



اسلام و مطالعات اجتماعی

سال یازدهم، شماره سوم، زمستان ۱۴۰۲

«ویژه نامه»
علامه طباطبائی و
انیدشاهای اجتماعی

۴۳

صاحب امتیاز:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سردبیر: حمید یارسانیا

مدیر اجرایی: محسن قنبری نیک

۱. فصلنامه **اسلام و مطالعات اجتماعی** به استناد مصوبه ۱۳۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه در جلسه مورخ ۱۳۹۴/۰۵/۰۳ حائز رتبه علمی - پژوهشی گردید.
۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)، بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)، سیویلیکا (Civilica)، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)، پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)، پایگاه Google Scholar نمایه و در سامانه نشریه: jiss.isca.ac.ir و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) بارگذاری می‌شود. هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، طبقه همکف، اداره نشریات.

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/ ۳۶۸۸ * تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۶۹۰۹ سامانه نشریه: jiss.isca.ac.ir

رایانامه Eslam.motaalat1394@gmail.com

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۸۰۰۰۰ تومان



www.jiss.isca.ac.ir

اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

نصرالله آقاجانی

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

کریم خان محمدی

دانشیار و مدیر گروه آموزشی مطالعات فرهنگی و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

سیدعباس صالحی

استادیار پژوهشکده اسلام تمدنی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

حسن غفاری فر

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

حسین کجویان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

نعمت‌الله کرم‌الهی

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

شمس‌الله مریجی

استاد دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام



داوران این شماره

رضا اکبری، مهدی امید، محمدباقر پورامینی، محمدصفر جبرئیلی، سیدعبدالکریم حسن‌پور، ابراهیم خانی، محمدحسن زمانی، عیسی عیسی‌زاده، مهدی فرمانیان، محسن قنبری‌نیک، محمدصادق نصرت‌پناه، حسین هوشنگی، احمدرضا یزدانی مقدم.

فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی بر اساس مصوبه هیئت امنای دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، با بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی و با هدف تولید دانش و معرفت علمی، ترویج و انتشار یافته‌های پژوهشی و آثار اندیشمندان در حوزه مطالعات اجتماعی معطوف به دین و امور حوزوی، با صاحب امتیازی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر می‌شود. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی در عرصه مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی و ناظر به اهداف ذیل منتشر می‌شود:

۱. توسعه تحقیقات در حوزه مطالعات فرهنگی و اجتماعی با رویکرد دینی؛
۲. تبیین مبانی معرفتی و فلسفی علم اجتماعی دینی؛
۳. تدوین و ترویج دانش اجتماعی اندیشمندان مسلمان؛
۴. گسترش و هدایت حوزه‌های دانش نظری و کاربردی در عرصه فرهنگی و اجتماعی متناسب با نیازهای جامعه هدف، در جهت تکوین علوم انسانی - اسلامی؛
۵. تولید ادبیات بومی - اسلامی در حوزه فرهنگ و اجتماع؛
۶. ایجاد انگیزه و بسترسازی پژوهش در حوزه مطالعات فرهنگی و اسلامی؛
۷. توسعه همکاری و تعامل علمی میان استادان و پژوهشگران حوزه و دانشگاه؛
۸. ارتقای سطح علمی استادان و دانش‌پژوهان حوزوی و دانشگاهی؛
۹. زمینه‌سازی نشر دستاوردهای علمی - پژوهشی اندیشمندان حوزوی و دانشگاهی؛
۱۰. تقویت پژوهش‌های معطوف به مسئله‌محوری، راهبردپردازی و آینده‌پژوهی؛

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد دینی، اعتقادی و تطبیقی

۱. بازخوانی و نقد نظریات حوزه علوم اجتماعی؛
۲. جریان‌شناسی حوزه مطالعات فرهنگی اجتماعی؛
۳. سیاست‌پژوهی ناظر به مسائل فرهنگی و اجتماعی جامعه؛
۴. روش‌شناسی حوزه علوم اجتماعی با تأکید بر نظریات فرهنگی.

رویکردهای اساسی

۱. تمرکز محتوایی بر مباحث فرهنگی و اجتماعی معطوف به حوزه دین با رویکرد تطبیقی، بین‌رشته‌ای؛
۲. رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری؛
۳. پژوهش‌محوری با تأکید بر پژوهش‌های میدانی و پیمایشی؛
۴. مسئله‌محوری و راهبردپردازی با تأکید بر مطالعات کاربردی.

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و چاپ در فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق سامانه نشریه به آدرس jiss.isca.ac.ir ارسال نمایند.

راهنمای تنظیم مقاله

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت‌یابی می‌شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.
- شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد، نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:
- پایان‌نامه (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- * مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری) به‌تنهایی قابل پذیرش بوده و ذکر نام استاد راهنما الزامی می‌باشد.
- طرح پژوهشی (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- ارائه شفاهی در همایش و کنگره (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)
- روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «ارسال مقاله» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را تنها از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.
- قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش
- ۱. نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
- ۲. مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.
- فایلهایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:
- ✓ فایل اصل مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- ✓ فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)
- ✓ فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و
- ✓ فرم عدم تعارض منافع
- ✓ فایل فرم مشابه‌یاب مقاله (انگلیسی)

تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

- تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.
- حجم مقاله: واژگان کل مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ کلیدواژه‌ها: ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ چکیده: ۱۵۰ تا ۲۰۰ واژه (چکیده باید شامل هدف، مسئله یا سؤال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).
- نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان: نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.
- وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی‌های ذیل درج شود:
 ۱. اعضای هیأت علمی: رتبه علمی (مریی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۲. دانشجویان: دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۳. افراد و محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۴. طلاب: سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/ مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.
- ساختار مقاله: بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:
 ۱. عنوان؛
 ۲. چکیده فارسی (تبیین موضوع/ مسئله/ سؤال/ هدف/ روش/ نتایج)؛
 ۳. مقدمه (شامل تعریف مسئله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدید بودن موضوع مقاله)؛
 ۴. بدنه اصلی (توضیح و تحلیل مباحث)؛
 ۵. نتیجه‌گیری (بحث و تحلیل نویسنده)؛
 ۶. بخش تقدیر و تشکر: پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛
 ۷. منابع (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و بعد از بخش فهرست منابع، ذیل عنوان References درج شوند).
- روش استناددهی: APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- ۹..... تبیین مبانی انسان‌شناختی نظریه المعرفه علامه طباطبائی رحمته الله علیه
فاطمه السادات هاشمیان - غلامحسین گرامی
- ۳۸..... تحلیل شاخصه‌های تمدن اسلامی با محوریت دیدگاه علامه طباطبائی رحمته الله علیه
پریا نوری خسروشاهی
- ۶۷..... جایگاه و نقش علامه طباطبائی رحمته الله علیه در ساخت تمدن نوین اسلامی.....
ابراهیم خانی
- ۸۸..... نقد مبانی فلسفی نظریه سرمایه فرهنگی بوردیو بر اساس مبانی فلسفی علامه طباطبائی رحمته الله علیه
طیبه دهقان پورفرشاه - محمد مهدی گرجیان
- ۱۱۹..... شکل‌گیری جوامع بشری بر اساس اصل استخدام و حل تعارضات آن از دیدگاه علامه طباطبائی رحمته الله علیه
جواد غلامرضایی - رضا اکبریان - سیده زینب سلطانی
- ۱۴۷..... بررسی تحلیلی ارتباطات اجتماعی و نظام تقرب دینی با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی رحمته الله علیه
عظیم امیری
- تأثیر تفاوت جنسیتی بر فعلیت انسانی از نظرگاه امامیه و وهابیت با محوریت اندیشه‌های علامه
- ۱۷۸..... طباطبائی رحمته الله علیه و بن‌باز.....
فاطمه رئوفی تبار

An Explanation of the Anthropological Principles of Allameh Tabatabaei's Al-Ma'arifa Theory¹

Fatemeh Sadat Hashemian¹  **Qolam Hossein Gerami²** 

1. Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Farhangian
University, Tehran, Iran (corresponding author). fs.hashemian@cfu.ac.ir

2. Associate Professor, University of Islamic Studies. Qom, Iran. geramy1441@yahoo.com



Abstract

The provision of the theory in the field of knowledge (Ma'arifat) is based on human communication areas and the nature of these relationships, as well as the identification of the cause-and-effect system that governs these relationships. Explaining the applicatiozxn of the correct anthropological principles in the pillars of knowledge will lead to the presentation of the theory of knowledge in all dimensions needed by human life. The knowledge system with the mentioned feature is derived from the book, tradition and reason and is considered a divine knowledge system. The realization of this system plays a significant role in the advancement of Islamic civilization and provides the context for the implementation of the high goals of security, spirituality and social justice and provides all-

1. **Cite this article:** Hashemian, F., & Gerami, Q. H. (1402 AP). An Explanation of the Anthropological Principles of Allameh Tabatabaei's Al-Ma'arifa Theory. *Journal of Islam and Social Studies*, 11(43), pp. 9-35. <https://doi.org/10.22081/JISS.2024.67836.2045>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

▣ **Received:** 15/11/2023 • **Revised:** 13/12/2023 • **Accepted:** 10/01/2024 • **Published online:** 12/02/2024

© **The Authors**



round progress. The purpose of the present study, which was carried out in a descriptive-analytical method, is to explain the anthropological principles of Allameh Tabatabaei's knowledge system. The mentioned anthropological principles enter the epistemological issues with a skeptical look at the levels of human existence and the expression of the theory of Islamic nature and rationality and by presenting the theory of knowledge realism and comprehensive resources and tools for acquiring knowledge, it introduces the four sources of sense, reason, revelation and intuition as tools for acquiring knowledge and presents the superior position of revelation compared to sensory perception. Finally, by accepting the theory of truth and epistemological compatibilism, as well as confirming the fundamentalist point of view, Allameh's theory of knowledge formulates the theory of knowledge in all dimensions needed in human life.

Keywords

Anthropological principles, theory of knowledge, Allameh Tabatabaei.

تبیین مبانی انسان‌شناختی نظریه المعرفه علامه طباطبائی^۱

فاطمه السادات هاشمیان^۱  غلامحسین گرامی^۲ 

۱. استادیار، گروه آموزشی الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

fs.hashemian@cfu.ac.ir

۲. دانشیار، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

geramy1441@yahoo.com

چکیده

ارائه نظریه در حیطه معرفت بر ساحت‌های ارتباطی انسان و نیز چگونگی این روابط و همچنین شناخت نظام علی و معلولی حاکم بر این مناسبات مبتنی است. تبیین کاربست مبانی صحیح انسان‌شناختی در ارکان معرفت، سبب ارائه نظریه معرفت در تمام ابعاد مورد نیاز زندگی انسان می‌گردد. نظام معرفتی با ویژگی ذکر شده، برگرفته از کتاب، سنت و عقل است و یک نظام معرفتی الهی به شمار می‌آید. تحقق این نظام نقش قابل توجهی در پیشبرد تمدن اسلامی داشته و زمینه را در راستای عملیاتی نمودن اهداف والای امنیت، معنویت و عدالت اجتماعی ایجاد کرده و پیشرفت همه‌جانبه را فراهم می‌کند. هدف از تحقیق حاضر که به روش توصیفی-تحلیلی انجام گرفته، تبیین مبانی انسان‌شناختی نظام معرفتی علامه طباطبائی^۱ می‌باشد. مبانی انسان‌شناختی ذکر شده با نگاه تشکیکی به مراتب وجودی انسان و بیان نظریه فطرت و عقلانیت اسلامی به مباحث معرفتی ورود می‌کند و با ارائه نظریه رئالیسم معرفتی و منابع و ابزار جامع برای کسب معرفت، منابع چهارگانه حس، عقل، وحی و شهود را به‌عنوان ابزار کسب معرفت معرفی نموده و جایگاه برتر وحی نسبت به ادراک حسی را ارائه می‌دهد. نظریه المعرفه علامه در نهایت با پذیرش نظریه صدق و مطابقت‌گرایی معرفت‌شناختی و نیز تأیید دیدگاه مبنای‌گرایانه، نظریه معرفت را در تمام ابعاد مورد نیاز زندگی انسان تدوین می‌کند.

کلیدواژه‌ها

مبانی انسان‌شناختی، نظریه المعرفه، علامه طباطبائی^۱.

۱. **استاد به این مقاله:** هاشمیان، فاطمه السادات؛ گرامی، غلامحسین. (۱۴۰۲). تبیین مبانی انسان‌شناختی نظریه

المعرفه علامه طباطبائی^۱. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۱(۴۳)، صص ۹-۳۵.

<https://doi.org/10.22081/JISS.2024.67836.2045>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۴ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۹/۲۲ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۰ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۱/۲۳



۱. طرح مسأله

از جمله حوزه‌های تأثیرگذار بر حوزه علوم انسانی، مبانی معرفت‌شناختی است، چراکه در ذیل معرفت‌شناسی روشمند و درست، می‌توان به نظام معرفتی حقیقی دست یافت که متناسب با آن منظومه‌ای از باور و منش و کنش ایجاد می‌گردد. قدم اول در نظریه‌پردازی علوم انسانی اسلامی، تبیین و تحلیل مبانی معرفت‌شناختی در حوزه تفکر اسلامی است. از سویی دیگر، تعریف ارائه‌شده از انسان به‌عنوان عامل و کارگزار و نیز هدف علوم انسانی، نقش مؤثری بر این مقوله و ساحات متعدد آن داشته است، زیرا در دیدگاه علامه مباحث معرفت‌شناختی بر مبانی انسان‌شناختی مبتنا دارد و از متفرعات علم‌النفس است (طباطبایی، ۱۳۸۷ «ب»، ص ۳۴۱). بنابراین ابعاد و ارکان نظریه معرفت در ارتباط وثیقی با مبانی انسان‌شناختی قرار دارد. افزون‌بر این دغدغه دنیای پیشرفته، مسائل انسان‌شناختی است. بر همین اساس تحقیق پیش‌رو نظام معرفت‌شناختی را بر محوریت انسان و با زبان فلسفه روز، ارائه کرده است. ساختار و چارچوب پژوهش به این شکل است که با برداشت از مبانی و اصول انسان‌شناختی علامه طباطبایی رحمته‌الله، مدلی از نظام معرفت‌شناسی ایجاد می‌شود، به نحوی که میان مبانی انسان‌شناختی و نظام معرفتی، ترتیب منطقی و رابطه استنتاجی ایجاد شود. این نوشتار راه دست‌یابی به مباحث معرفت‌شناختی از روش مبانی انسان‌شناختی را تبیین و تصریح می‌کند و به کمک آن، نظریه المعرفه علامه طباطبایی را مورد استکشاف و اثبات قرار می‌دهد.

تاکنون پژوهش‌های متعددی در زمینه معرفت اسلامی و تبیین مسائل معرفت‌شناختی انجام گرفته، ولی تفاوت تحقیق حاضر، عنصر نظریه‌پردازی مبتنی بر اصول است، به این معنا که این پژوهش با رویکرد مبناشناختی و استفاده از روش توصیفی-تحلیلی به بررسی مبانی و اصول انسان‌شناختی و کاربرد آن در نظام معرفتی پرداخته و با تبیین روابط علی میان مبانی انسان‌شناختی علامه طباطبایی و وضعیت مطلوب نظام معرفتی، به تحلیل و تبیین و توصیف مسائل و ویژگی‌های نظام معرفتی از دیدگاه اسلام پرداخته و از مبانی مذکور، نظریه معرفت علامه را استخراج کرده است. در این پژوهش، گردآوری اطلاعات به روش نظری و توصیفی-تحلیلی انجام پذیرفته و تجزیه و تحلیل داده‌ها به

روش تحلیل عقلانی و ادراک معانی انجام شده است. از آنجا که مهم ترین مسائل معرفت شناختی عبارتند از: امکان معرفت، منابع و ابزار معرفت، ارزش و معیار معرفت و ساختار معرفت، پس از بحث واژگانی، مبانی انسان شناختی نظریه معرفت را در این چهار محور پی خواهیم گرفت.

۲. واژه شناسی

پیش از ورود به اصل بحث، تبیین دو مفهوم اساسی «معرفت» و «انسان» به جهت مشخص شدن چشم انداز و آورده‌ی تحقیق، ضروری به نظر می‌رسد.

۲-۱. معرفت

در لغت معرفت به معنی شناخت، آشنایی و شناسایی است (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه معرفت) به علاوه به معنای مطلق ادراک و آگاهی هم به کار می‌رود، اعم از اینکه با علم حضوری به دست آید و بدون واسطه باشد و یا اینکه با واسطه باشد یعنی با علم حصولی به دست آید (حسین زاده، ۱۳۸۷، ص ۲۴). به عبارت دیگر «معرفت، آگاهی و شناخت همراه با تمیز و فهم و ویژگی هاست» (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۲۰۶). از دیدگاه برخی صاحب نظران «معرفت امری بدیهی و غیر قابل تعریف است و تعریف‌های ارائه شده از آن تنبیهی‌اند، یعنی مطالبی هستند که در ذهن مخاطب بوده، اما مورد توجه او نیستند و با الفاظ مشابه، برای توجه ذهن به آن مقوله، برجسته و بارز نشان داده می‌شود. زیرا چیزی بدون علم شناخته شدنی نیست و اگر علم به علم تعریف شود، دور مصرح روی خواهد داد و اگر آن شیء توسط چیزی غیر از علم شناخته شود، ابتدا باید آن غیر علم توسط علم شناخته شود؛ یعنی باید ابتدا به آن چیز علم داشت که این نیز مانند دور مصرح است. پس تعاریف ارائه شده از معرفت به معنای حقیقی آن نیستند» (خسروپناه و پناهی آزاد، ۱۳۸۹، صص ۴۹-۵۰). ابن سینا نیز معرفت را «صورت حاضر نزد ذهن» (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۴۵) می‌داند. شیخ اشراق به عنوان «نور و اشراق عالم بر معلوم» (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۴۵) و صدرا به «وجود مجرد حاضر» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۲۸۶) تعریف می‌کند.

براین اساس می‌توان معرفت را اصطلاحاً عبارتی دانست از آگاهی و ادراکی که با تشخیص و فهم حقیقت همراه باشد. در اندیشه علامه همه معرفت‌ها حتی معرفت‌های حسی، اموری غیرمادی و مجرد هستند که قوانین حاکم بر موجودات مادی از جمله تحول و تغییر بر آن جاری نیست و دچار تغییر ماهوی نمی‌شوند، زیرا ادراک به کمک حس به تنهایی انجام نمی‌گیرد و همواره عقل در آن دخیل است (طباطبایی، ۱۳۶۰، ص ۲۰). از نظر علامه، منبع معرفت شامل طبیعت، عقل، وحی و شهود است و انسان به کمک این ابزار چهارگانه به انواع شناخت دست پیدا می‌کند. در واقع در دیدگاه علامه، راه‌ها و ابزار ادراک و معرفت عبارت است از حس و علوم تجربی، عقل و براهین منطقی، وحی و کشف و شهود درونی. در اینجا «منظور از راه «وحی»، این است که فرآورده و محصول وحی، به‌عنوان یک راه شناخت حقیقت، در اختیار همه انسان‌ها قرار دارد؛ هر چند اصل وحی، مخصوص انبیای الهی است» (طباطبایی، ۱۳۸۸ «ب»، صص ۷۴-۱۰۰).

۲-۲. انسان

علامه معتقد است: «خداوند انسان را مرکب از دو جزء و دارای دو جوهر جسمانی و مجرد که همان جسم و روح است، آفرید که این دو پیوسته در زندگی دنیوی همراه و ملازم یکدیگرند و هنگام مرگ، روح زنده از بدن جدا شده»؛ بنابراین، علامه نسل انسانی را نوع مستقلی می‌داند که «این نوع، مرکب از دو جوهر بدن و روح است و شخصیت انسان با جوهر روح است و بدن نقشی در تشکیل هویت و شخصیت انسان افاده نمی‌کند» (طباطبایی، ۱۳۶۹، ص ۱۰۳) بدن و روح همواره در زندگی دنیوی با یکدیگر ملازمند. تا وقت مرگ، روح از بدن مفارقت می‌کند و به سوی پروردگار باز می‌گردد. علامه با استناد به آیه شریفه «قل الروح من أمر ربی» (اسراء، ۷۵) بیان می‌دارد که روح در عین اینکه با سایر موجودات عالم در شئون و ویژگی‌ها و اوصاف مشترک است با این حال، متعلق به عالم امر است و تعلقش به عالم خلق ندارد (طباطبایی، ۱۳۶۹، صص ۲۸-۲۹). براین اساس از منظر علامه، شأن حقیقی انسان، همان حیات توحیدی است. روح به این عالم هیوط کرده و درگیر عالم کثرات شده است. به همین سبب عالم طبیعت جایگاه

حقیقی انسان نبوده و اصیل به شمار نمی‌آید. راه صعود انسان از کثرات عالم ماده و رسیدن به جایگاه اصیل خود، کسب معرفت حقیقی و حضوری است، زیرا هیچ یک از کثرات شأن و جایگاهی برای هدف خلقت انسان واقع شدن و مطلوب حقیقی بودن ندارند. کثرات عالم ماده حداکثر می‌توانند جایگاه ابزاری برای دستیابی به کمال حقیقی انسان را دارا شوند. به این ترتیب از منظر علامه، اصالت انسان به روح مجرد است. به همین جهت عالم طبیعت صلاحیت وصول سعادت انسان را ندارد و سعادت و خیر حقیقی انسان در عالم دیگر قابلیت تحقق دارد که البته وابسته به نحوه زندگی دنیایی انسان است.

۳. امکان معرفت

پرسش از امکان معرفت، مسئله بنیادین معرفت‌شناسی است. این گفتگو در دو دیدگاه کلان قابل طرح است. امکان دسترسی به معرفت و اعتقاد به نبود دسترسی به علم، در این دو دیدگاه مطرح است. در واقع در ساحت امکان معرفت دو عقیده و گرایش مطرح است. در ادامه این دو گرایش مورد گفتگو و بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱. رئالیسم و ایده‌آلیسم معرفتی

یکی از گرایشات مهم در جهت ایده‌آلیسم معرفتی سوفسطائیان هستند. ایشان سفسطه را تا انکار وجود خویش پیش برده و قائل به انکار معرفت هستند. حل نشدن بسیاری از مسائل فلسفی و بروز خطا در حس و عقل دلیل عمده ایشان در انکار معرفت بود (کاپلستون، ۱۳۹۳، ص ۶۵). سوفسطائیان، حس و عقل را تنها راه حصول ادراک برای انسان می‌دانند، در حالی که نمی‌توان به این دو منبع اعتماد کرد و هر دو مرتکب خطا و اشتباه می‌شوند؛ بنابراین در نگاه ایشان راهی برای رسیدن به دانش واقعی و معرفت حقیقی وجود ندارد و انسان نمی‌تواند به حصول معرفت مطابق با واقع نائل گردد (ترنس استیس، ۱۳۹۷، صص ۳۳۷-۳۳۸). این استدلال سوفسطائیان مبتنی بر چندین معرفت یقینی است؛ ۱. یقین به شک خود ۲. یقین به وجود خطا در حس و عقل ۳. یقین به عدم

مطابقت معرفت با واقعیت خارجی. به این ترتیب «این استدلال سوفسطائیان و منکران معرفت، به نوعی انتحار و خودکشی محسوب می‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۶۴).
 دسته دوم، نسبی‌گرایان هستند. گزاره‌ای که مورد استناد نسبی‌گرایان در انکار معرفت به کار می‌رود، عبارت است از گزاره‌ی «انسان معیار همه چیز است، همه آنچه هست و همه آنچه نیست» (مجموعه آثار افلاطون، ۱۳۸۴، ج ۳/ رساله تئتوس) بر اساس این گزاره، نسبی‌گرایان معتقدند ملاک صدق برای اثبات معرفت وجود ندارد؛ زیرا هیچ معرفتی نسبت به معارف دیگر برتری و ترجیح ندارد. دلیل ایشان بر این استدلال این است که معرفت انسانی فاقد ثبات است و معرفت انسان در زمان و مکان متفاوت، مختلف می‌شود. در واقع نسبی‌گرایان معتقدند زمان و مکان بر معرفت انسان تأثیرگذار است و معرفت وابسته به این دو مقوله است. این دیدگاه نیز همچون دیدگاه منکران معرفت، خودنقیض و خودشکن است، چراکه «گزاره عدم وجود ملاک تشخیص برتری معرفت» که مورد استناد نسبی‌گرایان است، ترجیحی بر سایر گزاره‌ها ندارد. به این ترتیب نسبی‌گرایی نیز دچار تناقض درونی و گرفتار خودشکنی است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، صص ۶۰-۶۲).

کثرت‌گرایان معرفتی گروهی دیگر از منکران معرفت هستند. این گروه جایگاهی برای صحت معرفت قائل نیستند. در باور کثرت‌گرایان، همه معرفت‌ها و علوم بشری در عین تنوع و تکثر، لکن بر حق هستند. کثرت‌گرایان معارف متناقض و متضاد را هم مطابق با واقع دانسته و اعتقاد به صحت همه آنها دارند. در دیدگاه کثرت‌گرایی معرفتی، هیچ معرفتی کاذب نیست و گزاره‌های معرفتی به مطلق معرفت نظارت دارد نه صدق و کذب معرفت (خسروپناه و پناهی آزاد، ۱۳۸۸، صص ۲۲۵-۲۲۶) نقدهایی که به دو دیدگاه شکاکیت و نسبی‌گرایی وارد است متوجه دیدگاه کثرت‌گرایی نیز می‌شود. یعنی دیدگاه کثرت‌گرایی هم دچار تناقضات درونی و خودشکن است. در نهایت سه دیدگاه ذکر شده در ذیل ایده‌آلیسم معرفتی، قادر به اثبات ادعاهای خود در انکار معرفت را ندارند.

علامه در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، وجود جهان خارج از ذهن را جزء بدیهیات و ضروریات محسوب می‌کند. از نظر علامه این حقیقت که «خارج از من جهانی هست» معلوم فطری است و از اینکه پاره‌ای از تفکرات، واقعیت جهان هستی خارج از انسان

را انکار کرده‌اند، اظهار تعجب نموده است (طباطبائی، ۱۳۸۸ «الف»، ج ۲، ص ۴۸). علامه معتقد است اولاً، جهان خارج در ذهن ما از مجموع معلومات و ادراکاتی تشکیل شده است. ثانیاً، این معلومات و ادراکات اجزای اصلی یا عناصر پایه محسوب می‌شود. ثالثاً، انسان در تجزیه و تحلیل جهان خارج با معلومات ابتدایی مواجه می‌شود که در ایجاد حقیقت شرکت داشته‌اند. این معلومات ابتدایی را بدیهیات و ضروریات می‌نامند (طباطبائی، ۱۳۸۸ «الف»، ج ۲، ص ۴۸).

بر اساس دیدگاه رئالیسم یا واقع‌گرایی معرفتی، انسان با ابزارهای ادراکی خود قادر به شناخت حقیقی است. این دیدگاه معتقد است که هستی مستقل از ذهن انسان وجود دارد، اما انسان ابتدا از این هستی مستقل، ادراک تصدیقی ندارد. ابتدا از راه حواس در ذهن انسان تصورات حسی ایجاد می‌شود. در مرحله بعدی در اثر فعلیت یافتن دیگر قوای ادراکی به ویژه عقل، انسان به مفاهیم کلی می‌رسد و برهان تشکیل می‌دهد. بر اساس اصول ذکرشده، وصول انسان به معرفت عقلی یقینی امری ممکن و قطعی است (بهنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۱۹۲).

۲-۳. کاربست مبانی انسان‌شناختی علامه طباطبائی در تبیین رئالیسم معرفتی

ارائه نظریه در حیطه معرفت بر ساحت‌های ارتباطی انسان و نیز چگونگی این روابط و همچنین شناخت نظام علی و معلولی حاکم بر این مناسبات مبتنی است، زیرا نه تنها نوع نگاه به انسان، بر مبانی معرفتی تأثیرگذار است بلکه ارائه تعریف هستی مستقل از ذهن انسان نیز در نوع نظام معرفتی اثر قابل توجهی دارد. نظریه المعرفه علامه طباطبائی تحت تأثیر اصول و مبانی انسان‌شناختی ارائه‌شده در دیدگاه ایشان به نحوی سازمان می‌یابد که منجر به دیدگاه رئالیسم معرفتی می‌گردد. استخراج نظریه رئالیسم معرفتی از مبانی انسان‌شناختی علامه به شرح ذیل است؛

۱. «ساختار وجودی معرفت انسان به دو نوع حصولی و حضوری تقسیم می‌شود که معرفت حصولی در نهایت به معرفت حضوری منتهی می‌گردد» (طباطبائی، ۱۳۶۰، ص ۲۳۷). دو نوع معرفت و شناخت ذکرشده، در تحقق با هم تفاوت دارند؛ از حصول صورت

معلوم نزد عالم، معرفت حصولی ایجاد می‌گردد، درحالی که معرفت حضوری از وجود خارجی معلوم نزد عالم حاصل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸ «ج»، ج ۱، ص ۷۰۱). از نظر علامه معرفت حضوری مطابقت با واقع است؛ بنابراین سبب ایجاد معرفت یقینی می‌شود. به همین سبب است که می‌توان گفت معرفت یقینی بر اساس علم حضوری انسان حاصل می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۸۸ «ج»، ج ۱، ص ۷۲۴).

۲. از آیه شریفه «وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ اُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْئًا؛ و خدا شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد در حالی که چیزی نمی‌دانستید» (نحل، ۷۸) چنین استنباط می‌شود که در بدو تولد، هیچ‌گونه صورت علمی در ذهن انسان وجود ندارد و بنابراین هیچ معرفت حصولی محقق نشده است. در ادامه روند زندگی به کمک حس و خیال و عقل انسان به معلوماتی دست می‌یابد که این فرایند، علم حضوری را شامل نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱۲، ص ۳۱۲).

۳. بر اساس ادامه آیه ذکرشده «وَجَعَلْ لَكُمْ السَّمْعَ وَ الْاَبْصَارَ وَ الْاَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ؛ و به شما گوش و دیدگان و دلها داد شاید سپاس گزارید» (نحل، ۷۸)، ابزار کسب معرفت حصولی، قوای حسی انسان است و خداوند انسان را به ابزار جمع‌آوری معرفت یعنی حس، تجهیز نموده است؛ بنابراین انسان در اولین مواجهه با طبیعت، به معرفت حصولی دسترسی می‌یابد. در دیدگاه علامه مبدأ همه تصورات، حواس پنج‌گانه ظاهری است و شرط تشکیل صورت علمی، ارتباط قوای حسی با معلوم محقق در خارج است. تحلیل ایشان بر این اساس است که علم خیالی متوقف بر علم حسی است و در علم حسی، اندام و قوای حسی، با ماده معلوم خارجی اتصال برقرار می‌کند. اگر ارتباط و اتصال قوای حسی با معلوم خارجی لحاظ نشود، صورت علمی، فی حد نفسه، قابل صدق بر موارد متعدد خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۷ «الف»، ج ۳، ص ۷۸).

۴. در انسان قوه‌ای محقق است که می‌تواند از ادراکات حسی به ادراکات کلی دسترسی پیدا کند و او را از تصورات حسی به تصورات عقلی برساند، یعنی انسان می‌تواند از ادراکات حسی به ادراکات کلی برسد. به این بیان که «بدیهیات تصویری عقلمیه به تدریج برای ذهن حاصل می‌شوند و ذهن آنها را از تصورات حسی انتزاع

می‌نماید و تمام بدیهیات اولیه عقلیه پس از پیدایش تصورات حسی برای ذهن حاصل می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۸۸ «الف»، ج ۲، ص ۲۵). این گونه می‌توان گفت؛ قضایای نظری به قضایای ضروری بازگشت می‌کند. «أَنَّ التصدیق ینقسم إلی ضروری و نظری، و أَنَّ النظری ینتهی إلی الضروری» (طباطبایی، ۱۳۸۷ «الف»، ج ۳، ص ۲۲۲)؛ زیرا هر قضیه ضروری غیر اولی به قضیه ضروری اولی منتهی می‌شود، دلیل این امر آن است که «قضیه‌ای که در حقیقت ضروری است، یعنی به حیثیتی است که اگر ارتفاع هر تصدیق غیر آن فرض شود آن تصدیق به حال خود باقی خواهد ماند و این تصدیق دو حالت دارد: یا صرف تصور طرفین برای تصدیق آن کفایت می‌کند، یا کفایت نمی‌کند، در صورت اول آن تصدیق تصدیق اولی است و در صورت دوم یا چیز دیگری از جنس تصدیق مورد نیاز است و یا چیز دیگری از غیر جنس تصدیق» (طباطبایی، ۱۳۸۷ «الف»، ج ۲، ص ۱۸۰) به این شکل قضایای نظری به قضایای بدیهی بازگشت می‌کند.

۵. از آنجا که بدیهیات عقلی، بی‌نیاز از اثبات هستند و نیز انسان پس از ادراکات حسی به تصورات عقلی و تصدیقات عقلی می‌رسد که از نوع بدیهیات هستند؛ بنابراین می‌توان گفت تصورات عقلیه منوط و مرتبط به تصورات حسی هستند و تصورات حسی بر تصورات عقلی مقدم هستند. همین مطلب در مورد تصدیقات نیز برقرار است، یعنی تصدیقات عقلی مسبوق به تصدیقات حسی هستند و تصدیقات حسی بر تصدیقات عقلی مقدم هستند. به این ترتیب مشخص می‌شود که تصورات و تصدیقات عقلی در انسان پس از ادراکات حسی اعم از تصورات حسی و تصدیقات حسی ایجاد می‌شود. این بدیهیات عقلی بی‌نیاز از اثبات هستند. به همین سبب به دو شکل محققند: یا در فطرت انسان نهادینه شده‌اند و یا قوه و استعداد آن در انسان وجود دارد. به این ترتیب این گزاره اثبات می‌شود که «همه ادراکات انسان به ادراکات بدیهی منتهی می‌شود» از طرفی چون ادراکات بدیهی بی‌نیاز از اثبات هستند، عقل مطابقت این ادراکات با واقع را به خوبی درک می‌کند. از نظر علامه «در صورت عدم پذیرش منتهی شدن ادراکات انسان به امور فطری و بدیهی، محذوراتی پیش می‌آید که با ابطال آنها نقیض آنها ثابت می‌شود» (احمدی میانجی، ۱۳۶۱، ص ۲۶۲). در مجموع می‌توان گفت که ادراکات حسی به

ادراکات بدیهی عقلی منتهی می‌شود. این نوع از ادراکات خطاپذیر نیستند و از آنجا که انکار آنها در واقع تصدیق آنها است، پذیرش خطا در ادراکات بدیهی با وجدان و فطرت انسان در تخالف است.

۶. در مبانی انسان‌شناختی علامه، اصلی وجود دارد که بیان می‌کند در انسان نوعی از توانایی فطری وجود دارد که منجر به تشکیل قیاسات برهانی و دستیابی به معرفت‌های جدید است. از نظر علامه معرفت‌های اولیه انسان، توان تشکیل برهان یقینی را به صورت فطری دارد و از ادراکات بدیهی اولیه به معرفت‌های جدید یقینی می‌توان رسید. در واقع کشفیات جدید، کلیات ادراکات بدیهی اولیه را مخدوش نمی‌کند؛ زیرا این بدیهیات تنها قیاس برهانی هستند که از مقدمات یقینی تشکیل شده و کشف از واقعیت خارجی می‌کنند. این توانایی در انسان به شکل فطری نهادینه شده و تجربه حسی در آن دخالتی ندارد. این توانایی به طور کامل محصول قوه فکری بشر است. از آنجا که دو خصوصیت بارز قیاسات برهانی، کلیت و یقین‌آوری است، هرگاه «انسان با این ابزار به احکام کلی حاکم بر حوزه وجود معرفت یافت، این توان را دارد که از باب استنتاج، که عبارت است از پی بردن از امور کلی به احوال جزئیات، از احکام کلی موجود مطلق به احکام موجود جزئی پی ببرد و علم پیدا کند که چه چیز موجود است، چون احکام موجود را دارد و چه چیز موجود نیست، چون احکام موجود را ندارد» (طباطبایی، ۱۳۸۸ «ج»، ص ۱، صص ۵۵-۵۷).

۷. «فطرت، از مهم‌ترین اصول انسان‌شناختی و حقیقتی عام و ثابت و از لوازم وجود مدرک و اعطای ویژه خداوند به انسان است که به فعل انسان ارزش می‌بخشد و هدایت‌گر انسان در مسیری خاص و عامل اصلی دین‌گرایی انسان است. انسان بر اساس فطرت خویش، به نقطه کمال خود گرایش دارد و به هر وسیله و ابزاری که در این راه مورد نیاز باشد مجهز شده است» (طباطبایی، ۱۳۸۷ «ج»، صص ۸۹-۹۰). به این ترتیب بر مبنای انسان‌شناسی اسلامی، معرفت نسبت به وجود خداوند، از نوع معارف ذاتی و فطری است به نحوی که بر اساس نظریه فطرت اسلامی، همه انسان‌ها با معرفت و شناخت خداوند وارد این دنیا می‌شوند و تمام راه‌های عقلی خداشناسی، تنها یادآوری خداشناسی بوده

که به صورت فطری در نهاد انسان قرار داده شده است.

نتیجه اصول و مبانی ذکر شده در اندیشه علامه طباطبایی، امکان علم یقینی و پذیرش واقعیت است. ایشان اساس معرفت و شناخت را بر بنیاد رئالیسم و واقع گرایی معرفت شناختی قرار می دهد.

۴. منابع و ابزار معرفت

یکی از موضوعات مهم معرفت شناسی، شناخت مهمترین منابع با توجه به ابزارهای معرفت است. منابع معرفت به معنای سرچشمه های کسب اطلاعات است. در ادامه ایده های مطرح شده در این زمینه ارائه و تحلیل خواهد شد.

۴-۱. حس گرایی و عقل گرایی معرفتی

در حیطه منابع و قلمرو معرفت، دیدگاه های متفاوتی مطرح است. مهم ترین آن ها دیدگاه حس گرایی و دیدگاه عقل گرایی است. این دو دیدگاه در تقابل با هم قرار دارند. حس گرایان، تنها معرفت پذیرفته شده را معرفت حسی دانسته و آنچه محسوس باشد صادق و معنادار و آنچه نامحسوس است را بی معنا می دانند. به این ترتیب «معیار کلی برای نفی و اثبات هر چیز تنها حس و تجربه حسی است و علم جدا از حس نیست و معرفت تنها از طریق حس ایجاد می شود» (خسروپناه و پناهی آزاد، ۱۳۸۹، ص ۳۱۲).

عقل گرایی در دو ساحت مدرنیته و اسلام مطرح است. عقل گرایی مدرن، هر مفهوم عقلی را مبتنی بر داده حسی می داند. این دیدگاه اعتقاد به اطلاق نسبی شناخت دارد. در حالی که زیربنای استدلال عقلی، قضایای بدیهی و اولی است که فقط مبتنی بر حس نیست. «ملاک خطا و ثواب، تصدیق است و تصدیق حکم عقل است نه حس» (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۹). عقلانیتی که در مدرنیته تعریف می شود؛ به سبب مبانی و اصول خاص خود، دارای دو ساحت ابزاری و معرفتی است. جنبه ای از عقلانیت مدرن که مرتبط با شیوه های کارکردی و کارآمدی در زندگی و ارائه راهبرد است، ساحت ابزاری آن را تشکیل می دهد. این ساحت در گزینش روش ها و اهداف زندگی انسانی،

مینا قرار می‌گیرد. نکته قابل توجه در ساحت ابزاری این مدل از عقلانیت در این است که اولاً، ناشی از مبانی و اهداف اومانیستی و ناظر به حیات مادی و دنیوی انسان است. دوماً، از آن جا که همیشه ابزار و وسایل متناسب با اهداف گزینش می‌شود، طبعاً ساحت ابزاری عقلانیت مدرن کاملاً مادی ارائه می‌گردد. ساحت دوم عقلانیت مدرن، جنبه معرفتی آن است که مسؤلیت تدوین و تنظیم قوانین و برنامه‌های زندگی را عهده‌دار است. به این ترتیب عقلانیت مدرن بیان می‌کند انسان مستقل از وحی و آموزه‌های متافیزیکی، می‌تواند با ابزار عقل، برنامه درست و قانون صحیح زندگی را تدوین و تنظیم نماید و زندگی خود را با کمک این عقلانیت و بدون نیاز به وحی پیش برد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۱)؛ بنابراین ویژگی بنیادین مدرنیته «گسترش و رشد فزاینده عقلانیت ابزاری است، چنان که ماکس وبر مهم‌ترین ویژگی جامعه سکولار مدرن را «عقلانیت» معرفی کرده است» (فروند، ۱۳۸۳، ص ۲۱۴). از شاخصه‌های بارز عقلانیت مدرن و پیشرفته، استقلال و انقطاع از وحی و ابزاری و کارکردی صرف بودن است. بنابر شاخصه‌های مذکور، دین از مرکز حیات انسانی نفی گردیده و در تمام نظریه‌های مرتبط با زندگی انسان، عقلانیت و خرد جایگزین آن شده است. تمام این مسائل، ریشه در قول به اصالت انسان دارد. از دیگر سو؛ در مدرنیسم، علم و عقل انسانی از جایگاه والا و منحصر به فردی برخوردار است. این مسئله به سبب محوریت انسان و اعتقاد به اصالت آن در تمدن مدرن و حذف وحی و دستورات الهی است. به طوری که «عقلانی شدن، جزء جدایی‌ناپذیر توسعه محسوب می‌گردد» (تورن، ۱۳۸۳، ص ۳۱). نتیجه اینکه مبدل شدن انسان الهی به انسان منقطع از وحی، سبب بحران عقلانیت در تمدن مدرن گردیده و نگاه ابزاری به انسان را شکل می‌دهد. این پروسه منجر به شکل‌گیری بحران‌های اخلاقی و ایجاد اختلافات جدی در نظام اجتماعی مدرن گردیده است. در نگاه معرفت‌شناسانه ریشه همه این مسائل در سوژکتیویسم غربی و اصالت سوژه است که در نظام معرفتی مدرن ایجاد شده است.

این درحالی است که اندیشه اسلامی، قلمرو معرفت را محدود به حس و عالم ظاهر نکرده است و علاوه بر حس و تجربه، عوالم دیگر از جمله عالم مثال و عقل را در

قلمرو معرفت به شمار می‌آورد (خسروپناه، ۱۳۹۵، ص ۶۰۷). انسان با افزایش سطح وجودی خود، توانایی کسب علم از عوالم غیر مادی را پیدا می‌کند، زیرا ادراکات انسان تنها به عالم مادی و حواس ظاهری محدود نمی‌شود. بدین ترتیب انسان می‌تواند به ادراک و اطلاعات فراتر از حواس خارجی برسد (ریزی، ۱۳۹۶، صص ۶۰۳-۶۰۴). تفاوت دیدگاه بیان‌شده با نظریه‌های حسی در این است که ماتریالیست‌ها، همه مراحل ادراک و معرفت را وابسته به مراحل ادراک حسی و تجربی می‌دانند. اگر چه حواس ظاهری در دیدگاه اسلام از ارزش معرفتی بالایی برخوردار است، اما حواس دارای جنبه اولویتی است. در واقع حواس زمینه‌ساز تحقق ادراک حقیقی است و وظیفه اصلی ادراک توسط نفس انجام می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۹).

۲-۴. کاربست مبانی انسان‌شناختی علامه طباطبایی در تبیین عقل‌گرایی اسلامی

از مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی، گفتگوی منابع و ابزار معرفت و نظام حاکم بر آنها است. این گفتگو متأثر از مبانی انسان‌شناختی و نوع نگاه به انسان به‌عنوان عامل کسب معرفت است.

اندیشه اسلامی نگاهی خاص و متفاوت به مسئله عقل و عقلانیت دارد به نحوی که شأن عقل و کارکرد آن را به عقل ابزاری محدود و منوط نگرده و وظیفه گسترده‌تری برای عقل قائل است. افزون بر این از آنجا که انحصار عقل به عقلانیت ابزاری، مستلزم نفی اندیشیدن در حیطه آخرت و معاد است، اندیشه اسلامی کارکرد انحصارگرایانه غرب نسبت به عقل ابزاری را مورد نقد قرار می‌دهد و عقل ابزاری با کارکرد سودمحوری و محاسبه‌گری را تنها مرتبه‌ای از عقل می‌داند. در نگاه اسلامی، عقلانیت ابزاری و عقلانیت دینی هر دو مورد نیاز و استفاده انسان می‌باشد. به این ترتیب اسلام، تنها عقلانیت ابزاری را نقد نمی‌کند؛ بلکه انحصار در عقلانیت ابزاری را نفی می‌کند. در دیدگاه اسلامی «منابع و ابزار معرفت بر عوالم سه‌گانه هستی منطبق و ادراک، حاصل سیر نفسانی در این عوالم است. پایین‌ترین مرتبه این عوالم سه‌گانه عالم طبیعت است که یکی از منابع شناخت است و ادراک این عالم، امری بدیهی است زیرا محسوسات از

اقسام بدیهیات بوده و نیازی به استدلال ندارند» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۷۹).

در ساحت منابع معرفت، اصل تشکیک وجود و گفتگوی تشکیکی بودن وجود انسان، اصل مهم و اثرگذار است. بر اساس مبانی انسان‌شناختی علامه طباطبایی، نفس انسان دارای مراتب تشکیکی است و این نوع نگاه به انسان، در تعیین منابع و به تبع آن، ابزار معرفت تأثیرگذار است. در دیدگاه علامه سه مرتبه وجودی برای انسان ترسیم می‌گردد. این سه مرتبه عبارت است از: انسان طبیعی، انسان مثالی و انسان عقلانی که قوه و استعداد سیر در این مراتب، در انسان وجود دارد. انسان با حضور در هر مرحله از مراحل ذکر شده، می‌تواند از نور آن بهره‌مند گردد. از آنجا که معلول هم از جهت وجود و هم از جهت کمالات اولیه و ثانویه وابسته به علت است و تعیین علت در این امر است نه در نواقص و جهات عدمیه، بنابراین انسان وجودی سابق بر وجود دنیایی خویش دارد. از سوی دیگر عالم ماده مسبوق به عالم مثال است که مادی نیست اما احکام ماده را دارد و علت عالم مادی است. عالم مثال نیز خود مسبوق به عالم دیگری به نام عالم عقل است که از ماده و احکام آن مجرد است؛ بنابراین «انسان با تمام خصوصیات ذات و صفات و افعالش در عالم مثال موجود است بی آن که لوازم نقص و جهات عدمی با او همراه باشد» (طباطبایی، ۱۳۶۹، ص ۲۰). در واقع «انسان بعد از جداشدن روح از جسم، تجردی عقلی و مثالی به خود می‌گیرد و برهین عقلی دسترسی به این انسان مجرد و مثالی دارد» (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۸۳).

مبانی انسان‌شناختی ذکر شده، منابع معرفت را بر عوالم سه‌گانه هستی منطبق دانسته و ادراک را حاصل سیر نفسانی، معرفی می‌کند. این مبانی پایه اصلی شناخت منابع و ابزارهای معرفت به شمار می‌آید. تفاوت این دیدگاه با دیدگاه حس‌گرایی در این است که مادیون نفس را به‌عنوان موجودی مجرد انکار می‌کنند؛ زیرا حس‌گرا هستند و هر موجود غیرمادی را نفی می‌کنند. ایشان تمام مراحل ادراک را منوط به حواس ظاهری می‌دانند. این در حالی است که در اندیشه اسلامی با توجه به مراتب تشکیکی نفس به‌عنوان عامل کسب معرفت، سه منبع معرفتی یعنی عالم ماده، عالم مثال و عالم عقل به‌عنوان منابع معرفت معرفی می‌گردد؛ همچنین بر اساس این منابع و به تناسب آن، ابزار

کسب معرفت ارائه می‌شود. این ابزار شامل حواس ظاهری، قوای باطنی و قوه خیال و عقل است. از سوی دیگر در معرفت‌شناسی اسلامی منابع اصلی کسب معرفت، شامل منابع چهارگانه حس، عقل، وحی و شهود است. نقطه عطف تمایز جدی نظریات معرفتی اسلامی با نظریات غربی، در همین نکته شکل می‌گیرد. این تبیین معرفت‌شناختی، ریشه در نوع نگاه به انسان و مبانی انسان‌شناختی ارائه‌شده و عقلانیت انسانی و تعریف ارائه‌شده از آن دارد.

۵. ارزش و معیار معرفت

نظام معرفت‌شناختی در حیطه ارزش و معیار معرفت با دو مقوله اثباتی و ثبوتی مواجه است؛ چستی صدق و حقیقت، امری ثبوتی و ملاک و معیار معرفت حقیقی، امری اثباتی است. در مسئله نخست، نظریه‌های گوناگون صدق و حقیقت طرح و بررسی می‌شود و در مسئله دوم چگونگی تشخیص معرفت حقیقی از معرفت غیر حقیقی گفتگو شده و ضابطه و معیار تمیز معرفت صحیح معرفی می‌شود.

۵-۱. نظریات در باب ارزش و معیار معرفت

در نظام معرفت‌شناختی دیدگاه‌های گوناگونی در رابطه با ملاک و معیار ثبوتی صدق مطرح شده است. یکی از این دیدگاه‌ها نظریه مطابقت‌گرایی است. این نظریه از معروف‌ترین نظریه‌ها در باب تبیین ماهیت صدق و از با سابقه‌ترین نظریه‌ها در حیطه صدق است. بنابر این دیدگاه ملاک صدق یک باور، مطابقت با واقع است. واقع یا ظرف ثبوت قضایا را در این نظریه نفس الامر می‌نامند. «این ثبوت، فراتر از وجود خارجی است و بر اساس آن قضایا به سه قسم تقسیم می‌شوند:

۱. قضایایی که حاکی از وجود خارجی و مطابق با آن هستند.
۲. قضایایی که حاکی از ذهن هستند و مطابق آن‌ها ذهن است.
۳. قضایایی که نه به خارج نظر دارند و نه به ذهن؛ مانند قضایایی که از احکام نبود حکایت می‌کنند.

این قضایا به گونه‌ای ناظر به ثبوت مطلق هستند که دربردارنده وجود خارجی و ذهنی و لوازم عقلی ماهیات است که به تبع وجود پیدا می‌شوند. مطابقت‌گرایی، مقبول‌ترین نظریه صدق در طول تاریخ فلسفه بوده است که اندیشمندان مسلمان عموماً بر این نظریه تأکید داشته‌اند و آن را به گونه‌ای تقریر کرده‌اند که از پاره‌ای اشکالات مطرح‌شده در غرب مبراست» (جوادی، ۱۳۷۴).

۵-۲. کاربری مبانی انسان‌شناختی علامه طباطبایی در واقع‌گرایی

معیار معرفت و ملاک اثبات صدق آن از جمله کاربری‌های مهم و اساسی مبانی انسان‌شناختی علامه در مباحث معرفت‌شناختی است. این اصول به صورت مستقیم به مبانی انسان‌شناختی ارائه‌شده در دیدگاه علامه وابسته است. از جمله مبانی مهم و مؤثر، اصل سعادت انسان و اصل حقیقت‌جویی فطری انسان است. در مقوله ارزش و معیار معرفت، مهم‌ترین اصل انسان‌شناختی اثرگذار، اصل نیاز انسان به حقیقت و فطرت حقیقت‌جویی انسان است. در دیدگاه علامه، «انسان چند تمایل عالی دارد که اختصاصی انسان است و در حیوان نیست، از مهم‌ترین آنها تمایل به حق و حقیقت‌جویی است که در فطرت همه انسان‌ها قرار داده شده است» (طباطبایی، ۱۳۸۸ «الف»، ج ۳، ص ۱۵۹). زیرا در انسان تمایلاتی وجود دارد که مختص انسان است و در حیوانات نیست. از جمله تمایل به زیبایی و فضایل اخلاقی و حقیقت‌جویی و از طرفی تمایل بلا شرط‌گرایی در انسان وجود ندارد، زیرا یک اختلاف اساسی بین فعالیت انسان و حیوان هست که موجب شده حکومت مستبدانه و بلا شرط‌تمایلات و غرائز از بین برود و حکومت مشروط و مقرون به آزادی روی کار بیاید. این اختلاف فاحش به این جهت است که انسان میل فطری به علم و معرفت دارد و میل و علاقه بشر به علم و کنکاش او از اسرار حوادث، میلی فطری است (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۲۳۰). همچنین اولین و ابتدایی‌ترین فضائل انسانی میل به حق و پیروی از آن است (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۵۴) و «اینکه انسان با روشن شدن بطلان اعمالش، باز هم آن را حق بپندارد از این جهت است که دلش مجذوب زینت‌های دنیا و زخارف آن شده، و در شهوات غوطه‌ور گشته لذا همین انجذاب به مادیت او را از میل

به پیروی حق و شنیدن داعی آن و پذیرفتن ندای منادی فطرت باز می‌دارد» (طباطبائی، ۱۳۷۵، ج ۱۳، ص ۵۴۷).

