی و بازنمایی اطلاعات در حافظه در این دوره مورد توجه قرار گرفت. (مک‌کنل و استرین، ۲۰۰۷: ۶۱) محققان با استفاده از روش‌های تحلیل عاملی دقیق، به مطالعه

1. Cooley.
2. B. M. Byrne.
3. J. Block.
4. E. H. Erikson.
5. G. A. Kelly.
6. P. Lecky.
7. R. Assagiloi.
8. A. H. Maslow.
9. C. R. Rogers.
10. G. W. Allport.

ساختار شناختی خودپنداره پرداختند. اکثر شناخت‌گرایان خودپنداره را در قالب مفهوم روان‌بنه و یا مفاهیمی مشابه آن توضیح داده‌اند؛ به طور مثال بوئر و گیلیگان^۱ (۱۹۷۹) خودپنداره را به عنوان یک شبکه حافظه که صفات را ذخیره سازی می‌کند یا هلتر^۲ (۱۹۸۵) آن را به عنوان یک فضای معنای چند بعدی در نظر می‌گیرند. (دمو، ۱۹۹۲: ۳۱۵)

مبتنی بر رویکرد شناختی، پژوهش‌های زیادی، بر رابطه خودپنداره و باورهای مذهبی تاکید کرده‌اند. دیمون و هارت (۱۹۹۱: ۱۲۲) خودپنداره مبتنی بر باورهای ایدئولوژیک فرد را خودپنداره‌ای قوی و هدفمند می‌دانند که از بالاترین سطح تحول و انسجام برخوردار است. پورحسین (۱۳۸۹: ۲۱) در پژوهش خود با عنوان روش درمانگری مرور خویشتن به بازسازی شناختی مراجعین نسبت به خود مبتنی بر مبانی تعلیم و تربیت اسلامی (نظریه خودی اقبال لاهوری) پرداخته و اظهار می‌دارد که ارجاع افراد به خویشتن و هشیار نمودن آنان نسبت به خود حقیقی موجب خودآگاهی و افزایش سطح خودپنداره آنان می‌شود. بلازک و بستا (۲۰۱۰: ۵۳۹) معتقدند که درونی کردن ارزش‌های مذهبی، باورها و استانداردهای رفتار مناسب، می‌تواند تلاش‌های افراد را در ساخت یک هویت پایدار و خودپنداره واضح تسهیل کند. از نظر آنان، تمایلات مذهبی بالغ‌تر (درونی‌تر) به عنوان نیروی سازمان‌دهنده زندگی فرد با احساس بهتری از معنی زندگی و عزت نفس بالاتر مرتبط خواهد بود. پیر-وس^۳ (۲۰۹۹: ۲۱۶) در تحقیقی به بررسی نقش مذهب بر هویت شخصی پرداخته و بیان می‌کند که مذهب در ارتقاء خودپنداره افراد و شکل‌گیری عزت نفس در آنها نقش موثری دارد. بشلیده و همکاران (۲۰۰۹: ۲۰۸) نیز در پژوهش‌های خود به این نتیجه رسیدند که اعتقاد به موجودی ماورای طبیعی (خدا) که بدون قید و شرط دوست دارد ممکن است راه را به عنوان هسته اصلی شکل‌گیری خودپنداره مثبت، هموار کند. بلاین^۴ و همکاران (۱۹۹۸: ۱۰۵۴) رابطه باورهای مذهبی و خودپنداره را بررسی کردند. نتایج تحقیق آنها نشان داد که شدت باورهای مذهبی با برداشت‌های مثبت و خاص از خود مرتبط است و نفوذ مذهب در خودپنداره در حوزه‌های مختلف خودآگاهی مشهود است. نتایج همچنین نشان داد که باورهای مذهبی به طور غیر مستقیم، اثر مثبت و کوچکی هم بر تنظیم رفتارهای سازگارانه از طریق خودپنداره مثبت و بزرگتر دارد.

1. Bower& Gilligan.
2. JR.Hoelter.
3. B.Pierre-yves.
4. Blain,B.E.

۲. مبانی انسان‌شناختی مکتب انسان‌گرایی و نقش آن در شکل‌گیری خودپنداره

داوری (۱۳۸۴: ۳۴) معتقد است که در یک دوره تاریخی فلسفه، شعر، سیاست، حقوق، اقتصاد، رسوم و قواعد زندگی و آداب و اعتقادات و تشریفات، اجزایی مستقل نیستند که بتوان یکی را از مجموع انتزاع کرد و به همان صورتی که بوده‌است نگاه داشت؛ غرب یک تمامیت است. او در مورد واقعیت غرب، معتقد است: «غرب قسمتی از زمین و دریا نیست. غرب یک واقعه است، واقعه‌ای که بشر، در تفکر و سیر به سوی حق، حجاب حق و حقیقت شده و این حجاب، (یعنی وجود خود) را عین حق و حقیقت انگاشته است.»

در این میان روان‌شناسی نیز به عنوان جزئی از یک سیستم، تحت تاثیر نگرش نوین غرب قرار گرفته است (اصل تمامیت غرب). براساس روان‌شناسی انسان‌گرایی «مفهوم خویش» یک نقطه محوری است، چنانچه در نظریه روان‌درمانی کارل راجرز^۱ تاکید میشود که دریافت‌های انسان در مورد دنیای اطرافش بر طبق تجربه شخصی وی است. این دریافت‌ها فرد را صرفاً به سمت برطرف کردن نیازهای «خویش» سوق می‌دهد. راجرز تأکید می‌کند که فرد در سیر بالندگی خویش برای خودفعلیتی (خود شدن)، خودصیانتی (خودنگهداری) و خودرفعتی (خود را بالاتر بردن) تلاش سختی می‌کند. لودویک بنیس وانجر^۲ (۱۹۵۷-۱۸۸۱) روان‌پزشک سوییسی و پیشرو قدیمی روان‌شناسی اگزیستانسیالیستی بر مفهوم «طرح جهانی»^۳، که در آن به کلیت وجود انسانی توجه کرده بود، تأکید کرد. بر طبق نظریه او، انسان محصول محیطش نیست بلکه خالق محیط خویش است. در این طرز تلقی رشد و بلوغ به صورت فرآیندی در نظر گرفته شده‌است که در طول آن فرد تحقق می‌یابد و از نظام ارزش‌های خویش تبعیت می‌کند. ملاحظه می‌شود که روان‌شناسی انسان‌گرایی به انسان به عنوان موجودی کاملاً متمرکز بر خود توجه می‌کند. در این دیدگاه، هریک از انسان‌ها یگانه و منحصر به فرد است (و نه به صورت افرادی از یک نوع مشترک) و هر فردی حتی در مورد نظام ارزشی حاکم بر رفتارشان کاملاً قائم به خود می‌باشد، گویی در دیدگاه انسان‌گرایان علل فاعلی و غایی نیز در درون انسان قرار دارد تا جایی که نه تنها فرد به صورتی منفرد و بریده از علل خارجی، به فعلیت رساننده تمامی استعدادها و قوای خویش است بلکه حتی در بردارنده غایت وجودی خود نیز می‌باشد و در طریق خودفعلیتی، خودصیانتی و خودرفعتی کاملاً تنها و قائم به خویشتن است که این تنهایی اگزیستانس (وجود مقید) به عقیده روان‌شناسانی چون کلارک مستکاس^۴ به اضطراب افراط‌آمیزی منجر می‌شود. (صانع‌پور، ۱۳۷۸: ۱۰۵)

1. Carl Rogers.
2. Ludwig Binswanger.
3. World design.
4. Clark Mostakas.

متأسفانه مکتب انسان‌گرایی (اومانیزم)، انسان را هدف و غایت خود تصور کرده و سیر کمال را تنها در حوزه انسان خلاصه می‌کند؛ این در حالی است که تمرکز فقط بر خود انسان در سیر صعودی کمال او موجب رکود است، نه تعالی و حرکت؛ چرا که انسان محدود به یک بعد جسمانی نیست (فقیهی و رفیعی‌مقدم، ۱۳۸۷: ۱۵۱). در این مکتب، انسان با قطع ارتباط خود با خداوند و عدم اعتقاد به حاکمیت توحید بر همه هستی، شناختی نادرست از جهان، انسان و رابطه خویش با آن خواهد داشت، لذا با تقلیل طبیعت به شیئیت اشیاء و با دنیوی کردن عالم یعنی نزول از صور جوهری به مفهوم مکانیکی، به سلب کلیه کیفیات مرموز و صفات جادویی از طبیعت پرداخته و بدین سان رابطه خود را با طبیعت قطع نموده است (شایگان، ۱۳۵۶، ۲۳۲). همچنین، انسان‌شناسی اومانیزستی، مبانی ارزشی و انگیزشی خاص خود را عرضه می‌کند. صحبت از مبانی ارزش‌شناسی، صحبت از مصادیق «سعادت» را به دنبال خواهد داشت. سعادت یک مفهوم انتزاعی است که منشا انتزاع آن، دوام و شدت لذت است به طور مطلق و اگر میسر نشد دوام و شدت نسبی خواهد بود. سعادت خواهی فطری بشر است همه می‌خواهند لذا یزشان دایمی و در مقایسه با آلامشان بیشتر باشد، ولی نمی‌دانند چگونه باید به آن دست یافت لذا در تشخیص مصداق سعادت اختلاف فراوان به چشم می‌خورد. نظام‌های مادی، که انسان‌گرایی از آن نوع است، برای انسان صرفاً سعادت و لذت دنیوی را می‌شناسند و ارزش می‌دانند (مصباح، ۱۳۸۸، ۵۲). از طرفی نیازها، نقطه آغازین فرایند انگیزش هستند و میزان انگیزه به لحاظ شدت و ضعف، تابع قدرت منبع انگیزشی یا شدت نیاز است. بر این اساس محرک یا انگیزه، احساس نیازی است که جهت دار شده و به سمت هدفی (کسب سعادت یا لذت) موجب حرکت شده است. (لوتانز^۱، ۲۰۱۰: ۲۳۱) با توجه به تک ساحتی بودن انسان (فقط وجود بعد جسمانی) در مکتب انسان‌گرایی، صرفاً نیازها و انگیزه‌های مادی یا جسمانی به عنوان منبع انگیزشی در نظر گرفته می‌شوند. (آقایروز و همکاران، ۱۳۸۹، ۱۲)

تحلیل ابزارهای اندازه‌گیری خودپنداره که توسط دانشمندان غربی ارائه شده است نشان می‌دهد که ملاک‌های خودپنداره مثبت از دیدگاه آنان دقیقاً بر اساس مبانی انسان‌شناختی، ارزش‌شناسی و انگیزشی مکتب انسان‌گرایی است. یکی از ابزارهای اندازه‌گیری خودپنداره، پرسشنامه خودپنداره پیرزهریس^۲ می‌باشد که محقق سوالات آن را بر اساس دیدگاه چند بعدی مایرز (۲۰۱۰) در قالب سه بعد خودپنداره (مادی، اجتماعی، روانی) طبقه‌بندی و سپس تحلیل کرده است. نتایج این تحلیل در ذیل آمده است.

1. Luthans.

2. Piers-Harri's Self-Concept Scale.

بعد مادی: در دو جنبه جسمانی و عقلانی بررسی می‌شود. در بعد جسمانی ملاک‌های خودپنداره مثبت عبارت است از: زیبایی ظاهری، نیرو و توان فیزیکی، پذیرش توسط جنس مخالف، به طور مثال: من چشم‌های زیبایی دارم، من نیرو و زور زیادی دارم، من در بین افراد جنس مخالف خود دارای محبوبیت هستم، من در بازی‌های ورزش سرگروه هستم و مانند آن. در بعد عقلانی نیز عقل ارگانیزمی یا عقل مدرن ملاک می‌باشد به طور مثال: من زرنگ و باهوش هستم.

بعد اجتماعی: ادراک دیگران نسبت به ما یا پذیرش توسط دیگران ملاک خودپنداره مثبت می‌باشد. به طور مثال: من عضو مهمی در کلاس هستم. همکلاسی‌هایم در مدرسه فکر می‌کنند عقاید و نظرات خوبی دارم، من جلوی کلاس به راحتی می‌توانم درس جواب بدهم و مسئله‌ای چون: من مورد پسند دیگران نیستم، به عنوان ملاک خودپنداره منفی در نظر گرفته می‌شود.

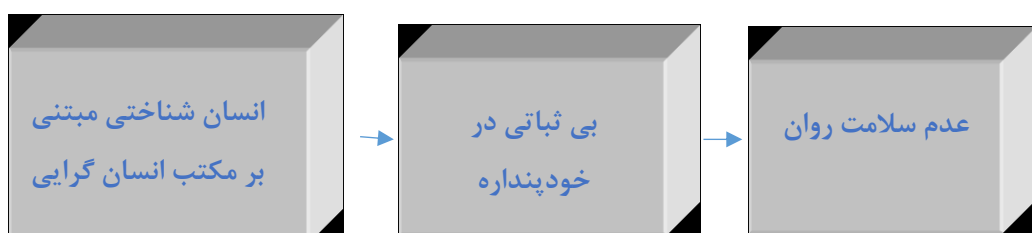
بعد روانی: شادی و خوشحالی مبتنی بر اصل لذت و نفع شخصی ملاک خودپنداره مثبت است. به طور مثال: من دوست دارم طوری که دلم می‌خواهد رفتار کنم، من از قیافه‌ام راضی هستم و مسئله‌ای چون: من به آسانی گریه می‌کنم، به عنوان ملاک خودپنداره منفی در نظر گرفته می‌شود.

همانطور که دیده می‌شود، در این پرسشنامه، ملاک‌های عرضه شده برای خودپنداره مثبت، کاملاً دیدگاهی مادی و مبتنی بر اصل لذت است. بر اساس این پرسشنامه، چنانچه زیبایی شخصی بر اثر سانحه از دست برود یا قوای فیزیکی او بر اثر بیماری تحلیل برود و یا بین افراد جنس مخالف خود، محبوبیتش از دست برود، خودپنداره او نیز تغییر کرده و تضعیف می‌شود. همچنین اگر فردی دیدگاهش عوض شود و نظراتی ارایه دهد که مورد پسند دیگران نباشد و یا بر عکس اگر جامعه با توجه به مدگرایی عقاید نوینی پیدا کند ولی فرد نخواهد از این مد پیروی کند مورد مسخره قرار گرفته و از آنجا که او معیار پذیرش دیگران را از دست داده است خودپنداره منفی پیدا خواهد کرد. مبتنی بر این پرسشنامه اگر فرد نفع شخصی و یا لذتی مادی را به دست آورد؛ مثلاً زیبایی، ثروت، شهرت، تایید اجتماعی و مانند آن، احساسات و هیجانات وی نسبت به خودش مثبت خواهد بود و احساس ارزشمندی می‌کند، اما اگر هر کدام را از دست بدهد حس ارزشمندی وی تضعیف می‌شود. در این پرسشنامه، نسبت به عواطف عالی‌ای چون گذشت، فداکاری، ایثار و مانند آن، که توجیه مادی ندارند هیچ نوع احساس مثبتی وجود ندارد.

جدول ۱: ابعاد خودپنداره مبتنی بر پرسشنامه خودپنداره پیرزهریس

ابعاد خودپنداره	سوالات پرسش‌نامه	درون‌مایه	آسیب‌شناسی
بعد مادی	من چشم‌های زیبایی دارم/ من نیرو و زور زیادی دارم/ من زرنگ و باهوش هستم	بدن و عقل ارگانیزی	تغییر خودپنداره فرد در اثر از دست دادن قوای جسمانی و مادی
بعد روانی	ای کاش با آنچه هستم تفاوت داشتم	هیجانات فرد نسبت به خودش مبتنی بر اصل لذت و نفع شخصی	تغییر خودپنداره مثبت به منفی با فقدان لذت و نفع شخصی / بی‌اهمیتی عواطف عالی چون گذشت، فداکاری و... که توجیه مادی ندارند.
بعد اجتماعی	همکلاسی‌هایم در مدرسه فکر می‌کنند عقاید و نظرات خوبی دارم / من مورد پسند دیگران نیستم .	ادراک دیگران نسبت به فرد/پذیرش توسط دیگران	تغییر خودپنداره فرد با تغییر نظرات دیگران نسبت به او

در این پرسشنامه تنها روابط فرد با خود و دیگر انسان‌ها (آن هم در حد منفعت طلبی و سودمندی اشخاص برای یکدیگر) سازنده خودپنداره وی هستند و رابطه انسان با خدا و نیز طبیعت که در این حوزه، نقشی بسیار مهم ایفا می‌نماید، بررسی نمی‌شود. همچنین این نوع خودپنداره مادی، بیرونی، وابسته به محیط و ناپایدار است. مطابق با دیدگاه بلازک و بستا (۲۰۱۰: ۹۵۰)، کسانی که سطوح پایینی از تمایلات مذهبی دارند به دلیل فقدان یک راهنمای درونی و نیرومند، از قواعد و رسوم تعاملات اجتماعی راهنمایی می‌گیرند. به عبارتی آنان در جستجوی منابع بیرونی برای توصیف خودشان هستند. این افراد در سازمان دهی و چشم انداز زندگی خود تکیه‌گاهی ندارند. لذا آنها نمی‌دانند چه می‌خواهند و در ساختن معنای زندگی و رسیدن به اهداف مشکل دارند و از ثبات کمتری در خودپنداره برخوردارند. پژوهش‌ها نشان می‌دهند افرادی که از پایداری کمتری در خودپنداره و در نتیجه عزت نفس پایین‌تری برخوردارند نسبت به افرادی که ثبات بیشتری در خودپنداره و در نتیجه عزت نفس بالاتری دارند: ۱. بیشتر بر جنبه‌هایی از رویدادهای بین فردی که تهدید کننده عزت نفس هستند، تمرکز می‌کنند؛ ۲. در مواجهه با رویدادهای ناامیدکننده روزانه، علایم افسردگی بیشتری از خود نشان می‌دهند؛ ۳. احساسات آنها بیشتر تحت تأثیر رویدادهای مثبت و منفی روزمره قرار می‌گیرد؛ ۴. سازگاری اجتماعی کمتری از خود نشان می‌دهند، رضایت کمتری از زندگی دارند و اضطراب بیشتری را تجربه می‌کنند. (شیخ‌الاسلامی و لطیفیان، ۱۳۸۱: ۱۱)



آسیب شناسی خودپنداره ارایه شده توسط مکاتب روان شناسی معاصر نشان می‌دهد که بررسی و شناخت انسان با تکیه بر مبانی انسان‌گرایی، شناخت کاملی از انسان به دست نمی‌دهد زیرا در این دیدگاه، بررسی ابعاد وجودی انسان به عنوان عالم صغیر، بی ارتباط با مبدا هستی و نیز بی ارتباط با هدف اصلی از آفرینش او صورت می‌گیرد و بدیهی است که چنین شناختی، شناخت واقعی انسان نیست. (خامنه‌ای، ۱۳۸۷، ۱۲۴)

۳. مبانی انسان‌شناختی مکتب جوادی آملی و نقش آن در شکل‌گیری خودپنداره

خداوند در شرح خود از انسان، او را اجمال همه عالم می‌داند، به گونه‌ای که هم ملکوت مجرد و هم ملک مادی را داراست (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۶۸) اما این بدان معنا نیست که انسان دارای دو حقیقت همسان و مساوی است. بلکه انسان تنها یک حقیقت دارد و این حقیقت یگانه دارای یک اصل و یک فرع است. اصل او روح الهی و فرع او که همواره پیرو آن اصل است، بدن اوست (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۷۷). از دیدگاه جوادی آملی برداشت می‌شود که ادراک خود، دارای چهار مرتبه است: مراتب مادی (گیاهی)، مثالی (حیوانی)، عقلی و الهی (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۶۰). وجود مادی انسان، همان وجودی است که گیاهان هم دارند: انسان نیز مانند آنها در این مرتبه از هستی‌اش تغذیه، تنمیه و تولید دارد. وجود مثالی، همان وجودی است که حیوانات هم دارند و انسان نیز مانند آنان در این مرتبه از وجود خود گرفتار شهوت و غضب است^۱ (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ج: ۴۳۰). برخی تنها به فکر خود مادی و مثالی (گیاهی و حیوانی) خود هستند (همان). خداوند درباره این افراد می‌فرماید: «آنها تنها به فکر خود بدلی و مراحل پایین نفس هستند و اهتمامشان به این است که مسائل رفاهی خود، مانند مسکن و غذا و پوشاک را فراهم کنند؛ لیکن غافل‌اند که خود بدلی را به جای خود اصلی نشانده‌اند»^۲ (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب، ۴۸۷). لذا قرآن کریم درباره این گروه که خداوند را فراموش کردند، می‌فرماید: «آن‌ها خود انسانی را فراموش کرده‌اند»^۳ و وظایف و انسانیت خویش را به فراموشی سپرده و با مسخ ملکوتی در حد حیات حیوانی زندگی می‌کنند: «آیا می‌پنداری بیشتر آنان می‌شنوند یا می‌اندیشند؟ (نه) آنها جز همانند چارپایان نیستند بلکه گمراه‌ترند»^۴ (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۷۰). انسان با گذر از مرحله حیوانی و آشنایی با مسائل عقلانی و معارف الهی، به منطقه انسانیت قدم می‌گذارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب: ۴۷۵). این مرتبه از خود، ناظر به وجود عقلی انسان است که صاحب ادراک و رأی است، (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۹۲). بالاتر از مرتبه عقلی، همان وجود یا فطرت الهی انسان یا خود نهانی و نهایی اوست که برترین خود انسان است، خود خود خود است که در حقیقت متعلق خودش هم

۱. «يَاكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْسِي فِي الْأَسْوَاقِ» غذا می‌خورد و در بازارها راه می‌رود. (سوره فرقان، آیه ۷).

۲. «قَدْ أَهْمَتُهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ» (سوره آل عمران، آیه ۱۵۴).

۳. «نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسُهُمْ» (سوره حشر، آیه ۱۹).

۴. «أَمْ تَحْسَبُ أَنْ أَكْثَرُهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (سوره فرقان، آیه ۴۴).

نیست، بلکه برای صاحب اصلی و خالق اوست و انسان متعارف نسبت به آن امانت‌دار الهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۹۲). از منظر شریف قرآن، انسان حقیقی کسی است که در محدوده حیات حیوانی و طبیعی نایستد؛ حتی انسانیت خویش را تنها به نطق یا تفکر محدود نکند، بلکه باید حیات الهی و جاودانی و تالله و خدا خواهی فطری خویش را به فعلیت برساند و همچنان در سیر بی‌انتهای تالله گام بردارد و مراحل تکامل انسان را تا مقام خلافت و مظهریت اسمای حسنی الهی و تخلّق به اخلاق الله ببیماید (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۵۱) و این صورت نخواهد پذیرفت مگر آنکه انسان با ایمان باشد و اخلاق الهی را در جان خود پیاده کند و بر پایه آن ایمان و این اخلاق، عمل نماید. (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۳۴۰)

خداوند ادراک انسان از خود را در ارتباط با خود، در دو قلمرو تنظیم می‌کند و از وی دعوت می‌کند در این دو حوزه بیاندهد: یکی؛ شناخت ذات خود و دیگری؛ شناخت جایگاه واقعی خود (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ۲۱). انسان در رابطه با خود باید هم حقیقت وجودی خویش را بشناسد (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۶۱) که محقق آن را خود ذاتی می‌نامد و هم استعدادها، ارزش و جایگاه خود را بداند که محقق آن را تحت عنوان خود موقعیتی بررسی خواهد کرد.

از دیدگاه جوادی آملی، انسان باید فطرت الهیش را به عنوان ذات و حقیقت وجودی خود ادراک کند و طبیعت و بدن خاکی خود را تابع آن قرار دهد. وی باید به این شناخت درباره خود برسد که سرشتی الهی دارد که دارای استعداد بالقوه جانشینی خداوند است و از این جهت او دارای کرامت و عزت نفسی واقعی و ابدی است و از نظر محقق به ادراک خود کریم برسد، نه اینکه طبیعت خاکی خود را اصل خود بیندارد و محور کرامت خود را در داشته و نداشته های مادی جستجو کند و به زعم محقق به ادراک خود لئیم برسد و دچار عزت نفس کاذب و ناپایدار گردد. اگر انسان در ارتباط با خود به ادراک خود کریم رسید، هرگز زیبایی ظاهری و امکانات رفاهی را بالاترین همت خود قرار نمی‌دهد که این بالاترین همت حیوانات است. او می‌داند ارزش انسان به ایمان و تقوای اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب: ۶۴۰) و «احسن التقویم» بودن خلقت انسان، به سبب فطرت الهی ثابت اوست و مراد از این تقویم، خلقت صورت زیبا نیست، بلکه آفرینش انسان زشت‌رو هم، به جهت داشتن فطرت، در احسن تقویم است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ۱۴۵)

انسان در ارتباط با خدا نیز، باید خود را موجودی حادث که نیازمند به خالق است ادراک کند و مبدأ وجودی خود را خالق قادر متعالی بداند، نه اینکه خود را بی نیاز از خداوند و موجودی تصادفی بیندارد. هیچ فرض علمی و عقلی وجود ندارد که کسی اصل هویت خود را وابسته به خدا بداند ولی در شناخت درستی یا نادرستی امور مستقل عمل کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۸۵). بلکه او پایه زندگی خویش را بر روی اعتقادات دینی بنا می‌کند و به وظایفی که در پیشگاه الهی دارد، عمل کرده تا به کمال خویش که خلافت الهی است دست یابد. او می‌داند

که پرداختن به تکالیف دینی و متعهد بودن به تعهدات دینی سکوی تکامل و تعالی انسان و مقدمه‌ای برای گشوده شدن افق‌های متعالی برای شخص مکلف و انسان دین مدار است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۴۳) و از نظر محقق به ادراک خود دین مدار می‌رسد. پس اگر انسان، در رابطه خود با خدا، خالقیت خداوند را دریافت و آگاهی او از همه شؤون زندگی و هستی انسان و جهان را پذیرفت و در عمل نیز عبد مطیع خداوند بود، آنگاه به بهترین کمال خود می‌رسد. از این رو خدای سبحان، مهم‌ترین کمالی را که در قرآن مطرح می‌فرماید، همین عبودیت انسان برای خداست که وی را به جایگاه خلافت الهی نایل می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ د: ۴۸). در حقیقت مفهوم عبودیت و ولایت، نسبت انسان و خدا را بیان می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۴ ب: ۱۲۲). چنین انسانی با شناخت صحیح جهان، انسان و رابطه بین این دو به حاکمیت اصل توحید ربوبی بر هستی واقف است؛ لذا در ارتباط با هستی (که محقق آن را خود کائناتی نامیده است) خود را مالک آن ادراک نمی‌کند (خود مالک) و توهم خدایی بودن خود بر جهان را ندارد؛ بلکه آن را امانتی الهی می‌داند که باید با آن رابطه تسخیری داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ د: ۱۶۸) و از دیدگاه محقق خود امین در فرد شکل بگیرد. در ارتباط با دیگران نیز، خود را موجودی اجتماعی ادراک می‌کند که بر او فرض شده در همه ابعاد زندگی، مسائل انسانی را که جایگاه خلیفه الهی او را تثبیت می‌کند رعایت کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ پ: ۲۳). لذا با دیگران بر اساس عدالت اجتماعی و حق محوری رفتار می‌کند، نه اینکه جهت کسب سود شخصی و لذت به استثمار دیگران پردازد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب: ۴۴۰) و در او خود ظالم شکل بگیرد. او به مقتضای فطرت خود از رنج و زحمت دیگر انسان‌ها ناراحت و از سعادت آنان خوشحال و مسرور می‌شود. از سوی دیگر، بنا به فطرت انسانی خود، هر آنچه را برای خود می‌خواهد، برای دیگران نیز همان را اختیار می‌کند و هر چیزی را که برای خود نمی‌پسندد، برای دیگران هم نمی‌پسندد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ د: ۲۸۶) و به زعم محقق در او خود عادل شکل می‌گیرد.

در نهایت می‌توان گفت مبتنی بر دیدگاه جوادی آملی، ادراک خود، در دو سطح تحولی متعالی و نازل شکل می‌گیرد: یکی، ادراک خویشتن انسانی که ادراک خود واقعی است (سطح متعالی) و دیگری؛ ادراک خویشتن حیوانی که ادراک خود بدلی یا دروغین است (سطح نازل) (جوادی آملی، ۱۳۸۴ ت: ۶۰). اگر ادراک انسان از خود در تمامی ابعاد به سوی ایمان به خدا همگرایی داشته باشد و انسان در ارتباط با خود، خدا، دیگران و دیگر موجودات و اشیا، مملوکیت خود و دیگر موجودات عالم را نسبت به خدای سبحان ادراک کند به ادراک خود واقعی که ادراک درجه عالی خویشتن یعنی انسانیت و فطرت الله است نایل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹ د: ۱۷۲) چنین انسانی از ایمان و باورهای خود در اینکه چگونه عمل کند و چگونه زندگیش را سازمان بدهد، راهنمایی

می‌گیرد. او مذهب خود را، زندگی می‌کند و این به وی اجازه می‌دهد تا از یک سطح معین کنترل شناختی در محیط بهره مضاعفی ببرد. لذا خودپنداره وی پایدار و دارای انسجام درونی خواهد بود. (بلازک و بستا، ۲۰۱۰)

جوادِ آملی معتقد است، چنین ادراکی از خود که به فرهنگ قرآن باز می‌گردد، معلوم بسیاری از افراد نیست (جوادِ آملی، ۱۳۸۷ ب: ۶۸۳). متأسفانه در تطور از جماد و نبات و حیوان به انسان و فراتر از آن گروهی در هر مرحله از پای افتاده و زمین گیر می‌شوند و به جای ادراک خود واقعی، درجه نازل خود یعنی خود دروغین را ادراک می‌کنند (جوادِ آملی، ۱۳۹۱: ۷۵). در حالیکه خداوند نفس نباتی و حیوانی را به انسان داده است، تا نردبانی برای رسیدن به خودِ اصیل باشد (جوادِ آملی، ۱۳۸۸ ب: ۴۸۷). ابعاد خودپنداره، مبتنی بر مبانی انسان‌شناختی جوادِ آملی در جدول شماره (۲) خلاصه شده است.

جدول ۲: ابعاد خودپنداره الهی (سطح متعالی ادراک خود) مبتنی بر مبانی انسان‌شناختی جوادِ آملی (برداشت محقق)

ابعاد خودپنداره	درون‌مایه	ویژگی خودپنداره
ارتباط با خود	خود ذاتی ادراک استعداد خلافت الهی / عزت نفس واقعی و خود موقعیتی پایدار (خود کریم)	خود فطری / طبیعت تابع فطرت
ارتباط با خدا	مخلوق خدا بودن / عبودیت و دین‌مداری / خود دین‌مدار	الهی / درونی /
ارتباط با طبیعت (خود کائناتی)	حاکمیت توحید بر هستی / انسان امانتدار الهی / خود امین	پایدار
ارتباط با دیگران (خود اجتماعی)	ارتباط مبتنی بر رعایت عدالت اجتماعی / خود عادل	

۴. مقایسه مبانی انسان‌شناختی جوادِ آملی و انسان‌گرایی و خودپنداره مبتنی بر آن

الف) انسان در مکتب انسان‌گرایی از خدا بریده است و به معبودهای گوناگون و دروغین دل بسته است ولی رابطه انسان با خدا در دیدگاه جوادِ آملی مبتنی بر عشق و محبت است چراکه خداوند هر موجودی را با محبت به جلو می‌کشانند و موجب تحرک موجودات به سوی هدف می‌شود (جوادِ آملی، ۱۳۸۳: ۱۱۲). همچنین خداوند می‌فرماید: «آنان که ایمان آورده‌اند، شدیدترین عشق را به خدا می‌ورزند» (بقره: ۱۶۵)

ب) انسان در مکتب انسان‌گرایی، از همه کرامت‌ها و شرافت‌های انسانی و فضیلت‌های اخلاقی دور شده و به مرتبه «حیوان سیاسی» تنزل یافته است؛ یعنی تنها به لذت‌های مادی و دنیوی می‌اندیشد؛ ولی انسان در نگاه اسلام،

افزون بر اینکه کرامت ذاتی دارد، در پرتو تقوا و بندگی خدا به کرامت‌ها و شرافت‌های اختیاری نیز می‌رسد تا جایی که از فرشتگان الهی نیز برتر می‌شود. در حقیقت انسان مؤمن به اندازه ایمان و عمل صالح خود، خلیفه و جانشین خداست (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۴۲). او افزون بر لذت‌های مشروع و معقول مادی و جسمی، از لذت‌های عمیق روحی و معنوی نیز برخوردار می‌شود. (ابراهیم‌زاده آملی، ۱۳۸۶)

ج) انسان در مکتب انسان‌گرایی گرچه به آزادی‌های ظاهری در عرصه زندگی مادی و دنیوی رسیده است و پای‌بند به دین نبوده و در مقابل اوامر الهی و دستورهای دینی سرپیچی کرده ولی در برابر، به بدترین نوع بندگی یعنی بندگی و بردگی نفسانی دچار شده است. او تبعیت از هوای نفس را بر تکلیف به حق مقدم داشته است و در نتیجه، دچار بدترین نوع اسارت، یعنی اسارت روحی شده است و چون تکیه‌گاهی برای خود نمی‌بیند تا به آن رکون نماید، از این‌رو اضطراب و آشوب سراسر وجودش را فرا می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۱۹۸)، اما انسان در مکتب جوادی آملی، گرچه از پاره‌ای آزادی‌های ظاهری منع شده است، ولی در برابر، به بهترین نوع آزادی یعنی آزادی روحی و آزادگی معنوی رسیده است و از این رهگذر، به آرامش روحی و روانی بالایی دست یافته است، چرا که با معرفت حق در برابر باطل در حکمت نظری در مقام رفتار و حکمت عملی پای‌بندی از خود نشان می‌دهد و حق در برابر تکلیف را پاس می‌دارد، لذا او دارای قلبی خداترس و با تقوا (حج: ۳۲)، باطنی مطمئن (رعد: ۲۸) و روحی پاک و با طهارت می‌باشد و این همه در حیات کسی ظهور پیدا می‌کند که به وظایف و تکالیف الهی خویش پای‌بند باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۱۹۸)

د) انسان در مکتب انسان‌گرایی، اگرچه نسبت به طبیعت احساس مالکیت تام می‌کند اما از عالم غیب و ملکوت جهان و نیز از جهان آخرت بازمانده و از حقایق آن جهان بی‌خبر است، ولی انسان در اندیشه جوادی آملی، این گونه نیست. او افزون بر برخورداری از موهبت‌های طبیعت و نعمت‌های مادی، به دلیل بصیرت ایمانی، به حقایق غیبی و باطنی نیز دست می‌یابد، از این رو، افق اندیشه‌اش را از عالم ماده به ملکوت اعلی و باطن عالم جهت می‌دهد و خود را در رهن ماده قرار نمی‌دهد. (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۶۸)

ه) انسان در مکتب انسان‌گرایی، گرچه در زندگی مادی و صنعتی پیش رفته، ولی به دلیل دوری از معنویت و اخلاق، دچار تحیر علمی و نسبیّت‌گرایی و عدم ثبات در آرا و عقاید است و در بُعد روانی، دچار تردید عملی، افسردگی و اضطراب، فقدان آرامش و اطمینان خاطر و از خود بیگانگی و به تعبیری، بی‌خویشی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۲). ولی انسان در مکتب جوادی آملی هر چند از نظر پیشرفت صنعتی و زندگی و رفاه مادی در مرتبه پایین تری باشد، هیچ‌گاه سرخورده و ناامید نمی‌شود و احساس پوچی روحی نمی‌کند، بلکه پیوسته امیدوار است و آینده را روشن و خود را رستگار می‌بیند. چرا که کسانی فردا از سعادت برخوردارند که امروز از دنیا بگریزند. سعادتمندان اجازه ندادند آنچه غیر خداست در قلوب آنان بیاویزد و بر آنها چیره شود، به دنیا دل

نیسته‌اند بلکه در حدّ مسیر به تعمیر آن پرداخته‌اند؛ نه این‌که در حدّ منزل به پای آن جان ریخته باشند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ج: ۱۳۴)

ز) انسان در مکتب انسان‌گرایی، می‌پندارد که می‌تواند با تکیه بر آرای عمومی و ایجاد افکار عمومی یا حاکمیت اکثریت، به همه خواهش‌های نفسانی اش مشروعیت بخشد و دغدغه‌های روزگارش را به سامان برساند؛ ولی در اندیشه جوادی آملی همه قوا و نیروهای بشری، اعم از عقل، آرا و افکار مردم و... تنها به امامت وحی می‌توانند کارآیی لازم خود را داشته، کارکرد مناسب خود را ارائه کنند؛ لذا انسان در این مکتب آمال و آرزوهای خود را با خواست و اراده الهی هماهنگ می‌سازد و پاره‌ای از خواسته‌هایش را که با آموزه‌های دین الهی ناسازگارند، کناری می‌نهد، چرا که او می‌داند فقط دین می‌تواند نسخه شفابخش و نجات از جهالت و ضلالت را مکتوب کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۲)

ح) در تفکر انسان‌گرایان، عقل و خرد انسانی از دین و حیانی جدا شده است و همه راه کارها و راه‌حل‌های زندگی، از ره آورده‌های عقلی و علمی طلب می‌شود (ابراهیم‌زاده آملی، ۱۳۸۶)، ولی باید دانست که گرچه عقل بشر در پیمودن راه تکامل و سعادت، نقشی مهم دارد، لیکن خود به تنهایی نمی‌تواند از عهده کشف همه مجهول‌ها و حلّ همه نزاع‌ها و اختلاف‌ها و کشمکش‌ها بیرون آید؛ زیرا بسیاری از مسایل مبدأ و معاد و تعدادی دیگر از ارزش‌های والا، از دسترس معرفت عقل بشری دور است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ ب: ۲۱). لذا خدای سبحان با حجت عقل و فطرت از درون و حجت وحی و نبوت پیامبران (علیهم‌السلام) از بیرون، همه انسان‌ها را به سعادت فرا خوانده و راه‌های شکر و بیراهه‌های کفر را به همگان نشان داده تا هر کس با انتخاب آگاهانه، مسیر زندگی خویش را برگزیند. (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۴۶۷)

ط) در نگاه انسان‌گرایان، انسانیت انسان روبنا است و صفات حیوانی و نفسانی او، زیربنا و اصل پنداشته می‌شود. از این رو، همه تلاش این انسان برای تأمین نیازهای حیوانی و ارضای خواسته‌های نفسانی است و نیازهای جنبه روحی و معنوی انسان یا به کلی فراموش می‌گردد و یا هماهنگ با بعد حیوانی تعریف می‌شود؛ به گونه‌ای که مزاحمتی برای امیال نفسانی و زندگی مادی و حیوانی اش فراهم نکند (ابراهیم‌زاده آملی، ۱۳۸۶). اما در دیدگاه جوادی آملی، اصالت از آن روح انسان است و بدن پیرو آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ ث: ۳۳۳). جنبه حیوانی و نیازهای مادی انسان هرچند مهم است و در حد معقول و مشروع برآورده می‌شود، ولی وسیله‌ای برای تعالی روحی و معنوی انسان است. همچنین تلاش‌های انسان برای شکوفایی استعدادها و پرورش ملکات نفسانی و مکارم اخلاقی صورت می‌پذیرد و همه فعالیت‌های دنیوی انسان هماهنگ با این هدف برتر انجام می‌گیرد، پس توجه اسلام به انسان همه جانبه و واقع بینانه‌تر است (ابراهیم‌زاده آملی، ۱۳۸۶).

بنابراین وجود تفاوت‌های اساسی در مبانی انسان‌شناختی انسان‌گرایی و دیدگاه جوادی آملی منجر به تفاوت در خودپنداره مبتنی بر این مکاتب شده است که جدول شماره (۳) به اختصار به آن اشاره می‌کند.

جدول ۳: مقایسه ابعاد خودپنداره (در دو سطح تحولی) مبتنی بر مبانی انسان‌شناختی جوادی آملی و انسان‌گرایی

مکتب انسان‌گرایی (پرسشنامه، پیرز

هریس مبتنی بر طبقه بندی

مایرز (۲۰۱۰))

دیدگاه جوادی آملی

ابعاد ادراک خود

	سطح تحولی متعالی (الهی)	سطح تحولی نازل (مادی)	
در خود ذاتی	ادراک اصالت فطرت	پندار اصالت طبیعت و جسم	توصیف خود مبتنی بر عناصر جسمانی و دارایی های فرد
ارتباط با خود	ادراک استعداد خلافت الهی و ایجاد عزت نفس پایدار / خود کریم	پندار خدایی بودن خود و ایجاد عزت نفس کاذب و ناپایدار / خود لثیم	ارزشمندی و عزت نفس ادراک شده بر اساس لذت طلبی
در ارتباط با خدا	ادراک وابستگی خود به خدا و اطاعت از دستورات او / خود دین مدار	پندار بی نیازی از خدا و دین / خود بی دین	
در ارتباط با دیگران (خود اجتماعی)	ادراک خود به عنوان موجودی اجتماعی که باید بر اساس رعایت عدالت اجتماعی رفتار کند / خود اجتماعی عادل	پنداشتن خود به عنوان موجودی اجتماعی که تا آنجا که می تواند باید از دیگران سود ببرد / خود اجتماعی ظالم	تعریف خود بر اساس نقش های اجتماعی و ارتباط با افرادی که فرد را تایید کرده و به او نفع می رسانند
در ارتباط با طبیعت (خود کائناتی)	انسان امانتدار الهی است و از طریق تسخیر در عالم نفوذ می کند / خود کائناتی امین	انسان مالک هستی است / خود کائناتی مالک	-----

نتیجه گیری

نگاه مادی و غیر تحولی، از کاستی های رویکرد انسان گرایی به خودپنداره است. در این دیدگاه سهم ارتباط انسان با خدا و طبیعت در شکل گیری ادراک خود، نادیده گرفته می شود. از دیدگاه جوادی آملی، برداشت می شود که ادراک خود، در دو سطح تحولی نازل (ادراک خود مادی یا دروغین) و متعالی (ادراک خود الهی یا واقعی) و در چهار بعد ارتباط با خود، خدا، دیگران و طبیعت شکل می گیرد. سطح متعالی ادراک خود، وجه ممیزه این الگو با

الگوی مبتنی بر مکتب انسان‌گرایی است. در این سطح از ادراک خود، انسان فطرت الهی را به عنوان حقیقت وجودی خود ادراک می‌کند و به واسطه ادراک مقام خلافت الهی، خود را کریم و دارای کرامت ادراک می‌کند، لذا عزت نفسی پایدار در وی شکل می‌گیرد. همچنین در ارتباط با خدا، خود دین مدار، در ارتباط با طبیعت، خود امین و در ارتباط با دیگران، خود عادل را ادراک می‌کند.

سطح نازل ادراک خود، که ادراک خود مادی یا حیوانی است، معادل است با خودپنداره مبتنی بر مکتب انسان‌گرایی و وجه تشابه این دو الگوست. در این سطح از ادراک خود، انسان طبیعت خاکی خویش را اصل می‌پندارد و به واسطه مالکیت های مادی احساس ارزشمندی می‌کند (خود لثیم) که عزت نفسی کاذب و ناپایدار است. در ارتباط با خداوند، خود بی دین، در ارتباط با دیگران، خود ظالم و در ارتباط با طبیعت خود مالک در وی شکل می‌گیرد.

در نهایت می‌توان نتیجه گرفت، الگوی ادراک خود مبتنی بر مبانی انسان‌شناسی جوادی آملی، کامل‌تر و جامع‌تر از الگوی ادراک خود مبتنی بر مبانی انسان‌شناسی مکتب انسان‌گرایی است و خودپنداره ارایه شده توسط مکاتب انسان‌گرایی از منظر رویکرد اسلامی، ادراک خود در سطح نازل است.

چالش مهم دیگر رویکرد انسان‌گرایی این است که خودپنداره ای بیرونی، وابسته به محیط و ناپایدار ارایه می‌دهد که عدم ثبات خودپنداره، عدم سلامت روان را به همراه خواهد داشت. اما در رویکرد اسلامی، ادراک خود در سطح متعالی، مبتنی است بر منبعی درونی و از انسجام و پایداری برخوردار است. نتایج این تحقیق با پژوهش‌های (پورحسین، ۱۳۸۹؛ بلازک و بستا، ۲۰۱۰؛ پیر-وس^۱، ۲۰۰۹؛ بشلیده^۲ و همکاران، ۲۰۰۹؛ دیمون و هارت، ۱۹۹۱؛ بلاین^۳ و همکاران، ۱۹۹۸) همسو است.

منابع:

آقا پیروز، علی و همکاران، ۱۳۸۹، مدیریت در اسلام، چ هفتم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

ابراهیم‌زاده آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، «انسان در نگاه اسلام و اومانیزم»، قیسات، ش ۴۴، ص ۵۱-۷۰.

پورحسین، رضا، ۱۳۸۹، روان‌شناسی خود، تهران، امیرکبیر.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، توحید در قرآن، قم، اسراء.

____، ۱۳۸۴، الف، فطرت در قرآن، محقق: محمدرضا مصطفی‌پور، چ سوم، قم، اسراء.

____، ۱۳۸۴، ب، معرفت‌شناسی در قرآن، محقق: حمید پارسانیا، چ سوم، قم، اسراء.

1. Pierre-yves.

2. Beshlideh.

3. Blain, B.E.

- _____، ۱۳۸۴ ت، حماسه و عرفان، محقق: محمد صفایی، چ هشتم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۴ ث، بنیان مرصوص/امام خمینی، محقق: محمدامین شاهجویی، چ هشتم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۶، سرچشمه اندیشه، محقق: عباس رحیمیان محقق، چ پنجم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۷ الف، نسیم/اندیشه دفتر دوم، محقق: سید محمود صادقی، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۷ ب، تسنیم، محقق: احمد قدسی، چ پنجم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۷ ج، حکمت علوی، محقق: سعید بندعلی، چ پنجم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۸ الف، حق و تکلیف در اسلام، محقق: مصطفی خلیلی، چ سوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۸ ب، تسنیم، محقق: محمدحسین الهی زاده، چ دوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹ الف، انتظار بشر از دین، محقق: محمدرضا مصطفی پور، چ ششم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹ ب، تسنیم، محقق: سعید بندعلی، چ سوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹ پ. جامعه در قرآن/تفسیر موضوعی قرآن کریم، محقق: مصطفی خلیلی، چ سوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹ ج، تسنیم، محقق: عبدالکریم عابدینی، چ دوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹ د، ولایت فقیه، محقق: محمد محرابی، چ نهم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹ ذ، اسلام و محیط زیست، محقق: عباس رحیمیان، چ پنجم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۰، تفسیر انسان به انسان، محقق: محمدحسین الهی زاده، چ پنجم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۱، صورت و سیرت انسان در قرآن، محقق: غلامعلی امین دین، چ دوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۴، بر بال اعتکاف، محققین: گروه علمی پژوهشکده فقه و اصول، قم، اسراء.
- _____، خامنه‌ای، سید محمد، ۱۳۸۷، روح و نفس، چ دوم، تهران، حکمت اسلامی صدرا.
- _____، داوری اردکانی، رضا، ۱۳۸۴، رساله در باب سنت و تجدد، تهران، ساقی.
- _____، ساعتچی، محمود و همکاران، ۱۳۹۰، آزمون‌های روان‌شناختی، چ دوم، تهران، ویرایش.
- _____، شایگان، داریوش، ۱۳۵۶، آسیا در برابر غرب، تهران، امیرکبیر.
- _____، شیخ الاسلامی، راضیه و مرتضی لطیفیان، ۱۳۸۱، «بررسی رابطه ابعاد خودپنداره با سلامت عمومی و مؤلفه‌های آن در دانشجویان دانشگاه شیراز»، تازه‌های علوم شناختی، سال چهارم، ش ۱، ص ۶-۱۶.
- _____، شعاری نژاد، علی اکبر، ۱۳۶۴، فرهنگ علوم رفتاری، تهران، امیرکبیر.
- _____، صانع پور، مریم، ۱۳۷۸، «مبانی معرفتی/اومانیسم»، قبسات، ش ۱۲، ص ۱۰۰-۱۱۵.
- _____، علم‌الهدی، جمیل، ۱۳۸۶، «درآمدی به مبانی اسلامی روش تحقیق»، فصلنامه نوآوری‌های آموزشی، سال ششم، شماره ۲۱، صص ۱۷۳-۲۰۲.
- _____، فقیهی، علی نقی و فاطمه رفیعی مقدم، ۱۳۸۷، «انسان از دیدگاه راجرز و مقایسه آن با دیدگاه اسلامی»، مطالعات اسلام و روان‌شناسی، سال دوم، ش ۳، ص ۱۴۳-۱۶۷.
- _____، مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۸، انسان‌سازی در قرآن، تدوین و تنظیم: محمود فتحعلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- Blazek, M, & Besta, T, 2010, Self-Concept Clarity and Religious Orientations: Prediction of Purpose in Life and Self-Esteem, *J Relig Health*, v. 51, p. 947–960.
- Beshlideh, K, & et al, 2009, The Causal Relationship between Religious Beliefs and Mental Health, with Mediating Role of Self-Esteem in University Students, *Journal of Education & Psychology*, v. 3 (2), p. 25-38.
- Blain, B.E, & et al, 1998, Religious Belief and the Self-Concept: Evaluating the Implications for Psychological Adjustment, *Personality and social Psychology Bulletin*, v. 24, p. 1040-1052.
- Campbell, J.D, 1996, Self – concept clarity: Measurement, personality correlates and cultural boundaries, *Journal of personality and social psychology*, v. 70, p. 141-156.
- Cooley, C.H, 1902, *Human nature and the social order*, New York, Scribners.
- Demo, David H, 1992, The self-concept over time: Research issues and directions, *Annual Review of Sociology*, v. 18, p. 303-326.
- Damon, W.C, & Hart, D, 1991, *Self- understanding in childhood and adolescence*, New York, Cambridge University Press.
- Dorner, J, 2006, A self –concept Measure of Personality Growth: self-concept Maturity (SCM). Development, Validation, and Age Effects, A thesis for the degree of doctor of Philosophy in Psychology, International University Bremen.
- Gecas, V, 1982, THE SELF-CONCEPT, *Annual Review of Sociology*, v. 8, p. 1-33.
<http://www.jstor.org>.
- Harter, S, 1999, *The construction of the self: A developmental perspective*, New York, NY: Guilford press.
- Luthans, F, 2010, *Organizational Behavior An Evidence-Based Approach*; 5th ed; p. 231
Publisher: Tata McGraw- Hill Education Marsh, H.W. (1990). A multidimensional, Hierarchical Model of self-Concept: Theoretical and Empirical Justification. *Educational Psychology Review*, v. 2 (2), p. 77-172.
- Marsh, H.W. (1990). A multidimensional, Hierarchical Model of self-Concept: Theoretical and Empirical Justification. *Educational Psychology Review*, 2(2). 77-172.
- McConnell, A.R, & strain, L.M, 2007, Content and Structure of the self. In C. Sedikides & S. Spencer (Eds) *The self in social psychology* (pp. 51-73), New York, Psychology Press.
- Myers, D.G, 2010, *Social Psychology: 10th Edition*, McGraw-Hill college.
- Pierre-yves, Brandt, 2009, *Self-Identity and Religion/Spirituality*, Cambridge University Press, p. 158-172
- Sternke, Jamie C, 2010, Self-Concept and Self-Esteem in Adolescents with Learning Disabilities, Master of Science in Education/School Psychology, University of Wisconsin-Stout. pp(33).
- Xavier, L, 2013, *Methods for Changing Our Thoughts, Attitudes, Self-Concept, Motivation, Values and Expectations*. www.psychologicalselfhelp.org



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



ظاهرگرایی و باطن گرایی در عبادت از منظر مولانا و خواجه عبدالله انصاری

_____ عظیم حمزئیان*، محمود شیخ^۲، رودابه خاکپور^۳ _____

۱. دانشیار، گروه عرفان اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.

۲. استادیار، گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

۳. مربی، گروه عرفان اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2022.12925

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_12925.html

چکیده

نویسنده مسئول:

عظیم حمزئیان

ایمیل:

ahammzean@semnan.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۰۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۴/۱۵



دسترسی آزاد

کلیدواژه‌ها:

خواجه عبدالله انصاری، مولوی، اعمال عبادی، باطن و ظاهر.

انسان مومن و معتقد به عالم غیب، همواره در پی آن است که عبودیت و بندگی خود را نسبت به ساحت خداوندی که غیب‌الغیوب و کنز مخفی است، ابراز نموده و به انحاء گوناگون عرض بندگی به ساحت جهان آفرین نماید. در نگاه عرفانی، عبادت دارای معنی و مفهومی عمیق است که از ظاهر شریعت به باطن بلکه به باطن‌های آن رسوخ کرده و لب‌لباب را اراده می‌نماید. خواجه عبدالله انصاری، صوفی و عارف قرن چهارم و مولانا عارف و شاعر بزرگ ایرانی قرن هفتم هجری، ظاهر و باطن اعمال عبادی، را مورد توجه قرار داده‌اند. خواجه عبدالله انصاری به رعایت ظاهر شریعت توجه خاصی کرده ولی در این مرتبه و مقام توقف ننموده است بلکه هدف اصلی از انجام اعمال عبادی را رسیدن به باور درونی و انجام خالصانه اعمال می‌داند. در واقع رسیدن به کمالات الهی و آراسته شدن به فضایل اخلاقی را بزرگترین هدف عبادت قرار داده، هرچند به مقام کشف و شهود نیز اشاره نموده است. مولوی نیز با توجه به مشرب عرفانی‌اش، بیان می‌کند سالک و طالب حق تعالی، باید از ظاهر عبادت عبور کرده و به مرتبه درون و باطن اعمال دست‌یابد. وی هدف از انجام اعمال عبادی را رسیدن به مقام کشف و شهود می‌داند. درواقع عبادت خداوند به گونه‌ای که گویا عارف او را -به چشم قلب- می‌بیند و حداقل اگر به این مقام نیست باور دارد که خدا او را می‌بیند. به عبارتی هدف غایی و نهایی از انجام اعمال عبادی را استغراق و بیهوشی در محبوب و معشوق ازلی که نهایت سیر و سلوک عرفانی نیز رسیدن به آن بوده؛ می‌داند.

بیان مسأله

در عرفان، عبادت دارای معنی و مفهومی عمیق است. به عبارتی، عبادت علاوه بر ظاهر دارای باطنی عمیق است. در واقع یکی از مهم‌ترین عناصر در آموزه‌های عرفان اسلامی این است که هر واقعیتی دارای دو ساحت ظاهر و باطن است و حقیقت بنیادین در هر چیزی باطن آن است و ظاهر جلوه و سطح آن است. چنانکه در ارتباط بین شریعت، طریقت و حقیقت هم اگر توجه شود، رابطه باطن و ظاهری وجود دارد. طبق متون دینی حدیثی به حضرت پیامبر(ص) منسوب است «الشریعه اقوالی و الطریقه اعمالی و الحقیقه احوالی» (آملی، ۱۳۶۸: ۳۴۶) یعنی شریعت؛ گفت انبیاء، طریقت، کرد انبیاء و حقیقت، دید انبیاء است. (نسفی، ۱۳۷۹: ۷۴) به گفته ذوالنون: «شریعت آن است که او را پرستی، و طریقت آن است که او را طلبی و حقیقت آن است که او را ببینی» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۳: ۷۱۸) همچنین در متون دینی احادیث فراوانی وارد شده است که به ظاهر و باطن قرآن اشاره می‌کند از جمله: حضرت رسول(ص) فرمودند: «هیچ آیه‌ای از قرآن نیست، مگر این که ظاهری و باطنی دارد و هیچ حرفی از آن نیست مگر اینکه تأویلی دارد و تأویل آن را جز خدا و راسخان در دانش، کسی نمی‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۵). درواقع می‌توان گفت عبادات ظاهر و باطنی دارد. ظاهر آنها هدف نیمه راه است و باطن آنها هدف نهایی. هدف نیمه راه، در حوزه عمل است و هدف نهایی، مسائلی است که در حوزه شهود واقع می‌شود. بنابراین یک عارف اعمال عبادی را نه فقط تکلیف شرعی می‌داند، بلکه از روی شوق و ارادت خالص قلبی اقدام به انجام آن می‌نماید و هدف از آن را قرب حقیقی به معبود ازلی می‌انگارد. این نیاز عاشقانه را امیرالمومنین (ع) در دعای کمیل به زیبایی تمام بیان می‌دارند که باید عبادت نمودن محض عبادت حضرت حق باشد، نه برای طمع بهشت یا ترس از دوزخ.

در این پژوهش با بررسی آثار خواجه و مولانا به شیوه تحلیل و توصیف، به ظاهر و باطن اعمال عبادی از منظر مولانا و خواجه عبدالله انصاری پرداخته شده و شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو عارف درباره ظاهر و باطن اعمال عبادی بیان گردیده است.

ابواسماعیل عبدالله ابن منصور محمدالانصاری الهروی، ملقب به شیخ الاسلام، صوفی معروف، در سال ۳۹۶ه.ق در هرات متولد شد. در طریقت پیرو شیخ ابوالحسن خرقانی بوده، و مذهب حنبلی داشته و به آداب شرع پایبند بوده است؛ وی با آنکه حنبلی مذهب و تا حدی دارای تعصب بوده، به خاندان رسالت ارادت می‌ورزیده است. امر به معروف و نهی از منکر می‌کرده و با صوفیانی که جانب شریعت را رعایت نمی‌کردند، مخالفت می‌کرده و پیروان و مریدان خود را به رعایت آداب شرع وادار می‌نموده است (سجادی، ۱۳۸۷: ۹۴). این صوفی و عالم معروف، صبح جمعه ۲۲ ذی الحجه سال ۴۸۱ه.ق در ۸۵ سالگی از دنیا رفت.

مولانا نیز از بزرگترین اندیشمندان و شاعران ایرانی در عرفان و تصوف اسلامی است که در سال ۶۰۴ هجری در بلخ ولادت یافت. نام وی به اتفاق تذکره نویسان، محمد و لقب او جلال‌الدین، معروف به مولوی یا ملای روم است. وی در قونیه، بعد از مرگ پدرش، تحت ارشاد محقق ترمذی قرار گرفت. در طریقت، مرید شمس تبریزی بود. دارای آثاری ارزشمند است.

پیشینه

در زمینه ظاهر و باطن عبادت به صورت جداگانه درباره‌ی مولانا و خواجه عبدالله انصاری، مقالاتی نوشته شده است. از جمله مهم‌ترین این آثار مقاله‌ای با نام «سیمای نماز در مثنوی معنوی با استناد به آیات و روایات»، که توسط آقای محمد شفیعی نوشته شده و در (سال ۱۳۸۸، ص ۱۱۵-۱۳۷) به چاپ رسیده است در این مقاله مولانا به بررسی ضرورت عبادت، نماز، مقدمات و برخی دیگر از احکام فقهی آن و به عبارتی تصویر زیبایی از نماز را برای انسان‌ها تبیین می‌نماید. مقاله‌ای دیگری با نام «حج در آیین ادب فارسی: حج در پهنه نثر فارسی» است که حج در دیدگاه مولانا و برخی دیگر از عرفا اشاره شده است و اینکه مولانا حج واقعی را دیدن صاحب‌خانه و طواف گرد او می‌داند، نوشته‌ی آقای خلیل الله یزدانی در (سال ۱۳۷۶، ص ۱۲۷-۱۴۶) به چاپ رسیده است. همچنین مقاله‌ای با نام «متون عرفانی و نماز» نوشته آقای عظامحمد رادمنش که در آن به این نکته اشاره شده با اینکه مولانا نماز را حضور قلب و استغراق در محبوب می‌داند ولی ظاهر و اعمال آن را نیز ضروری دانسته است و در سال (۱۳۸۵، ص ۵۶-۶۱) به چاپ رسیده است. مقاله‌ای هم با عنوان «بررسی کارکردهای قرآنی در رسائل خواجه عبدالله انصاری»، به بررسی نقش قرآن در بیان سیر و سلوک عرفانی و لطایف روحانی خواجه پرداخته است که توسط حمیدرضا سلیمانیان و سیده فاطمه حسینی تبار (سال ۱۳۹۶، ص ۴۷-۷۰) به چاپ رسیده است. و نیز مقاله‌ای دیگر با نام «آثار مقام عرفانی صبر بر نفس سالک از نظر خواجه عبدالله انصاری با تکیه بر کلام امام علی(ع)» نوشته خانم فاطمه توکلی (مهناز) و خانم فاطمه حسین (۱۳۹۵، ص ۳۱-۴۹) در مجله عرفان اسلامی، به چاپ رسیده است. اما تاکنون اثری اختصاصی در رابطه با ظاهر و باطن اعمال عبادی از نظر خواجه عبدالله و مولانا کار نشده است. بنابراین، انجام چنین موضوعی ضروری به نظر می‌رسد.

۱. جایگاه ظاهر و باطن اعمال عبادی

همانطور که بیان شد بی‌شک یکی از مهم‌ترین عناصر در آموزه‌های عرفان اسلامی این است که هر واقعییتی دارای دو ساحت ظاهر و باطن است و حقیقت بنیادین در هر چیزی باطن آن است و ظاهر جلوه و سطح آن است. اعمال عبادی مثل نماز، روزه، حج و... نیز یکی از موضوعاتی است که دارای ظاهر و باطن است. در زیر به بررسی ظاهر و باطن اعمال عبادی از منظر خواجه عبدالله انصاری و جلال‌الدین مولوی پرداخته می‌شود. و شباهت‌ها و تفاوت‌های آنان بیان می‌گردد.

۱-۱. جایگاه ظاهر از منظر خواجه عبدالله انصاری

۱-۱-۱. ظاهر قرآن از منظر خواجه عبدالله

همانطور که بیان گردید در متون دینی احادیث فراوانی وارد شده است که به ظاهر و باطن قرآن اشاره می‌کند. ظاهر قرآن احکام و دستوراتی است که عمل به آن برای مکلفین لازم و نسخه اصلاح رفتار انسان و باطنش هم علم و دانش برای تبیین حقایق عالم هستی و معارف الهی است. عرفا نیز در آثار خویش، به ظاهر و باطن قرآن اشاره کرده و انسان‌ها را از ماندن و توقف در قشر و ظاهر قرآن برحذر می‌دارند. از جمله ابو نصر سراج به ظاهر و باطن قرآن پرداخته که خلاصه کلام او چنین است: ۱. قرآن دارای ظاهر و باطن است. ۲. سنت که شامل قول و فعل معصوم (ع) است ظاهر و باطن دارد. ۳. علمی وجود دارد به نام علم اشاری که همان عمل لدنی و الهامی است و ویژه اصفیا و اولیای الهی است (سراج، ۱۳۸۰: ۱۴۴-۱۴۷) ابن عربی نیز زمانی که می‌خواهد از ظاهر و باطن قرآن سخن بگوید به آیه شریفه «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم...» استناد می‌کند. وی در فتوحات مکیه نوشته است: «هر آیه از کتاب منزل دو وجه وجودی دارد، یک وجه، وجود باطنی آن است که اهل حق آن را در آیینی جام‌های خود می‌بیند. وجه دیگر همان کلمات و جملات و آیات است که در خارج از جان‌های اهل حق است» (ابن عربی، بی تا: ۱/ ۲۷۹)

در عرفان خواجه عبدالله انصاری، نیز توجه به ساحت ظاهر و باطن از ارکان اندیشه عرفانی وی بوده و ایشان به ظاهر و باطن قرآن توجه کرده و بیان می‌کند: «آن نکوتر که زشت بگذاریم و نغز گیریم، پوست بگذاریم و مغز گیریم» (انصاری، ۱۳۸۹: ۲/ ۵۳۰). به عبارتی دیگر، وی به ظاهر و باطن قرآن اشاره کرده و انسان‌ها را از توقف در پوست و ظاهر قرآن برحذر می‌دارد. و توجه به بطن و مغز قرآن را کار درست و صحیح می‌داند. همانطور که از دیدگاه عرفا نیز بطن قرآن مهم است چنانکه ابوطالب مکی پس از ذکر روایات مربوط به ظاهر و باطن قرآن، بر فضل علم باطن نسبت به علم ظاهر تأکید ورزیده است. (مکی، ۱۹۶۱: ۱۵۶) همچنین وی درباره‌ی رابطه شریعت و حقیقت بیان می‌کند: «شریعت، همه حقیقت است و حقیقت همه شریعت. و بنای حقیقت بر شریعت است؛ و شریعت بی حقیقت، بیکار است و حقیقت بی شریعت، بیکار، و کارکنندگان جز از این دو بیکار است» (انصاری، ۱۳۶۸: ۴)

۱-۲-۱. ظاهر اعمال عبادی از منظر خواجه عبدالله انصاری

یکی دیگر از مباحثی که عرفا به ظاهر و باطن آن توجه می‌کنند اعمال عبادی مثل نماز، روزه، حج، و است. خواجه عبدالله در منازل السائرین و نیز صد میدان، منازل و حالات عرفانی را بیان کرده و آنها را دارای درجات و مراتبی می‌داند. می‌توان گفت که وی در ضمن اشاره به این منازل و حالات عرفانی، ظاهر و باطن اعمال در فحوای کلام خویش به صورت غیر مستقیم اشاره می‌کند. به عنوان مثال وی وقتی درباره مقام ایثار صحبت می‌کند،

درباره درجه نخست ایثار اظهار می‌کند که آن است که مردم را بر خود مقدم‌داری «الدرجة الأولى أن تؤثر الخلق على نفسك» (انصاری، ۱۴۱۷ ه.ق: ۷۶) که مقدم داشتن دیگران بر خود این است که انسان به اوامر و نواهی الهی توجه کند که یکی از آن امور، انفاق و ایثار در حق دیگران است. و آن کار برای این منظور صورت می‌گیرد که خداوند دستور به انجام آن داده است.