از دیگر اصول تأثیرگذار در ملاک صدق حقیقت، بحث توأم بودن سعادت انسان با معرفت حقیقی و مبتنی بودن سعادت بر واقعیت و تلاقی سعادت با معرفت حقیقی است. از نظر علامه «اصل وجود و هستی و نیز درک آن خیر و سعادت است و سعادت در انسان که موجودی است مرکب از روح و بدن، عبارت است از رسیدن به خیرات جسمانی و روحانی و متنعم شدن به آن و شقاوت عبارت است از نداشتن و محرومیت آن» (طباطبائی، ۱۳۷۲، ج ۱۱، ص ۱۸). پس سعادت یک مسئله اعتباری و ذهنی نیست بلکه دائر مدار حقیقت است (طباطبائی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۱۱). همچنین سعادت با معرفت ارتباط مستقیمی دارد و تأثر سعادت از معرفت به گونه‌ای است که برخی صاحب‌نظران قائل به یکسانی معرفت و فضیلت شده و سعادت و معرفت را واحد و متحد دانسته‌اند. در برخی آیات قرآن کریم نیز بر توأمی حکمت و معرفت با سعادت و خیر کثیر، تصریح شده است.^۱

اصول و مبانی انسان‌شناختی ذکر شده یعنی اصل فطرت حقیقت جوی انسان و نیز اصل سعادت طلبی انسان و اینکه سعادت یک امر حقیقی و واقعی است، منجر به پذیرش نظریه مطابقت‌گرایی در زمینه صدق است؛ همچنین این اصول، تأییدکننده نظریه مبناگرایی در بحث معیار و ملاک صدق معرفت است، زیرا واقع، چیزی جز وجود نیست. ماهیات و مفاهیم عدمی در ذیل وجود شکل می‌گیرند و از آن انتزاع شده و اعتبار می‌یابند و قضیه صادق، قضیه‌ای است که مطابق با واقع باشد. در واقع به اعتبار وجود انواع قضایا اعتبار می‌یابند. به بیان دیگر، معرفت صحیح معرفت مطابق و منطبق با واقع است و تطابق با واقعیت ملاک صدق معرفت است و مبناگرایی، معیار معرفت است و اثبات صدق و دلیل صدق معرفت مبناگروی عقلی است.

۱. «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره، ۲۶۹).

۶. ساختار معرفت

بحث ساختار معرفت و معیار اثباتی یا توجیه صدق، از مسائل بسیار مهم در معرفت‌شناسی است. در ادامه تحلیل و تبیین مبناگرایی معرفتی بر اساس مبانی انسان‌شناختی علامه طباطبایی ارائه می‌گردد.

۱-۶. انسجام‌گرایی و مبناگرایی معرفتی

دو منظر مهم در حیطه ساختار معرفت، دیدگاه انسجام‌گرایی و دیدگاه مبناگرایی است. انسجام‌گرایی معتقد به روابط بین گزاره‌هاست و توجیه هر باور را مطلقاً وابسته به این روابط می‌داند. انسجام‌گرایی یک باور را تا جایی موجه می‌داند که هماهنگی و سازگار با مجموعه کل باورها باشد؛ همچنین بیان می‌کند که نقش هر باور در میان سلسله باورهای یک مجموعه، ارزش آن باور را مشخص می‌کند. ملاک عدم توجیه یک باور در دیدگاه انسجام‌گرایی بسته به افزایش انسجام یک مجموعه از طریق حذف آن باور و جانشین کردن باور مقابل است، در حالی که اگر مجموعه‌ای با ورود یک باور به جای باور بدیل هماهنگ گردد، آن باور موجه است (فعالی، ۱۳۷۷، ص ۲۳۵). نقدی که می‌توان به این نظریه وارد کرد بر این اساس است که اولاً، ممکن است یک مجموعه از باورهای کاملاً همساز تشکیل شده باشد در حالی که هر کدام از باورها، با امور غیرواقعی ایجاد شده باشند. دوم اینکه، انسجام‌گرایی صلاحیت تشخیص و ترجیح یک نظام فکری بر دیگری که از نوعی هماهنگی و توافق داخلی برخوردار باشند را ندارد. این در حالی است که «در مبناگرایی، گاهی یک باور از طریق باور دیگری توجیه می‌شود و این هنگامی درست است که باور دوم نیز به وسیله دیگری موجه شده یا بی‌نیاز از توجیه باشد. در صورتی که باور دوم نیز از بیرون توجیه شده باشد، همین مسئله در مورد باور سوم که توجیه‌کننده آن است تکرار خواهد شد» (خسروپناه و عاشوری، ۱۳۹۳، ص ۱۸۹).

۲-۶. کاربست مبانی انسان‌شناختی علامه طباطبایی در مبناگرایی معرفتی

مبناگرایی این نکته را بیان می‌کند که تمامی باورها برای موجه‌بودن، به باور دیگری

وابسته نیستند؛ بلکه بعضی از باورهای بنیادین موجه بالذات موجودند که پایه برای باورهای خودناموجه به شمار می آیند. براین اساس تمامی باورهای خودناموجه، به شکل مستقیم یا غیرمستقیم به باورهای بنیادین و موجه بالذات وابسته هستند. به این ترتیب معارف بشری ابتنا بر مفاهیم و گزاره‌های بدیهی دارند و در نهایت به این گزاره‌ها ختم می‌شوند. این گزاره‌های یقینی، بی‌نیاز از اثبات و استدلال هستند. در این نگرش، حصول قطع و دسترسی به یقین، امری ممکن است. علاوه بر مطالب ذکرشده، ارجاع نظریات و کسبیات به بدیهیات، مختص به مواد و درونمایه‌های گزاره‌ها نیست، بلکه شکل‌های مختلف استدلال را هم در بر می‌گیرد. لازم است که همه صورت‌ها و هیأت‌های استدلال به شکل و هیأتی برگردند که ضروری و بی‌نیاز از استدلال و بدیهی باشند، همان‌گونه که محتویات استدلال‌ها هم باید به موادی منتهی شوند که ضروری و بی‌نیاز از استدلال هستند. غیر از این حالت، مستلزم تسلسل است و دسترسی به معرفت یقینی و قطعی، ناممکن می‌شود (خسروپناه و پناهی‌آزاد، ۱۳۸۸، صص ۳۴۴-۳۴۶).

دیدگاه مبنای‌گرایانه معرفت‌شناختی، مبتنی بر نظریه فطرت اسلامی است، زیرا همان‌طور که پیش‌تر بیان شد در این دیدگاه تمامی باورهای خودناموجه به باورهای بنیادین ختم می‌شوند و در اندیشه علامه، باورهای بنیادین و موجه بالذات به فطرت انسانی منتهی می‌شود، بنابراین دیدگاه مبنای‌گرایانه معرفت‌شناختی، از نظریه فطرت اسلامی نشأت می‌گیرد. تفصیل بیان فوق به این شرح است که بر اساس دیدگاه مبنای‌گرایانه بعضی از باورهای بنیادین وجود دارند که موجه بالذات هستند و مبنای برای باورهای خودناموجه به شمار می‌آیند؛ بنابراین همه باورها برای موجه‌بودن، نیاز به وابستگی به باور دیگر ندارند. این باورهای موجه بالذات و بنیادین، ریشه در فطرت انسانی دارند و تمامی باورهای خودناموجه، مستقیم یا غیرمستقیم وابسته و متکی به باورهای بنیادین هستند. از نظر علامه تصدیقات ضروری و نظری تقسیم می‌شود که تصدیقات نظری به تصدیقات ضروری منتهی می‌شود. در واقع قضایای نظری به قضایای ضروری بازگشت می‌کند و هر قضیه ضروری غیر اولی به قضیه ضروری اولی منتهی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸ «الف»، ج ۲، ص ۲۵). نتیجه اینکه، ادراکات حسی به ادراکات بدیهی

عقلی منتهی می‌شود که این ادراکات قابل خطا نیستند و پذیرش خطا در آن برخلاف وجدان و فطرت انسانی است، زیرا این دسته از مفاهیم قابل انکار نیستند و انکار آن‌ها در اصل تصدیق آن است.

به این ترتیب معارف و دانسته‌های بشری، بر گزاره‌های یقینی بی‌نیاز از اثبات و استدلال یا آگاهی‌های فطری مبتنا دارد که گزاره‌های بدیهی خوانده می‌شوند، چراکه بر اساس مبانی انسان‌شناختی علامه از آنجا که انسان دارای فطرت ثابت و مشترک است بر این اساس به صورت فطری، برخی اصول مبنایی و پایه را می‌پذیرد (طباطبایی، ۱۳۸۸ «الف»، ج ۲، ص ۲۵). به این شکل نظریات مبنی‌گرا، به واقعیات انسان، روابط انسانی، جهان، نیازهای انسان و سعادت حقیقی او توجه نموده و برای ارائه یک نظریه با این قبیل مسائل پیوند دارد. در حالی که نظریات انسجام‌گرا در حیطه ساختار معرفت، گسست نظری نسبت به ابعاد وجودی و سعادت انسان و لوازم آن با نیازهای واقعی و اصیل ناظر به حیات انسانی است، زیرا همان‌طور که بیان شد در دیدگاه علامه طباطبایی، حقیقت و سعادت ناظر به وجود و هستی و درک این دو مقوله است. به این سبب، انسجام‌گرایی ناظر به هویت حقیقی انسان نیست و توجه به ابعاد وجودی انسان ندارد و دغدغه اصلی این دیدگاه انسجام گزاره‌ها است.

نتیجه‌گیری

نظریات مربوط به حیطه معرفت و شناخت، از مبانی انسان‌شناختی تأثیر می‌پذیرد. از آنجا که انسان عامل کسب معرفت است؛ هرگونه پژوهش و نظریه‌پردازی در مبانی معرفت‌شناختی به‌عنوان زیرساخت بسیاری از علوم و اخلاق و عقاید، متأثر از مبانی انسان‌شناختی است. بر این اساس تعریف ارائه‌شده از انسان و عقلانیت و هویت ارائه‌شده برای او بر مبانی معرفت‌شناختی اثرگذار است و ارائه هرگونه الگوی اثباتی و نظریه‌پردازی در زمینه معرفت، مبتنا بر حیطه‌های ارتباطی و کیفیت روابط چهارگانه انسان و همچنین شناخت نظام علی و معلولی مسلط بر این مناسبات دارد. مبانی انسان‌شناختی علامه طباطبایی رحمته‌الله‌علیه با ارائه نظریه فطرت انسانی و عقلانیت اسلامی و نیز

نگاه تشکیکی به مراتب وجودی انسان به مباحث معرفتی ورود می‌کند. ایشان با ارائه نظریه رئالیسم معرفتی، معرفی منابع چهارگانه: حس، عقل، وحی و شهود به‌عنوان منابع و ابزار جامع و کامل جهت کسب معرفت و نیز پذیرش نظریه صدق و برترانگاری جایگاه وحی و فروترانگاری ادراک حسی و تعریف دیدگاه مبنایگرایانه و مطابقت‌گرایی معرفت‌شناختی، نظریه معرفت را به شکل تام و کامل و در تمام ابعاد مورد نیاز زندگی انسان تدوین می‌کند. کاربست مبانی انسان‌شناختی علامه در معرفت‌شناسی، سبب ارائه همه‌جانبه این نظریه است. نظام معرفتی برآمده از مبانی انسان‌شناختی علامه، با ایجاد زمینه‌ای برای دستیابی به حیات طیبه و زندگی گوارای انسانی، زمینه‌های تعالی و تقرب الهی او را فراهم می‌کند.

توصیه‌ها

۱. فهم مباحث اسلامی به شکل کارساز، در راستای رسالت شناخت اسلام و استخراج معارف آن از متون دینی.
۲. دوری از تحجر و تعصب و تنگ‌نظری در عین توجه به مبادی روش‌ها در جهت نوآوری در فهم اسلام و آموزه‌های دین.
۳. پژوهش منطقی و روشمند در دین با مراجعه به منابع اصیل معرفتی و منطبق با واقعیت دین.
۴. حرکت به سوی اهداف اسلامی و آرمان‌گرایی و کنارزدن موانع و مشکلات و داشتن روحیه پرنشاط به همراه واقع‌گرایی و آگاهی.
۵. تسریع فرایند تحقق اهداف اسلامی و فهم کارساز مباحث اسلامی از روش معرفت‌شناسی صحیح نسبت به اهداف و اصول و ارزش‌های دین و نیز معرفت صحیح نسبت به مسیر تحقق اهداف اسلامی و وظایف فردی و جمعی مسلمانان.
۶. استخراج سبک زندگی و نقشه راه بر اساس تعالیم و ارکان و مبانی واقعی و غیرذهنی دین زنده اسلام.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۳ق). اشارات با شرح خواجه نصیرالدین طوسی (ج ۲)، چاپ اول. قم: الکتاب.
۲. احمدی میانجی، علی. (۱۳۶۱). یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبایی (چاپ اول). قم: شفق.
۳. افلاطون. (۱۳۸۴). مجموعه آثار افلاطون (مترجمان: حسن لطفی و رضا کاویانی، ج ۳، چاپ سوم). تهران: خوارزمی.
۴. بهمنیار بن مرزبان، ابوالحسن. (۱۳۷۵). التحصیل (چاپ دوم). تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۵. ترنس استیس، والتر. (۱۳۹۷). تاریخ انتقادی فلسفه یونان (مترجم: یوسف شاقول، چاپ دوم). تهران: آگاه.
۶. تورن، آلن. (۱۳۸۳). نقد مدرنیته (مترجم: مرتضی مردیها، چاپ سوم). تهران: گام نو.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). شریعت در آینه معرفت (چاپ دوم). قم: انتشارات اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۹). معرفت‌شناسی قرآن کریم. قم: انتشارات اسراء.
۹. جوادی، محسن. (۱۳۷۴). نظریه‌های صدق. نشریه حوزه و دانشگاه، ۱(۴)، صص ۳۸-۵۱.
۱۰. حسین‌زاده، محمد. (۱۳۸۷). درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی (چاپ اول). قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۱. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۵). فلسفه شناخت (محقق و تدوین: حسن پناهی آزاد، چاپ اول). قم: موسسه حکمت نوین اسلامی.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین؛ پناهی آزاد، حسن. (۱۳۸۸). نظام معرفت‌شناسی صدرایی (چاپ اول). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۳. خسروپناه، عبدالحسین؛ پناهی آزاد، حسن. (۱۳۸۹). هستی‌شناسی معرفت (چاپ اول). تهران: امیرکبیر.
۱۴. خسروپناه، عبدالحسین؛ عاشوری، مهدی. (۱۳۹۳). درآمدی بر معرفت‌شناسی نوصدرایی (۲): رئالیسم معرفتی. تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه. تهران: چاپخانه دانشگاه تهران.
۱۶. ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۸). نقد مبانی سکولاریسم (چاپ دوم). تهران: کانون اندیشه جوان.
۱۷. ریزی، اسماعیل بن محمد. (۱۳۹۶). فلسفه اشراق. تهران: انتشارات افشار.
۱۸. سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۳). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۲). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۹. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمطالین، رساله اجوبه المسائل الکاشریه (مترجم: حامد ناجی اصفهانی). تهران: حکمت.
۲۰. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۴۱۰ق). الاسفار الاربعه (ج ۳). بیروت: دار احیاء تراث العربی.
۲۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۰). نهاية الحکمه (چاپ دوازدهم). قم: جامعه مدرسین.
۲۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۹). انسان از آغاز تا انجام (مترجم و تعلیقه: صادق لاریجانی). تهران: الزهراء.
۲۳. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۲). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۳، ۴، ۱۱ و ۱۲). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۵). ترجمه تفسیر المیزان (مترجم: محمدباقر موسوی، ج ۱۳، چاپ پنجم). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۷الف). ترجمه و شرح نهاية الحکمه (مترجم: علی شیروانی، ج ۲ و ۳، چاپ دوم). قم: بوستان کتاب.

۲۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۷ب). رساله برهان (مجموعه رسائل علامه طباطبایی) (ج ۲). قم: بوستان کتاب.
۲۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۷ج). شیعه (به کوشش: سیدهادی خسروشاهی، چاپ دوم). قم: بوستان کتاب.
۲۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۸الف). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۲، ۳، چاپ سیزدهم). تهران: انتشارات صدرا.
۲۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۸ب). شیعه در اسلام (به کوشش: سید هادی خسروشاهی، چاپ پنجم). قم: بوستان کتاب.
۳۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۸ج). فروغ حکمت (ج ۱، چاپ اول). قم: بوستان کتاب.
۳۱. فروند، ژولین. (۱۳۸۳). جامعه‌شناسی ماکس وبر (مترجم: عبدالحسین نیک گهر). تهران: توتیا.
۳۲. فعالی، محمدتقی. (۱۳۷۷). درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر (چاپ اول). قم: معارف.
۳۳. کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۹۳). تاریخ فلسفه غرب (مترجم: جلال الدین مجتبیوی). تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۹). آموزش فلسفه (ج ۱ و ۲). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۵. مصطفوی، حسن. (۱۳۸۵). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (ج ۸). تهران: مرکز نشر آثار علامه.

References

* The Holy Quran.

1. Ahmadi Mianji, A. (1361 AP). *Memoir of the great commentator Allameh Tabatabaei* (1st ed.). Qom: Shafaq. [In Persian]
2. Bahmanyar bin Marzban. A. (1375 AP). *Al-Tahsil* (2nd ed.). Tehran: Institute of Printing and Publishing, University of Tehran. [In Persian]
3. Caplestone, F. Ch. (1393 AP). *History of Western Philosophy* (J. Mojtabavi, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
4. Dekhoda, A. A. (1377 AP). *The Dictionary*. Tehran: Tehran University Printing House. [In Persian]
5. Fa'ali, M. T. (1377 AP). *An introduction to religious and contemporary epistemology* (1st ed.). Qom: Ma'aref.
6. Freund, J. (1383 AP). *Sociology of Max Weber* (A. H. Nik Gohar, Trans.). Tehran: Tutia. [In Persian]
7. Hosseinzadeh, M. (1387 AP). *An introduction to epistemology and the foundations of religious knowledge* (1st ed.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
8. Ibn Sina, H. (1403 AH). *References with the description of Khwaja Nasir al-Din Tusi* (Vol. 2, 1st ed.). Qom: Al-Kitab. [In Arabic]
9. Javadi Amoli, A. (1378 AP). *Sharia in the mirror of knowledge* (2nd ed.). Qom: Esra Publications. [In Persian]
10. Javadi Amoli, A. (1379 AP). *Epistemology of the Holy Quran*. Qom: Esra Publications. [In Persian]
11. Javadi, M. (1374 AP). Theories of truth. *Hawzah and University Journal*, 1(4), pp. 38-51. [In Persian]
12. Khosropanah, A., & Panahi Azad, H. (1388 AP). *Sadrai's epistemological system* (1st ed.). Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
13. Khosropanah, A., & Panahi Azad, H. (1389 AP). *Ontology of knowledge* (1st ed.). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]

14. Khosrupanah, A. (1395 AP). *Philosophy of cognition* (H. Panahi Azad, Ed., 1st ed.). Qom: New Islamic Wisdom Institute. [In Persian]
15. Khosrupanah, A., & Ashuri, M. (1393 AP). *An introduction to new Mulla Sadar's epistemology (2): epistemic realism*. Tehran: Institute of Hikmat and Philosophy of Iran. [In Persian]
16. Misbah Yazdi, M. T. (1379 AP). *Teaching philosophy* (Vols. 1 & 2). Tehran: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Persian]
17. Mostafavi, H. (1385 AP). *Al-Tahqiq fi Kalamat al-Qur'an al-Karim* (Vol. 8). Tehran: Allameh Works Publishing Center. [In Persian]
18. Plato. (1384 AP). *Collection of works by Plato* (H. Lotfi., & R. Kaviani, Trans., vol. 3, 3rd ed.). Tehran. Kharazmi. [In Persian]
19. Rabbani Golpayegani, A. (1388 AP). *Criticism of the foundations of secularism* (2nd ed.). Tehran: Javan Thought Center. [In Persian]
20. Rizi, I. (1396 AP). *The philosophy of Ishraq*. Tehran: Afshar Publications. [In Persian]
21. Shirazi, S. M. (1375 AP). *The collection of philosophical treatises of Mulla Sadra, Risalah Ujubah al-Mas'il al-Kashaniya* (H. Naji Esfahani, Trans.). Tehran: Hikmat. [In Persian]
22. Shirazi, S. M. (1410 AH). *Al-Asfar al-Arabah* (Vol. 3). Beirut: Dar Ihya Torath al-Arabi. [In Arabic]
23. Sohrevardi, Sh. (1373 AP). *Collection of the works of Sheikh Eshraq* (Vol. 2). Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
24. Tabatabaei, S. M. H. (1360 AP). *Nahayah al-Hikmah* (12th ed.). Qom: Society of teachers. [In Persian]
25. Tabatabaei, S. M. H. (1369 AP). *Man from the beginning to the end* (S. Larijani, Trans.). Tehran: Al-Zahra. [In Persian]
26. Tabatabaei, S. M. H. (1372 AP). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 1, 3, 4, 11, 12). Tehran: Darul al-Kotob al-Islamiya. [In Persian]
27. Tabatabaei, S. M. H. (1375 AP). *Translation of Tafsir al-Mizan* (M. B. Mousavi, Trans., vol. 13, 5th ed.). Qom: Qom Seminary Teachers Association, Islamic Publications Office. [In Persian]

28. Tabatabaei, S. M. H. (1387 AP). *Shia* (S. H. Khosrowshahi, Ed., 2nd ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
29. Tabatabaei, S. M. H. (1387 AP). *Translation and explanation of Nahayah al-Hikmah* (A. Shirvani, Trans. vol.2 & 3, 2nd ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
30. Tabatabaei, S. M. H. (1387b AP). *Risalah Burhan (Collection of Allameh Tabatabai's Treatises)* (Vol. 2). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
31. Tabatabaei, S. M. H. (1388 AP). *Forough Hekmat* (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
32. Tabatabaei, S. M. H. (1388 AP). *Shia in Islam* (S. H. Khosrowshahi, Ed., 5th ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
33. Tabatabaei, S. M. H. (1388 AP). *The principles of philosophy and the method of realism* (Vols. 2, 3, 13th ed.). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
34. Terence Stace, W. (1397 AP). *Critical History of Greek Philosophy* (Y. Shakool, 2nd ed.). Tehran: Aghah. [In Persian]
35. Thorne, A. (1383 AP). *Criticism of modernity* (M. Mardiha, Trans., 3rd ed.). Tehran. Game No. [In Persian]

An Analysis of the Characteristics of Islamic Civilization with the Focus on Allameh Tabatabaei's Viewpoint¹

Paria Noori Khosroshahi¹ 

1. PhD in Islamic Studies, Quran and Texts, University of Quran and Hadith
(Tehran Campus); Visiting professor, Shahid Madani University, Azerbaijan. Iran.
Email: p.noorikh@gmail.com



Abstract

Identity of Islamic culture and civilization is one of the important concerns of Muslims. Islamic civilization and its characteristics, in case of paying attention and not neglecting, have caused deep changes in the human society, and also with regard to the material and spiritual reserves, it provides the means to reach the desired perfection of humanity. The characteristics of each civilization are different with regard to its foundations. Islamic civilization, relying on the verses of the Qur'an, has presented important indicators in this regard. The current article tries to answer the question that, what does Allameh Tabatabaei consider the special features of the Islamic civilization that emerged during fifteen hundred years? According to the social approach he has taken in the book *Tafsir Al-mizan fi Tafsir Al-Qur'an*, he has interpreted most of the verses

1. **Cite this article:** Noori Khosroshahi, F. (1402 AP). An Analysis of the Characteristics of Islamic Civilization with the Focus of Allameh Tabatabaei's Viewpoint. *Journal of Islam and Social Studies*, 11(43), pp. 38-64. <https://Doi.org/10.22081/JISS.2024.67833.2044>.

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

☑ **Received:** 14/11/2023 ● **Revised:** 06/12/2023 ● **Accepted:** 10/01/2024 ● **Published online:** 12/02/2024

© **The Authors**



of the Qur'an with a general view and have pointed out the prominent characteristics of Islamic civilization. Data collection in this article is in a library method and their processing is in a descriptive-analytical method. He has stated the related indicators of reason and revelation, the implementation of justice, science and knowledge gathering, having a dynamic worldview, fighting against false social traditions, social unity and focusing on ethics among the effective indicators in the formation, growth and development of Islamic civilization that each of these cases can be compatible with Quranic references.

Keywords

Indicator, civilization, Islamic civilization, The Holy Qur'an, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Allameh Tabatabaei.

تحلیل شاخصه‌های تمدن اسلامی با محوریت

دیدگاه علامه طباطبائی^۱

پریا نوری خسروشاهی^۱

۱. دکتری مدرسی معارف گرایش قرآن و متون دانشگاه قرآن و حدیث (پدریس تهران)؛ استاد مدعو، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان. ایران. p.noorikh@gmail.com

چکیده

از دغدغه‌های مهم مسلمانان، هویت فرهنگ و تمدن اسلامی است. تمدن اسلامی و شاخصه‌های آن، در صورت توجه و عدم غفلت، موجب تحولات عمیق در جامعه‌ی بشریت شده، و نیز با توجه به اندوخته‌های مادی و معنوی، موجبات نیل انسان به کمال مطلوب بشریت را فراهم می‌آورد. شاخصه‌های هر تمدن متناسب با مبانی مربوط به آن، متفاوت است. تمدن اسلامی، با تکیه به آیات قرآن شاخصه‌های مهمی در این زمینه ارائه داده است. نوشته‌ی حاضر درصدد پاسخگویی به این پرسش است که، علامه طباطبائی ویژگی‌های خاص تمدن اسلامی به‌وجودآمده در طول هزار و پانصد سال را چه می‌داند؟ ایشان با توجه به رویکرد اجتماعی که در تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن داشته‌اند، بیشتر آیات قرآن را با دید جمعی تفسیر نموده و شاخصه‌های بارز تمدن اسلامی را مورد اشاره قرار داده‌اند. گردآوری اطلاعات در این مقاله به روش کتابخانه‌ای و پردازش آن‌ها به روش توصیفی-تحلیلی است. ایشان شاخص‌های مرتبط عقل و وحی، اجرای عدالت، علم و دانش‌اندوزی، داشتن جهان‌بینی پویا، مبارزه با سنت‌های غلط اجتماعی، وحدت اجتماعی و محوریت اخلاق را از جمله شاخصه‌های مؤثر در شکل‌گیری، رشد و ترقی تمدن اسلامی بیان کرده‌اند؛ که هر یک از این موارد با استنادات قرآنی قابل تطبیق است.

کلیدواژه‌ها

شاخصه، تمدن، تمدن اسلامی، قرآن کریم، المیزان فی تفسیر القرآن، علامه طباطبائی^۱.

۱. **استناد به این مقاله:** نوری خسروشاهی، پریا. (۱۴۰۲). تحلیل شاخصه‌های تمدن اسلامی با محوریت دیدگاه

علامه طباطبائی^۱. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۱(۴۳)، صص ۳۸-۶۴.

<https://doi.org/10.22081/JISS.2024.67833.2044>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۳ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۹/۱۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۰ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۱/۲۳



۱. بیان مسئله

تمدن، مقوله‌ای انسانی و اجتماعی است، بدین معنا که فقط انسان توانایی ایجاد تمدن آن هم در متن اجتماع را دارد؛ یعنی عامل انسانی، مهم‌ترین رکن برای تحقق تمدن است. امروزه تمدن به سند تاریخی فرهنگ ملل تبدیل گشته و نزد آنان از اهمیتی ویژه برخوردار است؛ و کم‌تر ملتی را می‌توان یافت که نسبت به موارث خود تعصب نورزد (بیش، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵).

از طرفی ناشناخته ماندن حوزه مطالعات تمدنی و نادیده گرفتن این نگرش به مثابه یک رویکرد، موجب گردیده که حوزه‌های مختلف پژوهشی و فعالیت‌های علمی و تحقیقاتی، صورتی پراکنده و جزء گرا پیدا کرده و در نهایت، سرانجامی کلی و هم‌سو پیدا نکنند. ریشه‌های ناکامی نگرش کلان در اسلام‌شناسی و غرب‌شناسی را هم باید در همین نقطه جست‌وجو کرد؛ مطالعات میان رشته‌ای و سیستمی هنوز در روند مطالعات جدید، جایگاه لازم را نیافته است (کرمی فقهی، ۱۳۸۶، ص ۱۳).

تمدن‌سازی، فرایندی مبتنی بر علم و قدرت دانش و کارشناسی است. مجموعه‌ای از آگاهی‌ها و معارف مورد نیاز، دانش راهبردی و استراتژیکی را به دست می‌دهند که تمدن بر پایه آن بنا می‌شود. تمدن‌سازی دینی نیز اگرچه مرجعیت دین را در تمدن‌سازی به رسمیت می‌شناسد، به چنین دانش و علمی نیازمند است.

به همین دلیل، تمدن‌ها بر پایه تدابیر انسانی خاصی بنا می‌شوند؛ تدابیری که جهت‌گیری ارزشی خاصی را دنبال می‌کنند؛ از این رو، تمدن‌ها از دو چهره ارزشی و قدرت کارشناسی برخوردار می‌باشند. هر تمدنی ضمن آنکه برآیند اقدامات و فعالیت‌های نشأت گرفته از قدرت کارشناسی در حوزه‌های گوناگون زندگی انسانی است، نمایانگر ارزش‌های مقبول و مطلوب خاصی نیز می‌باشد. آنچه که تمدن‌ها را متمایز می‌سازد، به طور عمده ناظر به این جهت‌گیری‌ها و ارزش‌هاست، نه قدرت کارشناسی. به عبارت دیگر، هر تمدنی حاصل قدرت کارشناسی انسان‌ها با تکیه بر عقل و خرد جمعی آنان است، اما این قدرت کارشناسی به اهداف و ارزش‌های خاصی معطوف می‌گردد. تمدن‌سازی دینی در تدوین دانش راهبردی و استراتژیک خود،

نیازمند دو نوع از معارف و آگاهی‌هاست (معارف ارزشی و تدبیری) که نوع نخست آن، بی‌تردید با مراجعه به وحی به دست می‌آید. وحی، مشتمل بر آموزه‌هایی است که ارزش‌های مطلوب تمدن‌سازی را به مخاطبان خود معرفی کرده، از آنان تحقق آنها را درخواست می‌کند.

از آنجایی که شناخت تمدن و تبیین آن می‌تواند نقش بسزایی در ایجاد تمدن و خارج‌شده از سلطه‌ی تمدن‌های دیگر را به همراه داشته باشد؛ و در راستای تشخیص کارآمدی نظام‌های اندیشه‌ای موثر واقع می‌شود (کرمی فقهی، ۱۳۸۶، ص ۱۱؛ داوری اردکانی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۰). چنین به نظر می‌رسد که ارائه‌ی بارزترین شاخص‌ها و ویژگی‌های تمدن اسلامی بتواند تاثیری مثبت در این راستا داشته باشد. نیز می‌توان برای ایجاد تحولی عمیق در جامعه‌ی انسانی، که همان مجموعه‌ای از اندوخته‌های مادی و معنوی جهت نیل انسان به کمال مطلوب بشریت است؛ از تحلیل تمدن‌شناسی اسلامی کمک گرفت؛ همانطور که در بعضی از عصرها اندیشمندان دیگر جوامع به وضوح به تاثیرپذیری تمدن و فرهنگ جوامع‌شان از تمدن اسلامی اقرار داشته و اعتراف می‌کنند.

ویل دورانت به برتری تمدن اسلامی و تاثیرش بر تمدن غربی چنین اشاره می‌کند: «اسلام طی پنج سده از لحاظ نیرو و نظم و بسط قلمرو و اخلاق نیک و تکامل سطح زندگی و قوانین منصفانه انسانی و تساهل دینی و ادبیات و تحقیق علمی و طب و فلسفه پیشاهنگ جهان بود. دنیای اسلام در جهان مسیحی نفوذهای گوناگون داشت... علمای مسلمان ریاضیات را به اروپا منتقل دادند» (دورانت، ۱۳۴۳، ج ۱، ص ۳۲۲)؛ بنابراین آگاهی از ویژگی‌ها و شاخصه‌های تمدن اسلامی و پیاده کردن آن در جامعه، فرصت خوب و مناسبی است که در سایه‌ی آن، افراد بشر به رشد و پویایی و کمال حقیقی دست یابند. علت بررسی شاخصه‌های بارز و اهم تمدن اسلامی، از دیدگاه علامه این است که، ایشان بیش از مفسران دیگر به مسئله‌ی اجتماع بشری، اعم از فرهنگ و تمدن اسلامی اهتمام ورزیده و تفسیری اجتماعی ارائه کرده است.

مسئله‌ی پژوهش حاضر به واکاوی شاخصه‌های مهم تمدن اسلامی طبق دیدگاه علامه طباطبایی می‌پردازد؛ و پرسش اصلی مقاله‌ی مذکور این است که علامه طباطبایی

ویژگی‌های خاص تمدن اسلامی را که در طول هزار و پانصد سال به وجود آمده است را چه می‌داند؟

تحقیق کنونی، در سایه‌ی مطالعه و بررسی دقیق و عمیق در نظام فکری ایشان، به روش توصیفی-تحلیلی گردآوری شده و فرضیه این گفتگو به این شکل تقریر می‌کند که در نگاه قرآنی علامه طباطبایی خدامحوری و ایمان راستین به خداوند متعال (تلفیق وحی و عقل)، عدالت گستره‌ی دانش‌اندوزی و تعقل و اخلاق‌مداری، از جمله شاخصه‌های اساسی در تمدن اسلامی به شمار می‌رود.

۲. بازشناسی تمدن در بستر تعاریف لغوی

«تمدن»، در زبان عربی از ریشه «مدن» به معنای سکونت و اقامت در جایی را می‌رساند، و واژه‌ی «مدینه» نیز برگرفته از آن است؛ البته گفته شده «تمدن» معادل واژه «الحضارة» به معنای اقامت در شهر نیز می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، صص ۱۹۶-۱۹۷)؛ از این رو برخی دیگر از لغویون، تمدن را به معنای تخلق به اخلاق اهل مدینه دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۱، ص ۵۵).

در ادبیات فارسی علاوه بر تعریف یادشده، تمدن به معنای؛ «همکاری افراد یک جامعه در امور اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و... می‌باشد و در جای دیگر، تمدن به مفهوم خو گرفتن با اخلاق و آداب شهریان» نیز آمده است (معین، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۱۳۹). دهخدا می‌گوید: تمدن در لغت به معنای تخلق به اخلاق اهل شهر و انتقال از خشونت و جهل به حالت ظرافت و انس و معرفت در شهر، بودوباش کردن و انتظام شهر نمودن و اجتماع اهل حرفه، و مجازاً تربیت و ادب می‌باشد (دهخدا، ۱۳۸۰، ذیل واژه «تمدن»).

۳. بازشناسی تمدن در مفهوم اصطلاحی

«تمدن» در معنای اصطلاحی، عبارت است از نظم و هماهنگی در روابط انسان‌های یک جامعه که تصادم‌ها و تراحم‌های ویرانگر را منتفی ساخته و مسابقه در مسیر رشد و کمال را قائم مقام آن‌ها بنماید؛ به طوری که زندگی اجتماعی افراد و گروه‌های آن جامعه

موجب بروز و به فعلیت رسیدن استعداد‌های سازنده آن باشد (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۲۳۳). تمدن مرحله‌ای از تکامل فکری، علمی، هنری، ادبی و اجتماعی جامعه خواهد بود (جان احمدی، ۱۳۹۰، ص ۲۴).

برخی «تمدن» را اجتماع انسان و تعاون و مشارکت آن‌ها در به دست آوردن غذا، لباس و مسکن معنا کرده‌اند. برخی دیگر بر این عقیده‌اند که، تمدن محصول تلاش جمعی بشر برای طی کردن مراحل تکامل اجتماعی و رسیدن به مرحله عالی آن، یعنی زندگی شهری است که با بهره‌گیری از خرد و دانش می‌توان به سوی متمدن شدن گام برداشت (بسطانی، بی تا، ج ۶، ص ۲۱۳).

«بیلز و هویجر» در مورد تمدن چنین می‌نویسد: «همه‌ی تمدن‌ها و از جمله تمدن‌های بزرگ امروزی و عهد باستان، فقط نمونه‌های خاصی از فرهنگ به شمار می‌روند، که از نظر کمیت محتوایی شان پیچیدگی الگوبندی‌شان از یکدیگر متمایزاند، ولی از لحاظ کیفیت، با فرهنگ اقوام به اصطلاح نامتمدن فرقی ندارد (کرمی فقهی، ۱۳۸۶، صص ۳۳-۳۹).

«ساموئل هانتینگتون» تمدن را بالاترین گروه‌بندی فرهنگی و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی به شمار می‌آورد (هانتینگتون، ۱۳۷۰، ص ۴۶). از سوی دیگر مورخ معروف، «آرنولد توین بی» معتقد است: تمدن، حاصل نبوغ اقلیت مبتکر و نوآور است، یعنی طبقه‌ی ممتازی در جامعه که واجد نبوغ ابتکار و نوآوری است و در اثر تحولات و سیر تکامل جامعه، تمدن را پدیدار می‌نماید (توین بی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۴).

از میان دیگر تعابیر پژوهشگران مغرب زمین، به سخن ویل دورانت در باب تمدن می‌توان اشاره کرد. به نوشته‌ی ویل دورانت؛ «وقتی فرهنگ عمومی به حدی معین برسد، فکر کشاورزی تولید می‌شود» او در حقیقت این تعریف را از معنای لغوی واژه تمدن، به مفهوم شهرنشینی اقتباس کرده است (دورانت، ۱۳۴۳، ج ۱، ص ۵).

تعریف «علی شریعتی» از تمدن به بحث مالک ابن نبی نزدیک است، شریعتی در تعریف کلی از تمدن می‌گوید: «تمدن در معنای کلی عبارت است از مجموعه ساخته‌ها و اندوخته‌های معنوی و مادی جامعه انسانی. وقتی می‌گوییم ساخته‌های انسانی، مقصود آن چیزی است که طبیعت در حالت عادی وجود ندارد و انسان آن را می‌سازد؛ بنابراین

ساخته‌ی انسانی در برابر ساخته طبیعت قرار می‌گیرد (شریعتی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶).
با توجه به تعاریف و تحلیل‌های ارائه‌شده درباره‌ی تمدن، می‌توان نکاتی
برداشت کرد:

نخست اینکه، تمدن دارای خاستگاه عقلانی است. دوم اینکه، هر تمدنی دارای
مجموعه نظام‌های اجتماعی، همچون نظام اقتصادی، نظام فرهنگی و همین‌طور نظام
سیاسی است و اساساً همین نظام‌ها هستند که تمامیت یک تمدن را تشکیل می‌دهند؛
از همین رو، استاد محمدتقی جعفری رحمته‌الله می‌گوید: «تمدن، تشکّل هماهنگ انسان‌ها در
حیات معقول با روابط عادلانه و اشتراک همه افراد و گروه‌های جامعه در جهت پیشبرد
اهداف مادی و معنوی انسان‌ها در همه ابعاد مثبت است» (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۱۶۱).

۳-۱. بازشناسی اصطلاحی «تمدن اسلامی»

بنابر تعاریف مذکور که پیش‌تر مورد اشاره قرار گرفت، تمدن اسلامی، تمدنی است
که مولفه‌های آن بر محور آموزه‌های قرآن و متکی بر سنت نبوی باشد. در چنین تمدنی
انسان به‌عنوان موجودی برگزیده در مقام خلیفه الهی و وظایف خطیری را بر عهده دارد و
در تکاپوی رسیدن به قرب الی الله و رضایت خدا همه مراحل رشد و تعالی را با تمسک
به قوانین الهی و سنت نبوی طی می‌کند (جان احمدی، ۱۳۹۰، ص ۵۱). می‌توان گفت، مفهوم
تمدن اسلامی تمدنی است که روزگاری به نام اسلام بر بخش‌های گسترده‌ای از جهان
حکم فرما شد، محصول تلاش و کوشش دو دسته از اقوام و ملت‌ها است. دسته نخست،
کسانی بودند که با ظهور و دعوت اسلام کیش پیشین خود را کنار نهادند و به اسلام
گرویدند. دسته دوم، کسانی بودند که آیین گذشته خود را حفظ کردند و به‌عنوان
هم‌پیمان و معاهد، همچنان در قلمرو اسلامی به زندگی خود ادامه دادند. این دو گروه
در دوران گسترش اسلام با حفظ نوعی وابستگی به فرهنگ بومی خود، جذب اصول و
ارزش‌های اسلامی گشته و تمدن بزرگ اسلامی را رقم زدند.

اما در یک نگاه دقیق‌تر می‌توان تمدن اسلامی را شامل دو جنبه دانست. یک جنبه
آن به وسیله خود اسلام پدید آمد و در پرتو خلاقیت و ابتکار مسلمانان بسط و گسترش

یافت. در حقیقت منشأ این جنبه از تمدن اسلامی قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام بود. اما جنبه دیگر تمدن اسلامی، نه ابداع مسلمانان، بلکه میراث به جای مانده از تمدن‌های پیشین در قلمرو اسلام بود که به دست مسلمانان توسعه و تکامل یافت و به رنگ اسلام درآمد. در طول دوران گسترش، فرایند جذب تمدن‌های گوناگون به تمدن اسلامی یا به تعبیری اسلامی شدن تمدن‌ها، ادامه یافت. ملت‌هایی که اسلام را پذیرا گشتند به فرهنگ و تمدن خویش نیز رنگ اسلامی بخشیدند و خود را با ارزش‌ها و اعتقادات اسلامی هماهنگ ساختند (بینش، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۶).

مقام معظم رهبری تمدن اسلامی را فضایی می‌داند که انسان در آن فضا به لحاظ معنوی و مادی می‌تواند رشد کند و به غایات مطلوبی برسد که خدای متعال او را برای آن غایات خلق کرده است. زندگی خوب و عزتمندی داشته باشد، انسان عزیز، انسان دارای قدرت، دارای اراده، دارای ابتکار، دارای سازندگی جهان طبیعت. تمدن اسلامی به این معنی است و هدف و آرمان نظام جمهوری اسلامی این است (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۰۳/۲۲). در این تعریف ابعاد گوناگون فرهنگ و تمدن مادی و معنوی بشر مطرح شده است که منجر به تکامل او و قرب به خدا می‌شود.

در جمع‌بندی آرای فوق، نکات ذیل را می‌توان بیان کرد:

- ۱) منشأ تمدن اسلامی آیات قرآن و نشر معارف نبوی است.
 - ۲) تمدن اسلامی شامل ابعاد مادی و معنوی بشر در همه‌ی اعصار و اماکن است.
 - ۳) متکی بودن تمدن اسلامی بر مباحث دینی، موجب پویایی آن شده است.
- به طور کلی، مراد از تمدن اسلامی، همه دستاوردهای مسلمانان در ابعاد گوناگون اقتصادی، فرهنگی، مذهبی، اجتماعی، اخلاقی، مادی و معنوی، صنعت، اختراعات و اکتشافات است، که از عصر پیامبر صلی الله علیه و آله شروع شد و با گسترش قلمرو اسلامی از مرزهای غربی چین تا اندلس را در بر گرفت؛ بنابراین می‌توان در جمع‌بندی تعریف مفاهیم تمدن بیان کرد که شاخصه‌های تمدن در دیدگاه اندیشمندان اسلامی با توجه به مبانی فکری و شرایط محیط متفاوت است. یعنی تعدادی از شاخصه‌های تمدن در هر عصری بر اساس شرایط محیطی تغییرپذیر و دارای شدت و ضعف است (اکبری، ۱۳۹۳).

۴. شاخصه‌های تمدن اسلامی با تکیه بر دیدگاه علامه طباطبایی

تمدن اسلامی که نمونه کامل تمدن دینی است، ویژگی‌هایی دارد که آن را از دیگر تمدن‌ها متمایز می‌سازد. که بیشتر این شاخصه‌ها، در واقع ملاحظات قرآنی است؛ که در ادامه به طور مفصل‌تر به مباحث مذکور خواهیم پرداخت:

۴-۱. ترابط عقل و وحی

علامه طباطبایی می‌نویسد: «عقلی که انسان را به حق دعوت می‌کند و به او امر می‌کند، عقل عملی است که به حسن و قبح حکم می‌کند نه عقل نظری که حقایق اشیا را درک می‌کند و عقل عملی مقدمات حکمش را از احساسات درونی می‌گیرد و احساساتی که در انسان در آغاز به طور بالفعل وجود دارد، احساسات قوای شهوت و غضب است و قوه ناطقه در او بالقوه است. احساس فطری او را به اختلاف دعوت می‌کند ... پس بی‌نیاز از نبوتی الهی که عقل را تأیید نماید، نمی‌باشد» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، صص ۲۲۲-۲۲۳).

بنابراین وجود عقل آدمی اگرچه باعث صدور ادراکات اعتباری از جمله حُسن و قُبْح می‌شود و انسان براساس آنها می‌تواند نیازهای خود را برطرف نماید، اما هیچ‌گاه وی را بی‌نیاز از شریعت نمی‌کند. دین و شریعت با برطرف کردن اختلافات فطری از طریق وضع قوانین، زمینه شکوفایی انسان و نیروی عقلی و توسعه ادراکات اعتباری و در نتیجه علوم اعتباری را برای وی فراهم می‌سازد؛ از این رو دین نه تنها توانایی عقل و ادراکات اعتباری و علوم اعتباری را انکار نمی‌کند، بلکه آنها را تأیید می‌کند؛ بنابراین می‌توان اعتبار دو منبع عقل و وحی به‌عنوان منابع معرفت‌شناختی و ضرورت مدرسانی وحی به عقل جهت شکوفایی و تکامل عقل را مشاهده کرد؛ از این رو تمدن‌سازی در جامعه دینی که به مفهوم ابتدای تمدن بر پایه دین و پذیرش مرجعیت دین در تمدن‌سازی است، براساس دو منبع معرفت‌شناختی عقل و وحی بنا می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۲۲۵).

از طرفی، علامه طباطبایی، عقل را شریف‌ترین نیرو در وجود انسان می‌داند که قرآن

در بیش از ۳۰۰ مورد مردم را به استفاده از آن دعوت کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۲۵۵). ایشان در جایی دیگر این مسئله را چنین تبیین می‌کنند: «جایگاه تعقل و تفکر در اسلام بسی قابل ارج است؛ خداوند در قرآن و حتی در یک آیه نیز بندگان خود را امر فرموده که نفهمیده به قرآن یا به هر چیزی که از جانب اوست ایمان آورند و یا راهی را کورکورانه بپیمایند حتی قوانین و کلامی را که برای بندگان خود وضع کرده و عقل بشری به تفصیل ملاک‌های آن را درک نمی‌کند به چیزهایی که در مجرای نیازها قرار دارد علت آورده است (ر.ک: بقره، ۸۳؛ عنکبوت، ۴۵؛ مائده، ۶). قرآن نه تنها در آیه ۱۲۵ سوره نحل رسول گرامی‌اش را امر کرده تا علاوه بر موعظه حسنه و مجادله در دعوت خود از مردم به سوی حق تعالی از حکمت ظاهراً منظور از حکمت، همان برهان است - بهره گیرند بلکه خود نیز به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله استدلالی را برای اثبات حقی یا از بین بردن باطلی می‌آموزد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، صص ۲۶۷ و ۳۷۱).

بنابراین علامه، مقام تفکر را تا آن حد بزرگ می‌داند که زندگی با ارزش را به هر سنتی پایبند باشیم - و در هر راه رفته شده و ابتدایی که قدم برداریم در گرو فکر با ارزش می‌دانند. از این سخنان علامه طباطبایی می‌توان به جایگاه بلند عقل نزد ایشان دست یافت. اما نمی‌توان دریافت که عقل را برخلاف این مقام رفیعش تا چه حد در درک حقایق وحی معتبر می‌شناسد. علامه برخلاف دیگر مفسران، مستقلاً و به تفصیل از اعتبار عقل در درک وحی کلام نگفته است؛ بنابراین باید در ضمن مباحثی که می‌توانند نوعاً با این موضوع مرتبط باشند به جستجوی نظر ایشان پرداخت.

علامه معتقد است: آیاتی نظیر آیه شریفه ۸۲، سوره نساء، به طور آشکار دلالت دارند بر اینکه معارف قرآن را می‌توان با بحث و کنجکاوی در آیات به دست آورد و به آن وسیله اختلافی را که در نظر ابتدایی بین بعضی آیات با بعضی دیگر دیده می‌شود مرتفع ساخت (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۸۴). ایشان ضرورت رجوع به سنت را در شرح و تفصیل احکام می‌داند: «... ولی در شرح و تفصیل احکام فرعی چاره‌ای نیست جز استفاده از بیانات نبوی چنانچه خود قرآن شریف هم از این قبیل مطالب را به توضیحات رسول اکرم صلی الله علیه و آله ارجاع داده است»؛ (بنابراین) ما مقصد وحی را تا آنجا که به ما ارتباط

دارد از راه خرد می‌توانیم درک کنیم. آری قسمتی از آن را مستقیماً و بلاواسطه و قسمتی از آن (احکام) را با بیان مبلغ وحی. نزد علامه تعقل و تدبری که قرآن به آن دعوت کرده است و عقل و خردی که در تفسیر قرآن به کار می‌آید آن شیوه تفکری است که بر اصول منطقی مبتنی باشد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۳، صص ۲۵۶ و ۲۶۷).

با توجه به مطالب پیش گفته در فرهنگ و تمدن اسلامی، میان عقل و وحی نه تنها تعارضی نیست بلکه این دو ساحت دارای ارتباطی عمیق با یکدیگرند.

۴-۲. اجرای عدل (عدالت پروری)

شهید مطهری ریشه‌ی اصلی و منشا به سوی عدل در جامعه اسلامی را، در خود قرآن می‌داند. ایشان معتقدند: قرآن بذر اندیشه‌ی عدل را در اذهان کاشته و دغدغه‌ی آن را چه از نظر فکری و فلسفی و چه از نظر عملی و اجتهادی ایجاد کرد. قرآن نظام هستی و آفرینش را بر عدل و توازن و بر اساس استحقاق‌ها و قابلیت‌ها می‌داند. طبق عقیده‌ی ایشان بیشترین آیات مربوط به عدل، درباره‌ی عدل جمعی و گروهی است اعم از خانوادگی، سیاسی، قضائی، اجتماعی (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۳۷)؛ بنابراین می‌توان گفت عدالت، موجب پیدایش و پیشرفت تمدن اسلامی در جامعه خواهد شد.

در نتیجه، تساوی و نفی هرگونه تبعیض در جامعه، از ویژگی‌های اسلام و فرهنگ و تمدن اسلامی است؛ زیرا اسلام همه‌ی افراد بشر را برابر دانسته و حتی عدل الهی به معنای رعایت تساوی در حقوق افراد است؛ به عبارتی این عدل الهی ایجاب می‌کند که هیچ‌گونه تبعیض و تفاوتی در میان مخلوقات در کار نباشد. خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات، ۱۳).

به تعبیر علامه، عدالت به معنای اقامه مساوات بین امور و اجتناب از افراط و تفریط می‌باشد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۶، ص ۲۰۵). از نظر ایشان یکی از اصلی‌ترین شاخصه‌های تمدن اسلامی، که حتی از مهم‌ترین علل رشد و تکامل جامعه‌ها به شمار می‌آید؛ ایمان عمیق قلبی به اصل عدالت است؛ همچنان که خروج از مسیر عدل و داد و گرایش به

ظلم و جور از عوامل مهم فروپاشی نظام‌ها و وزال تمدن‌هاست. علامه طباطبایی با توجه به آیه: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ...» (نحل، ۹۰) می‌نویسد: «ظاهر سیاق آیه اشاره دارد که مراد از عدالت، عدالت اجتماعی است که فرد فرد مکلفین مامور به انجام آنند، به این معنا که خدای سبحان دستور می‌دهد هر یک از افراد جامعه عدالت را بیاورد، لازمه‌ی آن این است که امر متعلق به مجموع نیز باشد، پس فرد فرد مامور به اقامه این حکمند و هم جامعه که حکومت عهده‌دار زمام آن است، همچنین عدل مقابل ظلم است، عدالت میانه‌روی و اجتناب دوسوی افراط و تفریط در هر امری است، زیرا معنای اصلی عدالت، اقامه مساوات میان امور است به اینکه به هر امری آنچه سزاوار است بدهی تا همه‌ی امور مساوی شود و هر یک در جای واقعی خود که مستحق آن است قرار گیرد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، صص ۳۳۰-۳۳۳).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود با توجه به کلام علامه آرمان‌خدایی و بشر دوستانه قرآن و هدف آن، بنیاد راستین عدل و توسعه‌ی جهان شمول قسط و همگانی‌ساختن دادگری و در هم نوردیدن بساط نفرت‌بار ظلم و جور و استبداد و خودکامگی و زیباسازی رابطه‌هاست و این آرمان پرشکوه تحقق نخواهد یافت، مگر این‌که در نظام تشریح و وضع قوانین و مقررات زندگی، همواره اصل عدل و قسط، مورد توجه قرار گیرد. ایشان یکی از بزرگ‌ترین اهداف رسالت انبیا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را ایجاد زمینه‌ی لازم برای حاکمیت عدل و قسط برای تحقق آرمان‌های بلند و پیشرفت جامعه تمامی مسائل و حقایق و معارف، همچون توحید، معاد، نبوت، امامت و رهبری، سلامت و نشاط و طراوت و صلابت اجتماع و تمدن می‌داند، به فرموده‌ی ایشان، اجتماع انسانی، اجتماعی است که هیچ‌گونه برتری و مزیتی در بین افراد آن دیده نمی‌شود، ملاک امتیاز همان است که فطرت پاک و قریحه‌ی آزاد انسانی به آن گواه است که همان تقواست (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۴۸۸).

از آن‌جایی که اصلاح اجتماعی-یعنی حفظ نوع انسانی در پرتو تشریح قوانین عادلانه همراه با داوران عادل و مجریان لایق- یکی از وظایف پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است؛ به همین جهت یکی از شاخصه‌های مهم تمدن اسلامی اجرای عدالت در جامعه

می‌باشد؛ همان‌طوری که قرآن کریم از این بُعد از اهداف پیامبر ﷺ بدین سان سخن گفته است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...» (حدید، ۲۵). در برخی از تفاسیر منظور از میزان، عدل آمده است (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۷، ص ۳۰۶؛ ابن جوزی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۳۷). علامه طباطبائی منظور از میزان را دین می‌داند؛ زیرا دین عبارت است از چیزی است که عقاید و اعمال اشخاص، با آن سنجیده می‌شود و این سنجش، مایه قوام زندگی با سعادت اجتماعی و انفرادی انسان است، وی این احتمال را با سیاق کلام که متعرض حال مردم از حیث خشوع و قساوت قلب و جدیت و سهل انگاریش در امر دین است، سازگارتر می‌داند (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۱۹۶). به هر حال باید تأکید کرد، ابعاد عدل و قسط در نگاه قرآن گسترده است و جنبه‌های حکومت، قانون، اقتصاد، اجتماع و خانواده را فرا می‌گیرد؛ چنان که در موارد متعددی داشتن دو شاهد عادل را شرط می‌داند (ر.ک: مانده، ۹۵؛ مانده، ۱۰۶؛ طلاق، ۲) و در جای دیگر می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ» (مانده، ۸) در این آیه بغض افراطی مذمت شده است. و در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ...» (نساء، ۱۳۵) حب افراطی سرزنش گردیده است. انسان عاقل در جهت تعالی و رشد تمدن اسلامی از تمایلات نفسانی پیروی نکرده و همواره از مرزهای عدالت بیرون نمی‌رود (طباطبائی، بی‌تا، ج ۵، صص ۱۰۸-۱۰۹).

در نهایت، عقیده‌ی علامه طباطبائی در جهت تاثیر شاخصه‌ی عدالت اجتماعی بر تمدن اسلامی چنین است: «به منظور حفظ تمدن و عدالت اجتماعی با هموعان خود باید مصالحه شود؛ یعنی از آنان آن مقدار خدمت بخواهد که خودش به آنان خدمت کرده، و معلوم است که تشخیص برابری و نابرابری این دو خدمت و میزان احتیاج و تعدیل آن به دست اجتماع است. پس مشخص است که انسان در هیچ یک از مقاتلات و جنگ‌هایی که راه انداخته دلیل خود را استخدام و یا استثمار و برده‌گیری مطلق که حکم اولی فطرت او بود قرار نداده و نمی‌دهد، بلکه دلیل را عبارت می‌داند از حق دفاع، ...» (طباطبائی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۳).

۳-۴. علم و دانش اندوزی

بی‌شک در هیچ یک از ادیان و مکاتب به اندازه‌ی اسلام، بر کسب معرفت و آگاهی یا دانش‌اندوزی و ژرف‌نگری در زندگی تأکید نشده است. خداوند متعال می‌فرماید: «... يَوْعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (مجادله، ۱۱) با نگاهی گذرا به منابع تفکر اسلامی، می‌توان دریافت که خداوند اولیای او، پیوسته، نه فقط مومنان، بلکه کافران و مشرکان و حتی پیروان دیگر ادیان را بر خردمندی و به‌کارگیری عقل دعوت می‌کند (ولایتی، ۱۳۸۴، ص ۶۷).

توجه خاص دین اسلام به تعلم و تعقل موجب شد که مسلمانان به منابع و مراکز علمی ملل مختلف روی آورده و همواره با تشویق‌های معنوی و تلاش‌های پیوسته‌ی مسلمانان، فرهنگ و تمدن اسلام شکل گرفته که در این راستا هم علم و ادب و هنر را به اوج رساند و هم دانشمندانی بس بزرگ را به جهان علم تقدیم داشت. به این ترتیب جایگاه دانش در اسلام، - مقام والای دانشمندان، - هدف‌های علمی و آموزشی در تمدن اسلامی، - نهادهای علمی و آموزشی در تمدن اسلامی، - جامعه مشترک در منابع علمی در تمدن اسلامی را شکل داد (بینش، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۸).

اسلام دین تفکر، تعمق و تعقل است. در اسلام تفکر و تعقل بن‌مایه و چشمه‌ی جوشان دانش محسوب می‌شود و چنان جایگاه رفیعی دارد که به شکل استفهام انکاری در سیزده آیه « افلا تعقلون » و در هفده آیه « افلا يتفكرون » آمده است. از نظر قرآن عقل موهبتی الهی است که آدمی را به سوی حق هدایت کرده و از گمراهی نجات می‌دهد و منظور از عقل در قرآن ادراکی است که در صورت سلامت فطرت، به طور تام برای انسان حاصل می‌گردد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۸، صص ۲۵۰-۲۵۲).

اسلام عقلانیت مبتنی بر علم و دانش را امری فعال در سرنوشت تمدنی و نشانه‌ای برای متمدن‌شدن بشر می‌داند. همان‌طوری که پیش‌تر مورد اشاره قرار گرفت، خداوند متعال در آیه « يَوْعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ » (مجادله، ۱۱) به این مهم اشاره می‌کند. قرآن کریم انسان را به بهره‌گیری هرچه بیشتر از سطوح سه‌گانه عقل (عقل نظری، عقل عملی، عقل ابرازی) به‌عنوان نعمت الهی فرا

می‌خواند و کسانی را که از آن استفاده نمی‌کنند، با شدیدترین عبارت‌ها مذمت می‌کند تا جایی که آنها را از حیوان هم پست‌تر می‌داند: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ» (اعراف، ۱۷۹)؛ دلیل اینکه در این آیه، طائفه‌ی مذکور غافل خوانده شده، برای این است که اینها از حقائق معارف خاص بشر غافلند، پس دلها و چشم‌ها و گوشهای‌شان از رسیدن به آنچه یک انسان سعید و انسان برخوردار از انسانیت به آن می‌رسد، و موجب مدنیت یک جامعه‌ی بشری می‌شود؛ بدور است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، صص ۲۷۰-۲۷۱).

توجه کامل، جامع و به دور از افراط و تفریط به عقل و اندیشه، پویایی دایمی اسلام را در پی داشته است. تا زمانی که این ویژگی باقی است، تمدن‌سازی آن هم پابرجا خواهد بود. پس تفکر، یگانه اساس و پایه‌ای است که کمال و جود، و ضروری انسان بر آن پایه بنا می‌شود؛ بنابراین انسان چاره‌ای جز این ندارد، که در باره هر چیزی که ارتباطی با کمال و جود او دارد، چه ارتباط بدون واسطه، و چه با واسطه، تصدیق‌هایی عملی و یا نظری داشته باشد؛ و این تصدیقات همان مصالح کلیه‌ای است که ما افعال فردی و اجتماعی خود را با آنها تعلیل می‌کنیم، و یا قبل از اینکه افعال را انجام دهیم، نخست افعال را با آن مصالح در ذهن می‌سنجیم، و آن‌گاه با خارجیت دادن به آن افعال، آن مصالح را بدست آورده و تمدن متعالی را به دست می‌آوریم (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۱۳۴).

۴-۴. داشتن جهان‌بینی پویا

با توجه به اینکه تاثیر‌گذاری مبادی مذهبی تمدن در تمدن‌های بزرگ از جمله تمدن اسلامی، موجب ایجاد فعالیت‌های اجتماعی، اعم از نظری و علمی و تجارب سیاسی، اقتصادی، اخلاقی، فکری و فلسفی برخاسته از نوعی نگاه مذهبی و گرایش دینی امری واضح است؛ لذا تمدن اسلامی با مجموعه‌ای از قوانین دینی که برگرفته از قرآن و سنت است؛ همه‌ی ابعاد زندگی جامعه‌ی اسلامی را شامل می‌شود (بلاذری، ۱۳۶۷، صص ۱۸۱-۲۸۷)؛

لسترنج، ۱۳۷۶، ص ۱۹؛ حتی، ۱۳۶۶، ص ۶۳۳. آن چنان که اندیشه‌ی سیاسی دین اسلام در پرتو «لا اله الا الله» تجلی یافته و شعار پیامبر ﷺ عبارت بود از «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۸، ص ۲۰۲)؛ بنابراین اسلام با این ویژگی همه‌ی ادیان را به اتحاد در پرستش خداوند فرامی خواند. خداوند در قرآن می فرماید: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئاً وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ...» (آل عمران، ۶۴).

وحدت و یکپارچگی که یکی از اصول مورد تایید اسلام است، نتیجه‌ی داشتن جهان‌بینی پویاست؛ و دلیل مهم در پیشرفت اسلام و تمدن‌سازی و شکوفایی آن محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۷۷). علامه طباطبایی تاثیر جهان‌بینی انسان بر رفتار و آثارش را مورد تأکید قرار داده است؛ و در جایی، زندگی مادی و تمرکز بر طلب بهره‌مندی فردی (نه وحدت در آن در سطح بهره‌مندی اجتماعی) از زندگی مادی را تک بُعدی دانسته و عمل در این فضا را به مثابه عقربه‌ای می‌داند که بر هر طرفش بگرداند، پیوسته روی به قطب فساد دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۱۷۸).

۴-۵. مبارزه با سنت‌های غلط اجتماعی

رویکرد اصلی دین اسلام و نیز تمدن اسلامی پس از ظهور آن در شبه جزیره عربستان، علاوه بر آن منطقه، در دیگر مناطق جغرافیایی نوعی مقابله و مبارزه علیه سنت‌های غلط اجتماعی و فرهنگی حاکم بر آن جامعه، ایجاد نمود؛ تا جایی که بسیاری از این سنت‌های ناصحیح را به طور کلی در جامعه از میان برد.

از جمله این سنت‌ها که در قرآن با آن و امثال آن به مبارزه پرداخته شده است؛ «حمی» است که به نفی جمعی و به ضرر گروهی از مردم است. این باور جاهلی با عنایت به آیه «إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ...» (الفتح، ۲۶)، تعصب و خشم شدید به عنوان مؤلفه‌ای دیگر از فرهنگ دوران جاهلیت به شمار می‌رود. مفسران، «حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ» را همان عادت پدرانشان در دوران جاهلیت دانسته و معتقدند آنان هرگز تسلیم پیامبر ﷺ نشدند؛ زیرا کفار مکه گفته بودند: محمد و یارانش پدران و

برادران ما را کشته‌اند و اینک وارد منزل‌های ما می‌شوند، و اعراب با خود گفتند که یاران محمد برخلاف میل ما می‌خواهند وارد بر ما شوند و لات و عزی بت‌های ما نیز نمی‌خواهند اینان بر ما وارد شوند، و این یک نوع تعصب جاهلانه بود که وارد دل‌های آنان شده بود (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۹۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۸، ص ۸۵). طبق عقیده‌ی عدّه‌ای دیگر از مفسران، حمیت جاهلی تعصبی خشم‌آلود است که عقل کفّار را پوشانده بود (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۲۶، ص ۱۶۳؛ طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۲۸۹؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲۱، ص ۱۲۳). برخی دیگر از مفسران حمیت جاهلی را به معنای غرور، تبختر و تبّطّر می‌دانند که مقید به عقیده و منهج خاصی نیست (ر.ک؛ صادقی‌تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۷، ص ۲۰۱؛ طنطاوی، ۱۴۲۵، ج ۱۲، ص ۲۸۱)؛ از این‌رو تعصّب مانع رشد تمدن و ادراک حقیقت می‌شود؛ بنابراین نبود درک حقیقت و نبود تعقل را می‌توان از آثار و نتایج تعصّب جاهلی دانست که در نهایت، منجر به تبدیل ارزش‌ها به ضدّ ارزش و بالعکس شده و از عوامل مهم در سقوط تمدن اسلامی به شمار می‌رود.

اولین کسی که این کار را کرد «کلیب بن وائل» بود که پیامبر ﷺ با ظهور اسلام «حمیّ» را نهی کرد و آن را از افعال و کارکردهای دوران جاهلیت دانست (جواد علی، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۱۴۹). یکی دیگر از سنت‌های غلط اجتماعی «استثار» است، استثار، یعنی: «اشْتَأْتُرُ فُلَانًا بِالْشَيْءِ: ای استبد به و خص به نفسه» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۹۹) در کل اسلام با هر نوع کسب و درآمدی که از راه استثار و تصاحب حقوق دیگران باشد و یا بدون کار و تلاش به دست آید؛ مخالف است. قرآن کریم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَ...» (نساء، ۲۹). علامه طباطبائی همه‌ی تصرفات در اموال دیگری را از مصادیق «اکل» مطرح می‌کند؛ معتقدند: «تصرفات مورد نظر در اموال منوط به نوعی تسلط در اموال است؛ آن دسته از تصرفاتی که در اموال، با گستره‌ی «اکل فلان المال می‌توان مطرح کرد؛ که توام با نوعی تسلط خود، تسلط دیگران را از آن اموال قطع سازد»؛ بنابراین هر مال باطلی اعم از ربا، قمار، معاملات کتره‌ای (که طرفین و یا یک طرف نمی‌داند چه می‌دهد و چه می‌گیرد) احتکار و استثار را نیز شامل شده، و موجب انهدام ارکان جامعه شده و اجزای

جامعه را متلاشی و مردم و تمدن حاصل از آن جامعه را نابود می‌کند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، صص ۴۱۷-۴۱۸).

در نتیجه، دلیل مخالفت آیات و روایات و نیز مفسران اسلامی با سنت‌های غلط اجتماعی و فرهنگی امری روشن است؛ از آنجایی آنها به‌عنوان مانعی اصلی برای متمدن شدن جوامع به شمار آمده و به‌عنوان سدی در برابر پیشرفت‌های اقتصادی و فرهنگی و... می‌باشند.

۴-۶. وحدت اجتماعی

شاخصه‌ی مهم دیگر که در پیدایش تمدن‌ها و نیز تقویت بنیان جوامع متمدن موثر است، هم‌بستگی و وحدت اجتماعی است.

وحدت و یکپارچگی از زمان آغاز دعوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مورد توجه اسلام بود. قرآن کریم در آیات متعددی، مسلمانان را به اتحاد و انسجام دعوت می‌کند؛ و با تعبیر گوناگونی بر این امر مهم تأکید نموده است، تعبیری همچون: «واعتصموا (آل عمران، ۱۰۳)؛ آل اصلحوا (حجرات، ۱۰-۹)؛ رابطوا انفال / تعاونوا (مائده، ۲)؛ السلم (بقره، ۲۰۸)؛ اصلاح بین الناس (نساء، ۱۱۴)؛ آلف بین قلوبکم (آل عمران، ۱۰۳)؛ امه واحده (انبیا، ۹۲)؛ اخوت (احزاب، ۵)؛ مؤدت (توبه، ۱۱)» مفاهیم این واژه‌ها به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم بر اهمیت و جایگاه والای وحدت در جامعه اسلامی دلالت می‌کند.

قرآن با محور قراردادن «توحید»، همه را به ارتباط با خدا یا اعتصام به جبل الله فرامی‌خواند: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران، ۱۰۳) علامه طباطبایی «وحدت» در آیه مذکور را چنین معنا می‌کند: «این آیه متعرض حکم جماعت مجتمعت است. دلیلش این است که می‌فرماید: «جمیعا» و نیز می‌فرماید: «وَلَا تَفَرَّقُوا». پس این دو آیه همان‌طور که فرد را بر تمسک به کتاب و سنت سفارش می‌کنند به مجتمع اسلامی نیز دستور می‌دهند که به کتاب و سنت معتصم شوند. و جامعه‌ای توأم با پیشرفت دینی، مذهبی داشته باشند» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۳۶۹).

علامه طباطبایی در جهت اهمیت «وحدت» مسلمانان در اجتماع و نیز تاثیر آن در

پیشرفت «تمدن اسلامی» در ذیل آیه « قَالَ يَا بَنِي آدَمُ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِكُمْ وَلَا بِرَأْسِكُمْ إِنَّهُ خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَمْ تَزُقُّ قَوْلِي » (طه، ۹۴) می‌نویسد: «آیه» این شده است؛ دلیل بر این که، کلام دلالت بر آن داشته، و حاصل آن مطلب این است؛ که اگر می‌خواستیم از پرستش گوساله جلوگیرشان شوم و مقاومت کنم هر چند به هر جا که خواست منجر شود، مرا جز عده مختصری اطاعت نمی‌کردند، و این باعث می‌شد بنی‌اسرائیل دو دسته شوند، یکی مؤمن و مطیع و دیگری مشرک و نافرمان و این دودستگی باعث می‌شد که وحدت‌شان از بین برود و اتفاق و اتحاد ظاهری‌شان جای خود را به تفرقه و اختلاف بسپارد و چه بسا کار به کشتار هم می‌انجامید و موجب تضعیف تمدن آن عصر می‌شد؛ لذا به یاد سفارش تو افتادم که مرا دستور به اصلاح دادی و فرمودی: «أَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ» و نیز ترسیدم وقتی که بر می‌گردد تفرقه و دو دستگی قوم را بینی اعتراض کنی که: «فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَمْ تَزُقُّ قَوْلِي» که رعایت سفارش مرا نکردی و میان بنی‌اسرائیل تفرقه افکندی» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، صص ۱۹۳-۱۹۴). در تبیین دیدگاه «ضرورت وحدت در مجامع اجتماعی و تمدن اسلامی» علامه، به ضرورت نگاه اجتماعی در مسائل دینی از نیز باید اشاره کرد: بر اساس دیدگاه ایشان، قرآن و سنت در مورد هر موضوعی کلامی می‌گویند، در کنار بُعد فردی، یک بُعد اجتماعی نیز دارد و مسلمین موظف هستند، هر جا و در مورد هر موضوعی دیدگاه قرآن و سنت را بیان کنند و در ارتباط با آنها نظریه دهند، به بعد اجتماعی آن توجه نمایند و این بُعد را حتماً حفظ نمایند.

در ادامه علامه طباطبایی چنین تبیین می‌کنند: «درعین حال که شیعه نسبت به برخی از سیرت‌ها و روش‌های اکثریت انتقاد و اعتراض داشت و تلاش فراوان در اصلاح این گونه مفاسد می‌نمود، پس از قرن‌ها، وقتی که تا اندازه‌ای از نعمت امنیت و استقلال برخوردار شد، به واسطه ریشه‌های عمیقی که این روش‌ها و سیرت‌ها در اجتماع اسلامی و تمدن اسلامی دوانیده و در میان عامه عادات و طبیعت ثانیه شده بود، موفقیت نیافتند؛

که این ریشه‌ها را از بن زده و سیرت اسلامی پاک اولی را به جای خود بر گردانند. و یکی از مهم‌ترین آنها، فکر اجتماعی بود که قرآن شریف دستور اکید به وجود آوردن و نگه داشتن آن داده و نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در دعوت و توصیه به آن هیچ فرو گذاری نمی کرد. مسلمین موظف بودند که در هر نظریه‌ای که با کتاب و سنت به نحوی تماس داشته باشد، فکر اجتماعی کرده، و به واسطه هر گونه تماس ممکن، از بروز اختلاف نظر به هر قیمتی باشد جلوگیری نمایند.^۱ ولی با رحلت پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و بروز اختلافات، این رویه متروک شد و اختلاف نظر در همه‌ی شئون اسلامی، حتی در فرهنگ پیش آمد و هر کسی راه جداگانه‌ای اتخاذ نموده و خود را قهراً به زندگانی فردی آشنا می ساختند... همه اختلافات مذاقی و مذهبی، در میان شیعه جوانه‌هایی است که از ریشه اختلافات و اختلال نظم دینی، در صدر اسلام رویده است و همه به یک اصل برمی گردند: و آن به زمین خوردن دستوری از دستورات قرآن می باشد، که به موجب آن مسلمین موظف بودند که تفکر اجتماعی نموده، و وحدت کلمه را در فکر و اعتقاد حفظ نمایند» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۵۰).

۴-۷. محوریت اخلاق

علت اصلی تأکید اسلام، بر رشد و تقویت اخلاق انسانی، رشد و تعالی بخشیدن به تمدن بشریت است. طبق آیات مطرح در قرآن، این حقیقت دریافت می شود که سقوط اخلاقی و بحران معنویت مقدمه‌ی سقوط اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و نظامی و عامل نابودی نظام‌ها و تمدن‌هاست (کریمی فریدونی، ۱۳۸۵، ص ۴۱۹) طبق روایتی از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ایشان در مورد فلسفه‌ی بعثت خویش چنین فرمودند: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»

۱. از جمله آیه: «وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ...» ضمیر در «تفرقوا» به «ناس» که از سیاق مفهوم است برمی گردد» (شوری، ۱۴). معنای آیه این است که: همین مردمی که شریعت برایشان تشریح شده بود، از شریعت متفرق نشدند، و در آن اختلاف نکردند، و وحدت کلمه را از دست ندادند، مگر در حالی که این تفرقه آنها وقتی شروع شد- و یا این تفرقه‌شان وقتی بالا گرفت- که قبلاً علم به آنچه حق است داشتند، ولی ظلم و یا حسدی که در بین خود معمول کرده بودند نگذاشت بر طبق علم خود عمل کنند، و در نتیجه در دین خدا اختلاف به راه انداختند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۴۲).

(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷، ص ۳۷۲). در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام این معنا با صراحت بیشتری آمده است: «إِنَّ الْبِرَّ وَ حُسْنَ الْخُلُقِ يَعْمُرَانِ الدِّيَارَ وَ يَزِيدَانِ فِي الْأَعْمَارِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸، ص ۳۹۵).

قرآن کریم عمل به فضایل اخلاقی و دوری از فساد اخلاقی را عاملی اصلی، در رشد و تعالی انسان‌ها و جوامع بشری می‌داند و هرگونه فسق، فجور و فساد اخلاقی را موجب تباهی دانسته و چنین می‌فرماید: «وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ» *الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَ لَا يَصْلِحُونَ» (شعرا، ۱۵۱-۱۵۲) این آیات یکی از نمونه‌های بارز مبارزه با فساد اخلاقی در گستره‌ی بسیار مهم به شمار می‌آید؛ که آسیبی جدی به تمدن اسلامی وارد می‌سازد. بنا به کلام قرآن این افراد به فساد در زمین پرداخته و که نیت اصلاح ندارند. علامه طباطبایی در ذیل آیه‌ی مذکور چنین می‌نویسد: «عالم هستی و تمام اجزای آن با نظامی که در آن جاری است به سوی غایات و نتایجی صالح پیش می‌رود، در عین حال هر یک از اجزای عالم راهی جداگانه دارند غیر از آن راهی که دیگر اجزا دارند، راهی که آن جزء با اعمال مخصوص به خودش آن راه را طی می‌کند، بدون اینکه از وسط راه به سوی چپ و راست آن متمایل گشته، یا به خاطر افراط و تفریط بکلی از آن منحرف شود، چون اگر (متمایل و یا منحرف) بشود در نظام طرح شده خللی روی می‌دهد و به دنبال آن غایت خود آن جزء و غایت همه عالم رو به تباهی می‌گذارد. ایشان بر این باورند، بیرون شدن یک جزء از هدفی که برایش ترسیم شده و تباهی آن نظامی که برای آن و غیر آن لازم بوده، باعث می‌شود دیگر اجزاء با آن هماهنگی نکنند و در عوض با آن بستیزند، اگر توانستند آن را به راه راستش بر می‌گردانند و به وسط راه و حد اعتدال بکشانند و در چارچوب فضایل اخلاقی قرار بگیرد؛ در غیر این صورت نابودش نموده، تا صلاح خود را حفظ نموده و عالم هستی را بر قوام خود باقی بگذارند و از انهدام و تباهی نگه بدارند. انسان‌ها نیز که جزئی از اجزای عالم هستی هستند، از این کلیت مستثنی نیستند، اگر بر طبق آنچه که فطرت‌شان به سوی آن هدایت‌شان می‌کند رفتاری (به دور از رفتار فساد) کردند، به آن سعادت می‌رسند و اگر از حدود فطرت خود تجاوز نمودند، یعنی در زمین فساد راه انداختند، خدای سبحان به

قحط و گرفتاری، و انواع عذاب‌ها و نعمت‌ها گرفتارشان می‌کند، تا شاید به سوی صلاح و سداد بگرایند» (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۵، صص ۴۳۰-۴۳۱).

نتیجه‌گیری

مراد از تمدن اسلامی، دستاوردها و داده‌های مسلمانان در ابعاد گوناگون اقتصادی، فرهنگی، مذهبی، اجتماعی، اخلاقی، مادی و معنوی، صنعت، اختراعات و اکتشافات است؛ که اهتمام این امر از عصر پیامبر ﷺ شروع شد و با گسترش قلمرو اسلامی و تلاش‌ها و اهداف بزرگ مسلمانان گسترش یافت؛ بنابراین می‌توان در جمع‌بندی تعریف مفاهیم تمدن اسلامی بیان کرد که شاخصه‌های آن در دیدگاه اندیشمندان اسلامی با توجه به مبانی فکری و شرایط محیط متفاوت است. یعنی تعدادی از شاخصه‌های تمدن در هر عصری بر اساس شرایط محیطی تغییرپذیر و دارای شدت و ضعف است.

نکته‌ی دارای اهمیت این است که، تمدن اسلامی لزوماً باید بر اساس آیات قرآن و سیره‌ی نبوی پایه‌ریزی شده و همه‌ی ابعاد معنوی و مادی بشر در همه‌ی مکان‌ها و اعصار را شامل شود. نکته‌ی مهم دیگر در مباحث تمدن اسلامی، دقت و بررسی شاخصه‌های آن در دیدگاه اندیشمند بزرگ جهان اسلام است؛ که با توجه به رویکرد اجتماعی علامه طباطبایی در تفسیر آیات قرآن، به طور واضح می‌توان به شاخصه‌هایی هم‌چون: ترابط عقل و وحی، عدالت‌پروری، دانش‌اندروزی، داشتن جهان‌بینی پویا، مبارزه با سنت‌های غلط اجتماعی و وحدت اجتماعی و محوریت اخلاق، طبق عقیده‌ی ایشان پی برد. علامه معتقدند اگر در عصر حاضر عصر حضارت و تمدن هم‌رنگ و ریشه‌ای از جهات کمال در هیکل جوامع بشری دیده می‌شود، از آثار پیشرفت اسلامی و جریان و سرایت این پیشرفت در سراسر جهان است، و این معنا را تجزیه و تحلیل بدون کمترین تردیدی اثبات می‌کند؛ بنابراین می‌توان با دقت در شاخصه‌های بارز و موثر و نیز پیاده‌سازی آن‌ها در جوامع اسلامی، به رشد و شکوفایی و استمرار و استقرار تمدن اسلامی اقدام نمود.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (بی تا). زاد المسیر فی علم التفسیر (ج ۴). بیروت: دارالکتاب العربی.
۲. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). تفسیر التحویر و التویر (ج ۲۶). بیروت: موسسه التاریخ العربی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرّم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۴). بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۴. اکبری، مرتضی. (۱۳۹۳). واکاوی شاخصه‌های تمدن نوین اسلامی در اندیشه مقام معظم رهبری. مطالعات الگوی پیشرفت اسلامی و ایرانی، ۳(۵)، صص ۸۵-۱۰۸.
۵. بسطانی، پطرس. (بی تا). دائرة المعارف قاموس عام لكل فن و مطلب (ج ۶). بیروت: دار المعرفه.
۶. بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۳۶۷). فتوح البلدان (مترجم: محمد توکل). تهران: نشر نقره.
۷. بینش، عبدالحسین. (۱۳۸۹). آشنایی با تاریخ تمدن اسلامی (ج ۱). زمزم هدایت وابسته به پژوهشکده علوم اسلامی امام صادق علیه السلام.
۸. توین بی، آردنولد. (۱۳۷۶). بررسی تاریخ تمدن (مترجم: محمد حسین آریا). تهران: امیرکبیر.
۹. جان احمدی، فاطمه. (۱۳۹۰). تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی. قم: انتشارات معارف.
۱۰. جعفری، محمد تقی. (۱۳۷۳). فرهنگ پیشرو؛ فرهنگ پسرو (ج ۵ و ۶). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. جواد، علی. (۱۳۶۷). تاریخ مفصل عرب قبل از اسلام (مترجم: محمد حسین روحانی، ج ۷). مشهد: نشر مشهد.
۱۲. حتی، فیلیپ خلیل. (۱۳۶۶). تاریخ عرب (مترجم: ابوالقاسم پاینده). تهران: آگاه.

۱۳. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۳/۰۳/۲۲). بیانات: در دیدار طلاب مدرسه علمیه آیت‌الله مجتهدی. برگرفته از سایت مقام معظم رهبری:

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=1138>

۱۴. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۰). تمدن و تفکر غربی. تهران: نشر ساقی.
۱۵. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۸۰). لغت‌نامه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۶. دورانت، ویل. (۱۳۴۳). تاریخ تمدن (مترجم: احمد آرام، ج ۱). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. شریعتی، علی. (بی‌تا). تاریخ تمدن (ج ۱). تهران: چاپخش.
۱۸. صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۶۵). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه (ج ۲۷). قم: فرهنگ اسلامی.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۲، ۳، ۵، ۶، ۸، ۱۲، ۱۴، ۱۸). بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (بی‌تا). قرآن در اسلام (ج ۱، ۲، ۳، ۵، ۸، ۱۲، ۱۵، ۱۸، ۱۹). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۹). تهران: ناصرخسرو.
۲۲. طبری، ابن جعفر محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۲۷). بیروت: دارالمعرفه.
۲۳. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرین (ج ۳). تهران: مرتضوی.
۲۴. طنطاوی، محمد عبدالسلام. (۱۴۲۵ق). الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم (ج ۱۲). لبنان: دارالکتب العلویه.
۲۵. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (ج ۲۸). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. فضل‌الله، محمدحسین. (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن (ج ۲۱). بیروت: دارالملاک.
۲۷. کرمی فریدونی، علی. (۱۳۸۵). ظهور و سقوط تمدن‌ها از دیدگاه قرآن. قم: نسیم انتظار.

۲۸. کرمی فقهی، محمدتقی. (۱۳۸۶). جستاری نظری در باب تمدن. قم: انتشارات پژوهشگاه علوم فرهنگ اسلامی.
۲۹. لستورنج، گای. (۱۳۷۶). سرزمین خلافت شرقی (مترجم: محمود عرفانی). تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۳۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (ج ۱۸، ۶۷ و ۶۸). بیروت: نشر موسسه الوفاء.
۳۱. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (ج ۱۱). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). عدل الهی. تهران: انتشارات صدرا.
۳۳. معین، محمد. (۱۳۶۷). فرهنگ فارسی (ج ۳). تهران: امیرکبیر.
۳۴. هانتینگون، ساموئل. (۱۳۷۰). سامان سیاسی در جوامع دست خوش تغییر (مترجم: محسن تلاشی). تهران: علم.
۳۵. ولایتی، علی اکبر. (۱۳۸۴). گویایی فرهنگ و تمدن اسلامی و ایران. تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.

References

* The Holy Quran

1. Akbari, M. (1393 AP). Analyzing the features of modern Islamic civilization in the thought of Supreme Leader of Iran. *Islamic and Iranian Development Model Studies*, 3(5), pp. 108-85. [In Persian]
2. Balazari, A. (1367 AP). *Fotouh al-Baldan* (M. Tavakol, Trans.). Tehran: Noghreh Publications. [In Persian]
3. Bastani, P. (n.d.). *Encyclopedia of Qamous Am le Kul Fan va Matlab* (Vol. 6). Beirut: Dar al-Ma'arifa.
4. Binesh, A. (1389 AP). *Getting to know the history of Islamic civilization* (Vol. 1). Zamzam Hedayat affiliated with Imam Sadiq Research Institute of Islamic Sciences. [In Persian]
5. Davari Ardakani, R. (1380 AP). *Western civilization and thought*. Tehran: Saghi Publications. [In Persian]
6. Dehkhoda, A. A. (1380 AP). *The dictionary*. Tehran: Tehran University Press. [In Persian]
7. Durant, W. (1343 AP). *History of Civilization* (A. Aram, Trans., Vol. 1) Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
8. Fakhr Razi, M. (1420 AH). *Al-Tafseer Al-Kabir* (Vol. 28). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
9. Fazlullah, M. H. (1419 AH). *Min Vahye al-Qur'an* (Vol. 21). Beirut: Dar Al Milak. [In Arabic]
10. Hata, P. K. (1366 AP). *Arab history* (A. Payandeh, Trans.). Tehran: Aghah. [In Persian]
11. Huntington, S. (1370 AP). *Political order in changing societies* (M. Talashi, Trans.). Tehran: Elm. [In Persian]
12. Ibn Ashur, M. T. (1420 AH). *Tafsir al-Tahweer va Al-Tanweer* (Vol. 26). Beirut: Al-Tarikh Al-Arabi Institute. [In Arabic]
13. Ibn Jawzi, A. (n.d.). *Zad al-Masir fi Ilm al-Tafsir* (Vol. 4). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.

14. Ibn Manzoor, M. (1414 AH). *Lian al-Arab* (Vol. 4). Beirut: Dar al-Fikr Le Taba'ah va Al-Nashr va Al-Tawzi'ah. [In Arabic]
15. Jafari, M. M. (1373 AP). *progressive culture; Pasro Culture* (Vols. 5 & 6). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
16. Jan Ahmadi, F. (1390 AP). *The history of Islamic culture and civilization*. Qom: Ma'arif Publications. [In Persian]
17. Javad, A. (1367 AP). *A detailed history of Arabs before Islam* (M. H. Rouhani, Trans., vol. 7). Mashhad: Mashhad Publications. [In Persian]
18. Karami Feqhi, M. T. (1386 AP). *Theoretical research about civilization*. Qom: Publications of Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
19. Karami Fereydooni, A. (1385 AP). *The rise and fall of civilizations from the perspective of the Qur'an*. Qom: Nasim Intizar. [In Persian]
20. Khamenei, S. A. (1383 AP). *Statements: In the meeting with the students of Ayatollah Mojtahedi seminary*. From: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=1138>. [In Persian]
21. Lestrangle, G. (1376 AP). *The land of the Eastern Caliphate* (M. Erfani, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
22. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (Vols. 18, 67 & 68). Beirut: Al-Wafa Institute Publications. [In Arabic]
23. Moein, M. (1367 AP). *Persian Dictionary* (Vol. 3). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
24. Mostafavi, H. (1368 AP). *Al-Tahqiq fi Kalamat al-Qur'an al-Karim* (Vol. 11). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
25. Motahari, M. (1385 AP). *Justice of God*. Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
26. Sadeghi Tehrani, M. (1365 AP). *Al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an be al-Qur'an va Sunnah* (Vol. 27). Qom: Islamic Culture. [In Persian]
27. Shariati, A. (n.d.). *History of Civilization* (Vol. 1). Tehran: Chapakhsh. [In Persian]

28. Tabari, I. J. (1412 AH). *Jami al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 27). Beirut: Dar al-Marifa. [In Arabic]
29. Tabarsi, F. (1372 AP). *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 9). Tehran: Nasser Khosro.v
30. Tabatabaei, S. M. H. (1390 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 2, 3, 5, 6, 8, 12, 14, 18). Beirut: Al-Alami Press Institute. [In Arabic]
31. Tabatabaei, S. M. H. (n.d.). *Quran in Islam* (Vols. 1, 2, 3, 5, 8, 12, 15, 18, 19). Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya.
32. Tantawi, M. (1425 AH). *Al-Jawahir fi Tafsir al-Qur'an al-Karim* (Vol. 12). Lebanon: Dar al-Kitab al-Alawiya. [In Arabic]
33. Tarihi, F. (1375 AP). *Majma' al-Bahrain* (Vol. 3). Tehran: Mortazavi. [In Persian]
34. Toynbee, A. (1376 AP). *An examination of the history of civilization* (M. H. Aria, Trans.). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
35. Velayati, A. A. (1384 AP). *Expression of Islamic culture and civilization and Iran*. Tehran: Printing and Publishing Center of the Ministry of Foreign Affairs. [In Persian]

lifestyle of Allameh Tabatabaei, it has been shown that there are two criteria for defining civilization in the personality, works, scientific approach and discipleship style of Allameh in a distinctive and prominent way. Therefore, they can be considered the epistemic support of modern Islamic civilization at the present time. Various dimensions of the mentioned truth in Allameh's philosophical, interpretive and mystical lifestyle have been briefly examined in this article.

Keywords

Allameh Tabatabaei, modern Islamic civilization, rationality, civilizational life.

جایگاه و نقش علامه طباطبائی رحمته الله علیه در ساخت

تمدن نوین اسلامی^۱

ابراهیم خانی^۱

۱. دکترای تخصصی، حکمت متعالیه از دانشگاه اصفهان. تهران، ایران.

e.khani@isu.ac.ir

چکیده

در این مقاله با روشی تحلیلی - فلسفی تلاش شده تا اولاً، با تکیه بر مبانی و منظومه اندیشه علامه طباطبائی رحمته الله علیه معنای حیات تمدنی مورد بازخوانی اجمالی قرار گیرد و ثانیاً، پس از تشریح معنای حیات تمدنی، نسبت شخصیت علامه طباطبائی با حیات تمدنی نوین اسلامی و مقدمه‌سازی جهاد علمی ایشان برای تحقق چنین تمدنی مورد بررسی قرار گیرد. یافته پژوهش در بخش نخست این است که حیات تمدنی نوعی خاص از حیات اجتماعی است که دارای دو شاخصه اساسی است: نخست اینکه، حیاتی ذوابعاد است و در آن تمامی ابعاد وجودی انسان اعم از علم و هنر و صنعت و اقتصاد و معنویت و ... ظهور تام اجتماعی یافته و ثانیاً، نوعی وحدت معنا و شخصیت واحد بر تمامی این ابعاد متعدد اجتماعی حاکم است. در بخش دوم نیز با تحلیل سیره علمی و عملی علامه طباطبائی نشان داده شده است که دو ملاک تعریف تمدن در شخصیت، آثار، رویکرد علمی و سبک شاگردپروری علامه به گونه‌ای شاخص و متمایز وجود دارد و براین اساس می‌توان ایشان را پشتوانه معرفتی تمدن نوین اسلامی در زمان حاضر دانست. ابعاد گوناگون حقیقت مذکور در سیره فلسفی، تفسیری و عرفانی علامه به اختصار در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها

علامه طباطبائی رحمته الله علیه، تمدن نوین اسلامی، عقلانیت، حیات تمدنی.

۱. **استناد به این مقاله:** خانی، ابراهیم. (۱۴۰۲). جایگاه و نقش علامه طباطبائی رحمته الله علیه در ساخت تمدن نوین اسلامی.

اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۱(۴۳)، صص ۶۷-۸۵. <https://doi.org/10.22081/JISS.2024.67997.2051>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۱ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۰/۰۴ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۰ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۱/۲۳



مقدمه: معنای حیات تمدنی

اگر بخواهیم نقش علامه را در ساخت حیات تمدنی به طوری دقیق تشریح کنیم، باید ابتدا منظورمان را از حیات تمدنی شفاف کنیم. برای تمدن تعاریف متعددی گفته‌اند (لوکاس، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۵؛ پهلوان، ۱۳۸۸، صص ۳۵۷-۴۵۸). اما اگر بخواهیم از نظرگاه منظومه فکری علامه به تعریف و هستی‌شناسی تمدن بپردازیم، می‌توان حیات تمدنی را نوعی خاص از حیات اجتماعی دانست که دارای دو شاخصه اساسی است. نخست، ذواب‌عادی است؛ یعنی تمامی ابعاد و ظرفیت‌های وجودی انسان در قالب نهادهای اجتماعی در آن حیات اجتماعی به فعلیت رسیده‌اند. اجتماعی که در آن تمامی نهادهای اقتصادی، سیاسی، علمی، هنری، فرهنگی، نظامی، ورزشی، بهداشتی و ... به بلوغ و فعلیت قابل توجهی رسیده باشند و هر یک، بعدی از ابعاد وجودی انسان را در قالب حیات اجتماعی به نمایش گذاشته باشند. اما شاخصه دوم حیات تمدنی این است که، در عین ذواب‌عادی بودن باید «تک شخصیتی» باشد یعنی معنا و هدفی واحد همچون روح در بدنه تمامی این نهادهای متکثر و متنوع جاری و ساری باشد و دچار تشتت شخصیتی و اهداف و معانی متعارض و متضاد در بستر نهادهای گوناگون اجتماعی نباشد. به بیان دیگر تمامی نهادهای اقتصادی، سیاسی، علمی، هنری، فرهنگی و ... متکی بر معانی و غایات بنیادین واحدی شکل گرفته باشند.

به طور مثال تمدن غرب از این رو یک حیات تمدنی است که اولاً، حیاتی ذواب‌عادی است و ثانیاً، تک شخصیتی است؛ زیرا اومانیسم و سکولاریسم به‌عنوان روحی واحد در تمامی نهادهای اقتصادی، علمی، سیاسی، فرهنگی و ... آن جاری و ساری است (پارسانیا، ۱۳۸۹ «الف»، صص ۱۱۹-۱۵۶). اما حیات اجتماعی ما هنوز تا رسیدن به حیات تمدنی فاصله دارد زیرا در عین ذواب‌عادی بودن دارای وحدت شخصیتی نیست و اهداف و غایات متعدد و متعارضی در نهادهای گوناگون آن جاری است. گاه برخی نهادها دغدغه‌های اسلامی و توحیدی دارند و برخی نهادهای دیگر با رویکردی غرب‌زده همچنان با روح و معنایی سکولار، لیبرال و اومانیستی عمل می‌کنند.

۱. رابطه تعریف تمدن با اندیشه علامه طباطبایی

رابطه تعریف مذکور از تمدن با منظومه فکری علامه^۱ چیست؟ علامه جایی به تعریف حیات تمدنی نپرداخته‌اند، اما می‌توان با اتکا بر روش اندیشه اجتماعی حکمای مسلمان و از جمله علامه این تعریف را برآمده از منظومه فکری آنها دانست.

حکمای مسلمان و از جمله علامه از هستی‌شناسی به انسان‌شناسی و از انسان‌شناسی به اندیشه اجتماعی راه می‌یابند (فارابی، ۱۹۹۵م). در اندیشه حکمای مسلمان و بالاخص علامه طباطبایی در هستی و انسان با وجود تمامی کثرات بی‌شمار، نوعی وحدت و توحید حاکم و جاری است. به بیان دیگر تمامی این کثرات در هستی و انسان، تجلی شئون و ابعاد گوناگون کمالات مندمج در آن حقیقت وحدانی هستی و انسان است. به بیان علامه طباطبایی در تفسیر شریف المیزان اگر کمالات ذات حق تعالی بخواهد به تفصیل ظهور یابد نظام آفرینش پدید می‌آید و اگر تمامی این کثرات آفرینش بخواهد به ریشه و اصل خود بازگردد مقصدی جز حق تعالی نخواهد داشت (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، صص ۱۳۶-۱۳۷). این حقیقت در مورد انسان نیز صادق است، اگر کمالات مندمج در ذات و حقیقت انسان بخواهد ظهور تفصیلی یابد همین قوا، بدن و کمالات انسانی ظهور می‌یابد و از طرف دیگر اگر ریشه تمامی این کثرات وجود انسان را جستجو کنیم ریشه در حقیقت وحدانی ذات او دارد (سبزواری، ۱۳۸۳، صص ۳۲۰؛ ۱۳۶۰، صص ۴۲۵).

حال اگر از این هستی‌شناسی و انسان‌شناسی که در سنت حکمت اسلامی و آثار علامه به اوج بلوغ خود رسیده است بخواهیم به اندیشه اجتماعی راه یابیم به طبع همین رابطه میان وحدت و کثرت را می‌توان در سطح حیات اجتماعی جستجو نمود و نشان داد از میان انواع حیات‌های اجتماعی حیات تمدنی دارای چنین ویژگی است. در واقع تعریفی که از تمدن ارائه شد حاصل اشرا ب همان هستی‌شناسی و انسان‌شناسی در اندیشه اجتماعی است. تمدن، همان نوع بلوغ‌یافته حیات اجتماعی است که به وزان هستی و انسان در مقام جمع میان وحدت و کثرت است. از سویی ذوابعاد است و تمامی کثرت

۱. در این مقاله منظور از علامه، علامه طباطبایی رحمته‌الله‌علیه است.

ابعاد وجودی انسان در آن ظهور اجتماعی و نهادی یافته است و از سوی دیگر دارای وحدت شخصیت است و معنا و هویتی واحد در تمامی نهادهای آن جاری و ساری است.

از این منظر معنای تمدن نوین اسلامی و مطلوبیت آن به عنوان یک هدف کلان و نهایی روشن می‌شود. تمدن نوین اسلامی یعنی سطحی از حیات اجتماعی مسلمین که در آن اولاً، تمامی ابعاد وجودی انسان فرصت ظهور و بروز یافته باشد و ثانیاً، در تمامی این ابعاد ظهور یافته وحدت معنای توحیدی جاری و ساری باشد. جامعه‌ای که نه فقط مسجد و محراب آن اسلامی باشد، بلکه در تمامی نظام‌های اقتصادی، سیاسی، علمی، هنری، ورزشی و ... حقیقت توحید تجلی، گسترش و ظهور یافته باشد.

۲. عالمان تمدن ساز و عالمان تمدن سوز

پس از مشخص شدن معنای حیات تمدنی می‌توان با شفافیت بیشتری از نقش و جایگاه ویژه علامه طباطبایی در ساخت تمدن نوین اسلامی کلام گفت.

ظهور یک حیات تمدنی یعنی حیات اجتماعی ذوابعد اما تک شخصیتی بیش و پیش از هر چیز نیازمند اولاً، مبنایی معرفتی و ثانیاً، کنشگرانی است که خود ذوابعد اما تک شخصیتی باشند؛ از این رو جوامع و فرهنگ‌هایی که متکی بر مبانی معرفتی تک بعدی و یا چند شخصیتی هستند قوت و استعداد تبدیل شدن به یک حیات تمدنی را ندارند.

از سوی دیگر قله و نقطه اوج هر فرهنگ عالمان تربیت یافته در آن فرهنگ هستند که ظرفیت‌های معرفتی آن فرهنگ را در تربیت کنشگران اجتماعی نشان می‌دهند. اگر عالمان فرهنگ و سرزمینی تک بعدی و یا چند شخصیتی باشند این نشانه‌ای است که در دامنه این فرهنگ امکان رشد و ظهور حیات تمدنی به طور کامل وجود ندارد.

از این منظر اگر بخواهیم نگاهی انتقادی به تاریخ اسلام داشته باشیم کم نبوده‌اند عالمان تک بعدی و یا چند شخصیتی که از موانع اصلی ظهور ظرفیت تمدنی دین اسلام بوده‌اند؛ عالمانی که مثلاً فقط اهل ظاهر یا فقط اهل باطن بوده‌اند و فاقد شخصیتی جامع

بوده‌اند و یا از بعدی دیگر عالمان چند شخصیتی که از سویی داعیه دین و دعوت مردم به خدا و آخرت را داشته‌اند و از سوی دیگر هم‌پایه اهل دنیا و زر و زیور آن و وابسته به قدرت آنها بوده‌اند. اگر در تاثیر اجتماعی این نوع عالمان دقت کنیم می‌یابیم که آنها نه تنها تمدن‌ساز نبوده‌اند بلکه تمدن‌سوز بوده‌اند. عالمی که خود ذوابعاد نیست و یا عالمی که دارای وحدت شخصیتی نیست در تربیت شاگردان و جریان‌سازی اجتماعی نیز به حیات‌های اجتماعی تک بعدی و چند شخصیتی دامن می‌زند و این به طور دقیق در نقطه مقابل حیات تمدنی است.

ما تنها و تنها زمانی می‌توانیم عظمت و نقش تمدنی عالمی همچون علامه طباطبائی را به درستی درک کنیم که نقش تمدن‌سوز عالمان تک بعدی یا چند شخصیتی را در طول تاریخ اسلام درک کرده باشیم. عالمی که گاه به بهای ظاهر دست از باطن دین کشیده‌اند و یا به بهای باطن دین در امر ظاهر دین کوتاهی کرده‌اند. عالمی که دین را فقط در فقه یا فقط در فلسفه یا فقط در عرفان یا فقط در روایات یا فقط در کلام محدود کرده‌اند و با نگاهی تنگ‌نظرانه سایر علوم و ابعاد معرفت اسلامی را طرد و رجم کرده‌اند (امام خمینی، بی‌تا الف، ج ۲۱، ص ۱۳۸). عالمی که با ترویج این نگاه‌های تنگ‌نظرانه در آتش دعوای مریدان خود با سایر نحله‌ها دمیده‌اند و بخش اعظمی از نیروی اجتماعی جهان اسلام را در این راه به هدر داده‌اند. دعوایی نظیر دعوای خوارج و مرجئه، دعوای اشاعره و معتزله، دعوای فقهای ظاهرگرا با صوفیه و ... و هزاران دعوای تاریخی دیگر که معمولاً هر دو طرف دعوا گرفتار نوعی از افراط و تفریط معرفتی هستند و این افراط و تفریط‌ها ریشه در مبانی معرفتی تک بعدی آنها دارد. از سوی دیگر عالمان چندشخصیتی که برای بهره‌مندی از منافع دنیا و جلب توجه اهل قدرت و سیاست، دین را پاره‌پاره و به حسب منافع زمانه تاویل کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۵۴).

در برابر این جریان‌های فراوان افراطی و تفریطی که معمولاً تک‌بعدی یا چندشخصیتی هستند جریان معرفتی اصیل، زنده، ذوابعاد اما با شخصیتی کاملاً توحیدی در تاریخ اسلام وجود دارد که از وجود شخص پیامبر اعظم ﷺ، قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام او سرچشمه می‌گیرد و در برخی از شاگردان اصیل آنها امتداد تاریخی می‌یابد.

در طول تاریخ تشیع وقتی به شخصیت عالمان برجسته‌ای همچون شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، خواجه نصیرالدین طوسی، فارابی، ابن سینا، علامه حلی، شیخ بهایی، میرداماد، ملاصدرا، علامه مجلسی، علامه بحرالعلوم، شیخ مرتضی انصاری، غروی اصفهانی و ده‌ها عالم نظیر آنها می‌نگریم، ذوابعادبودن این عالمان ذوفنون در عین وحدت فکری و شخصیتی آنها همچون خورشیدی در تاریخ علم و معرفت اسلامی می‌درخشند. عالمانی که محل جمع سالم و وحدانی کثرت علوم بی‌شماری از فقه و فلسفه و عرفان و طب و ریاضی و اندیشه اجتماعی و ... بوده‌اند.

به نظر می‌رسد وجود چنین عالمانی عظیم‌ترین پشتوانه فرهنگی ما برای حرکت به سوی تمدن نوین اسلامی است. به بیان دیگر، ما اگر می‌خواهیم حیات اجتماعی ذوابعاد اما تک‌شخصیتی داشته باشیم تنها با پیروی از چنین عالمانی می‌توانیم به سطح حیات تمدنی راه یابیم و این مسئله بسیار مهم و راهبردی در حرکت به سوی تمدن نوین اسلامی است. امروز گاه برخی افراد و جریان‌ها با طمطراق سخن از تمدن و حرکت به سوی تمدن نوین اسلامی می‌زنند، در حالی که خود و جریانی که به آن تعلق دارند تک‌بعدی و یا چندشخصیتی است و این نوعی تعارض و پارادوکس بنیادین است. ما باید به این بصیرت تاریخی در میان خواص و اهل علم دست یابیم که جریان‌های تقلیل‌گرا و تک‌بعدی نمی‌توانند داعیه‌دار حیات تمدنی باشند بلکه خود مانعی بر سر راه وصول به حیات تمدنی هستند.

این چالش بیش از آنکه یک چالش عمومی باشد یک چالش نخبگانی است. امام خمینی در انقلاب اسلامی که گامی بزرگ به سمت تمدن نوین اسلامی بود بیش از اینکه از تلاش و سنگ‌اندازی دشمنان خون دل بخورد از خواصی خون دل می‌خورد که تک‌بعدی بودند و به نام دین جامعه را از حرکت به سوی حیات تمدنی باز می‌داشتند (امام خمینی، بی‌تا «ب»، ج ۲۱، ص ۲۷۸).

۳. علامه طباطبایی شخصیتی تمدن‌ساز

جریان اصیل علم اسلامی که ذوابعاد اما تک شخصیتی است و از قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام

سرچشمه گرفته است در هر برهه حساس تاریخی، علمدارانی داشته که از پای درس آنها امتداد تاریخی یافته است. این چشمه اصیل زمانی از کرسی درس شیخ مفید و زمانی از آثار خواجه نصیر و زمانی در فلسفه ملاصدرا و زمانی در کرسی درس شیخ مرتضی انصاری و ... جوشیده است و می‌توان مدعی شد که در زمان حاضر که از حساس‌ترین و سخت‌ترین ادوار حیات معرفتی بشر بوده است، علامه طباطبائی علمدار اصلی این جریان بوده‌اند و جوشش این نگاه ذوابعاد اما تک‌شخصیتی را بیش از هر اندیشمند دیگری در اندیشه و آثار علامه طباطبائی می‌توان مشاهده نمود.

البته در عصر حاضر عالمان ذوابعاد تک‌شخصیتی دیگری نیز وجود داشته‌اند که قطعاً در راس آنها باید از امام خمینی علیه السلام یاد کرد. شاید بتوان گفت جامعیت و عظمت شخصیت امام خمینی علیه السلام حتی از علامه طباطبائی نیز بیشتر است، اما به نظر می‌رسد همان قدر که امام ماموریت داشت تا این جامعیت را در صحنه عینیت و عمل سیاسی و اجتماعی به رخ جهانیان بکشد، علامه طباطبائی نیز ماموریت داشت تا این جامعیت و عقلانیت را در متن آثار خود گسترش دهد و این دو جای یکدیگر را نمی‌گیرند، بلکه مکمل یکدیگرند.

علامه طباطبائی را از آن جهت علامه نامیدند که ذوفنون بود و ابعاد گوناگون معرفتی اسلام در وجود او جمع شده و تجلی یافته بود. او هم فقیه بود، هم فیلسوف، هم عارف، هم مفسر، هم متکلم، هم اهل حدیث بود، هم اندیشمند اجتماعی بود و هم ریاضی‌دان بود و در بیشتر این ابعاد علمی نیز در اوج بود. در او انواع عقلانیت اصیل اسلامی اعم از عقل قدسی و شهودی، عقل فلسفی و برهانی، عقل تفسیری، عقل عقلانی و فقهی، عقل عملی و اخلاقی و عقل اجتماعی به بلوغی کم‌نظیر و گاهی بی‌نظیر دست یافته بود.