همچنین وقتی ایشان درباره درجه اول رضا صحبت می‌کند، درجه اول آن را رضای به ربوبیت حق تعالی می‌داند و می‌گوید: «و هو الرضاء بالله رباً بسخط عباده مادونه؛ و هذا قطب رحى الاسلام؛ و هو يطهر من الشرك الأكبر» (کاشانی، ۱۴۳۴ ه.ق: ۳۶۰) و بیان می‌کند یکی از شرط‌های حصول آن، این است که خداوند «أحق الأشياء بالطاعة» (همان: ۳۶۱). شایسته‌ترین اشیاء به طاعت و فرمانبرداری باشد. بنابراین می‌توانیم بگوییم که شناخت خداوند متعال با این ویژگی یعنی -شایسته‌ترین اشیاء به طاعت- بیانگر ظاهر عبادت است. چرا که مسلمان آنطور که خداوند را اطاعت می‌کند؛ کس دیگر را اطاعت نمی‌کند (طارمی، ۱۳۷۷: ۲۲۱) همچنین وی، درجه اول معرفت و شناخت را شناخت هستی و یکتایی می‌داند. (انصاری، ۱۳۸۹: ۱/ ۱۵۷) که این معرفت و شناخت، درواقع مربوط به ظاهر عبادت است.

۲-۱. جایگاه ظاهر از منظر مولانا

۱-۲-۱. ظاهر قرآن از منظر مولانا

عارف مسلمان، لزوم پیروی از شریعت را قطعی و قیام به فرایض و سنن دینی را از ضروریات حرکت و سلوک الی‌الله شمرده و اعراض از ظواهر شرع را ناروا دانسته و به نظر او سلوک عرفانی بدون نور شریعت به هدایت نمی‌انجامد و آفات راه، مانع از وصول به غایت سلوک که حقیقت است؛ می‌گردد. چنان که مولانا در مقدمه دفتر پنجم مثنوی می‌گوید: شریعت، همچو شمع است که ره‌می‌نماید و بی‌آن که شمع به‌دست آوری، راه رفته نشود و چون در ره آمدی، آن رفتن تو طریقت است و چون رسیدی به مقصود، آن حقیقت است به عبارت دیگر شریعت، همچون علم کیمیا آموختن است از استاد یا از کتاب و طریقت استعمال کردن داروها و مس را در کیمیا مالیدن است و حقیقت زر شدن مس. (مولانا، ۱۳۸۹: ۵ / ۷۳۱) بیان گردید که هر واقعیتی دارای دو ساحت ظاهر و باطن است. و حقیقت بنیادین در هر چیزی باطن آن است و ظاهر جلوه و سطح آن است. در عرفان مولانا نیز توجه به ساحت ظاهر و باطن از ارکان اندیشه‌ی عرفانی وی در امور متفاوت از جمله در نگاه ایشان به قرآن و شریعت است. به عبارتی دیگر، وی به ظاهر و باطن قرآن اشاره کرده و انسان‌ها را از ماندن و توقف در قشر و ظاهر قرآن برحذر می‌دارد. و بیان می‌کند:

حرف قرآن را بدان که ظاهری است زیر ظاهر باطنی بس قاهری است

(دفتر سوم: ۴۲۴۶)

تو ز قرآن ای پسر ظاهر مبین دیو آدم را نبیند غیر طین

(دفتر سوم: ۴۲۴۹)

کریم زمانی در شرح بیت فوق بیان می‌کند که به باور مولانا، کلمات و حروف قرآن کریم، ظاهری دارد؛ اما در ورای این ظاهر، باطنی بس عظیم و گرانسنگ وجود دارد (زمانی، ۱۳۷۷: ۳/ ۱۰۸۴) و با تمثیلی زیبا بیان می‌کند که شیطان، آدم(ع) را فقط قالب گل دید و از باطن او که مهبط وحی الهی بود؛ غافل شد. ما نیز اگر به ظاهر قرآن که حرف و صوتی بیش نیست، بسنده کنیم از معارف باطنی آن به کلی بی‌بهره خواهیم ماند و تاکید می‌کند که مثل افراد خاص باید از باطن بهره گیریم و نه مثل عام در ظاهر قرآن بمانیم. چون خود نیز عقیده دارد که از پوست قرآن گذشته و به مغز آن رسیده است.

ما زقرآن مغز را برداشتیم پوست از بهر خران بگذاشتیم

حتی در جاهای دیگر، به این نکته اشاره دارد که توقف انسان در پوست و قشر، جلوی شناخت حقیقت و واقعیت را گرفته و انسان را در دام نفسانیات و مادیات گرفتار و اسیر می‌سازد. به عبارتی انسان را از هدف زندگی دور می‌کند. بنابراین، انسان برای اینکه به درک و فهم حقایق و معارف آیات قرآنی برسد، نباید در ظاهر آن توقف کرده، بلکه به بطن‌های آن نیز دسترسی پیدا کند و به عبارتی از قشر گذشته به لب و لباب برسد. و هر کس را شایسته رسیدن به این لب نمی‌دانند. چنانکه سلطان ولد در کتاب معارف خود پس از ذکر این روایت که قرآن دارای هفت بطن است اظهار داشته که: «دریافت بطن هفتم بسیار مشکل است و اولیا فقط تا بطن چهارم رسیده‌اند»

۱-۲-۲. ظاهر اعمال عبادی از منظر مولانا

به اعتقاد مولانا انسان در انجام اعمال عبادی نیز باید چنین دیدگاهی داشته باشد و تنها به ظاهرو قالب اعمال عبادی اکتفا نکند. وی وجود ظاهری اعمال را راهی برای رسیدن به معرفت باطنی و درونی انسان می‌داند. و اعتقاد دارد که ظاهر و باطن مناسک باید با هم باشند به عنوان مثال در فیه ما فیه بیان کرده: «دانه قیسی را اگر مغزش را تنها بکاری، چیزی نروید چون با پوست بکاری، بروید» (مولوی، ۱۳۸۶: ۲۶). ولی اصل را بر باطن مناسک داده است. از نظر وی اصل صورت نیست؛ بلکه آن تاثیر معنوی که بر روی روح و درون انسان می‌گذارد. و بیان می‌کند:

باش در روزه شکبیا و مصر دم به دم قوت خدا را منتظر

(دفتر پنجم: ۱۷۴۹)

ابلهان، تعظیم مسجد می‌کنند در خرابی اهل دل، جد می‌کنند

(دفتر دوم: ۳۱۰۹)

ما نقص مال من الصدقات قط انما الخیرات نعم المرتبط

(دفتر ششم: ۳۵۷۳)

مولانا در این ابیات، با توجه به مفهوم ابیات فوق، انجام اعمال عبادی انسانها را در حد رعایت قالب و ظاهر آنها می‌داند و بیان می‌کند که تنها چیزی که آدمی را در اینجا به اعمال عبادی سوق داده، ظاهر بوده، به عبارتی از نظر وی کسی که در مرتبه ملازمت اوامر و نواهی شریعت و فرمانبردار ظاهری است؛ فقط به انجام ظاهر عبادات مثل نماز و روزه و حج و ... مشغول بوده و کاری به اصل و درون اعمال ندارد.

به باور مولانا کسی که هنوز در مرتبه ملازمت اوامر و نواهی شریعت و فرمانبردار ظاهری است، به عنوان مثال در حج، به جای توجه به هدف اصلی این عمل عبادی، به ظاهر مسجد توجه کرده و بنای آن را تعظیم و تکریم می‌کند (زمانی، ۱۳۷۷: ۲ / ۷۶۰) درواقع ظاهر عبادتگاه مورد توجه است تا خود عبادت. در صدقه دادن نیز توجه به ظاهر صدقه شده، اینکه ثروت از دادن صدقات کاستی نمی‌گیرد (زمانی، ۱۳۹۳: ۶ / ۹۱۸) دلیل بر این است چون در متون دینی، به دادن صدقه برای حفظ دارایی انسان سفارش شده است، بنابراین فقط ظاهر صدقه و اعمال عبادی دیگر مدنظر بوده است. حتی در این مرتبه، بین مومن و منافق در اسلام فرقی گذاشته نشده است. هر دو به ظاهر اعمال عبادی اهمیت می‌دهند. در اینجا هم مولانا بیشتر به این موضوع توجه می‌دهد که مردم بیشتر در فکر انجام اعمال در قالب ظاهری هستند.

۲. جایگاه باطن اعمال عبادی

۲-۱. جایگاه باطن اعمال عبادی از منظر خواجه

با توجه به آثار خواجه، می‌توان گفت که ایشان تنها به ظاهر اعمال عبادی توجه نکرده و هدف اعمال عبادی را تنها قالب و ظاهر آنها نمی‌داند، بلکه از فحوای کلام ایشان می‌توان فهمید که از دیدگاه وی کسب فضایل اخلاقی، هدف اعمال عبادی انسان است به عبارتی سالک پس از رهایی از بند خلق و خویهای پست دنیوی و تسلیم قوای حیوانی در برابر دستورات دینی، باطن نفس را به اخلاق ملکی و روحانی بیاراید. ازجمله وقتی درباره جهاد و مبارزه در راه خدا که یکی از اعمال عبادی انسان محسوب می‌شود، صحبت می‌کند، جهاد را فقط به مبارزه در راه خدا اختصاص نداده، بلکه هدف اصلی جهاد را مبارزه با نفس انسان می‌داند، از نظر او، جهاد نتیجه صبر است

و معنی آن کوشیدن با نفس و دیو و دشمن است. خواجه جهاد را مصداق آیه شریفه «و جاهدوا فی الله حق جهاده» می‌داند. ایشان کسانی که با نفس که -دشمن‌ترین دشمنان انسان است - مبارزه می‌کنند را جزء سه گروه ابرار، اوتاد و ابدال می‌داند. (انصاری، ۱۳۸۹: ۱/ ۱۳۷)

وی همچنین، درباره‌ی درجه دوم ایثار می‌گوید: «الدرجة الثانية إيثارُ رضى الله تعالى على رضى غيره، و يُستطاعُ هذا بثلاثة أشياء: بطيب العود، و حسن الإسلام، و قوة الصبر» (انصاری، ۱۴۱۷: ۷۶) یعنی درجه دوم ایثار، خوشنودی و رضای حق تعالی بر خوشنودی غیر او است و رسیدن به این حالت برای انسان با سه امر مقدور بوده، نخست طهارت و تقای اصل، دوم، نیکویی اسلام و تسلیم محض بودن در برابر خداوند، و سوم، قوت و نیرومندی صبر. درواقع این مطالب، بیانگر این است که انسان خود را آراسته به فضایل و کمالات اخلاقی کند و کسب فضایل اخلاقی مربوط به درون اعمال عبادی است که آدمی عبادت را از روی اخلاص انجام دهد، نه به خاطر امر و نهی الهی و بلکه باید باور درونی به آن داشته باشد.

نیز وقتی درباره تخلق صحبت می‌کند، در تقسیم‌بندی تخلق به درجاتی، هدف از درجه سوم آن را رسیدن به کمالات الهی می‌داند «ثم الصعود عن تفرق التخلق، ثم التخلق بمجاوزة الأخلاق» (طارمی، ۱۳۷۷: ۲۵۲). همچنین وی در بحثی که به عنوان اخلاق در منازل السائرین در ده باب به آن اشاره کرده، برخی از صفات و ویژگی‌های انسان اشاره نموده، و با توجه به مفهوم کلام ایشان در این باب، هدف از انجام این صفات را، رسیدن به کمالات الهی می‌داند و درواقع اخلاص درونی را اصل و درون این صفات بیان می‌کند. به عنوان مثال، ایشان درجه دوم صبر و شکیبایی را، صبر بر طاعات قرار داده «و الدرجة الثانية الصبر على الطاعة، بالمحافظة عليها دواماً، و برعايتها إخلاصاً» (انصاری، ۱۴۱۷: ۷۰). و بیان می‌کند که سالک پیوسته بر عبادت و بندگی حق محافظت و پایداری کند، و اخلاص را در طاعت کاملاً رعایت نماید. که این اخلاص مربوط به درون اعمال است نه ظاهر آنها. چنان‌که حلاج نیز بیانی به همین مضمون دارد که رسیدن به حق را دو قدم است: «یکی قدم از دنیا برگیر و یک قدم از عقبی و اینک رسیدی به مولی» (حلاج، ۱۳۸۶: ۴۹۶)؛ که در این صورت اعمال انسان خالص و بی‌پیرایه برای خداوند عالمیان می‌شود و بس.

خواجه عبدالله علاوه بر کسب فضایل اخلاقی، به حضور قلبی اعمال عبادی نیز اشاره کرده، از جمله در بحث ذکر این موضوع را بیان نموده است. خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: «وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ؛ بیاد آر پروردگار خویش را آنگاه که او را فراموش می‌کنی» (سوره‌ی کهف، آیه‌ی ۲۴) خواجه در تبیین ذکر در اینجا می‌گوید: «و مراده به «الذكر» وجدان المذكور و حضوره بالقلب، لا ذكره باللسان وحده» (کاشانی، ۱۴۳۴ه.ق، ۱/ ۴۶۳) به باور

وی، مقصود از ذکر در اینجا، وجدان شی مذکور (یاد شده) و حضور آن با قلب است، نه با زبان. درواقع منظور از حضور قلب، اشاره به مرتبه کشف و شهود است.

همچنین وی در بحثی که درباره حیا در بخش اخلاق کرده، حیا را از نخستین مراتب خاصان می‌داند «الحياء من أوائل مدارج أهل الخُصوص، تَوَلَّدَ مِنْ تَعْظِيمِ مَنْوُطٍ بُوْدٌ» (انصاری، ۱۴۱۷: ۷۳) حیا، از تعظیم و بزرگداشتی که بسته به مودت و دوستی است، نشأت می‌گیرد. به عبارتی به اعتقاد ایشان انسان تا زمانی که عظمت و بزرگی حق تعالی را دریافته و او را دوست نداشته باشد، از آنچه در محضر او انجام می‌دهد، شرم و حیا نخواهد کرد، پس شرمساری برای انسان در جایی است که خود را در محضر بزرگی مشاهده می‌کند. درواقع درجات حیا، نشأت گرفته از حضور در محضر الهی است. و حضور در محضر حق تعالی به مرتبه احسان یا کشف و شهود اشاره می‌کند. همانطور که در باب تعظیم بیان می‌کند «التعظیم معرفه العظمه مع التذلل لها» (طارمی، ۱۳۷۷: ۳۵۰) چرا که کسی که عظمت خداوند را نشناسد، امکان ندارد خداوند را در عبادت به عظمت و بزرگی یاد کند و این غایت تذلل است.

وی معرفت حق تعالی را دارای سه مرتبه می‌داند که مرتبه دوم از معرفت و شناخت را، شناخت توانایی و دانایی و مهربانی یاد کرده که بنای ایمان است. و راه رسیدن به این معرفت، دیدار حکمت صانع است در خود. (انصاری، ۱۳۸۹: ۱/ ۱۵۷) این مطلب بیانگر این است که انسان به قضا و قدر الهی راضی باشد و آنها را مصلحت الهی بداند و این نشان از باور درونی اعمال انسان است. وی مرتبه سوم از معرفت را، شناخت نیکوکاری و دوستداری و نیکویی می‌داند، که بنای احسان است و راه رسیدن به این را، دیدار لطف مولی در شناخت کارها و درگذشتن از جرّمها می‌داند. و این باب را میدان عارفان، کیمیای محبان، طریق خاصان الهی، دل‌آرایی، شادی افزایی و مهرگشایی قرار داده است. (انصاری، ۱۳۸۹: ۱/ ۱۵۷) و از نظر وی، اولی‌ترین انسانها برای رسیدن به این مقام سه گروه از مردم هستند که عبارتند از «یکی غرقه گشته در دریای توحید، از زندگانی ناامید، دو دیگر واله گشته در هیبت، سیم غرقه گشته در وجد» (انصاری، ۱۳۸۶: ۱۱۷)

در مجموع با توجه به آنچه در بالا به آن اشاره شد، می‌توان نتیجه گرفت که هدف خواجه عبدالله انصاری از اعمال عبادی بیشتر بیان این نکته است که انسان یا به منظور امر و نهی و دستورات الهی، مبادرت به انجام اعمال عبادی می‌کند و یا به خاطر تخلق به اخلاق و کمالات الهی، که آن هم هدف اصلی عبادت است. با توجه با اینکه مشی عرفانی خواجه، جمع شریعت و طریقت بوده است (دهباشی، ۱۳۹۴: ۱۴۱) وی هدف از عبادت را فقط برای رسیدن به مقام کشف و شهود قرار نداده است. وی بخشی از منازل السائرین و صد میدان را با عنوان اخلاق اختصاص داده که در این بخش، اشاره به فضایل و کمالات اخلاقی شده است. با توجه به آنچه در این بخش

اشاره نموده است، می‌توان نتیجه گرفت که رسیدن به فضایل اخلاقی بالاتر از مرتبه ظاهری است و اخلاق جایگزین مرتبه کشف و شهود شده است.

۲-۲. جایگاه باطن اعمال عبادی از منظر مولانا

مولانا مانند دیگر عارفان الهی، معتقد است که هر عبادتی دارای کالبد و جانی است. کالبد عبادات همانطور که بیان گردید، آداب و حرکات و اوراد آن است و جان و باطن آن نیز حضور قلب - به عبارتی مقام کشف و شهود در عرفان - است. به عبارتی سالک پس از رهیدگی از کمند تعلقات دنیوی و اتصاف به اخلاق ملکوتی، با تسلیم محض در برابر اراده خداوند سبحان و گواهی صادقانه به مالکیت حقیقی او، حجابهای مراتب نظام هستی را در هم شکسته و در وجود بی‌پایان حق سبحانه فانی‌گردد و سرّ جانش را با عنایت الهی و تفضل ربوبی به زیور مشاهده دلربای حضرت حق سبحانه و تعالی آذین بندد و به نهایت توحید باریابد. مولانا نیز مانند خواجه به حضور قلبی اعمال عبادی اشاره کرده است. وی هرچند بر حفظ آداب و رسوم شرع تاکید دارد، ولی در عین حال باور دارد اگر فرایض شرع، فاقد روح و عاری از ذوق و حال معنوی باشد، چیزی جز رنج و مشقت به ارمغال نمی‌آورد. (زمانی ۱۳۷۷: ۲ / ۸۳۰) و بیان می‌کند:

وز نماز و از زکات و غیر آن لیک یک ذره ندارد ذوق جان

(دفتر دوم: ۳۴۱۰)

ذوق دارد هر کسی در طاعتی لاجرم نشکبید از وی ساعتی
آن غبین و درد بودی صد نماز کو نماز و کو فروغ آن نیاز؟

(دفتر دوم، ۲۷۶۹-۲۷۷۰)

در واقع، در دیدگاه وی آدمی با اینکه طاعات بسیار بجا می‌آورد و کارهای والایی انجام می‌دهد، نماز می‌خواند و روزه می‌گیرد و دیگر عبادات را انجام می‌دهد ولی ذره‌ای ذوق و حال در او پیدا نمی‌شود و روح او از این کارها هیچگونه لذتی نمی‌برد. مگر اینکه این عبادات دارای ذوق و حال معنوی باشد که این ذوق مربوط به بطن عبادت است. به عبارتی می‌توانی بگوییم که این ذوق، جان و مغز است که وجود حقیقی هر چیز است و شکل ظاهری، وجود به حساب نمی‌آید (استعلامی، ۱۳۹۳: دفتر دوم / ۳۴۹) به عبارتی هرکسی از طاعت و عبادتی احساس لذت و ذوق می‌کند، نمی‌تواند لحظه‌ای بر آن صبر کند و این ذوق، مربوط به بطن و درون عبادت است. نکته‌ی مهمی که مولانا به آن توجه داشته این است که سفر عشق بر انجام صوری عبادات رجحان دارد و اگر عشق با عبادت همراه شود، به مثابه نوری است که با نور دیگر پیوسته است. چنانکه حضرت پیامبر(ص)

می‌فرمایند: «افضل الناس من عشق العباده؛ برترین مردم کسی است که به عبادت عشق ورزد» (قمی، ۱۳۴۴ه.ق: ۱۹۸/۲) که این عشق به اعمال از نظر وی، نشان از باور درونی و تصدیق دلی انسان بر اعمال عبادی دارد.

ای شهان کشتیم ما خصم برون ماند خصمی زو بتر در اندرون

(دفتر اول: ۱۳۸۱)

سهل شیری دانکه صفها بشکند شیر آن است که خود را بشکند

(دفتر اول: ۱۳۹۷)

در واقع هدف از اعمال عبادی، به باور وی، پرهیز از هرگونه امور نفسانی است. (زمانی، ۱۳۸۵: ۶۸۱) و وسیله‌ای برای مهار کردن نفس اماره‌ی که آدمی از این طریق می‌تواند به بالاترین درجات روحی و معنوی برسد. وی مبارزه با نفس انسانی را بزرگترین جهاد دانسته است و بیان می‌کند: هر که خود را و هوای نفسش را بشکند و بر نفسش غالب شود و آن را مقهور و مغلوب سازد، او پهلوان و دلیر است. (زمانی، ۱۳۹۸: ۱/۴۴۸)

بشنو از اخبار آن صدرُ الصدور لا صَلاَهَ تَمَّ إِلَّا بِالْحُضُورِ

(دفتر اول: ۳۸۱)

روزه گوید: کرد تقوی از حلال در حرامش دان که نبود اتصال

(دفتر پنجم: ۱۸۹)

ای قوم به حج رفته کجایید کجایید معشوق همین جاست، بیایید بیایید

صد بار از آن راه بدان خانه پرفتید یک بار از این راه بدین خانه درآیید

(مولوی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۴)

قرض ده، کم کن از این لقمه تنت تا نماید وجه لاین رأَت

(دفتر پنجم: ۱۴۶)

داو مرضاک بصدقه یا فتی الصدقه مردٌ للبالا

(دفتر ششم: ۲۵۹۰)

به عبارتی هدف اعمال عبادی مثل نماز، تجلیگاه حقیقت بندگی و عبادت محسوب می‌شود. حضرت رسول (ص) فرمودند: «لا صلوه الا بحضور القلب» نماز جز با حضور قلب درست نیست و حضور قلب یعنی اینکه در هنگام عبادت، بنده به چیزی جز خدای مهربان نیندیشد. بیان‌گردید که به باور مولانا نیز، جان نماز و دیگر عبادات

انسان، حضور قلب است. به عبارتی، ایشان، اصل اعمال عبادی را حضور قلب و اتصال به محبوب ازلی و حقیقی می‌داند. این همان مقام کشف و مشاهده درعرفان است که غایت انجام اعمال عبادی رسیدن به چنین جایگاه و مقام عرفانی، معنوی و روحانی است.

به عبارتی در ابیات بالا مولانا دیدار و مشاهده محبوب ازلی را اصل مفهوم اعمال عبادی می‌داند. درواقع از نظر ایشان هدف اصلی اعمال عبادی، از هستی مجازی خود دست کشیدن و خود را فانی در حق و باقی در حق قرار دادن است که این غایت هدف سیر و سلوک محسوب می‌شود. وی قرب و رسیدن انسان به خدا را درباقی ماندن در صورت ظاهری عبادات نمی‌داند؛ بلکه رسیدن به این مقام را فانی شدن از خود و باقی شدن در محبوب ازلی می‌داند و بیان می‌کند:

قرب نی بالا و پستی رفتن است قرب حق از جنس هستی رستن است

با توجه به مطالب بالا، روشن می‌شود که مولانا طبق شیوهی معهود خود، درباره‌ی اعمال عبادی هم بحث را از مراتب اولیه به مراتب بالاتر ارتقا می‌دهد. ابتدا لزوم اعمال عبادی را در مرتبه اهل نظر مطرح می‌کند، اما در آن مرتبه و مقام توقف نمی‌کند بلکه، بعد از آن به صدق دلی آنها توجه کرده و در نهایت، هدف از اعمال عبادی را مشاهده و کشف قرار می‌دهد و دیدار محبوب را غایت همه مراتب و مقامات می‌داند. درواقع با توجه به آنچه در بالا به آن اشاره شد و بیان گردید، ظاهر اعمال عبادی را درحد پذیرفتن زبانی انسان می‌داند. و باطن اعمال عبادی را در حد مقام کشف و شهود قرار می‌دهد.

۳- مقایسه وجوه اشتراک و تفاوت آرای خواجه انصاری و مولوی درباره‌ی ظاهر و باطن اعمال عبادی

۳-۱. مقایسه آرای دوعارف دربحث ظاهر اعمال عبادی

مولوی ظاهر اعمال عبادی را درحد پذیرفتن زبانی انسان می‌داند ولی اصل و هدف اعمال عبادی را توقف در ظاهر آن نمی‌داند. حتی وی در آثار خویش کنایات زیادی دارد بر افرادی که در مرحله و مقام ظاهر توقف می‌کنند و تذکر می‌دهد که مومن واقعی باید از این مرحله عبور کرده و در آن توقف ننماید.

خواجه عبدالله انصاری نیز رعایت ظاهر اسلام را ضروری می‌داند و رعایت شریعت آنقدر برای ایشان مهم بوده که پیروان و مریدان خود را به رعایت آداب شرع وادار می‌نموده، حتی ایشان خود، امر به معروف و نهی از منکر می‌کرده است. درواقع هر دو عارف رعایت ظاهر را مورد توجه قرار داده‌اند، ولی خواجه عبدالله بیشتر از مولوی به رعایت ظاهر شریعت توجه کرده است.

۲-۳. مقایسه آرای دو عارف در بحث باطن اعمال عبادی

مولوی در انجام اعمال عبادی، به صدق درونی آنها توجه کرده، یعنی علاوه بر اعتقاد ظاهری و فرمانبرداری ظاهری شریعت، اعتقاد درونی را نیز اصل می‌داند. به عبارتی سخن مولانا در این است که اگر انسان بخواهد به مرتبه کشف و شهود برسد باید به ظاهر تکیه نکند و دیدار محبوب را غایت همه مراتب و مقامات بداند. به عبارت دیگر بیان می‌کند انسان در انجام اعمال عبادی باید چنان باشد که هرچند او حضور خدا را با چشم نمی‌بیند، ولی باور و یقین داشته باشد که خداوند او را می‌بیند. پس خدا را چنان عبادت و پرستش کند که شایسته پرستش وی باشد. و این مربوط به مرتبه کشف و شهود عرفانی است. هرچند که از نظر ایشان، رعایت ظاهر شریعت لازم و ضروری است.

از نظر خواجه عبدالله انصاری نیز، هدف از اعمال عبادی رسیدن به کمالات و فضایل اخلاقی است که حتی ایشان کسانی را که با نفس خود به مبارزه پرداخته‌اند، جزء ابرار قرار می‌دهد. درواقع ایشان، هدف آدمی را از انجام اعمال عبادی، رسیدن به باور درونی و انجام دادن آن از روی اخلاص قرار داده است. و بیشترین توجه را باور و اعتقاد و صدق درونی و دلی اعمال می‌داند. با توجه به آنچه که در بالا درباره خواجه اشاره شده، توان گفت که وی به اخلاق و صفات اخلاقی و آراسته شدن به فضایل اخلاقی توجهی خاص کرده و فصلی را با عنوان اخلاق در منازل السائرین آورده است که می‌تواند بیانگر این باشد که اخلاق در دیدگاه ایشان، جایگزین مرتبه کشف و شهود شده است و در این زمینه با مولوی که هدف غایی از انجام عبادات را رسیدن به مقام کشف و شهود می‌داند، مختصری تفاوت و مغایرت دارند.

۴. علل تفاوت دیدگاه دو عارف

خواجه عبدالله انصاری، در عصر خود تصوف را بسیار نزدیک به ظاهر شریعت تلقی می‌کرده و حنبلی مذهب و سخت پایبند عقاید خود و در تعصب، شهرت داشته است. وی، به گفته ذهبی، همواره با صراحت می‌گفته است «من حنبلی هستم تا زنده‌ام و چون بمیرم وصیتم به مردم این است که حنبلی شوند» (ذهبی، ۱۴۰۹: ۴۹۱). وی هر گونه انحراف از ظاهر شرع را که به یاری عقل انجام شود، بدعت و ضلالت می‌دانسته است. از صوفیان عصر خود آنانی را که انعطاف‌پذیری و سعه نظر داشته‌اند و اهل تعصب نبوده‌اند، رد می‌کرده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۴: ۳۲-۳۳). مولانا مذهب حنفی داشت، اما از هر گونه تعصب برکنار بود و می‌گفت: «من با هفتاد و سه مذهب یکی‌ام» (فروزانفر، ۱۳۳۳: ۱۴۳). وی در تصوف، عبادت و ریاضت و ذکر و فکر را با عشق و شور و جذبه و وجد و حال و رقص و سماع جمع کرد، و عشق و اشراق، مایه اصلی عرفان اوست، به وحدت وجود نیز قائل بود، اما نه از راه حلول، بلکه از راه فناء فی الله و بقاء به الله (سجادی، ۱۳۸۷: ۱۴۵). توان گفت که «عشق، پایه اصلی مسلک و

مرام و اساس مکتب و طریقه عرفانی مولوی است» (همایی، ۱۳۵۵-۱۳۵۴: ۸/۱). درواقع می‌توانیم بگوییم که خواجه به دلیل توجه بیشتر خود به شریعت و رعایت آن و همچنین تعصبی که داشته است باعث شده که به شریعت مقیدتر باشد و به اخلاق توجه زیادی نشان دهد، برعکس مولانا که بدون تعصب مذهبی بوده و اصل عرفان او را عشق و شور و جذبه تشکیل داده، به قشر و لب و لباب شریعت توجه کرده و تذکر می‌دهد که عارف باید از قشر گذشته و به لب و لب‌لب آن برسد.

نتیجه‌گیری

مولانا ظاهر و باطن اعمال عبادی را مورد توجه قرار داده است. و تنها به اعتقاد ظاهری اعمال عبادی توجه نکرده، هر چند اعتقاد ظاهری را لازم می‌داند؛ بلکه قبول درونی و مشاهده را اصل می‌داند. بنابراین، میتوان گفت که از نظر وی؛ ظاهر اعمال عبادی و صورتهای متفاوت آنها، هدف طالب و سالک نبوده، بلکه سالک آن را وسیله‌ای برای رسیدن به تاثیر معنوی و نقشی که بر روی روح و درون انسان می‌گذارد؛ می‌داند. می‌توانیم بگوییم که به باور ایشان، کیفیت این اعمال عبادی مهم و ارزشمند است و نه کمیت و تعدد آن. با توجه به مباحثی که صورت گرفت، بیشتر ابیات مثنوی درباره باطن اعمال عبادی بوده و ابیات مربوط به ظاهر اعمال عبادی، نسبت به باطن، حجم کمتری از ابیات مثنوی را شامل است. درواقع هدف اصلی را مبارزه با نفس و دوری از امور نفسانی انسان که یکی از بزرگترین مراحل سیر و سلوک الی الله است، برای اصلاح اخلاق ناپسند می‌داند. همچنین هدف غایی را استغراق و بیهوشی در محبوب و معشوق ازلی می‌داند..

خواجه عبدالله انصاری نیز ظاهر و باطن اعمال را مورد توجه قرار داده، ولی به دلیل توجه خاصی که به رعایت شریعت کرده‌اند، به انجام ظاهری اعمال عبادی توجهی خاص داشته و رعایت ظاهر شریعت را لازم دانسته و حتی در عدم رعایت ظاهر شرع، با اصحاب و دوستان برخورد می‌کردند. درواقع رعایت ظاهر برای ایشان مهم‌تر از مولوی بوده است. ولی وی تنها اکتفا به مرتبه ظاهر نکرده، بلکه آراسته شدن به کمالات الهی و رسیدن به فضایل اخلاقی را بزرگترین هدف و غایت اعمال عبادی می‌دانند. درواقع علاوه بر رعایت ظاهر شریعت، به باور درونی آنها نیز توجه داشته و اعتقاد درونی را ضروری می‌داند.

در واقع هدف مولانا از بیان اعمال عبادی در مثنوی معنوی، این است که انسان در انجام اعمال عبادی، مقصود غایی و هدف نهایی را در نظر بگیرد و روی خویش به سوی حقیقت الحقایق نماید. می‌توان بیان کرد که هدف از عبادات و طاعات، ادراک معقولات و دریافت اشراقات روحانی و معنوی است که این امر با تهذیب نفس و سلوک معنوی میسر می‌شود و عارف الی‌الله را به مقصد حقیقی که قرب و وصال حضرت احدیت است، نایل می‌سازد،

ولی خواجه عبدالله انصاری بیشتر از قرب و وصال به معبود حقیقی، به آراستگی اخلاقی اهمیت می‌دهند. اخلاق از دیدگاه ایشان نسبت به مشاهده و کشف و شهود دارای جایگاه و ارزش و اهمیت خاصی است. به عبارتی، می‌توانیم بگوییم که مذهب و مسلک و تا حدی تعصب خواجه باعث شده که به رعایت شریعت مقیدتر باشد و اخلاق را اصل قرار داده و به آن اهمیت خاصی دهد. و مسلک مولانا نیز، وی را به سمت درون و باطن و لب دین‌داری و اعمال عبادی سوق داده است.

منابع

قرآن کریم

آملی، حیدر (۱۳۸۶)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، (محقق و مصحح: هانری کرین)، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*، بیروت:

انصاری، عبدالله. (۱۴۱۷ه.ق). *منازل السائرین*، محقق و مصحح: علی شیروانی، تهران: دارالعلم.

..... (۱۳۶۸). *صد میدان*، تهران: انتشارات طهوری.

..... (۱۳۸۹). *مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری*، تصحیح و مقابله سه نسخه مقدمه و فهرس محمد سرور

مولایی، تهران: انتشارات توس.

حلاج، حسین (۱۳۸۶). *مجموعه آثار حلاج*، محقق و مصحح: قاسم میرآخوری، تهران: انتشارات شفیعی.

ذهبی، شمس‌الدین. (۱۴۰۹) *تاریخ الاسلام و وفیات الامشاهیر والاعلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتب العربی.

زمانی، کریم. (۱۳۹۱). *شرح جامع مثنوی معنوی*، ج دوم، چاپ ۲۸، تهران: اطلاعات.

زمانی، کریم (۱۳۹۳). *شرح جامع مثنوی معنوی*، ج ۵ و ۶، چاپ ۲۳، تهران: اطلاعات.

سجادی، ضیاء‌الدین. (۱۳۸۷). *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف*، چاپ چهاردهم. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

سراج، ابونصر. (۱۳۸۰). *اللمع فی التصوف*، مصر: دارالکتب.

شفیعی کدکنی، محمد رضا. (۱۳۹۴). *در هرگز و همیشه انسان: از میراث عرفانی خواجه عبدالله انصاری*، تهران: سخن.

فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۳۳). *تحقیق در احوال و زندگانی مولانا*، چاپ دوم، تهران: زوار.

قاسانی، عبدالرزاق. (۱۴۳۴ه.ق). *شرح منازل السائرین*، تحقیق و تعلیق محمد بیدارفر، قم. انتشارات بیدار.

قمی، عباس. (۱۳۴۴ق). *سفینه البحار*، ج ۲، بی‌جا: انتشارات دارالاسوه.

عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۷۳). *تذکره الاولیاء*، تصحیح نیکلسون، تهران: نشر بهزاد.

طارمی، صفی‌الدین محمد. (۱۳۷۷). *انیس العارفين (تحریر فارسی شرح منازل السائرین عبد الرزاق کاشانی)*، چاپ اول، تهران: انتشارات روزنه.

مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ه.ق). *بحار الانوار*، ج ۳۳ و ۵۷، چاپ دوم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

- مکی، ابو طالب. (۱۹۶۱). *قوت القلوب*، مصحح مصطفی حلی، مصر:
- مولوی، جلال الدین (۱۳۷۴)، *مثنوی معنوی*، مقدمه جواد سلماسی زاده، به اهتمام جواد اقبال، تهران: انتشارات اقبال.
- (۱۳۸۴)، *دیوان کبیر شمس*، محقق و مصحح: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: طلایه.
- (۱۳۸۶). *فیه ما فیه*، محقق و مصحح: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات نگاه.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۹). *انسان کامل*، تهران: انتشارات طهوری.
- (۱۳۷۹). *بیان التنزیل*، (مصحح علی اصغر میر باقری فرد)، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



مقایسه انگیزش اخلاقی در اندیشه‌های علامه طباطبایی و مک‌ناتن

محمد مهدی شمس^{۱*}، محمدرضا ضمیری^۲

۱. استاد مدعو، دانشگاه مراغه، مراغه، ایران.

۲. دانشیار، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2022.12919

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_12919.html

چکیده

نویسنده مسئول:

محمد مهدی شمس

ایمیل:

mshamsi905@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۴/۱۵



دسترسی آزاد

کلیدواژه‌ها:

علامه طباطبایی، مک‌ناتن،

انگیزش اخلاقی، منابع انگیزش،

درونی یا بیرونی بودن منابع

انگیزش.

مقایسه اندیشه‌های علامه طباطبایی و مک‌ناتن در زمینه‌ی انگیزش اخلاقی در دو حوزه یعنی منشا انگیزش و درونی یا بیرونی بودن منابع انگیزش قابل ارزیابی است. در حوزه منشا انگیزش مک‌ناتن تنها به موقعیت انجام فعل و درک شخص در آن موقعیت اشاره می‌کند و این در حالی است که علامه به سه مؤلفه یعنی توجه به فواید دنیوی، توجه به فواید اخروی و جلب رضایت الهی اشاره نموده و درک شخص در موقعیت را نیز به یکی از این سه مؤلفه برمی‌گرداند. نکته قابل تأمل در رویکرد مک‌ناتن، عدم توجه او به دین و رابطه‌ی اخلاق با دین است؛ امری که در دیدگاه علامه قابل انکار نیست. در حوزه درونی یا بیرونی بودن منابع انگیزش اخلاقی نیز بایستی به این نکته اشاره کرد که علامه منابع انگیزش را بیرونی می‌داند چراکه توجه به فواید دنیوی، توجه به فواید اخروی و جلب رضایت الهی اهدافی خارج از وجود انسان هستند؛ اما مک‌ناتن معتقد است که درک شخص در موقعیت بر اساس انگیزه درونی وی اتفاق می‌افتد.

بیان مسأله

انگیزش^۱ یک ویژگی روان‌شناختی است که سبب انرژی در انسان می‌شود و قوای او را در جهت انجام کاری فعال می‌کند و میل به انجام عملی خاص را باعث می‌شود و به تبع آن انگیزش اخلاقی نیز به معنای برانگیخته شدن درونی برای جذب و اجرای فضایل و دفع و اجتناب رذایل است و منبع انگیزش اخلاقی به معنای جستجو در خصوص سرچشمه‌های اولیه رفتار اخلاقی است. به تعبیر دیگر انگیزش اخلاقی ویژگی روان‌شناختی است که ارگانیسم را به سمت رسیدن به هدف مورد نظر سوق می‌دهد. انگیزش؛ عمل، هدف و جهت رفتار را مشخص می‌کند (کاویانی و کریمی، ۱۳۹۰: ۸۰). شول و همکارانش در تعریف انگیزه به سه عنصر ایجاد انرژی، هدایت و حفظ آن توجه کرده و معتقدند انگیزه نیروهایی است که باعث ایجاد انرژی، هدایت و حفظ رفتار فردی می‌شود؛ به این معنا که انگیزه در اولویت اول به انسان انرژی می‌بخشد تا اخلاقی عمل کند و یا به نتایج اخلاقی برسد. دوم به انسان جهت انتخاب گزینه های اخلاقی راهنمایی می‌کند و سوم قصد اخلاقی را حفظ می‌کند یا انسان را به سیر اخلاقی عمل متعهد می‌کند (Scholl and others, 2016: 2). لازم به ذکر است که در تبیین انگیزش اخلاقی به دنبال پاسخ برای این پرسش نیستیم که «کدام دسته اعمال خوب هستند تا شخص بتواند آن‌ها را انجام دهد؟» بلکه به دنبال پاسخ برای این پرسش هستیم که «چه عاملی باعث حرکت انسان به سوی عمل اخلاقی می‌شود؟» و یا به تعبیر دقیق‌تر «چه چیزی باعث ایجاد رفتار اخلاقی می‌شود؟» از این رو انگیزش اخلاقی پرسش از چرایی انجام عمل اخلاقی است (Colle and Werhane, 2008: 751).

بطور کلی پرداختن به انگیزه‌ی عمل مسأله‌ای است عام که شامل همه افعال اختیاری انسان می‌شود. در واقع انگیزه را دلایل محرک عمل یا تبیین عمل نیز می‌گویند؛ چراکه انگیزه فاعل جزئی از علت پدید آورنده عمل است و تبیین یک عمل اختیاری شامل بیان انگیزه فاعل نیز می‌شود. در واقع در پاسخ به این سوال که انگیزه‌ی افراد از انجام اعمال چیست؟ تلاش می‌شود به اموری اشاره شود که محرک افراد در انجام عمل هستند. در حوزه افعال اخلاقی نیز این مسأله و تبیین علل محرک شخص در انجام افعال اخلاقی مطرح می‌شود. انگیزش و تبیین علل افعال ارادی علاوه بر اینکه بحثی فلسفی است، بحثی روان‌شناختی نیز هست و از همین روست که دانش روان‌شناسی اخلاق شکل گرفته است. در روان‌شناسی اخلاق دو گونه از مباحث مورد بحث و بررسی قرار

۱. البته لازم هست به تفاوت بین انگیزه و انگیزش و انگیزاننده نیز اشاره بکنیم، هرچند در مقام بحث جدا کردن این سه از هم امکان‌پذیر نیست. انگیزش فرایندی که انگیزه را ایجاد می‌کند. به زبان ساده تر یعنی شما باید یک سری کار انجام دهید تا با انگیزه شوید، به آن کارها انگیزش می‌گویند. عاملی که انگیزه را به وجود می‌آورد انگیزاننده نام دارد. در واقع انگیزاننده، طی فرایندی که انگیزش نام دارد، انگیزه را در وجود شما می‌سازد. انگیزه نیز شامل یک نیاز یا خواست ویژه ای است که انگیزش را موجب می‌شود.

می‌گیرند. اول مسایلی که به عنوان مفروضات روان‌شناختی برای اعتبار اخلاق یا قواعد اخلاقی لازم‌اند همچون اختیار و دوم مسایلی که درباره زیرساخت‌ها یا ملزومات روان‌شناختی اعمال اخلاقی به بحث می‌پردازد. مبحث انگیزش اخلاقی در دسته دوم قرار می‌گیرد (فصیحی رادمندی، ۱۳۹۳: ۱-۲).

نوشتار حاضر تلاش می‌کند به مقایسه‌ی اندیشه‌های علامه طباطبایی و مک‌ناتن در حوزه تبیین انگیزش اخلاقی بپردازد. علامه در آثاری همچون *تفسیر المیزان*، *نهایه الحکمه* و *بررسی‌های اسلامی* به مسأله انگیزه و انواع آن اشاره کرده است. علاوه بر این مک‌ناتن نیز در آثار متعددی همچون *نگاه اخلاقی: درآمدی به فلسفه اخلاق*^۱، *راهنمای انگیزش اخلاقی*^۲، *اخلاق غیر اصول‌باور*^۳، *دلایل انگیزشی و دلایل هنجاری*^۴، *وظیفه‌گرایی*^۵، *عامل وابسته و تمایز انجام/اتفاق افتادن فعل*^۶ و *ارزش و دلایل عامل وابسته*^۷ موضوع انگیزش اخلاقی را مورد بحث قرار داده است. لازم به ذکر است که توجه علامه و مک‌ناتن بر درک موقعیت در انجام عمل و یا انجام ندادن آن زمینه مقایسه آراء و اندیشه‌های این دو متفکر را فراهم آورده است. در پژوهش حاضر نیز تلاش می‌شود در دو حوزه یعنی عامل انگیزه یا دلیل عمل (یعنی بستری که از طریق آن انگیزه شکل می‌گیرد) و درونی و بیرونی بودن دلیل عمل به مقایسه آراء و اندیشه‌های این دو متفکر پرداخته شود.

پیش از اشاره به دیدگاه علامه و مک‌ناتن در حوزه انگیزش اخلاقی لازم هست به پیشینه این موضوع و نظر متفکرانی همچون افلاطون و ارسطو در این زمینه اشاره شود. در دیدگاه سقراط و افلاطون منشاء انگیزش اخلاقی انسان برای انجام عمل اخلاقی، آگاهی و معرفت و منشأ ضعف‌های اخلاقی، جهل و نادانی بیان شده است؛ در حالی که ارسطو برخلاف نظر استاد خویش، علاوه بر آگاهی عوامل و مؤلفه‌های دیگری نیز در تبیین انگیزش اخلاقی بیان نموده است. لازم به ذکر است که فهم دیدگاه ارسطو در حوزه انگیزش اخلاقی با تبیین یودایمونیا یا سعادت^۸ و فرونسیس یا حکمت عملی^۹ امکان‌پذیر می‌شود. ارسطو در فصل اول کتاب اخلاق نیکوماخوس بیان می‌کند که هر فن و تحقیق علمی و هر فعل و هرگونه انتخابی معطوف به خیر است و خیر آن چیزی است که همه

1. Moral vision: An introduction to ethics
2. Mapping moral motivation
3. Unprincipled Ethics
4. Motivating Reasons and Normative Reasons
5. Deontology
6. Agent-Relativity and the Doing-Happening Distinction
7. Value and agent-relative reasons
8. eudaimonia/ happiness
9. phronesis/ practical wisdom

امور نسبت به آن گرایش دارند و هدف همه امور محسوب می شود (Aristotle, 2009, 1094a 1-3). از نظر ارسطو سعادت بالاترین همه امور قابل دسترس در حوزه عمل است و سعادت آن چیزی است هر انسان عقلانی به دنبال دستیابی به آن است. وی برای جلوگیری از برداشت های گمراه کننده در مورد سعادت چنین توضیح می دهد که معنای واقعی سعادت شامل فعالیت روح در مطابقت با فضیلت حاصل می شود. ارسطو چنین بیان می کند که سعادت فعالیت است که مستلزم تحقق واقعی ماهیت بشر است و این سخن به این معناست که زندگی سعادت مند به زندگی مطابق با بعد عقلانی وجود انسان اطلاق می شود. علاوه بر این ارسطو به این پرسش که چگونه انسان می تواند به این سعادت دست یابد؟ با اتکا به مفهوم فضیلت و رشد آن در انسان پاسخ می دهد. وی فضیلت را به عنوان بالفعل کردن یک پتانسیل تعریف کرده است؛ به این صورت که ماهیت انسان ها به واسطه طبیعت خوب یا بد به دنیا نمی آید بلکه استعداد خوب شدن دارد اگر فضایل را رشد دهد و استعداد بد شدن دارد اگر رذایل را رشد دهد (Colle and Werhane, 2008: 752).

لازم به ذکر است که در حکمت عملی از دیدگاه ارسطو، شخص فضیلت مدار، اهداف فضیلت مند مورد تمایل را سنجش می کند. مساله مورد توجه در اینجا این است که این تمایل یا میل چگونه ایجاد می شود و انگیزه چیست؟ در دیدگاه ارسطو هر حرکتی که از انسان سر می زند میلی در آن نهفته است (Mele, 1984: 126). البته میل^۱ در ارسطو از جمله نخستین مراحل تحقق یک فعل اخلاقی است. ارسطو سه نوع میل را از هم متمایز می کند: (۱) بولئوسیس^۲ به معنای میل عقلانی یا سنجیده، (۲) تومس^۳ به معنای میل احساسی و (۳) ایپسومیا^۴ به معنای میل شهوانی که چنین میلی با نیازهای اساسی بیولوژیکی همچون نیاز به تغذیه و میل جنسی همراه است. البته این طبقه بندی ارسطو ظاهراً مبتنی بر تقسیم بندی سه گانه افلاطون از نفس است؛ اما در معنای کلی میل نیرویی محرک است که منجر به حرکت می شود (صمدیه و ملایوسفی، ۱۳۹۶: ۱۱؛ Bunnin, Nicholas and Yu, Jiyuan, 2004: 175-176).

میل سنجیده یا میل برای اهداف برخلاف ایپسومیا و تومس، در بخش عقلانی نفس یافت می شود. (Mele, 1984: 126). علاوه بر این ارسطو بیان می کند که میل سنجیده که هدفی را دنبال می کند بطور قاطع به سمت خیر و سعادت توجه دارد؛ به این معنا که میل به اهداف فضیلت مدار توجه دارد (ibid: 127-128). از نظر ارسطو معرفت یکی از عوامل اصلی در انگیزش فرد برای فعل اخلاقی محسوب می شود چیزی که افلاطون نیز به آن

1. desire

2. boulesus

3. thumos

4. etithumia

اذعان کرده است؛ اما ارسطو برخلاف استاد خویش معتقد است بسیاری از افراد هستند که با وجود علم نسبت به درستی عملی اما به آن مبادرت نمی‌ورزند. بنابراین آگاهی و معرفت به تنهایی علت انگیزش نیست بلکه علاوه بر آگاهی، میل و اراده نیز در انجام یک عمل لازم است. از نظر ارسطو میل از نخستین مراحل تحقق فعل اخلاقی است. وی میل به معنای بولتوسیس یا میل عقلانی را به عنوان نیروی محرک در افعال اخلاقی انسان مطرح می‌کند (Bunnin, Nicholas and Yu, Jiyuan, 2004: 175-176).

ارسطو معتقد است از آنجایی که عمل اخلاقی فضیلت آمیز بدون انتخاب^۱ امکان‌پذیر نیست؛ لذا انتخاب مبدأ عمل اخلاقی خواهد بود البته مبدأ به عنوان علت محرک و نه علت غایی؛ اما انتخاب بدون میل و تفکر نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ بنابراین مبدأ انتخاب، میل همراه با تفکری است که غایت را نشانه می‌رود (صمدیه و ملایوسفی، ۱۳۹۶: ۱۱-۱۲؛ Aristotle, 2004, 1139a 36-40).

۱. انگیزش اخلاقی و منشأ آن در دیدگاه علامه طباطبائی

علامه در وهله‌ی اول منشأ و بستر افعال و رفتارهای ارادی و بطور خاص افعال اخلاقی را در امیال و نیازهای فرد جستجو می‌کند. علامه معتقد است که سه قوه برانگیزاننده یعنی قوه شهویه، قوه غضب و قوه عقل در انسان وجود دارد که می‌توانند مبدأ عمل باشند و تمامی اعمال انسان نیز از یکی از این سه قوه نشأت می‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۸۹ ب، ج ۱: ۴۷۷-۴۷۸). به عبارت دیگر هر فعلی که انسان بر اساس اراده و اختیار انجام می‌دهد برای ارضای میلی است و حتی زمانی که فعلی از انسان ناشی می‌شود و به نظر می‌رسد برخلاف میل فرد اتفاق افتاده، با تحلیل بیشتر روشن می‌شود که میلی مخفی در آن نهفته است (همان، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۷۵ و ۱۸۵). بطور کلی علامه مبادی عمل ارادی را شامل میل، علم و معرفت، شوق، اراده و قوه عامله می‌داند. لازم به ذکر است که میل در عمل ارادی به معنای میل سنجیده است. بنابراین ابتدا یک نیاز عقلانی، داعی برای انجام عملی می‌شود که فی نفسه حسن است و انسان دوست دارد و بر خود واجب می‌داند که این نیاز را برآورد. لذا فعل متناسب با آن را تصور نموده، آثار و پیامدهای آن را در نظر می‌آورد. از دیدگاه علامه نفس انسان علت فاعلی افعالی است که از انسان صادر می‌شود. اما نفس انسانی یک مبدا فاعلی علمی است که با شناخت و آگاهی کار انجام می‌دهد و تنها اموری از او صادر می‌شود که آنها را کمال برای خود تشخیص داده است (همان، ۱۳۸۹ ب، ج ۳: ۳۳۱ و ۳۲۵). هر فعلی که انسان انجام می‌دهد، پاسخ به یک نیاز شهوی، غضبی و یا عقلی است و انسان را به کمال شهوی، غضبی یا عقلانی می‌رساند و ارضای این نیاز نوعی لذت (لذت عقلی، شهوی یا غضبی) ایجاد می‌کند و این لذت‌ها نیز عمل و متعلقات عمل را در نظر انسان زینت می‌دهند (همان، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۱۶۸).

1. prohairesis

علامه لذت‌هایی که انسان را به انجام عمل سوق می‌دهند شامل سه قسم می‌دانند و این سه قسم عبارتند از: (۱) لذت‌هایی که لذیذ بودن و زیبایی آن طبیعی شی لذیذ است، مانند طعم‌های لذیذی که در انواع غذاها هست و این‌گونه لذت‌ها مستند به خلقت و منسوب به خدای سبحان است و خداوند این گونه لذت‌ها را به منظور سوق دادن اشیا به سوی غایت و هدف تکوینی در وجود آن‌ها قرار داده است. (۲) لذت‌های فکری که زندگی دنیوی انسان را اصلاح می‌کنند و برای آخرت او نیز ضرری ندارند. این نوع لذت‌ها نیز منسوب به خدای سبحان است و امری فطری است و از این رو هیچ تغییر و تبدیلی نیز در آن راه ندارد. از جمله این‌گونه لذت‌ها می‌توان به لذت حاصل از ایمان اشاره نمود که آیه «حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ / حَلَاوَتِشَ رَا خُدا دَر دَلِ هَر كِه بِخَوَاهِد قَرار مِی‌دِهَد» بیانگر آن است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۴۳۵). (۳) لذاتی است فکری که موافق با هوا و مایه بدبختی در دنیا و آخرت است، لذاتی است که فطرت سالم مخالف آن است. احکام افکاری که از فطرت منبعث می‌شود هیچ وقت با اصل فطرت مخالفت و ناسازگاری ندارد و چون خدای تعالی فطرت انسان را طوری تنظیم کرده که انسان را به سوی سعادتش سوق دهد، پس هر حکم و فکری که مخالف با فطرت سالم باشد و سعادت آدمی را تامین نکند از خود فطرت ترشح نشده و به طور مسلم القایی است از القائات شیطان و لغزشی است روحی و مستند به شیطان. مانند لذات موهومی که انسان از انواع فسق و فجور احساس می‌کند. این‌گونه لذات را خداوند به شیطان نسبت داده است. این لذایذ است که عمل و متعلقات عمل انسان را در نظر انسان زینت می‌دهد (همان: ۴۳۶). بنابراین امیال و لذات بستر لازم را برای انجام افعال ارادی ایجاد می‌کنند؛ اما چنین نیست که امیال و لذات به تنهایی بتوانند بستر برای افعال اخلاقی نیز فراهم کنند؛ چرا که علامه انگیزه‌هایی را در رضایت الهی بیان می‌کند.

علامه طباطبایی در تبیین اخلاق و انگیزه‌های اخلاقی چنین بیان می‌کند که اصلاح اخلاق و خوی‌های نفس و تحصیل ملکات فاضله و پاک کردن دل از اخلاقیات زشت و ناپسند، تنها از طریق تکرار عمل صالح و مداومت بر آن امکان پذیر می‌شود. ایشان در این خصوص معتقد است عملی که متناسب با اخلاق پسندیده باشد، بایستی به حدی تکرار شود تا بتدریج اثرش در نفس نهادینه شود؛ طوری که هیچ وقت از بین نرود و یا اینکه لااقل به سختی تغییر پذیرد و از بین برود. از این رو از نظر علامه برای تهذیب اخلاق و کسب فضائل اخلاقی تنها راه، تکرار عمل است و این تکرار عمل با توجه به سه مؤلفه یعنی توجه به فوائد دنیوی فضائل و تحسین افکار عمومی (طریقه‌ی فلسفه یونان)، توجه به فوائد اخروی فضائل (طریقه‌ی انبیا) و محو زمینه‌های رذائل اخلاقی و توجه به خداوند و انجام اعمال برای رضای او (طریقه‌ی قرآن) انجام می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۳۴).

در واقع علامه در تبیین انگیزش اخلاقی به سه مؤلفه اشاره و معتقد است که انگیزه‌های افراد در انجام افعال اخلاقی خارج از این سه مؤلفه نیستند. وی بر این باور است که مؤلفه‌ی اولی که سبب انگیزش در افعال اخلاقی

می‌شود، توجه به فوائد دنیوی فضائل و تحسین افکار عمومی هست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۳۴). علامه بیان می‌کند این روش همان روشی است که در علم اخلاق یونان و اخلاق قدیم به کار گرفته می‌شد و با روش قرآن منافات دارد؛ چراکه قرآن کریم زیر بنای اخلاق را ستایش و نکوهش از سوی مردم قرار نداده؛ به این صورت که عامه مردم چه چیزهایی مورد مدح و ذم خود قرار می‌دهند و یا اینکه چه چیزهایی مورد پسند جامعه هست و چه چیزهایی را جامعه نمی‌پسندد؟ و اگر هم در برخی از آیات مردم را به اخلاق فاضله دعوت کرده و علت آن را فوائد دنیایی بیان نموده از این بابت هست که این فوائد دنیایی از جهت رساندن به ثواب اخروی مورد توجه قرار گرفته‌اند (همان: ۵۳۳-۵۳۵).

از نظر علامه روش دوم از تهذیب اخلاق، توجه به فوائد آخرتی آنهاست و این همان روش انبیاست که در قرآن هم به آن اشاره شده همچون آیه ۱۱۱ سوره توبه: (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ، خدا از مؤمنین جان‌ها و مال‌هایشان را خرید، در مقابل اینکه بهشت داشته باشند)، در این روش اخلاق از راه غایات اخروی اصلاح و تهذیب می‌شود و همه آن‌ها کمالات حقیقی قطعی و نه کمالات ظنی هستند و این آیات از راه مبادی این کمالات که آن مبادی نیز اموری حقیقی و واقعی همچون اعتقاد به قضاء و قدر و تخلق به اخلاق خدا و تذکر به اسماء حسنا و صفات علیای او هستند اصول اخلاق را بیان می‌کند. این روش در اصلاح اخلاق همان طریقه انبیاء است که نمونه‌های بسیاری از آن در قرآن آمده و نیز به طوری که پیشوایان ما نقل کرده‌اند، در کتب آسمانی گذشته نیز بوده است (همان: ۵۳۵).

طریقه سوم محور زمینه‌های ردائل اخلاقی است و آن مختص قرآن کریم است و آن عبارت از این است که انسان‌ها را از نظر اوصاف و طرز تفکر، طوری تربیت شوند که دیگر محل و موضوعی برای ردائل اخلاقی باقی نماند؛ به این معنا اجازه ندهند ردائل در دل‌هایشان راه یابد تا در صدد بر طرف کردن آن برآیند و دل‌ها را چنان با علوم و معارف الهی پر کنند که دیگر جایی برای ردائل باقی نماند (همان: ۵۳۹).

بنابراین همانطور که اشاره شد طریقه حکما و فلاسفه در فن اخلاق بر اساس عقاید عمومی و اجتماعی است؛ عقایدی که ملت‌ها و اجتماعات درباره خوبی‌ها و بدی‌ها دارند. طریقه انبیاء هم بر اساس عقائد عمومی دینی است؛ عقائدی که در تکالیف عبادتی و در مجازات تخلف از آن‌ها تکالیف دارند؛ طریقه سوم که طریقه قرآن است بر اساس توحید خالص و کامل بنا شده؛ توحیدی که تنها و تنها در اسلام دیده می‌شود و خاص اسلام است (همان: ۵۴۱). علاوه بر این سه انگیزه‌ای که علامه برای افعال اخلاقی در تفسیر المیزان اشاره کرده‌اند می‌توان به انگیزه ایجاد شده در موقعیت انجام فعل نیز اشاره نمود که علامه در تبیین علل ضعف‌های اخلاقی آن را مورد توجه قرار داده و معتقد است که یکی از عوامل تاثیرگذار در شکل‌گیری رفتارهای فرد، موقعیتی است که شخص در آن قرار

می‌گیرد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲: ۱۴۴؛ (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۱۲-۱۰).؛ اما نکته قابل تأمل در دیدگاه علامه این است که ایشان همین انگیزش ایجاد شده در موقعیت را به یکی از این سه علت انگیزش برمی‌گرداند.

۲. انگیزش اخلاقی و منشأ آن در دیدگاه مک‌ناتن

مک‌ناتن دیدگاه خویش درباره‌ی انگیزش اخلاقی را از طریق نظریه‌ی خاص‌گرایی اخلاقی^۱ و هم‌چنین وظیفه-گرایی^۲ در معنای موردنظر خویش بیان می‌کند. وی دیدگاه خاص‌گرایی خویش را در کتاب نگاه/اخلاقی: درآمدی به فلسفه/اخلاق و مقاله اخلاق/غیراصول‌باور به صورت مفصل توضیح می‌دهد.^۳ وی با نقد دیدگاه واقع‌گرایی و ناشناخت‌گرایی به دیدگاه خاص‌گرایی اشاره و بر اساس آن معتقد است هر تصمیم اخلاقی خاص بایستی بر اساس واقعیات عینی خودش اتخاذ شود. مک‌ناتن در این خصوص معتقد است: «آنچه لازم است درک صحیح مورد خاص بالفعل با مجموعه منحصر به فرد خصوصیاتش است». در واقع دیدگاه خاص‌گرایی اخلاقی در مقابل دیدگاه عام‌گرایی^۴ قرار دارد که قائل به تعمیم‌پذیری و کلیت احکام و قواعد اخلاقی است. از نظر مک‌ناتن رویکرد عام‌گرایانه موجه و مطلوب نیست و به کارگیری آن در زندگی روزمره می‌تواند گمراه‌کننده باشد. ایشان حتی اصول اخلاقی را نیز نادیده گرفته و معتقد است اصول اخلاقی در بهترین حالت بی‌فایده و در بدترین حالت مانع نگاه اخلاقی‌اند و از این رو قائل به خاص‌گرایی اخلاقی است (مک‌ناتن، ۱۳۸۳: ۲۴۵). وی حتی در مقاله اخلاق/غیراصول‌باور، تقسیم‌بندی راس^۵ از اصول اولیه و ثانویه اخلاق را نیز بی‌اساس می‌داند (McNaughton and Rawling, 2000: 15). از نظر مک‌ناتن احکام اخلاقی را نمی‌توان اصول محکمی دانست. بیشتر بایستی عوامل در موقعیت ارزیابی شوند تا در صورت لزوم نقش خود را به عنوان دلایل یا اصول تعیین کنند (McNaughton and Rawling, 2000: 24).

مک‌ناتن هم‌چنین معتقد است که نتیجه‌گرایی نمی‌تواند به نحو مناسب و شایسته‌ای پاسخ‌گوی این مسئله باشد که چه نوع رفتارهایی، اخلاقی محسوب می‌شوند؟ مک‌ناتن معتقد است نتیجه‌گرایی در این خصوص همچون عامه مردم بیشتر به نتایج اعمال توجه دارد؛ به این صورت که عمل خوب عملی است که بهترین نتیجه را در پی داشته باشد. وی معتقد است نتیجه‌گرایی با معنای عام اخلاق در تضاد است و نمی‌تواند تمامی رفتارهای ما را

1. Moral particularism

2. deontology

۳. همانطور که مک‌ناتن اشاره می‌کند اصطلاح خاص‌گرایی نخستین بار توسط هیر (Hare) به کار برده شد. همانطور که وی این تعریف را بیان کرد، خاص‌گرایی اخلاقی، دست کم در شدیدترین شکل آن، رد این تصور است که اگر دو شرایط از هر نظر غیر اخلاقی یکسان باشند، پس آنها باید از هر نظر اخلاقی یکسان باشند (McNaughton and Rawling, 2013: 1).

4. Generation

5. W. D. Ross

توجیه کند؛ چراکه ممکن است شخصی به شخص دیگر که عاشق و دوستدار اوست کمک کند بدون آنکه به بهترین نتیجه فکر کند و علاوه بر این نتیجه‌گرایی نمی‌تواند توجیه کند که محدودیتی برای نتیجه خوب وجود دارد یا نه و از این روست که مک‌ناتن به وظیفه‌گرایی به معنای مورد نظر خویش اشاره می‌کند (McNaughton and Rawling, 2006: 66).