علامه و مجمع علوم مختلف بودن، به معنای آمیختن و التقاط میان علوم و نادیده گرفتن مرزهای دقیق میان آنها نیست. علامه طباطبائی با اینکه مجمع علوم اسلامی بود و از همه آن در راستای فهمی توحیدی از هستی و انسان بهره می‌برد، اما مرز میان این علوم را با دقتی بی‌نظیر رعایت و پاسبانی می‌نمود. او در فلسفه، برهان را با شهود و

نقل در نمی آمیخت (علامه طهرانی، بی تا، ص ۱۶۸) و در تفسیر قرآن به قرآن، برای فهم ظهور معانی قرآنی و راه یافتن به ارواح معانی نکات فلسفی و عرفانی را بر قرآن تحمیل نمی نمود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، صص ۴-۱۴). او در فقه دقت‌های عقلی-فلسفی را با روش عقلایی در فهم اعتبارات شارع در نمی آمیخت. او امیر کلام بود و در کتاب فلسفی از عرفان کلامی نمی گفت و در تفسیر قرآن به قرآن از فلسفه و عرفان کلام نمی گفت و در فقهش دنبال برهان فلسفی نبود.

برخی گمان می کنند یک عالم دینی از آن جهت که تعلق قلبی به دین و آموزه‌های آن دارد نمی تواند به صورت بی طرف و کاملاً عقلانی و فلسفی به درک و شناخت هستی، انسان و جامعه برسد اما علامه طباطبایی یکی از بارزترین مصادیق بطلان این گمان موهوم است. دین اگر تحریف شده نباشد و پیرو آن اگر پیروی حقیقی باشد بهترین بستر برای ظهور و شکوفایی عقلانیت است. علامه‌ای که در سایه تربیت دینی از سیم خاردار نفسانیت‌ها و حجب ظلمانی آن گذشته است و بلکه بالاتر از آن از هزاران حجب نورانی گذشته است عقلی آزاد از هوا و هوس دارد و عقلانی‌تر از هر مدعی عقلانیتی می تواند به درک و شناخت پدیده برسد.

علامه در اصول فلسفه رئالیسم در مواجهه با جریان سهمگین مارکسیسم آن‌چنان عقلانیت ناب فلسفی را به رخ مخاطبان خود می کشاند که هیچ مارکسیستی نمی توانست ادعا کند او در فهم و گزارش مارکسیسم و یا نقد فلسفی آن جانب‌دارانه قضاوت کرده است (پارسانیا، ۱۳۸۹ «الف»، ص ۲۹۹).

البته علامه یک استثنا نبود و این سیره علمی را در سلسله استادان و همچنین شاگردان ایشان مانند شهید مطهری رحمته‌الله‌علیه، آیت‌الله مصباح رحمته‌الله‌علیه، آیت‌الله حسن زاده رحمته‌الله‌علیه و آیت‌الله جوادی آملی حفظه و ... می توان یافت؛ اما در این میان او قطعاً یک قله بود و در میان سلسله جبال عالمان اسلامی در زمان حاضر مانند دماوند می درخشید. شاید بتوان گفت شهید مطهری با تمام عظمت علمی و نقش بی‌بدیل تاریخی‌اش حسنه‌ای از حسنات وجودی علامه طباطبایی است. او با اینکه خود مجتهدی ذوابعاد، خلاق و عمیق بود، اما در دامنه قله علامه، در بسیاری از آثارش شارح و گسترش‌دهنده افکار ایشان

است. در واقع می‌توان گفت علامه طباطبایی نقطه عطف و اتصال این سیره و سنت از گذشته تاریخ ما به امروز بود و شاید اگر جهاد علمی و شاگردپروری او نبود این سیره در برابر طوفان‌های اندیشه‌های مدرن متوقف و یا کم‌رنگ می‌گشت.

۴. علامه طباطبایی علمدار عقلانیت تشیع در حرکت به سوی تمدن اسلامی

جایگاه و نقش علامه در ساخت تمدن نوین اسلامی را از منظری دیگر نیز می‌توان بررسی کرد. برای دستیابی به حیات تمدنی هیچ چیز به اندازه عقلانیت ضروری و مهم نیست. جامعه‌ای که از عقلانیت تهی گردد، هیچ راهی به سوی حیات تمدنی نخواهد داشت. اگر عقل در جامعه‌ای تضعیف شود دین، انسانیت و تمامی ارزش‌های الهی و انسانی نیز تضعیف خواهد شد و فرصت صحنه‌گردانی جریان‌های غیردینی و انواع اوهام ضد انسانی فراهم می‌شود.

در حکمت و انسان‌شناسی اسلامی این عقل است که عهده‌دار برقرار کردن عدالت در میان قوای انسانی و دستیابی به فضائل اخلاقی است (پارسانیا، ۱۳۹۵، صص ۶۰-۷۰) و به همین وزن اگر جامعه‌ای بخواهد ذوابعاد باشد ولی هیچ کدامیک از این ابعاد از حد خود تجاوز نکنند نیازمند حاکمیت عقل است؛ البته عقلانیتی که با پرورش دین و وحی به اوج بلوغ رسیده باشد.

در عصری که شکاکیت، نسبی‌گرایی و اومانیزم در قالب انواع مکاتب فلسفه مدرن به ذهن و اندیشه خواص و عوام جامعه اسلامی نفوذ می‌کرد و بسیاری از روشنفکران و تحصیل کرده‌های دانشگاهی را تحت تاثیر شدید خود قرار می‌داد و در زمانه‌ای که به مرور همه معارف بشر به‌عنوان تابعی از ساختارها و اعتبارات اجتماعی معرفی و شناسایی می‌شدند (پارسانیا، ۱۳۸۹ «ب»، صص ۶۲-۶۵) و در عصری که جریان‌های نسبی‌گرایی غربی دست‌در‌دست جریان‌های ظاهرگرا یا باطن‌گرای افراطی در جهان اسلام تا چند قدمی بلعیدن و هضم اسلام ناب و بازخوانی آن بر اساس مبانی اومانستی و نسبی‌گرایانه خود پیشروی کرده بودند (پارسانیا، ۱۳۸۹ «الف»، صص ۳۰۵-۳۲۱) ما نیازمند عالمانی بودیم که نگذارند شعله عقلانیت اسلامی خاموش شود و نه تنها مانع خاموشی آن شوند بلکه با

حرارت آن مرتبه دیگر کاشانه تفکر و اندیشه اصیل اسلامی را گرم و زنده کنند. در این میان به شهادت، تاریخ علامه طباطبایی نقشی منحصر به فرد ایفا می‌کند و باید به حق، ایشان را علمدار عقلانیت اسلامی در عصر حاضر دانست. عقلانیتی که در آینه آن تمام ظرفیت‌های معرفتی اسلام تلالو می‌یابد و در زمانه‌ای که دین به‌عنوان افیون توده‌ها یا یک ایدئولوژی تحمیل‌شده برای حفظ منافع قدرت یا یک اسطوره‌ی تاریخ گذشته یا برساختی تاریخی و یا تنها یک تجربه عرفانی معرفی می‌شود دین را با زبان جهانی و فطری عقلانیت به بهترین نحو به رخ همگان کشد.

ایشان زمانی که به قم هجرت می‌کند می‌توانست با برپا کردن کرسی درس فقه و اصول و با به رخ کشاندن دقت‌ها و خلاقیت‌های ذاتی خود، جایگاه و منزلت اجتماعی و علمی خود را تا سطح مرجعیت بسیار راحت‌تر و بیشتر تثبیت کند. فقه و اصول در تاریخ حوزه‌های تشیع کرسی فراگیری بود که عقلانیت شیعه را در استنباط احکام شرعی نمایان می‌کرد، اما فتوحات این عقلانیت برای دفاع از کیان تشیع در آن زمانه کافی نبود. در برابر هجوم جریان‌ها و مکاتب مدرن نمی‌شد تنها با اسلحه فقه و میراث نقلی از دین و تشیع دفاع کرد. در زمانه‌ای که بیش از همیشه با هزار زبان و توجیه، دین به ضد عقلانی بودن متهم است باید با زبانی فراگیر که عقول بشر را مخاطب قرار می‌دهد از عقلانیت دین دفاع نمود. اینجا بود که علامه علمدار دو جبهه بسیار مهم و تعیین‌کننده اما مغفول در آن زمانه حساس شد یعنی جبهه فلسفه و جبهه تفسیر قرآن کریم (مصباح یزدی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹۶) و در هر دو جبهه با استفاده استادانه و بی‌نظیر از سلاح عقلانیت، در عین دفاع از میراث معرفت اسلامی، فتوحات جدید و بی‌نظیری را برای جهان اسلام به ارمغان آورد. جهادی که البته می‌دانست باید هزینه‌اش را پرداخت کند. او می‌دانست که عالمان تک‌بعدی و ظاهرگرا قطعاً در برابر او مقاومت خواهند کرد اما دفاع از دین چیزی نبود که به خاطر تهمت‌ها و فشارها بتوان از آن چشم‌پوشی کرد (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۲۴۱).

علامه به غیر از فقه، اهل عرفان نظری و عملی هم بود و قطعاً به عرفان حقیقی عشق می‌ورزید (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۲۲۷-۳۰۷). او با خصوصی‌ترین شاگردانش جلساتی

عرفانی داشت اما می‌دانست که حتی برای دفاع از عرفان اصیل اسلامی نیز باید عقلانیت آن را به رخ رقیبان کشاند (علامه طهرانی، بی‌تا، ص ۱۶۸). عرفان، زمانی که از پشتوانه عقلانیت برخوردار نباشد خود می‌تواند بهترین محمل برای توسعه نسبی‌گرایی‌های ضد دینی باشد. در دوره اخیر کم نبوده‌اند روشنفکرانی که با درک غیرعقلانی از عرفان اسلامی در ورطه نسبییت‌ها گرفتار آمده‌اند و حتی از میراث عرفان اسلامی برای توسعه و تبلیغ او مانیسیم غربی بهره جسته‌اند (پارسانیا، ۱۳۸۱، صص ۵۵-۱۰۰).

به همین خاطر علامه با اینکه یک فقیه، عارف، مفسر و اندیشمند سیاسی است، اما در همه این ابعاد دست به یک جهاد عقلانی بی‌نظیر می‌زند و تلاش می‌کند عقلانیت تشیع را در ضمن تمامی این جریان‌ها اثبات، تشریح و به رخ کشاند.

اینکه چرا *بداية الحکمة و نهاية الحکمة*، مباحث علم‌النفوس و معاد را به تفصیل اسفار ندارد پرسشی است که با درک زمانه‌شناسی علامه پاسخ می‌یابد. نقل است که ایشان گفته بودند هنوز این مباحث رزق حوزه‌ها نشده است.^۱ همین یک جمله یعنی اینکه علامه هر آنچه را می‌داند ارائه نمی‌کند بلکه هر آنچه اقتضا و نیاز زمانه است بیان می‌دارد. علامه می‌داند اگر مباحث انسان‌شناسی و معاد‌صدرايي که به مباحث عرفان اسلامی نزدیک می‌شود قبل از تثبیت برهانی مباحث هستی‌شناسی مطرح شود می‌تواند فرصت بدفهمی‌ها و نسبی‌گرایی‌ها را فراهم کند.

۵. المیزان اوج عقلانیت تفسیری تشیع

علامه قطعاً می‌توانست با اشرافی که بر میراث عرفان اسلامی دارد عرفانی‌ترین تفسیرها را بر قرآن بنویسد و در ذیل هر آیه با بیان کردن نکات جدید از لطایف عرفانی هر خواننده خاص و عامی را مدهوش درک و معرفت عرفانی خود کند؛ اما او این کار را نکرد، چون می‌دانست اگر مناظ و میزانی عقلانی برای فهم قرآن نباشد آن وقت هر کسی می‌تواند فهم خود را به قرآن تحمیل کند و در چنین وضعیتی دیگر قرآنی

۱. به نقل از آیت الله جوادی آملی.

نمی‌ماند، بلکه قرآن خود آلت اثبات سایر اندیشه‌ها می‌شود (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، صص ۴-۱۴) آن وقت شاید روشنفکران نیز برای اثبات دعوی مدرن خود به آیات قرآن تمسک جویند چنانچه بنی‌امیه و دیگر جریان‌های سیاسی و اندیشه‌ای در تاریخ چنین کرده‌اند.

با این ملاحظه می‌توان گفت که حقا تفسیر گران‌سنگ المیزان بهترین میزان برای فهم عقلانی قرآن در زمانه حاضر و بلکه قرون آینده گشت. او در مقدمه المیزان دغدغه‌اش برای نگارش المیزان را توضیح می‌دهد و در این توضیح مختصر اوج بصیرت تاریخی خود را نشان می‌دهد. او در آنجا می‌نویسد که در طول تاریخ همواره جریان‌های مختلف کلامی، فلسفی، عرفانی و امروزه جریان‌های علمی-تجربی خواسته‌اند تا نظریات خود را به قرآن تحمیل کنند (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، صص ۴-۱۴) در این وضع گویی قرآن متنی رمزآلود است که تنها با کلید دیگر علوم قفل معانی آن باز می‌شود.

او در عصری که هرمنوتیک در ورطه نسبی‌گرایی فرو غلتیده بود (شرت، ۱۳۹۶، صص ۱۳۱-۱۳۴؛ براین فی، ۱۳۹۳، صص ۲۴۹-۲۵۸) و پیامدهای نسبی‌گرایانه آن می‌توانست درک عالمان از متون اسلامی را به شدت متأثر از خود کند با نگارش المیزان، میزان عقلانی هرمنوتیک اسلامی را به رخ کشاند و یک تنه در اثری که به بیان شهید مطهری بهترین تفسیری است که تاکنون بر قرآن نگاشته شده است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۲۵، ص ۴۲۹) از عقلانیت تفسیری تشیع دفاع نمود.

او می‌توانست در ذیل هر آیه بلافاصله روایات تفسیری را بیاورد و بسیار آسان‌تر با اتکا بر آن روایات از بطن‌های قرآن در دفاع از عقاید تشیع کلامی گوید؛ اما او این کار را نکرد و برخی به اشتباه گمان کردند که او به روایات کم‌اعتناست. در حالی که مسیر دشوارتری را انتخاب کرد که تنها راهکار برای دفاع از روایات تفسیری و عقاید تشیع با اتکا بر قرآن در زمانه حاضر بود. اگر استناد عقاید تشیع به قرآن بر خلاف ظاهر قرآن تلقی شود آن وقت روایات تفسیری نیز نمی‌تواند این تهمت را برطرف کند؛ زیرا آن روایات تنها مورد قبول شیعه است. اما علامه در کاری دشوارتر با پای عقل و روش

قرآن به قرآن، قدم به قدم مخاطب خود را از ظواهر مورد قبول قرآن به سوی همان بواطنی که مد نظر روایات اهل بیت علیهم السلام رهنمون می‌کرد تا نشان دهد فهم اهل بیت علیهم السلام از قرآن نیز یک فهم عقلانی و متکی بر قرآن بوده است و می‌توان از تمامی عقاید تشیع با زبان عقل دفاع نمود.

۶. رابطه دو طرفه عرفان و عقلانیت در شخصیت علامه

عقلانیت فلسفی اگر بدون پشتوانه عقلانیت قدسی و شهودی باشد به مرور کم‌رنگ و در معرض فراموشی قرار می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۵۱). اگر فیلسوفان و عالمان اسلامی در آثار خود با هزار برهان و دلیل از متافیزیک کلامی گویند، اما در متن زندگی و رفتار آنان نور و رنگ خدا قابل مشاهده نباشد و خود آنچه را که اثبات کرده‌اند مشاهده نکرده باشند با عبور زمان متافیزیک ضعیف‌تر خواهد شد. پشتوانه ایمان مردم علاوه بر استدلال‌های عالمانه، شهوداتی ربانی است که قلب عالمان اصیل را به نور ایمان منور می‌کند و این نور از قلوب آنان در فضای جامعه منتشر می‌شود.

بر این اساس باید گفت اگر علامه تنها یک فیلسوف بود و بهره‌ای از عرفان اسلامی نداشت نمی‌توانست علمدار عقلانیت اسلامی باشد. علمدار عقلانیت اسلامی کسی است که فراتر از نور استدلال عقلی با نور شهود قلبی نیز به وصال حقیقت نائل آمده باشد.

در نقطه مقابل نیز اگر علامه تنها یک عارف ربانی بود که همچون برخی از عارفان دغدغه‌ای برای استدلالی و برهانی کردن مدعیات خود نداشت آن نور عرفانی فرصت گسترش در علم اسلامی و تولید علوم انسانی اسلامی را نمی‌یافت. ایشان از آن جهت برای تولید علوم انسانی اسلامی در عصر حاضر بهترین پشتوانه هستند که هر آنچه از معارف ناب اسلامی و عرفانی گفته‌اند همگی متکی بر مبانی برهانی و استدلالی است و می‌توان با اتکا بر آن مبانی، به گسترش و امتداد لوازم آن در علوم انسانی و اجتماعی اقدام نمود و با اطمینان از عقلانیت آن دفاع نمود.

علامه طباطبایی الگوی جامع و کم‌نظیری برای درک رابطه شهود و عقلانیت است. او به بهای هیچ یک از دیگری دست نمی‌کشید و هیچ کدام را بی‌نیازکننده از دیگری

نمی‌دانست. او با نور شهود، حقانیت استدلال‌ها را بیشتر و بهتر لمس می‌کرد اما این نور شهود خود را بی‌دلیل اظهار نمی‌کرد تا مخاطب مقهور آن شود و از تامل عقلانی در استدلال‌های ایشان بازماند. به بیان دیگر علامه با اینکه مریدان بسیاری داشت اما اجازه مرید بازی نمی‌داد و پیوسته بر معرفت و عقلانیت شاگردان خود می‌افزود تا آنها خود با نور بصیرت عقلانی حقیقت را دریابند.

علامه با اینکه هیچ‌گاه مدعیات خود را مستند بر شهوداتش نمی‌نمود؛ اما روشن بود که همواره نور شهود عرفانی بصیرت عقلانی او را جلا می‌دهد. برای مثال با اینکه ایشان در تشریح ماجرای هبوط آدم عَلَيْهِ السَّلَام در تفسیر المیزان کاملاً بر روش قرآن به قرآن پایبند هستند اما تامل و انس با دریافت‌های فراوان و ناب ایشان از ظواهر آیات و اشاراتی که در تبیین روح معنای هبوط دارند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، صص ۱۲۸-۱۲۹) نشان می‌دهد که این قوت استدلال تفسیری به طور نامحسوسی مستند و متکی بر شهود و دریافت‌های قلبی ایشان از معارف قرآن کریم است. در واقع ایشان با بصیرتی شهودی با معارف قرآنی و فلسفی مواجه می‌شدند اما در مقام بیان تنها به قدری از بیان آن اکتفا می‌کرد که زبان استدلال توانایی بیانش را داشت.

البته این سیره از سر تقیه یا محدودیت‌های زمانه نیست بلکه به نظر می‌رسد علامه عمیقاً به این روش معتقد بود. زیرا اگر فرصت طرح مدعیات عرفانی بدون ادله عقلی گسترش یابد آن وقت دیگر مقیاس و میزانی برای تفکیک شهودات ربانی و شیطانی وجود نخواهد داشت و همین راه نفوذ می‌تواند انحرافات بسیار عمیق اما ظریفی را در معرفت انسان وارد نماید. شاید به همین دلیل با اینکه ایشان با کتاب‌های عرفان نظری انس داشت اما هیچ‌گاه این کتاب‌های را تدریس ننمود زیرا مخاطبی که نتواند عقلانیت این معارف را درک کند حتی اگر با برخی از معارف عمیق عرفانی آشنا شود اما در معرض انحرافات عمیق و خطرناک قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

در مقام نتیجه‌گیری باید گفت ما اگر در پی تحقق بخشی به تمدن نوین اسلامی هستیم

دستیابی به این هدف تنها با اتکا بر پشتوانه‌های معرفتی و کنشگرانی شدنی است که ذوابعاد و تک‌شخصیتی باشند و شخصیت‌ها و مبانی معرفتی که خود تک‌بعدی و یا دچار تشتت شخصیتی هستند نه تنها نمی‌توانند عاملان حرکت به سوی تمدن نوین اسلامی باشند بلکه خود از اصلی‌ترین موانع آن هستند. از این منظر به خوبی می‌توان اهمیت و جایگاه کلیدی شخصیت علامه طباطبایی رحمته‌الله را در حرکت به سوی تمدن نوین اسلامی فهم و تبیین نمود. علامه در کنار امام خمینی رحمته‌الله بارزترین شخصیت اسلامی در دوران معاصر هستند که دارای دو ویژگی اصلی حیات تمدنی - یعنی ذوابعادبودن و تک‌شخصیتی‌بودن - هستند و همان‌طور که امام خمینی رحمته‌الله این دو ویژگی را به بهترین شکل در سیره سیاسی خود نمایان ساخت علامه طباطبایی نیز این دو ویژگی را به بهترین شکل در سیره علمی خود نمایان ساخت. به همین خاطر ما اگر در پی پشتوانه اصیل معرفتی برای حرکت به سوی تمدن نوین اسلامی باشیم قطعاً علامه طباطبایی و منظومه فکری ایشان بهترین میراث و دارایی برای این خیزش تمدنی است.

افزون‌براین سریان و ظهور عقلانیت در تمامی آثار علامه طباطبایی این فرصت را برای شاگردان و پیروان ایشان فراهم می‌کند که در سایه عقلانیت که شرط اصلی تحقق حیات تمدنی است به فهم ابعاد گوناگون هستی، انسان، جامعه و سلوک فردی و اجتماعی راه یابند و در پناه این فهم عقلانی از افراط و تفریط‌هایی که بزرگترین موانع بر سر دستیابی به حیات تمدنی است مصون مانند.

فهرست منابع

۱. امام خمینی، روح الله. (بی تا الف). تفسیر سوره حمد (ج ۲۱). تهران: موسسه حفظ و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۲. امام خمینی، روح الله. (بی تا ب). صحیفه امام. تهران: موسسه حفظ و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۳. فی، برایان. (۱۳۹۳). فلسفه امروزی علوم اجتماعی (مترجم: خشایار دیهیمی). تهران: نشر طرح نو.
۴. پارسایان، حمید. (۱۳۸۱). هفت موج اصطلاحات. تهران: انتشارات فراندیش.
۵. پارسایان، حمید. (۱۳۸۹ الف). حدیث پیمانہ. قم: نشر معارف.
۶. پارسایان، حمید. (۱۳۸۹ ب). روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی. قم: کتاب فردا.
۷. پارسایان، حمید. (۱۳۹۵). اخلاق و عرفان. قم: کتاب فردا.
۸. پهلوان، چنگیز. (۱۳۸۸). فرهنگ و تمدن (چاپ اول). تهران: نشر نی.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). شمس الوحی تبریزی. قم: انتشارات اسراء.
۱۰. سبزواری، ملاهادی. (۱۳۶۰). تعلیقات علی الشواهد الربوبیه (چاپ دوم). مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۱. سبزواری، ملاهادی. (۱۳۸۳). اسرار الحکم. قم: مطبوعات دینی.
۱۲. شرت، ایون. (۱۳۹۶). فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای (مترجم: هادی جلیلی). تهران: نشر نی.
۱۳. علامه طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۰). قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۴. علامه طهرانی، سیدمحمدحسین. (بی تا). مهر تابان (طبع قدیم). قم: انتشارات باقرالعلوم علیه السلام.
۱۵. فارابی، ابونصر. (۱۹۹۵ م). آراء اهل المدینه الفاضله و مضادتها. بیروت: مکتبه الهلال.
۱۶. لوکاس، هنری استیون. (۱۳۶۹). تاریخ تمدن: از کهن‌ترین روزگار تا سده ما (مترجم: عبدالحسین آذرنگ، چاپ دوم). تهران: موسسه کیهان.

۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی. (بی تا). نقش علامه طباطبایی در معارف اسلامی (ج ۱). قم: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). مجموعه آثار شهید مطهری (ج ۲۵ و ۲۷). قم: انتشارات صدرا.
۱۹. صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (ملاصدرا). (۱۳۸۱). کسر الاضنام الجاهلیة. تهران: بنیاد حکمت صدرا.

References

1. Allameh Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 1, 10). Qom: Community of Teachers Publications. [In Arabic]
2. Allameh Tehrani, S. M. H. (n.d.). *Mehr Taban*. Qom: Baqir al-Olum Publications.
3. Farabi, A. (1995). *Ara'e Ahl al-Madinah al-Fazilah va Mazadatha*. Beirut: Maktabah Al-Hilal.
4. Fay, B. (1393 AP). *Contemporary philosophy of social sciences* (Kh, Deyhimi, Trans.). Tehran: Tarh-e- No Publication. [In Persian]
5. Imam Khomeini, R. (n.d.). *Sahifeh Imam*. Tehran: Imam Khomeini Works Preservation and Publication Institute.
6. Imam Khomeini, R. (n.d.). *Tafsir Surah Hamad* (Vol. 21). Tehran: Imam Khomeini Works Preservation and Publication Institute.
7. Javadi Amoli, A. (1386 AP). *Shams al-Wahy Tabrizi*. Qom: Esra Publications. [In Persian]
8. Lucas, H. S. (1369 AP). *The history of civilization: from the earliest times to our century* (A. H, Azarang, Trans., 2nd ed.). Tehran: Keyhan Institute. [In Persian]
9. Mesbah Yazdi, M. T. (n.d.). *The role of Allameh Tabatabaei in Islamic education* (Vol. 1). Qom: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian]
10. Motahari, M. (1374 AP). *The collection of Shahid Motahari's works* (Vols. 25 & 27). Qom: Sadra Publications. [In Persian]
11. Pahlavan, Ch. (1388 AP). *Culture and civilization* (1st ed.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
12. Parsania, H. (1381 AP). *Seven waves of terms*. Tehran: Farandish Publications. [In Persian]
13. Parsania, H. (1389 AP). *Critical methodology of Hikmat Sadraei*. Qom: Kitab Farda. [In Persian]
14. Parsania, H. (1389 AP). *Hadith Peymaneh*. Qom: Ma'arif Publications. [In Persian]

philosophical principles. A review of the research in the West has shown that the concept of cultural capital has been revised in each period, according to the conditions of time and place in each society. However, in local studies, the concept of cultural capital has been used in a format similar to Bourdieu's division without revising and ignoring local cultural foundations. In fact, cultural capital is the possession of human-divine capital. A problem that did not exist in Bourdieu's literature, rather, a critical look has been given to it. Considering the divine philosophical foundations of Allameh Tabatabaei (including the theory of credits), the examination of Bourdieu's theory of cultural capital has taken on a new and indigenous face, and by dressing it with some philosophical foundations, Bourdieu can show a unique effect in the stability of thinking in the field of culture.

Keywords

Cultural capital, Pierre Bourdieu, Allameh Tabatabaei, philosophical principles, metaphysics, credits.

نقد مبانی فلسفی نظریه سرمایه فرهنگی بورديو

بر اساس مبانی فلسفی علامه طباطبائی علیه السلام

طیبه دهقان پورفراشاه^۱  محمد مهدی گرجیان^۲ 

۱. دانشجوی پسادکترای سیاست‌گذاری فرهنگی، دانشگاه علامه طباطبائی علیه السلام، تهران، ایران.

shabemahtabi91@yahoo.com

۲. استاد تمام دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران (نویسنده مسئول).

mm.gorjian@yahoo.com

چکیده

مقاله حاضر به بررسی و نقد مبانی فلسفی نظریه سرمایه فرهنگی بورديو بر اساس مبانی فلسفی علامه طباطبائی علیه السلام می‌پردازد؛ از این‌رو کشف مبانی دیدگاه‌ها و ارتباط میان آنها در دستور کار این پژوهش است؛ بنابراین در یک مطالعه اسنادی پس از مرور و تفکیک رویکردهای مفهومی در گسترش نظریه سرمایه فرهنگی، و ابعاد آن در آثار بورديو، به تبیین مفاهیم بنیادین در راستای تبیین اصطلاح سرمایه فرهنگی، و در نهایت به نقد آن از نگاه مبانی فلسفی علامه طباطبائی، پرداخته می‌شود. مرور پژوهش‌های انجام‌شده در غرب نشان داده که مفهوم سرمایه فرهنگی در هر دوره‌ای، با توجه به شرایط زمانی و مکانی هر جامعه، بازنگری گردیده، درحالی‌که در پژوهش‌های داخلی، مفهوم سرمایه فرهنگی در قالبی مشابه با تقسیم‌بندی بورديو به‌طور یکسان بدون بازنگری و بی‌توجه به بنیادهای فرهنگی بومی مورداستفاده قرار گرفته است. درواقع، سرمایه فرهنگی دارا بودن سرمایه انسانی- الهی است؛ مسئله‌ای که در ادبیات بورديو وجود نداشته، بلکه نگاهی انتقادی بدان شده است. با عنایت به زیرساخت‌های فلسفی الهی علامه طباطبائی (ازجمله

۱. **استناد به این مقاله:** دهقان پورفراشاه، طیبه؛ گرجیان، محمد مهدی. (۱۴۰۲). نقد مبانی فلسفی نظریه سرمایه فرهنگی بورديو بر اساس مبانی فلسفی علامه طباطبائی علیه السلام. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۱(۴۳)، صص ۸۸-۱۱۶.

<https://doi.org/10.22081/JISS.2024.67823.2047>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۰۴ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۹/۱۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۰ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۱/۲۳



نظریه اعتباریات)، بازخوانی نظریه سرمایه فرهنگی بوردیو، چهره نوین و بومی به خود گرفته، با پیراستن آن از برخی زیرساخت‌های فلسفی، بوردیو می‌تواند در ثبات اندیشه‌ورزی در عرصه فرهنگ جلوه بدیعی از خود نشان دهد.

کلیدواژه‌ها

سرمایه فرهنگی، پیر بوردیو، علامه طباطبایی رحمته‌الله، مبانی فلسفی، متافیزیک، اعتباریات.

مقدمه

«سرمایه فرهنگی»^۱ که پیشینه نظری تقریباً گسترده‌ای در ادبیات جامعه‌شناسی نوین داشته، مفهوم پردازی و بسط نظری آن به صورت بنیادین، مرهون تلاش‌های نظری پیر بوردیو بوده است (Kim & Kim, 2009). این مفهوم در دهه ۱۹۷۰م با ترجمه کتاب بازتولید، وارد سنت جامعه‌شناسی انگلیسی‌زبان شده است. بوردیو مفهوم سرمایه فرهنگی را برای تحلیل چگونگی تاثیر متقابل فرهنگ و تحصیلات در بازتولید اجتماعی به کار برده است. با ارائه چنین تعریفی از سرمایه فرهنگی، فرهنگ در مرکز بحث‌های «قشربندی اجتماعی و طبقات اجتماعی» قرار گرفت که تا قبل از آن، به طور عمده متأثر از سوسیالیسم شرقی، با مقوله‌های تنها اقتصادی موردسنجش قرار می‌گرفت.

این مفهوم از زمان طرح توسط بوردیو، بیش از هر حوزه دیگری، در آموزش و پرورش به کار رفته است، ولی با گسترش و تعدیل مفهوم سرمایه فرهنگی در دیگر رشته‌ها نیز از آن استفاده‌های فراوانی شده است. علاوه بر پیر بوردیو، کالین مرکر^۲، دیوید تراسبی^۳، بونی اریکسون^۴، پل دیماجو^۵ و برخی جامعه‌شناسان سوسیالیست یا مارکسیسم را می‌توان از جمله نظریه‌پردازان سرمایه فرهنگی به شمار آورد.

سرمایه فرهنگی از آن دست مفاهیم چندبعدی در علوم اجتماعی است که در بسیاری از حوزه‌های جامعه نیز تأثیرگذار است (ماجدی و لهسای زاده، ۱۳۸۵). در پی مطرح شدن مفهوم سرمایه فرهنگی در حوزه جامعه‌شناسی، پژوهش‌های مختلفی انجام شده است که با عناوین مختلف به بررسی رابطه بین سرمایه فرهنگی و دیگر متغیرها پرداخته‌اند. نکته قابل توجه آن است که در پژوهش‌های خارجی، تفاسیر و قرائت‌های زیادی از مفهوم سرمایه فرهنگی ارائه شده که به فرهنگ‌های بومی آن جوامع

1. Cultural Capital
2. merkar
3. David Throdby
4. Bonnie H.Erickson
5. Dimaggio

نزدیک است، اما به رغم کثرت استفاده از مفهومی مانند سرمایه فرهنگی در ایران، برآوردی از چگونگی کاربرد این مفهوم در دست نیست (رضایی و تشویق، ۱۳۹۲). با توجه به اهمیت این مفهوم، و همچنین ضرورت بازتعریف این مفهوم از نگاه بومی، به نقد نظریه سرمایه فرهنگی بوردیو با توجه به مبانی فلسفی علامه طباطبایی رحمته الله علیه از جمله نظریه اعتباریات ایشان پرداخته می‌شود.

۱. چارچوب نظری

جهت مشخص شدن موضوع، رویکردهای گوناگون مفهومی، دسته‌بندی و تشریح می‌شود. این رویکردها شامل نظریات اندیشمندان در حوزه‌های ذیل است:

۱-۱. سرمایه فرهنگی و توسعه

هدف توسعه، توجه به جایگاه و شأن اجتماعی انسان جهت حرکت همه‌جانبه در ساختارهای موجود جامعه به سوی رفاه مادی و معنوی بشر است. از سوی دیگر به اعتقاد صاحب‌نظران توسعه، سرمایه فرهنگی شاخصی از توسعه فرهنگی به حساب می‌آید و به همین منظور ضروری است سیاست‌گذاران فرهنگی، شناخت کاملی از این سرمایه و برآوردی از رشد آن در اختیار داشته باشند (شارع‌پور و خوش‌فر، ۱۳۸۱).

۲-۱. سرمایه فرهنگی و اقتصاد

به‌طور کلی انواع منابع مالی و سرمایه‌های پولی که در قالب مالکیت شخصی در خدمت انسان قرار می‌گیرد، اقتصاد اطلاق می‌شود. تراسی معتقد است مفهوم سرمایه فرهنگی به ایده سرمایه انسانی که در علم اقتصاد به کار می‌رود، نزدیک است (تراسی، ۱۳۸۲، ص ۷۶). وی معتقد است که سرمایه فرهنگی، هم ارزش فرهنگی و هم ارزش اقتصادی می‌آفریند و قابل تفکیک به سرمایه فرهنگی ملموس و غیرملموس است (تراسی، ۱۳۸۲، صص ۶۸-۷۰).

۳-۱. سرمایه فرهنگی و سرمایه اجتماعی

برخی از دانشمندان مانند گولد^۱ اظهار می کنند که از نظر آنها سرمایه فرهنگی جزئی از سرمایه اجتماعی است. با این حال، پاتنام^۲ نگاه دقیق تری داشته، سرمایه اجتماعی و فرهنگی را به لحاظ تعلق در مقابل هم می بیند (کاووسی و خراسانی، ۱۳۸۹). سرمایه اجتماعی را می توان مجموعه ای از ارزش ها یا هنجارهای غیررسمی مشترک میان گروهی از افراد دانست که با همدیگر همکاری می کنند (هانتینگتون و هریسون، ۱۳۸۳، ص ۲۰۵). برخی هم سرمایه فرهنگی را نوع دیگری از سرمایه می داند که در یک سازمان وجود دارد (الوانی و تقوی، ۱۳۸۱).

۴-۱. سرمایه فرهنگی و مدیریت فرهنگی

مدیریت فرهنگی، مسئول عملی کردن سیاست های فرهنگ است که شاید روشن و صریح یا به طور ضمنی بیان شده باشند. مدیران فرهنگی در عرصه های مدیریت فرهنگی با تکیه بر اطلاعات علمی و شایسته سالاری و تأکید بر راهبردهای کلان و با استناد به آمار حاصل از مدل سرمایه فرهنگی، شکاف های فکری و بینشی وضعیت مطلوب و موجود را شناسایی کرده و با مهندسی مجدد و مدیریت، قدمی در راستای ترمیم و بازتولید مفاهیم فرهنگی و بومی بردارند.

۵-۱. سرمایه فرهنگی و بازتولید فرهنگی

در نظریه بازتولید، سرمایه فرهنگی شامل آموزش و دانش، ذائقه ها و ترجیحات والدین و اطلاعات خاص آنها از سامانه های آموزشی (Jaeger & Holm, 2007)، تحصیلات رسمی (Di Maggio, 1982) مدیریت تعامل نهادی (Lareau & weininger, 2003) و تعاملات فرهنگی فضای خانواده (Tramont & Willms, 2009) است. این شکل از سرمایه ممکن است

1. Guold
 2. Putnam

موفقیت تحصیلی فرزندان را به خاطر فعالیت‌های محیط خانواده، تحت تأثیر قرار دهد (جان‌علیزاده و خوش‌فر، ۱۳۹۰، ص ۸۶). این رویکرد با مطالعه سوزان دومایس تجانس دارد (حسن‌پور و قاسمی، ۱۳۹۵).

۲. سرمایه فرهنگی در جامعه‌شناسی فرهنگی پیر بوردیو

بوردیو در سال ۱۹۶۴م هنگامی که با همکارانش مشغول تحقیق میدانی بود، با مشکلی روش‌شناختی روبه‌رو گردید که در واکنش به آن مشکل، مفهوم سرمایه فرهنگی را وضع کرد. مشکل خاص او به این حقیقت بازمی‌گشت که موانع اقتصادی برای توضیح و تفسیر و تجربه و تحلیل نابرابری‌های مشهود در پیشرفت تحصیلی فرزندان طبقات اجتماعی مختلف ناکافی به نظر می‌رسید. بوردیو خود تأکید داشت که با خلق و جعل مفهوم سرمایه، سهم و نقشی را که نظام آموزشی در بازتولید ساختار اجتماعی دارد، ادا می‌کند (بوردیو، ۱۳۸۴). وی سرمایه فرهنگی را عامل تکمیلی نابرابری‌های یادشده و بازتولید ساختار فضای اجتماعی یا به عبارت دیگر بازتولید ترکیب طبقات اجتماعی می‌پندارد (بوردیو، ۱۳۸۱). بوردیو در مفهوم‌پردازی سرمایه فرهنگی، با بسیاری از تعاریف سنتی جامعه‌شناختی که به فرهنگ به مثابه ذخیره ارزش‌ها و هنجارهای مشترک یا به‌عنوان ابزاری برای ابراز تمایلات مشترک می‌نگریستند، مخالفت کرد.

اما بوردیو سرمایه فرهنگی را پس از شکستن حصر مفهومی سرمایه^۱ (و دلالت صرفاً اقتصادی آن) مطرح ساخت. اصطلاح سرمایه معمولاً به فضای اقتصادی و مبادله مالی مربوط می‌شد؛ اما استفاده بوردیو از این اصطلاح گسترده‌تر است (بون‌ویتز، ۱۳۹۰، ص ۱۶۹). بوردیو معتقد است، سرمایه بسته به عرصه‌ای که در آن عمل می‌کند به چهار شکل: اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و نمادین ظاهر می‌شود. اما در میان انواع سرمایه، سرمایه فرهنگی نقش بسیار مهمی در اندیشه بوردیو دارد. بوردیو در تحقیقی که

1. Capital

بر اساس فرضیه عدم تساوی سرمایه فرهنگی انجام داده، سرمایه فرهنگی را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱-۲. سرمایه بدنی و فردی

این سرمایه شامل تمایلات و گرایش‌های روانی فرد نسبت به استفاده از کالاهای فرهنگی است. می‌توان بیشتر ویژگی‌های سرمایه فرهنگی را از این واقعیت استنباط کرد که این سرمایه با شخصی که در آن تجسم می‌یابد، ارتباط دارد.

۲-۲. سرمایه عینی فرهنگی

این سرمایه شامل میزان مصرف کالاهای فرهنگی است که خود می‌تواند تابعی از متغیرهای گوناگون فردی و اجتماعی قرار گیرد. مجموعه میراث‌های فرهنگی، آثار ادبی و شاهکارهای هنری و جز این‌ها را سرمایه عینی فرهنگی می‌نامند که به لحاظ مادی از طریق صاحبانش قابل انتقال است.

۳-۲. سرمایه نهادی و ضابطه‌ای

این سرمایه شامل مدارک و مدارج تحصیلی- علمی و فرهنگی فرد است. این حالت نوعی رسمیت‌بخشیدن نهادی به سرمایه فرهنگی فرد، و تبدیل فرهنگ شخصی به عناوین و مدارک تحصیلی است (مؤید حکمت، ۱۳۹۵، ص ۳۱). بورديو بر این اعتقاد است که سرمایه اقتصادی می‌تواند برای صاحبش سرمایه فرهنگی و اجتماعی به وجود بیاورد؛ متقابلاً سرمایه فرهنگی نیز با کارکرد خود می‌تواند سرمایه اقتصادی را به وجود آورد. از آن جایی که در علوم اجتماعی برای نظریه‌شناسی و نظریه‌پردازی دو شرط لازم است: اول، شناخت اجزا یا عناصر تشکیل‌دهنده یک نظریه، و دوم، ترکیب اجزا یا عناصر. مفاهیم، اصلی‌ترین اجزای هر نظریه را تشکیل داده، لذا شناخت مفاهیم جهت تحقق و شناخت یک نظریه ضروری است. در ذیل، مفاهیم بنیادینی که در راستای تبیین سرمایه فرهنگی دیدگاه بورديو بیشترین کاربرد را دارد، بیان می‌گردد.

۳. مفاهیم بنیادین شکل‌دهنده اصطلاح سرمایه فرهنگی بوردیو

۳-۱. **عادت‌واره؛** از دیدگاه بوردیو افراد با موقعیت ساختاری و طبقاتی مشترک، تجربه‌های مشابهی دارند و همین امر باعث ایجاد عادت‌واره‌های مشترکی در آنها می‌شود و این امر به نوبه خود به رفتار اجتماعی آنان ساختار می‌بخشد (Bourdieu, 1977, p. 102). افراد نه عاملانی کاملاً آزادند و نه محصول منفعل ساختار اجتماعی؛ بنابراین عادت‌واره محصول و هم مولد ساختار اجتماعی است.

۳-۲. **منش؛** نیز به مجموعه‌ای نسبتاً ثابت از خلق و خواها گفته می‌شود که محصول تجربه‌های کنشگران در موقعیت‌های خاصی در ساختار اجتماعی است که کنش‌ها و بازنمودها را تولید می‌کند و به آنها نظم می‌بخشد (جلایی‌پور و محمدی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۹).

۳-۳. **میدان؛** در وهله اول، میدان، فضای ساخت‌مندی از جایگاه‌هاست و قدرتی که تصمیمات خود را بر کسانی تحمیل می‌کند که وارد آن می‌شوند. در وهله دوم میدان، صحنه کشاکشی است که کنشگران و نهادها از طریق آن در پی حفظ یا براندازی نظام موجود توزیع سرمایه هستند. سؤمین ویژگی میدان، آزادی عمل است. بوردیو معتقد است میدان را می‌توان بر ایند تأثیر نیروهای مخالف با یکدیگر تصور کرد (مستقیمی، ۱۳۹۱).

۳-۴. **ذائقه؛** عملکردی است که به افراد، ادراکی از جایگاهشان در نظام اجتماعی می‌دهد. ذائقه، آنهایی را که ترجیح همسانی دارند به هم نزدیک، و این را از کسان دیگری متمایز می‌کند که ذائقه متفاوتی با آنها دارند (ریترز، ۱۳۹۱).

۳-۵. **خشونت نمادین؛** بوردیو سلطه طبقاتی از طریق تحمیل فرهنگی را نوعی خشونت نمادین می‌خواند. از نظر او خشونت نمادین، بر تحمیل ارزش‌های یک طبقه خاص بر تمامی طبقات جامعه مبتنی است. این نوع خشونت بیشتر از طریق نظام آموزشی ایجاد می‌شود و جایگاه افراد در رأس قدرت را تحکیم می‌بخشد (برهن، ۱۳۷۸). به گفته بوردیو خشونت نمادین به معنای تحمیل نظام‌های نمادها و معناها (یعنی فرهنگ) به گروه‌ها و طبقات است به گونه‌ای که این نظام‌ها به صورت نظام‌هایی مشروع

تجربه شود (محمدی اصل، ۱۳۸۸، ص ۲۵۴). مشروعیت موجب ابهام و عدم شفافیت روابط قدرت می شود و بدین ترتیب تحمیل یادشده با موفقیت انجام می گیرد. تا وقتی فرهنگی پذیرفته می شود، نیروی فرهنگی به روابط این قدرت افزوده، و در بازتولید ساختارمند آنها سهیم می شود (جنکینز، ۱۳۸۵، صص ۱۶۲ - ۱۶۳).

۴. مبانی فکری بوردیو

۴-۱. پیش فرض های هستی شناسانه

بوردیو در بعد هستی شناسی، جامعه را فضایی اجتماعی مرکب از مجموعه به هم پیوسته ای از میدان ها (ساختارها) و افراد دارای عادت واره های مرتبط با میدان ها می داند که به عنوان کنشگر در قالب قواعد حاکم بر میدان های اجتماعی و طبق عادت واره های خود در جهت دستیابی به انواع سرمایه ها باهم در تعامل و رقابت قرار دارند. کنشگران با تعاملات و کنش های خود در تثبیت یا تغییر فضای اجتماعی مؤثر واقع می شوند؛ بنابراین فرد، موجودی مختار و درعین حال مجبور است. فرد در فضایی اجتماعی و در قالب میدان اجتماعی به کسب عادت واره نائل می آید و تحت تأثیر شرایط ساختاری و ویژگی های فردی اعم از روانی یا ذهنی - شخصیتی عمل می کند. عمل او بر آیند ویژگی های محیطی و فردی اوست.

بوردیو با بینشی تلفیقی و انتقادی، بسیاری از امور و مسائل موردعلاقه خود نظیر قدرت، علم، آموزش و پرورش، ورزش، هنر و به ویژه کردار یا عمل اجتماعی را در ارتباط با ابعاد عینی و ذهنی حیات اجتماعی یعنی میدان ها و عادت واره ها در سطوح کلان، میانی و خرد مورد تحلیل قرار داده است.

از دیدگاه بوردیو جامعه فضایی اجتماعی، مرکب از مجموعه ای به هم پیوسته از میدان ها و افرادی است که در تاروپود این میدان ها واقع شده اند و به صورت فردی و جمعی برای دستیابی به سرمایه های موجود در میدان ها با یکدیگر در تعامل و رقابت قرار می گیرند و از روش همین تعامل است که می توانند این فضا را تغییر داده یا بازتولید کنند. میدان اجتماعی محل تعامل عاملان اجتماعی است و ساختار اجتماعی، تاریخ

تجسد یافته در اشیا است. بورديو طبقه اجتماعی را شامل افرادی می‌داند که از نظر انواع سرمایه‌ها، ذائقه و سبک زندگی در موقعیتی مشابه قرار دارند. سرمایه از نظر او قابلیت است که فرد در تعامل با دیگران از آن بهره‌مند می‌شود، عادت‌واره از نظر بورديو بُعد نمادین حیات اجتماعی است و می‌توان آن را روایت‌های تجسد یافته در کالدها نامید. بورديو اولویت ارزشی را ذائقه می‌نامد و سبک زندگی را به جای الگوی مصرف به کار می‌گیرد. کارکرد اجتماعی یا پراکسیس^۱ هم جریانی است که از روش کنش انجام شده و فعلیت می‌یابد.

بورديو ذائقه را با عادت‌واره ارتباط می‌دهد و معتقد است در شکل دادن ذائقه‌ها، گرایش اهمیت زیادی دارند که این گرایش‌ها خود مبتنی بر عادت‌واره‌ها هستند. از نظر بورديو ترجیحات افراد در مورد جنبه‌های مادی زندگی و مسائلی چون خوراک و پوشاک بر مبنای عادت‌واره‌های آن‌ها انجام می‌شود و این تمایلات وحدت ناآگاهانه یک طبقه را قوام می‌بخشد. بورديو تلاش کرده است در جای‌جای این فضای اجتماعی جای پای قدرت نمادین را نشان دهد (گرنفل، ۱۳۸۹).

همان‌گونه که واضح است بورديو همانند بسیاری از اندیشمندان جامعه‌شناس سخنی از زیرساخت‌های فلسفی و مبانی هستی‌شناسی متافیزیکی به میان نمی‌آورد. اگرچه می‌توان از مطالب وی استنتاج نمود که دستگاه فکری او بر اساس ماتریالیسم پایه‌ریزی شده، البته برخی نیز وی را اندیشمند در عرصه ماتریالیسم دیالکتیک ارزیابی می‌کنند.

۲-۴. پیش فرض‌های معرفت‌شناسانه

بورديو جامعه‌شناسی را دانشی نظری و عملی می‌داند که دارای جنبه‌های اثباتی و تفسیری است. او وظیفه جامعه‌شناسی را طرح و تحلیل مسائل و ارائه راه‌حل در جهت کمک به حل مشکلات اجتماعی به‌ویژه جلوگیری از اعمال سلطه می‌داند. از دیدگاه بورديو جامعه‌شناسی دارای خصلتی تکوینی است و عادت‌واره و میدان

1. praxis

در آن نقشی کلیدی ایفا می‌کنند. در واقع عادت‌واره هم تولیدکننده و هم تولیدشده جهان اجتماعی است. این ویژگی بوردیو، یعنی ادعای گریز از جبرگرایی (گرچه تلاش بوردیو در گریز از جبرگرایی مورد ستایش است، اما در موارد متعدد ناکام ماند) او را از ساختارگرایان متمایز می‌سازد. بوردیو معتقد بود انسان‌ها برای کنش دارای منطق خاصی هستند و همین منطق کنش انسانی است که انسان‌ها را به جهان اجتماعی پیرامون خود مرتبط می‌سازد.

افراد از روش عادت‌واره‌های خود به درک جهان اجتماعی نائل می‌شوند و آن را می‌فهمند و ارزش‌گذاری می‌کنند. ساختمان ذهنی، حاصل اشغال یک جایگاه ویژه در جهان اجتماعی است و می‌توان گفت اگر این جایگاه تغییر کند، ساختمان ذهنی نیز متحول خواهد شد؛ بنابراین افراد در درون جهان اجتماعی ساختار ذهنی متفاوتی دارند، اما افرادی که از موقعیت‌ها و جایگاه‌های مشابهی برخوردارند از نظر افکار و اندیشه نیز دارای مشابهت‌هایی با یکدیگر می‌باشند. هنگامی که موقعیت یک فرد تغییر می‌کند ساختمان ذهنی او نیز باید متحول شود، اما اگر این تحول صورت نگیرد فرد در جایگاه جدید خود دچار اضطراب و تنش می‌شود، زیرا نمی‌تواند خود را با شرایط جدید منطبق سازد. برای مثال هنگامی که یک فرد از یک محیط روستایی وارد یک محیط شهری می‌شود و شرایط و موقعیت جدیدی به دست می‌آورد عادت‌واره گذشته او باید با شرایط جدید انطباق یافته و متحول شود. از دیدگاه بوردیو میدان‌ها دارای قواعد خاصی هستند و عادت‌واره هر فردی به او کمک می‌کند تا خود را با قواعد هر میدان هماهنگ سازد. اما اگر این اتفاق نیفتد فرد مانند وصله‌ای ناجور در میان جمع است.

بوردیو را نمی‌توان بر مبنای تأکیدش بر تنوع میدان‌ها و عادت‌واره‌ها و قواعد خاص آن‌ها، پس‌اساختارگرا یا پس‌امدرن دانست. او بر اساس یافته‌های علمی خود دریافته بود اگر ما بخواهیم از سطوح خاص به سطوح عام حرکت کنیم و به اصل و قواعد عام‌تری دست‌یابیم باید میدان‌ها را به یکدیگر نزدیک کنیم تا عادت‌واره‌ها و سپس ذائقه و سبک‌های زندگی افراد نیز نوعی قرابت با یکدیگر پیدا کنند. بوردیو مناسب با خصلت تکوینی جامعه، برای جامعه‌شناسی نیز خصلتی پویا و باز اندیشانه قائل است. او برای

تحقق این منظور تلاش نمود با پرهیز از دوگانه‌انگاری‌های ساخت‌گرایی در برابر فردگرایی، یا عینی در برابر ذهنی، یا کمی در برابر کیفی با بینش و روشی تلفیقی به مطالعه پدیده‌های اجتماعی بپردازد تا بتواند ابعاد و جنبه‌های متفاوت پدیده را توصیف نماید و در تبیین آن نیز عوامل عینی و ذهنی را مورد توجه قرار دهد. چنین دانشی می‌تواند از اعتبار علمی و ارزش عملی قابل توجهی برخوردار باشد و به پرسش‌های علمی پاسخ دهد و به حل مسائل اجتماعی نیز کمک نماید.

باتوجه و بر اساس مفروضات هستی‌شناسانه بوردیو، که نگاهی ماتریالیستی است، بدیهی است مبنای معرفت‌شناسانه وی نیز بر اساس ساینیسم بوده، در ابزارهای ادراکی نیز تنها به ابزارهای حسی اکتفا شده است. بوردیو نه تنها به مباحث عقلی و حیانی و قدسی و نوری و شهودی نظر ندارد، بلکه عقل مطروحه وی، تنها بر مبنای راسیونالیسم (لا به‌های حداقلی عقل) بنا شده، بر این اساس سرمایه فرهنگی خویش را پایه گذاری می‌کند.

۳-۴. روش‌شناسی بوردیو

بوردیو به پیروی بینش تلفیقی خود از روش‌های چندگانه کمی و کیفی، علت‌کاوانه و معنی‌کاوانه استفاده کرده است؛ بنابراین می‌توان در مورد او از پلورالیسم روشی سخن گفت.

درواقع واحد مشاهده او هم فرد است و هم جمع، و سطح تحلیل او هم خرد است و هم کلان. از نظر بوردیو، جامعه‌شناسی امری تجربی^۱ است که ترکیبی پویا از عمل و نظر و تجربه و تعقل است.

روش‌شناسی بوردیو دارای ویژگی‌های خاصی است؛ نخست اینکه، او معتقد است باید از بینش و روشی که سازگاری بیشتری با موضوع دارد، استفاده کرد. از سوی دیگر، باید نتایجی را که به واسطه به‌کارگیری روش‌های گوناگون به‌دست آمده است با

1. Empiric

یکدیگر مقایسه نمود تا در نهایت به درک درست و منطقی از آن دست یافت. به عنوان مثال، او در اشرافیت دولتی نتایجی را که از مطالعات پیمایشی به دست آمده بود با نتایج حاصل از گزارش‌های آرشیوی و تحلیل اسنادی و حتی مصاحبه‌های میدانی در کنار یکدیگر قرارداد تا تصویر روشنی از واقعیت به دست دهد. دیگر اینکه، بوردیو معتقد است محقق اجتماعی باید پس از دست‌یابی به نتیجه‌ای خاص به گذشته بازگردد و دوباره به روندی که از طریق آن به این نتیجه رسیده است به دقت بنگرد تا خطاهای احتمالی را به حداقل برساند. او معتقد است ویژگی‌هایی مانند جنسیت، طبقه، ملیت، قومیت، زبان، نژاد، دین و مانند آن، ما را در دام سوگیری‌ها می‌اندازد و قضاوت‌های ارزشی فضای حاکم بر تحقیقات علمی را به شدت مخدوش می‌کند. بوردیو معتقد بود اگر جامعه‌شناس برخورداردی مکتب‌گرایانه^۱ منتزع از واقعیت داشته باشد، دچار نوعی پیش‌داوری خواهد شد و نتایجی که به دست می‌آورد با واقعیت‌های موجود فاصله پیدا خواهد کرد.

۵. مبانی فلسفی علامه طباطبایی

۵-۱. مبانی معرفت‌شناختی

علامه طباطبایی هم در معرفت‌شناسی و هم در هستی‌شناسی رئالیست است؛ یعنی در هستی‌شناسی معتقد است که حقیقت و واقعیت متعین و کاملاً مستقل از ذهن وجود دارد (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، صص ۵۲-۶۳) و در معرفت‌شناسی نیز معتقد است که شناخت واقع و جهان خارج امکان‌پذیر است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، صص ۶۹ و ۱۳۴).

رئالیسم معرفت‌شناختی منشا و ریشه رئالیسم هستی‌شناختی است؛ یعنی شخصی که امکان علم و معرفت به واقع را قبول دارد می‌تواند بپذیرد که حقیقت و واقعیتی مستقل از ذهن وجود دارد اما اگر امکان علم به واقع انکار شود نمی‌توان اصل وجود واقعیت را پذیرفت.

1. scholastic

از منظر علامه علم و معرفت به معنای ادراک جازم و یقینی مطابق با واقع است (طباطبایی، ۱۳۶۴، صص ۶۳ و ۶۹ و ۷۷ و ۱۷۵). یقین از ارکان تعریف معرفت حقیقی است و اگر کسی علم و یقین را غیر قابل حصول بداند، همچون شک گرایان، در واقع معرفت حقیقی را دست‌نیافتنی دانسته است. علامه شک‌گرایی را باطل و علم و یقین را ممکن می‌داند، چراکه ایشان علم حضوری و انواع بدیهیات از اقسام علم حصولی را مصداق کامل علم و یقین می‌داند. علامه از حس، عقل و قلب به‌عنوان راه‌های دستیابی به معرفت نام می‌برد.

بر این اساس علامه منابع معرفتی را اعم از حس و تجربه و عقل و فراعقل و شهود و وحی می‌داند و اکتفا به حس را بستن باب معرفت برتر می‌داند. البته ایشان یافته‌های حسی به ویژه یافته‌های تجربی را بی‌پایه و اساس نمی‌داند، چرا که به قول ابن سینا «من فقد حسا فقد فقد علما» (ابن سینا، ۱۴۰۵ق)، و از سوی دیگر تجربه خود مبتنی بر مقایسه مطوی و پنهان عقلی است که با وجود پشتوانه عقلی، از ارزش والای معرفتی برخوردار بوده، و بر این معیار می‌تواند به‌عنوان حدوسط استدلال در فرایند برهانی با عنوان مواد قیاسات به کار گرفته شود. او معتقد است عقل با لایه‌های فراسویی و مختلفش منع و ثیق معرفتی است که با داشتن آن و ترفیع درجه آن و استفاده از لایه‌های برین عقلی، شناخت‌های برتر و قوی‌تری نصیب انسان می‌شود تا جایی که انسان را به جایگاه بایسته‌اش می‌رساند، به‌ویژه آنکه اگر از دو عنصر شهود و مکاشفه با معیارها و سنجه‌های اصلیش استفاده نماید و برتر آنکه از منبع معرفت و حیانی نیز بهره‌مند گردد و به عقل قدسی و نوری و وحیانی نیز دست یازد. انسانی که به این جایگاه رسید نگرش او به ارزش‌ها، فرهنگ و سرمایه فرهنگی و میدانی که در آن زندگی می‌کند، فرق خواهد کرد و سرمایه‌های جدید فرهنگی مانند: ایمان، تقوی، عمل صالح، جهاد در راه خدا، سلوک معنوی، علم و معرفت و بصیرت بایسته، جود و صبر و مدارای اجتماعی می‌تواند در زندگی اجتماعی‌اش تحت فطرت الهی خودنمایی کند و بسندگی به سرمایه فرهنگی مذکور در ادبیات پیر بردیو به نحو شگفتی ترفیع و رشد پیدا می‌کند.

۲-۵. مبانی هستی‌شناختی

حقایق وجودی و همه انسان‌ها در یک سلسله طولیِ عوالم و حقایقِ مترتب بر هم از خدای متعال به این عالم طبیعت و مادی، که پست‌ترین و پایین‌ترین مرتبه از عوالم هستی است، تنزل کرده و دوباره به سوی او عروج و صعود می‌کنند، «انا لله وانا الیه راجعون» (بقره، ۱۵۶) در این سلسله طولی، حقایق بالاتر و بزرگ‌تر واسطه و کانال فیضی وجود و فیض هدایت و ربوبیتِ تکوینی و تشریحی الهی برای دیگر موجودات به ویژه انسان‌ها در دو قوس نزول و صعود هستند و بزرگ‌ترین حقیقتی که واسطه فیض همه موجودات است، حقیقت انسان کامل است که خلیفه خدا بر روی زمین است.

نگرش حداقلی به جهان و هستی، بالطبع تاثیر شگرف خویش را در عرصه‌های دیگر از جمله نظام ارزشی و یا فرهنگی خواهد داشت. بر این اساس، انسان معتقد به انحصار عالم به ماده و مادیات و منکر متافیزیک و لایه‌های برین هستی نمی‌تواند چشم‌انداز فراخی نسبت به عالم داشته، ارزش‌ها و موجبات ارزش‌ها و سرمایه‌ها را منحصر در اموری محسوب می‌کند که تنها بعد مادی او را تامین کند؛ لهذا سرمایه فرهنگی را به تبع نگرش هستی‌شناسانه‌اش ضیق و تنگ دانسته، او از نگاه فراخ و وسیع خود را محروم ساخت.

علامه طباطبایی مراتب هستی و لایه‌های گوناگون آن را در قوس نزول از عالم اله به عالم مجردات تام و سپس عالم مثال و برزخ نزولی و سپس عالم ماده برمی‌شمرد و به مقتضای «کما بداکم تعودون»، از عالم ماده به عالم مثال و برزخ صعودی و سپس به عالم عقول و مجردات و از آنجا به عالم اله و صنع ربوبی در سیروت و سیورورت می‌داند و همه پدیده‌های هستی را با این افق دید وسیع، تفسیر و تعریف می‌کند.

۳-۵. مبانی انسان‌شناختی

با توجه به اینکه همه موجودات از جمله انسان مخلوق خدای سبحان بوده و در وجود و همه شئون آن وابسته و فقیر به خالق خود، بلکه عین ربط و وابستگی به او هستند،

بنابراین مالک موجودات که مالک تدبیر و هدایت آنها به کمال مطلوب‌شان و به تعبیر دیگر ربّ و مدبّر آنهاست، کسی جز خدای متعال نیست و جز او کسی نمی‌تواند و حق ندارد برای هدایت انسان‌ها، چه در بعد فردی و چه در بعد اجتماعی برنامه دهد و آنها را هدایت کند. از سوی دیگر، علامه معتقد است انسان این قابلیت را دارد که با صعود به عالم اسماء الهی و تحقق اسما در وجودش، و با فنای بعد مادی و بقای جهت ربانی در افعال و صفات و ذاتش به مقام مقربین دست یابد و خلیفه الهی بر روی زمین شود، ولی گرایش اولی انسان‌ها به لحاظ نشئه مادی به خصومت و استخدام همدیگر در جهت منافع خود است که نه تنها مانع رسیدن آنها به مقامات بلند انسانی و الهی می‌شود، بلکه مانع زندگی امن و سالم و عاری از مشاجره و خصومت می‌شود؛ بنابراین انسان‌ها در مرتبه بعد و در گرایش فطری ثانوی برای رهایی از این اختلاف به اجتماع میل و گرایش پیدا می‌کنند و معلوم است که تنها راه از بین رفتن اختلاف و فساد از بین انسان‌ها و جامعه، برپا کردن اجتماع و جامعه‌ای بر پایه دین و به هدف اجرای احکام و فرامین الهی است که رهبر آن جامعه انسان کامل می‌باشد. از طرف دیگر او انسان را در کنش‌های فکری و عملی آزاد می‌داند و جبر را به کلی نفی می‌نماید، بدون آنکه در دامن تفویض بیافتد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۱، صص ۷-۳۶).

۴-۵. نظریه اعتباریات علامه طباطبایی

با توجه به گسترش روابط اجتماعی و ضرورت قوانین اجتماعی، علوم اعتباری در مقابل علوم حقیقی که نفس‌الامری برای خود دارند، مطرح گردید. علامه طباطبایی با بیان اعتباریات در فصلی جداگانه و معرفی مصادیق آن از جمله علوم انسانی و اجتماعی در دوران معاصر باعث شد توجه جدی‌تری به این بخش از علوم اعتباری صورت گیرد که می‌توان به یک معنی این امور را در آثار فلاسفه پیشین از جمله ابن سینا به نحوی یافت (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۷). علامه معتقد است دسته‌ای از اعتباریات مفاهیمی هستند که انسان برای رسیدن به علایق و نیازهای زندگی روزمره و مادی خود آنها را ایجاد می‌کند که آن را اعتباریات گویند (طباطبایی، ۱۳۸۸ «الف»، ص ۱۲۷). ایشان علوم حصولی را

به حقیقی و اعتباری به معنای عام (معقولات ثانیه فلسفی و منطقی و سایر اعتباریات) تقسیم می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۵ق، صص ۱۵۱-۱۵۲). وی معتقد است علوم اعتباری اجتماعی بدون نفس الامرند و حاکی از واقع نیستند و حد و برهانی نمی‌توان بر آن اقامه نمود و ظرف تحقق آنها اعتبار است که توسط عقل عملی با تاملاتی حاصل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۴، صص ۱۲۲-۱۲۴). البته ایشان برخی از اعتباریاتی که گرچه بر ساخته ذهن هستند ولی دستورات عملی الهی و دینی به شمار می‌آیند را دارای نفس الامر می‌داند که خود بحثی اصولی است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۱) و خارج از موضوع پژوهش حاضر است.

علامه طباطبایی معتقد است از احکام عملی و اعتباری تنها آن دسته معتبر و صحیح است که بعد از شناخت حقیقت و سعادت واقعی انسان و بر اساس نیروی عقل واقع بین شکل گرفته باشند (طباطبایی، ۱۳۸۸ «ب»، ص ۱۹۵). او معتقد است که بیشتر علوم اعتباری اگر چه از نفس الامری برخوردار نیستند، اما در زندگی اجتماعی انسان دارای منفعت هستند. این علوم در طول زندگی معتبر و بر اساس علایق و نیازهای زندگی فردی و اجتماعی جعل می‌شوند. این علوم به تنهایی موجب استکمال حقیقی نفس نیستند و پس از مفارقت نفس از بدن بی‌فایده‌اند. گرچه علوم اعتباری و حیانی که ما به آن علوم اعتباری حقیقی اطلاق می‌کنیم از نفس الامر برخوردار بوده و موجب استکمال حقیقی نفس بوده و پس از مفارقت نفس از بدن نیز موجودند.

۶. مبانی فلسفی علامه طباطبایی و نقد سرمایه فرهنگی بوردیو

بر پایه مبانی فکری علامه طباطبایی برخی ملاحظات درباره پیش فرض‌ها و مبانی فلسفی نظریه فرهنگی و اجتماعی بوردیو به نظر می‌رسد، از جمله:

از منظر معرفت‌شناختی هم بحث از امکان معرفت-ابزار معرفت-درجات معرفت-اطلاق یا نسبییت معرفت و اعتبارسنجی انواع معرفت از مباحث بنیادین فلسفی است که هر نظریه باید خود را در ترازو و چارچوب موارد فوق مورد ارزیابی قرار دهد. زمانی که معرفت اعم از معرفت حسی است و حتی معرفت عقلی و قلبی و شهودی و حیانی را نیز شامل می‌شود و ابزارهای شناختی و درجات شناخت به عقل و حیانی و عقل قدسی

هیچ ربطی بدون طرف ربط (مربوط الیه) نمی‌تواند واقعیتی داشته باشد چگونه می‌توان ربط بدون طرف ربط در ذهن یا در خارج داشت. نگرش ربطی به عالم و آدم از منظر فلسفی علامه طباطبایی بدون در نظر گرفتن یک موجود «مستقل» ممکن نیست. همه عالم عین ربط به حضرت حق تعالی است و هیچ موجود مستقلی در عالم نیست (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵۷). موجودات عالم، ظهور و تجلی حقانی حضرت حق است که مربوط الیه حضرت حق است. ولی از منظر بوردیو که به نحوی، قرائتی مارکس گونه از هستی دارد، ربط بدون مربوط الیه باید به نحوی تفسیر گردد. به نظر با نگاه به اندیشه وی جای این پاسخ و تفسیر خالی است، زیرا وجود ربطی بدون مربوط الیه مثل حرف ربط در عبارت‌هاست، بدون آن که عبارت مسند و مسندالیه داشته باشد. لازم است از نظر فلسفی تبیین گردد که این امور ربط‌محور از نظر بوردیو به چه وجود «مستقل» وابسته هستند. این مطلبی است که طرفداران بوردیو باید بدان به نحو شایسته پاسخ دهند.

۲. با توجه به اینکه بوردیو در ارائه نظریه خود از عنصر «دیالکتیک» استفاده می‌کند و میان ویژگی‌های فردی و فضای فرهنگی و اجتماعی گونه‌ای از دیالکتیک را مطرح می‌سازد، بر پایه نگرش فلسفی علامه طباطبایی که تسلسل در شکل‌گیری پدیده‌ها محال است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶۸). لازم است توضیح دهد که گام نخست در این چرخش دیالکتیک از کجا آغاز می‌گردد؟ آیا پایه و اساس بر ویژگی‌های فردی است یا این فضای اجتماعی است که سرآغاز شکل‌دهی به ویژگی‌های فردی است؟ بر اساس نگاه فلسفی علامه طباطبایی ترجیح بلامرجه محال است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۶۰). براین اساس ترجیح فضای فرهنگی اجتماعی بر امور فردی از مصادیق ترجیح بلامرجه است و در صورت ترجیح بر دیگری ملاک ترجیح باید ذکر شود (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، صص ۳۰۲-۳۰۵).

همچنین از آنجا که ماتریالیسم‌های دیالکتیک خود را رئالیسم، و دیگرانی را که به متافیزیک قائل هستند ایده‌آلیسم می‌دانند، امور الهی و معتقدات متافیزیکی را جدای از واقعیت می‌دانند. در حالی که این مطلب خود یک نوع مصادره بر مطلوب و دلیل را عین مدعا قراردادن است. انحصار عالم به ماده و مادیات، نیازمند اقامه برهان است و بدون

برهان، ادعای بدون دلیل خواهد بود. در حالی که در آثار علامه با برهان، انحصار عالم به ماده نفی شده، متافیزیک را در عرصه هستی، و وحی و شهود و عقل را در عرصه معرفت‌شناسی باور داریم.

۳. بودریو مانند بسیاری از متفکران اجتماعی و فرهنگی اسیر دوگانه‌هایی شده است که دچار مغالطه «طناب پوسیده یا» ... است. یعنی ایجاد تقابل غیرواقعی میان دو امر که در واقع میان آن دو تقابل واقعی نیست تا مخاطب خود را محصور به گزینش یکی از آن دو ببیند، در حالی که گزینه‌های دیگر و یا راه سوم برای آن وجود دارد. برای نمونه، وی بر تقابل «ساختمان ذهنی / جایگاه در جهان اجتماعی» تأکید دارد و معتقد است که تغییر جایگاه در جهان اجتماعی به تغییر ساختار ذهنی می‌انجامد، و نیز بر اساس این نگرش فلسفی (از جمله بر اساس نگرش علامه طباطبایی) که میان ساختمان ذهنی و جایگاه در جهان اجتماعی رابطه «تناقض» حاکم نیست و میان دو مفهوم ساختمان ذهنی و جایگاه در جهان اجتماعی، یکی «علت تام» دیگری نیست، پرسش این است که آیا محال است تغییر نگرش و ساختمان ذهنی افراد به تغییر جایگاه اجتماعی او منجر گردد؟ چنانچه پاسخ مثبت باشد، در این صورت بودریو برخلاف تمایل خود برای تأکید بر آزادی انسان، به گونه‌ای از جبر اجتماعی ملتزم شده است. اگر پاسخ منفی است، پس باید به این حقیقت در نظریه اجتماعی خود اذعان کند که «چنین نیست که همواره تغییر جایگاه فرد در جهان اجتماعی به تغییر ساختار ذهنی او بیانجامد».

همان‌گونه که در مثال متذکر شدیم نباید خود را محصور در این دو گزینه تناقض‌نما ببینیم، چراکه اولاً، نه تنها این دو با هم تناقض ندارند، بلکه ساختار ذهنی و نگرش و اندیشه، رابطه علی با جهان فرهنگی اجتماعی دارد و بر اساس اندیشه و معرفت‌شناسی علامه طباطبایی این ساختار ذهنی و اندیشه است که کنش فرهنگی اجتماعی را به دنبال دارد و این طرز فکر جناب بودریو یادآور تفکر مارکسیسم است که اقتصاد را ریشه همه چیز از جمله اندیشه می‌داند و بودریو به جای سرمایه اقتصادی، سرمایه فرهنگی و اجتماعی را زیر ساخت همه چیز از جمله اندیشه و ساختمان ذهنی می‌داند (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، صص ۶۵۱ و ۶۶۱).

اگر کلام بوردیو در اصل و ریشه بودن جایگاه فرهنگی اجتماعی نسبت به ساختار ذهنی و اندیشه‌ای درست باشد باید آزادی انسان در عرصه اندیشه و کنش اجتماعی را محال دانست، در حالی که بوردیو در اکثر آثارش بر آزادی انسان تأکید دارد، هرچند منصفانه آن است که تاثیر جهان اجتماعی و فرهنگی را بر اندیشه، نه به نحو تمام‌العله، بلکه بنحو فی‌الجمله (علل معده و یا جزء العله) پذیرفت، اما در نهایت این اندیشه و ساختار معرفت است که کنش فرهنگی و اجتماعی را در پی دارد.

باید توجه داشت که بر اساس انسان‌شناسی علامه طباطبایی انسان نه در حرف و شعار، بلکه در واقعیت خارجی و تکوینی موجودی مختار است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، صص ۳۰۲-۳۰۵) و برای وصول به سعادت، برنامه‌هایی از جانب وحی برایش ارسال شده، تا در این مسیر سخت و پر پیچ و خم بتواند مسیر را سهل‌تر ببیند.

۴. از نظر روش‌شناختی نیز بوردیو تلاش کرده است میان فردگرایی روش‌شناختی و جمع‌گرایی روش‌شناختی در مسیر سومی گام نهد و بر اساس آن نیز به ویژگی‌های فردی و هم به نقش جامعه توجه کند. اما به نظر می‌رسد بر اساس یک اصل فلسفی (و نیز نگرش علامه طباطبایی) که وجود تناقض و ناسازگاری در یک دیدگاه، گواه روشنی بر وجود اشکال اساسی در آن دیدگاه است، روش او بیش از آن که یک روش منسجم و بدیع باشد، التقاطی از روش دورکیم و روش وبر است. این التقاط فاقد انسجام و هم‌افزایی لازم است و از این رو در مواردی افکار بوردیو را با چالش مواجه می‌سازد؛ برای نمونه روشن نیست که مفهوم «عادت‌واره» چه نسبتی با اختیار و آزادی کنش‌گر دارد؟ آیا نفوذ عادت‌واره تا حدی است که فرد را وادار به انجام برخی کنش‌ها می‌سازد به گونه‌ای که اختیار را از او سلب نماید، یا آن که عادت‌واره تنها زمینه را برای انجام برخی کنش‌ها «هموار» می‌سازد، بدون آن که اختیار و اراده فرد در تغییر عادت را از میان بردارد.

۵. بوردیو معتقد بود اگر جامعه‌شناس برخوردار از مکتب‌گرایانه منتزع از واقعیت داشته باشد دچار نوعی پیش‌داوری خواهد شد و نتایجی که به دست می‌آورد با واقعیت‌های موجود فاصله پیدا خواهد کرد. کلام مذکور جای نقد جدی دارد؛ چرا که

اولاً، نفس این کلام، از یک پایگاه فکری و معرفتی خاصی ناشی شده است؛ چه اینکه نام آن پایگاه فکری را مکتب یا این فعل را مکتب‌گرایانه بدانیم یا ندانیم. از سوی دیگر هیچگاه انسان در خلا نمی‌اندیشد، بلکه هر اندیشه‌ای به ناچار از پایگاه فکری و زمینه‌های پیشینی برخوردار است. ثانیاً، بر محقق لازم است تا خویش را حتی المقدور از پیش‌داوری‌های مبتنی بر باورهای پیشینی برهاند تا نتیجه بایسته‌ای گرفته شود. ثالثاً، اگر مکتب فکری که محقق بر آن تکیه می‌کند و بر آن اساس می‌اندیشد امر و حیانی یا عقلانی بلاخداشه باشد، چرا نتوان بر آن تکیه کرد؟! این در حالی است که بورديو، خود بر پایه طبیعت‌گرایی و نگرش معرفتی علم‌گرایی تجربی به مسئله می‌اندیشد و گاهی نگاه ماتریالیستی و سوسیالیستی وی در سوبه‌های فکری اش سایه افکنده است.

۶. با توجه به مطالب پیشین، مادام که اعتباریات برساخته عقل عملی انسان است، فرهنگ نیز که بر اساس روابط انسانی شکل می‌گیرد، محصول کنش‌های اجتماعی انسان است و آن هم از عقل عملی ناشی می‌شود. در این جا سرمایه فرهنگی نیز باید بر اساس نیازهای حقیقی و واقعی انسان مورد توجه قرار گیرد. انسانی که در فراخنای هستی و با نگرش معرفتی و گستره وجودی الهی، مرکز ثقل فرهنگ و سرمایه فرهنگی قرار می‌گیرد و در صورت نبود توجه به هریک از مولفه‌های پیش‌گفته و با کاهش هر یک از مبانی یادشده، ساختمان عظیم فرهنگ و سرمایه فرهنگی بر پایه‌ای کم‌بنيان و غیر بایسته استوار شده که در آن صورت بدیهی است راهبردی برای تکامل انسانی نخواهد داشت. براین اساس با عنایت به نظریه اعتباریات علامه و مبانی ایشان در صورتی می‌توان نظریه سرمایه فرهنگی بورديو را بومی ساخت که مبانی فوق‌الذکر از دیدگاه علامه در تارپود آن تعبیه شده و نسخه بومی شده آن را عرضه کنیم.

نتیجه‌گیری

گرچه نظریه سرمایه فرهنگی بورديو برخلاف محاسن فراوان نسبت به سلف خویش که سرمایه را منحصر در سرمایه اقتصادی می‌دانستند، توانست با طرحی نو و ایجاد گستره مفهومی و بازتعریف از اصطلاح سرمایه، و رفع برخی کاستی‌های موجود را که از آن

رنج می‌برد، بازخوانی کند، ولی دچار کاستی‌های دیگری است که به برخی از آنها اشاره شد، چراکه اکتفا به معرفت مادونی و حسی و نگاه حداقلی به علم، خود می‌تواند شعاع دید و نگرش را کاسته، از بخش عظیم و مهم دانش و معرفت صرف‌نظر کرده، انسان را از حقایق معرفتی متافیزیکی و الهی و حیانی محروم سازد. برخلاف معرفت‌شناسی علامه که ابعاد گسترده و حقیقی معرفت، مورد عنایت است. اینکه می‌توان افزون‌بر ابزارهای حسی و تجربی و معرفت عقلانی با لایه‌های گسترده آن از سرمایه عظیم معرفت و حیانی نیز بهره جست و براین اساس سرمایه فرهنگی علاوه بر موارد مورد تأکید بوردیو، در نگاه علامه دارابودن سرمایه انسانی- الهی، و ارزش‌های اصیل عقلی و معنوی نیز مورد عنایت است و از سازواری و روایی درونی و بیرونی رهایی خواهد داشت. واضح است که نوشتار حاضر آغاز فعالیتی جهت نقد مبانی فلسفی سرمایه فرهنگی از منظر فلاسفه اسلامی به ویژه دیدگاه علامه طباطبایی می‌باشد. از سوی دیگر نگاه حداقلی او به هستی و اکتفا به عالم ماده و مادیات و نفی متافیزیک خود تأثیر زیادی بر مفاهیم و در نهایت نظریه‌های ارائه‌شده خواهد داشت. لهنذا سرمایه فرهنگی که بر ساخته از نگرش فلسفی ایشان است از حقایق علمی که می‌تواند سهم مهم در تحقق سرمایه فرهنگی داشته باشد، غافل نمود. زیرا سرمایه فرهنگی مبتنی بر هستی‌شناسی حداقلی، خود نیز حداقلی خواهد بود و از آنجا که محور سرمایه فرهنگی انسان است، انسان تعریف شده در مبانی انسان‌شناسانه بوردیو تنها می‌تواند ابعاد مادی انسان و سرمایه فرهنگی محقق‌کننده لایه‌های حداقلی انسان را محقق سازد و از امور عالیه انسانی و تحقق سرمایه‌های برین محروم سازد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۴۰۵ق). منطق شفا (۴ جلدی) (محقق: ابراهیم مذکور، چاپ اول). قاهره: المطبعة الامریه.
۲. الوانی، مهدی؛ تقوی، علی. (۱۳۸۱). سرمایه اجتماعی، مفاهیم، نظریه‌ها. فصلنامه مدیریت، ۳۳(۳۴)، صص ۹-۲۶.
۳. برهن، مریم. (۱۳۷۸). تبیین و نقد اهداف تربیت فرهنگی بوردیو براساس دیدگاه امام خمینی علیه السلام. پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ۲۶(۸۳)، صص ۷۷-۱۰۴.
۴. بوردیو، پی. یر. (۱۳۸۱). نظریه کنش: دلایل علمی و انتخاب عقلانی (مترجم: مرتضی مردی‌ها، چاپ اول). اصفهان: انتشارات نقش و نگار.
۵. بوردیو، پی. یر. (۱۳۸۴). شکل‌های سرمایه، کیان تاج‌بخش (مترجمان: افشین خاک‌باز و حسن پویان). تهران: انتشارات شیرازه.
۶. بون ویتز، پاتریس. (۱۳۹۰). درس‌هایی از جامعه‌شناسی پیر بوردیو (مترجمان: جهانگیر جهانگیری و سفیر حسن پور). تهران: نشر آگه.
۷. تراسبی، دیوید. (۱۳۸۲). اقتصاد و فرهنگ (مترجم: کاظم فرهادی، چاپ اول). تهران: نشر نی.
۸. جان علیزاده، حیدر؛ خوش‌فر، غلامرضا. (۱۳۹۰). سرمایه فرهنگی و موفقیت تحصیلی. پژوهشنامه مبانی تعلیم و تربیت، ۲(۲)، صص ۸۴-۱۰۶.
۹. جنکیتز، ریچارد. (۱۳۸۵). پیر بوردیو (مترجمان: لیلا جو افشانی و حسن چاوشیان، چاپ اول). تهران: نشر نی.
۱۰. حسن پور، آرش؛ قاسمی، وحید. (۱۳۹۵). ساخت طراحی و برآزش مدل و ارائه سنجه‌ای برای سنجش سرمایه فرهنگی. جامعه‌شناسی ایران، ۱۷(۵۲)، صص ۵۵-۹۵.

۱۱. رضایی، محمد؛ تشویق، فاطمه. (۱۳۹۲). بازخوانی سنجه‌های سرمایه فرهنگی. مجله مطالعات و تحقیقات اجتماعی ایران، ۲(۵)، صص ۹-۳۵.
۱۲. ریتزر، جورج. (۱۳۹۱). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر (مترجم: محسن ثلاثی، چاپ هفدهم). تهران: نشر علمی.
۱۳. جلالی‌پور، حمیدرضا؛ محمدی، جمال. (۱۳۸۸). نظریه متأخر جامعه‌شناسی. تهران: نشر نی.
۱۴. شارع‌پور، محمود؛ خوش‌فر، غلامرضا. (۱۳۸۱). رابطه سرمایه‌ی فرهنگی با هویت اجتماعی جوانان. نامه علوم اجتماعی، ۱۰(۲۰)، صص ۱۳۳-۱۴۷.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۶، چاپ اول). صدرا: تهران.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۷). شیعه در اسلام. قم: بوستان کتاب.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۸الف). مجموعه رسائل. قم: بوستان کتاب.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۸ب). تعالیم اسلام. قم: بوستان کتاب.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۵ق). بداية الحکمه. قم: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۶ق). نهاية الحکمه (چاپ دوازدهم) قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۲۱). بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۲۲. کاووسی، اسماعیل؛ خراسانی، زینت السادات. (۱۳۸۹). اندازه‌گیری و مقایسه‌ی سرمایه فرهنگی در میان دانشجویان رشته مدیریت دانشگاه تهران و دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، مجله مدیریت فرهنگی، ۴(۸)، صص ۸۵-۱۰۵.
۲۳. گرنفل، مایکل. (۱۳۸۹). مفاهیم کلیدی پیر بوردیو (مترجم: محمدمهدی لیبی). تهران: نشر افکار.

۲۴. ماجدی، سیدمسعود؛ لهسایی زاده، عبدالعلی. (۱۳۸۵). بررسی رابطه بین متغیرهای زمینه‌ای، سرمایه اجتماعی و رضایت از کیفیت زندگی: مطالعه موردی روستاهای استان فارس. فصلنامه روستا و توسعه، ۹(۴)، صص ۹۱-۱۳۵.
۲۵. محمدی اصل، عباس. (۱۳۸۸). نظریه‌های جامعه‌شناسی. تهران: جامعه‌شناسان.
۲۶. مستقیمی، امین. (۱۳۹۱). مفاهیم کلیدی بوردیو. کتاب ماه علوم اجتماعی، ۱۵(۶۰)، صص ۴۸-۵۵.
۲۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). مجموعه آثار (ج ۶). تهران: انتشارات صدرا.
۲۸. مؤید حکمت، ناهید. (۱۳۹۵). سرمایه فرهنگی درآمدی بر رویکرد نظری و روش‌شناسی پیر بوردیو (چاپ اول). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۹. هانتینگتون، ساموئل؛ هریسون، لارنس. (۱۳۸۳). اهمیت فرهنگ (مترجم: انجمن توسعه و مدیریت ایران). تهران: انتشارات امیرکبیر.
30. Bourdieu, Pierre. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge Cambridge University Press.
31. Di Maggio, Paul. (1982). *Cultural Capital and Social Success: the Impact of Status Cultural Participation on the Grands of High School Students*. American Sociological Review, And VO: 4.
32. Jaeger, M. M., & Holm, A. (2007). Does parents' economic, cultural, and social capital explain the social class effect on educational attainment in the Scandinavian mobility regime?" *Social Science Research*, 36, pp. 719-744.
33. Kim, Seoyong, Kim, Hyesun. (2009). Does Cultural Capital Matter? Cultural Divide and Quality of Life", *Soc Indic Res*, 93, pp. 295-313. DOI 10.1007/s11205-008-9318-4
34. Lareau & weininger. (2003). Cultural Capital in Educational Research: A Critical Assessment: in: *Theory and Society*, pp. 567-606.
35. Tramont, L. & Willms, J. D. (2009). *Cultural capital and its effects on educatioutcomes*.

References

* The Holy Quran

1. Alwani, M., & Taghavi, A. (1381 AP). Social capital, concepts, theories. *Journal of Management*. 9(33-34), pp. 26-9. [In Persian]
2. Boonewitz, P. (1390 AP). *Lessons from Pierre Bourdieu's sociology* (J, Jahangiri., & S, Hasanpour, Trans.). Tehran: Agah Publications. [In Persian]
3. Bourdieu, P. (1381 AP). *Theory of action: scientific reasons and rational choice* (M, Mardiha, Trans., 1st ed.). Isfahan: Naqsh va Negar Publications. [In Persian]
4. Bourdieu, P. (1384 AP). *Forms of capital* (K, Tajbakhsh., A, Khakbaz., & H, Pouyan, Trans.). Tehran: Shirazeh Publications. [In Persian]
5. Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge Cambridge University Press.
6. Brahman, M. (1378 AP). Explanation and criticism of Bourdieu's cultural education goals based on Imam Khomeini's point of view. *Research in Islamic education issues*, 26(83), pp. 77-104. [In Persian]
7. Di Maggio, P. (1982). *Cultural Capital and Social Success: the Impact of Status Cultural Participation on the Grands of High School Students*. American Sociological Review, And VO: 4.
8. Grenfell, M. (1389 AP). *Pierre Bourdieu's key concepts* (M. M, Labibi, Trans.). Tehran: Afkar Publications. [In Persian]
9. Hasanpour, A., & Ghasemi, V. (1395 AP). Designing and fitting the model and providing a criterion for measuring cultural capital. *Iranian Sociology*, 17(52), pp. 55-95. [In Persian]
10. Huntington, S., & Harrison, L. (1383 AP). *The importance of culture* (Iranian Development and Management Association, Trans.). Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
11. Ibn Sina, H. (1405 AH). *Mantiq Shafa*. (4 Vols.) (E, Mazkour, Ed., 1st ed.). Cairo: Al-Matba'ah Al-Amriyyah. [In Arabic]

12. Jaeger, M. M., & Holm, A. (2007). Does parents' economic, cultural, and social capital explain the social class effect on educational attainment in the Scandinavian mobility regime?" *Social Science Research*, 36, pp. 719-744.
13. Jalaipour, H. R., & Mohammadi, J. (1388 AP). *Late Theory of Sociology*. Tehran: Ney Publications. [In Persian]
14. Jan Alizadeh, H., & Khoshfar, Gh. (1390 AP). Cultural capital and academic success. *Research Journal of Basics of Education*, (2), pp. 106-84. [In Persian]
15. Jenkins, R. (1385 AP). *Pierre Bourdieu* (L, Jo Afshani., & H, Chavoshian, Trans., 1st ed.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
16. Kavousi, E., & Khorasani, Z. (1389 AP). Measurement and comparison of cultural capital among management students of Tehran University and Islamic Azad University, Department of Sciences and Research, *Journal of Cultural Management*, 4(8), pp. 105-85. [In Persian]
17. Lareau., & weininger. (2003). Cultural Capital in Educational Research: A Critical Assessment: in: *Theory and Society*, pp. 567-606.
18. Majedi, S. M., & Lehsaizadeh, A. (1385 AP). Investigating the relationship between contextual variables, social capital and satisfaction with quality of life: a case study of villages in Fars. *Journal of Village and Development*, 9(4), pp. 135-91. [In Persian]
19. Moayed Hikmat, N. (1395 AP). *Income cultural capital based on the theoretical approach and methodology of Pierre Bourdieu* (1st ed.). Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
20. Mohammadi Asl, A. (1388 AP). *Sociological Theories*. Tehran: Sociologists. [In Persian]
21. Mostaghimi, A. (1391 AP). Bourdieu's key concepts. *Monthly Book of Social Sciences*, 15(60), pp. 48-55. [In Persian]
22. Motahari, M. (1374 AP). *Collection of works* (Vol. 6). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]

23. Rezaei, M., & Tashvigh, F. (1392 AP). Rereading cultural capital measures. *Iranian Journal of Social Studies and Research*, 2(5), pp. 35-9. [In Persian]
24. Ritzer, G. (1391 AP). *Sociological theory in the contemporary era* (M, Salasi, Trans., 17th ed.). Tehran: Scientific Publication. [In Persian]
25. Seoyong, K., & Hyesun, K. (2009). Does Cultural Capital Matter? Cultural Divide and Quality of Life", *Soc Indic Res*, 93, pp. 295–313.
26. Sharepour, M., & Khoshfar, Gh. (1381 AP). The relationship between cultural capital and the social identity of youth. *Journal of Social Sciences*, 10(20), pp. 133-147. [In Persian]
27. Tabatabaei, S. M. H. (1364 AP). *The principles of philosophy and the method of realism* (Vol. 6, 1st ed.). Sadra: Tehran. [In Persian]
28. Tabatabaei, S. M. H. (1387 AP). *Shia in Islam*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
29. Tabatabaei, S. M. H. (1388 AP). *A collection of treatises*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
30. Tabatabaei, S. M. H. (1388 AP). *Islamic teachings*. Qom: Bustan Kitab.v
31. Tabatabaei, S. M. H. (1415 AH). *Bidayah al-Hikmah*. Qom: Dar al-Kotob al-Islamiya Publications. [In Arabic]
32. Tabatabaei, S. M. H. (1416 AH). *Nahayah al-Hikmah* (12th ed.) Qom: Society of Islamic Seminary Teachers. [In Arabic]
33. Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 21). Beirut: Al-Alami Institute. [In Arabic]
34. Throsby, D. (1382 AP). *Economy and culture* (K, Farhadi, Trans., 1st ed.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
35. Tramont, L. & Willms, J. D. (2009). *Cultural capital and its effects on educatioutcomes*.

The Formation of Human Societies Based on the Principle of Employment and Resolving Its Conflicts from the Viewpoint of Allameh Tabatabaei¹

Javad Qolamrezaei¹  Reza Akbarian²  Seyedeh Zeinab Soltani³ 

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabatabaei University, Tehran, Iran (corresponding author).

javad.gh313@aut.ac.ir

2. Professor, Department of Philosophy and Theology, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.

akbarian@modares.ac.ir

3. PhD student, Islamic philosophy and theology, Imam Sadegh University, Women Campus, Tehran, Iran.

sz.soltani313@gmail.com



Abstract

The quality of forming civil societies and establishing order and justice is a subject that has been the focus of philosophers for a long time. In this regard, it is very important to solve conflicts and disagreements arising from the character of human employment and his profit-seeking nature. The current research has been done with an analytical-descriptive method and by referring to the works of Allameh and his commentators with the aim of examining the philosophical principle of employment and its effect on the quality of the emergence of societies and solving conflicts resulting from it. The findings of the research suggest that, Allameh considers

1. **Cite this article:** Qolamrezaei, J., Akbarian, J. & Soltani, S. Z. (1402 AP). The Formation of Human Societies Based on the Principle of Employment and Resolving Its Conflicts from the Viewpoint of Allameh Tabatabae. *Journal of Islam and Social Studies*, 11(43), pp. 29-9. <https://doi.org/10.22081/JISS.2024.67824.2043>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

▣ **Received:** 14/11/2023 • **Revised:** 01/12/2023 • **Accepted:** 10/01/2024 • **Published online:** 12/02/2024

© **The Authors**



humans to be employers by nature and civilized by nature. In this sense, according to his natural and physical aspect, human is seeking benefit from all beings, even his own kind; Although by nature, human is a being who accepts justice and fights against oppression, but as long as he only considers his material and natural aspect, he creates causes of conflict and enmity for himself and others. From Allameh's perspective, Allah awakens the sleeping nature of humans by sending prophets and balances their employment nature. Therefore, what is provided to human as religion has the ability to resolve human differences and provides the context for human happiness in this world and the hereafter.

Keywords

The principle of employment, the emergence of societies, collective life, social conflicts, religion, Allameh Tabatabaei.

شکل‌گیری جوامع بشری براساس اصل استخدام و حل

تعارضات آن از دیدگاه علامه طباطبائی^۱

جواد غلامرضایی^۱ رضا اکبریان^۳ سیده زینب سلطانی^۲

۱. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی^۱، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
javad.gh313@aut.ac.ir

۲. استاد، گروه فلسفه و کلام، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.
akbarian@modares.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری، فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق^۳، پردیس خاوران، تهران، ایران.
sz.soltani313@gmail.com



چکیده

کیفیت تشکیل جوامع مدنی و برقراری نظم و عدالت، موضوعی است که از دیرباز مورد توجه فلاسفه قرار گرفته است. در این راستا حل تعارضات و تراحمات برخاسته از خصلت استخدام‌گری بشر و طبع منفعت‌جوی وی امری بسیار مهم می‌باشد. پژوهش حاضر با روش تحلیلی-توصیفی و از طریق رجوع به آثار علامه و شارحان ایشان با هدف بررسی اصل فلسفی استخدام و تاثیر آن در کیفیت پیدایش جوامع و حل تعارضات حاصل از آن انجام شده است. طبق یافته‌های پژوهش، علامه، انسان را طبیعتاً استخدام‌گر و فطرتاً مدنی می‌داند. بدین معنا، که انسان با توجه به بعد طبیعی و جسمانی خویش در پی منفعت‌طلبی از همه موجودات، حتی هم‌نوعان خویش می‌باشد؛ گرچه با نظر به ساحت فطری، انسان موجودی عدالت‌پذیر و ظلم‌ستیز است، ولی تا زمانی که تنها به جنبه مادی و طبیعی خویش نظر داشته باشد، موجبات اختلاف و

۱. **استناد به این مقاله:** غلامرضایی، جواد؛ اکبریان، رضا و سلطانی، سیده زینب. (۱۴۰۲). شکل‌گیری جوامع بشری براساس اصل استخدام و حل تعارضات آن از دیدگاه علامه طباطبائی^۱. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۱(۴۳)، صص ۱۱۹-۱۴۴.
<https://doi.org/10.22081/JISS.2024.67824.2043>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) © نویسنده

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۳ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۹/۱۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۰ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۱/۲۳



دشمنی را برای خود و دیگران فراهم می‌کند. از دیدگاه علامه، خداوند با ارسال پیامبران فطرت خفته انسان‌ها را بیدار ساخته و طبع استخدام‌گر آنها را به تعادل می‌رساند؛ بنابراین آنچه به‌عنوان دین در اختیار بشر قرار می‌گیرد، قابلیت برطرف کردن اختلافات بشری را داشته و زمینه سعادت دنیوی و اخروی انسان را فراهم می‌کند.

کلیدواژه‌ها

اصل استخدام، پیدایش جوامع، زندگی جمعی، تعارضات جامعه، دین، علامه طباطبائی رحمته‌الله.

مقدمه

شکل‌گیری جامعه بشری و کیفیت آن، همواره در میان متفکران و فلاسفه مورد گفتگو بوده است. علامه طباطبایی تشکیل جامعه را براساس اصل فلسفی استخدام مطرح می‌کند و نقش فطرت را در این زمینه بسیار مهم می‌داند. از نظر وی آدمی طبیعتاً استخدام‌گر و فطرتاً مدنی است. بدین گونه که از یک طرف، بنا بر بُعد طبیعی و ساختار وجودی خویش، منفعت‌طلب و سودجو است و برای برآورده شدن نیازهای خود، حتی می‌تواند حقوق دیگران را نیز زیر پا بگذارد. زیرا تنها به اهداف و خواسته‌های خود می‌اندیشد و نادیده گرفتن دیگران و نبود رعایت عدالت برای وی امری ناپسند جلوه نمی‌نماید. اما از طرف دیگر، بنا بر ساحت فطری خویش، بی‌موجودی عدالت‌جو، ظلم‌ستیز و حق‌پذیر است. بدین صورت که در فطرت وی گرایشی به زندگی جمعی و مدنیت وجود دارد. زیرا می‌داند برآورده شدن نیازهایش در گرو برآوردن نیازهای دیگران است و این نیاز متقابل وی را به سوی زندگی مدنی سوق می‌دهد. وی پس از بیان نحوه شکل‌گیری جامعه، بروز تفاوت‌ها و تعارضات را امری بدیهی می‌داند و حل آنها را به‌عنوان امری بسیار مهم و در خور توجه مورد بررسی قرار می‌دهد. وجود چنین تضامات و تصادمات بی‌شماری در میان انسان‌ها، بیان‌کننده ضرورت وجود مجموعه قوانین کامل و جامعی است که رافع تفاوت‌ها و برقرارکننده صلح و آرامش می‌باشد که مناسب با نیازهای فطری و طبیعی بشر، وی را به سعادت حقیقی رهنمون سازد.

ایشان حل این تفاوت‌ها را از یک طرف، با در نظر گرفتن بُعد طبیعی انسان و عدم سرکوب نمودن آن و از طرف دیگر، با توجه به ساحت فطرت در ساختار وجود انسان، مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهد.

این مسئله که از چه روشی می‌توان به طور کامل تفاوت‌های بشری را رفع نمود، از دیرباز، ذهن اندیشمندان را به خود مشغول داشته است؛ از جمله علامه طباطبایی طبق جهان‌بینی خود، دیدگاه‌های خویش را در این زمینه بیان نموده‌اند. بررسی این نظریات و اختیار نمودن بهترین روش، امری ارزشمند در جهت ایجاد زمینه مناسب برای زندگی اجتماعی مطلوب است.

۱. ادراکات

در گذشته اندیشمندان، علوم و ادراکات را به دو شاخه نظری و عملی مرتبط می‌دانستند، اما علامه طباطبایی با دسته‌بندی علوم به ادراکات حقیقی و اعتباری، ابتکاری منحصر به فرد در این زمینه ارائه کرد. از نظر وی ادراکات حقیقی، انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس‌الامر است. اما ادراکات اعتباری فرض‌هایی است که به منظور رفع نیازها حیاتی، ساخته شده و جنبه وضعی و قراردادی دارد.

۱-۱. ادراکات اعتباری

طبق نظر علامه، هنگامی ادراک اعتباری شکل می‌گیرد که حد حقیقی چیزی به شیء دیگری که فاقد این حد است اعطا گردد. «مثلاً انسان مصداق شیر یا ماه در نظر گرفته شود، اگرچه در ظرف خارج چنین نیست اما در پندار، حد شیر یا ماه به انسان داده شود. درحالی که در خارج، از آن یک موجود دیگر است» (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۵۷).

«اگرچه این هویت‌ها و اعتباریاتی را که انسان به کار می‌برد، به نوعی بی‌بهره از واقعیت‌اند، اما درعین فقدان وجود خارجی، حاکی از واقعیت خارجی هستند. مثلاً در عالم خارج چیزی به‌عنوان پول، وجود خارجی ندارد، اما این هویت اعتباری در اتصال با ماده که همان تکه کاغذ یا یک فلز خاص است ایجاد شده است که در نتیجه وظایف و ویژگی‌های خاصی بنا بر چنین اعتباری، بر آن وضع می‌گردد» (شجاعی و موسوی‌فر، ۱۳۹۳).

ایشان در یک تقسیم‌بندی اعتباریات را به دو دسته تقسیم می‌کنند. اعتباریات به معنی الاعم، که در مقابل ماهیت قرار می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۹۴). «این قسم از اعتباریات در کلام پیشینیان علامه نیز بوده است و انتزاعیات نام دارد. در حالی که اعتباریات به معنی الاخص ابتکار علمی علامه می‌باشد» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۸۳). این قسم از اعتباریات مابه‌ازای خارجی ندارد، اما منشأ انتزاع دارد.

«اعتباریاتی که لازمه فعالیت قوای فعاله انسان (یا هر موجود زنده) است و آنها را

اعتباریات بالمعنی الاخص و اعتباریات عملی می‌نامیم» (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۹۴). این قسم از اعتباریات که مابه‌ازای خارجی و همچنین منشأ انتزاع ندارند، در حوزه عمل ارادی انسان قرار دارد. در واقع برای این که اعمال و فعالیت‌های انسان سامان یابد از اعتباریات کمک گرفته می‌شود. این مفاهیم اعتباری، نفس‌الامری هستند.

در زندگی انسان، نظام طبیعی جریان دارد که «محفوف به معانی و همیه است که حقیقتی در خارج ندارند و انسان در زندگی خویش همیشه همین معانی اعتباریه را دنبال می‌کند و آنها را می‌جوید و زندگی خویش را براساس آن قرار می‌دهد و لکن آنچه در خارج واقع می‌گردد همان امور حقیقیه خارجی است. پس حال انسان در نشئه طبیعت و ماده، تعلق تام به معانی سراییه و وهمیه‌ای دارد که متوسط بین ذات خالی از کمال وی و بین کمالات لاحق‌اند» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۵۶).

برای مثال مفهوم اعتباری ازدواج که در مورد زوجین به کار می‌رود، بدین معنا است که زن و مرد مکمل هم هستند. اگر در عالم خارج نیز واقعاً مکمل هم باشند و نیازهای روحی و ایمانی و اخلاقی یکدیگر را برطرف سازند، در این صورت این ازدواج اگرچه امری اعتباری است اما ارتباط با واقع و نفس‌الامر دارد که این مفاهیم اعتباری از آنها عاریه گرفته شده است.

اعتباریات به معنی الاخص به دو دسته عمومی (ثابت) و خصوصی (متغیر) تقسیم می‌شوند. با بررسی در آثار علامه می‌توان دریافت که اعتباریات عمومی (ثابت) همان اعتباریات قبل از اجتماع می‌باشد و اعتباریات عمومی (متغیر) نیز، اعتباریات بعد از اجتماع است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۷۲).

و جوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، اصل استخدام و اجتماع، اصل متابعت علم از اعتباریات قبل از اجتماع می‌باشند. اصل ملک، کلام، ریاست و مرئوسیت، امر و نهی و اعتباریات متساوی‌الطرفین، اعتباریات بعد از اجتماع می‌باشند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۱۴). هدف از بیان این تقسیم‌بندی این است که بیان شود اصل استخدام که اساس کلام در این نوشتار است چه جایگاهی در دسته‌بندی علوم نزد علامه دارد. وی اصل استخدام را بر پایه نظریه اعتباریات بنا می‌نهد. از دیدگاه علامه در خارج ماهیاتی

هستند که این ماهیات از روش قوه احساس برای انسان معلوم می‌شوند. علامه ارتباط میان اشیا در خارج را با اعتباریات مرتبط می‌سازد، حال این ارتباط یا با اعتبار نفس الامر است و یا در حوزه عمل اختیاری و ارادی انسان می‌باشد.

۱-۲. استخدام‌گری و مدنیت انسان

از دیدگاه علامه طباطبایی رحمته‌الله همه موجودات جهان هستی به ویژه موجودات زنده به علت نیازی که در طبیعت‌شان است، دیگر موجودات را در جهت برآورده شدن حاجات خود به کار می‌گیرند. انسان در این به کارگیری بهره و منفعت خویش را به دست می‌آورد و در این مسیر نه تنها از موجودات بی‌جان بلکه از گیاهان و حیوانات و هم نوعان خود نیز بهره می‌برد.

«انسان با نیروی اندیشه خود اگر با هم‌نوع خویش مواجه شود آیا به فکر استفاده از وجود او و افعال او نخواهد افتاد؟ و در مورد هم نوعان خود استثنا قائل خواهد شد؟ بی‌شک چنین نیست زیرا این خوی همگانی که پیوسته دامن‌گیر افراد انسان می‌باشد غیر طبیعی نیست و خواه ناخواه این روش مستند به طبیعت است» (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۰۳).

در واقع از دیدگاه علامه علوم و ادراکات اعتباری واسطه و رابطه میان وی و تصرفات او در امور زندگی می‌باشند. انسان مدرک این حقیقت است که باید هرآنچه را در مسیر کمال خویش موثر می‌یابد، به استخدام و تصاحب خود دریاورد. ایشان برای تایید نظر خویش به آیاتی همچون (احزاب، ۷۲)، (إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا) (معارف، ۱۹-۲۱)، (كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطَعِي أَنْ رَأَاهُ اسْتَعْنَى) (علق، ۷-۶) استناد می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۱۷).

«در واقع علامه با استناد به طاعی بالطبع و مدنی بالفطره بودن انسان‌ها معتقد است بشر، قانونمند و متمدن نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۵). تا بدین جا راجع به دیدگاه علامه در مورد خصلت استخدام‌گری در انسان سخن گفته شد اما در آثار ایشان علاوه بر تبیین این ویژگی، به مدنیت و گرایش فطری انسان به زندگی جمعی نیز اشاره شده

است که در نگاه ابتدایی می‌توان آن را نقطه مقابل نظر ایشان در مورد خوی استخدام‌طلبی انسان به شمار آورد. در ادامه به نظر ایشان پرداخته می‌شود.

علامه می‌گوید: «همه انسان‌ها به حسب فطرت، مدنی و اجتماعی‌اند و در آغاز زندگی جمعی به صورت گروه واحدی زندگی می‌کردند» (شمس، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۶۹۱؛ ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، صص ۱۸۹-۱۹۰). بدین ترتیب از دیدگاه وی انسان فطرتاً نیاز به زندگی اجتماعی را دریافته و رو به سوی آن دارد.