مک‌ناتن برای تبیین بهتر دیدگاه خویش در مورد درک شخص از موقعیت برای انجام افعال اخلاقی در مقاله *تمایز عامل وابسته و انجام/اتفاق/افتادن عمل* به تمایز معروف عامل غیرمداخله‌گر یا بی‌طرف^۱ با عامل وابسته یا نسبی^۲ اشاره می‌کند. البته بایستی به این نکته شود که تمایز عامل غیرمداخله‌گر و عامل وابسته به عنوان یکی از مهم‌ترین تمایزها در فلسفه عملی شناخته می‌شود و به ویژه در تمایز میان نظریه‌هایی که می‌توانند و هم چنین نظریه‌هایی که نمی‌توانند شرحی برای معنای عام اخلاق همچون وظایف، عوامل عامل محور و محدودیت‌های عامل محور ارائه دهند. توماس نیگل^۳ در تمایز عامل وابسته و عامل غیرمداخله‌گر نین مطرح می‌کند که اگر شخص می‌تواند دلیلی به صورت کلی ارائه دهد و اشاره و ارجاع به شخص خاص نداشته باشد یک عامل غیرمداخله‌گر است و اگر شخص دلیلی به صورت کلی ارائه دهد که ارجاع به شخص خاص دارد، در این صورت عامل وابسته است (Ridge, 2008: 2-3/ McNaughton and Rawling, 1991: 167).

به طور کلی دلایل عامل غیرمداخله‌گر مواردی هستند که برای هر شخصی در یک موقعیت فارغ از هرگونه روابط خاص با افراد و عناصر دیگر به کار می‌روند. در مقابل دلایل عامل وابسته برای هر شخصی تنها به دلیل رابطه‌ای خاص به کار می‌رود. برای مثال هر شخصی باید دلیلی برای خیرخواهی عمومی به دیگران در پیرشان حالی آن‌ها داشته باشد اما من یک دلیل خاص برای کمک دارم، اگر فرزندان من باشند که در پیرشان حالی هستند. همانطور که اشاره شد در سالهای اخیر تمایز دلایل عامل غیرمداخله‌گر از عامل وابسته نقش کلیدی در تمایز وظیفه‌گرایی از نتیجه‌گرایی ایفا کرده است. این تمایز برای همه نظریه‌های نتیجه‌گرای جهانی که ارزش را بصورت غیرشخصی تعیین می‌کنند قابل توجه است. براساس نظریه‌های نتیجه‌گرا ارزش واقعی هر موقعیتی به دیدگاه عامل آن بستگی ندارد؛ بنابراین هیچ ارجاعی به عامل یا موقعیت او در جهان نمی‌شود و از این روست که نتیجه‌گرایی شرحی از یک عامل غیرمداخله‌گر را فراهم می‌آورد که تعیین کننده حق و خیر است. مخالفت‌های اخیر با نتیجه‌گرایی نیز متمرکز بر دو جنبه معنای عام اخلاق یعنی محدودیت‌ها^۴ و عوامل^۵ است که به نحو مناسب و کافی از طریق عامل غیرمداخله‌گر برای درک حق و خیر نشان داده نمی‌شود؛ اما در نظریه‌های وظیفه‌شناسانه

1. agent-neutral
2. agent-relativity
3. Thomas Nagel
4. constraints
5. options

این دو یعنی محدودیت‌ها و عوامل نقش محوری دارند و به کیفیت عمل اخلاقی منجر می‌شوند. در مورد محدودیت، مسئله این است که عامل، عمل موردنظر را انجام ندهد و در مورد عوامل، مسئله صرفاً خیر بودن و به حداکثر رساندن خیر نیست بلکه مسئله اساسی این است که این عمل مال من است. بنابراین محدودیت‌ها و عوامل، عامل وابسته هستند. در واقع در هر مورد عامل دلیلی برای عمل دارد که دیگران ندارند؛ اما دلیل فقط یک نیاز در مورد محدودیت‌هاست (McNaughton and Rawling, 1995: 31).

مک ناتن معتقد است تمایزی که خودش برای نتیجه‌گرایی^۱ و وظیفه‌گرایی مطرح می‌کند متفاوت از این دو نوع تمایز است و تمایز خود او مطابق با تمایز نتیجه‌گرایی و وظیفه‌گرایی است. از نظر مک ناتن نتیجه‌گرایی دارای دو عنصر یعنی تعریف عمل درست (عملی که عامل بهترین نتیجه را خواهد داد) و شرح جوهری از ماهیت خیر است. بنابراین نتیجه باید حاوی اصولی باشد که به ما امکان می‌دهد وضعیت امور را از بهترین تا بدترین رتبه‌بندی کنیم. مک ناتن معتقد است که این تعیین ارزش و رتبه این برای همه تئوری‌های نتیجه‌گرای جهانی امری اساسی است و این در حالی است که در نتیجه‌گرایی ارزش واقعی هر موقعیتی به نقطه نظر عامل بستگی ندارد. بنابراین نتیجه‌گرایی یک عامل غیرمداخله‌گر را در تعیین خوب و بد مطرح می‌کند. در نتیجه مک ناتن معتقد است بدون اشاره به عامل و موقعیت او در جهان، فهم نتیجه‌گرا از آنچه عمل خوب یا بد تلقی می‌کند هرگز بدست نمی‌آید و از این رو وظیفه‌گرایی در معنای درک شخص از موقعیت می‌تواند مفید واقع شود (McNaughton and Rawling, 1991: 167-168). بنابراین در دیدگاه مک‌ناتن آنچه نقش عامل انگیزش را ایفا می‌کند موقعیتی است که شخص در آن قرار می‌گیرد و این موقعیت ایجاد کننده انگیزه در فرد برای انجام افعال اخلاقی است.

۳. مقایسه دیدگاه علامه و مک‌ناتن در خصوص منشا انگیزه یا عامل عمل

همانطور که اشاره شد علامه به سه عامل یعنی توجه به فوائد دنیوی فضائل و تحسین افکار عمومی (طریقه‌ی فلسفه یونان)، توجه به فوائد اخروی فضائل (طریقه‌ی انبیا) و محو زمینه‌های رذائل اخلاقی و توجه به خداوند و انجام اعمال برای رضای او (طریقه‌ی قرآن) در تبیین عامل انگیزش اشاره می‌کنند و علاوه بر این نقش موقعیت انجام فعل را نیز در تبیین انگیزش فاعل مورد توجه قرار می‌دهد؛ اما به نقش موقعیت انجام فعل به عنوان یک عامل مستقل اشاره نمی‌کنند بلکه آن را ذیل سه عامل اصلی بیان می‌کنند چرا که درک ایجاد شده در موقعیت در دیدگاه ایشان در نهایت به یکی از سه عامل برمی‌گردد. این در حالی است که مک‌ناتن نقش اصلی را در ایجاد انگیزش به درک ایجاد شده در موقعیت انجام فعل اختصاص می‌دهد. علاوه بر این در تبیین انگیزش، صرفاً به اخلاق توجه دارد و رابطه‌ی اخلاق و دین را کاملاً نادیده گرفته است. علاوه بر این بایستی به این نکته توجه شود

1. consequentialism

که نوع انسان‌شناسی تعیین بخش اخلاق‌شناسی و به تبع آن انگیزش اخلاقی خواهد بود. در واقع با توجه به نوع انسان‌شناسی که ارائه می‌شود انگیزش معنا و مفهوم پیدا می‌کند.

۴. درونی یا بیرونی بودن دلایل انگیزش عمل در دیدگاه علامه طباطبائی و مک‌ناتن

موضوع دیگری که در تبیین انگیزش اخلاقی بایستی به آن توجه شود تبیین بیرونی یا درونی بودن دلیل انگیزش هست. در واقع در تبیین عوامل انگیزشی می‌توان به دو نوع عامل انگیزش یعنی عامل بیرونی و درونی اشاره کرد. انگیزه‌های بیرونی را می‌توان نیروهای محرکه‌ای دانست که سبب فعل و رفتار فرد می‌شوند؛ به این معنا که انگیزه فرد به عوامل خارجی بستگی دارد. انگیزش درونی را می‌توان نقطه‌ی مقابل انگیزش بیرونی دانست از این جهت که شخص فعل یا افعال خویش را به خاطر رسیدن به رضایت درونی انجام می‌دهد. به تعبیر دیگر انگیزش درونی به عنوان انجام یک فعالیت برای رضایت ذاتی آن است و نه به دلیل فشارها و یا پاداش‌های خارجی و برخی نتایج جداگانه و این در حالی است که انگیزش بیرونی برای دستیابی به نتایجی جدای از خود فرد فعالیت انجام می‌شود. از این رو انگیزش بیرونی در تقابل با انگیزش درونی است که اشاره به انجام فعالیت برای لذت از خود فعالیت است و نه ارزش ابزاری آن (Ryan and Deci, 2000: 56,60). بطور کلی در ساختن یک تصمیم فردی عوامل درونی و بیرونی می‌توانند نقش داشته باشند. در عوامل درونی می‌توان به قدرت باورهای شخصی اشاره کرد که می‌تواند نتیجه ارزش‌های اخلاقی، اصول شخصی رفتار و در نتیجه فایده به دیگران باشد. عوامل بیرونی نیز شامل قدرت مصوبه‌ها و قوانین اجتماعی (نتیجه ارزش‌های اجتماعی و هنجارهای رفتاری) و قدرت اجرا و انجام (نتیجه ارزش‌های سازمانی، کدهای اخلاقی رفتاری، نتیجه اهداف سازمانی، قوانین و رویه‌های سازمانی رفتار و قوانین رفتاری) است (Scholl and others, 2016: 3). البته بایستی این نکته مورد توجه قرار گیرد که عوامل بیرونی تا درونی نشوند و موجب ایجاد شوق و انگیزه درونی نشوند، موثر نخواهند بود. بنابراین همواره چنین است که انگیزه مستقیم، انگیزه درونی است و عوامل بیرونی نقش تحریک این انگیزه‌های درونی را دارند. به عبارت دیگر علت غایی افعال غایت خارجی نیست؛ بلکه میل و حبی است که در درون نسبت به غایت خارجی حاصل می‌شود.

لازم به ذکر است که در اخلاق، انسان‌شناسی نقش اساسی را ایفا می‌کند؛ چراکه نوع انسان‌شناسی تعیین بخش اخلاق‌شناسی و به تبع آن انگیزش اخلاقی است. در واقع با توجه به نوع انسان‌شناسی که ارائه می‌شود انگیزش معنا و مفهوم پیدا می‌کند. با توجه به نوع انسان‌شناسی که علامه ارائه می‌دهد به این صورت که انگیزه تمامی افعال ارادی و اخلاقی انسان را در رضایت الهی بیان می‌کند می‌توان چنین بیان کرد که علامه منابع انگیزش را بیرونی در نظر گرفته است. علاوه بر این در تبیین منابع انگیزش در اخلاق یونان و هم چنین اخلاق دینی نیز به منابع انگیزش بیرونی اشاره کرده است؛ چراکه منبع انگیزش در اخلاق یونانی را مدح و ذم مردم و منابع انگیزش

در اخلاق دینی را رسیدن به فواید اخروی در نظر گرفته است. از این رو منبع انگیزش در هر سه نوع اخلاقی که از سوی ایشان مطرح شده امری بیرون از وجود انسان است (مهدوی نژاد، ۱۳۹۱: ۹۵ و ۱۰۶).

مک ناتن در مقاله *راهنمای انگیزش اخلاقی* چنین بیان می‌کند که سعی در دفاع از نسخه ای از تئوری شناختی انگیزش اخلاقی دارد. وی معتقد است که سابقه این نوع تئوری به سقراط برمیگردد؛ ولی با تجدید واقع گرایی اخلاقی تقویت شده است. واقع گرایی معتقد است که حقایق اخلاقی وجود دارد و شناخت یک واقعیت اخلاقی به معنای شکل گیری یک باور، در وضعیتی شناختی است. از نظر مک ناتن برخی از واقع‌گرایان از پیشینان ناشناخت‌گرای خود نظریه درون‌گرایی از انگیزش اخلاقی را به ارث برده اند. درون‌گرایی کلاسیک ارتباط درونی مستقیم بین حکم اخلاقی و اراده را حفظ می‌کند و بر اساس آن معتقد است شخصی که حکم به صحیح بودن عملی می‌کند برای آن عمل انگیزه می‌شود. ناشناخت‌گرایان از طریق تحلیلشان از ماهیت احکام اخلاقی درون‌گرایی را حفظ می‌کنند. به دنبال اثر پیشگام نیگل، واقع‌گرایان اخلاقی درون‌گرا مانند مک داوول دیدگاهی را ایجاد کردند که در آن حالت‌های صرفاً شناختی به عنوان انگیزه تلقی می‌شدند. ایشان معتقدند هنگامی که عامل در وضعیت شناختی مناسب قرار دارد، بدون داشتن کمک از وضعیت غیرشناختی مستقل انگیزه عمل پیدا می‌کند. بنابراین آنها خود را مخالف تئوری هیومن^۱ دانستند که انگیزه لازم برای تلاش‌های مشترک دو حالت روانشناختی متمایز و جداکننده یعنی اعتقاد و میل را دارد (Garrard and McNaughton, 1998: 45).

بطور کلی مک ناتن از درون‌گرایی اخلاقی و شرح شناختی از انگیزش دفاع می‌کند. بر اساس این نظریه از درون‌گرایی اگر عاملی باور داشته باشد که او دلیل برای فعل A دارد؛ پس او برای فعل A انگیزه می‌شود. یک حکم اخلاقی باور صرف نیست بلکه حالت غیرشناختی انگیزشی است (Garrard and McNaughton, 1998: 45). تمام تئوری‌های انگیزه که انگیزه‌ی را یک وضعیت روان‌شناختی بیان می‌کنند، محدودیت‌های احتمالی زیر همچون یکی بودن دلیل انجام کاری که ما مجبور به انجام آن هستیم و دلیل انجام همان کار. در دیدگاه مک ناتن چیزی که انگیزه را ایجاد می‌کند یک دلیل (یک واقعیت است)؛ اما در عین حال وضعیت انگیزه ایجاد شده یک وضعیت شناختی است؛ یعنی باوری است که دلیل شخص برای عمل است. مک ناتن معتقد است در مواردی که باورهای عامل مربوطه کاذب باشند؛ پس او هیچ دلیلی برای انجام آن ندارد؛ اما اگر این عمل اتفاق بیافتد می‌توان به روش‌های دیگری توضیح داد (Garrard and McNaughton, 1998: 45).

مک ناتن هم چنین در مقاله *دلایل انگیزشی (چرایی انجام فعلی را توضیح می‌دهند) و دلایل هنجاری (چرا شخصی باید یا نباید فعلی را انجام دهد)* با نقد دلایل انگیزشی و دلایل هنجاری دیدگاه خویش را به این صورت

1. Humean

بیان می‌کند که یک عامل ممکن است اعتبارهای مختلفی داشته باشد برای اینکه او قدرت دلایل زیادی از برای عمل در نحوه‌ای خاص دارد. به عنوان مثال، قدرت تمایل خود را برای اینکه بخواهید به محسن آسپیرین بدهید در نظر بگیرید (شاید دلیل شما درست باشد و آسپیرین سردرد محسن را تسکین دهد اما این احتمال هم وجود دارد که آسپیرین به او آسیب برساند). همانطور که اشاره شد درجه باور شما مساوی نیست که دلیلی برای دادن آسپیرین به محسن داشته باشید بلکه در این نظر، اگر شما عقلانی باشید در واقع گزاره هنجاری شما دلیل شما برای انجام آن عمل هست؛ پس قضیه هنجاری شما همان اعتبارهای شما برای انجام عمل در موقعیت خاص هستند (McNaughton and Rawling, 2018: 1,22-23).

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالبی که بیان شد می‌توان اندیشه‌های علامه طباطبائی و مک‌ناتن را در زمینه انگیزش اخلاقی در دو حوزه یعنی منابع انگیزش و درونی یا بیرونی بودن منابع انگیزش مقایسه و بررسی نمود. در حوزه تبیین منابع انگیزش مک‌ناتن تنها به درکی که شخص در موقعیت انجام فعل به دست می‌آورد اشاره می‌کند و این در حالی است که علامه درک شخص از موقعیت را مدنظر قرار داده اما این درک ایجاد شده در موقعیت را در نهایت به یکی از سه منبع انگیزشی یعنی توجه به فواید دنیوی و مدح و ذم مردم، توجه به فواید اخروی و رضایت الهی ارجاع می‌دهد. البته بایستی به این نکته اشاره کرد که ایشان رسیدن به رضایت الهی را اصل و اساس قرار داده است. علاوه بر این در دیدگاه مک‌ناتن در حوزه اخلاق و انگیزش اخلاقی توجهی به دین و رابطه‌ی با آن اخلاق نشده است؛ در حالی که در دیدگاه علامه، این دو رابطه‌ی تنگاتنگی با هم دارند به صورتی که نمی‌توان از رابطه‌ی آنها چشم‌پوشی کرد. هم‌چنین در حوزه درونی یا بیرونی بودن منابع انگیزش نیز تفاوت اساسی در دیدگاه‌های دو متفکر وجود دارد و آن اینکه مک‌ناتن انگیزش ایجاد شده در موقعیت انجام فعل را انگیزشی درونی در نظر گرفته است و این در حالی است که علامه به انگیزه‌های خارج از انسان یعنی فواید دنیوی، فواید اخروی و رضایت الهی اشاره کرده است.

منابع

- صمدیه، مریم و مجید مایوسفی (۱۳۹۶)، *ارسطو و فرونیسیس (حکمت عملی)*، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، سال هفدهم، شماره پنجاه و سوم، صص ۱-۲۳.
- طباطبائی، محمد حسین (بی تا). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. قم: انتشارات صدرا.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۴) *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۸). *بررسی‌های اسلامی*. به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب

- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۹ ب). *نهایه الحکمه*. ترجمه و شرح علی شیروانی، قم: بوستان کتاب
- فصیحی رادمندی، مهدی (۱۳۹۳) *انگیزش اخلاقی*، پژوهشکده باقرالعلوم.
- کاویانی، محمد و کریمی، محمدرضا (۱۳۹۰) *منابع انگیزش اخلاقی با رویکرد تطبیقی بین دیدگاه علامه طباطبایی و مازلو*، دو فصلنامه علمی-پژوهشی مطالعات اسلام و روان‌شناسی، سال ۵، شماره ۹، پاییز و زمستان، صص ۷۹-۱۰۴.
- مک‌ناتن، دیوید (۱۳۸۳)، *نگاه اخلاقی: درآمدی به فلسفه اخلاق*، ترجمه حسن میاننداری، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- مهدوی‌نژاد، محمدحسین (۱۳۹۱) *تحلیلی فلسفی از مبانی انسان‌شناختی و انگیزش اخلاقی در اندیشه علامه طباطبایی*، دو فصلنامه علمی-پژوهشی حکمت صدرایی، پاییز و زمستان، صص ۹۵-۱۰۸.

- Aristotle, 2004, *Nicomachean Ethics*, Translated and Edited by Roger Crisp, Cambridge University Press.
- Aristotle, 2009, *Nicomachean Ethics (Oxford world's classics)*, Translated and Edited by Ross David, Oxford University Press.
- Bunnin, Nicholas and Yu, Jiyuan, 2004. *The Blackwell dictionary of western philosophy*. Blackwell Publishing
- Colle, Simone de and Patricia H. Werhane (2008) *Moral Motivation Across Ethical Theories: What Can We Learn for Designing Corporate Ethics Programs?* Journal of Business Ethics 81:751-764
- Garrard, Eve, and David McNaughton. *Mapping moral motivation. Ethical Theory and Moral Practice* 1.1 (1998): 45-59.
- McNaughton, David (1988) *Moral vision: An introduction to ethics*, Blackwell Publishing.
- McNaughton, David, and Piers Rawling (2000) *Unprincipled ethics*. Hooker and Little 2000: 256-275.
- McNaughton, David, and Piers Rawling (2013) *Particularism*. *International Encyclopedia of Ethics*.
- McNaughton, David, and Piers Rawling (2018) *Motivating reasons and normative reasons*. *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity*: 171.
- McNaughton, David, and Rawling Piers (1995) *Value and agent-relative reasons*. *Utilitas* 7.1: 31-47.
- McNaughton, David; Rawling, Piers (1991). Agent-relativity and the doing-happening distinction. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 63.2: 167-185.
- McNaughton, David; Rawling, Piers (2006). *Deontology*. In: *The Oxford handbook of ethical theory*. Pp 65-71.
- Mele, Alfred R. (1984). *Aristotle on the Roles of Reason in Motivation and Justification*. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 66.2: 124-147.

- Ridge, Michael (2008) *Reasons for action: agent-neutral vs. agent-relative*. In: E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Fall Edition). <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/reasonsagent/>.
- Ryan, Richard M., and Edward L. Deci. (2000) *Intrinsic and extrinsic motivations: Classic definitions and new directions*. *Contemporary educational psychology* 25.1: 54-67.
- Scholl, Jessica A. and Mederer, Helen L. and Scholl, Richard W. (2016), *Motivating Ethical Behavior*, Springer International Publishing Switzerland.



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



تدیین جامعه شناختی رویکرد قرآن کریم در کنترل کجروی

محمد مهدوی^{۱*}، زینب احمد پور^۲

۱. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

۲. دانشجوی کارشناسی، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2021.42495.1032

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13611.html

چکیده

نویسنده مسئول:

محمد مهدوی

ایمیل:

mo.mahdavi@tabrizu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۴/۱۴



دسترسی آزاد

کلیدواژه‌ها:

کجروی، قرآن، نظارت خداوند،
هنجارگذاری، کنترل نابهنجاری.

تحقیق پیش رو درصدد است تا گزاره‌های اسلامی را در قالب مفاهیم جامعه‌شناسی عرضه کند و به یک جمع‌بندی نهایی در قالب دیدگاهی منتسب به آموزه‌های قرآن درباره کنترل کجروی برسد، سوال اصلی این است که "دیدگاه جامعه شناختی قابل انتساب به آموزه‌های قرآن درباره کنترل کجروی چیست؟" این پژوهش با روش اسنادی با مراجعه به آیات قرآن و تحلیل آیات مرتبط، انجام گرفته است. شش رویکرد اصلی جامعه‌شناختی در زمینه کنترل کجروی جمع‌آوری شده و هم‌چنین نظریات اندیشمندان مورد نقد و تحلیل قرار داده شده است. هم‌چنین بر اساس دیدگاه قرآن کریم راهکارهای کنترل کجروی را از مرحله هنجارگذاری آغاز می‌کند و سپس نظارت صحیح و کامل بر اجرای آن را مدنظر قرار داده است. طبق یافته‌های تحقیق این نظارت به دو شکل نظارت مستقیم خداوند با ابزارهای مختلف به عنوان حاکم بر کنش‌های انسان و لزوم نظارت انسان‌ها بر کنش‌های یکدیگر انجام می‌گیرد.

بیان مسأله

مطالعه انحرافات و کجروی‌های اجتماعی و به اصطلاح، آسیب شناسی عبارت است از: مطالعه و شناخت ریشه‌ی بی‌نظمی‌های اجتماعی. اگر در جامعه‌ای هنجارها مراعات نشوند، کجروی پدید می‌آید و در نهایت عدم پابندی به هنجارها، موجب پیدایش آسیب‌های اجتماعی می‌شود. در واقع هنجارها معیارهای تثبیت شده‌ای هستند که گروه از نظر فکری و رفتاری از اعضایش انتظار دارد (کوئن، ۱۳۹۵: ۴۰). اگر رفتاری با انتظارات مشترک اعضای جامعه و یا یک گروه یا سازمان اجتماعی سازگار نباشد و بیشتر افراد آن را ناپسند و یا نادرست قلمداد کنند، کجروی اجتماعی تلقی می‌شود (فولادی، ۱۳۸۹: ۷). در جامعه دینی و اسلامی، ملاک و معیار اصلی برای تشخیص ارزش‌ها و هنجارهای دینی، متون دینی به خصوص قرآن کریم است. قرآن کریم بیش از همه به اصلاح و تربیت افراد و سوق دادن آنان به اخلاق و کارهای نیک و جلوگیری انسان‌ها از ارتکاب جرم و گناه، اهتمام ورزیده است؛ تا جایی که رسالت اصلی این کتاب آسمانی را هدایت و اصلاح جامعه انسانی قلمداد کرده است (منصوری‌نیا و همکاران، ۱۳۹۸: ۲۴۵). اندیشمندان علوم اجتماعی، انسان را نیازمند زندگی اجتماعی می‌دانند، اما زندگی در جمع شرایط و محدودیت‌های خاص خود را دارد. از یک سو جامعه برای آنکه بتواند انتظام خود را حفظ کند و به حیات خویش ادامه دهد ناگزیر است پیوسته افراد جدید را با خود همساز ساخته و برای زندگی گروهی آماده کند (رشه، ۱۳۶۷: ۶۰). در عین حال در اجتماع‌های انسانی، زمینه و مجال ناهمنوایی همواره به اندازه زمینه همنوایی با هنجارها و ارزش‌ها فراهم است. به گونه‌ای که دو مفهوم همنوایی و کجروی عمدتاً در کنار یکدیگر مطرح شده است. هنجارها و مقررات اجتماعی افراد را مقید و محدود می‌سازد و از آزادی آنان برای دسترسی به آن منافع می‌کاهد در نتیجه چندان دور از انتظار نیست که افراد یا گروه‌هایی برای عملی ساختن تمایلات شخصی یا گروهی، منافع شخصی دیگران یا مصالح جامعه را زیر پا بگذارند و هنجارهای اجتماعی را نقض کنند. بنابراین نمی‌توان انکار کرد که همان قدر که اعضای جامعه از هنجارها پیروی می‌کنند به همان میزان هم سرپیچی از قواعد اجتماعی وجود دارد.

یک کنش با این استدلال کجروی محسوب می‌شود که بتوان آن را نوعی مخالفت با هنجارهای یک جمع یا یک جامعه به حساب آورد. به همین علت اندیشمندان هر جامعه به دنبال راهی برای کنترل کجروی در جوامع خود هستند. در جامعه اسلامی کشور ما شیوع تامل برانگیز کنش‌های کجرویانه در گونه‌های مختلف عواطف مردم را جریحه دار کرده و موضوع صیانت از کیان دینی جامعه و ارزش‌های حاکم بر آن را به یک مسئله اجتماعی و اولوی‌تی فوری تبدیل کرده است؛ تا آنجا که تحقیق در رابطه با آن یک ضرورت پژوهشی تبدیل شده است. بنابراین مسئله تحقیق حاضر «تبیین جامعه شناختی رویکرد قرآن کریم در کنترل کجروی» است.

پیشینه تجربی پژوهش

سلیمی (۱۳۸۶) در تحقیقی تحت عنوان جستجوی درونمایه‌های یک نظریه اجتماعی کجروی بر اساس آموزه‌های قرآنی به بررسی نظریه همنشینی افتراقی با تحلیل محتوای قرآن و منابع تفسیری پرداخته است. نتایج حاکی از آن است که ارزش‌ها، هنجارها، جامعه‌پذیری، یادگیری، نفوذ اجتماعی و برچسب زنی، جاذبه میان فردی و سطوح مختلف نیازها، ازجمله متغیرهای مورد استفاده در سطوح کلان، میانه و خرد می‌باشند که در محیط‌های مختلف کنش و در خلال ساز و کارهای علی، فرد را به کجروی یا استمرار آن سوق می‌دهند. راهکارهای کنترلی عبارتند از: پیشگیری، پیام‌سازی فرهنگی، توان‌بخشی، هنجارسازی، کنترل ارزشی و عاطفی و تقویت.

سلیمی، ابوترابی و داوری (۱۳۸۸) در کتاب «همنشینی و کجروی» در پی آن هستند که با تاکید بر دیدگاه‌های موجود در قرآن کریم و احادیث اهل بیت علیهم السلام، الگوی نظری اجتماعی را درباره آثاری که همنشینان و همنشینی‌ها می‌توانند در سوق دادن افراد به جرم و کجروی داشته باشند، و راهکارهای کنترلی آن ارائه دهند. برای رسیدن بدین هدف، مسائلی را که ساترلند و ادامه دهندگان راه او در این باره طرح کرده‌اند در قالب پرسشهایی بر قرآن، متون حدیثی و آثار محققانی که این منابع را تفسیر نموده اند عرضه کرده است و در نهایت همخوانی این نظریه با دیدگاه اسلامی مشخص شده است.

خسروشاهی (۱۳۹۳) در کتاب «مراحل سه گانه پیشگیری از جرم در آموزه‌های قرآن» پس از تعیین چارچوب نظری بر اساس مراحل سه گانه پیشگیری از دیدگاه جرم شناسی (پیشگیری اولیه فرد محور و جامعه محور، از جرم و پیشگیری ثالث از جرم) به این مراحل از دیدگاه آموزه‌های قرآنی می‌پردازد.

سلیمی (۱۳۹۶) در تحقیق دیگری با عنوان رویکرد بزه دیده شناختی در نظریه قرآنی کجروی به بررسی تحلیل بزه شناختی نسبت پذیر به قرآن می‌داند که با هدف تدوین و شناسایی نظریه اسلامی کجروی، براساس گزاره‌های متون اسلامی پرداخت. نتایج حاکی از آن است که در تحلیل قرآن، ۷۶ عامل خرد، میانه و کلان را در دو بخش اثرگذاری‌های پیرامونی و اثرگذاری‌های بزه دیده، با تفصیلی مناسب، بررسی نموده و با توجه به روابط بین آنها، در قالب الگویی نظام مند تلفیق کرده است.

با توجه به بررسی‌های صورت گرفته در تحقیقات فوق همان طور که گفته شد در این موضوع خاص و با این نگرش از دیدگاه قرآن با توجه به آیات قرآن، و مقایسه نظریه‌های اسلامی با نظریه‌های ارائه شده درباره کنترل کجروی و تعیین موارد همخوانی آن‌ها تحقیقی صورت نگرفته است و هدف انجام تحقیق این موارد بوده است.

۱. چارچوب مفهومی

۱-۱. کجروی

کجروی را با تعبیرهای متفاوتی تعریف کرده‌اند که برخی از نمونه‌های آنها عبارتند از: رفتار منع شده یا مشمول اهرم‌های کنترل اجتماعی؛ رفتار شکننده هنجار یا رفتاری که قواعد، برداشتها یا توقعات هنجاری نظام‌های اجتماعی را نقض می‌کند؛ رفتار ناهمنوا با هنجارهای اجتماعی (سروستانی، ۱۳۹۰: ۱۶).

۱-۲. کنترل اجتماعی

کنترل را «توان اعمال قدرت، هدایت یا باز داشتن اعمال دیگران» تعریف کرده‌اند. از این رو، کنترل اجتماعی، فرایندی اجتماعی است که با بهره‌گیری از مجموعه‌ای از منابع مادی و نمادین و قواعد و اصول معین که ضمانت اجرا دارد، به دنبال تحقق همنوایی رفتاری اعضای خویش و مقابله با کجروی است (سلیمی و داوری، ۱۳۹۱: ۴۵۲).

۱-۳. کنش و کنش اجتماعی

منشأ نزاع در تحلیل رفتار انسان، اختلاف نظری اساسی در این باره است که آیا می‌توان عنصر گزینش‌ها و تصمیم‌گیری‌های فردی را به عنوان متغیری مستقل در تحلیل پدیده‌های انسانی دخالت داد. این اختلاف به ابداع دو اصطلاح برای اشاره به اعمال و رفتار انسان‌ها پرداخته است؛ نخست، اصطلاح «رفتار» که عمدتاً اندیشمندانی آن را به کار می‌برند که عناصر اراده، گزینش و تصمیم‌گیری فرد را در تحلیل دخالت نمی‌دهند؛ و عمل و کردار او را چیزی جز نوعی «واکنش مکانیکی در برابر محرک‌ها» نمی‌دانند؛ و دوم، اصطلاح «کنش» عمل که در واقع کوششی در جهت ابراز جدایی از این نظریه‌ها به حساب می‌آید؛ و مفاد آن به حساب آوردن رفتار انسان، به عنوان نوعی «فرایند فعال و خلاق ذهنی» است (ریتزر، ۱۳۷۴: ۵۲۹).

۱-۴. هنجار

هنجار به معنای مقیاس است و جامعه‌شناسان ویژگی‌های زیر را برای هنجار بیان کرده‌اند: قاعده و استاندارد رفتار اجتماعی تنظیم روابط اجتماعی، فعالیت مشترک و کنش اجتماعی رعایت کردن اکثریت؛ مجازات در صورت عدم رعایت (رفیع پور، ۱۳۷۸: ۱۵).

۱-۵. جامعه‌پذیری

جامعه برای ادامه حیات و حفظ انتظام خود، پیوسته اعضای جدید را با خود هم ساز و برای زندگی گروهی آماده می‌سازد. بخش عمده‌ای از این مهم در قالب یادگیری الگوهای رفتار جمعی و هنجارها و نیز ایجاد تعهد درونی در افراد نسبت به آنها تحقق می‌یابد. این، موارد در فرایند جامعه‌پذیری تصور می‌شود. این فرایند تا آنجا اهمیت دارد که بقای جامعه انسانی را نتیجه اعمال آن می‌دانند (رشه، ۱۳۶۷: ۶۰).

۲. دیدگاه جامعه‌شناسان در کنترل کجروی

۲-۱. نظریه همبستگی اجتماعی دورکیم

دورکیم بر این باور بود که اگر در جامعه‌ای همبستگی اجتماعی، نیروی کششی که افراد یک جامعه را بهم می‌پیوندد، قوی باشد اعضای آن احتمالاً با ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی هم‌نوا می‌شوند؛ ولی اگر در جامعه‌ای همبستگی اجتماعی ضعیف باشد ممکن است مردم بسوی رفتار مجرمانه کشیده شوند. کجروی‌ها و نوع کنترل اجتماعی با توجه به ساختار جامعه، شکل حکومت، فرهنگ، نهادهای اجتماعی و... متفاوت است (ستوده، ۱۳۹۷: ۱۳۴). زندگی اجتماعی و مدنی برای انسان چه یک امر فطری باشد و یا ضرورتی اکتسابی، با تحقق اجتماعی سالم و عاری از هرگونه اختلاف و تفرقه، می‌تواند نیازهای مادی و معنوی انسان را تأمین کند. جامعه، که متشکل از نهادهای مختلف است، مشترکات و محورهای گوناگون تشکیل دهنده‌ای دارد. برای حفظ آرامش و جلوگیری از هرگونه اختلاف، جامعه بشری نیازمند عاملی قوی‌تر و فراتر از چاره‌اندیشی بشری است تا منافع همه افراد جامعه را تأمین نماید. بر اساس مراجعه به متون دینی، راز این سلامت و تأمین نیاز واقعی را درحقیقتی به نام دین باید یافت. بر اساس فرامین قرآن کریم و آیات متعدد آن، دلایل روشن و آشکار مستقیم و غیرمستقیم بر این حقیقت دلالت دارد که قبل از آنکه جامعه‌شناسان به آن توجه کرده باشند، خود قرآن در چهارده قرن قبل از این حقیقت پرده برداشته است، قرآن تنها عامل اساسی وحدت واقعی جامعه و انسجام اعضای آن را در واحدها و نهادهای مختلف دین می‌داند (آقایی، ۱۳۸۹: ۲۶؛ ممتاز، ۱۳۸۷: ۱۰۸).

۲-۲. نظریه کنترل‌های شخصی کاپلن

بازدارنده یا کنترل‌های درونی به توانایی‌های درونی برای نظارت بر "خود" شخص ارجاع داده می‌شود، خودآنگاره، خودپنداره و خود ادراکی از مولفه‌های توانایی‌های درونی است که زمینه را فراهم می‌سازند تا فرد خودش را به عنوان فردی مسئول درک نموده و مسئولانه عمل نماید و در نتیجه مرتکب رفتار انحرافی نشود. سطح بالای اهداف و آرمان‌ها و آرزوهای هماهنگ و همخوان با ارزش‌ها و قوانین جامعه از عوامل بازدارنده بزهکاری و جرم است این عوامل در جهت کمک به افراد به منظور پرهیز از تخطی از قوانین عمل می‌کنند (احمدی، ۱۳۸۹: ۸۷-۸۸).

۲-۳. نظریه کنترل رکلس

نظریه کنترل رکلس که در تحلیل و تبیین کج رفتاری‌های اجتماعی از نظریه‌های با نفوذ حوزه جامعه‌شناسی انحرافات اجتماعی و جرم بوده است این نظریه علت اصلی کج رفتاری را نبود کنترل اجتماعی می‌داند. فرض اصلی این است که همچنان که فروید گفته‌است افراد به طور طبیعی تمایل به کج رفتاری دارند و اگر تحت کنترل قرار نگیرند چنین می‌کنند (سروستانی، ۱۳۹۰: ۵۱). به طور کلی، هر رفتاری که از آدمی سر می‌زند، متأثر از مجموعه‌ای از عوامل است که به طور معمول در طول زندگی سر راه فرد قرار دارد و وی را به انجام عملی خاص

و اداری می‌کند. عوامل به وجود آورنده انحراف و کجروی در جوامع مختلف یکسان نیست و مناطق از نظر نوع جرم، شدت و ضعف، تعداد، و نیز از نظر عوامل متفاوتند. در پیدایش انحرافات اجتماعی و رفتارهای ناپه‌نجا و آسیب‌زا عوامل متعددی به عنوان عوامل پیدایش و زمینه‌ساز می‌تواند مؤثر باشد از جمله:

عوامل فردی: جنس، سن، وضعیت ظاهری و قیافه، ضعف و قدرت، بیماری، عامل ژنتیک و...
عوامل روانی: حساسیت، نفرت، ترس و وحشت، اضطراب، کم‌هوشی، خیال‌پردازی، قدرت‌طلبی، کم‌رویی، پرخاشگری، حسادت، بیماری‌های روانی و...

عوامل محیطی: اوضاع و شرایط اقلیمی، شهر و روستا، کوچه و خیابان، گرما و سرما و...
عوامل اجتماعی: خانواده، طلاق، فقر، فرهنگ، اقتصاد، بیکاری، شغل، رسانه‌ها، مهاجرت، جمعیت و...
از آنجا که ممکن است در پیدایش هر رفتاری، عوامل فوق و یا حتی عوامل دیگری نیز مؤثر باشد، از این رو، نمی‌توان به یک باره فرد بزه‌کار را به عنوان علت العلل در جامعه مقصر شناخت و سایر عوامل را نادیده گرفت.

۲-۴. نظریه پیوند اجتماعی هیرشی

هیرشی نیز در نظریه پیوند اجتماعی اینگونه بیان می‌کند، افرادی که به گروه‌های اجتماعی، همانند خانواده وابستگی بیشتری دارند، احتمالاً کمتر مرتکب اعمال بزه‌کارانه شوند. کج رفتاری زمانی رخ می‌دهد که پیوند فرد و جامعه ضعیف یا گسسته شود. مهمترین عنصری که این پیوند را شکل می‌دهد وابستگی به دیگران است که مبنای اصلی درونی کردن هنجارها به شمار می‌رود هیرشی معتقد است که چهار عنصر اصلی باعث پیوند فرد و جامعه می‌شوند: وابستگی، تعهد، درگیری و اعتقاد (ممتاز، ۱۳۸۷: ۱۲۱).

۲-۵. نظریه کنترل اجتماعی پارسونز

تاکید پارسونز بر نهادها و سازمان‌های اجتماعی است که عوامل اجرایی و ابزارهای جامعه‌پذیری الگوهای رفتاری و درونی ساختن آنها در افراد هستند. در صورتی که نهادها و سازمان‌های کارگزار جامعه‌پذیری، نظیر خانواده و مدرسه و وسایل ارتباط جمعی، کارایی لازم را نداشته باشند جامعه دچار بی‌سازمانی اجتماعی گردیده و پیامد آن شیوع رفتار انحرافی در جامعه است. پارسونز علل رفتار انحرافی را در ساخت نظام اجتماعی جستجو کرده، بر نهادهای اجتماعی تأکید می‌کند (احمدی، ۱۳۸۹: ۵۴-۵۵).

۲-۶. نظریه فشار اجتماعی مرتن

احساس فشار زمانی رخ می‌دهد که بین آرزوها و آرمان‌های فرهنگی نظیر موفقیت مالی از یک سو و فرصت‌های ساختاری نظیر آموزش و استخدام از سوی دیگر دوگانگی و برخورد وجود دارد که در نتیجه آن تنها برخی از اشخاص می‌توانند به چنین موفقیت‌هایی دست پیدا کنند. لذا مرتن ریشه‌های جرم و انحراف را در ساختار جامعه می‌داند. به نظر وی در اغلب اوقات، امکانات برای دستیابی به موفقیت، براساس طبقه اجتماعی - اقتصادی فراهم

می‌شود. وی معتقد است اگرچه اکثر مردم اهداف و ارزش‌هایی مشابهی دارند اما توانایی دستیابی به اهداف شخصی به وسیله طبقه اقتصادی- اجتماعی محدود شده است.

فشار در مناطق مرفه به خاطر در دسترس بودن فرصت‌های آموزشی و رفاهی ناچیز است، اما در مناطق بی‌سازمان به دلیل این که راه‌های مشروع و قانونی کسب موفقیت بسته است، فشار رخ می‌دهد. به طوری که مردم تهی‌دست برای رهایی از فشار ممکن است از روش‌های مجرمانه مانند سرقت و داد و ستد مواد مخدر برای رسیدن به اهدافشان استفاده کنند (معظمی، ۱۳۸۸: ۷۷).

۳. روش‌شناسی

نوع تحقیق در این پژوهش از نوع کاربردی و با هدف تبیینی است. روش اجرای تحقیق اسنادی می‌باشد و پس از استخراج اطلاعات خام عینی؛ با استفاده از روش تحلیل محتوا به تجزیه و تحلیل داده‌ها پرداخته شد و محقق در تلاش است تا از طریق آن اطلاعات لازم و مورد نیاز را جمع‌آوری نموده و در صدد معنا کردن آن برآید. این تحقیق از نظر وسعت ژرفانگر است. محقق سعی در شناخت ابعاد و جزئیات واقعیت بررسی شده، به طور عمیق و گسترده دارد.

۴. یافته‌های پژوهش

در برخی آیات قرآن کریم به بررسی انواع انحرافات پرداخته شده است و طبق این آیات عوامل بیرونی و درونی زیادی در آن دخیل است. نمونه ای از انحرافات که مورد تحلیل و تبیین قرار گرفته است عبارتند از: ارتداد، کفر، شرک، نفاق، ریاکاری، دروغ‌گویی، تکذیب گناه، به حق مردم خوردن، ربا خواری این دسته از انحرافات می‌تواند هنجارها و ارزش‌های دینی را در معرض خطر قرار بدهد و به عبارت دیگر ارتباط مستقیم و موثری با فرهنگ جامعه داشته و به همین سبب طرح و بررسی هرکدام در جای خود ضروری است.

در این تحقیق در جدول شماره ۱، محقق به معرفی برخی از مفاهیم و مصادیق کجروی در قرآن کریم می‌پردازد.

جدول شماره ۱: برخی از مفاهیم و مصادیق کجروی در قرآن

متن آیه و ترجمه	مفهوم	سوره/ آیه
...وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فِيمَتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَكَانُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَفْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ؛ و در راه خدا، با کسانی که با شما می‌جنگند، بجنگید، [ولی] از اندازه درنگذرید، زیرا خداوند تجاوزکاران را دوست نمیدارد	ارتداد: برگشت از دین اعتداء: از حد گذراندن	البقره/ ۲۱۷ البقره/ ۱۹۰

البقره / ۱۸۸	رشوه	وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ... و اموالتان را میان خودتان به ناروا نخورید، و [به عنوان رشوه قسمتی از] آن را به قضات ندهید.
البقره / ۳۹	تکذیب کننده آیات خدا	وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. و کسانی که کفر ورزیدند و نشانه‌های ما را دروغ انگاشتند، آنانند که اهل آتشند و در آن ماندگار خواهند بود
البقره / ۲۶۴	ریا کاری	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، صدقه‌های خود را با منت و آزار، باطل نکنید،
البقره / ۸	دروغ‌گویی	وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ؛ و برخی از مردم می‌گویند: «ما به خدا و روز آخرت ایمان آورده‌ایم»، در حالی ایمان نیاوردند وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُولُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ.
آل عمران / ۱۹	بغی (تجاوزگری)	و کسانی که کتاب [آسمانی] به آنان داده شده، با یکدیگر به اختلاف نپرداختند مگر پس از آنکه علم برای آنان آمد، آن هم به سابقه حسدی که میان آنان وجود داشت.
آل عمران / ۹۹	ممانعت از مسیر خداوند	قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ. بگو: «ای اهل کتاب، چرا کسی را که ایمان آورده است، از راه خدا باز می‌دارید
النساء / ۲۹	خودکشی	... وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا و خودتان را نکشید، زیرا خدا همواره با شما مهربان است.
النساء / ۱۶۱	به ناحق مال مردم خوردن	وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ. و [به سبب] ربا گرفتنشان - با آنکه از آن نهی شده بودند - و به ناروا مال مردم خوردنشان....
النساء / ۲	خوردن مال یتیم	وَأَتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا. و اموال یتیمان را به آنان [باز] دهید، و پاک و را با ناپاک عوض نکنید و اموال آنان را همراه با اموال خود نخورید که این گناهی بزرگ است.
النساء / ۱۱۲	تکذیب گناه	وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا... و هر کس خطا یا گناهی مرتکب شود سپس آن را به بیگناهی نسبت دهد...

با توجه به جدول فوق، قرآن کریم، شماری از کجروی‌ها را بیان کرده است برخی از این کجروی‌ها در حوزه اعتقادات و باورهای اشخاص است. مواردی از قبیل کفر، شرک از این نمونه است. از آنجا که داشتن باورهای صحیح از مهم‌ترین ارکان اسلام هستند، قرآن کریم مهم‌ترین کجروی‌ها را در این حوزه می‌داند؛ قرآن کریم برخی از این کجروی‌ها را غیر قابل بخشش می‌داند؛ برای مثال شرک به خدا از این موارد است: مسلماً خدا، این را که به او شرک ورزیده شود نمی‌بخشد و غیر از آن را برای هر که بخواهد می‌بخشد، و هر کس به خدا شرک ورزد، به یقین گناهی بزرگ مرتکب شده است. برخی دیگر از این کجروی‌ها در حوزه امور اخلاقی است که به سلامت اخلاقی جامعه مرتبط است. مواردی از قبیل دروغ‌گویی، خودکشی. برخی دیگر از این کجروی‌ها، تخلف از

هنجارهاست. این تخلف از هنجارها در حوزه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و اقتصادی است مواردی از قبیل رباخواری، خوردن مال یتیم، رشوه، از موارد اقتصادی است. در مراجعه به آیات قرآن کریم، برای آگاهی از دیدگاه قرآن در باره هنجارها، و ویژگی‌های هنجارها و هنجارگذار، مجموعه «آیات مرتبط با این عناوین»، استخراج و بررسی شد.

۵. دیدگاه قرآن کریم در کنترل کجروی

خداوند به عنوان حاکم جهان، برنامه‌ای را برای هدایت انسانها و رسیدن آنان به کمال در دنیا تنظیم کرده است؛ تخلف از این دستورها و برنامه‌ها که اعم از باورها، ارزش‌ها و هنجارها، است می‌تواند مانع رسیدن اشخاص به این اهداف باشد؛ بدین سبب می‌توان مدعی شد که قرآن برای کنترل این کنش‌های کجرویانه انسانها، الگویی را ارائه کرده است که با استخراج و الهام از آن، می‌توان به الگویی دست یافت که برای جامعه بشری نیز قابل استفاده باشد. آموزه‌های قرآن در رابطه با کنترل کجروی در ۵ محور دسته‌بندی شده است که عبارتند از:

۵-۱. حکیمانه بودن هنجارها

از آنجا که نوع هنجار می‌تواند در نقض شدن یا تبعیت از آن هنجار مؤثر باشد، می‌توان گفت که اولین عنصر مورد توجه آموزه‌های قرآن در کنترل کجروی، نوع «هنجارگذاری» است؛ قرآن کریم، حق هنجارگذاری را مختص خدایی می‌داند که خالق انسانها، دانای مطلق و حکیم است؛ خدایی که به همه ویژگی‌ها و نیازهای انسان آگاهی دارد و برنامه زندگی او را بر اساس هدف خلقت، تنظیم کرده است. بدین ترتیب در تعیین هنجار، به منافع واقعی تبعیت کننده از هنجار توجه کامل شده است. بر اساس اینکه انسانها فطرتاً بدنبال جلب منفعت و دفع ضرر هستند، منفعت داشتن تبعیت از هنجارها برای آنها، انگیزه تبعیت کردن را در آنان تقویت می‌کند و زمینه اطاعت از هنجار و در نتیجه کنترل کجروی را فراهم می‌سازد. آیات مرتبط با این مفاهیم، استخراج و بررسی شد (جدول شماره ۲).

جدول شماره ۲: حکیمانه بودن هنجارها

متن آیه و ترجمه	مفهوم	سوره / آیه
مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ... هر کس پس از ایمان آوردن خود، به خدا کفر ورزد مگر آن کس که مجبور شده و قلبش به ایمان اطمینان دارد	اسلام برای موارد استثنایی حساب جداگانه دارد (قرآنی، ۱۳۸۳: ۵۸۶/۴).	النحل / ۱۰۶
وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ... آنچه اشتباهاً مرتکب آن شده‌اید بر شما گناهی نیست ولی در آنچه دل‌هایتان عمد داشته است [مسئولید].	به حساب نیاوردن گناهان غیر عمدی) همان، ۳۳۰/۵.	الاحزاب / ۵

البقره/۲۸۶	قوانین الهی سختگیرانه و و بالاتر از طاقت بشری نیست (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۱: ۹۸/۱).	لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا... خداوند هیچ کس را جز به قدر تواناییش تکلیف نمی‌کند....
الکهف/۷۹	افراد متعهد، باید حافظ حقوق و اموال محرومان باشند (قرائتی، همان: ۲۱۰/۵).	أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا؛ اما کشتی، از آن بینوایانی بود که در ریا کار می‌کردند، خواستم آن را معیوب کنم، پیشاپیش آنان پادشاهی بود که هر کشتی را به زور می‌گرفت.
النساء/۳۱	اگر اصول فکری و عملی فردی صحیح است، از تخلفات جزئی او بگذرید (همان، ۵۶/۲).	إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكْفِرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا؛ اگر از گناهان بزرگی که از آن [ها] نهی شده اید دوری گزینید، بدی‌های شما را از شما می‌زداییم، و شما را در جایگاهی ارجمند درمی‌آوریم.
الانعام/۱۱۶	راه هدایت و راه قرآن ملاک است (همان، ۵۳۹/۲).	وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مِنْ فِي الْأَرْضِ يَضْلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ؛ و اگر از بیشتر کسانی که در زمین می‌باشند پیروی کنی، تو را از راه خدا گمراه می‌کنند. آنان جز از گمان پیروی نمی‌کنند و جز به حدس و تخمین نمی‌پردازند.

۵-۲. نظارت خداوند بر کنش‌های انسان

موضوع نظارت خداوند بر کنش‌های انسان از دیدگاه قرآن نشان دهنده‌ی این است که: آگاهی از نظارت خداوند سبب می‌شود که فرد بدانند که در صورت تخلف، همه مدارک و شواهد علیه او وجود دارد و این حالت، قطعی شدن مجازات را برای او هم در جهان حاضر و هم جهان پس از مرگ، به دنبال دارد، این نظارت را به عنوان ضمانت اجرای هنجارهای دینی معرفی کرده است. به همین دلیل، در برخی از موارد، با بیانی توبیخی، افراد را مخاطب قرار می‌دهد که «مگر نمی‌دانند، خداوند آنان را می‌بیند» یا اینکه «مگر نمی‌دانند که بر کنش‌های آنان نظارت صورت می‌گیرد» به کار بردن مفاهیم گوناگون، متنوع و متناسب با فهم همه انسانها با توجه به سلسله مراتب ایمان، بیانگر اهمیت این موضوع از دیدگاه قرآن کریم است.

در مراجعه به آیات قرآن کریم، برای آگاهی از دیدگاه قرآن در باره نظارت اشخاص بر رفتار یکدیگر و شرایط و وظایف اشخاص در این باره، مجموعه آیات مرتبط با این مفاهیم، استخراج و بررسی شد. (جدول شماره ۳)

جدول شماره ۳: نظارت خداوند بر کنش های انسان

متن آیه و ترجمه	مفهوم	سوره / آیه
أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى ... مگر ندانسته که خدا می بیند	علم خدا حضوری است و او در همه جا حاضر و شاهد افکار و اعمال ماست، از این رواز درون و برون افراد اطلاع دارد (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۱: ۲۳).	العلق / ۱۴
وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ؛ و بدانید که خداوند آنچه را در دل دارید می داند. پس، از او بترسید...	خود نگهدار و پارسا باشید، که خداوند از سخنان و کردار شما آگاه است (همان، ۱۰۳۰).	البقرة / ۲۳۵
يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا...؛ روزی که هر کسی آنچه کار نیک به جای آورده و آنچه بدی مرتکب شده، حاضر شده می- یابد ...	حضور اعمال و تجسم آن در قیامت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۰۳/۲).	آل عمران / ۳۰
وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ...؛ و بگو: بکنید، که آینده نزدیک خدا و پیامبر او و مؤمنان در کردار شما خواهند نگرست...	توجه به اینکه اعمال ما زیر نظر خداست، مانع گناه است (همان، ۲۵۱).	التوبه / ۱۰۵
يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا. در آن روز زمین اخبار خود را بازگو می کند.	زمین به اعمالی که بنی آدم کردند، شهادت می- دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۸۳/۲۰).	الزلزلة / ۴
وَإِنْ عَلَيْكُمْ لِحَافِظِينَ؛ كِرَامًا كَاتِبِينَ؛ و قطعاً بر شما نگهبانانی اند؛ [فرشتگان] بزرگواری که نویسندگان [اعمال شما] هستند.	محفوظ بودن اعمال با نوشتن فرشتگان (همان، ۳۷۲).	الانفطار / ۱۰-۱۲
هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ؛ این است کتاب ما که علیه شما به حق سخن میگوید. ما از آنچه میکردید، نسخه بر میداشتیم.	نامه اعمال، نسخه دوم اعمال شماست که به دستور خدا نوشته می شود (رضایی اصفهانی، همان: ۱۰۰۲).	الجاثیه / ۲۹
مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ؛ هیچ سخنی را به لفظ در نمیآورد مگر اینکه مراقبی آماده نزد او ...	انسان نه فقط در برابر کردار، بلکه در مقابل گفتار خود مسئول است و مورد محاسبه قرار میگیرد (قرائتی، همان: ۲۱۸/۹).	ق / ۱۸
إِنَّ رَبِّي بِمَا تَعْمَلُونَ مُحِيطٌ؛ در حقیقت، پروردگار من به آنچه انجام میدهید احاطه دارد.	به سخنان خدا بی توجهی نکنید که خدا به همه ی اعمال انسانها احاطه دارد (رضایی اصفهانی، همان: ۴۶۳).	هود / ۹۲

۳-۵. نظارت انسان‌ها و شاهدان و ناظران فرا انسانی بر کنش‌های یکدیگر

قرآن کریم همه احاد جامعه را در برابر یکدیگر مسئول می‌داند و متذکر می‌شود که اگر ایمان افراد به نظارت خداوند ضعیف بود و یا اینکه به هر دلیلی اشخاص دچار کجروی شدند، سایر افراد باید او را از کجروی باز بدارند. یکی از فرایندهایی که در قرآن برای کنترل کجروی مورد توجه قرار گرفته است، امر به معروف و نهی از منکر است. در مواردی که شخص به آگاهی از نظارت خداوند اهمیت نمی‌دهد، قرآن کریم نظارت بر کنش‌های این اشخاص را بر عهده سایر اعضای جامعه قرار داده است. نظارت همگانی بر کنش‌های انسانها، سبب می‌شود، شخص متخلف از هنجار، با عدم تأیید و یا مخالفت شدید دیگران به ویژه دیگران مهم، روبرو شود؛ اولین وظیفه اشخاص جلوگیری از تبدیل شدن کجروی به ارزش اجتماعی است. زیرا اگر کجروی تبدیل به ارزش شد، به راحتی افراد آن را مرتکب می‌شوند. در مراجعه به آیات قرآن کریم، سعی شد، آیاتی را که در آنها، موارد حمایتی از اشخاص در معرض خطر کجروی و نیز حمایت از افراد ضعیف جامعه مد نظر قرار گرفته است، استخراج و مورد بررسی قرار گیرد. (جدول شماره ۴).

جدول شماره ۴: نظارت انسانها و شاهدان و ناظران فرا انسانی بر کنش‌های یکدیگر

سوره / آیه	مفهوم	متن آیه و ترجمه
الاعراف/۱۵۷	امر به معروف و نهی از منکر، از برنامه های اساسی پیامبر اسلام است (همان، ۳۳۹).	الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي ... يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ... همانان که از این فرستاده، پیامبر درس نخوانده... پیروی می‌کنند [همان پیامبری که] آنان را به کار پسندیده فرمان می‌دهد، و از کار ناپسند باز می‌دارد...
التوبه/۷۱	خدا همه را در برابر یکدیگر متعهد و مسئول می‌داند (مکارم شیرازی، همان: ۲۵۶/۷).	وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ... و مردان و زنان با ایمان، دوستان یکدیگرند، که به کارهای پسندیده و می‌دارند، و از کارهای ناپسند باز می‌دارند...
النحل/۹۰	امر به معروف و نهی از منکر مایه حیات و سعادت شما است (طباطبایی، همان: ۴۸۰/۱۲).	إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ... لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ؛ در حقیقت، خدا به دادگری و نیکوکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد و از کار زشت و ناپسند و ستم باز می‌دارد. به شما اندرز می‌دهد، باشد که پند گیرید.
المائدة/۷۹	از سرنوشت یهود عبرت بگیرید و با ترک نهی از منکر، خودتان را گرفتار لعنت رهبران الهی نکنید (رضایی اصفهانی، همان: ۲۴۱-۲۴۲).	كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ؛ از کار زشتی که آن را مرتکب می‌شدند، یکدیگر را باز نمی‌داشتند. راستی، چه بد بود آنچه می‌کردند.

کسی که از نور بهره مند نشود در ظلمات متعدد باقی می ماند (قرائتی، البقره/۱۷ همان: ۶۶/۱).	مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ؛ مثل آنان، همچون مثل کسانی است که آتشی افروختند، و چون پیرامون آنان را روشنایی داد، خدا نورشان را برد و در میان تاریکی هایی که نمی بینند رهایشان کرد.
تشویق و تهدید باید در کنار هم باشد (همان، ۳۷۹/۲).	اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ بدانید که خدا سخت کیفر است، و [بدانید] که خدا آمرزنده مهربان است.
یادآوری لطف و رحمت الهی میتواند زمینه ارشاد و توبه را برای انسان ها فراهم کند (همان، طه/۹۰ ۳۷۹/۵).	وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِنْ قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي؛ و در حقیقت، هارون قبلا به آنان گفته بود: «ای قوم من، شما به وسیله این [گوساله] مورد آزمایش قرار گرفته اید، و پروردگار شما [خدای] رحمان است، پس مرا پیروی کنید و فرمان مرا پذیرا باشید.»
ارشاد و تبلیغ مردم باید مستمر باشد (همان، ۲۳۲/۱۰).	قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا؛ [نوح] گفت: پروردگارا، من قوم خود را شب و روز دعوت کردم

۵-۴. حمایت اجتماعی

قرآن کریم در آیات مختلف انسانها را به کمک کردن به هم نوعان نیازمند تشویق می کند. دستورات قرآن در قالب واجب بودن پرداخت زکات، انفاق های مالی و پرداخت قرض الحسنه به افراد نیازمند، می باشد. همچنین قرآن کسانی که مال و ثروت خود را دوست دارند و آن را انفاق نمی کنند، توبیخ می کند و آنان را از عذاب الهی در قیامت می ترساند. از آنجا که فقر می تواند یکی از عوامل کجروی باشد، حمایت های اجتماعی در جهت پیشگیری از کجروی و نیز بازنگشتن کجروان اصلاح شده به کجروی، کمک بسیاری خواهد کرد. در مراجعه به آیات قرآن کریم، سعی شد آیات مربوط به بازگشت اشخاص از کجروی، استخراج و مورد بررسی قرار گیرد (جدول شماره ۵).

جدول شماره ۵: حمایت اجتماعی

سوره / آیه	مفهوم	متن آیه و ترجمه
البقرة / ۱۷۷	به فقرا و یتیمان و بستگان انفاق کنید (همان، ۱/۲۶۹).	...وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ؛ و مال را با وجود دوست داشتنش، به خویشاوندان و یتیمان و بینوایان و در راهماندگان و گدایان و بندگان بدهد، ... آنان همان پرهیزگارانند.
بقره / ۲۸۰	نباید منتظر ماند تا محرومان نیازشان را مطرح کنند و بعد ما اقدام کنیم، باید آبرو و حرمت افراد حفظ شود (همان، ۱/۴۴۵).	وَأِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ؛ و اگر تنگدست باشد، پس تا گشایش، مهلتی بخشیدن آن برای شما بهتر است - اگر بدانید.
المعارج / ۲۴-۲۵	نیازمند در اموال توانگر حق دارد (همان، ۱۰/۲۱۸).	الَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ؛ و همانان که در اموالشان حقی معلوم است. برای سائل و محروم.
التغابن / ۱۷	یا انفاق کنید و یا لااقل قرض الحسنه بدهید (همان، ۱۰/۹۲).	إِنْ تُقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يضاعفه لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ؛ اگر خدا را وامی نیکو دهید، آن را برای شما دو چندان می گرداند و بر شما می بخشاید، و خدا [ست که] سیاسپذیر بردبار است.
البقرة / ۲۴۵	خدای تعالی می خواهد مومنین را بر این کار تشویق کند (طباطبایی، همان: ۲/۴۳۲).	مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيضاعفه له أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ؛ کیست آن کس که به [بندگان] خدا وام نیکویی دهد تا [خدا] آن را برای او چند برابر بیفزاید؟ و خداست که [در معیشت بندگان] تنگی و گشایش پدید می آورد و به سوی او بازگردانده می شوید.
الماعون / ۱-۳	طرد یتیم انسان را از خدا دور میکند (قرائتی، همان: ۱۰/۶۰۳).	أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْإِيمَانِ * فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ * وَلَا يُحِضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ؛ آیا کسی را که [روز] جزا را دروغ میخواند، دیدی ... و به خوراک دادن بینوا ترغیب نمیکند.
الماعون / ۷	نشانه ایمان، توجه به محرومان است (همان).	فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ؛ ... وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ پس وای بر نمازگزاران... و از [دادن] زکات [و وسایل و ما محتاج خانه] خودداری می ورزند.
البقرة / ۲۶۴	بزرگترین عامل فساد از بین رفتن انفاق است (طباطبایی، همان: ۲/۵۹۰).	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ ... فَأَصَابَهُ ...؛ ای کسانی که ایمان آورده اید، صدقه های خود را با منت و آزار، باطل نکنید، مانند کسی که مالش را برای خودنمایی به مردم، انفاق می کند و...

۵-۵. بازگرداندن کجرو از کجروی

یکی از مهم ترین راهکارهای قرآن کریم، تشویق اشخاص به جبران کجروی و بازگشت داوطلبانه از کجروی است. خداوند با توبه پذیر خواندن خود، سعی در ایجاد امید برای اصلاح در دل کجروان دارد. به همین سبب پاداش های فراوانی را برای این گروه از انسانها در نظر گرفته است و به دیگران هم توصیه کرده است که این گروه از افراد را در جمع همنوایان بپذیرند. آیات مرتبط با این امر، استخراج و بررسی شد (جدول شماره ۶).

جدول شماره ۶: بازگرداندن کجرو از کجروی

سوره / آیه	مفهوم	متن آیه و ترجمه
التحریم ۸/	یکی از تکالیف مومن، توبه از گناه است (قرائتی، همان: ۱۰/۱۳۳).	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا؛ ای کسانی که ایمان آورده اید، به درگاه خدا توبه ای راستین کنید فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا؛ و گفتم: از پروردگارتان آمرزش بخواهید که او همواره آمرزنده است. [تا] بر شما از آسمان باران پی در پی فرستد.
نوح ۱۰-۱۱	عفو و بخشش سنت الهی است (همان، ۲۳۴).	فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا...؛ چرا هیچ شهری نبود که [اهل آن] ایمان بیاورد و ایمانش به حال آن سود بخشد؟ إِلَّا مِنْ تَابٍ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَاولئك يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا؛ مگر آنان که توبه کرده و ایمان آورده و کار شایسته انجام دادند، که آنان به بهشت درمی آیند و ستمی بر ایشان نخواهد رفت.
یونس ۹۸/	ایمان و توبه ی به موقع عذاب الهی را برطرف می کند (همان، ۶۲۳).	عَبَسَ وَ تَوَلَّى * أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى * وَ مَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهٖ يَزْكَى * أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ ...؛ چهره درهم کشید و روی گردانید. که آن مرد نابینا پیش او آمد. و تو چه دانی، شاید او به پاکی گراید. یا پند پذیرد و اندرز سودش دهد.
مریم ۶۰/	توبه سبب رزق نیکو است (همان، ۲۸۸/۵).	أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَعْقِلُونَ؛ آیا مردم را به نیکی فرمان می دهید و خود را فراموش می کنید، با اینکه شما کتاب [خدا] را می خوانید؟ آیا [هیچ] نمی اندیشید قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرْنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا؛ گفتند: «ما هرگز تو را بر معجزاتی که به سوی ما آمده و [بر] آن کس که ما را پدید آورده است، ترجیح نخواهیم داد پس هر حکمی می خواهی بکن که تنها در این زندگی دنیاست که [تو] حکم می رانی.
عبس ۱-۴	تذکر دادن بی نتیجه نیست و اثر خود را می گذارد (همان، ۱۰/۳۸۳).	
بقره ۴۴/	آمران به معروف باید خود عامل معروف باشند (همان، ۱۰۶/۱).	
طه ۷۲/	انسان در عقیده و ایمان آزادند و با تهدید نمی توان باور آنان را عوض کرد. ابر قدرت ها در دید مومنین واقعی، حقیر و بی ارزشند (همان، ۵/۳۶۵).	

نتیجه گیری

نتایج تحقیق حاضر حاکی از آن است که در قرآن کریم، بر جنبه‌های فردی و اجتماعی کنترل کجروی تاکید شده است. در جنبه فردی کنترل کجروی، آگاهی از نظارت خداوند مطرح می‌شود و این آگاهی سبب می‌شود که فرد بدانکه در صورت تخلف، همه مدارک و شواهد علیه او وجود دارد و این حالت، قطعی شدن مجازات را برای او هم در جهان حاضر و هم جهان پس از مرگ، به دنبال دارد. در این حالت فرد خودش را مسئول اعمال خود می‌داند و از ارتکاب رفتار انحرافی خودداری می‌کند. این نتیجه با نظریه کنترل شخصی کاپلن همسو است. کاپلن در این نظریه مطرح می‌کند که اگر افراد به بازدارنده‌های درونی ارجاع داده شوند؛ سبب ایجاد نوعی خودکنترلی می‌شود و رفتار فرد را با ارزشها و قوانین جامعه همسو می‌کند. طبق آموزه‌های قرآن کریم، اگر ایمان افراد به نظارت خداوند ضعیف بود و یا اینکه به هر دلیلی اشخاص دچار کجروی شدند، جنبه‌های اجتماعی کنترل کجروی مطرح می‌شوند و سایر افراد باید او را از کجروی باز بدارند. همه انحرافات اجتماعی در قرآن کریم از یک پایه برخوردار نیستند، بلکه برخی از ارزش منفی بیشتری برخوردار بوده و بیشتر مورد نکوهش قرار گرفته است. هرگاه جامعه‌پذیری ارزش‌ها و هنجارهای جامعه اسلامی و درونی کردن آنها به طور کامل انجام نگیرد، نواقص آن باید از طریق مکانیزم نظارت و کنترل اجتماعی جبران شود. جامعه باید مکانیزم‌هایی داشته باشد، تا فرد را از ارتکاب ناهنجاری باز دارد. اگر کنترل اجتماعی به معنای کلی و فراگیر در نظر گرفته شود، شامل هر گونه نظارت اجتماعی در سامان دادن شخصیت و رفتار فرد می‌شود، اعم از نظارت والدین بر فرزند، نظارت محیط‌های آموزشی و پرورشی، نظارت اجتماعی به صورت فراگیر در ساختارهای مختلف جامعه و نظارت عموم مردم بر یکدیگر؛ در این صورت کنترل اجتماعی بهترین رهیافتی خواهد بود که مهمترین و عام‌ترین عناصر و عوامل انحراف را تبیین می‌کند. به هر میزانی که این کنترل تضعیف و کارکرد خود را از دست دهد، زمینه بیشتری برای ناسازگاری و انحراف اجتماعی فراهم می‌گردد.

اسلام از طریق عناصری چون «امر به معروف»، «نهی از منکر»، همگان را به حفظ شرایط و هنجارهایی خاص، مسئول یکدیگر قرار داده تا مبدا ارتکاب ناهنجاری در جامعه به سهولت انجام پذیرد. نظارت همگانی بر کنش‌های انسانها، سبب می‌شود، شخص متخلف از هنجار، با عدم تأیید و یا مخالفت شدید دیگران به ویژه دیگران مهم، روبرو شود؛ اولین وظیفه اشخاص همه‌گیری و جلوگیری از تبدیل شدن کجروی به ارزش اجتماعی است. زیرا اگر کجروی تبدیل به ارزش شد، به راحتی افراد آن را مرتکب می‌شوند. این نتیجه با نظریه کنترل اجتماعی پارسونز و نظریه کنترل رکلس همسو است. پارسونز در نظریه خود بر کنترل اجتماعی از سوی نهادها و سازمان‌های جامعه تاکید می‌کند و بر نقش خانواده و مدرسه و وسایل ارتباط جمعی در جامعه‌پذیری و درونی کردن ارزش‌های جامعه در افراد آن جامعه اشاره می‌کند. رکلس نیز ضمن تاکید بر کنترل اجتماعی، معتقد است؛

در پیدایش هر رفتاری، عوامل متعددی می‌تواند مؤثر باشد، از این رو، نمی‌توان به یک باره فرد بزهکار را به عنوان علت العلل در جامعه مقصر شناخت و سایر عوامل را نادیده گرفت.

اگر روابط اجتماعی به گونه‌ای باشد که اجازه کجروی را به افراد بدهد و آنها با کمال بی‌تفاوتی شاهد ناهنجاری یکدیگر باشند، چنین ساختار ناسالمی آمادگی برای هر نوع کجروی را دارد؛ لذا قرآن کریم امت‌های پیشین را مورد مذمت قرار می‌دهد که چرا از فساد و منکرات جلوگیری نکردند، تا مانع از عذاب الهی شوند. دعوت به خیر، امر به معروف و نهی از منکر، مطابق برخی از آیات قرآن کریم رسالت سنگینی است که بر دوش افراد و گروه‌های جامعه اسلامی گذاشته شده است و موجب ایجاد همبستگی در جامعه می‌شود و از بی‌تفاوتی نسبت به کج رفتاری سایرین جلوگیری می‌کند. ضعف و سستی در انجام آن، کل سیستم و ساخت اجتماعی را بیمار نموده در نتیجه آن، ارتکاب علنی ناهنجاری است. بنابراین نقش حکومت و اندیشمندان در هدایت یا ضلالت جامعه بسیار با اهمیت می‌باشد و اگر جامعه‌ای از نظر مسائل اعتقادی و عملی پیشرفت کرد یا در این مسائل عقب ماند، باید رمز آن را در حکومت و نخبگان فکری آن جامعه جستجو نمود.

در این راستا، جامعه شناسانی همچون دورکیم به همبستگی اجتماعی و نقش پر رنگ دین در این زمینه تاکید می‌کنند. دورکیم دین را با ماهیت کلی نهاد های جامعه مرتبط می‌داند و آن را بر اساس تمایز بین مقدس و نامقدس تعریف می‌کند بنابر استدلال وی، در فرهنگ های کوچک و سنتی تقریباً تمامی جنبه‌های زندگی زیر نفوذ دین است. شعائر دینی هم موجب پیدایش اندیشه‌ها و مقوله‌های فکری تازه می‌شود و هم ارزش‌های موجود را تحکیم و تثبیت می‌کند. دین، صرفاً مجموعه‌ای از عواطف و فعالیتها نیست بلکه طرز فکر اعضای فرهنگ های سنتی را تعیین می‌کند. دورکیم بر این واقعیت تاکید می‌کند که شعائر و مراسم جمعی، حس انسجام و همبستگی گروهی را تحکیم و تقویت می‌کند و انتظار می‌رود که هر چه افراد دیندارتر باشند به علت همبستگی گروهی بیش تر حس انسجام آنها که بواسطه دین ایجاد گشته، گرایش به کجروی در بین آنها کمتر دیده شود. هیرشی از دیگر جامعه شناس هایی است که در نظریه پیوند اجتماعی خود، به پیوند فرد و جامعه تاکید می‌کند و معتقد است کج رفتاری زمانی رخ می‌دهد که پیوند فرد و جامعه ضعیف یا گسسته شود. او وابستگی به دیگران را مبنای اصلی درونی کردن هنجارها می‌داند و معتقد است افرادی که به گروه های اجتماعی، همانند خانواده وابستگی بیشتری دارند، احتمالاً کمتر مرتکب اعمال بزهکارانه شوند.

دستورات قرآن در قالب واجب بودن پرداخت زکات، انفاق های مالی و پرداخت قرض الحسنه به افراد نیازمند و توییح کسانی که مال و ثروت خود را دوست دارند و آن را انفاق نمی‌کنند و... راه حل هایی هستند که در جهت فقرزدایی از جوامع مطرح می‌شوند. این دستورات در جهت حمایت افراد طبقات پایین جامعه و در جهت پیشگیری از کجروی و نیز بازنگشتن کجروان اصلاح شده به کجروی مطرح می‌شوند و وجود این چنین دستوراتی تاکید بر

فقر به عنوان یکی از عوامل کجروی می باشد. در این زمینه نیز، مرتن در نظریه فشار اجتماعی خود بر افراد طبقات پایین تر که درگیر این مسئله هستند؛ تاکید می کند.

طبق نتایج تحقیق، مزیت بررسی کجروی با استفاده از آموزه های قرآن، جامع بودن آن است ولی هیچ کدام از تبیین های کجروی به تنهایی با این نگرش جامع به موضوع کنترل کجروی نپرداخته اند، بلکه هر یک از نظریه پردازان با توجه به میزان شناختی که از انسان، جامعه خود و آسیب های آن داشته اند به تبیین محدود کجروی پرداخته اند و سپس راهکارهایی متناسب با آن تبیین ها ارائه کرده اند، علاوه بر اینکه این راهکارها تمام انواع کجروی را در بر نمی گیرد و به حیطه های خصوصی و فردی افراد توجه ندارند. همچنین توجه به راهکارهای ماورالطبیعی در دیدگاه قرآنی از اهمیت ویژه ای برخوردار است ولی در سایر تبیین ها یا به آنها توجه نشده و یا اینکه به عنوان یکی از محورهای فرعی کنار گذاشته اند.

راهکارهای پیشنهادی

- تلاش برای تدوین سیاست ها و قوانین مقابله با جرم و کجروی براساس آموزه های قرآن
- فراهم آوردن زمینه برای ارائه نظریه کنترل کجروی از دیدگاه اسلام
- افزایش سطح آگاهی افراد جامعه نسبت به عواقب کج رفتاری
- تلاش برای پیوند دادن اندیشه ها در علوم اسلامی و اجتماعی
- تقویت گرایش های دینی در همه افراد جامعه علی الخصوص کجروان

منابع:

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند (۱۳۸۴)
- آقایی، محمدرضا (۱۳۸۹)، آموزه‌های قرآن کریم و نقد نظریه دورکیم مبانی نظریه دین و همبستگی اجتماعی، معرفت فرهنگی و اجتماعی، دوره ۱، شماره ۳.
- احمدی، حبیب (۱۳۸۹)، جامعه‌شناسی انحرافات. تهران: سمت.
- بروس، کوئن (۱۳۹۵)، درآمدی بر جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر توتیا.
- رشه، گی (۱۳۶۷)، کنش اجتماعی، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی عمومی، ترجمه هما زنجانی زاده، ج ۱، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
- رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۹۱)، تفسیر قرآن مجید (مهر جوان)، ج ۱، قم: انتشارات نسیم حیات.
- رفیع پور، فرامرز (۱۳۷۸)، آناتومی یا آشفتگی اجتماعی: پژوهشی در زمینه پتانسیل آنومی در شهر تهران، ج ۱، مشهد: انتشارات فردوسی.
- ریتز، جرج (۱۳۷۴)، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه ثلاثی، ج ۱، تهران: انتشارات علمی.
- ستوده، هدایت الله (۱۳۷۷)، آسیب‌شناسی اجتماعی، تهران: نشر آوای نور.
- سلیمی، علی (۱۳۸۶)، جستجوی درون‌مایه‌های یک نظریه اجتماعی کجروی بر اساس آموزه‌های قرآنی، مسائل اجتماعی ایران، شماره ۵۶ و ۵۷، صص ۱۲۵-۱۷۷.
- سلیمی، علی (۱۳۹۶)، رویکرد بزه دیده‌شناختی در نظریه قرآنی کجروی، معرفت فرهنگی اجتماعی، شماره ۲۳، صص ۳۲-۴۴.
- سلیمی، علی؛ داوری، محمد (۱۳۹۱)، جامعه‌شناسی کجروی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- صدیق سروسرستانی، رحمت الله (۱۳۹۰)، آسیب‌شناسی اجتماعی: جامعه‌شناسی انحرافات اجتماعی، تهران: انتشارات سمت.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر نشر اسلامی.
- فولادی، محمد (۱۳۸۹)، علل و عوامل پیدایش آسیب‌های اجتماعی و راه‌های پیشگیری از آن. نشریه معرفت، شماره ۹۱.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۳)، تفسیر نور، چاپ یازدهم، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- گیدنز، انتونی (۱۳۷۳)، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
- معظمی، شهلا (۱۳۸۸)، بزهکاری کودکان و نوجوانان، چاپ اول، تهران: دادگستر.
- مکارم‌شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، ج ۲، ج ۷، ج ۹، ج ۱۷، ج ۱۸، ج ۲۴، ج ۲۷، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- منصوری‌نیا، و دیگران (۱۳۸۹)، پیشگیری از جرم در راستای سلامت اجتماعی با تاکید بر آموزه‌های قرآنی، مطالعات حقوق شماره ۳۴، صص ۲۴۵-۲۵۴.



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



بررسی وتیین جایگاه «دیگری» در مواجهه با بیماری کرونا

_____ مریم یارعلی^{۱*}، مریم صمدیه^۲ _____

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

۲. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه مراغه، مراغه، ایران.

DOI:10.22034/NRR.2021.45585.1072

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13614.html

چکیده

نویسنده مسئول:

مریم صمدیه

ایمیل:

samadieh65@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۴/۱۶



دسترسی آزاد

کلیدواژه‌ها:

کرونا، اخلاق، دیگری،
دیگرگروی، خودگروی.

با توجه به ماهیت انسان، ارتباط با «دیگری» برای وی اجتناب‌ناپذیر است و نمی‌توان از وجود «دیگری» و ارتباط با او چشم‌پوشی کرد. مسأله کرونا از دو جهت یعنی اثبات وجود «دیگری» و تأیید دیگرگروی می‌تواند مورد توجه قرار گیرد. از یک سو بیماری کرونا، وجود «دیگری» را اثبات می‌کند؛ چرا که «دیگری»، از آن جهت که می‌تواند سبب آسیب یا منفعت برای انسان باشد امری واقعی است و نمی‌توان وجود آن را انکار کرد. از سوی دیگر بدون وجود «دیگری»، اخلاق معنای واقعی خود را از دست می‌دهد؛ چرا که مفاهیم اخلاقی از جمله مفاهیمی هستند که در رابطه‌ی انسان با «دیگری» معنا و واقعیت پیدا می‌کنند. لازم به ذکر است که در بعد اخلاقی زمانی که از «دیگری» صحبت می‌شود، ممکن است درک «دیگری» و توجه به او فراروی ما قرار گیرد و یا اینکه ممکن است نقطه مقابل آن یعنی خودخواهی، خودگروی و حتی گریز از «دیگری» مطرح شود. آنچه در مسأله کرونا آشکار می‌شود در اولویت اول، اثبات وجود «دیگری» و در وهله بعد، درک «دیگری»، توجه به «دیگری» و در نهایت عشق به «دیگری» است. نکته قابل توجه در این مسأله اینست که حتی در مواردی که گریز از «دیگری» اتفاق می‌افتد، این گریز در نهایت به نفع «دیگری» است؛ چرا که شدت و ضعف در عشق به «دیگری» وجود دارد. از این رو می‌توان گریز از «دیگری» را نیز گریز به نفع درک «دیگری» و عشق به «دیگری» تعبیر کرد.

بیان مسأله

در تحلیل مفهوم «دیگری» در مواجهه با کرونا، از یک سو با مسأله «دیگری»^۱ مواجه هستیم که از دو جهت می‌تواند مورد بحث و بررسی قرار گیرد. اول اثبات «دیگری» و ارتباط با «دیگری» است که با توجه به ماهیت انسان امری اجتناب ناپذیر است، ولی با این حال در پاسخ به دیدگاه ایدئالیستی که ذهن را خالق ماده و جهان مادی می‌داند و هستی «دیگری» را مخلوق ذهن تلقی می‌کند، بایستی مورد توجه و بحث قرار بگیرد. دوم دیگرگروی^۲ است که از نظریات نتیجه‌گرا در اخلاق هنجاری است و مبنای عمل یا قاعده اخلاقی را بیشترین خیر برای دیگران، فارغ از منافع شخصی می‌داند. البته شاید چنین تصور شود که اصطلاح «دیگری» تنها در فلسفه‌های قاره‌ای کاربرد دارد؛ این در حالی است که اصطلاحات فلسفه تحلیلی همچون معنا و معرفت نیز برای پدیدار شدن نیاز به سوژه سوئی به نام «دیگری» دارند. معنا و معرفت مفاهیمی دوطرفه‌اند و درک آنها نیاز به برقراری مفاهیم میان من و «دیگری» دارد. چنان که دونالد دیویدسون^۳ فیلسوف معاصر تحلیلی در این خصوص بیان می‌کند: «اندیشه، یعنی درک واقعیت یک جهان ایزکتیو و مشترک، تنها در ظرف مفاهیم بیناشخصی امکان‌پذیر است، نه تنها هدف گفتگو فهم مشترک است، بلکه باید بپذیریم بدون این اشتراک بیناشخصی فهمی وجود ندارد.» (اسمخانی، ۱۳۹۷: ۵۱۵) هرچند در فلسفه نظری دشواری‌های فراوانی برای اثبات «دیگری» وجود دارد، اما مقدم داشتن «دیگری» بر خود در اخلاق عملی در نهایت دشواری است و کمتر انسانی موفق به کنار نهادن خودخواهی و اهمیت دادن به دیگران می‌شود، چه رسد به آنجا که «دیگری» را بر خود مقدم بدارد. نیل به این مهم نیاز به خوشبینی و نگرشی مثبت در باب «دیگری» دارد. همچنان که توجه دیویدسون به «دیگری» خوشبینانه است و نوعی نگاه مثبت‌مبنایی به «دیگری» را مطرح می‌کند. یکی از نمونه‌های بارز آن در اصل چریتی^۴ و دیدگاه او درباره عقلانیت فراگیر دیده می‌شود (همان: ۵۱۷-۵۱۸). باختین^۵ از دیگر متفکرانی است که توجه به «دیگری» را به عنوان سویه اصلی شناخت در هسته انسان‌شناسی خود قرار داده است. باختین با گسترش مفهوم و جایگاه «دیگری»، پایه‌های انسان‌شناسی خود را بر کنش دوسویه من-دیگری استوار می‌کند و «دیگری» را بر من فراتر برده و نظریه «دیگربودگی» را مطرح می‌کند. بطور کلی باختین همچون متفکران حوزه انسان‌شناسی عرفانی بر این عقیده است که «من» در آینه «دیگری» شکوفا و بارور می‌شود و «دیگری»، «من» را در خود بازتاب می‌دهد. البته «دیگری» در انسان‌شناسی باختین منبع شناخت تلقی می‌شود، اما در انسان‌شناسی عرفانی «دیگری»

1. other
2. otherness
3. Donald Davidson
4. charity
5. Bakhtin

بیشتر جنبه اخلاقی دارد تا معرفت‌شناسی (رامین نیا و قبادی، ۱۳۹۲: ۶۳ و ۸۵). علاوه بر این ایمانوئل لویناس^۱ از جمله فیلسوفانی است که مسأله «دیگری» در فلسفه وی بصورت جدی مورد بحث قرار گرفته است و از این روست که وی را فیلسوف دگربودگی نیز نامیده‌اند. در واقع لویناس معتقد است که فلسفه در پی تبیین چیستی اخلاق است و اخلاق، توجه به حق حیات «دیگری» است، اما اخلاقی که لویناس بر آن تاکید دارد نه حاصل عقلانیت متعارف و نه شامل قوانین و قواعد اخلاقی بلکه شیوه‌ای از بودن و قدم نهادن در زندگی اجتماعی است (خبازی کناری و سبطی، ۱۳۹۵: ۲). توجه لویناس به «دیگری» تا حدی است که نقل است اگر حیرت را یکی از سرچشمه‌های فلسفه ورزی بدانیم، این حیرت از منظر لویناس پیش از هر چیز در مواجهه با «دیگری» حاصل می‌شود. (علیا، ۱۳۸۸: ۲۰)

از سوی دیگر با بیماری کرونا و ویروس جدید یا کووید ۱۹^۲ مواجه هستیم که یک نوع بیماری عفونی است که اولین مورد ابتلای آن در ۱۲ دسامبر ۲۰۱۹ مشاهده شد و در ۲۹ دسامبر، پزشکان بیمارستانی در ووهان چین متوجه مواردی از این بیماری شدند که مبتلا به ذات الریه شده بودند. ویژگی برجسته‌ی کرونا و ویروس جدید، اپیدمی گسترده‌تر آن در مقایسه با کرونا و ویروس‌های قبلی شایع در انسان است و این امر قدرت سرایت فوق‌العاده بالای آن را نشان می‌دهد. از این روست که سازمان بهداشت جهانی، پس از افزایش موارد ابتلا و گسترش جهانی این ویروس در تاریخ ۳۰ ژانویه ۲۰۲۰ با انتشار بیانیه‌ای، شیوع کرونا و ویروس جدید را ششمین عامل وضعیت اضطراری بهداشت عمومی در سرتاسر جهان اعلام نمود که تهدیدی نه فقط برای چین بلکه برای کل جهان محسوب می‌شود. (توکلی و همکاران، ۱۳۹۸: ۴۳۳-۴۳۲) بنابراین با توجه به شرایطی که این بیماری و اپیدمی آن دارد در اولویت اول بایستی به مراقبت‌های آن توجه شود و در حال حاضر با توجه به نبود درمان و واکسن مؤثر، بهترین راه برای مقابله با این بیماری اجتناب از آلودگی و جلوگیری از انتشار آن از طریق اقدامات محافظتی و بهداشت شخصی است (همان: ۴۳۲). بنابراین برای جلوگیری از انتشار این ویروس بایستی افراد فاصله لازم را نسبت به افراد دیگر و به ویژه «دیگری» که ناقل و حامل این ویروس هست رعایت کنند. علاوه بر این بحث مراقبت از «دیگری» نیز از جمله مسائلی است که بایستی به آن توجه شود.

نوشتار حاضر در تلاش است تا به کرونا و تاثیر آن در اثبات، درک و عشق به «دیگری» یا گریز و نفرت از «دیگری» و یا به تعبیری خودگروی و اولویت با خود پردازد؛ چرا که در برخورد با کرونا از یک سو با عشق به «دیگری» مواجه هستیم و از سوی دیگر گریز از «دیگری» و خودگروی مشاهده می‌شود.

۱. کرونا ویروس و اثبات «دیگری»

وجود «دیگری» با اینکه بدیهی و روشن است اما متفکرانی وجود داشته و دارند که وجود «دیگری» را حاصل ذهن و تفکر می‌دانند و وجود عینی آن را به وجود ذهنی تقلیل می‌دهند. البته لازم به ذکر است که اکثریت چشمگیری از فیلسوفان، وجود اذهان دیگر را انکار نمی‌کنند. در واقع، انکار اذهان دیگر اغلب با مثال خیالی (آزمایش فکری) روبرو می‌شود تا با حمایت واقعی. (گراهام، ۱۳۸۱: ۱۷۴) جورج گراهام از جمله متفکرانی است که معتقد است بدون باور به اذهان دیگر، تشخیص یا توصیف رفتار دیگران عملاً ناممکن خواهد بود. این دلیل برای اثبات «دیگری» به «استنتاج به بهترین تبیین»^۱ معروف است. (همان: ۱۷۴-۱۷۳) بهترین تبیین برای این برهان این است که هر کسی با تفکرات و تجربیات خود آشنایی دارد از این رو به ذهن خود باور دارد؛ از این رو باید وجود اذهان دیگر را توجیه کند. وی معتقد است زمانی که می‌بینم دیگران آه و ناله می‌کنند، کتاب‌های کتابخانه را در قفسه می‌گذارند، با چکش میخ می‌کوبند و به کلیدها نوک می‌زنند؛ لازم است توجیه کنم که چرا آنها این چیزها را می‌گویند و این کارها را انجام می‌دهند، لازم است رفتار آنها را تبیین کنم. در اینجا است که ملاحظه می‌کنیم این گزاره یا فرضیه که دیگران، مانند من، دارای ذهن‌اند بهترین تبیین را در مورد رفتار آنها فراهم می‌آورد. بنابراین، من در باور به وجود اذهان دیگر موجه هستم. (همان: ۱۹۰)

اما آنچه نوشتار حاضر در صدد اثبات آن هست وجود عینی «دیگری» و تاثیرپذیری من از وجود این «دیگری» است و نکته قابل تامل در خصوص بیماری کرونا، اپیدمی و انتشار سریع آن هست و همین مسأله به سادگی می‌تواند وجود «دیگری» را برای آن دسته از متفکرانی که «دیگری» و جهان خارج را محصول تفکر افراد می‌دانند اثبات کند؛ چرا که «دیگری» هست و این «دیگری» می‌تواند سبب آسیب برای من یا حتی سبب خیر برای من باشد. این «دیگری» در صورت رعایت موارد بهداشتی خیر برای خود و دیگران خواهد داشت و در صورت رعایت نکردن این موارد می‌تواند باعث آسیب به دیگری شود. استدلال برای اثبات «دیگری» در مواجهه با کرونا و تاثیرپذیری از آن می‌تواند یادآور استدلال ابن سینا و ملاصدرا در برخورد نهایی با فرد شکاک باشد؛ چرا که شیوه‌ی ابن سینا و هم ملاصدرا در برخورد نهایی با شکاک این است که فرد شکاک را در قرار گرفتن یا نگرفتن در آتش تکلیف کنند و یا اینکه او را بزنند. این شخص اگر از ورود در آتش خودداری کرد این امر به معنای اقرار او به وجود آتش و حتی اختیار خود اوست. بیان این مثال از این بابت هست که وجود کرونا نشان دهنده‌ی این امر است که وجود «دیگری» و تاثیر از او را نمی‌توان انکار کرد؛ چرا که این «دیگری» همانطور که اشاره شد می‌تواند سبب آسیب یا خیر به من نوعی شود.

هایدگر در این خصوص در فصل چهارم کتاب هستی و زمان چنین بیان می‌کند که همبودی با دیگران تعلق به هستی خود دازاین^۱ دارد که در هستی خویش هم هستی خود را دارد. بر این اساس دازاین از آن رو که دازاین است ذاتاً به خاطر دیگران هست. وی معتقد است که این را باید همچون بیانی اگزیستانسیال راجع به ذات دازاین فهمید؛ اما دازاین حتی آنگاه که در واقعیت و در موارد خاص به دیگران نظر نمی‌کند و یا بر این باور است که وی را به دیگران نیازی نیست و یا به دور و محروم از دیگران و تنها به سر می‌برد، باز هم به شیوه همبودی است. (هایدگر، ۱۳۸۹: ۳۱۷) همبودی از حیث اگزیستانسیال، دازاین را تعیین و تعریف می‌کند حتی اگر در عالم واقع، دیگری حاضر در دست و محسوس حواس نباشد. از دیدگاه هایدگر تنها بودن دازاین نیز همبودی در جهان است چرا که تنها در همبودی و برای همبودی است که «دیگری» می‌تواند غایب باشد. تنها بودن از حالات ناقص همبودی است و همین که چنین حالتی امکان دارد خود گواه بر همبودی است. از سوی دیگر تنها بودن در عالم واقع از این طریق که یک یا ده‌ها انسان دیگر همچون خود من، نزدیک و کنار من باشند رفع نمی‌شود، حتی اگر شمار بیشتری از این انسان‌های همچون من حاضر در دست باشند، باز هم ممکن است دازاین تنها باشد. همبودی همواره و در همه حال از مشخصات تعیین‌بخش دازاین است. (همان: ۳۱۲)

به این ترتیب اگر در فلسفه مدعی هستیم که «دیگری» را اثبات کرده ایم، مسئولیت آن را هم بایستی بپذیریم و این مسئولیت و تعهد در زمان درد و رنج دیگر اذهان بیش از پیش خودنمایی می‌کند. بنابراین نمی‌توان بیماری کرونا را تنها مسئله‌ای طبیعی برشمرد، بلکه باید آن را در حوزه اخلاق جای داد و تدابیری اندیشید که زنجیره انتقال آن ویروس را قطع کند و نیز مرهمی بر آلام دردمندان نهد. تدابیری همچون قرنطینه، طرح فاصله گذاری اجتماعی، توزیع آسان ماسک و مواد ضد عفونی کننده، آموزش های لازم، کمک مالی به خسارت دیدگان، درمان رایگان بیماران کرونایی و... در غیر این صورت بهتر است خود را درخودمانده‌هایی بدانیم که از درک درد دیگران عاجزیم و اصلاً به وجود «دیگری» اعتقادی نداریم.

۲. نقش «دیگری» در مواجهه با بیماری کرونا

مساله دیگر در مواجهه با کرونا، تعیین نقش من در قبال «دیگری» و یا نقش «دیگری» در قبال من هست. لازم به ذکر است که رابطه‌ی ما با «دیگری» مسئولیت یا نقش ما را در قبال او تعیین می‌کند. انسان فقط در بستر روابط

۱ واژه Dasein [دازاین] متشکل از دو کلمه da و Sein است. da در زبان آلمانی در معانی متعددی همچون آنجا، اینجا، در این وقت، در آن وقت و Sein به معنای فعل توبی (موجود بودن) به کار رفته است. در خصوص کاربرد این واژه توسط هایدگر، چنین نبوده که آن را از خود جعل کرده باشد بلکه آن را از زبان روزمره آلمانی گرفته است. وی این واژه را نه به معنای انسان بلکه به عنوان طور، شیوه یا نحوه‌ی وجودی دانسته است که الزاماً خاص انسان نیست اما در میان موجودات تنها انسان است که دازاین است و نحوه‌ی وجودی اگزیستانس دارد؛ به این معنا که می‌تواند هستی خویش را بفهمد و آن را مورد پرسش قرار دهد. (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۴۹-۱۴۸ و ۴۷)

خود با دیگران می‌تواند از خویشتن خویش سخن گوید؛ چرا که دیگری در انسان حس مسئولیت ایجاد می‌کند و بودن برای «دیگری» به نوعی مسئول بودن در قبال اوست. بطور کلی «دیگری» در مرحله اخلاق برجسته‌تر می‌شود و با وجود او اختیار و آزادی و تعهد انسان مطرح می‌شود. (زینلی و علیزمانی، ۱۳۹۸: ۳۸) بطور کلی وقتی «دیگری» مطرح می‌شود پای قانون، اخلاق، عدالت، مراقبت و.. به میان می‌آید، مسئولیت هر انسان نسبت به افراد دیگر مطرح می‌شود. در واقع آن «دیگری» در عالم عینی، روابط انسان‌ها، فرهنگ، سیاست، تعلیم و تربیت و سایر اشکال روابط انسانی را رقم می‌زند. این وجه از «دیگری» بصورت انسانیت مشترک، هر یک از ما را در قبال خود مسئول و هم چنین بهره‌مند می‌کند؛ به طوری که هیچ کس نمی‌تواند به جای «دیگری» عهده دار آن مسئولیت شود (خاتمی، ۱۳۸۰: ۱۰۵-۱۰۴) و از این روست که مسأله اخلاق تنها در امکان خاص بشر یعنی در به دوش کشیدن مسئولیت شخصی خویش یعنی در فراروی به سوی «دیگری» معنا می‌یابد. (همان: ۱۰۶)

لویناس در این خصوص با تمرکز بر مفهوم «دیگری» و طرح آن در بستر اخلاق نشان می‌دهد که سلطه و خشونت نتیجه‌ی بی‌اعتنایی به مسئولیت آغازین فرد در برابر «دیگری» است، اما عقب‌نشینی از مسئولیت در برابر «دیگری» می‌تواند تا سرحد بی‌تفاوتی نسبت به مرگ «دیگری» و یا مشارکت در قتل و کشتار بیانجامد. (خبازی کناری و سبطی، ۱۳۹۵: ۲۰) در واقع لویناس معتقد است که سنگین‌ترین بار هستی تحمل بار «داشتن وجود» است و تحمل این بار، تنها در نزدیکی «دیگری» و بودن برای او ممکن می‌شود. بودن برای «دیگری»، سراسر مسئولیت و تحمل رنج «دیگری» و محافظت از جان اوست و این مسئولیت تا مرز فراموشی خود و جانشینی خود به جای «دیگری» پیش می‌رود. من ناگزیر از مسئولیت «دیگری» هستم چرا که این مسئولیت، من را از در خود ماندن نجات می‌بخشد. «دیگری» آستانه‌ی ورود من به آزادی و شناور شدن در نامتناهی است (همان: ۲۰-۹). علاوه بر این متفکر قرون وسطی، یوهانس اکهارتوس نیز معتقد است «من» در ارتباط با «دیگری» است که هویت می‌یابد و به خودی خود هویت مشخص و مستقلی ندارد. (عسگری و عبدالعلی نژاد، ۱۳۹۷: ۱۳۶) حتی کرکگور، از فیلسوفان متقدم اگزیستانسیالیست نیز توجه به «دیگری» را موجب مسئولیت و تعهد و سبب انسجام و تداوم زندگی و همراه با تصمیم و انتخاب مبتنی بر آگاهی دانسته است. (زینلی و علیزمانی، ۱۳۹۸: ۴۰)

نکته قابل تأمل در بحث کرونا این است که با توجه به اپیدمی این نوع بیماری و فاصله‌ای که باید بین افراد برای جلوگیری از شیوع آن رعایت شود از یک سو عشق به «دیگری» و مسئولیت در قبال او مطرح می‌شود و از سوی دیگر گریز از «دیگری» و توجه به خود نمایان می‌شود. در واقع اینجا ممکن است این فاصله با «دیگری» منجر به گریز از «دیگری» برای حفظ جان خود باشد و یا اینکه این فاصله به عشق «دیگری» باشد تا دیگران به این بیماری دچار نشوند و این بیماری گسترش بیشتری پیدا نکند. از این رو لازم هست به مسأله خودگروری اشاره شود؛ چرا که یکی از واکنش‌هایی که در مواجهه با کرونا با آن برخورد شد همین گریز از «دیگری» و حفظ

منفعت و جان خود است. این گریز از «دیگری» می‌تواند به معنای حفظ جان خود و بی اهمیت بودن «دیگری» برای شخص قلمداد شود؛ به این صورت که شخص در پی به دست آوردن سلامتی و در معنای عام‌تر خیر خود است و خیر و صلاح خودش را می‌خواهد و نه دیگران. این واکنش نسبت به اخلاق تحت عنوان خودگروری اخلاقی شناخته می‌شود و این نظریه خودگروری اخلاقی در کنار سودگروری و دیگرگروری از جمله نظریات غایت-گرایانه در اخلاق هنجاری محسوب می‌شود و تمایز آن با سایر نظریات غایت‌گرایانه در این است که خودگروری اخلاقی به دنبال فراهم آوردن بیشترین خیر برای خود انسان است؛ به این صورت که انسان باید کاری را انجام دهد که بیشترین خیر خودش را به همراه داشته باشد. (صادقی و پاشایی، ۱۳۹۷: ۵۸) تاریخچه این نوع تفکر به یونان باستان و به ویژه به اپیکور^۱ و آریستیپوس^۲ سیرن بر می‌گردد. بعدها در اندیشه‌های هابز و مندویل نیز گرایش خودگروری نمایان شد. البته لازم به ذکر است که خودگروری به دو دسته خودگروری اخلاقی و خودگروری روان شناختی تقسیم می‌شود. واژه خودگرایی از ego به معنای خود گرفته شده است و بر اساس آن تنها وظیفه هر انسانی به دست آوردن بالاترین میزان سود و لذت برای خود است و در مقابل آن نظریه‌های دیگرگرایی قرار دارند که خیر و سعادت دیگران را در نظر می‌گیرند. (شاکری زواردهی و کیانی، ۱۳۹۱: ۶۶-۶۵) در خودگرایی روان‌شناختی گرایش‌های انسانی حافظ منافع خویش به سرشت و طبیعت وی بازمی‌گردد، اما خودگروری اخلاقی به این امر می‌پردازد که انسان‌ها چگونه باید باشند. (همان: ۶۷) البته بایستی به این نکته اشاره کرد که در یکی از فعال‌ترین بخش‌های علم روان‌شناسی یعنی روان‌شناسی رشد مفهومی^۳ به این نتیجه دست پیدا کرده‌اند که از سن پنج سالگی، تصور یک کودک از باور، خودانگارانه^۴ نیست و حتی فقدان باور به اذهان دیگر را در زمره نقص‌ها^۵ و اختلالات^۵ مختلف کودکی، مثل درخودماندگی محسوب می‌کنند. در واقع کودکان درخودمانده آن دسته از کودکان هستند که نمی‌توانند با انسان‌های دیگر، روابط و مناسبات رضایت بخشی برقرار کنند. (گراهام، ۱۳۸۱: ۱۳) اما آنچه در مواجهه با کرونا ظهور بیشتری داشته و هم چنین دارد نه خودگروری اخلاقی بلکه دیگرگروری اخلاقی است، هر چند که موارد محدودی از خودگروری نیز نمایان شده است.

۱-۲. نمایش مسئولیت در قبال «دیگری» و عشق به او در مواجهه با کرونا

بطور کلی در مسأله کرونا، عشق به «دیگری» و منفعت رساندن به دیگران جلوه بیشتری دارد؛ چرا که مشاهده مواردی که در ادامه ذکر خواهد شد تجلی این امر را برای ما روشن‌تر می‌کند: (۱) اول اینکه کادر پزشکی و فعالیت‌های آن‌ها برای ما نشان‌گر این مسأله بود که اهمیت دادن به «دیگری» در طبیعت انسان هست؛ چرا که اگر

1. Epicurus
2. conceptual development
3. solipsistic
4. deficiencies
5. impairments

عشق به «دیگری» نبود ما با فعالیت کادر پزشکی و از جان گذشتگی آن‌ها مواجه نمی‌شدیم و علاوه بر این حضور و ورود داوطلبانه افراد برای کمک به کادر پزشکی بدون اینکه وظیفه‌ای در این حوزه داشته باشند مبین همین امر است. (۲) فعالیت‌های داوطلبانه گروه‌های مردمی و غیرمردمی که در ضدعفونی منازل و معابر نقش داشتند بدون اینکه برای این فعالیت‌ها مزدی دریافت نکنند. (۳) کمک‌های ارزاق که از طرف خود مردم برای خانواده‌های نیازمند و هم‌چنین خانواده‌هایی که در اثر کرونا درآمد و شغل خویش را از دست داده بودند انجام شد. (۴) توجه و کمک به خانواده‌هایی که بیمار کرونایی دارند. (۵) کارگاه‌هایی کوچکی که به صورت رایگان و داوطلبانه به تولید ماسک، مواد ضدعفونی کننده، لباس‌های مخصوص کادر پزشکی و... مشغول فعالیت شدند. (۶) هم‌چنین می‌توان به کمک‌هایی همچون تولید آرمیوه و... در مساجد و هیئت‌ها برای کادر پزشکی و بیماران مبتلا به کرونا اشاره کرد. (۷) علاوه بر این فعالیت‌هایی نیز صورت گرفت که هرچند مزد برای فعالیت خویش دریافت می‌کردند اما فعالیت‌هایشان تاثیر بسزایی در بهبود اوضاع در این شرایط داشته است مثل نخبگان و دانشجویانی که در ساخت کیت تشخیص، داورهای مفید و امثال اینها فعالیت داشتند. همه اینها مواردی هستند که حکایت از عشق به «دیگری» و توجه به «دیگری» دارند. البته ذکر این نکته خالی از اشکال نیست که در مواردی و در جاهایی از جهان با افرادی مواجه شدیم که به خاطر خود، دست به کشتن افراد مبتلا به کرونا می‌زدند ولی تعداد این افراد در مواجهه با این تلاش‌های وسیع که برای دیگران و به نفع دیگران و هم‌چنین به عشق دیگران انجام می‌شود، ناچیز است.

۲-۲. گریز از «دیگری» به نفع عشق به «دیگری»

همانطور که اشاره شد در مواجهه با کرونا، گریز از «دیگری» و فاصله با او از یک سو می‌تواند به معنای حفظ منفعت و جان خود باشد؛ به این معنا که شخص در پی حفظ جان خود باشد و «دیگری» برای وی بی‌اهمیت قلمداد شود؛ به این صورت که شخص در پی به دست آوردن سلامتی و در معنای عام‌تر خیر خود است و خیر و صلاح خودش را می‌خواهد و نه دیگران. از سوی دیگر گریز از «دیگری» می‌تواند به معنای حفظ جان دیگران باشد؛ به این معنا که این گریز برای حفظ جان اکثریت و قطع زنجیره ابتلای کرونا باشد و یا اینکه دیگری‌های «دیگری» هستند که این گریز به خاطر حفظ جان آن‌هاست. از اینجا این نکته روشن می‌شود که دیگری‌هایی که ما با آن‌ها مواجه هستیم و به آن‌ها توجه داریم و عشق می‌ورزیم، برای ما تقدم و تاخر در عشق به آن‌ها وجود دارد. به تعبیر دیگر عشق به دیگری‌های اطرافمان دارای مراتب شدت و ضعف هست و این مراتب شدت و ضعف می‌تواند این امر را ایجاد کند که ما به خاطر آن «دیگری» که عشق به او در اولویت است از «دیگری» که مبتلا به کرونا هست کناره‌گیری کنیم تا این «دیگری» که با ما در ارتباط هست از کرونا در امان بماند. در نتیجه حتی گریز ما از «دیگری» می‌تواند به نفع «دیگری» باشد اما این «دیگری»؛ «دیگری» هست که عشق ما به او سبب

گریز ما از آن «دیگری» شده است. در واقع می‌توان گریز از «دیگری» را نیز گریز به نفع عشق به «دیگری» تعبیر کرد؛ چرا که عشق به «دیگری» نیز دارای مراتب شدت و ضعف است. در این زمینه می‌توان به دیدگاه ملاصدرا در حوزه تشکیکی بودن عشق و مراتب آن اشاره کرد که در سفر سوم/سفار بیان داشته است. از نظر ملاصدرا عشق اقسام مختلفی دارد. وی معتقد است محبت گوناگون است و محبوبان فراوان و بر حسب تکرر انواع و اشخاص بی‌شمارند. در واقع ملاصدرا یکی از انواع محبت را، محبت نفوس حیوانی می‌داند که برای نکاح و ... است و مراد از آن، بقای نسل و نژاد است و هم چنین می‌توان به محبت رؤسا برای ریاست که حکمت در آن، برتری و استعلا جستن نفس است و محبت تاجران و ثروتمندان در به دست آوردن مال دانست. هم چنین به محبت علما و حکما برای استخراج علوم اشاره می‌کند که در آن صلاح و مصلحت غیرخودشان هست و زنده کردن نفوس و برانگیختنشان از مرگ نادانی و گور طبیعت و بیدارکردنشان از خوابگاه غفلت و خواب فراموشی است. وی معتقد است نفوس هرچه برتر و بالاتر باشند؛ محبوب‌ها و مرغوب‌هاشان، لطیف‌تر و صافی‌تر و زیباتراند و در این میان، انسان بیشترین بهره را از عشق می‌تواند ببرد به شرط آن‌که، در قوای نباتی و حیوانی خویش تصرف نماید و آنها را در جهت نیل به درک کمالات و زیبایی‌های هرچه بهتر و بیشتر در جوار نفس نطقی خویش قرار دهد و این مسیر نمی‌باشد مگر به عبور از محسوسات و جزئیات شخصیه و رسیدن به حقایق عقلی و مبادی قدسی. هم چنین ملاصدرا در این فصل به صورت جزئی‌تر و مصداقی‌تر به بیان عشق و محبت در وجود انسان‌ها می‌پردازد و عشقی را برتر می‌داند که منتهی به لذت‌ها و بهجت‌های عقلانی و روحانی بشود. هرچند محققان برای هریک از محبت‌های مادی و حیوانی نیز حکمتی را بیان نموده‌اند. به صورتی که می‌توان برداشت کرد در این جامعه انسانی، هیچ حرکتی صورت نمی‌پذیرد، مگر این‌که به یک انگیزه و شوقی باشد برای وصال به یک محبوب و اگر علم اجمالی به آن محبوب نباشد، جز سکون و جمود و خمودی در این عالم مشاهده نمی‌شد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۶۲-۱۶۰)

۳. اتانازی و کرونا

اتانازی^۱ یا مرگ‌یاری یا به‌مرگی و یا کشتن از روی ترحم؛ هرچند در اکثر کشورها مجاز شناخته نشده و عامل آن، قاتل به حساب می‌آید اما بحثی است که بار دیگر در مسأله کرونا خودنمایی می‌کند و پاسخی دوباره می‌طلبد. آیا می‌توان بیمار مبتلا به بیماری درمان‌ناپذیر یا صعب‌العلاج را به بهانه رهایی بیمار از درد کشت و آن را مرگ آسان نامید؟ و با ورود ویروس جدید و مشاهده چنین عکس‌العمل‌هایی باید پرسید آیا می‌توان یک فرد انسانی را به بهانه مشکوک بودن به کرونا و ترس از انتقال این ویروس از بین برد و حق حیات را از او سلب نمود؟ بطور کلی «اتانازی» یا «مرگ خوب» شرایطی است که در آن بیماران لاعلاج با رضایت خود از افرادی مانند پزشکان،

پرستاران یا افراد خانواده خود می‌خواهند در مردن به آنها کمک کنند تا به صورت طبیعی و آرام بمیرند. انجام این کار در بیشتر نقاط دنیا غیرقانونی تلقی می‌شود اما برخی کشورها مانند هلند، سوئد و بلژیک آن را مجاز شمرده‌اند، این در حالی است که بر اساس آیین اسلام، زندگی انسان به قدری ارزش دارد که قرآن کریم نجات جان یک انسان را با نجات جان تمامی انسان‌ها برابر می‌داند. از سوی دیگر، در این مکتب الهی زندگی افراد متعلق به آن‌ها نبوده و جان انسان به عنوان امانتی الهی قلمداد می‌شود که حفظ آن از واجبات غیر قابل انکار است. بنابراین ما در مواجهه با کرونا این حق را نداریم تا حق زندگی شخصی را به خاطر ابتلا به بیماری یا حتی درد و رنج برای دیگران از او بگیریم. بنابراین در مواجهه با مسأله کرونا، امری که بایستی مورد توجه قرار گیرد این است آیا اتانازی می‌تواند دیگرگروی را زیر سوال ببرد و توجه به آن را کم‌رنگ جلوه دهد یا نه؟ با توجه به اینکه در آیین اسلام حفظ جان انسان‌ها به عنوان امانتی از جانب خداوند در اولویت هست و همانطور که اشاره شد نجات جان یک انسان برابر با نجات جان تمامی انسان‌هاست؛ از این رو اتانازی نمی‌تواند دیگرگروی را کم‌رنگ جلوه دهد. علاوه بر این در ارتباط با دیگران در مواجهه با بیماری کرونا همانطور که ذکر شد، دیگرگروی نمود بیشتری دارد تا خودگروی.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه مطرح شد از دو جهت یعنی اثبات «دیگری» و دیگرگروی می‌توان رابطه‌ی کرونا با «دیگری» را مورد بحث و بررسی قرار داد. در حوزه اثبات «دیگری» بایستی به این نکته اشاره کنیم که تاثیرپذیری من از وجود «دیگری» در عالم عینی، خود دلیل واضح بر اثبات «دیگری» است و کرونا این مسأله را به صورتی روشن برای ما نشان می‌دهد؛ چرا که بر اثر کرونا، «دیگری» می‌تواند سبب آسیب و یا حتی خیر برای من باشد. بنابراین «دیگری» محصول تفکر من نیست؛ بلکه هست و حتی می‌تواند سبب آسیب یا خیر برای من شود؛ اما زمانی که مدعی اثبات «دیگری» شویم، بایستی مسئولیت آن را هم بپذیریم و این مسئولیت و تعهد در زمان درد و رنج دیگر اذهان بیش از پیش خودنمایی می‌کند.

در حوزه دیگرگروی و کرونا نیز لازم هست به این امر اشاره کنیم که کرونا تاییدکننده دیگرگروی نیز هست. لازم به ذکر است که رابطه ما با «دیگری» مسئولیت یا نقش ما را در قبال او تعیین می‌کند. تعیین نقش من در قبال «دیگری» و یا نقش «دیگری» در قبال من از جمله موضوعات اساسی در مواجهه با کروناست. نکته قابل تأمل در بحث کرونا این است که با توجه به اپیدمی این نوع بیماری و فاصله‌ای که باید بین افراد برای جلوگیری از شیوع آن رعایت شود، عشق به «دیگری» و مسئولیت در قبال او پررنگ‌تر هست؛ چرا که مشاهده مواردی همچون فعالیت کادر پزشکی و از جان گذشتگی، حضور و ورود داوطلبانه افراد برای کمک به کادر پزشکی بدون اینکه وظیفه‌ای در این حوزه داشته باشند، فعالیت‌های داوطلبانه گروه‌های مردمی و غیرمردمی در ضدعفونی منازل

و معابر بدون اینکه برای این فعالیت‌ها مزدی دریافت نکنند، کمک‌های ارزاق که از طرف خود مردم برای خانواده-های نیازمند و هم‌چنین خانواده‌هایی که در اثر کرونا درآمد و شغل خویش را از دست داده بودند انجام شد، توجه و کمک به خانواده‌هایی که مبتلا به کرونا، کارگاه‌هایی کوچک تولید ماسک، مواد ضدعفونی‌کننده، لباس‌های مخصوص کادر پزشکی و... مواردی هستند که حکایت از عشق به «دیگری» و توجه به «دیگری» دارند.

بطور کلی دو نوع رویکرد در مواجهه با کرونا یعنی توجه و عشق به «دیگری» و گریز از «دیگری» می‌توان در نظر گرفت، گریز از «دیگری» و فاصله با او از یک سو می‌تواند به معنای حفظ منفعت و جان خود باشد؛ به این معنا که شخص در پی حفظ جان خود باشد و «دیگری» برای وی بی‌اهمیت قلمداد شود؛ به این صورت که شخص در پی به دست آوردن سلامتی و در معنای عام‌تر خیر خود است و خیر و صلاح خودش را می‌خواهد و نه دیگران. از سوی دیگر گریز از «دیگری» می‌تواند به معنای حفظ جان دیگران باشد؛ به این معنا که این گریز برای حفظ جان اکثریت و قطع زنجیره ابتلای کرونا باشد و یا اینکه «دیگری‌هایی» هستند که این گریز به خاطر حفظ جان آنهاست. از اینجا این نکته روشن می‌شود که «دیگری‌هایی» که ما با آنها مواجه هستیم و به آنها توجه داریم و عشق می‌ورزیم، برای ما تقدم و تاخر در عشق به آنها وجود دارد. به تعبیر دیگر عشق به دیگری‌های اطرافمان دارای مراتب شدت و ضعف هست و این مراتب شدت و ضعف می‌تواند این امر را ایجاد کند که ما به خاطر آن «دیگری» که عشق به او در اولویت است از «دیگری» که مبتلا به کرونا هست کناره‌گیری کنیم. در نتیجه حتی گریز ما از «دیگری» می‌تواند به نفع «دیگری» باشد اما این «دیگری»، دیگری‌ای هست که عشق ما به او سبب گریز ما از این «دیگری» شده است.

منابع

- اسمخانی، محمدرضا (۱۳۹۷)، معنا، معرفت و دیگری در فلسفه دیویدسون، ققنوس (نسخه الکترونیک فیدیبو)، تهران.
- توکلی، احمد و کتایون وحدت و محسن ک شاورز (۱۳۹۸)، کرونا ویروس جدید ۲۰۱۹ (covid-19): بیماری عفونی نوظهور در قرن ۲۱، دو ماهنامه طب جنوب، پژوهشکده زیست-پزشکی خلیج فارس، سال ۲۲، شماره ۶، صص ۴۳۲-۴۵۰.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۰)، لویناس و آن دیگری، نامه فرهنگ شماره ۴۲، صص ۱۰۲-۱۰۷.
- خبازی کناری، مهدی و سبطی، صبا (۱۳۹۵)، مسئولیت در برابر مرگ دیگری: بنیاد سوزده در فلسفه لویناس، غرب شناسی بنیادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال هفتم، شماره دوم، صص ۱-۲۱.
- دیویس، کالین (۱۳۸۶)، درآمدی بر اندیشه لویناس، ترجمه مسعود علیا، موسسه ژوهرشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
- رامین نیا، مریم و قبادی، حسینعلی (۱۳۹۲)، مفهوم دیگری و دیگربودگی در انسان شناسی باخنین و انسان شناسی عرفانی، فصلنامه پژوهش های ادبی، سال ۱۰، شماره ۴۰، صص ۶۳-۸۸.
- زینلی، راضیه و علیزمانی، امیرعباس (۱۳۹۸)، جایگاه دیگری و اخلاق از منظر کیرکگور، جستارهای فلسفه دین، سال هشتم، شماره اول، صص ۳۷-۶۲.
- شاکری زواردهی، روح الله و کیانی، زینب (۱۳۹۱)، بررسی نسبت خودگرایی اخلاقی و خودگرایی و ران شناختی، فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهشنامه اخلاق، سال ۵، شماره ۱۶، صص ۶۴-۸۵.
- صادقی، هادی و پاشایی، وحید (۱۳۹۷)، خودگروی اخلاقی؛ نگاه قرآنی، فصلنامه آموزه های قرآنی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۲۸، صص ۵۷-۸۲.
- صافیان، محمدجواد و کاویانی تبریز، سعیده (۱۳۹۳)، لویناس، فیلسوف دیگری، پژوهش های علوم انسانی نقش جهان سال هشتم، دوره جدید، سال اول، شماره اول، صص ۱۷-۲۶.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱) "الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه"، ج ۷، بیروت: دار إحياء التراث.
- عسگری، احمد و عبدالعلی نژاد و محمدمهدی (۱۳۹۷)، نقش دیگری نزد یوهانس اکهارتوس، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، شماره ۳۲.
- علیا، مسعود (۱۳۸۸)، کشف دیگری همراه با لویناس، نشر نی.
- گراهام، جورج (۱۳۸۱)، مساله اذهان دیگر، ترجمه قدرت احمدی، فصلنامه علمی-پژوهشی ذهن، دوره ۳، شماره ۱۱-۱۲، صص ۲۰۴-۱۷۳.
- هایدگر، مارتین، ۱۳۸۹، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.

Research Article		
Vol. 2, Issue. 2, Summer 2022 (P. 1 – 16)		
	Journal of Religious Research & Efficiency	

Transcendental Theosophy: Political Epistemology

_____ **Mohammad Pezeshgi**^{*1} _____

1. Associate Professor of Political Philosophy, Islamic sciences and Culture Academy, Research Center for Political Thought and Sciences, Qom, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2022.12926 URL: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_12926.html	
Corresponding Author: Mohammad Pezeshgi	ABSTRACT
Email: pezeshgi@isca.ac.ir	Political epistemology tells how knowledge about political phenomena is acquired. The article tries to examine the ways of recognizing political phenomenon according to transcendent theosophy. Political phenomena is the concepts, structures, and actions in which those structures are occurred. The author claims that political phenomena are constructions modeled on objective and real concepts. In transcendent theosophy, knowledge is obtained when reality is present in the soul. Therefore, the concern of this article is how political phenomena are presented to the soul. Therefore, the method of philosophical analysis is used. One of the results of this article is that the general theory of knowledge is proved in transcendent theosophy. Hence, there is a way to achieve the knowledge, both objective and constructive. One of the important achievements of this article for the philosophy of humanities is that the philosophical foundations of humanities can be built based according to transcendent theosophy.
Received: 2022/02/28 Accepted: 2022/05/15 Available: 2022/07/05	
Open Access 	
Keywords: Transcendent theosophy, Political Epistemology, Political Phenomena, Philosophy of Humanities.	

A Comparative Study of Javadi Amoli Anthropological Principles and Humanistic Approach and its Role in the Formation of Self-Concept

Zahra Sadat Pourseyyed Aghaei*¹, Masoumeh Esmaili²

1. Assistant Professor, Department of Psychology, Faculty of Humanities, Tehran North Branch, Islamic Azad university, Tehran, Iran.

2. Professor, Faculty of Psychology and Education, Allamah Tabatabaei University, Tehran, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2021.45378.1068	
URL: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13612.html	
Corresponding Author: Zahra Sadat Pourseyyed Aghaei	ABSTRACT
Email: zspasaghaei@Gmail.com	The purpose of this article is to explain the effect of anthropological foundations of the sect of humanism on the definition of self-concept and comparison with self-concept based on the anthropological foundations of Javadi Amoli, using the method of content analysis. Theorists believe that ideological beliefs, which are based on a person's understanding of her own nature, play an essential role in the formation of self-concept. Conventional sects of psychology, which are mainly based on humanistic principles, consider only three physical, social, and psychological dimensions for self-concept, which is a material perception of man. This type of self-concept changes depending on the environment. Instability of self-concept leads to lack of mental health. In Javadi Amoli's anthropology, self-concept is defined in four dimensions of relationship with self, God, others and nature and in two levels of transcendent and inferior evolution. The low level of self-perception is the similarity of these two approaches, but its distinguishing feature is the self-perception at the transcendent level, which is formed based on nature and creates a divine, inner and stable self-concept and maintains mental health.
Received: 2022/03/11 Accepted: 2022/05/31 Available: 2022/07/03	
Open Access 	
Keywords: Self-concept, "anthropological foundations", "Javadi Amoli humanism.	



Outsourcing and Esotericism in Worship from the Perspective of Rumi and Khwaja Abdullah Ansari

_____ Azim Hamzeian, *¹, Mahmood Shaikh², Rudabeh khakpour³ _____

1. Associate Professor, Department of Islamic Mysticism, Faculty of Humanity sciences, Semnan University, Semnan, Iran.

2. Assistant Professor, Department of Islamic religions and Mysticism, Faculty of Theology, Tehran University, Tehran, Iran.

3. Instructor, Department of Islamic Mysticism, Faculty of Humanity sciences, Semnan University, Semnan, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2022.12925

URL: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_12925.html

Corresponding Author:
Azim Hammzean

Email:
ahammzean@semnan.ac.ir

Received: 2022/02/26

Accepted: 2022/05/22

Available: 2022/06/07

Open Access



Keywords:
Khwaja Abdullah Ansari,
Rumi, Deeds of Worship,
Inner and Outer.

ABSTRACT

Man, a believer in the unseen world, always seeks to express his servitude and servitude to the realm of God, which is the unseen of the unseen and the hidden treasure, and to create the breadth of servitude to the realm of the world in various ways. In the mystical view, worship has a deep meaning and concept that penetrates from the appearance of the Shari'a to the interior but also to its interior and wills the lips. In this article, with an analytical method, we examined the outward and inward position of acts of worship from the perspective of Khwaja Abdullah Ansari and Rumi. This study shows that Khawaja Abdullah paid special attention to the appearance of worship and Shari'a, but did not stop there; Rather, he has made the attainment of divine perfections and adornment with moral virtues the greatest goal of worship. Rumi, according to his mystical teacher, states that the seeker and seeker of the Almighty must go beyond the appearance of worship and reach the inside of deeds. He considers the purpose of performing acts of worship to reach the status of discovery and intuition.

Comparison of Moral Motivation in the Thoughts of Allameh Tabataba'i and McNaughton

_____**Mohammad Mahdi Shamsi** ^{*1}, **Mohammadreza Zamiri** ² _____

1. Visiting Professor, University of Maragheh, Maragheh, Iran.
2. Associate Professor, Payam Noor university, Mashhad, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2022.12919 URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_12919.html	
Corresponding Author: Mohammad Mahdi Shamsi	ABSTRACT
Email: mshamsi905@gmail.com	The comparison of the thoughts of Allamah Tabataba'i and McNaughton concerning the moral motivation can be conducted in two domains, i.e., origin of motivation and the internality and externality of the sources of motivation. In the domain of the origin of motivation, McNaughton only refers to the situation of the action and personal understanding of it while Allameh highlights three factors of attention to worldly benefits, attention to otherworldly benefits and acquisition of divine satisfaction and he has also reduced the person's understanding of the situation into one of these three factors. The point that deserves to be reflected in the approach of McNaughton is his negligence of religion and the ethics/ religion relationship; what is undeniable in the perspective of Allameh. In the domain of internality or externality of the sources of the moral motivation, one should mention the point that Allameh considers the sources of motivation to be external, because paying attention to the worldly benefits, attention to the otherworldly benefits and acquisition of divine satisfaction are objectives that lie outside the human existence; but McNaughton believes that the person's understanding of the situation is based on his internal motive.
Received: 2022/03/18 Accepted: 2022/05/19 Available: 2022/07/06	
Open Access 	
Keywords: Allameh Tabataba'i, McNaughton, moral motivation, the origin of motivation, the internality and externality of the sources of motivation.	



Journal of Religious Research & Efficiency



Sociological Explanation of the Holy Quran Approach in Controlling Deviation

Mohammad Mahdavi*¹, Zeinab Ahmadpur²

1. Assistant Professor, Department of Islamic Sciences, Faculty of Theology and Islamic Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran.

2. Undergraduate student, Department of Islamic Sciences, Faculty of Theology and Islamic Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2021.42495.1032

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13611.html

Corresponding Author:
Mohammad Mahdavi

Email:
mo.mahdavi@tabrizu.ac.ir

Received: 2022/02/02

Accepted: 2022/05/18

Available: 2022/07/05

Open Access



Keywords:

Deviation, Qur'an,
God's supervision,
normalization, control of
abnormality.

ABSTRACT

This study seeks to present Islamic propositions in the form of sociological concepts and reach a final conclusion in the form of a view attributed to the teachings of the Qur'an about the control of perversion. The main question is that "a social view attributable to the teachings of the Qur'an about According to this research, the Holy Quran starts the strategies of controlling deviation from the normative stage and then considers the correct and complete supervision over its implementation. Also, this supervision is done in two forms: God's direct supervision with different tools as the ruler of human actions and the necessity of human supervision over each other's actions. Extracting the teachings of the Qur'an in this regard can provide the basis for the development of the theory of perversion control from an Islamic perspective and be an effective help to officials of the Islamic system to control the perverted actions of members of society and deal with social anomalies.



Journal of Religious Research & Efficiency



Examining the Position of the "other" in the Face of Coronavirus

Maryam Yarali¹, Maryam Samadieh^{*2}

1. Ph.D. student, Department of Islamic philosophy and theology, Faculty of Islamic philosophy and wisdom, Imam khomeini international university, Qazvin, Iran.

2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Human science, University of Maragheh, Maragheh, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2021.45585.1072

URL: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13614.html

Corresponding Author:
Maryam Samadieh

Email:
samadieh65@yahoo.com

Received: 2022/02/25

Accepted: 2022/05/18

Available: 2022/07/07

Open Access



Keywords:

Corona, Ethics, "Other",
Otherness, Egoism.

ABSTRACT

Relationship with "others" is an inevitable characteristic of people regarding the human nature; hence, existence of "other" and relationship with them is not deniable. Corona disease is a debatable issue in terms of affirming the existence of "other" and confirming otherness. This disease proves the existence of "other" since the "other" is an undeniable truth that may lead to harm or benefit for people. Ethics will be meaningless in the absence of "other" as ethical concepts are manifested in relationship between man and "other." It worth noting that in terms of ethics, the notion of "other" may imply the perception of "other" or attention to her/him. Besides, other meanings may be grasped such as: selfishness, egoism, or escape from "other." What the Corona phenomena shows include proofing existence of "other" in first step and then understanding "other," paying attention to "other," and loving "other." The considerable point is that the case of escaping from "other" also occurs in favor of "other". It is because there might be pure or poor love for "other." Hence, escape from "other" can be interpreted as an escape in favor of "other" or love for "other."

Contents

Transcendental Theosophy: Political Epistemology

Mohammad Pezeshgi / 1

A Comparative Study of Javadi Amoli Anthropological Principles and Humanistic Approach and its Role in the Formation of Self-Concept

Zahra Sadat Pourseyyed Aghaei, Masoumeh Esmaili / 17

Outsourcing and Esotericism in Worship from the Perspective of Rumi and Khwaja Abdullah Ansari

Azim Hamzeian, Mahmood Shaikh, Rudabeh khakpour / 37

Comparison of Moral Motivation in the Thoughts of Allameh Tabataba'i and McNaughton

Mohammad Mahdi Shamsi, Mohammadreza Zamiri / 53

Sociological Explanation of the Holy Quran Approach in Controlling Deviation

Mohammad Mahdavi, Zeinab Ahmadpur / 69

Examining the Position of the "other" in the Face of Coronavirus

Maryam Yarali, Maryam Samadieh / 89



Vol. 2, Issue. 2, Summer 2022

Journal of Religious Research and Efficiency