«در این حقیقت تردیدی نیست که انسان، نوعی است که در همه شؤون زندگی خود، مدنی و اجتماعی است و ساختمان وجودی سر تا پا احتیاج انسان و همچنین تاریخ گذشتگان تا آن‌جا که در دست است و آزمایش افراد و طبقات نسل حاضر، بدین حقیقت گواهی می‌دهند» (طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۴۴).

همچنین وی با تمسک به آیاتی همچون «یا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» (حجرات، ۱۳)، «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا» (فرقان، ۵۴) گرایش انسان به مدنیت و زندگی جمعی را از مسائلی می‌داند که اثبات آن احتیاج به بحث زیادی ندارد. زیرا گرایش انسان به زندگی اجتماعی، یک امر فطری است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۹۲).

بنابراین ایشان از یک طرف، انسان را طبیعتاً استخدام‌گر می‌داند و خصلت منفعت‌طلبی و بهره‌جویی وی از همه موجودات را، خصلت لاینفک انسان برمی‌شمرد و از طرف دیگر، معتقد است انسان موجودی است که فطرتاً و ذاتاً بر گرایش نسبت به زندگی جمعی و حیات مدنی خلق شده است.

۳-۱. بررسی تنافی در دیدگاه علامه

گرچه در ظاهر، دیدگاه علامه دارای تعارض است؛ لیکن با دقت نظر و بررسی اصول اساسی انسان‌شناختی مورد نظر وی، می‌توان دریافت که مطالب ارائه‌شده در این زمینه، فاقد هر نوع تنافی است. این تعارض ظاهری در کلام علامه را می‌توان این چنین حل نمود که ایشان اقتضائات و گرایش‌های دوگانه‌ای برای انسان در نظر دارد. البته این

گرایش‌ها به هیچ وجه متناقض و متضاد نیست. زمانی که ایشان انسان را موجودی ظلم و جهول و جزوع و منوع معرفی می‌کند به ذات و طبیعت وی نظر دارد و او را ذاتاً منفعت‌طلب، سودجو و صلح‌ستیز می‌داند. زمانی هم که وی انسان را با اوصافی همچون حقیقت‌جویی، ظلم‌گریزی و عدالت‌دوستی توصیف می‌کند، نظر به فطرت پاک و الهی او دارد.

در واقع نگرش خاص علامه در این زمینه امری مجزای از اصول مبنایی وی در مورد ذومراتب‌بودن وجود انسان نیست. در یک مرتبه، انسان فقط خود و منفعت و بهره‌های شخصی خود را درک می‌کند که این همان مرحله حیوانی و دون‌مایه اوست که برای رسیدن به اهداف خود همه چیز را در یوغ بندگی خویش می‌کشاند. در مرتبه دیگر، انسان از منیت و خودخواهی فاصله گرفته است و به ندای باطنی و فطری خویش گوش فرا می‌دهد و به بُعد روحانی و خداگونه‌شدن خویش نزدیک می‌گردد. به همین سبب هر نوع ظلم و ستم و بهره‌جویی ناعادلانه از دیگران را مخالف طینت پاک خویش می‌داند؛ بنابراین وی به دو بُعد جسمانی و روحانی انسان، توجه داشته است. با نظر به بُعد جسمانی و طبیعی، وی موجودی استخدام‌گر است اما با توجه به بُعد روحانی و الهی، خواهان عدالت و تعاون و همکاری می‌باشد. گرچه وی به صراحت چنین مطلبی را در آثار خویش مطرح نکرده است.

از میان شارحان علامه نیز گروهی دیدگاه وی را به «مدنی‌الفطره و مستخدم‌باطبع بودن انسان ارجاع می‌دهند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۶) و استدلال آن را در قالب قیاس استثنایی بدین صورت بیان می‌دارند: «اگر حق محوری (تمدن) ذاتی انسان می‌بود هرگز از او تخلف نمی‌کرد؛ لیکن غالباً از او تخلف دارد، پس انسان طبعاً یعنی ذاتاً متمدّن و حق محور و عدل مدار نیست و چون اکثر افراد انسان در غالب موارد طغیانگرند می‌توان توخّش طبعی (نه فطری) را در حدّ اقتضا (نه علّت تام) برای انسان از جهت طبع ثابت کرد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۴۴۰).

گروهی نیز بیانات وی را مربوط به من سفلی و من علوی به‌عنوان دو مرتبه از هستی انسان معرفی می‌کنند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۳، ص ۷۲۶).

۲. پیدایش زندگی جمعی

پس از تبیین نگرش علامه در مورد انسان و خصلت استخدام گری وی، پیدایش زندگی اجتماعی و شروع زندگی جمعی و تعاونی از دیدگاه ایشان مورد بررسی قرار می‌گیرد. وی اصل استخدام را مقدم بر اجتماع می‌داند. بیان ایشان در این زمینه بدین صورت است:

«انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم)» (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۰۸). به همین خاطر وی اصل استخدام را از اعتباریات پس از اجتماع به شمار می‌آورد و تشکیل جامعه را فرع بر این اصل می‌داند.

اجتماع انسانی از ابتدای پیدایش، به صورت پدیده‌ای تمام و بی‌نقص نمایان نشده است، بلکه همواره قابلیت تکامل و رشد و نمو دارد. جامعه مدنی نیز مانند دیگر امور رو به ترقی، به سوی کمال پیش می‌رود. در حقیقت نمی‌توان گفت این خصلت در اول پیدایش آن، به کامل‌ترین صورت پدیدار شده است؛ بلکه خصیصه مزبور مانند همه خواص دیگر انسان، که در ارتباط با دو نیروی علم و اراده هستند به تدریج در انسان به حد کمال می‌رسد.

۲-۱. تشکیل خانواده

اولین اجتماع و گردهمایی بشری، اجتماع منزلی از طریق ازدواج بوده و عامل آن یک عامل طبیعی است که همان نیاز جنسی می‌باشد. پس از شکل‌گیری جامعه کوچک خانواده با توجه به خوی استخدام‌گری که بیان آن گذشت، هر یک از انسان‌ها در تلاش است تا به وسیله انسان‌های دیگر خواسته‌ها و حاجات خود را برآورده سازد و تسلط خود را توسعه دهد. اگر انسان در این راستا بتواند اراده خود را بر دیگران تحمیل کند به نحوی که هر چه که او اراده کند، انسان‌های دیگر به سرانجام برسانند، به مرور و تدریج زمان این خصلت استخدام‌گری در انسان به نحو ریاست ظهور می‌نماید. برای

مثال می‌توان به ریاست در خانه، ریاست در قبیله، ریاست در کشور و امت اشاره نمود (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، صص ۱۴۵-۱۴۶). در گذشته اولین بار در بین یک گروه، «کسی مقدم می‌شد که از همه نیرومندتر و شجاع‌تر بود. این افراد شجاع که از نظر مال و اولاد از دیگران برتر بودند به ریاست می‌رسیدند و به همین ترتیب پیش می‌رفت تا بالاخره ریاست به دست کسانی می‌رسید که به فنون حکومت و سیاست بیش از دیگران آشنا بودند» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۱).

۱-۱-۲. نقش نیاز جنسی در تشکیل خانواده

نیاز جنسی، مهم‌ترین نیازی است که موجب می‌شود زن و مرد گرایشی در وجود خود نسبت به هم پیدا کرده و در اثر رابطه و تولید مثل، انسان‌ها و هم‌نوعان خویش را به وجود بیاورند. علامه طباطبایی نقش این نیاز را در شکل‌گیری جامعه کوچک خانواده بسیار مهم می‌داند. در واقع، قوی‌ترین عاملی که می‌تواند بشر را به اجتماع خانوادگی وادار نماید، وجود چنین تمایل و کشش دو جانبه زن و مرد نسبت به یکدیگر است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۴۵). این نیاز برخلاف سایر نیازهای انسان، با وجود زن و مرد و لزوم حضور هر دو طرف تامین می‌گردد. مثلاً انسان می‌تواند به تنهایی و بدون حضور دیگری و با به کارگیری دستگاه گوارش و هاضمه خود غذا بخورد و خود را سیر نماید بدون اینکه نیاز به وجود شخص دیگری در کنار خود داشته باشد. اما این مسئله در مورد تامین نیاز جنسی و تولید مثل صدق نمی‌کند و در واقع بدون همراهی و حضور جنس مخالف حاصل نمی‌گردد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۴۵).

۲-۱-۲. نقش مودت و رحمت در تشکیل خانواده

علامه نقش مودت و رحمت را در شکل‌گیری جوامع نادیده نمی‌گیرد. از نظر ایشان دو عنصر مودت و رحمت در شکل‌گیری و بقا خانواده و به تبع در تشکیل جامعه نقشی مهم ایفا می‌کند. زن و شوهر در محبت و مودت ملازم یکدیگرند. هر دو مخصوصاً زن از فرزندان مراقبت می‌کند؛ چون کودکان به خاطر ضعف و ناتوانی نیاز به حمایت دارند

و اگر این رحمت و توجه نبود نسل به کلی منقطع می‌شد. نظیر این رحمت و مودت در جامعه بزرگ شهری و میان افراد جامعه مشاهده می‌شود. مثل رفع نیاز یک فرد نیازمند و محبت کردن به او که موجب بقا نوع بشر است؛ بنابراین زمانی که ملتی درباره اصول تکوینی خویش تفکر کنند، در می‌یابند که این اصول، مرد و زن را به تشکیل جامعه خانوادگی رهنمون ساخته و آن دو را به مودت و رحمت واداشته و آن مودت و رحمت نیز اجتماع مدنی و شهری را پدید آورده است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱۶، ص ۲۵۰).

۲-۲. تشکیل جامعه

علامه پس از بیان شکل‌گیری خانواده به‌عنوان جامعه کوچک، به نحوه تشکیل جامعه می‌پردازد. مشخصه اجتماع با تمام انواع آن، چه اجتماع خانوادگی و چه غیر آن، هیچگاه از ادوار بشری جدا نبوده است. به طوری که حتی برهه‌ای از زمان را سراغ نداریم که انسان به طور فردی زندگی کرده باشد. همان‌طور که گفته شد نیاز جنسی او را برای اولین بار به ازدواج یعنی اولین قدم در تشکیل اجتماع واداشته است و قهرأ وی را مجبور ساخته تا قدم‌های بعدی را نیز بردارد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۴۶).

«برخلاف نیاز جنسی که تنها در چهارچوب خانواده تامین می‌شود، برای رفع برخی از نیازها نمی‌توان تنها به محیط خانواده اکتفا کرد. بلکه ضروری است در بخشی از امور زندگی، میان همه افراد جامعه (خانواده‌های مختلف) ارتباط و همکاری برقرار شود» (نوروزی و عابدی، ۱۳۹۱). بدین صورت با ازدواج و تولد فرزندان حاصل از ازدواج به مرور با افزایش جمعیت افراد خانواده تشکیل جامعه بزرگ‌تری مانند عشیره، قوم یا قبیله می‌گردد و همین‌طور این افزایش افراد سبب تشکیل جوامع بزرگ‌تر مانند کشور و امت را فراهم می‌نماید؛ بنابراین برای این که حوائج این جمعیت کثیر برآورده شود نیاز به همکاری همه انسان‌ها است؛ از این رو نیاز به شغل‌های گوناگون برای برآورده شدن تمام حوائج است جالب اینکه همین طبیعتی که در وجود انسان است، شوق و علاقه به شغل‌های گوناگون را در ذهن افراد ایجاد می‌کند تا از فعالیت همه افراد، مجموع حوائج جامعه تامین شود (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۱۹).

۳. بروز تعارضات در جوامع بشری

همان‌طور که بیان شد طبق اصل استخدام، خوی منفعت‌طلبی در ذات آدمی نهفته است و هر انسانی می‌خواهد به بهره و منفعت بیشتری دست یابد و در مقابل به افرادی که به استخدام گرفته و یا افراد دیگر جامعه کمترین بهره را برساند و یا در حالت بدتر اصلاً هیچ سودی به دیگران نرساند. طبق این خوی منفعت‌طلبی انسانی که در موضع قدرت قرار می‌گیرد با توسل به زور می‌تواند به دیگران ظلم کند و نهایت استخدام‌گری و بهره‌وری را از آنان داشته باشد. در چنین شرایطی که در جوامع بشری هر فردی بهره شخصی خود را می‌جوید بدون این که به منفعت دیگران بیاندیشد؛ بروز تزاخمت و تفاوت‌ها در میان افراد جامعه به‌عنوان امری طبیعی جلوه‌گر می‌شود.

از دیدگاه علامه انسان دارای قوای غضبی و شهوی است وجود این قوا در کنار شرایطی همچون محدودیت منافع، کثرت نیازها، تنوع‌طلبی و گزینه آزادی‌خواهی مطلق، موجب می‌گردد تا خصلت استخدام‌گری و منفعت‌جویی در انسان بیشتر شود (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۷). در گذشته اجتماع شکل ساده و بسیطی داشت که در آن همه انسان‌ها با یکدیگر بدون هیچ اختلاف و مشکلی زندگی می‌کردند. اما به مرور زمان و با پیچیدگی انتظارات بشر از یکدیگر و در هم‌تیدگی مسائل مختلف با هم، جامعه از حالت ساده خود بیرون آمد و ابنای بشر به نوعی سوء تفاهم در ارتباط با یکدیگر دچار شدند که برخاسته از افزون‌طلبی برخی از افراد بر برخی دیگر است (نوروزی و عابدی، ۱۳۹۱).

طبق دیدگاه علامه، اگر مادیات و بهره‌جویی‌های مادی و دنیوی هدف اصلی جامعه‌ای قرار گیرد بدون شک میان افراد و اعضای آن اختلافات و تعارضات بسیاری رخ می‌دهد. زیرا در اجتماع، براساس اصل مالکیت، یک انسان ممکن است واجد امکانات و بهره‌هایی باشد که سایر انسان‌ها از آن بی‌نصیب باشند (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۱۵۷). همین مسئله موجب بروز اختلافات بیشتری در جامعه می‌شود.

همچنین انسان‌ها به لحاظ خلقت و عاداتی به حکم ضرورت دارای اخلاقیات متفاوتی هستند که این اختلاف ناشی از آفرینش و منطبق زندگی آنها است، با توجه به

اینکه اختلاف طبقاتی همیشه عدالت اجتماعی را تهدید می‌کند؛ از این رو انسان قوی در تلاش است تا از افراد ضعیف جامعه بهره برد و از آنها برای نیل به اهداف خود استفاده کند و در عوض به آنها سود و بهره‌ناچیزی بدهد، البته موارد تاسف‌بارتری نیز وجود دارد به نحوی که فرد قوی و غالب بدون اینکه چیزی به شخص ضعیف و مغلوب بدهد از او بهره‌کشی می‌کند. در این فرض مغلوب نیز به حکم ضرورت مجبور می‌گردد تا در برابر ظلم و تجاوز فرد غالب دست به حيله و نیرنگ بزند تا بتواند در زمانی که به قدرت دست یافت انتقام ظلم ظالم را به شدیدترین وجه ممکن بگیرد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۱۸). بنابراین تمامی این امور در کنار یکدیگر موجبات تعارض و ناسازگاری هرچه بیشتر را در میان افراد بشر فراهم می‌کند.

۳-۱. پیامد اختلافات و تعارضات

بروز اختلافات سرانجام به هرج و مرج منجر شده و انسانیت آدمی را به هلاکت می‌کشاند. یعنی فطرت او را تباه ساخته و سعادتش را نابود می‌سازد. البته این گونه اختلافات امری ضروری است که در میان آحاد جامعه بشری وقوعش حتمی است، چرا که خلقت انسان به حسب مواد مختلف است اگر چه همه به جهت صورت به نحو انسان هستند و این وحدت در صورت سبب وحدت در افعال و افکار می‌گردد؛ اما اختلاف در مواد نیز دارای اقتضائاتی است که در اختلاف احساسات و ادراکات و احوال ظهور می‌کند. در نتیجه انسان در عین اینکه به جهت صورت وحدت دارد به جهت مواد مختلف هستند و این اختلاف در مواد در احساسات و ادراکات تاثیر می‌گذارد و باعث می‌شود که اهداف و آرزوهای انسان‌ها با یکدیگر متفاوت باشد و همین امر سبب اختلاف در افعال انسان‌ها می‌گردد و چنین چیزی سبب در اختلال نظام اجتماعی می‌گردد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۸).

در واقع اگرچه اجتماع در بین انسان‌ها به نحو ضرورت ایجاد می‌گردد اما با توجه به روحیه و طبیعت آزادی‌خواهی انسان، او از اعماق وجود خود در فکر رهایی از قید و بند اجتماعی بودن است و دوست دارد رها و لگام گسیخته باشد؛ از این رو هنگامی که

انسان قدرت و نیروی کافی پیدا کند از پایمال کردن حقوق دیگر افراد جامعه دریغ نخواهد کرد. در طول تاریخ همیشه افراد قوی به ضعیفان تجاوز کرده‌اند و حقوق آنها را از بین برده‌اند و آنها را به برده‌گی و بندگی کشانده‌اند و در تحت منافع خود به کار گرفته‌اند... (طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۴۶).

برای فهم بیان علامه، تمایز فطرت با طبیعت راه‌گشا است. «فطرت غیر از طبیعت است و در همه موجودهای جامد یا نامی و بدون روح حیوانی یافت می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۶۵)؛ بنابراین تا زمانی که انسان به بعد مادی و طبیعی خویش نظر داشته باشد و در همان سطح باقی بماند، همواره در اندیشه بهره‌جویی و منفعت‌طلبی از دیگران خواهد بود و جز رونق‌دادن به زندگی دنیوی به قیمت پایمال کردن حقوق دیگران، تلاشی ندارد. اما هنگامی که به فطرت خویش که خداوند وجود و ساختار هستی‌اش را براساس آن خلق نموده، توجه می‌کند، تمامی خصایص حیوانی و غیرانسانی را بی‌ارزش و بی‌پایه می‌یابد. زیرا او بر فطرتی الهی آفریده شده است که فجور و تقوایش را به وی الهام می‌کند.

۲-۳. ضرورت وضع قوانین و حل تعارضات

با توجه به آنچه تاکنون بیان شد، ضرورت وضع قوانین روشن می‌گردد. «از آنجاکه محصول فعالیت‌های گروهی افراد به هم آمیخته است و همه اعضای جامعه می‌خواهند از آن استفاده کنند، جامعه به قوانینی نیازمند خواهد بود که رعایت آنها مانع از به وجود آمدن هرج و مرج گردد؛ از این رو هیچ جامعه‌ای، اعم از جوامع ابتدایی یا پیشرفته، از یک سلسله رسوم و مقررات بی‌نیاز نخواهد بود» (نصیری، ۱۳۸۱، ص ۳۷). بدیهی است که اگر مقررات و قوانینی برای اداره کردن اجتماع نباشد هرج و مرجی پیش می‌آید که جامعه بشری دیگر قادر به ادامه زندگی خود نخواهد بود. البته این قوانین برحسب تفاوت مدنیت و توحش اقوام و ملل و اختلاف سطح فکر اجتماعات و آرمان‌های حکومتی آنها فرق می‌کند. از طرفی چون انسان همه کارهای خود را با اختیار و انتخاب خود انجام می‌دهد، یک نوع آزادی عمل برای خویش احساس می‌کند و این آزادی را

بی قید و شرط پنداشته و خواهان آزادی کامل است و به همین دلیل از هر ممنوعیت و محرومیتی که متوجه او شود ناراضی و بالاخره از هر تحدیدی که دامن گیر وی گردد، سنگینی و شکستی مخصوص در خود احساس می‌کند؛ بنابراین مقررات اجتماعی به هر میزان که کم باشد، بدین خاطر که تا حدودی انسان را محدود می‌کند، مخالف طبیعت آزادی خواه انسان است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۴۳). چنین افرادی هنوز در مرحله اسارت طبیعت و جسم و خواسته‌های نفسانی مانده‌اند و از فطرت عدالت جو و ظلم ستیز خویش غافل شده‌اند.

در این جا باید به این مسئله اشاره کرد که آیا انسان می‌تواند اختلافات حاصل از به کارگیری اصل استخدام را از راه وضع قوانین برطرف نماید؟ از دیدگاه علامه، انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند گزینه استخدام را رها کند. زیرا چنانچه گفته شد انسان همه چیز را با طبیعت و شعور درونی خود برای خویش می‌خواهد و هرگز انسان ساختار طبیعی خود یعنی احساسات ویژه خویش را که محصول ساختمان ویژه اوست از دست نخواهد داد مگر آن که انسانیت را از دست بدهد؛ همچنین شعور غریزی و طبیعت انسان که خود منشا ظهور فساد و اختلاف است، نمی‌تواند منشا رفع اختلاف و عامل از بین رفتن فساد شود (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۴۷).

بنابراین طبع استخدام‌گری، مهم‌ترین خصیصه در وجود انسان است که هرگز از او جدا نمی‌شود و خصلت استخدام‌گری در انسان موجب می‌گردد وی از تمام موجودات اطراف خود، بهره و منفعت خود را طلب کند. در نتیجه چنین سودجویی و منفعت‌طلبی که براساس اصل استخدام شکل گرفته است موجب تعارضات و تفاوت‌ها میان افراد بشر می‌شود؛ بنابراین لازم است مجموعه قوانین کامل و جامعی وجود داشته باشد که رافع تعارضات و برقرارکننده عدالت و نظم اجتماعی باشد. این قوانین باید هرگونه هرج و مرج را از میان برداشته و خصلت استخدام‌گری انسان را به تعادل برساند و صلح و آرامش را برقرار کند؛ بنابراین عاملی دیگر با قدرتی برتر و فراگیر باید وجود داشته باشد تا خوی استخدام‌گری و منفعت‌طلبی را در انسان به تعادل برساند و تمام قوای وجودی او را در جهت بهره‌برداری مناسب به حد توازن نزدیک کند.

۴. روش‌های حل تعارضات

از دیدگاه علامه روش‌های که تاکنون در جهت دست‌یابی به قوانین مصلحه برای اجتماع انسانی بیان شده و به نحوی تاثیر در حل تعارضات جامعه دارد یکی از سه روش ذیل است:

۱. روش استبداد که مقدرات مردم را به دست اراده گزافی می‌دهد و هرچه دلخواه او بوده باشد به مردم تحمیل می‌کند.

۲. روش حکومت اجتماعی که اداره امور مردم به دست قانون گذارده می‌شود و یک فرد یا یک هیئت مسئول اجرا می‌شوند.

۳. روش دینی که اراده تشریحی خدای جهان در مردم به دست همه مردم حکومت کرده و اصل توحید و اخلاق فاضله و عدالت اجتماعی را تضمین می‌نماید» (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۴۷).

در روش اول مردم مجبورند قوانین موضوعه را بپذیرند. این قوانین به منظور شرکت ادن همه طبقات در حق حیات و تساوی آنان در حقوق، تشریح شده است. بدین ترتیب هر فردی می‌تواند به درجه‌ای از کمال زندگی دست یابد، حال چه معتقد به دین باشد یا نباشد. چون در این طریق از تحمیل، دین و معارف دینی که شامل توحید و اخلاق فاضله است، به کلی لغو می‌شود. به این معنا که این عقائد را مدنظر ندارند و رعایت آن را لازم نمی‌شمارند؛ همچنین اخلاق را تابع اجتماع و تحولات اجتماعی می‌دانند. در این رویکرد هر خلقی که با حال اجتماع موافق باشد آن را فضیلت می‌شمارند، حال چه از نظر دین خوب باشد و یا نباشد. در روش دوم، مردم طوری تربیت می‌شوند و به نوعی از اخلاق متخلق می‌گردند که خود به خود قوانین را محترم و مقدس می‌شمارند. در این طریق نیز دین، در تربیت اجتماع لغو و بی اعتبار است (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۴۸).

از نظر علامه روش اول و دوم تنها ناظر به افعال مردم هستند و اعتنایی به اعتقاد و اخلاق انسان ندارند. به مقتضای این روش‌ها انسان در ماورای مواد قانونی یعنی اعتقاد و اخلاق آزاد می‌باشد. زیرا ماورای قوانین اجتماعی ضامن اجرا ندارد. ایشان روش سوم را

مورد توجه قرار می‌دهد و بیان می‌دارد تنها روشی که می‌تواند صفات درونی انسان و اعتقاد وی را تضمین نموده و اصلاح کند روش دین است که به هر سه جهت اعتقاد، اخلاق و اعمال رسیدگی می‌نماید. نتیجه اینکه رافع حقیقی اختلافات اجتماعی، تنها روش دین است (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۲).

از نظر علامه، علاوه بر اینکه اساس دو طریق اول جهل و نادانی است، مفاسدی هم در پی دارد. از جمله آن نابودی نوع بشر و انسانیت است. «چون انسان موجودی است که خدای تعالی او را آفریده و هستی‌اش وابسته و متعلق به خداست. از ناحیه خدا آغاز شده و به سوی او بازمی‌گردد، و هستی‌اش به مرگ ختم نمی‌شود» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۹۸) در حالی که دو روش قبل تنها به اصلاح زندگی دنیوی انسان همت می‌گمارند و اعتقادی به زندگی پس از مرگ ندارند.

در روش دینی انسان «یک زندگی ابدی دارد که سرنوشت زندگی ابدی‌اش باید در این دنیا معین شود. در اینجا هر راهی که پیش گرفته باشد و در اثر تمرین آن، ملکاتی کسب کرده باشد، در ابدیت هم تا ابد با آن ملکات خواهد بود. اگر در دنیا احوال و ملکاتی متناسب با توحید کسب کرده باشد، یعنی هر عملی که انجام داده بر این اساس بوده باشد که بنده‌ای از جانب خداوند است و آغاز و انجامش به سوی اوست، قهرا فردی است که انسان آمده و انسان رفته است. اما اگر توحید را فراموش کند، یعنی در واقع حقیقت امر خود را بپوشاند، فردی است که انسان آمده و دیو رفته است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۱۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۷۸).

۱-۴. ارزیابی روش دین

علامه برای حل تعارضات بشری روش سوم یعنی روش دین را برمی‌گزیند. از نظر ایشان، دین می‌تواند بهترین و کامل‌ترین منبع برای رفع اختلافات باشد. دین برنامه کاملی است که از جانب خداوند توسط انبیا برای بشر فرستاده شده و پاسخ تمام نیازها و خواسته‌های بشری را دربردارد. مجموعه دستورات دینی اگر در اجتماع به صورت قوانین اصولی پیاده شوند اعضای جامعه را به سعادت حقیقی

رسانده و از اختلافات و تعارضات و هرج و مرج‌ها جلوگیری می‌کند. خداوند، خالق انسان‌ها است و انسان‌ها را بهتر از خود آنها می‌شناسد، شرایع و قوانینی برای آنان تاسیس کرده و اساس آن شرایع را توحید قرار داده است که در نتیجه عقاید و اخلاق و رفتار آنان را اصلاح می‌کند. به عبارت دیگر، خداوند اساس قوانین خود را به گونه‌ای تنظیم نموده است که نخست به بشر بفهماند حقیقت امر او چیست. از کجا آمده و به کجا می‌رود. هم چنین خداوند بعثت انبیا را مقارن و توأم با ارسال کتبی قرار داده که مشتمل بر احکام و شرایعی است که اختلافات‌شان را از بین می‌برد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۸۰).

با توجه در بیانات علامه می‌توان به این نتیجه رسید که سایر روش‌ها تنها به بُعد طبیعی انسان توجه دارند و تلاش می‌کنند تا خصلت استخدام‌گری و سودجویی در انسان را که برگرفته از ساحت طبیعت انسان است را به تعادل برسانند. بدین ترتیب که با وضع قوانین آتش خشم و کینه و جدال را میان انسان‌ها به حداقل برسانند و آنها را ملزم به رعایت قانون نمایند. ولی باید توجه داشت که این قوانین تنها برای مدتی محدود کارآمد خواهد بود و با وضع قوانین جدید پایه و اساس نظام اجتماعی دگرگون خواهد شد. زیرا مهم‌ترین نقیصه این نگرش، نادیده گرفتن بعد فطری انسان است.

تمامی انسان‌ها بر فطرتی عدالت‌جو، ظلم‌ستیز و عدالت‌پذیر آفریده شده‌اند؛ گرچه در مرتبه نازل وجودی خویش، همان انسان منفعت‌طلب، استخدام‌گر و سودجو هستند. به همین خاطر خداوند به‌عنوان خالق انسان‌ها، پیامبران را مبعوث نموده تا فطرت خفته آدمی را بیدار نموده و او را به ساحت معنوی و الهی خویش نزدیک نماید. برقراری عدالت و نظم ماندگار در جامعه و وصول به سعادت حقیقی، در کتاب‌های آسمانی به همراه پیامبران ارسال شده است تا ایشان آنچه را که در فطرت انسان‌ها نهفته است را به ایشان یادآوری و به کمال حقیقی رهنمون نمایند.

۴-۱-۱. شواهد تاریخی

برای اثبات این که دین بهترین روش برای برقراری نظم و قانون در جامعه است

شواهد تاریخی فراوانی وجود دارد. تاریخ نشان می‌دهد تمامی امت‌ها که در قرون گذشته یکی پس از دیگری آمده و سپس منقرض شده‌اند، بدون استثنا تشکیل اجتماع داده‌اند و به دنبال آن دچار اختلاف شده‌اند. آن‌طور که تاریخ نشان می‌دهد نه چنین سابقه‌ای در زندگی انسان وجود داشته که بتواند از مسئله استخدام دست برداشته باشد و نه روزی که حس استخدامی‌گری او را به تشکیل اجتماع وادار نکرده و به زندگی انفرادی قانع ساخته باشد؛ همچنین جوامع شکل گرفته هیچ‌گاه از اختلاف خالی نبوده و این اختلافات به غیر از قوانین اجتماعی الهی، راه حل متقنی ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۹۷).

البته ممکن است برخی چنین بیان می‌کنند «آنچه که خوی سرکش استخدام را سازمان بخشیده و آن را تحت ضابطه و قانون درمی‌آورد، عقل است، پس عقل انسان منشأ پیدایش آداب، رسوم، سنن، قوانین اجتماعی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۸۴). اما علامه طباطبایی معتقد است عقل انسان به تنهایی نتوانسته قوانینی وضع کند که اختلاف را از ریشه و فساد را از ماده سوزانده باشد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۹۷). علامه برای فهم کامل مطلب به جریاناتی که در جوامع گوناگون اتفاق افتاده است اشاره می‌کند. جوامعی که دچار رکود و انحطاط اخلاق و دین‌مداری هستند، همواره درگیر جنگ، بی‌نظمی، فساد و اختلال در زندگی مدنی می‌باشند. این در حالی است که این جوامع عصر خود را، عصر تمدن و ترقی می‌نامند.

۴-۱-۲. شواهد تجربی

شواهد تجربی زیادی نیز دال بر برتری روش دین بر دیگر روش‌ها وجود دارد. از دیدگاه علامه دین همواره بشر را به سوی معارف حقیقی و اخلاق فاضله و اعمال نیک دعوت می‌کند و صلاح و سعادت عالم انسانی را در این سه چیز می‌داند: ۱. عقائد حق؛ ۲. اخلاق فاضله و ۳. اعمال نیک. بهترین شاهد تجربی بر این مسئله وجود دین مبین اسلام است که «در مدتی کوتاه از منحط‌ترین مردم صالح‌ترین انسان‌ها را ساخت. از راه تعلیم و تربیت، نفوس آنان را اصلاح نمود و آنان نیز در تربیت و پرورش انسان‌های

دیگر همت گماردند. به جرأت می‌توان گفت اگر در عصر حاضر، حضارت و تمدن رگ و ریشه‌ای از جهات کمال در جوامع بشری دارد، از آثار پیشرفت اسلامی و جریان و سرایت این پیشرفت در سراسر جهان است» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۹۸).

۲-۴. کارآمدی روش دین

خداوند در آیه ۲۱۳ سوره بقره از فرستادن انبیا تعبیر به بعث کرده است نه ارسال و مانند آن و این بدان جهت است که آیه از حال و روز انسانی خبر می‌دهد که درخمود و سکون به سر می‌برد. در چنین شرایطی تعبیر به بعث پیامبران مناسب‌تر از ارسال است. زیرا کلمه بعث از خاستن و امثال آن خبر می‌دهد. علت بعثت انبیا، ارسال کتب و دعوت دینی در واقع به خاطر میل و طبیعت انسان است که به سوی اختلاف متمایل است، طبیعتی که انسان را به ایجاد و شکل‌دهی اجتماع مدنی فرامی‌خواند، همان طبیعت انسان را به سمت اختلاف می‌کشاند. زمانی که هدایت‌کننده بشر به سوی اختلاف، طبیعت و خصلت استخدام‌گری انسان باشد، دیگر رفع اختلاف از ناحیه خود انسان و طبیعت او امکان نخواهد داشت؛ از این رو باید عاملی خارج از ساحت طبیعت انسان عهده‌دار این رفع اختلاف باشد. بدین خاطر خدای متعال از طریق بعثت انبیا و قوانین شریعت، نوع بشر را به سوی کمال مطلوب و اصلاح‌گر زندگی او سوق داده و این اختلافات را برطرف کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، صص ۱۱۱-۱۱۲).

فرد دیندار با راهنمایی دین به این حقیقت پی می‌برد که زندگی وی محدود به این جهان گذران نیست؛ بلکه حیاتی محدود و بی‌پایان در پیش دارد که با مرگ از میان نمی‌رود. تنها راه سعادت همیشگی و راحتی ابدی وی این است که از مقررات دینی که خداوند توسط پیامبران خود فرستاده است پیروی کند. زیرا می‌داند که مقررات دینی از طرف پروردگار دانا و توانایی است که احاطه علمی کامل به همه جوانب وجودی انسان دارد و لحظه‌ای از آفریده خود غافل نیست.

فرد دیندار می‌داند هر طاعتی که انجام می‌دهد از روی اختیار است و با خداوند معامله و داد و ستد انجام می‌دهد. وی با میل و رغبت مقداری از آزادی خویش را از

دست داده و در برابر آن خشنودی خداوند را بدست می‌آورد. انسان با پیروی از قوانین و مقررات دینی و با کمال خشنودی، سرگرم معامله است و هرچه از نقد آزادی صرف می‌کند، چندین برابر بهره دریافت می‌کند. اما فردی که پای‌بند به دین نیست رعایت مقررات و پیروی از قانون را برای خود خسارتی فرض می‌کند و طبع آزادی‌جوی او از باختن مقداری از آزادی شخصی خود رنج می‌برد و در پی فرصت است تا به وسیله‌ای این بند را پاره کرده و آزادی خود را بدست آورد؛ بنابراین می‌توان گفت تاثیر دین در زنده نگه داشتن اجتماع، بسی قوی‌تر و ریشه دارتر از روش‌های غیردینی است.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب مطرح شده، می‌توان نتیجه گرفت که از نظر علامه طباطبایی انسان موجودی طبیعتاً استخدام‌گر است؛ اگرچه با توجه به ساحت فطرت، گرایش به زندگی مدنی دارد. در واقع او برای برآورده شدن حاجات و نیازهای خود هر آنچه که در اطرافش باشد را به نفع خویش به کار می‌گیرد و در این زمینه حتی از انسان‌های دیگر نیز بهره‌جویی می‌کند. از آنجا که خصلت سودجویی و استفاده‌گری هیچ‌گاه از انسان جدا نخواهد شد و وی همواره در پی برتری‌جویی و منفعت‌طلبی هرچه بیشتر نسبت به دیگران است، تصادمات و تراحمات بی‌شماری میان انسان‌ها ایجاد می‌شود و در نتیجه اختلافات و منازعات میان نوع انسانی شکل می‌گیرد؛ بنابراین تا زمانی که انسان در سطح زندگی مادی و برطرف نمودن نیازهای دنیوی باقی بماند و ساحت فطری و الهی خویش را نادیده بگیرد، آتش کینه و دشمنی و جدال را هر روز بیش از پیش ایجاد می‌کند.

در نتیجه به علت بروز تعارضات و هرج و مرج فراوان، ناشی از به کارگیری اصل استخدام؛ انسان‌ها نیاز به وجود مجموعه قوانین و مقرراتی دارند که به نحو همه‌جانبه در جامعه اجرا شود و حقوقشان را تامین کند. علامه طباطبایی رحمته‌الله معتقد است از میان تمام قوانین و روش‌های مطرح شده برای حل تعارضات، دین و روش دینی بهترین و کامل‌ترین روش برای برقراری صلح و آرامش و رفع تعارضات و اختلافات ناشی از

خصلت استخدام‌گری انسان است. از دیدگاه وی هدف از مبعوث‌نمودن پیامبران و ارسال کتاب‌های آسمانی به همراه ایشان، بیدارنمودن فطرت خفته انسان‌ها است. کسانی که با فراموشی فطرت الهی خویش و توجه منحصر به فرد به بعد طبیعی و جسمانی خود، تعارضات و نزاحمات بی‌شماری را ایجاد می‌کنند که موجب تباهی و نابودی خود و دیگران می‌شوند. از آنجایی که خداوند خالق انسان است و بهترین شناخت را نسبت به انسان دارد، کامل‌ترین دستورالعمل روش زندگی را از روش وحی و ارسال نبی در اختیار بشر قرار داده است تا افزون بر فراهم کردن سعادت دنیوی و اخروی انسان، بهترین روش برای رفع اختلافات باشد؛ به اعتقاد علامه اگر مجموعه دستورات دینی در اجتماع به صورت قوانین اصولی پیاده شوند اعضای جامعه به سعادت حقیقی دست می‌یابند و اختلافات و تعارضات و هرج و مرج‌ها از جوامع بشری رخت می‌بندد.

فهرست منابع

* قرآن مجید

۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). شریعت در آئینه معرفت. قم: اسراء.
۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). فطرت در قرآن (چاپ پنجم). قم: اسراء.
۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). شمس‌الوحي تبریزی، سیره علمی علامه طباطبایی رحمته الله علیه (گردآورنده: علیرضاروغنی موفق). قم: اسراء.
۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). تسنیم (ج ۱۰). تهران: اسراء.
۵. شجاعی، حسین؛ موسوی‌فر، سیدمحمدتقی. (۱۳۹۳). ابعاد و آثار جامعه‌شناختی نظریه استخدام علامه طباطبایی در تشکیل اجتماع. مجله بلاغ مبین، ۵ (۳۸)، صص ۸-۳۱.
۶. شمس، مرادعلی. (۱۳۸۴). با علامه در میزان (ج ۱، چاپ اول). قم: اسوه.
۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۲، چاپ دوم). قم: صدرا.
۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۱). وحی یا شعور مرموز. مقدمه و پاورقی ناصر مکارم شیرازی. قم: دارالفکر.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۶). ترجمه تفسیر میزان (ج ۱، ۲، ۴، ۹ و ۱۶، مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۷). تعالیم اسلام (مصحح: هادی خسروشاهی، چاپ دوم). قم: موسسه بوستان کتاب.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۸). انسان از آغاز تا انجام. قم: موسسه بوستان کتاب.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰). روابط اجتماعی در اسلام (مترجم: محمدجواد حجتی کرمانی، به کوشش: سیدهادی خسروشاهی، ج ۲). قم: موسسه بوستان کتاب.

۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۴). مجموعه رسائل (ج ۱، مصحح: هادی خسروشاهی، چاپ سوم). قم: موسسه بوستان کتاب.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۲ و ۴). بیروت: اعلمی.
۱۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). مجموعه آثار (ج ۱۳). تهران: صدرا.
۱۶. نصیری، منصور. (۱۳۸۱). نگاهی به دیدگاه علامه طباطبایی درباره اسلام و اجتماع. مجله رواق اندیشه، (۱۴)، صص ۳۵-۵۲.
۱۷. نوروزی، علیرضا؛ عابدی، منیره. (۱۳۹۱). مبانی تشکیل جامعه از منظر علامه طباطبایی و دلالت‌های آن. مجله حکمت اسراء، (۱۲)، صص ۱۰-۳۳.

References

* The Holy Quran

1. Javadi Amoli, A. (1386 AP). *Sharia in the mirror of knowledge*. Qom: Israa. [In Persian]
2. Javadi Amoli, A. (1387 AP). *Nature in the Qur'an* (5th ed.). Qom: Israa. [In Persian]
3. Javadi Amoli, A. (1388 AP). *Shams al-Vahy Tabrizi, Scientific biography of Allameh Tabatabaei* (Roghani Movafagh, A, Ed.). Qom: Israa. [In Persian]
4. Javadi Amoli, A. (1389 AP). *Tasnim* (Vol. 10). Tehran: Isra. [In Persian]
5. Motahari, M. (1376 AP). *Collection of works* (Vol. 13). Tehran: Sadra. [In Persian]
6. Nasiri, M. (1381 AP). A look at Allameh Tabatabai's view on Islam and society. *Ravaq Andisheh*, (14), pp. 35-52. [In Persian]
7. Nowrozi, A. R., & Abedi, M. (1391 AP). The foundations of society formation from the perspective of Allameh Tabatabaei and its implications. *Hikmat Isra Magazine*, 16 (12), pp. 10-33. [In Persian]
8. Shams, M. A. (1384 AP). *With Allameh in Al-Mizan* (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Osveh. [In Persian]
9. Shojaei, H., & Mousavifar, S. M. T. (1393 AP). Dimensions and sociological effects of Allameh Tabatabaei's employment theory in community formation. *Balag Mobin*, 5 (38), pp. 8-31. [In Persian]
10. Tabatabaei, S. M. H. (1364 AP). *The principles of philosophy and the method of realism* (Vol. 2, 2nd ed.). Qom: Sadra. [In Persian]
11. Tabatabaei, S. M. H. (1381 AP). *Revelation or mysterious consciousness*. (N, Makarem Shirazi, Ed.). Qom: Dar al-Fekr. [In Persian]
12. Tabatabaei, S. M. H. (1386 AP). *Translation of Tafsir al-Mizan* (Vols. 1, 2, 4, 9 & 16, S. M. B, Mousavi Hamedani, Trans., 5th ed.). Qom: Society of teachers of Qom seminary. [In Persian]
13. Tabatabaei, S. M. H. (1387 AP). *Islamic teachings* (H, Khosrowshahi, Ed., 2nd ed.). Qom: Bustan Kitab Institute. [In Persian]

14. Tabatabaei, S. M. H. (1388 AP). *Man from beginning to end*. Qom: Bustan Kitab Institute. [In Persian]
15. Tabatabaei, S. M. H. (1390 AP). *Social relations in Islam* (M. J, Hojjati Kermani & S. H, Khosrowshahi, Trans., vol. 2). Qom: Bustan Kitab Institute. [In Persian]
16. Tabatabaei, S. M. H. (1394 AP). *A collection of treaties* (Vol. 1, H, Khosrowshahi, Ed., 3rd ed.). Qom: Bustan Kitab Institute. [In Persian]
17. Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 1, 2 & 4). Beirut: Alami. [In Arabic]

An Analytical Examination of Social Communication and Religious Proximity System with Emphasis on Allameh Tabatabaei's Viewpoint¹

Azim Amiri¹ 

1. Assistant Professor, Visiting Virtual University, Imam Khomeini Educational and Research Institute. Qom, Iran. amiri@iki.ac.ir



Abstract

Through examining the works of Allameh Tabatabaei about the links of the Islamic community, a system of religious proximity can be extracted for the social communication and interactions of the Muslim person or the Islamic community. The system of religious proximity determines the degree of attachment and convergence of people in different layers in a macro network of interaction. The system of religious proximity is organized in four layers: human, religion, denomination and faith. Proximity, in these four levels, is constructive and has a longitudinal relationship, and in interaction and action with each other, they establish the system of religious proximity. The general focus of the system of religious proximity in the four aforementioned levels will be "divine guardianship". At the human level, "Istkhlaf (inheritance of power)", at

1. **Cite this article:** Amir, A. (1402 AP). An Analytical Examination of Social Communication and Religious Proximity System with Emphasis on Allameh Tabatabaei's Viewpoint. *Journal of Islam and Social Studies*. 11(43). Pp. 9-29. <https://Doi.org/10.22081/JISS.2024.68004.2053>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

▣ **Received:** 04/12/2023 • **Revised:** 27/12/2023 • **Accepted:** 10/01/2023 • **Published online:** 12/02/2024

© **The Authors**



the religion level, "General Prophecy", at the denomination level, "Particular Prophecy" and at the faith level, "Visayat (executorship) and Imamate" are central. This study was conducted with analytical-descriptive approach and using the works of Allameh Tabatabaei and library sources. Allameh considers human existence worthy of honor due to the high capacity of the divine caliph. At the religion level, he considers the general principles of divine religions to be fixed and the existence of inherent differences between them as a violation of divine purpose, and at the denomination level, Allameh's thought and Tafsir Al-Mizan are placed in the category of proximity interpretations. In addition, at the level of faith, he expresses the highest degree of convergence among the believers, focused on the Ahl al-Bayt. In general, the system of religious proximity determines the position of human brotherhood, the convergence of divine religions, the unity of denominations and the unity of faith.

Keywords

Islamic community, social relations, proximity, religions, denominations, Wilayat, Allameh Tabatabaei.

بررسی تحلیلی ارتباطات اجتماعی و نظام تقریب دینی

با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی علیه السلام^۱

عظیم امیری ^۱

۱. استادیار، مدعو دانشگاه مجازی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ایران.

amiri@iki.ac.ir



چکیده

با بررسی آثار علامه طباطبائی پیرامون پیوندهای امت اسلامی می‌توان برای ارتباطات و تعاملات اجتماعی فرد مسلمان یا امت اسلامی، یک نظام تقریب دینی استخراج کرد. نظام تقریب دینی میزان دلبستگی و هم‌گرایی افراد را در لایه‌های گوناگون در یک شبکه کلان تعامل مشخص می‌سازد. نظام تقریب دینی در چهار لایه انسانی، ادیانی، مذاهبی و ایمانی سامان می‌یابد. تقریب، در این چهار سطح، تشکیکی و دارای رابطه طولی بوده و در تعامل و کنش با یکدیگر نظام تقریب دینی را بنیان می‌نهند. محور کلی نظام تقریب دینی در چهار سطح مورد نظر، «ولایت الهی» خواهد بود. در سطح انسانی «استخلاف»، در سطح ادیانی «نبوت عامه»، در سطح مذاهبی «نبوت خاصه» و در سطح ایمانی، «وصایت و امامت» به صورت خاص، محوریت دارند. این تحقیق با رویکرد تحلیلی - توصیفی و با استفاده از آثار علامه طباطبائی و منابع کتابخانه‌ای انجام شده است. علامه وجود انسان را به دلیل ظرفیت والای خلیفه الهی، شایسته تکریم می‌داند. در سطح ادیانی، اصول کلی ادیان الهی را ثابت و وجود اختلاف ذاتی میان آنها را نقض غرض الهی دانسته و در سطح مذاهبی، تفکر و تفسیر المیزان علامه در دسته تفاسیر تقریبی جای می‌گیرد؛ همچنین در سطح ایمانی، بالاترین درجه هم‌گرایی را میان مومنان و با محوریت اهل بیت علیهم السلام بیان می‌کنند. در مجموع نظام تقریب دینی، جایگاه اخوت انسانی، هم‌گرایی ادیان الهی، وحدت مذاهب و وحدت ایمانی را مشخص می‌کند.

کلیدواژه‌ها

امت اسلامی، ارتباطات اجتماعی، تقریب، ادیان، مذاهب، ولایت، علامه طباطبائی علیه السلام.

۱. **استناد به این مقاله:** عظیم، امیری، (۱۴۰۲). بررسی تحلیلی ارتباطات اجتماعی و نظام تقریب دین با تأکید بر

دیدگاه علامه طباطبائی علیه السلام. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۱(۴۳)، صص ۱۴۷-۱۷۵.

<https://doi.org/10.22081/JISS.2024.68004.2053>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۳ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۰/۰۶ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۰ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۱/۲۳



مقدمه

اسلام در مرحله باور و هست‌ها یک منظومه منسجم بوده و در مرحله بایدها و عینیت و تحقق نیز باید با کلیت خود محقق شود. بخشی از این منظومه و نظام، ارتباطات اجتماعی یا پیوندهای امت اسلامی و به عبارت دیگر نظام تقریب دینی یا سطوح تقریب دینی است. ارتباطات یک شخص مسلمان یا جامعه دینی را به گونه‌های مختلف تقسیم‌بندی نموده‌اند مانند ارتباط شخص با خود، خدا، دیگران و طبیعت (رک: جوادی آملی، ۱۳۹۳) و یا به صورت ارتباطات خویشاوندی، همسایگی، دوستانه، میان فرهنگی (یوسف‌زاده و همکاران، ۱۳۹۱). در برخی از این سطوح‌های چهارگانه مانند سطح ادیانی، نیز آثاری نوشته شده (فضل‌الله، ۱۳۸۹؛ طاهری آکردی، ۱۳۸۷) و چه بسا از دیدگاه علامه طباطبایی (طباطبایی ستوده، ۱۳۹۶؛ موسوی‌زاده، ۱۳۹۴) بوده است. اما آنچه در این تحقیق مد نظر ماست، بیان هر چهار سطح از ارتباطات اجتماعی در قالب یک نظام تقریب دینی از دیدگاه علامه طباطبایی مفسر بزرگ قرآن کریم در دوران معاصر است. این نگاه جامع در میان عالمان دینی و شاگردان علامه طباطبایی (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۲۹) مورد توجه بوده است. از باب نمونه کلامی از آیت‌الله مصباح یزدی از شاگردان علامه طباطبایی، نقل می‌گردد که گویای این نگاه خواهد بود.

برای مثال همه ما به طور طبیعی و فطری، انسان‌ها و به طور کلی جامعه انسانی را دوست داریم و اگر افرادی بر ضد جامعه انسانی حرکت کنند نسبت به آن‌ها دشمنی پیدا می‌کنیم. ما واقعاً همه کفار عالم را دوست داریم و می‌خواهیم ایمان بیاورند، هدایت شوند و به سعادت برسند. البته کسانی که نسبت به حق دشمنی دارند حساب‌شان جداست. ما حتی منکران خداوند را دوست داریم می‌خواهیم هدایت‌شان کنیم چون در دایره انسان‌ها قرار می‌گیرند اما آنها که خدا را قبول دارند در دایره تنگ‌تری هستند و طبعاً آن‌ها را بیشتر دوست داریم. در میان خداپاوران نیز محبت ما به کسانی که به ادیان و انبیاء الهی هم معتقدند، بیشتر است و نسبت به دسته پیشین در دایره تنگ‌تری قرار می‌گیرند، در واقع محبت ما نسبت به کسانی که اسلام را قبول دارند بیشتر از آن‌هایی است که فقط خدا را قبول دارند. در این میان علاقمندی و ارتباط نسبت به کسانی که

اسلام را قبول دارند، بیشتر و در نتیجه وحدت‌مان با آنان نیز محکم‌تر است؛ همچنین وحدت، علاقمندی و ارتباط ما در میان مسلمانان با شیعیان بیشتر است و در بین شیعیان، می‌توانیم دایره کوچک‌تری ترسیم کنیم و آن‌ها کسانی هستند که اهل کمالات هستند... وحدت و هم‌یاری ما با کسانی که در دوایر کوچک‌تر قرار می‌گیرند، پررنگ‌تر خواهد بود. این وحدت به معنای عدول از وحدت با سایر مومنین در دوایر دیگر نیست، بلکه در دایره وسیع‌تر در صحنه‌های دیگر وحدت و ارتباط کم‌رنگ‌تری وجود دارد... هرچه شناخت‌ها و دل‌بستگی‌ها و اراده‌ای که منشاء رفتارها می‌شود نسبت به فرد یا مجموعه‌ای عمیق‌تر و شدیدتر باشد، می‌تواند وحدت موثرتر و قوی‌تری بوجود بیاورد. مطالبی که بیان شد مدلی شبیه دوایر متحد‌المرکز را پیش ما قرار می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰/۰۵/۰۶).

گردآوری اطلاعات در این مقاله به روش کتابخانه‌ای انجام شده و پس از مفهوم‌شناسی واژگان اصلی به مبانی و اصول تقریب می‌پردازد. در ادامه چهار سطح ارتباطات اجتماعی یعنی تقریب انسانی با محوریت استخلاف، تقریب ادیانی با محوریت نبوت عامه، تقریب مذاهبی با محوریت نبوت خاصه و تقریب ایمانی با محوریت وصایت ستون فقرات تحقیق حاضر را تشکیل خواهند داد.

در مقدمه خوب است اشاره کنیم که در مراتب گوناگون تقریب (انسانی تا ایمانی) اشتراکات فراوانی میان مکتب‌های گوناگون دیده می‌شود که خود یکی از عوامل هم‌گرایی است؛ اما توجه به این نکته مهم است که اشتراکات می‌تواند گمراه‌کننده باشد، اشتراکات در یک نظام و مجموعه فکری و با توجه به مبانی و اصول آن مکتب باید نگریسته و تحلیل شوند، تا رهیافت‌های گوناگون به آن موضوع شناخته شود و صرف تشابه ما را از مسیر دور نسازد، به طور مثال کرامت انسانی در اسلام و اومانیسم باید در مجموعه و نظام هر دو مکتب و با توجه به مبانی و اصول آنها مورد بررسی قرار گیرد؛ از این رو در طول تاریخ از تقریب ادیانی کلامی گفته شده است؛ اما رهیافت‌ها می‌تواند متفاوت باشد و چه بسا نبود توجه به همین نکته، باعث شده تا از تقریب نیز برای اهداف دیگر نظیر استعمار ملت‌ها یا به رسمیت‌شناختن فرقه‌های انحرافی مانند رژیم صهیونیستی بهره‌برداری شود. امروزه به سبب نیازهای برخاسته از روابط پیچیده

اجتماعی، این نظام تقریب دینی که بر پایه مبانی و اصول و با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی سامان یافته، می‌تواند بیش از پیش مورد توجه قرار گیرد.

۱. مفهوم‌شناسی

واژه «نظام» در ادبیات عرب به رشته، عامل و ملاک پیوند بین اشیاء گوناگون و نیز ایجاد این پیوند و انتظام گفته می‌شود (فیروزآبادی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۸۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، صص ۵۷۸-۵۷۹). اندیشه‌ورزان تعاریف گوناگونی از نظام بیان کرده‌اند که حاصل آن‌ها را این گونه می‌توان بیان کرد: نظام کل سازمان یافته‌ای است مرکب از عناصری متعدد که تنها در ارتباط با یکدیگر و بر حسب نقشی که در این مجموعه‌ها دارند، معنا می‌یابند (هیوود، ۱۳۸۳، ص ۱۱۱).

از نظر لغت، ابن‌منظور معنای تقریب را این گونه بیان می‌کند: ریشه تقریب از (قُرب) به معنای نزدیکی است که ضد بُعد به معنای دوری است «ان القرب نقیض البعد، و التقارب ضد التباعد» اما واژه تقریب چنان که در لسان العرب آمده: و تقرب به تقربا و تقرابا یعنی به دنبال نزدیکی شدن به او آمده است. در تقریب دو ویژگی «هماهنگی» و در «کنار هم بودن» نهفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۶۶۲) و در اصطلاح، تقریب اشاره به اندیشه‌ای دارد که در پی نزدیک کردن انسان‌ها، پیروان ادیان و مذاهب بر پایه ارزش‌های انسانی و الهی است. رویکردی مبتنی بر تعامل و گفت‌وگوی عالمانه، با تکیه بر مشترکات، در عین پابندی به هویت دینی، همزیستی مسالمت‌آمیز، احترام به دیدگاه‌های یکدیگر و انسجام پیروان ادیان و مذاهب و تکامل جامعه بشری در راه رسیدن به حقیقت را پیگیری می‌کند.

دین از نظر علامه طباطبایی عبارت است از: «سنت حیات و راه روشی که بر انسان واجب است آن را پیشه کند تا سعادت‌مند شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۶۷ و ج ۷، ص ۲۶۹). در جایی دیگر دین را نحوه زیستن در حیات دنیوی می‌داند، به گونه‌ای که متضمن صلاح دنیا به وسیله آنچه با کمال اخروی و زندگی نزد خداوند موافق است، می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۳۰).

۲. مبانی و اصول تقریب دینی

نظام تقریب دینی بر مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، کلامی و ارزش‌شناختی استوار است. اساسی‌ترین مسائل در مبانی معرفت‌شناختی، واقع‌گرایی معرفت‌شناختی در مقابل ایده‌آلیسم و نسبی‌گرایی قرار دارد. عقل نیز در کنار نقل جزء منابع معرفت قلمداد می‌شود و وحی از منابع مهم معرفتی به‌شمار می‌رود. در هستی‌شناختی سوال اصلی از چیستی وجود و اشیایی هستند که حقیقتاً در عالم وجود دارند (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص ۲۵). راس هرم هستی واجب‌الوجود است و در مراتب پائین‌تر سایر موجودات هستند و موجودات هستی در مادیات منحصر نیستند. از میان رویکردهای سلبی و ایجابی به حقیقت‌غایی (حسینی قلعه بهمن، ۱۳۹۸، صص ۳۳-۵۰)، باور به توحید به‌عنوان رکن تقریب ادیان الهی و مذاهب خواهد بود. از میان اقسام انسان‌شناسی تجربی، فلسفی، شهودی و دینی، اغلب راسخ‌ترین و قاطع‌ترین پاسخ‌ها به دغدغه‌های انسان‌شناسی از سوی ادیان الهی مطرح می‌شود و نتایج ارزشمندی نظیر معنابخشی به زندگی، نجات از پوچ‌گرایی و یافتن مسیر کمال و سعادت را به همراه دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۹، صص ۲۲-۲۳). از مؤلفه‌های انسان‌شناسی دینی، دو بُعدی دانستن انسان، سرشت مشترک انسان‌ها، کمال‌جویی انسان و اجتماعی بودن انسان را می‌توان نام برد. نظام احسن، هدفمندی آفرینش از مبانی کلامی بوده و در مبانی ارزش‌شناختی رضایت الهی غایت و ملاک انگیزه و فعل ارزشی خواهد بود و ملاک ارزش‌گذاری در نظام تقریب دینی را تشکیل می‌دهد و در همین راستا علامه طباطبایی فعلی را ارزشمند می‌داند که مبتنی بر ایمان باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، صص ۲۰۳-۲۰۵) از میان اصول گوناگون برای تقریب دینی به مهم‌ترین این اصول اشاره می‌شود:

۱-۲. اصل تکریم

تکریم انسان‌ها از سوی اسلام به اعتبار آن است که انسان‌ها آفریده خداوند و دارای فطرتی پاک هستند. در میان ادیان زنده امروزی، آئین هندو هدف از آفرینش انسان را نوعی تفریح برای خالق می‌داند (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۱، صص ۷۹-۸۰). دین زرتشت هدف از

خلقت انسان را یاری‌رساندن به خالق خود برای مبارزه با اهریمن بیان کرده (بهبادی، ۱۳۶۸، ص ۳۹)، اما ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام)، انسان را به واسطه خلیفه الهی بودن دارای کرامت می‌دانند (کتاب مقدس، ۲۰۰۹م، مزامیر ۸: صص ۴-۸، پیدایش ۵: صص ۱-۲؛ اسراء، ۷۰). در منابع دینی مهرورزی و عشق‌ورزی به انسان‌ها، اوج عقلانیت و نشانه نیرومندی عقل شمرده شده^۱ و کرامت به دو شکل کرامت ذاتی و اکتسابی دیده می‌شود. علامه برخورداری انسان از قابلیت‌ها و نعمت‌های بی‌بدیل و دارا بودن موقعیت ممتاز در عالم خلقت را که از جانب آفریدگار عالم به وی عطا شده را کرامت تکوینی، طبیعی یا همان ذاتی می‌نامد، اما دستیابی به کمالات انسانی و مقام قرب الهی را که با مجاهدت‌ها و رعایت تقوی الهی بدست می‌آید و اختیاری است را کرامت اکتسابی، الهی و ارزشی می‌داند. کرامت ذاتی یعنی انسان در میان سایر موجودات عالم خصوصیتی دارد که در دیگران نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، صص ۱۵۵-۱۵۶). کرامت اکتسابی عبارت است از شرافت و حیثیتی که انسان، به صورت ارادی و از طریق استعدادها و توانایی‌های خدادادی خویش، در مسیر رشد و کمال به دست می‌آورد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، صص ۱۶۴-۱۶۵). کرامت اکتسابی تابع ملکات و خصلت‌ها درونی و ریشه در باورهای توحیدی دارد. انسان در این مسیر الهی نباید از هدف غافل شود و اگر معرفت لازم را کسب نکند، هرگز به مقصد نخواهد رسید (طباطبایی، ۱۳۸۶، صص ۱۰۶-۱۰۷ و ۱۲۷).

اگرچه کرامت انسان اصلی محوری و مبنایی است و بی‌توجهی به آن به ارزش‌هایی همچون عدالت، آزادی، برابری و صلح خدشه وارد می‌کند. با این حال، باز مکاتبی (نظیر اثبات‌گرایی حقوقی، فاشیسم) یافت می‌شوند که انسان را در ذات فاقد کرامت دانسته و کرامت وی را در خارج از ذات جستجو می‌کنند (رحیمی‌نژاد، ۱۳۹۰).

۱. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَأْسُ الْعَقْلِ بَعْدَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ التَّوَدُّدُ إِلَى النَّاسِ وَ اضْطِنَاعُ الْعَبْرِ إِلَى كُلِّ بَرٍّ وَ فَاجِرٍ؛ مهربانی کردن با مردم اولین فرمان عقل پس از ایمان است و همچنین نیکی و دوستی کردن با مردمان چه نیکشان و چه بدشان (الحر العاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۲۹۵).

۲-۲. اصل عدالت

اصل عدالت بر مبنای ارزش‌شناختی، کلامی و انسان‌شناختی استوار بوده و از آن جا که خداوند عادل است و عدل را به بندگان نیز توصیه کرده و کرامت انسانی اقتضا می‌کند که در تعامل با دیگران به عدالت رفتار کنیم. عدالت به‌عنوان یک اصل و بنیان برای هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و بستری برای رشد و کمال انسان و جامعه بشری نگریسته می‌شود. ادیان الهی برقراری عدالت در مصادیق گوناگون آن نظیر حق حیات، حق مالکیت، حق آزادی و حقوق دیگر را از اهداف خود می‌دانند (مائده، ۳۲). از نظر قرآن یکی از هدف‌های انبیا این بوده که زیر پرچم کلمه توحید به بشر آزادی اجتماعی بدهند و افراد را از اسارت و بندگی یکدیگر نجات دهند و مخالفت با «طاغوت» توصیه همه ادیان الهی است.^۱ علامه طباطبایی معتقد است که دوام زندگی انسان، منوط به استقرار جامعه بر اساس رعایت حقوق متقابل و رسیدن هر صاحب‌حقی به حق خود و مناسبات و روابط متعادل است که عدالت اجتماعی نام دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۱۷).

۲-۳. اصل احترام متقابل و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز

قرآن کریم مهم‌ترین منبع اخلاقی برای ارتباطات اجتماعی محسوب می‌شود. در گام اول قرآن از همه خواسته که با همه انسان‌ها به خوبی سخن بگویند.^۲ و راه پندگرفتن و تاثیر پذیرفتن افراد را به کارگیری سخنان و کلمات ملایم و نرم می‌داند.^۳ و احترام به فرهنگ‌ها را یادآور می‌شود. علامه طباطبایی در ذیل آیه ۱۰۸ سوره انعام می‌فرماید زینت، هر چیز زیبا و دوست‌داشتنی است. از عموم تعلیلی که جمله «لذلك

۱. وَ لَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَمِنْهُمْ فِي الْأَرْضِ فَاَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ (نحل، ۳۶). لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (بقره، ۲۵۶).
۲. قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا (بقره، ۸۳).
۳. فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْسَ لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى (طه، ۴۴).

زینا لکل امه» آن را افاده می کند، نهی از هر کلام زشتی نسبت به مقدسات دینی استفاده می شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۴۳۴).

احترام به مقدسات در ارتباطات به صورت مستقیم یا غیرمستقیم تاثیرگذار بوده و احترام به نمادها یک نمونه از احترام‌های غیرمستقیم است. نمونه بارز نمادهای ارزشی معابد،^۱ کلیساها و کنیسه‌ها هستند. به عقیده فقها احترام به محل عبادت اهل کتاب لازم است (نجفی، ۱۹۸۱م، ج ۱۴، ص ۱۳۵). احترام به فرهنگ، احترام به آداب و رسوم، زبان، را نیز در پی دارد. در قرآن کریم صیانت از معابد به عنوان یکی از اهداف جهاد و اثرات دفاع مشروع و نتیجه امنیت اجتماعی و محصول همزیستی بین ملل گوناگون شمرده شده است.^۲ احترام به معابد غیرمسلمانان در قرارداد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که در سال دوم هجری با مسیحیان منعقد کردند، از افتخارات همزیستی مسالمت آمیز با غیرمسلمانان محسوب می شود.

برای مسیحیان است آن چه برای من، نزدیکان من، ملت من و طرفداران من است. مثل این است که آنان رعیت و اهل ذمه من هستند. ما هرگونه اذیت کردن آنان را منع می کنیم... هیچ اسقفی لازم نیست اسقفیت خود را تغییر دهد، هیچ راهبی لازم نیست از رهبانیت خود دست کشد، هر کس در صومعه هست، بماند، هر کس در گردش است، بگردد. هیچ بنایی از کلیساها و محل تجارت آنان نباید خراب شود و هیچ چیز از مال کلیساها نباید در بنای مسجد و منازل مسلمانان وارد شود. هر کس این کار را بکند، عهد خدا را شکسته و با رسول او مخالفت ورزیده است. بر راهبان و اسقفان، نه جزیه است نه غرامت، و من ذمه آنان را در هر کجا باشند، حفظ می کنم... با آنان مگر

۱. وَ لَا تُسَبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (انعام، ۱۰۸).

۲. و اگر خداوند بعضی از مردم را بوسیله بعضی دیگر دفع نکند، دیرها و صومعه‌ها، و معابد یهود و نصارا، و مساجدی که نام خدا در آن بسیار برده می شود، ویران می گردد! و خداوند کسانی را که یاری او کنند (و از آیینش دفاع نمایند) یاری می کند؛ خداوند قوی و شکست ناپذیر است (حج، ۴۰).

به چیز خوب مجادله نکنید (حمید الله، ۱۳۷۴، صص ۶۳۲-۶۳۳؛ احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، صص ۷۵۷-۷۶۲). هم‌زیستی مسالمت‌آمیز گاه از باب عدالت دیده می‌شود. گاه برای رساندن جامعه به کمال مطلوب آن، باید فراتر از عدالت هم دیده شود.^۱ اصل و آموزه احسان (لقمان، ۲۲) به معنی تفضل و امری فراتر از عدالت است. زیرا عدالت آن است که انسان، آنچه بر عهده اوست را انجام دهد و آن چه را که متعلق به اوست بگیرد، ولی احسان این است که انسان بیش از آن چه را که بر عهده اوست انجام دهد و کمتر از آن چه حق اوست دریافت کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، صص ۲۳۶-۲۳۷). انسان اگر می‌خواهد شخصیت و ظرفیت وجودی‌اش کمال یابد، می‌باید فراتر از حقوق و عدالت نسبت به مردم رفتار نماید و در حق ایشان احسان و ایثار نماید تا بدین وسیله مظهر ربوبیت و رحمت الهی شود. گاه در جامعه انسانی شکاف‌هایی وجود دارد که با اصل عدالت قابل جبران نیست و ضرورت اصل احسان را دوجندان می‌کند (یوسف‌زاده و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۱۲۳). در نظام تقریب دینی مواردی فراتر از عدالت، از راه اصل احسان قابل دست‌یابی است.

۲-۴. اصل حفظ عزت و هویت دینی

شناخت محدوده تقریب، خود گام مهمی در امنیت تقریب خواهد بود. تقریب بسیج توانایی‌ها و ظرفیت جامعه انسانی و دینداران در راستای کمال انسانی بوده و با مدهانه و سازشکاری با دشمن که از صفات منافقین (محمد، ۲۶) است، متفاوت است. مدهانه به معنای دست برداشتن از اصول، مبانی، ارزش‌ها و آرمان‌های الهی در راستای راضی کردن مخالفان است. پیشوایان دینی در برابر تهاجم‌های نرم (اعتقادی، فرهنگی) و

۱. لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ؛ خدا شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت نسبت به کسانی که در راه دین با شما پیکار نکردند و از خانه و دیارتان بیرون نراندند نهی نمی‌کند؛ چرا که خداوند عدالت‌پسندگان را دوست دارد (ممتحنه، ۸).

تهاجم‌های سخت (اقتصادی، سیاسی- نظامی) رویکرد دفاعی عام و خاصی اتخاذ می‌کردند (اسدی، ۱۳۹۸، صص ۱۸۷-۲۶۰)؛ هم‌چنین اسلام نزدیک‌شدن به اهل کتاب را به امید امان، آزادگی و زیرپا گذاشتن عزت رد کرده (انفال، ۵۱-۵۲؛ رک: واحدی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۰۴). ولی اگر خیرخواهانه از در صلح و مسالمت وارد شدند، دوستی و معاشرت با آن‌ها را بدون اشکال دانسته، بلکه نیکی و رفتار عادلانه را با آنان واجب می‌داند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۷۲).

وجود برخی روایات که دلالت بر واگرایی میان ادیان دارد (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۳۳؛ حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۳۵۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۸۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۳۸۹؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۴۲۱) را باید در مقوله «حفظ هویت دینی» جستجو کرد. این نوع مرزبندی‌ها در مرحله نخست به معنای خصومت‌ورزی و ناسازگاری و ستیز با دیگران نیست بلکه تنها نوعی تدبیر برای حفظ هویت دینی و هضم‌نشدن در هاضمه دیگر فرهنگ‌ها و ملت‌هاست. گاهی نهی کردن از مشابهت با دیگران، یک حکم موقت و مربوط به شرایط خاص بوده است و با تغییر شرایط نیز حکم تغییر می‌کرده است. مانند منع پیامبر از شباهت داشتن به یهود، به سبب دفع توهم ضعف پیروان اسلام بوده است و بدیهی است که پس از قدرت گرفتن حکومت اسلامی مجالی برای این شباهت نخواهد بود.

از حضرت علی ع درباره این سخن پیامبر ص پرسیدند که فرموده بود: «رنگ سفید موی را تغییر دهید و خود را همانند یهودان مسازید» و او فرمود: «این سخن را رسول الله ص زمانی فرمود که مسلمانان اندک بودند، اما اکنون که دایره اسلام فراخ گردیده و دین استقرار یافته، هر کس به اختیار خود است» (الحر العاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۴۷؛ نهج البلاغه، حکمت ۱۷).

نهی از شباهت به دیگران (خصوصاً کفار)، در عبادات، پوشش و آداب و رسوم در روایات، به‌عنوان مانعی برای تسلط فرهنگی، اجتماعی بوده (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۳۰؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۴۱۴) که هویت یک ملت را از بین می‌برد. در اسلام نیز در راستای حفظ هویت دینی، تعرب بعد الهجره (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۷۷) (واردشدن به سرزمین‌های غیراسلامی که در آن خطر سست‌شدن اعتقادات و دین انسان را به همراه دارد) در حد

کبائر (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۶۹) یا خروج از دین قلمداد شده است. در نظام تقرب دینی نیز با تأکید بر حفظ هویت دینی و همزیستی مسالمت آمیز، تکامل جامعه انسانی در مسیر سعادت و هدایت را دنبال می‌کند. در مجموع عدالت طلبی، صلح گرایی، همزیستی مسالمت آمیز، دعوت و پابندی به پیمان‌ها را از اصولی می‌توان یافت که در نگاه علامه طباطبایی در خور توجه است (رک: محمص و فتاحی نژاد، ۱۳۹۵).

۳. نظام تقرب دینی

نظام تقرب دینی، یک نظام کلان است که مجموع تعامل‌های انسان را در حوزه‌های انسانی، ادیانی، مذهبی و ایمانی تبیین و ساماندهی می‌کند. در طول تاریخ فعالیت‌های فراوانی برای نزدیک کردن انسان‌ها در قالب‌های مختلفی و با محوریت اصول انسانی، اعتقادات، اخلاق و گوهر دین انجام شده است. هر مکتب، گروه و شخصی از زاویه نگاه خود به این مسئله پرداخته است. به اعتقاد ما دین الهی در قالب شریعت‌های متعدد و با حجت‌هایی در هر زمان برای هدایت بندگان نازل شده است. بخشی از این هدایت به روابط انسان برمی‌گردد. با تفحص در منابع اسلام می‌توان برای رابطه انسان با دیگران یک نظام تقرب دینی را استخراج کرد.

نظام تقرب دینی به معنای تقلیل در مبانی و اصول و ایجاد تکثر در پایگاه حقانیت نیست بلکه جانمایی و مشخص کردن میزان دل بستگی و هم‌گرایی افراد در حلقه‌های مختلف در یک شبکه کلان تعامل است. نظام تقرب در چهار لایه تقرب انسانی، تقرب ادیانی، تقرب مذهبی و تقرب ایمانی سامان یافته است. نکته مهم این است که ارتباط میان چهار لایه و سطح، ارتباط طولی^۱ بوده، در تعامل و کنش با یکدیگر و هم‌افزایی تقریبی، «نظام تقرب دینی» را بنیان می‌نهند. محور نظام تقرب دینی در چهار سطح «ولایت الهی» خواهد بود در سطح انسانی «استخلاف» (صدر، ۱۳۶۳، ص ۱۸۴)، در

۱. در مواردی که از ارتباط و تعامل نهی شده است مانند ارتباط و تعامل با کفار حربی یا جایی که مسلمانان زیر سلطه قرار می‌گیرند، در عرض این نظام تقرب خواهد بود.

سطح ادیانی «نبوت عامه»، در سطح مذهبی «نبوت خاصه» و در سطح ایمانی «وصایت» در ادیان الهی است.

استخلاف، همان ولایت الهی است که تنها انسان در آفرینش است که استعداد ظرفیت حمل این امانت الهی را پذیرا شد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۵۲۶) و عنوان خلیفه الهی را برای خود رقم زد. و علامه طباطبایی برخلاف دو نظریه دیگر (خلیفه فقط حضرت آدم (اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۲۶؛ غرناطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۷۹)، یا آدم به همراه ذریه او (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۱۹) همه ابنا بشر را خلیفه الهی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۱۶). نبوت عامه، مجموعه مباحثی است که درباره پیامبری به‌طور کلی شکل می‌گیرد و از مسائل مشترک نبوت بحث می‌شود. پیروان ادیان الهی بر این باورند که پیامبران همان کسانی هستند که نقشه راه هدایت و سعادت انسان را از خدای متعال گرفته و به انسان می‌دهند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۵۲۶). نبوت خاصه، مجموعه مباحثی است که درباره نبوت یکی از پیامبران مطرح می‌شود. فرقه‌های یهودی حول نبوت حضرت موسی علیه السلام، فرقه‌های مسیحی حول ایمان مسیح و فرقه‌های اسلامی حول نبوت حضرت محمد صلی الله علیه و آله به یکدیگر نزدیک می‌شوند. منظور از وصایت که محور تقریب ایمانی است یعنی پیروان هر فرقه یا مذهبی در ادیان مختلف حول محوری که برای آنها مرجعیت درون مذهبی دارد (شخص یا کتاب) جمع می‌شوند که وصایت نبی یکی از مهم‌ترین مرجعیت‌ها برای مذاهب است.

علاوه بر مبانی و اصول کلی برای نظام تقریب دینی، در هر لایه از تقریب نیز اصول و ارزش‌هایی وجود دارد که نقطه اشتراک و امتیاز از لایه‌های دیگر محسوب می‌شود. مثلاً ارزش‌های انسانی عبارتند از کلیه اصول و قواعد انسانی که فارغ از هر گونه محدودیت اجتماعی و جغرافیایی، لازمه بشریت است. ملاک امتیاز و برتری انسان‌ها در هر سطح «تقوی» به صورت تشکیکی است. تعبیر به اتقی در سوره حجرات آیه ۱۳ نشان می‌دهد که تقوی درجاتی دارد و در یک فرآیند از ساده به پیچیده و از یک مرتبه دانی به عالی تغییر مفهوم می‌دهد. مراد از تقوی در آیه دوم

سوره بقره^۱، معنای رایج در زمان جاهلیت است نه معنای اصطلاحی آن. در عرب جاهلی متقی کسی بود که در حوزه عمل و زندگی خویش فطرتی سالم داشت و از سلامت شخصیت برخوردار بود. انسانی که بر اساس فطرت سالم زندگی کند، خداوند او را هدایت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۷۵) به بیان دیگر ملاک برتری در نظام تقرب، تقوی است. در تقرب انسانی تقوی فطری یا استخلاف بالقوه یا کرامت ذاتی و تکوینی^۲، در تقرب ادیانی، مذهبی و ایمانی تقوی تبعیت از نبوت عامه، نبوت خاصه و وصایت عنوان می‌شود. تقوی هر سطح حفظ نفس از محرّمات و محدودیت‌های همان سطح است که در فرهنگ عمومی می‌توان از آن به «وظیفه‌شناسی» یاد کرد.

۱-۳. تقرب انسانی با محوریت استخلاف

از تقرب انسان‌ها به اجتماع انسانی، اجتماع عظمی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۶۱۵)، جمع‌گرایی (هیودد، ۱۳۸۳، ص ۱۹۵)، اخوت انسانی (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۲، صص ۵۵۰-۵۵۱) نیز یاد شده و با مباحثی مانند حقوق بشر، حقوق طبیعی و فطری (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۴)، حقوق مدنی، حکومت انسانی (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۱۱۷)، فرهنگ جهانی پیوند یافته است. حق فطری یا طبیعی حقی است مشترک میان انسان‌ها، که خالق انسان، در آغاز تولد برای آن‌ها قرار داده است؛ نظیر حق حیات، حق آزادی (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۰). این مشترکات به چهار حوزه متافیزیکی، زیستی، تاریخی و فطری تقسیم می‌شوند.

از مهم‌ترین ابعاد اشتراکات متافیزیکی نفخه روح الهی در بندگان و انسان‌ها بوده (حجر، ۲۹؛ سجده، ۹؛ ص، ۷۲) که همه انسان‌ها را شامل می‌شود^۳ و مبنای کرامت ذاتی است (بقره، ۳۰؛ اسراء، ۷۰). اشتراکات زیستی والدین ازلی به معنای اشتراک انسان‌ها بر خلقت

۱. «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره، ۲) این تقوی را «تقوی پیش دینی» هم گفته‌اند (محقق داماد، ۱۳۹۲، ص ۱۴۸).

۲. هویت تقوی عبارت است از حفظ شخصیت از آلودگی‌ها، و قرارداد آن در مسیر رشد و تحصیل ارزش‌های والای انسانی (جعفری، ۱۳۶۲، ج ۱۹، ص ۱۷۷).

۳. فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أُحْ لَكَ فِي الدِّينِ، أَوْ نَظِيرُ لَكَ فِي الْخَلْقِ (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

نوع بشر از نخستین پدر و مادر تأکید دارد (نساء، ۴۱؛ انعام، ۸۹؛ اعراف، ۱۸۹). این حقیقت هم‌چنین پایه مسئولیت انسان‌ها نسبت به هم‌نوعان را تشکیل می‌دهد. میل فطری حقیقت‌جویی، علم‌دوستی، قدرت، محبت، عشق و پرستش بخشی از ابعاد اشتراک فطری بین انسان‌ها را تشکیل می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۶۲).

حقیقت‌جویی^۱، برابری و مساوات (یونس، ۱۹)، کرامت ذاتی، قاعده زرین اخلاق از اصول تقریب انسانی بوده، خاستگاه حقیقت‌جویی طبیعت و فطرت پاک انسانی است. اصل مساوات و برابری نخستین پایه نظام اجتماعی اسلام است و ادیان و مکتب‌های فلسفی دیگر در این حد برای برابری انسان ارزش قائل نشده‌اند و این نوع تفاوت از اختلاف بینش در شناخت شخصیت و ارزش‌های والای انسان ناشی می‌گردد (عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۵۶۶).

در نظام تقریب دینی، اصل انسان‌بودن شایسته ملاک احترام و تکریم است؛ از این رو یکی از اصول در این باب «اصل حفظ جان» است که خون هر انسانی محترم است مگر وقتی که تجاوز کند. برای ساختن جامعه کامل و آرمانی انبیا، «نوع دوستی» برآمده از نظام اخلاقی اسلام جایگاه ویژه‌ای دارد. نوع‌دوستی نتیجه محبت است و سرمنشا محبت حقیقی، خداوند است که ریشه در رحمانیت و مهربانی او دارد؛ از این رو انسان متدین، صالح و خلیفه خدا با نقش فعال در اجتماع که ایمان به خدا سرلوحه زندگی فردی و اجتماعی اوست و دین را تکیه‌گاه خود و جامعه قرار داده و آن را محدود به روح و روان نکرده، بلکه در متن زندگی قرار می‌دهد و ضامن اجرائی آن را نه آداب و قرارداده‌های اجتماعی بلکه برگرفته از منبع حق و حقیقت و خداپرستی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۷، صص ۲۴-۳۰).

۱. علامه طباطبایی هدایت را به دو نوع اجمالی و تفصیلی تقسیم می‌کند. داشتن روحیه حق‌پذیری در انسان‌ها را هدایت اجمالی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، صص ۲۵۰-۲۵۱).
۲. نقل است که جنازه‌ای را از کنار پیامبر عبور می‌دادند، ایشان به احترام آن پا گذاشتند. اصحاب گفتند: جنازه فردی یهودی بود. حضرت به آنان فهماندند که از این مطلب مطلعند و فرمودند: «ألیست نفساً؟ آیا جنازه انسانی نبود. این امر نشان می‌دهد که پیامبر خدا برای انسان، فارغ از کیش و مرام وی، احترام قائل بودند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۸، ص ۲۷۳).

۳-۲. تقریب ادیانی با محوریت نبوت عامه

شناخت ادیان و گفت‌وگو میان ادیان به شفاف‌شدن دیدگاه‌ها و تصحیح تصورات نادرست کمک خواهد کرد و فرصتی برای نزدیک‌شدن به حقیقت پدید خواهد آورد. اسلام نیز همگان را به کم‌کردن فاصله خود با حقیقت فراخوانده است. قرآن کلمه ادیان را به صورت جمع به کار نبرده تا هم دلالت بر معنای خاص انحصار نماید و هم بر وحدت ادیان. علامه طباطبایی اصول کلی ادیان را ثابت دانسته (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۳۱) و وجود اختلاف ذاتی در ادیان را نقض غرض الهی دانسته است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۱۰ و ج ۲، ص ۱۱۱). قرآن همان دین واحد (تسلیم‌بودن) را در نظر دارد و در انتساب انبیا به دین خاص تذکر می‌دهد.^۱ هم‌چنین تصدیق پیامبران قبلی در آیات قرآن (بقره، ۴۱ و ۹۱؛ آل‌عمران، ۳؛ نساء، ۴۷) برای رد هر نوع اختلاف در ادیان الهی است. در مجموع می‌توان گفت که مواجهه قرآن با ادیان، برخوردی اصلاحی بوده است و معارف توحیدی که در بستر تاریخی گرفتار اعوجاج و تحریف‌هایی شده بود را تصحیح می‌کند. برنامه و راهبرد اساسی قرآن در مواجهه با مسئله اختلاف این است که اختلاف را به معنای تفاوت می‌داند نه تفرقه، اصل تعدد شریعت‌ها و تفاوت میان شریعت‌ها را پذیرفته^۲ و آن را بخشی از نظام خلقت می‌داند، اما از تفرقه و دشمنی پرهیز داده شده است و برای آن علل و عواملی را بیان نموده است.

ادیان تمایزاتی با هم دارند و اگر این تمایزات نباشد، هیچ توجیهی برای ظهور دین جدید در بستر تاریخی وجود ندارد و کسی را هم متوجه آمدنش نخواهد کرد (شجاعی‌زند، ۱۳۹۴، ص ۱۴۴) اما همین نقطه تمایز می‌تواند با تعیین حدود، نقطه اشتراک ادیان نیز قرار گیرد و تمایزات با حدود مشخص شده، هویت خاص ادیان را معین

۱. «أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَشْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصْرَى قُلْ ءَأَنْتُمْ أَعْلَمُمْ أَمْ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةَ عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» (بقره، ۱۴۰)؛ «مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ خَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (آل‌عمران، ۶۷).

۲. «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ» (هود، ۱۱۸).

می‌کند که خود می‌تواند از پایه‌های هم‌گرایی ادیان الهی قرار گیرد و منابع دینی (ابراهیم، ۳۶) نیز بر هم‌آوایی انسان‌های موحد تأکید می‌کند.

«إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ؛ در حقیقت این امت شماست که امتی یگانه است و من پروردگار شمایم پس از من پروا دارید» (مومنون، ۵۲).

بر اساس آیاتی که قبل و پس از آیه فوق آمده چنین برداشت می‌شود که واژه امت در آیه فوق به همه انسان‌ها که بر محور باور توحیدی می‌چرخند، تعبیر می‌شود، به این معنا که انسان‌های باورمند به ادیان توحیدی باید بر اساس توحید و یکتاپرستی به اتحاد و همبستگی همت گمارند. نکته قابل توجه در آیه فوق این است که لازم نیست اتحاد و همدلی میان بشر بر اساس همه ابعاد اعتقادی صورت بگیرد. حق جوایی، خداباوری، حریت انسان و دینداری از زمینه‌های تقریب ادیان به شمار می‌رود.

خصوصیت‌های میان برخی پیروان ادیان به‌عنوان یک اصل و طبیعت انسان‌ها پذیرفته نیست بلکه نتیجه انحراف از دینداری و دوری از هم‌گرایی است. به بیان دیگر خدا یکی است، حقیقت و فطرت انسان‌ها نیز ثابت است. دین برای هدایت هم باید در شاکله کلی و حتی بسیاری از جزئیات ثابت باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۷۳). علامه پیرامون دین حق، سازگاری با فطرت و سرشت انسانی را از شروط و لوازم دین حق عنوان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، صص ۲۲۶-۲۲۸ و ج ۷، ص ۲۶۹) و ماهیت دین حق را تسلیم‌بودن عنوان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۵۳). دین حق در عین وحدت دارای کثرت و جلوه‌های تاریخی متعددی است که هر یک در قالب شریعتی خاص و به تناسب ظرفیت‌ها، استعدادها و مصالح اقوام آن زمان از طریق پیامبران الهی ابلاغ شده و در حال حاضر شریعت حق شریعت محمدی ﷺ یا همان اسلام اصطلاحی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۵۳) و در بحث نجات قائل است که افرادی غیر از پیروان آئین حق نیز با شرایطی می‌توانند رستگار شوند، آنها که هدایت به آنها نرسیده، مستضعف هستند و خدا به آنها وعده فضل داده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، صص ۱۹۷-۱۹۸) و مقدم‌بودن رحمت خداوند بر غضبش، امید به عفو آنها را بیشتر کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، صص ۷۴-۸۰) و در بحث کثرت‌گرایی اخلاقی که ناظر به حوزه رفتار و عمل است نظر علامه اجمالاً

این است که اختلاف دینی افراد مجوزی برای روا داشتن ظلم در معاشرت با آنان یا فریب دادنشان نمی‌شود و این رفق و مدارا تا زمانی است که در حیثه عناد و تعرض و برهم زدن امنیت بر نیایند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶؛ صص ۲۰۴-۲۰۵ و ج ۱۹، ص ۴۰۱؛ پورحسن و پاشایی، ۱۳۹۵).

۳-۳. تقریب مذاهبی با محوریت نبوت خاصه

تقریب مذاهبی، تقریب درون دینی برای ادیان محسوب می‌شود. همسون نمودن تقریب مذاهبی با تقریب ادیانی و انسانی در یک نظام و در طول یکدیگر، عظیم‌ترین ظرفیت تقریبی را ایجاد می‌کند. تقریب مذاهبی در ادیان الهی همان حرکت‌های تقریبی میان مذاهب مختلف در درون دین که از آن به اخوت دینی یا وحدت‌گرایی نیز یاد می‌شود. در یهودیت می‌تواند بر محور ده فرمان و ۱۳ اصل اعتقادی ابن میمون، در مسیحیت بر پایه ایمان به مسیح و در اسلام بر اساس قرآن و سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده و با معیار شاخص‌های حکومت نبوی (معنویت، قسط و عدل، علم و معرفت، صفا و اخوت، صلاح اخلاقی و رفتاری، اقتدار و عزت، کار و حرکت و پیشرفت دائمی) ترسیم گردد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۰، صص ۳۲-۳۴). اخوت اسلامی^۱ همانند وحدت‌گرایی^۲ در مسیحیت است. از ظرفیت‌های مهم نظام تقریب دینی، توجه به تقریب مذاهبی است و وحدت دنیای اسلام در طول سه سطح دیگر نظام تقریب دینی است.

جایگاه علامه طباطبایی در تقریب مذاهب اسلامی از آن جهت والاست که در دسته

1. Islamic Confraternities.

اخوت اسلامی و حفظ هیبت اسلام در سیره ائمه علیهم‌السلام نیز مشهود است که حتی در زمان خلفای جور هر جا مشکلی علمی، اجتماعی یا سیاسی بود که به هیبت اسلام مربوط می‌شد، وارد می‌شدند. مانند پاسخگویی امام سجاد علیه‌السلام به نامه قیصر روم که عبدالملک مروان از پاسخ گفتن عاجز مانده بود (ادیب، ۱۳۷۳، صص ۱۵۸-۱۵۹).

۲. وحدت‌گرایی کلیسایی یا مسکونی‌گرایی (ecumenism) آرمانی است که بدنبال برطرف کردن اختلافات فرقه‌های مسیحی و متحد کردن کلیساهای مسیحی می‌باشد. جنبش‌ها و نهضت‌هایی نظیر شورای جهانی کلیساها از ثمرات این اندیشه است (وان وورست، ۱۳۹۳، ص ۴۹۱).

مفسران تقریب‌گرا جای دارند. تفاسیر تقریب‌گرا، تفاسیری هستند که می‌کوشند تا به اختلافات مفسران و تعصبات فرقه‌ای که درباره آیات قرآن پدید آمده، پایان دهند و به سوی هدف قرآن و وحدت امت اسلامی گام بردارند. از مهم‌ترین عوامل پیدایش تفاسیر تفرقه‌گرا می‌توان به تعصبات قومی و قبیله‌ای، ورود اسرائیلیات، تعصبات فرقه‌ای، افراطی‌گری اخباریان و اهل حدیث، تاویل سیاست‌گرایان اشاره کرد (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۸۴). طبق نظر علامه طباطبایی بهترین روش تفسیر، که مسلمانان را از تفرقه دور می‌سازد و به وحدت می‌رساند، تفسیر قرآن به قرآن است و معصومان علیهم‌السلام نیز روش تعلیم و تفسیرشان همان روش تفسیر قرآن به قرآن بوده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، مقدمه).

۳-۴. تقریب‌ایمانی با محوریت وصایت و امامت

رأفت شخص متقی و پارسا دو قسم است: رأفت عمومی شامل همه مردم، و رأفت خاص نسبت به اهل ایمان. با توجه به مبانی ارزش‌شناختی و ارزش ذاتی داشتن قرب الهی، هر اندازه افکار و گرایش‌ها به هم نزدیک‌تر باشند؛ بالطبع رفتارها هم شبیه هم خواهند شد و حرکت‌ها سمت‌وسوی واحدی پیدا خواهد کرد و هرچه در مسیر کمال انسانی و قرب الهی باشد ارزش بیشتری پیدا می‌کند. علامه مصباح یزدی از شاگردان علامه طباطبایی، جایگاه تقریب‌ایمانی را در نظام تقریب دینی این‌گونه بیان می‌کنند.

محور در تقریب‌ایمانی در ادیان و جوامع را می‌توان، وحدت و تقریب حول شخص (وصی بنیانگذار آن آئین) یا کتاب محسوب کرد. در مذهب امامیه محور تقریب‌ایمانی ولایت ائمه اطهار علیهم‌السلام خواهد بود. ولایت ائمه علیهم‌السلام استمرار ولایت و جانشینی از سوی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است که به دو شیوه ولایت تکوینی و ولایت تشریحی توسط امامان معصوم شیعی که به اهل‌بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم موسوم‌اند بر مردم اعمال می‌شود. ویژگی این ولایت، منطبق با ولایت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است (جمعی از محققین، ۱۳۹۶، ص ۵۵۷) خداوند به جهت لطف یا بر اساس حکمت، انسان کاملی را که دارای مقام عصمت و مظهر تام اسمای حسناى اوست، امام و ولی امت اسلامی قرار می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۲،

صص ۲۱۱-۲۱۲). ملاک در تقریب ایمانی، تقوی خاص و پیروی از انسان کامل و صاحبان امر در هر زمان است. علامه طباطبایی صاحبان امر و اولی الامر را امیرمومنان علی علیه السلام و اوصیای پس از او می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۶۵۳).

نتیجه‌گیری

ارتباطات و تعاملات صدر اجتماعی مسلمانان یا نظام تقریب دینی میزان هم‌گرایی انسان‌ها را در سطح‌های گوناگون در یک شبکه کلان تعامل بررسی می‌کند. تقریب، به اندیشه‌ای اشاره دارد که درصدد نزدیک کردن انسان‌ها و پیروان ادیان و مذاهب بر پایه ارزش‌های انسانی و الهی است. نظام تقریب دینی بر مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و کلامی استوار است و اصل تکریم، عدالت، احترام متقابل (هم‌زیستی مسالمت‌آمیز) و حفظ عزت و هویت دینی از اصول مهم آن به شمار می‌رود. نظام تقریب دینی در چهار سطح انسانی، ادیانی، مذهبی و ایمانی با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی بررسی شد. در سطح انسانی با محوریت استخلاف به معنای این که همه ابنای بشر ظرفیت حمل ولایت الهی و خلیفه‌الهی شدن را دارند و بر پایه مشترکات متافیزیکی، زیستی، تاریخی و فطری شایسته تکریم و مستعد تقریب هستند. تقریب در سطح ادیانی با محوریت پیامبران الهی است. علامه طباطبایی اصول کلی ادیان را ثابت دانسته و وجود اختلاف ذاتی در ادیان الهی را نقض غرض الهی می‌داند و تقریب مذهبی با محوریت نبوت خاصه در ادیان الهی است و وجود نبی اکرم صلی الله علیه و آله و قرآن با شاخص‌های ویژه خود، محور هم‌گرایی مذاهب اسلامی به شمار می‌روند و تفسیر المیزان علامه طباطبایی با رویکرد تقریبی در وحدت میان مذاهب اسلامی نقش ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است. آخرین لایه و درونی‌ترین سطح تقریب، تقریب ایمانی است که بالاترین درجه دلبستگی و هم‌گرایی میان مومنان را با محوریت اهل بیت علیهم السلام بیان می‌کند. در مجموع این چهار سطح تقریبی، نظام تقریب دینی را سامان می‌دهند این سطوح با هم رابطه طولی دارند و میزان دلبستگی و هم‌گرایی با توجه به میزان اشتراکات و اهداف، متغیر خواهد بود.

فهرست منابع

- * قرآن کریم
- * نهج البلاغه
- * کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید). (۲۰۰۹).
۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه (ج ۱، مصحح: علی اکبر غفاری). قم: انتشارات اسلامی.
 ۲. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق. (۱۴۲۲ق). المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز (ج ۱، مترجم: عبدالسلام). بیروت: دارالکتب الاسلامیه.
 ۳. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱ و ۱۲). بیروت: دارالصادر.
 ۴. احمدی میانجی، علی. (۱۴۱۹ق). مکاتیب الرسول (ج ۳). تهران: دارالحدیث.
 ۵. ادیب، عادل. (۱۳۷۳). زندگی پیشوایان ما (مترجم: اسدالله مبشری، چاپ دوازدهم). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
 ۶. اسدی، محمدرضا. (۱۳۹۸). سیره اهل بیت علیهم السلام در تعامل با اهل کتاب. قم: موسسه امام خمینی علیه السلام.
 ۷. اندلسی، ابوحنان محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). البحر المحیط فی التفسیر (ج ۱). بیروت: دارالفکر.
 ۸. بحرانی، سیدهاشم. (۱۳۷۴). البرهان فی تفسیر القرآن (چاپ اول). قم: مؤسسه بعثت.
 ۹. بهزادی، رقیه. (۱۳۶۸). بندهش: متنی به زبان پارسی میانه (تصحیح و ترجمه). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 ۱۰. بی آزار شیرازی، عبدالکریم. (۱۳۸۴). با تفاسیر تقریب گرا قرآن را به زندگی برگردانیم. تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۲(۳)، صص ۳۷-۵۵.

۱۱. پورحسن، قاسم؛ پاشایی، امیرحسین. (۱۳۹۵). انحصارگرایی تشریحی - تشکیک: دیدگاه علامه طباطبایی در میزان درباره کثرت ادیان. آئین حکمت، ۸(۳۰)، صص ۵۹-۹۰.
۱۲. جعفری، محمدتقی. (۱۳۶۲). تفسیر نهج البلاغه (ج ۱۹). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۳. جمعی از محققین. (۱۳۹۶). اصطلاحنامه فلسفه سیاسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۹). صورت و سیرت انسان در قرآن: قم: اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۰). وحدت جوامع در نهج البلاغه (تنظیم: سعید بندعلی). قم: اسراء.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). دین‌شناسی. قم: اسراء.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). حق و تکلیف. قم: اسراء.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). تسنیم (ج ۱۲ و ۲۲). قم: اسراء.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). مفاتیح الحیاة. قم: اسراء.
۲۰. الحر العاملی، محمد بن الحسن. (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة (ج ۳ و ۱۶). قم: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.
۲۱. الحر العاملی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۸ق). الفصول المهمة فی اصول الائمه (تکمله الوسائل) (ج ۳، مصحح: محمد بن محمد القائینی). قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام.
۲۲. الحر العاملی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۴ق). هدایه الامه الی احکام الائمه علیهم السلام (ج ۱). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲۳. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۰). انسان ۲۵۰ ساله. تهران: مؤسسه ایمان جهادی.
۲۴. حسینی قلعه بهمن، سیداکبر. (۱۳۹۸). الهیات تطبیقی: حقیقت غایی در ادیان. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۵. حمیدالله، محمد. (۱۳۷۴). نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم (مترجم: سیدمحمد حسینی). تهران: سروش.

۲۶. حمیری، عبدالله بن جعفر. (۱۴۱۳ق). قرب الاسناد. قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
۲۷. راغب اصفهانی. (۱۴۱۶ق). مفردات الفاظ القرا. دمشق: دارالقلم؛ بیروت: دارالشامیه.
۲۸. رحیمی نژاد، اسماعیل. (۱۳۹۰). نگرش اسلامی به کرامت انسانی. معرفت حقوقی، ۱(۲)، صص ۱۱۳-۱۲۶.
۲۹. شایگان، داریوش. (۱۳۶۲). ادیان و مکتب‌های فلسفی هند (ج ۱). تهران: امیرکبیر.
۳۰. شجاعی زند، علی‌رضا. (۱۳۹۴). دین در زمانه و زمینه مدرن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۱. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۳۶۳). سنت‌های تاریخ در قرآن (مترجم و محقق: جمال موسوی). قم: انتشارات اسلامی.
۳۲. صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (ملاصدرا). (۱۳۸۰). المبداء و المعاد (مصحح: سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ سوم). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۳. طاهری آکردی، محمدحسین. (۱۳۸۷). پیشینه تاریخی گفت‌وگوی اسلام و مسیحیت: با تأکید بر دیدگاه شیعه و کاتولیک. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۴. طباطبایی ستوده، سیداحمد. (۱۳۹۶). گوهر ادیان الهی از منظر علامه طباطبایی. قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۳۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان (ج ۱، ۲، ۴، ۵، ۷، ۹، ۱۲، ۱۶، ۱۹، ۲۰ مترجم: محمدباقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی (جامعه مدرسین).
۳۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۴). فلسفه و روش رئالیسم، شرح و پاورقی از مرتضی مطهری. تهران: صدرا.
۳۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۶). الولایه (مترجم: صادق حسن‌زاده، چاپ دهم). قم: مطبوعات دینی.
۳۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۷). روابط اجتماعی در اسلام (مترجم: محمدجواد حجتی کرمانی). قم: بوستان کتاب.

۳۹. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۲، ۳ و ۱۷). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۴۰. عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۴۲۱ق). فقه سیاسی (ج ۱). تهران: امیرکبیر.
۴۱. غرناطی (ابن جزی)، محمد بن احمد. (۱۴۱۶ق). التسهیل لعلوم التزیل (ج ۱). بیروت: دارالارقم.
۴۲. فضل الله، محمد حسین. (۱۳۸۹). گفت‌وگو و تفاهم در قرآن کریم؛ روش‌ها، الگوها و دستاوردهای گفت‌وگو (مترجم: حسین میردامادی، ویراستار: ابوالحسن هاشمی). تهران: هرمس.
۴۳. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۳ق). قاموس المحيط (ج ۴). بیروت.
۴۴. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۲ و ۵، مصححان: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۵. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (ج ۷۵ و ۷۸، مصححان: جمعی از محققان). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۶. محمص، مرضیه؛ فتاحی نژاد، فتحیه. (۱۳۹۵). دیدگاه تفسیری علامه طباطبایی پیرامون روابط بین الملل. فصل نامه مطالعات تفسیری، ۷(۲۶)، صص ۱۳۶-۱۸۴.
۴۷. محقق داماد، مصطفی. (۱۳۹۲). فاجعه جهل مقدس: گفتارهایی در تحلیل حادثه عاشورای حسینی. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۴۸. مصباح، محمد تقی. (۱۳۹۰/۰۵/۰۶). سخنرانی در همایش جبهه پایداری. برگرفته از سایت جبهه پایداری انقلاب اسلامی. <https://jebhepaydari.ir/1390/07>
۴۹. مصباح، محمد تقی. (۱۳۸۰). به سوی خودسازی، نگارش کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۵۰. مصباح، محمد تقی. (۱۳۸۹). حقوق و سیاست در قرآن، در: مشکات (۱/۱) مجموعه آثار آیت الله مصباح (محقق و نگارش: محمد شهبابی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۵۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸-۱۳۸۸). مجموعه آثار (ج ۴). تهران: صدرا.

۵۲. مغینه، محمدجواد. (۱۴۲۴ق). تفسیرالکاشف (ج ۳). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۳. موسوی زاده، احترام سادات. (۱۳۹۴). قرآن و شیوه‌های برخورد با اهل کتاب (با تکیه بر تفسیر المیزان). قم: هاجر.
۵۴. نجفی، محمدحسن. (۱۹۸۱م). جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام (ج ۱۴). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۵. نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (ج ۱). قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
۵۶. واحدی، علی بن احمد. (۱۳۶۳). اسباب النزول (ج ۱، مترجم: علی رضا ذکاوتی قراگزلو). تهران: نشر نی.
۵۷. وان وورست، رابرت ای. (۱۳۹۳). مسیحیت از لایه‌لای متون (مترجمان: جواد باغبانی و عباس رسول‌زاده). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
۵۸. هیوود، اندرو. (۱۳۸۳). درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی: از لیبرالیسم تا بنیادگرایی دینی (مترجم: محمد رفیعی مهرآبادی، چاپ دوم). تهران: وزارت امور خارجه.
۵۹. یوسف‌زاده، حسن و همکاران. (۱۳۹۱). شاخص‌های ارتباطات اجتماعی در جامعه اسلامی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.

References

- * The Holy Quran
- * Nahj al-Balagha
- * Holy Bible (Old Testament and New Testament). (2009).
- 1. A group of researchers. (1396 AP). *Thesaurus of political philosophy*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- 2. Adib, A. (1373 AP). *The lives of our leaders* (A, Mobasheri, Trans., 12th ed.). Tehran: Islamic Culture Publishing House. [In Persian]
- 3. Ahmadi Mianji, A. (1419 AH). *Makatib al-Rasoul* (Vol. 3). Tehran: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- 4. Al-Hur al-Amili, M. (1409 AH). *Tafsil Vasa'il al-Shia ila Tahsil Masa'il al-Shari'ah* (Vols. 3 & 16). Qom: Alul-Bayt le Ihya al-Torath Institute. [In Arabic]
- 5. Al-Hur al-Amili, M. (1414 AH). *Hidaya Al-Uma ila Ahkam al-A'imah* (Vol. 1). Mashhad: Islamic Research Foundation. [In Arabic]
- 6. Al-Hur al-Amili, M. (1418 AH). *Al-Fusul al-Muhima fi Usul al- A'imah (Takmilah al-Wasail)* (Vol. 3, Muhammad al-Qaini, M, Ed.). Qom: Imam Reza Institute of Islamic Studies. [In Arabic]
- 7. Andalusi, A. (1420 AH). *Al-Bahr al-Muhit fi al-Tafseer* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- 8. Asadi, M. R. (1398 AP). *The life of Ahl al-Bayt in interaction with the People of the Book*. Qom: Imam Khomeini Institute. [In Persian]
- 9. Bahrani, S. H. (1374 AP). *Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an* (1st ed.). Qom: Bi' that Institute. [In Persian]
- 10. Behzadi, R. (1368 AP). *Bandhesh: a text in Middle Persian language*. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian]
- 11. Biazar Shirazi, A. (1384 AP). Let's bring the Quran back to life with approximate interpretations. *Quran and Hadith Science Research*, 2(3), pp. 37-55. [In Persian]

12. Fazlullah, M. H. (1389 AP). *Dialogue and understanding in the Holy Quran; Methods, models and achievements of dialogue* (H, Mirdamadi, Trans., A, Hashemi, Ed.). Tehran: Hermes. [In Persian]
13. Firouzabadi, M. (1403 AH). *Qamous Al-Muhit* (Vol. 4). Beirut. [In Arabic]
14. Gharnati (Ibn Jazi), M. (1416 AH). *Al-Tashil le Olum al-Tanzil* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Arqam. [In Arabic]
15. Hamidullah, M. (1374 AP). *Letters and political agreements of Hazrat Muhammad* (S. M., Hosseini, Trans.). Tehran: Soroush. [In Persian]
16. Hamiri, A. (1413 AH). *Qorb al-Asnad*. Qom: Alulbait Institute. [In Arabic]
17. Heywood, A. (1383 AP). *An introduction to political ideologies: from liberalism to religious fundamentalism* (M, Rafiei Mehrabadi, Trans., 2nd ed.). Tehran: Ministry of Foreign Affairs. [In Persian]
18. Hosseini Khamenei, S. A. (1390 AP). *250-year-old man*. Tehran: Iman Jihadi Institute. [In Persian]
19. Hosseini Qal'e Bahman, S. A. (1398 AP). *Comparative Theology: The Ultimate Truth in Religions*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
20. Ibn Attiyah Andalusi, A. (1422 AH). *Al-Muharar al-Vajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz* (Vol. 1, Abdul Salam, Trans.). Beirut: Dar al-Kotob al-Islamiya. [In Arabic]
21. Ibn Babewayh, M (Sheikh Sadouq). (1413 AH). *Man la Yahzaroh al-Faqih* (Vol. 1, A. A, Ghafari, Ed.). Qom: Islamic Publications. [In Arabic]
22. Ibn Manzoor, M. (1414 AH). *Lisan al-Arab* (Vols. 1 & 12). Beirut: Dar al-Saderr. [In Arabic]
23. Jafari, M. T. (1362 AP). *Tafsir Nahj al-Balaghah* (Vol. 19). Tehran: Islamic Culture Publishing House. [In Persian]
24. Javadi Amoli, A. (1379 AP). *The face and character of man in the Qur'an*. Qom: Israa. [In Persian]
25. Javadi Amoli, A. (1380 AP). *The unity of communities in Nahj al-Balagha* (S, Bandali, Ed.). Qom: Israa. [In Persian]

26. Javadi Amoli, A. (1382 AP). *Religion studies*. Qom: Israa. [In Persian]
27. Javadi Amoli, A. (1384 AP). *Right and duty*. Qom: Israa. [In Persian]
28. Javadi Amoli, A. (1390 AP). *Tasnim* (Vols. 12 & 22). Qom: Israa. [In Persian]
29. Javadi Amoli, A. (1393 AP). *Mafatih al-Hayat*. Qom: Israa. [In Persian]
30. Koleyni, M. (1407 AH). *Al-Kafi* (Vols. 2 & 5, A. A, Ghafari & M, Akhundi, Trans.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya. [In Arabic]
31. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (Vols. 75 & 78, a group of researchers, Ed.). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
32. Mesbah, M. T. (1380 AP). *Towards self-improvement*. (K, Sobhani, Ed.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
33. Mesbah, M. T. (1389 AP). *Laws and Politics in the Qur'an, in: Meshkat (1/1), Ayatollah Mesbah's collection of works* (M, Shahrabi, Ed.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
34. Mesbah, M. T. (1390 AP). *Speech at the sustainability front conference*. From: <https://jebhepaydari.ir/1390/07/%D8%B3%D8%AE%D9%86%D8%B1%D8%A7%D9%86%DB%8C-%D8%AD%D8%B6%D8%B1%D8%AA-%D8%A2%DB%8C%D8%AA-%D8%A7%D9/>. [In Persian]
35. Mohaghegh Damad, M. (1392 AP). *The tragedy of holy ignorance: speeches in the analysis of Ashura incident*. Tehran: Islamic Sciences Publishing Center. [In Persian]
36. Mohases, M., & Fatahinejad, F. (1395 AP). Allameh Tabatabaei's interpretative view on international relations. *Journal of Interpretive Studies*, 7(26), pp. 136-184. [In Persian]
37. Motahari, M. (1378-1388 AP). *Collection of works* (Vol. 4). Tehran: Sadra. [In Persian]
38. Mousavizadeh, E. S. (1394 AP). *The Qur'an and ways of dealing with people of the book (based on Al-Mizan's interpretation)*. Qom: Hajar. [In Persian]

39. Mughniya, M. J. (1424 AH). *Tafsir al-Kashif* (Vol. 3). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya. [In Arabic]
40. Najafi, M. H. (1981). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Shara'e al-Islam* (Vol. 14). Beirut: Dar al-Ihya al-Torath al-Arabi.
41. Nouri, H. (1408 AH). *Mostadrak al-Wasail va Mustanbat al-Masa'il* (Vol. 1). Qom: AlulBait Institute. [In Arabic]
42. Omid Zanjani, A. A. (1421 AH). *Political Jurisprudence* (Vol. 1). Tehran: Amir Kabir. [In Arabic]
43. Pourhasan, Q., & Pashaei, A. H. (1395 AP). Legislative exclusivism - suspicion: Allameh Tabatabae'i's view in al-Mizan about the plurality of religions. *Ayeen Hikmat*, 8(30), pp. 59-90. [In Persian]
44. Ragheb Esfahani. (1416 AH). *Mufradat Alfaz al-Qara*. Damascus: Dar al-Qalam; Beirut: Dar al-Shamiya. [In Arabic]
45. Rahiminejad, E. (1390 AP). Islamic attitude to human dignity. *Legal Knowledge*, 1(2), pp. 113-126. [In Persian]
46. Sadr, S. M. B. (1363 AP). *Traditions of history in the Qur'an* (J, Mousavi, Trans.). Qom: Islamic Publications. [In Persian]
47. Shaygan, D. (1362 AP). *Religions and Philosophical Schools of India* (Vol. 1). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
48. Shirazi, S. M. (Mulasadra). (1380 AP). *Al-Mabda' va Al-Ma'ad* (S. J, Ashtiani, Ed., 3rd ed.). Qom: Islamic Propagations Office. [In Persian]
49. Shojaeizand, A. R. (1394 AP). *Religion in modern times and context*. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
50. Tabatabaei Sotoudeh, S. A. (1396 AP). *The gem of divine religions from the perspective of Allameh Tabatabaei*. Qom: Imam Khomeini Institute. [In Persian]
51. Tabatabaei, S. M. H. (1374 AP). *Translation of Tafsir al-Mizan* (Vols. 1, 2, 4, 5, 7, 9, 12, 16, 19, 20, M. B, Mousavi Hamedani, Trans.). Qom: Islamic Publications Office (Society of Teachers). [In Persian]

52. Tabatabaei, S. M. H. (1384 AP). *The philosophy and method of realism, description and footnote by Morteza Motahari*. Tehran: Sadra. [In Persian]
53. Tabatabaei, S. M. H. (1386 AP). *Al-Wilayah* (S, Hassanzadeh, Trans., 10th ed.). Qom: Religious Press. [In Persian]
54. Tabatabaei, S. M. H. (1387 AP). *Social relations in Islam* (M. J, Hojjati Kermani, Trans.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
55. Tabatabaei, S. M. H. (1390 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 1, 2, 13 & 17). Beirut: Mu'asisah al-A'alami le al-Matbu'at. [In Arabic]
56. Taheri Akerdi, M. H. (1387 AP). *The historical background of the dialogue between Islam and Christianity: with an emphasis on the Shia and Catholic views*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
57. Vahidi, A. (1363 AP). *Asbab al-Nuzul* (Vol. 1, A. R, Zekavati Qaragoozloo). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
58. Van Vorst, R. E. (1393 AP). *Christianity through the texts* (J, Baghbani & A, Rasulzadeh, Trans.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
59. Yousefzadeh, H. et al. (1391 AP). *Indicators of social communication in Islamic society*. Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]

The Effect of Gender Difference on Human Reality from the Viewpoint of Imamiya and Wahhabism, with an Emphasis on the Thoughts of Allameh Tabatabaei and Ibn Baz¹

Fatemeh Ra'oufi Tabar¹ 

1. Doctoral student of philosophy and Islamic theology, University of Qom, Iran.
fmrt.1371@gmail.com



Abstract

Gender difference, meaning male or female, is one of the characteristics that divide human beings into two major classes, men and women. Despite all the differences between men and women, both of them fall under a kind of unit and their commonalities cause them both to be called human. However, gender-related differences have led to different views of women's human reality. Some consider being a man as a kind of human perfection and believe that a woman cannot be considered a perfect human being due to her type of creation and gender, and her social activity is only an obstacle for the perfection of perfect human beings and the male gender. On the other hand, Islamic thinkers believe that piety is the standard of human value and both men and women can achieve human perfection. Both vies have representatives in Islamic epistemology;

1 . Cite this article: Ra'oufi Tabar, F. (1402 AP). The Effect of Gender Difference on Human Reality from the Viewpoint of Imamiya and Wahhabism, with an Emphasis on the Thoughts of Allameh Tabatabaei and Ibn Baz. *Journal of Islam and Social Studies*. 11(43). pp. 9-29.

<https://doi.org/10.22081/JISS.2024.67836.2045>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

Received: 16/01/2024 ● **Revised:** 21/01/2024 ● **Accepted:** 21/01/2024 ● **Published online:** 12/02/2024

© **The Authors**



However, what is necessary is to determine the authentic Islamic view, and this will not be possible except by presenting these two views on the verses of the Qur'an and the traditions of the Fourteen Infallibles. The purpose of this research is the impact of gender difference on human reality from the viewpoint of Imamiya (representing the second view) and Wahhabism (representing the first view) with the focus on the interpretive thoughts of Allameh Tabatabai and Ibn Baz, which was written using the method of comparison and analysis. In this regard, in Wahhabism, Ibn Baz is among those who believe in a woman's lack of reason and faith, leaving her human reality unanswered. This view, relying on the appearance of some hadiths, has closed its eyes on the numerous verses and narratives of the Qur'an. Verses that do not limit human evolution to a specific gender and only consider humanity and piety as criteria. On the other hand, Allameh Tabatabaei, representing Imamiya thought, believes that from the point of view of ontology and anthropology, women have human dignity and personality and are no different from men. Men and women can go through the stages of their reality without any discrimination by having piety. However, the natural differences between men and women bring different rights and social duties for both of them.

Keywords

Gender difference, human reality of women, Allameh Tabatabaei, Ibn Baz, Imamiya and Wahhabism.

تأثیر تفاوت جنسیتی بر فعلیت انسانی از نظرگاه امامیه و وهابیت با محوریت اندیشه‌های علامه طباطبایی رحمته‌الله و بن‌باز^۱

فاطمه رئوفی تبار^۱ 

۱. دانشجوی دکتری، رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، ایران.

fmrt.1371@gmail.com

چکیده

تفاوت جنسیتی، به معنی مذکر یا مونث بودن از جمله ویژگی‌هایی است که نوع انسان را به دو صنف بزرگ زن و مرد، تصنیف می‌کند. با وجود تمام اختلاف‌های زن و مرد، هر دو در ذیل نوعی واحد قرار می‌گیرند و اشتراک‌های آن‌ها سبب می‌شود که هر دو، انسان نامیده شوند. با این حال، اختلاف‌های وابسته به جنسیت، نگاه‌های متفاوتی را نسبت به فعلیت انسانی زن سبب شده است. برخی، مرد بودن را نوعی کمال انسانی برشمرده و معتقدند زن به دلیل نوع خلقت و جنسیتش نمی‌تواند انسانی کامل به شمار رود و فعالیت اجتماعی او، تنها مانعی برای تعالی انسان‌های کامل و جنس مرد است. در مقابل، اندیشمندان اسلامی معتقدند که ملاک در ارزش انسانی، تقواست و زن و مرد هر دو می‌توانند به کمالات انسانی دست یابند. هر دو اندیشه در معرفت اسلامی، دارای نمایندگانی است؛ اما آنچه ضرورت دارد، مشخص شدن نگاه اصیل اسلامی است و این مهم جز با عرضه این دو دیدگاه بر آیات قرآن و سنت معصومین علیهم‌السلام ممکن نخواهد بود. هدف از این پژوهش، تأثیر تفاوت جنسیتی بر فعلیت انسانی از نظرگاه امامیه (به نمایندگی از تلقی دوم) و وهابیت (به نمایندگی از تلقی اول) با محوریت اندیشه‌های تفسیری علامه طباطبایی و بن‌باز است که با روش

۱. **استاد به این مقاله:** رئوفی تبار، فاطمه. (۱۴۰۲). تأثیر تفاوت جنسیتی بر فعلیت انسانی از نظرگاه امامیه و وهابیت

با محوریت اندیشه‌های علامه طباطبایی رحمته‌الله و بن‌باز. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۱(۴۳)، صص ۱۷۸-۱۹۶.

<https://Doi.org/10.22081/JISS.2024.68353.2065>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۶ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۱/۰۱ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۰۱ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۱/۲۳



تطبیق و تحلیل به نگارش درآمده است. بر این اساس، بن باز در وهابیت از جمله کسانی است که با اعتقاد به نقص عقل و ایمان زن، فعلیت انسانی او را بی‌پاسخ قرار داده است. این نگاه با تکیه به ظاهر برخی احادیث، چشم خود را بر روی آیات و روایات متعدد قرآن بسته است. آیاتی که تکامل انسان را مقید به جنسیت خاصی نکرده و ملاک و معیار را تنها انسانیت و تقوا می‌داند. در مقابل، علامه طباطبایی به نمایندگی از تفکر امامیه، معتقد است زن از منظر هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، شان و شخصیتی انسانی داشته و با مرد، تفاوتی ندارد. زن و مرد با تقوایی‌اش می‌توانند مراحل فعلیت خود را بدون هرگونه تبعیض، پشت سرگذارند؛ با این حال، تفاوت‌های طبیعی زن و مرد، حقوق و وظایف اجتماعی متفاوتی را برای آن‌دو به همراه دارد.

کلیدواژه‌ها

تفاوت جنسیتی، فعلیت انسانی زن، علامه طباطبایی رحمته‌الله، بن‌باز، امامیه وهابیت.

مقدمه

مسئله زن، اگرچه موقعیتی مستقل از انسان‌شناسی ندارد؛ اما نادیده‌انگاری‌ها در حوزه ارزش‌های او و نگاه‌های جنسیت‌زده، سبب شده که این مسئله، به صورت خیرخواهانه یا با هدف تبلیغ و شعار، منزلتی خاص پیدا کند. با تمام دیدگاه روشنی که اسلام درباره جایگاه زن دارد، هنوز در میان برخی اندیشه‌های منتسب به اسلام، زن، موقعیت شایسته و حقیقی خود را نیافته است. امروزه که بحث زن، با ماهیت‌های گوناگون سیاسی، اجتماعی و دینی در محافل داخلی و خارجی؛ در زمره مباحث مهم روز، قرار گرفته است و بخش عظیمی از گفتارها و نوشتارها را به خود، اختصاص داده، شایسته است که نگاه اصیل و انسانی اسلامی به زن، تبیین و تحلیل شود و نگاه‌های افراطی و تفریطی منتسب به اسلام، از دور، خارج شود.

حضور رو به رشد اندیشه‌های وهابیت در جوامع مدنی و نیز ادعای اسلام اصیل، از سوی بزرگان این فرقه، زمینه‌ای شد تا بتوان بر پایه تطبیق و تحلیل دیدگاه وهابیت و امامیه درباره زن، در فضایی به دور از تعصب و غرض‌مندی، به افراط، تفریط یا اعتدال صاحبان اندیشه پی برد. مسئله زن، دارای ابعاد مختلفی است و با رویکردهای گوناگون سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، دینی و... قابل بررسی است. رسالت این نوشتار آن است که اندیشه‌های علامه طباطبایی رحمته‌الله به نمایندگی از تفکر شیعه امامیه و مفتی بن باز از شخصیت‌های بارز وهابیت را پیرامون تاثیر تفاوت جنسیتی بر فعلیت انسانی مورد بررسی قرار دهد. از میان مطالعات به‌عمل آمده پیرامون این مسئله، تحقیق و پژوهش مستقلی دیده نمی‌شود؛ با این حال می‌توان به آثاری اشاره کرد که تا اندازه‌ای به این مسئله، قرابت دارند؛ از آن جمله:

۱. مقاله «حدود آزادی فعالیت زن از دیدگاه وهابیت» (میرعلی و رضایی، ۱۳۹۵) که در این مقاله، دیدگاه وهابیت نسبت به مسائل اجتماعی چون: اشتغال زنان، رانندگی، سفر و... پرداخته شده است؛ ۲. پایان‌نامه «بررسی تطبیقی دیدگاه مفتیان وهابیت و امام خمینی رحمته‌الله پیرامون زن» (رنوفی تبار ۱۳۹۳) که در این اثر، مسائل مختلفی همچون جایگاه زن در خلقت و بندگی، احکام فقهی، فعالیت‌های اجتماعی زنان و... از منظر وهابیت و امام

خمینی رحمته الله علیه بررسی شده است؛ ۳. مقاله بررسی جایگاه زنان در اندیشه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان (باستانی، ۱۳۹۲) و ۴. مقاله بررسی دیدگاه علامه طباطبایی درباره تفاوت‌های حقوقی زن و مرد است (علاسوند، ۱۳۹۵) که این مقاله همان‌گونه که از عنوانش مشخص است به تفاوت حقوقی زن و مرد و تاثیر جنسیت بر آن می‌پردازد.

آنچه این پژوهش را از دیگر نگارش‌های مشابه، متمایز می‌دارد؛ بررسی مقایسه‌گونه‌ای از نظرات دو تن از شخصیت‌های بزرگ امامیه و وهابیت در مسئله تاثیر تفاوت‌های جنسیتی در فعلیت انسانی است. این نوشتار برخلاف عمده تحقیقات رایج پیرامون زن که با نگاهی جامعه‌شناسانه این مسئله را مورد بررسی قرار دادند، قصد دارد مسئله فعلیت انسانی و خلقت زن و مرد را از دیدگاه دو اندیشه متفاوت اسلامی مورد تحلیل و بررسی قرار دهد؛ از این جهت، نگاه غالب در این اثر، نگاهی کلامی و برگرفته از آرای عقلی و نقلی (قرآن و حدیث) است که با روش تطبیق و تحلیل و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به رشته تحریر درآمده است.

۱. تاثیر جنسیت بر ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها

تفاوت‌های جنسیتی در نوع واحد انسانیت؛ دو صنف بزرگ مرد و زن یا مونث و مذکر را در پی دارد. تاثیر هر یک از این دو صنف بر درجات انسانیت، شامل: انسان‌ترشدن یا کم‌بهرگی از انسانیت، نیازمند تحقیق و بررسی است؛ زیرا امروزه، برخلاف شیرین‌گفتاری گروه‌های گوناگون فکری پیرامون مقام زن و ارزش‌های او، هنوز در عمل، موجودی طفیلی و دست دوم به شمار می‌رود که تنها حضور او برای کسب رای یا بالابردن آمار، کاربرد دارد. با وجود آن‌که منابع دینی و عقل سلیم، هیچ مدرکی در انسان‌تربودن مرد، ارائه نکرده است؛ اما پای‌بندی سرسختانه به این تفکر در عده‌ای، سبب شده که شمار زیاد آیات و روایات را نادیده گرفته و بر عقل سلیم، چشم‌بربندند و در پی یافتن یا ساختن مدرکی بر مدعیات خویش باشند. عوامل دیگری مانند بی‌توجهی به بعد اصلی انسانیت؛ یعنی روح و نفس، غلبه نگاه جنسیتی، تعصب به تفکر جاهلی، نبود شناخت ارزش‌ها، ضد ارزش‌ها و نیز نگاه ظاهر بسنده به نقل، باعث تفاوت

عملکرد با گفتار در عده‌ای گردیده است. در این مجال، تاثیر تفاوت‌های جنسیتی بر ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها از نگاه وهابیت و امامیه با محوریت دیدگاه مفتی، بن باز و علامه طباطبایی رحمته‌الله مورد بررسی قرار می‌گیرد.

ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها، بسته به حدود و قلمرو آن از روش عقل و نقل، شناسایی می‌شوند. در بیشتر موارد، عقل به تنهایی می‌تواند حسن و قبح و ارزش و ضد ارزش را درک کند؛ چنانچه جهل، ظلم، ذلت و عصیان را قبیح و علم، عدل، عزت و طاعت را حسن و ارزش می‌شمارد. این امور، مستقلات عقلیه نام دارند که عقل به تنهایی در شناسایی آن، تواناست. افزون‌بر آن، ارزش‌ها و ضد ارزش‌هایی نیز هستند که بدون کمک وحی و نقل، درک نمی‌شوند و اگرچه تقابل و ضدیتی با عقل، ندارند؛ اما عقل را بدان راهی نیست و برای درک آن، به منبعی قوی‌تر نیاز است. احکام و آداب دینی، در زمره این امور هستند. پرسش اصلی در این بخش، آن است که آیا جنسیت بر شناخت و عمل به ارزش‌ها و ضد ارزش‌های عقلی و دینی، تاثیری دارد؟

به‌طور کلی در میان آرای مفتیان وهابیت، پیرامون تاثیر جنسیت بر ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها دو رویکرد دیده می‌شود:

۱. در رویکرد نخست، زن، همچون مرد؛ موجودی انسانی است که در خلقت و آفرینش، جایگاهی مساوی و هم‌طراز با مرد دارد. این تلقی بر اساس روایتی است که زن را هم‌سان و هم‌وزن مرد می‌داند: «ان النساء شقائق الرجال» (ترمذی، ۱۴۲۳ق، ص ۶۵). این نگاه، در میان روشنفکران سعودی؛ همچون احمد زکی یمانی، وزیر نفت سابق عربستان سعودی و سهیله زین العابدین حماد، نویسنده زن سعودی و عضو اتحادیه جهانی زنان جریان دارد (زکی یمانی، ۱۳۸۵، ص ۱۴ و زین العابدین حماد، ۱۴۲۴ق، ص ۱۹۸) در این دیدگاه، زن همچون مرد، دارای ارزش‌ها و ضد ارزش‌هایی است که جنسیت، تاثیری بر آن نخواهد گذاشت.

۲. رویکرد دوم که به نظر می‌رسد در پی حدیثی منتسب به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شکل گرفته است، نگاهی متفاوت را ارائه می‌دهد. بر این اساس، زن، از بخش‌هایی دنده چپ مرد، خلق شده و همین مسئله، سبب بروز رفتارها و گفتارهای غیرارزشی در زنان شده است.

بن باز، از جمله کسانی است که این حدیث را صحیح دانسته و به واسطه ابوهریره از شیخین نقل می کند که: «و استوصوا بالنساء خیرا فانهن خلقن من ضلع و ان اعوج شیء فی الضلع اعلاه...»؛ زنان را به خوبی سفارش کنید، پس همانا آنان از استخوان دنده آفریده شده اند و کج ترین دنده ها، بالاترین آن هاست (الجریسی، ۱۴۳۲ق، ص ۱۳۹۰) دیدگاه بیشتر مفتیان وهابی، نگاه اولیه و بدون تفسیر و تاویل از حدیث پیامبر ﷺ است. آن ها دلیل برخی رفتارهای غیرارزشی در زنان را به دلیل نوع خلقت آن ها می دانند و از این جهت، جنسیت را در ارزش ها و غیر ارزش ها دخیل می کنند.

پیرامون ارزش های دینی و جایگاه زن در مقام بندگی نیز، قائلین به رویکرد دوم، با استناد به روایتی از نبی مکرم اسلام ﷺ، زنان را دارای ایمان و عقل ناقص می دانند: «ما رأیت من ناقصات عقل و دین اذهب للرجل الحازم من إحدانک قلن وما نقصان دیننا وعقلنا یا رسول الله قال ألیس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل قلن بلی قال فذلک من نقصان عقلها ألیس إذا حاضت لم تصل ولم تصم قلن بلی قال فذلک من نقصان دینها»؛ هیچ ناقص عقل و دینی نمی تواند مانند شما، مردان عاقل را بفریبد. زنان پرسیدند؛ یا رسول الله! نقصان دین و عقل ما چیست؟ فرمود؛ آیا شهادت زن، نصف شهادت مرد نیست؟ گفتند؛ بله. فرمود؛ همین، از نقصان عقل او ناشی می شود. آیا این گونه نیست که در زمان عادت ماهیانه، نماز نمی خواند و روزه نمی گیرد؟ گفتند؛ بله. فرمود؛ آن نیز دلیل نقصان دین اوست (بخاری، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۸۸).

بن باز پس از نقل حدیث و بسندگی به ظاهر آن، بدون هرگونه تفسیر و تاویلی، زن را دارای ایمان و عقلی ناقص می داند؛ اما ظاهر سنگین عبارت و پرسش های پیش رو، او را به توجیه حدیث و امی دارد. او معتقد است که زن به واسطه داشتن نقایص خود در عقل و ایمان، مواخذه نمی شود؛ چرا که این نقیصه ها، به وسیله شرع، حاصل شده است. او، این مسئله را یاری خدا برای زن می داند تا امور را برای او آسان نماید. روزه، در هنگام عادت ماهیانه، برای زن، مضر است و خداوند با رحمت خود، ترک روزه را مشروع نموده است. خواندن نماز و به جا آوردن قضای آن نیز بر زن واجب نیست؛ چرا که نماز در شبانه روز، پنج بار تکرار می شود و قضای آن، مشقت بار خواهد بود (المسند،

۱۴۱۴ق، صص ۱۸۹-۱۹۱)؛ اما همچنان جای این پرسش باقی است که چرا زن باید دارای این نواقص باشد؟ و چرا خداوندی که عین کمال است و جز کمال از او صادر نمی‌شود، موجودی را با نقصان در عقل و ناتوان در ایمان، می‌آفریند، در حالی که به اعتراف بن باز، زن، هیچ نقشی در نقصان ندارد و از این جهت، مواخذه‌ای نیز نخواهد داشت؟

بن باز، جنسیت را در امور ارزشی دینی و غیردینی، موثر می‌داند و معتقد است که زن، به دلیل خلقت طفیلی و درجه چندمی خویش و نیز نواقصی که بر اساس روایت، در عقل و ایمان خود دارد- اگرچه مواخذه‌ای را سبب نمی‌شود- در امور ارزشی، مقامی، پایین‌تر از مرد خواهد داشت. به جز بن باز، در آثار مفتیان دیگری از وهابیت، همچون عبد الله بن محمد بن احمد الطیار، عضو هیئت جمعیت فقهی عربستان، این ارزش‌گذاری به چشم می‌خورد. او در کتاب خویش، با استناد به روایتی از پیامبر ﷺ، زنان را از بیشترین تشکیل‌دهندگان جمعیت جهنم می‌داند و نتیجه می‌گیرد که غلبه هوا و هوس بر زن، میل به زینت‌های دنیا و بازداشتن او از آخرت به دلیل نقصان عقل، سبب این کثرت جمعیت است (الطیار، ۱۴۳۲ق، ج ۳، ص ۷۲۰).

بنابراین، در وهابیت و از نگاه بن باز، درک ارزش‌های مستقل عقلی و غیرمستقلات عقلی که با شرع درک می‌شوند، در زن با اختلالاتی همراه است؛ زیرا از نگاه او، زن، در عقل و دین خود، نواقصی دارد که در تشخیص و عمل به ارزش‌ها او را به عقب می‌راند.

در میان امامیه به ویژه اندیشمندان عصر حاضر، مسئله زن به مسئله‌ای تخصصی تبدیل شده است و نگاه جامع به این مسئله سبب شده که مطالعات زن و مسائل پیرامونی آن به یکی از رشته‌های تخصصی در حوزه و دانشگاه تبدیل شود. با این وجود، اندیشمندان امامیه از فقیه تا فیلسوف و متکلم، در کتاب‌های خود، به مناسبت‌های مختلف از زن و مسائل پیرامونی او سخن گفته‌اند. علامه طباطبایی از جمله فیلسوفان مفسران و متکلمانی است که به مسئله زن، توجهی ویژه داشته و به مناسبت‌های مختلف از آن سخن گفته است. علامه بر اساس آیات قرآن، معتقد است زن و مرد، دو فرد از یک نوع و از یک جوهر هستند، جوهری که انسان نام دارد. دلیل این امر، آثار انسانی

است که بدون هر گونه تفاوتی از هر دو صنف زن و مرد، مشاهده می‌شود. ظهور آثار نوع، بر تحقق خود نوع، دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۴۰). بر این اساس، اسلام، انسانیت را واحدی یکنواخت می‌داند که بنیاد تبعیض و تفرقه را از ریشه کنده است. زن و مرد در طبیعت انسانی، شریک هستند و هر دو به تجهیزات انسانیت، مجهزند (طباطبایی، ۱۳۸۸ «ب»، ج ۱، ص ۳۲). افراد انسان از جهت صدق مفهوم انسان با یکدیگر، مساوی هستند و هیچ تفاوتی در ریشه آفرینش و گوهر خلقت زن و مرد نیست. هر دو صنف از یک زن و مرد آفریده شده‌اند و اگر تفاوتی در میان است، از ناحیه عوارض است که از مفهوم انسان، خارج‌اند؛ همچون جنسیت (طباطبایی، ۱۳۸۸ «ب»، ج ۱، ص ۳۲۵ و ج ۲، ص ۳۰۵).

وقتی زن و مرد در اصل خلقت در ذیل نوعی واحد باشند و هر دو انسان نامیده شوند و به واسطه جنسیت، هیچ‌یک از دیگری، انسان‌تر نباشد، لازم است برای تعیین اشتداد انسانیت و درجه بندی آن، معیار دیگری، تعیین شود؛ یعنی آنچه ارزش‌های انسانی را جلوه‌گر می‌کند و درجات یک انسان را به واسطه آن خصوصیات، افزون می‌کند، چیزی غیر از تفاوت جنسیتی است. قرآن کریم در بیان ارزش‌هایی چون: علم، ایمان، عزت و سعادت، فضیلت، صدق، تقوا، اطاعت، امانت و... و نیز ضد ارزش‌هایی؛ مانند جهل، ذلت، شقاوت، کذب، عصیان و...؛ قرینه‌ای بر اختصاص ارزش و ضد ارزش در جنسیتی خاص، ندارد. آنچه برای قرآن، معیار ارزش انسانی است، درجات تقواست: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ؛ ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید؛ (اینها ملاک امتیاز نیست) گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست» (حجرات، ۱۳).

از دیدگاه علامه، زن در تمامی احکام عبادی و حقوق اجتماعی، شریک مرد است و برتری واقعی در انسانیت، کرامتی است که اسلام به آن توجه دارد و ملاک آن، تقواست. تقوا اگر در مرد باشد، سبب برتری‌اش می‌شود و اگر در زن باشد، او را برتر می‌نماید. یک زن با تقوا از هزار مرد بی‌تقوا، محترم‌تر است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۴۶؛ ج ۲، ص ۴۱۱ و طباطبایی، ۱۳۸۸ «ب»، ج ۱، ص ۲۸۶).

از نگاه علامه، آیات قرآن با توجه به مسئله تفاوت جنسیتی، به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. آیاتی که به تساوی بین زن و مرد تصریح دارد؛ همچون آیه شریفه: «وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا؛ و کسی که چیزی از اعمال صالح را انجام دهد، خواه مرد باشد یا زن، در حالی که ایمان داشته باشد، چنان کسانی داخل بهشت می‌شوند؛ و کمترین ستمی به آنها نخواهد شد» (نساء، ۱۲۴).

۲. آیاتی که به صراحت بی‌اعتنایی یا بی‌ارزش‌انگاری نسبت به زنان را نکوهش می‌کند: «وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ؛ در حالی که هرگاه به یکی از آنها بشارت دهند دختر نصیب تو شده، صورتش (از فرط ناراحتی) سیاه می‌شود؛ و به شدت خشمگین می‌گردد» (نحل، ۵۸).

هر دو دسته از آیات، بیانگر نگاه انسانی به زن و مرد است و هیچ نوع تفاوت یا تبعیضی را در خلقت و آفرینش یا ارزش‌های انسانی نسبت به جنسیتی خاص بیان نمی‌کند. پس در اصل انسانیت، تفاوتی میان زن و مرد نیست و فضیلتی برای هیچ یک از دو صنف به واسطه جنسیت بیان نشده است. با این حال، آیات دیگری از قرآن کریم هستند که به دو خصلت ویژه در آفرینش زن، دلالت دارند:

۱. تکون و پیدایش نسل بشر از صدف زن که بقای نوع بشر را به وجود او وابسته می‌گرداند. این امر به خصوصیات جسمانی خاص زن اشاره دارد که او را از مرد، متمایز می‌کند.

۲. خلقت لطیف زن که به دلیل موقعیت‌های خاص او در زندگی همچون نقش مادری، همسری و تدبیر منزل به این صورت از مرد، تمایز پیدا کرده است. این خصوصیت نیز ناظر به روح اوست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۱۰).

این دو خصلت زن، اگرچه موجب موقعیت‌های خاص و موقعیت‌های اجتماعی ویژه‌ای برای او می‌شود؛ اما تاثیری در انسانیت و ارزش‌های او نخواهد گذاشت. بر این اساس، از دیدگاه بن‌باز، جنسیت بر ارزش‌های اخلاقی و دینی موثر است و

نقص زن در عقل و دین و نیز خلقت خاص او، سبب شکل‌گیری جبرگونه ضد ارزش‌هایی در او می‌شود؛ اما از نظر علامه، جنسیت در این مسئله، جایگاهی ندارد. با این حال، یکی از شبهاتی که همواره پیرامون مسئله زن، طرح گردیده، مضمون روایتی است که عقل و ایمان زن را ناقص می‌داند. این روایت در منابع شیعه به نقل از امیرالمومنین علیه السلام و در منابع اهل سنت به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله آمده است. اگرچه علامه طباطبایی در آثار خود، از این روایت، سخنی به میان نیاوردند؛ اما از مبانی تفسیری و دیگر نکات ایشان پیرامون شخصیت و جایگاه زن در قرآن و اسلام می‌توان به این مسئله نیز پاسخ داد:

۱. نخست آنکه، علامه در بدو بحث از جایگاه زن در اسلام، به بررسی نگاه جوامع و ادوار پیش از اسلام نسبت به زن می‌پردازد و مسائلی چون، آفرینش زن از دنده مرد، دنده کج در خلقت زنان، خلقت طفیلی زن نسبت به مرد و ولایت تامه مردان بر زنان را از عقاید جاهلیت و آموزه‌های تحریفی ادبانی چون یهودیت می‌داند. بر این اساس، همان‌گونه که پیش از این نیز گذشت، خلقت زن، همچون خلقت مرد به یک سبک و سیاق بوده و تفاوتی در آفرینش آن دو نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، صص ۲۱۳، ۴۳۴ و ج ۲، ص ۳۹۶).

۲. دوم آنکه، بر اساس نگاه اسلامی، اگرچه زن به واسطه موقعیت‌ها و نقش‌های خاص خود، استفاده بیشتری از عاطفه و احساسات خود دارد؛ اما هیچ‌کس مدعی نیست که زن، عقل ندارد، یا این که عقل زن با عقل مرد، مشابهتی ندارد و قوه دیگری است. عقل، از جمله خصوصیات مشترک نوع انسانی است و هم زن و هم مرد، از آن برخوردارند؛ با این حال، جای انکار نیست که اگر مردی در موقعیت‌های عاطفی؛ چون نگهداری از یک کودک قرار گیرد، خیلی زود، خسته و ناراحت می‌شود، برخلاف زن که بر اثر قدرت عاطفه و احساس خود، این مسئله را مدیریت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۸ «ب»، ج ۱، ص ۳۲۵)؛ بنا بر این، روایت با توجه به آیات شریفه قرآن، نیازمند تاویل است و به نظر می‌رسد منظور حضرت، کمبود یا نقص قوه عاقله در زن نیست؛ آنچه در روایت از آن کلامی گفته شده، نسبت‌سنجی مواضع به کارگیری معادلات عقلانی در زن نسبت به

مرد و امری در مقابل احساس است (نه جهل و بی‌خردی) و روایت به این نکته اشاره دارد که زن به تناسب موقعیت‌های خاص خود، به مراتب از احساس، بهره بیشتری می‌برد تا استدلال‌ها و معادلات عقلانی که موقعیت و جایگاه خاص خود را می‌طلبد.

۳. قرآن به صراحت بیان کرده که تنها معیار در ارزش‌سنجی، تقواست و هیچ تفاوتی میان زن و مرد نیست و هر کس، عملی را انجام دهد، خداوند، آن را نادیده نمی‌گیرد و نتیجه عمل را به او می‌دهد: «أَنْتِي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى؛ مَنْ عَمِلَ هَيْجَ عَمَلٍ كُنْتَهُ أَيَّ زَنْ بَشَرٍ يَأْتِيهِمْ كَيْدٌ مِّنْ رَبِّكَ يُؤْتِيهِمْ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ» (آل عمران، ۱۹۵).

نتیجه آنکه از دیدگاه علامه، هیچ نوع تفاوتی در زن و مرد نیست که در درک ارزش‌ها یا عمل به آن، میان زن و مرد، تبعیضی را حاصل کند. تفاوت‌ها، تنها در مسئولیت‌ها، وظایف و حقوق زن و مرد، موثر هستند؛ اما در نهایت، ملاک ارزشی به شمار نمی‌روند.

۲. تاثیر جنسیت بر فعلیت انسانی

فعلیت، عنوانی فلسفی، در برابر قوه و به معنای این است که آثار وجودی متناسب با مرتبه‌ای که موجود، در آن قرار گرفته، بروز یابد؛ بنابراین برای شناخت فعلیت انسانی، نخست باید مفهوم انسان را تحلیل کرد تا مشخص شود میزان انتظار از موجودی به نام انسان چیست و سپس، قضاوت کرد که آیا او آثار انسانی و فعلیت خود را بروز داده است یا خیر؟ و اینکه نقش جنسیت در فعلیت انسانی به چه میزان است؟
 در آثار علامه، انسان به دو صورت تعریف شده است:

۲-۱. تعریف منطقی

در تعریف منطقی یا حدی، علامه، همانی را می‌گوید که در علم منطقی، شهره است و انسان را جوهری جسمانی دارای نفوس نباتیه، حیوانیه و ناطقه می‌داند. به عبارتی دیگر، انسان، حیوان ناطق است؛ یعنی موجود دارای حیاتی که تفکر می‌کند. بر این اساس، هر یک از حیوان، ناطق و مجموع آن دو، ذاتی انسان هستند و از او سلب

نمی‌شوند؛ چراکه سلب هریک، مستلزم انسان نبودن انسان می‌شود، در حالی که هر چیزی بالضرورة، خودش است (طباطبایی، ۱۳۸۸ «الف»، ج ۱، صص ۵۷ و ۱۸۷).

با این حال، علامه اذعان دارد که ناطق، جزء مختص و ممیز ذاتی انسان از سایر موجودات نیست و این تعریف، حقیقت انسان را بیان نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۸ «الف»، ج ۱، ص ۱۸۷).

بنابراین، فارغ از تعریف حدی و منطقی، لازم است در آثار علامه، در پی تعریفی از انسان بود که به حقیقت، نزدیک‌تر باشد و خصوصیات بارز او که از دیگر موجودات، امتیازش می‌بخشد، نمایان کند.

۲-۲. تعریف حقیقی

علامه، افزون بر تعریف حدی، تعریف دیگری از انسان ارائه می‌کند که به نظر می‌رسد به حقیقت انسان و امتیازات او نسبت به سایر موجودات، عنایت بیشتری داشته باشد. بر این اساس، انسان، موجودی مرکب از جسم و روح است که در مراتب وجود از سه مرتبه مادی، مثالی و عقلی، بهره برده است؛ از این رو مرتبه عقلی، بالاترین مرتبه کمالی انسان است که از حقیقت او حکایت دارد. عوالم سه‌گانه طبیعت، برزخ و آخرت، بر مراتب سه‌گانه وجود انسان، منطبقند و هر مرتبه از وجود انسان در برابر عالمی از سنخ خود است (طباطبایی، ۱۳۸۷ «الف»، ص ۸۴)؛ بنابراین، انسان، موجودی مستعد است که می‌تواند خود را از حد یک موجود طبیعی به موجودی، عقلی ارتقا دهد و در این زمینه، زیست عقلی و تعالیم دینی به او یاری می‌دهند تا با ملکات و اعمال خود، به بالاترین مرتبه انسانی دست پیدا کند و جسم او یا احکام اجتماعی، هیچ‌گونه دخالتی در سعادت و شقاوت او ندارند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۴۶).

بنابر آنچه از دو تعریف انسان گذشت، هیچ‌قید یا نکته‌ای وجود نداشت که انسانیت، حدود و ذاتیات آن را به جنسیتی خاص محدود کند یا در مراتب انسانیت صنفی را بهره‌مندتر از صنف دیگر بداند. بنا بر تعریف اول، که تعریف حدی از انسان بود، هم زن و هم مرد، موجودات دارای حیاتی هستند که دارای نفوس نباتی، حیوانی و

ناطقه‌اند و هر کدام که نفس خود را بهتر و بیشتر ارتقا دهد، به نفس انسانی و قوه ناطقه و تفکر، نزدیکتر می‌گردد. در تعریف دوم نیز، هر کس که خود را از عالم طبیعت برهاند و مراتب گوناگون را پشت سر نهد، به حد اعلای انسانیت و مرتبه عقلی نائل می‌شود. این مراتب، همگی به اعمال انسان، مرتبط است و جنسیت، تاثیری در انسان‌تر شدن یک فرد نخواهد داشت. این همان سخن خداوند متعال است که بر تری و ملاک ارزش را تقوا می‌داند: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات، ۱۳).

در میان آثار بن باز، نگاه فقهی به زن و جنس مونث، بر دیگر مسائل، غلبه دارد و در بیشتر موارد، این نگاه فقهی، با محوریت چند حدیث خاص و با رویکرد ظاهرگرایی و تقدیم نقل بر عقل همراه بوده است و همین امر سبب‌شده جانب اعتدال، در ارائه شخصیت زن، رعایت نشود و او، تنها با استناد به دسته خاصی از روایات، معرفی شود. ممکن است سخن گفتن از نقصان عقل و دین زن در علم حدیث، توجیه‌پذیر باشد؛ اما بسندگی به ذکر این مباحث در کتب فقهی، مناسبتی نخواهد داشت. در واقع، می‌توان گفت که سرنوشت زن در آثار مفتیانی چون بن باز، در چند حدیثی خلاصه‌شده که به مذمت زن پرداخته است و آیات متعدد قرآن در عدم تفاوت جنسیتی و حتی سیره نبوی، نادیده گرفته شده است. در این صورت، بی‌راه نیست اگر نگاه او به انسانیت را نگاهی، جنسیت زده و بدون توجه به نفس و روح که حقیقت اصیل انسانی است؛ دانست. از این منظر، دستیابی به فعلیت انسانی و وصول به مقام ناطقیت یا مرتبه عقلی، برای زن، ناممکن خواهد بود؛ زیرا نمی‌توان با نقصان عقل و ایمان و مملو بودن جهنم از جمعیت زنان به این مقام دست پیدا کرد (الطیار، ۱۴۳۲ق، ج ۳، ص ۷۲۰). تنها توجیه بن باز، در مسئله نقصان ایمان عقل، این بود که زن با وجود نقایصی که دارد، مواخذه نخواهد شد (مسند، ۱۴۱۴ق، ص ۱۸۹).

این پاسخ، ممکن است معذوریت زن در مقام وظایف شرعی را توجیه کند؛ اما فعلیت انسانی او چگونه میسر خواهد شد؟ آیا این نقصان که به عقیده بن باز، به وسیله خداوند بر زن تحمیل شده است، مانع از فعلیت انسانی او نمی‌شود؟ و چگونه ممکن است با عقل و ایمانی ناقص، به مقام موجودی عقلی رسید؟ علاوه بر آن، بن باز با استناد

به آیه «الرجال قوامون على النساء» معتقد است که جنس مرد، برتر از جنس زن است و شاهد این تفسیر را حدیثی می‌داند که بر نقصان عقل و دین زن دلالت دارد (مسند، ۱۴۱۴ق، ص ۱۹۰).

به نظر می‌رسد بن باز، با محور قرار دادن این حدیث، همه آیات و روایات دیگر را نادیده گرفته و به جای تاویل و تفسیر روایت بر اساس مبانی قرآنی و سیره نبوی؛ آیات قرآن و سیره را به مطلوب خود و چند روایت، مصادره نموده است. ثمره آنچه در آثار بن باز درباره زن آمده است، چیزی جز نادیده گرفتن فعلیت انسانی او و زیر سوال بردن عدل خداوند در پی ایجاد موانع خدادادی؛ مانند نقص عقل و ایمان نخواهد بود. همچنین، نگرش جنسیتی به زن و نادیده گرفتن جنبه انسانی او در همه ارزش‌ها، نشان‌گر نگاه تک‌بعدی و مادی‌نگر این مفتی وهابی، به موجودی است که همچون مرد، دارای روح و شخصیت انسانی است و این نوع نگرش، چیزی جز فراموشی اصل شخصیت انسانی و روح را در پی نخواهد داشت.

در مقابل این نگاه، علامه، قوامیت را نشانه برتری حقیقی مرد بر زن نمی‌داند؛ بلکه قوامیت از ماده قیام و به معنی اداره امر معاش است و از مسئولیت و وظیفه‌ای اجرایی حکایت دارد که خداوند بر عهده مرد قرار داده است و این خود به تنهایی نمی‌تواند عامل برتری مرد بر زن باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۴۱). برتری حقیقی، کرامتی است که اسلام به آن توجه دارد و آن، تقواست و هر که در این ملاک از دیگری سبقت بگیرد، موجود برتر است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۴۶).

افزون بر آن، قوامیت، حاکی از قانونی فطری است که در جوامع و ملل مختلف، جریان دارد؛ از این جهت، اسلام نیز این قانون را در تشریح قوانین خود معتبر دانسته است. بر این اساس، جنس مرد، در شدت و قدرتمندی و جنس زن در نرمی و عطوفت؛ غلبه بیشتری دارد و بر این اساس، مسئولیت‌هایی که میان این دو صنف از انسان در نظام الهی، تقسیم می‌شود، به این امر فطری، عنایت دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۹۰).

بنابراین، قوامیت، تنها یک مسئولیت بر عهده مرد است و این امر، سبب برتری حقیقی او نسبت به زن نخواهد بود. روحیات خاص زن و مرد و مسئولیت‌هایی که بر این

اساس، شکل می‌گیرد؛ به یک میزان در رشد و ارتقای جامعه انسانی موثر است و هیچ مسئولیت یا حقی، دلیل برتری یک جنس بر جنس دیگر نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

ظاهر بسندگی در برخورد با آیات و روایات از سوی وهابیت و به‌خصوص، بن باز که از مفتیان بزرگ و مطرح آن‌هاست؛ سبب شده که زن، تنها با محوریت چند روایت خاص، تعریف شود. مضمون این روایات، بر خلقت دست‌چندمی و طفیلی‌گونه زن حکایت دارد و او را موجودی دارای عقل و ایمان ناقص معرفی می‌کند. این دو خط، خلاصه‌ای از ترسیم زن در وهابیت است و درست، همان چیزی است که از کتاب‌های گوناگون فقهی، روایی و حتی اجتماعی مفتیان وهابیت، منعکس می‌شود. بر اساس این نگاه، زن حتی در فعلیت انسانی خویش، ناقص است و با تسامح و تساهل، انسان نامیده می‌شود، به‌سان شیری بی‌یال و کوپال در لسان مولوی که فرمود: شیر بی‌دم و سر و اشکم که دید؟/ این چنین شیری خدا خود نا آفرید. به عبارتی، نقصان عقل و ایمان، محوری‌ترین ویژگی زن است که او را از بسیاری کمالات، فضائل، ارزش‌ها و فعالیت‌های اجتماعی، منع می‌کند و سبب می‌شود که بیشترین جمعیت جهنم به زنان اختصاص یابد و هر کجا از محدودیت و ممنوعیت برای حضور زن، صحبتی به میان می‌آید؛ با نقصان عقل و ایمان، مستدل می‌شود. جای شگفت آن جاست که بن باز، این خصیصه محوری را خدادادی می‌داند که مواخذه‌ای را برای زن در بر ندارد و از نگاه او، محرومیت از کمالات اخلاقی، ممنوعیت حضور اجتماعی و... مواخذه به شمار نخواهد آمد. در برابر این نگاه، شیعه امامیه، با پرهیز از نگاه جنسیتی به زن و مرد؛ نفس و روح انسانی را محوری‌ترین خصیصه بشر می‌داند و معتقد است که جنسیت، هیچ تاثیری بر فعلیت انسانی و کسب کمالات و ارزش‌ها نخواهد داشت.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. باستانی، سوسن؛ حیدرزاده، زهرا. (۱۳۹۲). جایگاه زنان در اندیشه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان: دوگانه زن آسمانی - زن زمینی. مجله مطالعات اجتماعی ایران، ۷(۳)، صص ۳-۲۴.
۲. بخاری، ابی عبدالله محمد. (۱۴۲۷ق). جامع المسند الصحيح المختصر من امور رسول الله و سنن و ایامه (ج ۱). بیروت: دارالفکر.
۳. ترمذی، ابی عیسی محمد. (۱۴۲۳ق). سنن الترمذی الجامع الصحيح (چاپ اول). لبنان: دارالمعرفه.
۴. جریسی، خالد. (۱۴۳۲ق). فتاوی علماء البلد الحرام (چاپ یازدهم). ریاض: مکتبه الملك فهد الوطنیه.
۵. رثوفی تبار، فاطمه. (۱۳۹۳ق). بررسی تطبیقی دیدگاه امام خمینی و وهابیت پیرامون زن. قم: دانشگاه قم.
۶. زکی یمانی، احمد. (۱۳۸۵). اسلام و زن. (چاپ اول). ضیاء موسوی، [بی جا]؛ میثم تمار.
۷. زین العابدین حماد، سهیله. (۱۴۲۴ق). المراه المسلمه و مواجهه تحدیات العولمه (چاپ اول). ریاض: العبیکان.
۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۲ و ۴، چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۷). انسان از آغاز تا انجام (ج ۱). قم: بوستان کتاب.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۸الف). بدایة الحکمه (ج ۱، چاپ یازدهم). قم: بوستان کتاب.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۸ب). بررسی های اسلامی (ج ۱، ۲، چاپ دوم). قم: بوستان کتاب.

۱۲. الطیار، عبدالله. (۱۴۳۲ق). مجموع مؤلفات و رسائل و بحوث (ج ۳، چاپ اول). ریاض: دارالتدمریه.
۱۳. علاسوند، فریبا. (۱۳۹۵). معیار نابرابری در تعریف عدالت: امری فلسفی یا کلامی؛ بررسی دیدگاه علامه طباطبایی درباره تفاوت‌های حقوقی زن و مرد. مجله مطالعات جنسیت و خانواده، ۴(۷)، صص ۶۹-۸۶.
۱۴. المسند، محمد. (۱۴۱۴ق). فتاوی المراه (چاپ اول). ریاض: دارالوطن للنشر.
۱۵. میرعلی، محمدعلی؛ رضایی، اعظم. (۱۳۹۵). حدود آزادی فعالیت زن از دیدگاه وهابیت. مجله علمی - پژوهشی مطالعات راهبردی زنان، ۱۹(۷۴)، صص ۵۱-۶۶.

References

* The Holy Quran

1. Alasevand, F. (1395 AP). The criterion of inequality in the definition of justice: a philosophical or theological matter; Examining the opinion of Allameh Tabatabai about the legal differences between men and women. *Journal of Gender and Family Studies*, 4(7), pp. 69-86. [In Persian]
2. Al-Musnad, M. (1414 AH). *Fatawi al-Mir'ah* (1st ed.). Riyadh: Dar al-Vatan le al-Nashr. [In Arabic]
3. Al-Tayar, A. (1432 AH). *Majmou Mu'alifat va Rasa'il va Bohouth* (Vol. 3, 1st ed.). Riyadh: Dar al-Tadmiriya. [In Arabic]
4. Bastani, S., & Heydarzadeh, Z. (1392 AP). The position of women in the thought of Allameh Tabatabai in Tafsir al-Mizan: the duality of heavenly woman and earthly woman. *Iranian Journal of Social Studies*, 7(3), pp. 24-3. [In Persian]
5. Bukhari, A. (1427 AH). *Jami al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar min Umour Rasulollah va Sunan va Ayamah* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]
6. Jerisi, K. (1432 AH). *Fatwa Ulama Al-Balad al-Haram* (11th ed.). Riyadh: Maktbah Al-Mulk Fahd al-Watanieh. [In Arabic]
7. Mir Ali, M. A., & Rezaei, A. (1395 AP). The limits of women's freedom of activity from the point of view of Wahhabism. *Journal of Women's Strategic Studies*, 19(74), pp. 51-66. [In Persian]
8. Ra'ufi Tabar, F. (1393 AP). *A comparative study of Imam Khomeini's and Wahhabism's views on women*. Qom: Qom University. [In Persian]
9. Tabatabaei, S. M. H. (1374 AP). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 1, 2 & 4, 5th ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
10. Tabatabaei, S. M. H. (1387 AP). *Man from the beginning to the end* (Vol. 1). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
11. Tabatabaei, S. M. H. (1388 AP). *Bidayeh al-Hikmah* (Vol. 1, 11th ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]

12. Tabatabaei, S. M. H. (1388 AP). *Islamic examinations* (Vol. 1, 2, 2nd ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
13. Termezi, A. (1423 AH). *Sunan al-Termezi al-Jaami al-Sahih* (1st ed.). Lebanon: Dar al-Marafa. [In Arabic]
14. Zaki Yamani, A. (1385 AP). *Islam and women* (1st ed.). Zia Mousavi, Meitham Tamar. [In Persian]
15. Zeinul Abdin Hammad, S. (1424 AH). *Al-Mir'ah al-Muslimah va Muvajihe Tahdiat al-Ulamah*. (1st ed.). Riyadh: Al Ubaikan. [In Persian]

Editorial Board
(Persian Alphabetical Order)

Nasrullah Aqajani

Assistant Professor, School of Social Science, Baqir al-Olum University.

Karim Khan Mohammadi

Associate professor and head of the Educational Department for Cultural Studies and Relations, Baqir al-Olum University.

Mahmud Rajabi

Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Sayyed Abbas Salehi

Assistant Professor, Research Center For Civilization Islam, Islamic Science And Culture Academy

Hassan Ghaffari-far

Assistant Professor, School of Social Science, Baqir al-Olum University.

Hossein Kachuyan

Associate Professor, School of Social Science, Tehran University

Nematollah Karamollahi

Associate Professor, School of Social Science, Baqir al-Olum University.

Shamsullah Mariji

Professor, School of Social Science, Baqir al-Olum University.



Reviewers of this Volume

Reza Akbari, Mahdi Omid, Mohammad Bagher Pouramini, Mohammad Safar Jebre'eili, Sayyed Abdulkarim Hassanpour, Ebrahim Khany, Mohammad Hassan Zamani, Isa Isazadeh, Mahdi Farmanian, Mohsen Ghanbari Nik, Mohammad Sadegh Nosrat Panah, Hossein Houshangi, Ahmad Reza Yazdani Moghadam.



The Quarterly Journal of

Islam

and Social Studies

Vol. 11, No. 3, Winter 2023

43

Islamic Sciences and Culture Academy

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Hamid Parsania

Executive Director:

Mohsen GHanbari Nik

Tel.:+ 98 25 31156909 • P.O. Box.: 37185/3688

Jiss.isca.ac.ir

www.jiss.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

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

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۲,۸۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	مطالعات علوم قرآنی	جامعه مهدوی	اخلاق
یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰

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

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

هزینه‌های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
 کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹ تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۱۱۶۲
 شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیب‌بانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی