

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه

«یافته‌های فقهی معارفی»

سال دوم • شماره سوم • بهار و تابستان ۱۴۰۱

صاحب امتیاز: دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص) - افغانستان

مدیر مسئول: دکتر سید عبدالحمید ثابت

سرمدیر: دکتر سید محمد عالمی

دبیر اجرایی: محمدعلی توحیدی

ویراستار: محمدعلی نظری

طراح جلد و صفحه‌آرا: سید مهدی موسوی

هیئت تحریریه: احمدعلی نیازی، احمدفکور افشاگر، رجبعلی فهیمی بامیانی، روح الله رحمانی، سید عبدالله حسینی، سید محمد مهدی افضل، سید محمد عالمی، محمد اسحاق ذاکری، محمدعلی توحیدی، محمدعلی نظری، ناصر واعظی.

- دوفصلنامه «یافته‌های فقهی معارفی»، مقالات صاحب‌نظران، پژوهشگران و دانش‌پژوهان فقه و معارف اسلامی را برای نشر می‌پذیرد.
- مقالات، آرای نویسندگان آنها است و لزوماً بیانگر دیدگاه نشریه «یافته‌های فقهی معارفی» نمی‌باشد.

آدرس: کابل، دهبوری، چهارراهی شهید، دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص)، آمریت نشرات.

تلفن: ۰۷۸۹۰۱۷۸۱۵

آدرس سامانه: <http://kf.miu.edu.af>

ایمیل: kf.chiefeditor@miu.edu.af

قیمت: ۱۵۰ افغانی

شیوه نامه تنظیم مقاله علمی

ویژگی های مقاله علمی

۱. مقاله علمی دارای چکیده، کلیدواژه، مقدمه، ارجاع دهی، نتیجه گیری و منابع معتبر است.
۲. مقاله علمی باید روشمند، مستند، تحلیلی، برخوردار از ساختار منطقی دارای انسجام محتوا و قلم روان باشد.
۳. فایل مقاله در قالب «word» ارائه گردد و حجم آن کمتر از ۴۰۰۰ کلمه و بیشتر از ۷۰۰۰ کلمه نباشد.

راهنمای تنظیم شکلی مقاله علمی

۴. قلم و فونت مقالات ارسالی باید از شیوه زیر تبعیت کند:
۵. عنوان مقاله: با فونت B Nazanin 16 و بولد (پررنگ) (Heading 1) با این فونت تعریف شود، مؤلف یا مؤلفان با فونت B Nazanin 12 پررنگ (Heading 3) با این فونت تعریف شود.
- در پاورقی همان صفحه اول این اطلاعات باید ذکر شود: عنوان وظیفه مؤلف اول با ذکر وابستگی به دانشگاه محل تحصیل یا محل کار، شماره تماس و ایمیل (B Nazanin 10).
- اگر مقاله دو مؤلف یا بیشتر دارد: عنوان وظیفه مؤلف دوم با ذکر وابستگی به دانشگاه محل تحصیل یا محل کار، شماره تماس و ایمیل.
۶. در متن اصلی تیترها و عناوین با فونت های زیر مشخص گردد:
- ✓ تیتر اصلی با فونت B Nazanin 14 و بولد (پررنگ) (Heading 2) با این فونت تعریف شود
- ✓ تیتر فرعی با فونت B Nazanin 12 و بولد (پررنگ) (Heading 3) با این فونت تعریف شود
- ✓ متن مقاله با فونت B Nazanin 13 معمولی تایپ شده باشد. (Normal) با این فونت تعریف شود

راهنمای تنظیم ساختاری مقاله علمی

۷. چکیده: عنوان چکیده با فونت B Nazanin 11 پررنگ. متن چکیده بین ۲۵۰ تا ۳۰۰ کلمه و با فونت B Nazanin 11 معمولی. چکیده باید موضوع و هدف مقاله را به اختصار بیان کند، به روش و مهمترین یافته های تحقیق اشاره کند. در چکیده باید از جملات کامل خبری با افعال سوم شخص معلوم در زمان گذشته استفاده شود. از علائم اختصاری پرهیز شود. ذکر سابقه و اهمیت موضوع در این قسمت لازم نیست.
۸. واژگان کلیدی: حداقل ۵ و حداکثر ۷ واژه که به صورت ایتالیک (مورب) نوشته و با کامه از هم جدا شده باشند و در یک خط قرار گیرند. واژگان کلیدی باید با فونت (B Nazanin 10) ایتالیک باشند.
۹. مقدمه: به ترتیب به بیان مسئله، سوال ها (و در مواردی به فرضیه)، پیشینه، ضرورت، هدف و ارائه تصویر کلی از ساختار مقاله، می پردازد.
۱۰. بدنه مقاله: متنی است، دارای ساختار منطقی و متشکل از عناوین اصلی و فرعی و برخوردار از انسجام محتوایی که در آن، مدعا، استدلال، شواهد، تحلیل، استنتاج و مانند آن، آورده می شوند.
۱۱. نتیجه گیری: نتیجه متنی است که به دستاوردهای تحقیق که عبارتند از پاسخ به سوال های اصلی و فرعی و وضعیت فرضیه که اثبات یا رد گردیده، به صورت مختصر و به دور از عبارت پردازی، آورده می شود.
۱۲. ارجاع دهی در متن باید به صورت داخل متنی به شیوه APA باشد (مثال: توحیدی، ۱۴۰۰، ص. ۵۴).

۱۳. منابع و مآخذ در پایان مقاله به شیوه APA ذکر شوند (مثال: توحیدی، محمدعلی (۱۴۰۰). تاریخ اسلام (۱). کابل: انتشارات المصطفی (ص).

فهرست

- سخن سردبیر ۱
- از کثرت فرهنگی به سوی فرهنگ انسانی ۳
جمع الله منتظر
- باور عقلانی و عقلانیتِ باور ۲۳
محمدعارف رضوانی
- بنیان‌های ارزش‌شناختی سبک زندگی از منظر قرآن کریم ۳۹
محمدعلی نظری
- اجبار مدیون به کار ۵۷
اسحاق عادل
- تعصب‌زدایی در پرتو تفکر قرآنی و عقلی ۷۹
غلام‌سرور عظیمی

سخن سردبیر

افغانستان در طی نیم قرن اخیر تحولات بسیاری را در حوزه‌های اجتماعی، سیاسی، نظامی و فرهنگی تجربه کرده است. متأسفانه خروجی این تحولات، رنج مضاعف انسان ساکن در این جغرافیا در ابعاد مختلف است. این تحولات از زمینه‌های مختلف تغذیه کرده است و هرکدام از این زمینه‌ها در تشدید بحران و عدم تحقق جامعه‌ای که در آن کرامت انسان‌های این جغرافیا با تمام تنوعات قومی، مذهبی و فرهنگی آن حفظ شود، نقش داشته‌اند. انسان افغانستانی که در تمام این رویدادها به‌عنوان بازیگر میدان عمل کرده است، قربانی حقیقی نیز بوده است. عقب‌ماندگی علمی، اقتصادی، فرهنگی، سیاسی، اخلاقی و... ثمره این نزاع‌ها و کشمکش‌های خون‌بار نیم قرن اخیر بوده است.

با توجه به این که جامعه افغانستان یک جامعه متدین و علاقمند به ارزش‌ها و معارف دینی است، دین و جایگاه آن در جامعه اسلامی افغانستان همواره یکی از زمینه‌های مورد بحث در این نزاع‌ها و کشمکش‌ها بوده است. طرف‌های نزاع نیز از این ظرفیت برای پیش‌برد اهداف خود و یارگیری استفاده کرده‌اند. در حالیکه هیچ‌یک از جریان‌های مدعی دینی در این نیم قرن، نتوانسته‌اند یک مانیفست مبتنی بر فهم درست از اسلام و ارزش‌های اسلامی که در پرتو آن بتوان جامعه را اداره کرد و مرجع برای داوری رفتارهای حاکمان، مدیران و دولت مردان و... باشد؛ ارائه کنند. جامعه اسلامی افغانستان برای برون‌رفت از این بحران مداوم و رسیدن به ساحل صلح و آرامش، نیازمند فهم درست و انسانی از اسلام است. این فهم در پرتو تحقیق و پژوهش و تضارب افکار مختلف حاصل می‌شود. بنابراین لازم است صاحب نظران به دور از نزاع‌های خشونت آمیز برداشت‌های خود را از معارف و آموزه‌های اسلامی در حوزه‌های مختلف مرتبط با زندگی انسان امروزی، مستند به منابع دینی مطرح کنند و آن را در معرض داوری و بحث منتقدان قرار دهند، تا بتوان در پرتو این بحث‌ها و گفتگوها به یک فهم مشترک و مدلل از اسلام و نقش آن در اداره جامعه رسید. راه تحقیق و پژوهش و گفتگوی علمی و انتقادی بهترین و کم‌هزینه‌ترین مسیر برای رسیدن به یک درک مشترک در راستای تحقق یک جامعه صلح آمیز مبتنی بر آموزه‌های اسلامی است.

نشریه دوفصلنامه «یافته‌های فقهی معارفی» با هدف فراهم‌سازی بستر مناسب برای تضارب آراء اندیشمندان و محققان حوزه مسائل فقهی و معارف اسلامی راه‌اندازی شده است. امید است که محققان محترم با ارائه نظریات و تحقیقات خود در حوزه‌های مختلف فقهی و معارف اسلامی، نقش خود را در عبور دادن جامعه از بحران‌های مداوم به سوی ایجاد یک جامعه مبتنی بر صلح و گفتگو ایفا کنند. عقب‌ماندگی علمی و فرهنگی، عقب‌ماندگی در دیگر عرصه‌ها را به دنبال دارد. تا ذهن و ضمیر جامعه تغییر نکند و علم و دانش اولویت اصلی او قرار نگیرد، پیشرفت در دیگر عرصه‌های زندگی هم ممکن نیست. پیشرفت علوم اسلامی در حوزه‌های مختلف و به وجود آمدن نظریات مختلف علمی، پیامد همین گفتگوهای علمی است که جزو سنت‌های زیبای فرهنگ اسلامی در طی قرون متمادی بوده است. اکنون که شماره سوم نشریه «یافته‌های فقهی معارفی» را به حضور شما فرهیختگان تقدیم می‌کنم، لازم است که از همه نویسندگان و همکاران محترم در مرکز پژوهشی المصطفی که این شماره به همت والای آن‌ها تهیه شده است، تقدیر و تشکر کنم.

از کثرت فرهنگی به سوی فرهنگ انسانی

جمع الله منتظر^۱

چکیده

یکی از مهم‌ترین عوامل مشکل‌آفرین و خشونت‌زا در طول تاریخ حیات بشری، کثرت فرهنگ‌ها است. وجود باورها، ارزش‌ها و گرایش‌های متنوع باعث شده به جای قرارگرفتن انسان‌ها در کنارهم، در مقابل هم قرارگیرند و به جای رفیق بودن، رقیب هم باشند. این تقابل و رقابت باعث شده در بسیاری موارد به خشونت و منازعه طولانی بینجامد و به مشکلات عالم انسانی بیفزاید. در این مقاله با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و به روش تحلیلی-توصیفی تلاش شده است به این پرسش اساسی پرداخته شود که چگونه می‌توان مشکلات، منازعات و خشونت‌های ناشی از تفاوت و کثرت فرهنگی را کاست و در صورت امکان به صفر نزدیک کرد؟ براساس یافته‌های این تحقیق تمام انسان‌ها فارغ از هر ویژگی زبانی، نژادی، قومی، دینی و مذهبی، ملی و کشوری، دارای یک ویژگی مشترک و یک نقطه وحدت هستند که از آن می‌توان به فرهنگ انسانی تعبیر کرد. آنچه از آن به فرهنگ انسانی تعبیر شد و مدعای اساسی این است که این فرهنگ بر هر فرهنگ دیگری مقدم است و فضل تقدم دارد، همانا عقلانیت و خردورزی است؛ بنابراین در صورت تقدم عقلانیت و خردورزی که شالوده فرهنگ انسانی است، می‌توان مشکلات، منازعات و خشونت‌های ناشی از کثرت فرهنگی را از میان برداشت و به این صورت انسان‌ها می‌توانند زیست مسالمت‌آمیز و توأم با صلح و آرامش داشته باشند.

کلید واژه: فرهنگ، عقلانیت، تفکر عقلانی، جهانی‌شدن، فرهنگ انسانی.

۱. مسئول بخش تحقیق مجتمع علمی-تحقیقی امیرالمؤمنین (ع)-کابل، شماره تماس: ۰۷۷۰۰۵۸۹۰۶

مقدمه

فرهنگ یکی از مهم‌ترین مختصات جوامع انسانی است که عمری به درازای تاریخ بشر دارد و در طول تاریخ، هر جامعه‌ای به ایجاد فرهنگ مبادرت ورزیده و فرهنگ خاصی را پیروی کرده است، به گونه‌ای که جامعه انسانی بدون فرهنگ را نمی‌توان سراغ گرفت.

چون هر جامعه شناخت‌ها و باورها، ارزش‌ها، گرایش‌ها، گفتار و کردار مختص به خود را داشته که در آن جامعه مهم و ارزشمند بوده است، هر جامعه‌ای فرهنگ خاص خود را داشته و آن را برای نسل‌های بعدی به ارث گذاشته است و به این صورت تفاوت فرهنگی به عنوان یکی از واقعیات غیر قابل انکار جهان درآمده و جامعه انسانی را به فرهنگ‌های گوناگون و رنگارنگ تقسیم کرده است. چون فرهنگ هر جامعه، در واقع هویت همان جامعه را تشکیل می‌دهد، مردم جوامع مختلف سعی می‌کنند، هویت خویش را به هر صورت ممکن حفظ کنند.

نکته قابل توجه این است که این فرهنگ‌ها همیشه با هم در صلح نبوده و هرازگاهی باهم به ستیزه پرداخته و به روش‌های گوناگون کوشیده‌اند یکدیگر را حذف کنند و به این صورت در طول تاریخ گونه‌های از خشونت را می‌توان سراغ گرفت که ناشی از تفاوت فرهنگی بوده است؛ چون دو یا چند فرهنگ یکدیگر را برنرفته‌اند و پیروان فرهنگ‌های مختلف، توانای تحمل تفاوت‌های یکدیگر را نداشته‌اند، با یکدیگر از سر مهر درنیامده و همین که دیده‌اند طرف مقابل‌شان باورها، ارزش‌ها و رفتار دیگری دارد که با آنچه او می‌پسندد، مخالف یا مغایر است و در کل الگوهای فرهنگی غیر از فرهنگ مورد قبول و پسند او را پیروی می‌کند، با او درافتاده و به این صورت در طول تاریخ خشونت‌ها و منازعات متعدد و فراوان فردی و جمعی ناشی از تفاوت فرهنگی شکل گرفته است. حال سؤال اساسی این است که آیا راهکاری برای برون‌رفت از منازعات و مشکلات ناشی از کثرت و تفاوت فرهنگی وجود دارد یا خیر؟ برای این منظور نیاز است نخست فرهنگ را بشناسیم و خاستگاه آن را مورد توجه قرار دهیم تا بتوانیم به راهکاری در این زمینه نزدیک شویم.

۱. چیستی فرهنگ

واژه‌شناسی: فرهنگ واژه فارسی است که معادل با واژه culture می‌باشد. این واژه که هم در زبان انگلیسی کاربرد دارد و هم در فرانسوی، از فعل لاتینی colere به معنای «پروراندن» اشتقاق شده است و برای اولین بار در قرن یازدهم میلادی در اروپا ابداع شده است؛ واژه فوق در آن زمان به دو معنا به کار می‌رفته است: ۱) مراسم دینی ۲) کشت و زرع (کاشفی، ۱۳۸۹، ص ۱۸) که هم‌اکنون نیز به معنای کشت و زرع به کار می‌رود و در قرون وسطی به معنای پرستش نیز کاربرد داشته است؛ اما در دوره رنسانس و در حدود قرن شانزدهم میلادی دانشوران و هنرمندان، این واژه را افزون بر کشت و زرع که بعد مادی دارد، در بعد معنوی و توسعه انسانی نیز به کار گرفتند (پهلوان، ۱۳۷۸، ص ۳-۴؛ کاشفی، ۱۳۸۱، ص ۲۱-۲۲) و به این صورت واژه culture در جهان غرب بار معنوی یافت.

فرهنگ در زبان فارسی نیز با تغییرات و تحولات معنایی همراه بوده است. برخی از معانی آن عبارتند از: این واژه‌ای مرکب است که از پیشوند «فر» به معنای بالا، جلو، پیش و واژه «هنگ» که ریشه‌ای اوستایی دارد به معنای کشیدن، ترکیب شده است. به این صورت واژه «فرهنگ» به معنای «بالا کشیدن» و «اعتلا بخشیدن» می‌باشد (دهخدا، ۱۳۴۷، ذیل واژه «فرهنگ»). تعلیم و تربیت، علم و دانش، معرفت و عقل، بزرگی و سنجیدگی، حکمت و کتب لغت، آثار علمی و ادبی یک قوم و ملت، هنر و صنعت و ارزش‌ها و راه و رسم زندگی یک جامعه، معانی دیگری‌اند که در زبان فارسی برای واژه فرهنگ ذکر شده‌اند (عمید، بی‌تا، ذیل همین واژه؛ ابن خلف تبریزی، ۱۳۶۱، ج ۳، ص ۱۴۸۱؛ مصاحب، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۹۱).

تعریف اصطلاحی فرهنگ به گونه کم‌نظیری معرکه‌ای آراء است و تا هنوز صدها تعریف برای آن ارائه شده است. در این جا به چند مورد اشاره می‌نمایم:

۱. مجموعه‌ای از شناخت، باور، هنر، اخلاقیات، قانون، سنت و ظرفیت‌ها و عادت‌های که فرد به‌عنوان عضوی از جامعه کسب می‌کند (الیوت، ۱۳۶۹، ص ۲۰).
۲. فرهنگ مجموعه‌ای از آداب، رسوم، سنت‌ها و نهادهای اجتماعی است (لوکاس، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۵).

۳. مجموعه‌ای از شیوه زندگی انسانی که با آموزش از یک نسل به نسل دیگر منتقل می‌شود (محمدی، ۱۳۷۷، ص ۲۱).

۴. فرهنگ هویت‌دهنده انسان در حوزه زندگی اجتماعی است که به عنوان فراورده عالی ذهن و فرایند پیچیده و پیشرفته فکر آدمی، تحت تأثیر علل و عوامل موجد، معده، درونی و بیرونی، در تمامی کاردها و کلیه مظاهر مادی و معنوی حیات وی جلوه می‌یابد و کلیات هم‌تافته و به هم پیوسته‌ای از باورها، فضایل و ارزش‌ها، آرمان‌ها، دانش‌ها، هنرها، فنون، آداب و عادات جامعه را شامل شده و مشخص‌کننده ساخت و تحول کیفیت زندگی هر ملت است (رفیع، ۱۳۷۴، ص ۲۷۳).

۵. فرهنگ، عبارت است از زندگی عقلانی (صدر، بی‌تا، ص ۴۴).

۶. کلی‌ترین بینش و نگرشی که یک جامعه نسبت به جهان دارد (حداد عادل، ۱۳۷۴، ص ۷).

۷. منظور از فرهنگ شیوه زندگی یک جامعه یا گروه است به عبارت تفصیلی‌تر فرهنگ؛ یعنی نگرش، باورها، احساسات و عواطف، خواسته‌ها، آداب و رسوم، عادات، دستاوردها و فراورده‌های خاص یک جامعه یا گروه (مصطفی ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۲۸).

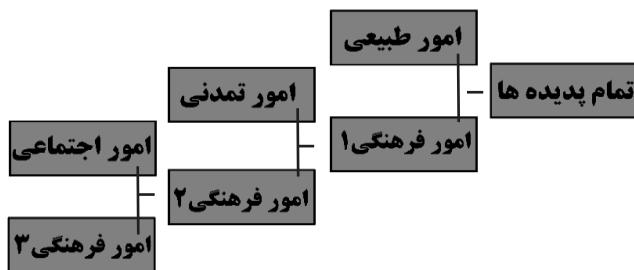
۸. وجه معنوی تمدن را فرهنگ می‌گویند، پدیده‌های معنوی، پدیده‌های اند که نیازهای غیر حیاتی آدمی را برآورده می‌کنند. لباس پوشیدن، مادی است؛ ولی مد و رنگ لباس، جزو پدیده‌های معنوی است (شریعتی، تاریخ تمدن، ج ۱، ص ۷).

این‌ها برخی از تعاریفی‌اند که برای فرهنگ ارائه شده است و همانگونه که اشاره شد، تعاریف فرهنگ محدود به این موارد نمی‌شود؛ ما نقد و بررسی این تعاریف را به جایگاه خودش حواله می‌دهیم چون مقصود از طرح بحث «چیستی فرهنگ» به دست دادن یک شناخت کلی و عام از این مساله است؛ اما از نظر برخی از اندیشمندان - که به نظر می‌رسد قابل دفاع نیز است - همه تعاریف فرهنگ چه ما به آن‌ها موافق باشیم و چه مخالف، به سه دسته تعریف، قابل تحویل و بازگشت‌اند:

➤ در برخی تعاریف فرهنگ در برابر طبیعت است و فرهنگی در برابر طبیعی؛ یعنی به مجموعه‌ای چیزهای که ساخته طبیعت نیست؛ بلکه ساخته دست بشر است، فرهنگ گفته می‌شود. مطابق این تعاریف، هر چیزی که انسان ساخته باشد، امر فرهنگی خواهد بود؛ بنابراین حکومت، نظام اقتصادی، خط، زبان، جاده، یخچال، ماشین و... امور فرهنگی؛ کوه، دشت، صحرا، دریا و... امور طبیعی‌اند. این نوع تعاریف وسیع‌ترین و گسترده‌ترین تعاریف فرهنگ‌اند.

➤ امور فرهنگی به معنای اول، به دو دسته قابل تقسیم‌اند: یک تعداد پدیده‌ها، ساخته دست انسان‌اند و تجسم فیزیکی نیز دارند همانند: میز، جاده، ساختمان، خط و... تعداد دیگری از این‌ها تجسم و تجسد فیزیکی ندارد؛ مانند خانواده، سیاست، اقتصاد، اخلاق، حقوق، دین، زبان و... دسته دوم این امور، چون تجسم و تجسد ندارد، قابل اشاره نیستند؛ اما دسته اول از دست‌ساخت‌های بشر، قابل اشاره‌اند. گاهی به دسته اول این پدیده‌ها تمدن و به دسته دوم این‌ها فرهنگ گفته می‌شود؛ بنابراین در این معنا فرهنگ در مقابل تمدن قرار می‌گیرد و تمدن بعدی مادی ساخته‌های دست بشر و فرهنگ بعد غیر مادی و معنوی ساخته دست بشر است.

➤ معنای دوم فرهنگ نیز قابل تقسیم به دو بخش است؛ یعنی هر آنچه انسان ساخته و تجسم فیزیکی نیز ندارد، به دو دسته تقسیم می‌شود: یک دسته اموری‌اند که انسان در بیرون ساخته، دسته دیگر اموری‌اند که انسان در درون خود ساخته است؛ مثلاً نظام سیاسی، نظام اقتصادی، خانواده، تعلیم و تربیت، رابطه رئیس و مرئوس و... از اموری‌اند که انسان ساخته و تجسد نیز ندارد؛ اما این‌ها را انسان در بیرون ساخته؛ در مقابل، باورها، احساسات و عواطف و خواسته‌های ما، اموری‌اند که انسان ساخته؛ اما این‌ها درونی و انفسی‌اند. بخش اول امور اجتماعی و بخش دوم امور فرهنگی نامیده می‌شود. براین اساس امور فرهنگی به معنای سوم امور فردی هستند و امور غیر فرهنگی، امور اجتماعی خواهند بود (هشتمین نشست «مساله فرهنگ» با حضور مصطفی ملکیان و حسن محدثی). (<https://3danet.ir/culture-8>).



نمودار پدیده‌های فرهنگی و غیر فرهنگی.

۲. اجزاء و مولفه‌های فرهنگ

فرهنگ به معنای سوم سه قسمت دارد:

باورها: مجموعه‌ای از عقاید ما در مورد هر چیزی یکی از بسترهای حیات فرهنگی ما است و یکی از قسمت‌های فرهنگ به معنای سوم را تشکیل می‌دهد؛

احساسات و عواطف: این‌که از چه چیزهای لذت می‌بریم و چه چیزهای درد و رنج، نسبت به چه چیزهای عاطفه‌ای مثبت داریم و نسبت به چه چیزهای عاطفه‌ای منفی، از چه چیزی خوشمان می‌آید و از چه چیزی بدمان می‌آید بخشی دیگر از زیست فرهنگی ما است؛

خواسته‌ها: این‌که چه چیزهای را می‌خواهیم و چه چیزهای را نمی‌خواهیم، قسمت سوم از فرهنگ به معنای سوم را تشکیل می‌دهد (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۲۲-۴۲۱).

۳. خاستگاه فرهنگ

یکی از مسائل مهم و اساسی در فرهنگ‌شناسی بحث خاستگاه و منشأ فرهنگ می‌باشد که برای تاریخ نگاران، جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان بسیار حائز اهمیت بوده است. فهم و درک فرهنگ‌های گوناگون و تفاوت‌های فرهنگی ممکن نخواهد بود، مگر این‌که نخست معلوم شود خاستگاه فرهنگ چیست و فرهنگ از کجا تغذیه می‌کند؟ چگونه ارزش‌ها، سنت‌ها، باورها و رفتارهای انسان‌ها در جوامع شکل می‌گیرد؟

در پاسخ به این پرسش اساسی که در باب خاستگاه فرهنگ مطرح شده، جامعه‌شناسان

پنج عامل مهم و اساسی را مطرح کرده‌اند:

۱. **زبان و ادب:** زبان و ادبیات یکی از مهم‌ترین خاستگاه‌ها فرهنگ در جوامع محسوب می‌شود. از آنجای که زبان و ادبیات اولین گام برای برقراری ارتباطات است و شناسایی انسان‌ها توسط این عامل صورت می‌گیرد این عامل نقش ارزنده‌ای در تعیین و ساخت فرهنگ‌ها در جهان داشته است (لوکاس، همان، ص ۱۰). زبان یک وسیله قراردادی میان انسان‌ها می‌باشد که توانسته انسان‌ها را در یک جامعه با هم وصل نماید و زمینه شناسایی انسان‌ها را فراهم آورده است و از آنجای که تقریباً هر جامعه‌ای زبان و ادبیات مخصوص به خود را دارد، طبیعی است که فرهنگی که در دامن یک زبان و ادب شکل گرفته و رشد کرده؛ متفاوت از فرهنگ‌های دیگر می‌باشد.

۲. **دین و آیین:** مردم کوشش می‌نمایند رفتار و کردارشان مطابق شریعت و قوانین دینی باشد و عقاید و باورها و ارزش‌های دینی را پاس بدارند. پس دین نقش کلیدی در ساخت فرهنگ‌ها در جوامع مختلف داشته و دارد. هم در بعد شناخت‌ها و باورها و هم در بعد ارزش‌ها و گرایش‌ها و هم در بعد رفتار و کردار، فرهنگ از دینی که در دامن آن پرورش یافته تأثیر عمیقی پذیرفته است و در این‌که در طول تاریخ دین اساس و منبع بسیاری از فرهنگ‌ها بوده است هیچ شکی وجود ندارد و این نکته نیز قابل ذکر است که نه تنها ادیان مختلف؛ بلکه قرائت‌های مختلف از ادیان، فرهنگ‌های مختلف و متعدد را رقم زده است و به این صورت ادیان در تكثر تفاوت فرهنگی جهان نقش اساسی داشته‌اند (سید عبدالرسول علم الهدی، ۱۳۸۸، ص ۹۱-۱۱۲).

۳. **معیشت و اقتصاد:** یکی از خاستگاه فرهنگ مساله معیشت و اقتصاد می‌باشد که همواره در ساخت فرهنگ‌ها در جوامع نقش داشته است و انسان‌ها برای معیشت و زندگی خود به یک سری امکانات اقتصادی و مالی نیازمند بوده‌اند و همواره تلاش داشتند برای زندگی بهتر، اقتصاد خود را تقویت کنند و نوع معیشت و اقتصاد مردم هر جامعه در شکل‌گیری فرهنگ آن جامعه مؤثر بوده است که این مساله بسیاری

اوقات بین افراد و جوامع سبب خشونت و جنگ‌ها و تضاد منافع شده و برای کسب منابع و منافع مالی بیش‌تر، انسان‌ها را به میدان‌های نبرد کشانده است.

۴. **رویدادهای تاریخی و جغرافیا:** انسان‌ها برای تشکیل اجتماع و ساخت تمدن و فرهنگ نیازمند مکان و جغرافیا بودند تا بتوانند در آنجا زندگی نمایند و جامعه خود را بنا نمایند و همچنان تاریخ و تحولات تاریخی که در جهان اتفاق می‌افتاد نیز در ساخت فرهنگ و تمدن‌های بشری نقش اساسی داشته است؛ مثلاً تغییر و تبدیل امپراتوران، آمدن پیامبران و ادیان جدید، جنگ‌ها و کشورگشایی‌های که توسط حاکمان و امپراتوران صورت می‌گرفت همه در ساخت فرهنگ‌ها و ایجاد تمدن‌ها نقش داشته‌اند (لوکاس، همان، ص ۲۶).

روشن است که خاستگاه‌های متفاوت، باعث تفاوت فرهنگی شده است، به گونه‌ای که در جهان امروز مثل همیشه فرهنگ‌های را می‌توان سراغ گرفت که کم‌ترین شباهتی بین‌شان وجود ندارد و مسائل فرهنگی‌شان اعم از شناخت‌ها و باورها، ارزش‌ها، گرایش‌ها و رفتار و کردار، تفاوت فاحشی با هم دارد و به این صورت وجود فرهنگ‌های متفاوت واقعیت غیر قابل انکار جهان است و این تفاوت فرهنگی هرچند باعث رنگارنگی چهره‌ی جهان شده و از جهتی به زیبایی جهان افزوده؛ اما برای بشر بی‌هزینه نیز نبوده است و فرهنگیان دون همت و کوتاه فکر و کسانی که فقط چشم دیدن خود را در جهان دارند و نمی‌توانستند و نمی‌توانند فکر و باور و ارزش و گرایش و رفتار و کردار مغایر و مخالف با فرهنگ خود را تحمل کنند، دست به انحای مختلف خشونت زده و باعث ایجاد خشونت برای فرهنگ و فرهنگیان دیگر شده‌اند و چنین خشونت‌های ناشی از تفاوت فرهنگی محدود و منحصر به هیچ فرهنگی نیست و می‌توان آن را در اکثر قریب به اتفاق فرهنگ‌های جهان سراغ گرفت.

۴. راهکارها

برای کاهش یا به صفر رساندن مشکلات، منازعات، خشونت‌های ناشی از تفاوت فرهنگی چندین راه را می‌توان طرح کرد:

الف) جهانی شدن

یکی از راهکارهای قابل فرض برای از بین بردن خشونت‌های ناشی از تفاوت فرهنگی، جهانی شدن است. جهانی شدن راهکاری است که در چند دهه گذشته، گروهی از اندیشمندان مطرح کرده‌اند. از منظر این اندیشمندان آشفتگی و هرج و مرج حاکم بر جهان، ناشی از تفاوت فرهنگی و تکثر هنجارها و ارزش‌ها و اعتقاداتی است که ساکنان جهان دارند و تا زمانی که ما در یک جهان متکثر و با فرهنگ‌های مختلف زندگی می‌کنیم، از این آشفتگی‌ها و هرج و مرج‌ها نباید متعجب باشیم (کاظمی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۶).

راه برون رفت از این وضعیت این است که جهان به سمت ارزش‌ها و آداب واحد و به سمت یک فرهنگ جهانی سوق داده شود و برخی از کشورهای قدرت‌مند که دارای امکانات و منابع وسیع تولید اطلاعات هستند، این کار را انجام دهند و به این صورت، جهان وحدت فرهنگی خواهد یافت (همان). از این فرایند به «جهانی شدن فرهنگ» تعبیر می‌شود که طی آن، مردم جهان به سوی فرهنگ واحد حرکت می‌کنند و آگاهانه و ناآگاهانه و خواسته و ناخواسته انسان‌ها به مسیری سوق داده می‌شوند/می‌یابند که بتوانند در آینده نزدیک به وحدت فرهنگی نائل آیند و یک فرهنگ را حامیان آن فرهنگ و کسانی که خود را متعلق به آن فرهنگ می‌دانند، به گونه‌ای گسترش دهند که سایر فرهنگ‌ها را در خود هضم کند و در آینده نه چندان دور فرهنگ جهانی شود و به این صورت با وحدت فرهنگی جهان - هر فرهنگی که باشد - مشکلات، منازعات و خشونت‌های ناشی از تفاوت فرهنگی از بین خواهد رفت. چون فرض بر این است که تفاوت فرهنگی از بین می‌رود و در جهان یک فرهنگ حاکم می‌شود و با از بین رفتن فرهنگ‌های متفاوت، خشونت‌های ناشی از آن‌ها نیز از میان خواهد رفت و همان‌گونه که اشاره شد این راهکاری است که به نام جهانی شدن فرهنگ یاد می‌شود.

پدیده جهانی شدن اصطلاحی است که از اواسط دهه (۱۹۸۰) میلادی به این طرف در سطح جهان مطرح و متداول شده است و این پدیده در واقع بیانگر فروریختن مرزها و فرارفتن از آن در سطح جهانی و در ابعاد اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است که فرایند آن دگرگون شدن ساختارهای محلی به جهانی است (میرمحمدی، ۱۳۸۱، ص ۴۵).

تعریف جهانی شدن

گیدنز جهانی شدن را فرایندی می‌داند که به‌وسیله آن رویدادها، تصمیمات و فعالیت‌های انجام گرفته در یک قسمتی از جهان در سایر نقاط نتایج تاثیرگذاری بر افراد، گروه‌ها و جوامع دارد. در واقع جهانی شدن فرایندی است پر قدرت که در فرصتی نسبتاً کوتاه کشورهای را که نتوانند خود را با آن تطبیق دهند پشت سر خواهد گذاشت؛ اما در صورت بهره‌برداری مناسب می‌تواند موجب توسعه اقتصادی، سیاسی و فرهنگی گسترده کشورهای جهان گردد (صدافت، ۱۳۷۹، ص ۳۲).

برخی دیگر جهانی شدن را به عنوان کاهش در هزینه فعالیت‌ها، تلقی می‌کند (همان، ص ۳۳) و گروه دیگر این پدیده را حرکت به سمت نوعی دموکراسی جهانی می‌بینند که در عین حال کثرت فرهنگی و اقتصادی را نیز در خود خواهد داشت (همان). با توجه به تعریف دیوید هلد جهانی شدن یک پدیده‌ای است که بر بعد سیاسی در جهان اثر می‌گذارد؛ اما مانوئل کاستل با اشاره به عصر اطلاعات، جهانی شدن را ظهور نوعی جامعه شبکه‌ای می‌داند که در ادامه حرکت سرمایه‌داری، پهنه اقتصاد، جامعه و فرهنگ را در بر می‌گیرد (میرمحمدی، همان، ص ۴۶). از آن جهت که در سال‌های گذشته جهانی شدن به عنوان اصطلاحی اقتصادی شناخته می‌شد، بیش‌تر این تعاریف نیز بر همین بینش اقتصادی استوار است (همان، ص ۳۴).

با این همه، جهانی شدن به عنوان یکی از مهم‌ترین ابعاد اقتصادی، سیاسی و فرهنگی در روابط بین کشورهای توسعه‌یافته و کم‌تر توسعه‌یافته آشکار شده است. جهانی شدن اقتصاد که در میانه قرن نوزدهم آغاز شده بود از دهه ۱۹۹۰ میلادی همچنان بر سر زبان‌ها جاری است و تأثیر فراگیری بر توسعه اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی به‌ویژه بر کشورهای کم‌تر توسعه‌یافته گذاشته است. واترز جهانی شدن را رایج‌ترین مفهوم دهه ۱۹۹۰ می‌داند که بایستی توسط همه کشورها به‌ویژه کشورهای کم‌تر توسعه‌یافته به‌منظور تداوم به دست آوردن منافع بهینه در نظر گرفته شود (همان، ص ۴۶).

در ارتباط با رویکرد جهانی شدن نگرش‌های متفاوتی ابراز شده است و اصولاً رویکردهای مختلف به جهانی شدن، تابع دیدگاه‌ها و تعاریفی است که از جهانی شدن به عمل آمده

است؛ افراد و گروه‌ها این پدیده را به گونه‌های مختلف توصیف کرده و از زوایای متفاوتی به آن نگریده‌اند.

گروهی جهانی‌شدن را یک الزام غیر قابل تفکر و در عین حال یک روند مثبت می‌دانند و گروهی دیگر با نگرش به آثار این پدیده برای کشورها، آن را معادل نیستی و نابودی دانسته و از آن گریزانند. در یک دسته تعاریف، جهانی‌شدن را مترادف غربی‌شدن دانسته‌اند و این باور را ترویج کرده‌اند که کشورهای شمال اروپا اهتمام می‌ورزند تا دیگر کشورها را به شکل خود درآورند، فرهنگ و خصوصیات اجتماعی_ارزشی آن‌ها را از بین ببرند و فرهنگ و شیوه زندگی غربی را به آنان تحمیل نمایند.

اگر این تفکر و دیدگاه را در مورد جهانی‌شدن بپذیریم، کشورها برای حفظ ارزش‌ها و هویت خود باید در مقابل این سلطه و استیلا ایستادگی کرده و اجازه ندهند جهانی‌شدن، فرهنگ و ارزش‌های آن‌ها را ببلعد، جهانی‌شدن را به این تعبیر، جهانی‌سازی یا جهانی کردن نامیده‌اند (صداقت، همان، ص ۱۶) و بر این نکته پای فشرده‌اند که کشورهای قدرت‌مند به کمک این ابزار در پی آن‌اند که کشورهای ضعیف را به رنگ خود درآورده و هویت آن‌ها را از بین ببرند. جهانی‌شدن در این تعریف منجر به ایجاد تبعیض و تاراج منابع جهان سوم و از میان رفتن کشورهای فقیر و صنایع و کشاورزی آن‌ها می‌گردد. در جهانی‌سازی یا غربی‌سازی، کشورهای در حال توسعه از گردنه توسعه خارج شده، منابع و ثروت آنان، چپاول می‌شود و در یک رقابت ناعادلانه فنا و نیستی نصیب آن‌ها می‌گردد. در دسته دوم تعاریف جهانی‌شدن، این پدیده به نیرویی توسعه‌دهنده، رفاه‌بخش، پیام‌آور صلح و دوستی و ارتقاءدهنده دانش و فناوری و ایجادکننده دموکراسی و آزادمنشی تعبیر شده است. در جهانی‌شدن هر کشوری در یک جامعه جهانی از مزیت‌ها و امکانات گسترده‌تر خدمات علمی، فنی، بهداشتی، امنیتی و زیست محیطی برخوردار می‌شود و همکاری و نزدیکی ملت‌ها و کشورها با هم به کاهش منازعات و بهره‌وری بیش‌تر از منابع و مبارزه جدی‌تر و همه جانبه با عوارض مخرب دنیای امروز منجر می‌گردد.

برخی اندیشمندان معتقدند، می‌توان تمام کاربردهای متفاوت از جهانی‌شدن را در دو معنا خلاصه کرد:

۱. در برخی کاربردها مقصود از جهانی شدن می‌تواند این باشد که به تعبیر مارشال مک لوهان (Marshall McLuhan) بشر در عصری زندگی می‌کند که به علت پیشرفت ارتباطات و در نوردیدن ابعاد زمانی و مکانی، در دهکده جهانی زندگی می‌کند و به همان صورتی که در یک دهکده تا یک اتفاقی می‌افتد همه مردم آنجا با خبر می‌شوند و یک اتفاق باعث تأثیر و تأثر فراوان در تمام بخش‌های دهکده می‌شود، مردم امروز جهان نیز با پیشرفت اطلاعات و ارتباطات در چنین وضعیتی روزگار به سر می‌کنند؛

۲. در برخی کاربردها جهانی شدن به این معنا است که برخلاف گذشته که هر نژاد، قوم، گروه، کشور و محله شیوه زندگی مخصوص به خود داشت که این شیوه‌ای زندگی در نهادهای همچون خانواده، اقتصاد، سیاست، دین و مذهب و... جلوه می‌کرد و ظاهر می‌شد، امروزه یک شیوه زندگی در حال نفی و حذف سایر شیوه‌ها است و فقط یک شیوه زندگی در حال جهانی شدن است؛ مطابق این معنا یک شیوه زندگی به گونه‌ای در حال گسترش است که طارد همه شیوه‌های دیگر است و خود همه جا و در همه چیز اعم از پدیده‌های فردی و جمعی از سلیقه غذایی و مد لباس گرفته تا نظام اقتصادی و رژیم سیاسی را در بر می‌گیرد (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۳۲-۳۳۳).

نقد و بررسی

شکی وجود ندارد که جهانی شدن به معنای اول؛ یعنی پیشرفت اطلاعات و ارتباطات و در نوردیدن مرزهای زمانی و مکانی، باعث از بین رفتن تفاوت فرهنگی نمی‌شود و تأثیر چندانی ندارد و شکی وجود ندارد که جهانی شدن به معنای دوم اگر بعد عملی پیدا کند، تفاوت فرهنگی را از میان خواهد برد و در آن صورت ما شاهد مشکلات، منازعات و خشونت‌های ناشی از تفاوت فرهنگی نخواهیم بود.

تأثیرات مهم جهانی شدن در دنیای امروز را می‌توان در دو حوزه اقتصاد و سیاست به صورت چشم‌گیر مشاهده کرد؛ اما در حوزه فرهنگی هنوز این فرضیه صادق نمی‌باشد؛

بلکه کشورها و ملت‌های جهان در حوزه فرهنگی تا حدود زیادی به همان داشته‌های که از قبل داشته‌اند وفادارند و امروزه هر کشور و ملتی از همان فرهنگ، دین، زبان و ارزش‌های ملی و اجتماعی که دارند، دفاع می‌کنند و پابند به همان ارزش‌های خود می‌باشند؛ بنابراین در فضای جهانی شدن با توجه به دیدگاه موافقان و مخالفان، باید از این نکته غافل نشویم که جهانی شدن فرهنگی به معنای پذیرش یک فرهنگ به عنوان فرهنگ جهانی که همه مردم، آگاهانه یا ناآگاهانه و خواسته یا نخواست، به سوی آن می‌روند/سوق داده می‌شوند و این که یک فرهنگ خاص چنان در حال گسترش است که دیگر فرهنگ‌ها را در خود حل و هضم می‌کند و نابود می‌سازد، یک فرضیه دور از انتظار است و در صورت امکان نیز برای رسیدن به چنین روزی راه درازی در پیش است. آنچه عملاً ما در جهان شاهد هستیم «ملغمه‌ای است متجاوز از یکصد و هشتاد ملت با فرهنگ‌ها و پیشینه‌ای تاریخی و تمدنی متفاوت» (کاظمی، همان، ص ۲۲۵) و هیچ کشوری پیدا نخواهد شد که تمام ارزش‌های ملی و میهنی، فرهنگ، دین، زبان و میراث فرهنگی خود را رها نماید و یک فرهنگ بیگانه را قبول کند که هیچ‌گونه سنجیتی با گذشته و حال آن‌ها ندارد چون به تعبیر کانت: هر ملت، شبیه یک درخت است که ریشه‌های خودش را دارد، یکی کردن آن با ملتی دیگر به عنوان پیوند زدن، در حکم نفی وجود او است (طرحی-فلسفی-به سوی-صلح-ابدی، اثر-ایمان‌نول-کانت <https://www.tawaana.org/fa/countent/>).

تمام کشورها و جوامع شرق و غرب سعی و کوشش می‌نمایند که نه تنها فرهنگ خود را حفظ کنند و در احیا و باروری و شکوفایی آن بکوشند بل در تلاش‌اند همه جا فرهنگ خویش را ترویج کنند و بجای آن که در فرهنگ دیگری حل و هضم شوند، فرهنگ‌های دیگر را در خود هضم کنند و به خود منضم سازند و به هیچ وجه حاضر نیستند دست از فرهنگ خود بردارند. این مدعا را پویایی و پوییش فرهنگ‌های خاص و ملی‌ای که در نیمه‌ای دوم قرن بیستم به‌ویژه دهه‌های آخر آن شروع شد و می‌توان از آن به عنوان نقطه عطفی در تاریخ فرهنگی جهان نام برد، تأیید می‌کند در این دوره که در قرن بیست و یک نیز تداوم یافته است برخلاف پیش‌بینی بسیاری از نظریه‌پردازان لیبرال و مارکسیست که افول فرهنگ‌ها را وعده داده بودند، تقریباً در تمام عرصه‌های زندگی اجتماعی، عناصر و نیروهای فرهنگی جایگاهی

بس رفیع و برجسته یافتند و این روند همچنان ادامه دارد (محمدی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۷).

افزون براین، خود مساله یکسان‌سازی فرهنگی به نحوی باعث و بانی خشونت می‌شود چون در مقابل سیل فزاینده همگون‌سازی فرهنگی جهان، برخی از فرهنگ‌ها به مقاومت در مقابل این سیل یکسان‌سازی فرهنگی می‌پردازند و هر نوع جریان تحت عنوان «فرهنگ جهانی» را نوعی تهاجم و امپریالیسم فرهنگی می‌دانند و کوشش می‌نمایند فضا را بسته نگهدارند و «گذشته خالص و ناب» خود را احیا کنند و برای این که در فرهنگ به اصطلاح جهانی، ادغام نشوند به مقاومت و ستیزه برمی‌خیزند و از مبارزه خشونت‌بار نیز دریغ نمی‌کنند. به این صورت جهان به عرصه مبارزه و تاخت‌وتاز یک فرهنگ جهانی مصرفی و واکنش‌های ستیزآمیز در برابر آن تبدیل شده است. پس جهانی شدن فرهنگی همراه با واکنش‌هایش نه تنها برای هم‌زیستی مسالمت‌آمیز کاری انجام نداده؛ بلکه عرصه را برای دموکراسی، گفت‌وگو، هم‌زیستی و آمیزش فرهنگی تنگ‌تر کرده است و جهانی شدن و نقطه مقابل آن در واقع می‌خواهند از انسان یا یک مصرف‌کننده صرف بسازد و یا هم‌اکنون به یک فرهنگ خونین و هویت قبیله‌ای ترغیب کنند؛ بنابراین واکنش‌های مقابل پدیده جهانی شدن فرهنگ به بنیادگرایی فرهنگی منجر شده و چنین رابطه بین برخی کشورهای قدرت‌مند و بقیه کشورها همان استعمار و استثمار همیشگی است (همان، ص ۱۳۰-۱۲۸).

با این وصف، از نظر فرهنگی، پدیده جهانی شدن در حال حاضر توانسته مردم جهان را به سوی وحدت فرهنگی سوق دهد و لااقل در شرایط فعلی جهان، تحقق آن بسیار بعید به نظر می‌رسد و تا هنوز به عنوان یک ایده باقی مانده و در بعد فرهنگی تأثیر قابل ملاحظه‌ای نداشته است؛ چون اولاً: جهانی که ما با آن مواجه هستیم به تعبیری ملغمه‌ای است از صدها ملت و هزاران فرهنگ مختلف که تمام این فرهنگ‌های گوناگون با همان مسائل فرهنگی گذشته‌شان و پر قدرت‌تر و با نیروتر از گذشته عزم خود را جزم کرده که نه تنها در فرهنگ‌های بیگانه حل و هضم نشوند؛ بلکه بقیه فرهنگ‌ها را در خود هضم کنند و خود، فرهنگ پیروز در سطح جهان باشند و به این صورت تفاوت فرهنگی نه تنها از میان نرفته که حتی پر قدرت‌تر از گذشته نیز شده است و هر جامعه‌ای بیش از گذشته به فرهنگ خود حساسیت نشان می‌دهد. ثانیاً: بسیاری از کشورها و ملت‌ها جهانی شدن

فرهنگ خاصی را به عنوان تهاجم و امپریالیسم فرهنگی می‌شناسند و کوشش می‌کنند به هر نحو ممکن با آن مبارزه کنند و به این صورت همان گونه که جهانی شدن در عرصه سیاست باعث خشونت‌های بی‌شماری بوده و است، جهانی شدن فرهنگی نیز در برخی موارد باعث و بانی خشونت و شکل‌گیری بنیادگرایی فرهنگی شده است. ثالثاً: اگر قرار باشد فرهنگی جهانی شود و به عنوان فرهنگ جهانی پذیرفته شود، تنها راه قابل دفاعی که برای آن وجود دارد گفت‌وگوی فرهنگی خواهد بود نه به اشکال مختلف هجوم و حمله به فرهنگ‌های دیگر و تدفین آن‌ها.

در نتیجه با راهکار جهانی شدن که در واقع مدعی وحدت بخشیدن فرهنگ‌های گوناگون است نمی‌توان خشونت‌های ناشی از تفاوت فرهنگی را از میان برداشت و با این راهکار، امید چندانی به از بین رفتن مشکلات، منازعات و خشونت‌های ناشی از تفاوت فرهنگی نیست.

با این وصف به نظر می‌رسد خشونت‌زدایی از خشونت‌های ناشی از تفاوت فرهنگی و کاستن از مشکلات و منازعات برخواسته از آن، از طریق ایجاد وحدت فرهنگی در جهان محکوم به شکست است و همچنانی که جهانی شدن با آن قدرت عظیم خود نتوانسته وحدت فرهنگی را در جهان حاکم نماید؛ از طریق قوه مجریه و طرح و برنامه دیگری که بتوان به نحوی از انحاء فرهنگ خاصی را حاکم کرد، به هیچ وجه و به طریق اولی نمی‌توان فرهنگ خاصی را جهانی کرد و بقیه فرهنگ را از میان برداشت و خود همین مساله بیش از تفاوت فرهنگی باعث خشونت می‌شود این کاری است که همه مصلحان اجتماعی و بنیان‌گذاران ادیان و مذاهب خواهان آن بوده‌اند؛ اما هیچ کسی در سطح جهان به آن موفق نشده است و ادیان بزرگ از راه‌های مختلف و در طول قرن‌های متمادی توانسته‌اند بر بخشی از جهان فرهنگ مورد تأیید خود را به نحو نسبی حاکم نمایند. پس راهکار وحدت بخشیدن فرهنگ‌ها تا هنوز شکل نگرفته و بسیار بعید است که حتی در دراز مدت محقق شود علاوه بر آن که در برخی موارد با خشونت همراه بوده و باعث بنیادگرایی فرهنگی شده است.

ب) تقدم فرهنگ انسانی بر کثرت فرهنگی

نتیجه‌ای که از بحث جهانی شدن می‌توان گرفت این است که به نظر می‌رسد هیچ راهکاری برای خشونت‌زدایی از طریق وحدت فرهنگی وجود ندارد و نمی‌توان خشونت‌های ناشی از تفاوت فرهنگی را با وحدت بخشی فرهنگی از بین برد. بنابراین باید دنبال راهکاری بود که در آن با حفظ فرهنگ‌های رنگارنگ و مختلف، همه فرهنگ‌ها بتوانند در کنار هم با صلح و صفا و به شکل مسالمت‌آمیز زندگی کنند و به جای جنگ فرهنگ علیه فرهنگ، همزیستی فرهنگی حاکم شود و به این صورت در عین این‌که تفاوت فرهنگی وجود دارد، این تفاوت باعث خشونت نشود.

برای این منظور یگانه راه حل، عقلانیت و ترویج تفکر عقلانی در جامعه و بین پیروان فرهنگ‌های مختلف است. اگر تفکر عقلانی حاکم شود و مردم هر کشور خردورزی نمایند، می‌توانند با حفظ تفاوت‌های فرهنگی در سایه این خردورزی زندگی مسالمت‌آمیز و با صلح و صفا داشته باشند. چون کسی که اهل تفکر عقلانی است به خوبی می‌داند که اختلاف و تفاوت لازمه عقل و اختیار است و عقل و اختیار لازمه انسانیت انسان می‌باشد و به این صورت ما باید تفاوت را بپذیریم؛ چون تفاوت لازمه انسانیت است؛ انسان‌ها در صورتی با همدیگر تفاوت فرهنگی نمی‌داشتند که دارای عقل و اختیار نمی‌بودند و معنای این سخن آن است که انسان‌ها برای این‌که تفاوت فرهنگی نمی‌داشتند، باید انسان نمی‌بودند چون این حیوانات هستند که هیچ‌گونه تفاوت فرهنگی ندارند زیرا از عقل و اختیار بهره‌ای ندارند و به این صورت فرهنگ نیز ندارند و انسان‌ها که موجودات فرهنگی‌اند به مقتضای عقل و اختیارشان می‌توانند فرهنگ‌های گوناگون و حتی متضاد اختیار کنند.

بنابراین، پذیرش تفاوت‌ها لازمه پذیرش انسان بودن دیگران است. هر کسی که دیگران را انسان و شخص دارای عقلانیت و اختیار می‌داند، باید تفاوت را نیز بپذیرد در عین این‌که به این نکته نیز توجه دارند که انسان‌ها نقطه‌ای اشتراک و نقطه‌ای وحدتی نیز دارند که از آن می‌توان به فرهنگ انسانی تعبیر کرد و «فرهنگ انسانی جز منطق و خرد جاویدان چیز دیگری نیست؛ این فرهنگ همان فرهنگی است که به زمان و مکان معین و قوم و نژاد خاص وابسته نیست این فرهنگ را نباید با فرهنگ‌های بومی و جغرافیایی اشتباه گرفت؛ این

فرهنگ بر هر فرهنگ دیگری تقدم دارد و با مرور زمان نیز نابود نمی‌گردد» (دینانی، ۱۳۷۹، ص ۱۰).

در این حالت نیز انسان‌ها فرهنگ‌های مختلف دارند و نمی‌توان این تفاوت را از میان برداشت؛ اما شکی وجود ندارد که فرهنگ انسانی مقدم بر هر فرهنگ بومی و قومی دیگر است.

با ترویج و نهادینه‌سازی عقلانیت که ما از آن به فرهنگ انسانی و نقطه وحدت همه انسان‌ها یاد نمودیم، تفاوت‌های فرهنگی نه تنها باعث مشکلات، منازعات و خشونت نمی‌شود؛ بلکه مانند باغی که تنوع گل‌ها بر زیباییش می‌افزاید، تنوع فرهنگی بر زیبایی و نشاط جوامع می‌افزاید و به جای برخورد فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و جنگ همه علیه همه، در صورتی که فرهنگ انسانی (عقلانیت و تفکر عقلانی) ترویج شود و مردم جهان از عقل و منطق استفاده کنند و استدلال‌گرا باشند، گفت‌وگوی تمدن‌ها شکل می‌گیرد و گفت‌وگوی واقعی و مفید نیز تنها در سایه تفکر عقلانی میسر است. چون فقط تفکر عقلانی است که علی‌رغم مقبولیت عام، برای رسیدن به حقیقت همت می‌گمارد و هر چیزی را که مانع رسیدن به حقیقت باشد، از میان بر می‌دارد. به این صورت مردم جهان با همه تفاوت‌های شان می‌توانند در صلح و امنیت زندگی کنند؛ چون چنین تفکری مخصوص گروه خاصی از افراد نیست؛ بلکه برای همگان است و همه می‌توانند با حفظ فرهنگ و تمدن خود به مطالعه، تحقیق و گفت‌وگو با فرهنگ‌های دیگر نیز بپردازند.

نتیجه‌گیری

راه زدودن مشکلات، منازعات و خشونت‌های ناشی از تفاوت فرهنگی این است که ما انسان‌ها از تفاوت و کثرت فرهنگی (فرهنگ قومی، زبانی، ملی، مذهبی و دینی) به سوی فرهنگ انسانی (عقلانیت) روآوریم و بتوانیم منطق و خرد را داور همیشگی و همه‌جایی قرار دهیم. در صورتی که این عقلانیت ترویج و نهادینه شود، تفاوت‌های فرهنگی منجر به خشونت نمی‌شود و هر کس به همان اندازه که برای خود حق می‌دهد که فرهنگ خاصی را پیروی کند برای دیگری هم حق می‌دهد که فرهنگ دیگری را پیروی نماید و راه دیگری

را، بپیماید در صورتی که عموم مردم به صورت عام و اهل فرهنگ به صورت خاص اهل تفکر عقلانی و خردورزی باشند، به جای جنگ فرهنگ علیه فرهنگ و تهاجم فرهنگی، گفت‌وگوی فرهنگ‌ها و همزیستی فرهنگی صورت می‌پذیرد چون «گفت‌وگوی واقعی وقتی تحقق می‌یابد که هر یک از طرفین آمادگی تمام عیار داشته باشد که در نتیجه گفت‌وگو دگرگون و متحول شود نه این‌که حاضر به هیچ نوع دگرگونی و تحولی نباشد و بخواهد هدف ثابت و لایتغیر خود را در ضمن گفت‌وگو پیش ببرد» (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۲۴۴-۲۴۳). پس بر فرض نهادینه‌سازی تفکر عقلانی، فرهنگ‌های مختلف و متعدد در عین این‌که باعث خشونت نمی‌شود، بر نفع یکدیگر تمام خواهد شد؛ چون از نقاط قوت یکدیگر استفاده خواهند کرد و می‌توانند به رشد یکدیگر یاری رسانند و شکی وجود ندارد که «غنای فکر و رشد فرهنگ نتیجه‌ای است که از نوعی تعامل و برخورد اندیشه‌ها حاصل می‌گردد. تعاطی افکار از شرایط اساسی رشد اندیشه‌ها به شمار می‌آید. از ناهماهنگی میان افکار و اندیشه‌ها می‌توان به نوعی هماهنگی فرهنگی دست یافت» (دینانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲). به این صورت در سایه عقلانیت و خردورزی، وجود فرهنگ‌های گوناگون و متکثر باعث می‌شود یک گفت‌وگوی سازنده و غنابخش بین تفکرات مختلف و فرهنگ‌های گوناگون، شکل بگیرد و به رشد فرهنگی جهان کمک نماید و فرهنگ‌های مختلف در سایه تفکر عقلانی به شکل مسالمت‌آمیز زندگی نمایند و مانند گل‌های رنگارنگ یک باغ به زیبایی و نشاط جامعه بیفزایند.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، چاپ دوم، تهران: طرح نو، سال ۱۳۷۹.
۲. الیوت، تی.اس، درباره فرهنگ، ترجمه حمید شاهرخ، چاپ اول، تهران: نشر مرکز، سال ۱۳۶۹.
۳. پهلوان، چنگیز، فرهنگ‌شناسی، چاپ اول، تهران: پیام امروز، سال ۱۳۷۸.
۴. تبریزی، محمد حسین بن خلف، برهان قاطع، به اهتمام محمد معین، تهران: امیرکبیر، سال ۱۳۶۱.
۵. حداد عادل، غلامعلی، فرهنگ برهنگی یا برهنگی فرهنگ، چاپ ششم، تهران: سروش، سال ۱۳۷۴.
۶. دهخدا، علی اکبر، لغتنامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران، سال ۱۳۴۷.
۷. رفیع، سید جلال، فرهنگ مهاجم، فرهنگ مولد، چاپ دوم، تهران: انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۷۴.
۸. شریعتی، علی، تاریخ تمدن، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار، سال ۱۳۷۲.
۹. صداقت، پرویز، سرشت جهانی‌شدن و زمینه‌های آن، مجله بورس، شماره ۲۰، سال ۱۳۷۹.
۱۰. صدر، سید موسی، اسلام و فرهنگ قرن بیستم، ترجمه علی حجتی کرمانی، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۱۱. کانت، ایمانوئل، طرحی فلسفی به سوی صلح ابدی، <https://www.tawaana.org/fa/content>
۱۲. علم الهدی، سید عبدالرسول، «درآمدی بر رابطه دین، اقتصاد و فرهنگ»، نامه فرهنگ و ارتباطات، شماره اول، سال ۱۳۸۸.
۱۳. عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران: سازمان انتشارات جاویدان، بی‌تا.

۱۴. کاشفی، محمدرضا، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، چاپ سوم، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، سال ۱۳۸۹.
۱۵.، فرهنگ و مسیحیت در غرب، ویراستار عباس عبری، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، سال ۱۳۸۱.
۱۶. کاظمی، علی اصغر، جهانی شدن فرهنگ و سیاست (نقد و تحلیل نظری، معرفت‌شناختی)، چاپ دوم، تهران: نشر قومس، سال ۱۳۹۰.
۱۷. لوکاس، هنری، تاریخ تمدن، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: نشر سخن، سال ۱۳۸۷.
۱۸. محمدی، احمدگل، جهانی شدن، فرهنگ، هویت، چاپ ششم، تهران: نشر نی، سال ۱۳۹۲.
۱۹. محمدی، مجید، درآمدی بر جامعه‌شناسی و اقتصاد فرهنگ در ایران امروز، چاپ دوم، تهران: شرکت نشر قطره، سال ۱۳۷۷.
۲۰. مصاحب، غلامحسین، دایره المعارف فارسی، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، بی‌تا.
۲۱. ملکیان، مصطفی، راهی به رهایی؛ جستارهای در باب عقلانیت و معنویت، تهران: نشر نگاه معاصر، سال ۱۳۸۱.
۲۲.، مشتاقی و مهجوری: گفت‌وگوهایی در باب فرهنگ و سیاست، چاپ اول، تهران: نگاه معاصر، سال ۱۳۸۵.
۲۳. میرمحمدی، داوود، جهانی شدن، ابعاد و رویکردها، تهران: نشر نی، سال ۱۳۸۱.

باور عقلانی و عقلانیتِ باور

محمدعارف رضوانی^۱

چکیده

باور عقلانی و عقلانیتِ باور از دو جهت حائز اهمیت اند: یکی از جهت حقانیت و مطابق واقع بودن و دیگری از جهت اعتدال و مصلحت‌اندیشانه بودن. اگر از وجه اول بگذریم، به هیچ وجه نمی‌توان، نمی‌شود و نباید از وجه مصلحت‌اندیشانه این مسأله بی‌توجه عبور کرد. جهان امروز بیش از هر زمانی نیازمند دوری از اعتدال‌گرایی است و هرگاه انسان‌ها و به هر دلیلی، از وجه عقلانی باورها و عقلانیت باور دور شدند، به افراط و تفریط رسیدند و عالم انسانی به میدان چکاچک شمشیرها تبدیل شد و هر زمانی که چراغ عقلانیت رو به خاموشی رفت و در هر زمین و زمانه‌ای که نبرد اندیشه‌ها ممنوع و حرام اعلام شد، انسان‌ها به نبرد هم رفتند و به این صورت باورهای که از فیلتر عقلانیت عبور نکردند، انسان‌ها را در مقابل هم قرار دادند و باعث درگیری و داغ شدن میدان جنگ و خشونت شد. در این تحقیق تلاش شده است با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و با روش تحلیلی-توصیفی به راهکاری برای تصحیح باورهای غلط و غیر عقلانی بپردازد. براساس یافته‌های این تحقیق نظام معرفتی انسان‌ها از دو کانال آب می‌خورد و انسان‌ها معمولاً جهان‌بینی خود را براساس یکی از این دو و یا هر دوی آن‌ها شکل می‌دهند: یکی تفکر عقلانی و عقلانیت و دوم مجموعه‌ای از عوامل غیر معرفتی که عبارت‌اند از خودشیفتگی، پیشداوری، تعصب، جزم و جمود، تلقین و تقلید و پیروی از اکثریت. مدعای این تحقیق آن است که باورهای عقلانی انسان‌ها را به میدان منازعه و خشونت نمی‌کشاند و عقلانیت باور اقتضاء می‌کند باورهای ما از عوامل غیر معرفتی فوق‌الذکر مصنون و محفوظ باشند. چون تمام باورهای افراطی و ایدئولوژیک که بسیاری از خشونت‌ها و منازعات در طول تاریخ از آنجا آب می‌خورد، ناشی از عوامل غیر معرفتی هستند و تنها تفکر عقلانی است که خالص و پیراسته از این عوامل می‌باشد.

واژگان کلیدی: عقل، عقلانیت، عقلانیتِ باور، باور عقلانی، افراطیت.

۱. مؤسس و پژوهشگر مجتمع علمی-تحقیقی امیرالمؤمنین^(ع)، استاد حوزه و دانشگاه. شماره تماس: ۰۷۷۰۰۵۸۹۰۶

مقدمه

امروزه جهان با پدیده افراط‌گرایی نوینی مواجه است. افراطیت و باورهای ایدئولوژیک یکی از معضلات بزرگ کل جهان به صورت عام و جهان اسلام به صورت خاص است. تاریخ نمودهای فراوانی از خشونت‌های ناشی از باورهای افراطی و ایدئولوژیک را به خود دیده است؛ اما آنچه امروزه جهان و به خصوص جهان اسلام را به چالش کشیده، بسیار خطرناک‌تر از آن چیزی است که در گذشته جریان داشته است؛ چون ماهیت جهان جدید با آنچه جهان گذشته خوانده می‌شود، متفاوت است.

به همین سبب بسیاری از کشورها به شکل بسیار وحشتناکی، قربانی تروریزم و افراطیت است و این پدیده روزانه از مردم مظلوم و بی‌دفاع قربانی می‌گیرد و خانواده‌ها را در سوگ عزیزان‌شان می‌نشانند و اطفال و زنان را هدف گلوله‌های آتشین قرار می‌دهند و از به رگبار بستن نوزادان و مادران نیز ابائی ندارند. در این میان آنچه ذهن بسیاری را به خود مشغول ساخته و به عنوان علامت سؤال بزرگ، جلوی چشم همگان قرار گرفته، این است که چگونه افراد این گونه به افراطیت افسارگسیخته کشیده می‌شوند؟

بدون شک جای بسی تأمل است که افراد از چه نوع جهان‌بینی برخوردار باشند و نظام باورها و بعد عقیدتی- معرفتی خود را بر چه پایه‌های استوار ساخته باشند که دست به چنین عمل وحشتناکی بزنند و چه برداشت‌های ناصواب و نادرستی از نظام هستی داشته باشند تا به این مرحله برسند که طفلی را در مقابل پدر و مادرش سربرند، اطفال و مادران را به رگبار ببندد، زنان و دختران دیگران را به کنیزی بگیرند، برهیچ کسی جز اندک موافقان خود ترحم نکنند و همه داشته‌های کسانی را که بر خلاف آن‌ها می‌اندیشند، بر خود حلال بدانند و در آن‌ها تصرف کنند؟!

چنین اعمال و رفتاری منحصر در دین و مذهب خاصی نیست همین اعمال و رفتار را در قرون وسطی کلیسا انجام می‌داد. همچنان که محدود به ادیان نیز نمی‌شود، چند دهه قبل برای برپایی نظام کمونیستی و استالین‌ها چنین کارهای انجام دادند و میلیون‌ها نفر را صرفاً به جهت این‌که با آن‌ها موافق نبودند، به شکل بسیار وحشیانه‌ای قتل عام کردند.

ریشه همه این بدبختی‌ها که فراروی انسان‌ها قرار گرفته، در برداشت‌ها و باورهای

نادرست است و همه اعمال و رفتار انسان‌ها به نوع جهان‌بینی و نظام باورهای آن‌ها بازمی‌گردد.

۱. چیستی باور

باور اصطلاح فارسی «عقیده» است و در واقع عقیده و باور به معنای گره‌زدن و دلبستن به چیزی است: «عقیده البته در اصل لغت، «اعتقاد» است. اعتقاد از ماده عقد و انعقاد... منعقدشدن است، بعضی گفته‌اند حکم گرهی را دارد» (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۴، ص ۳۷۲). گره‌زدن دل و دلبستن، به صورت عموم از دو منبع سرچشمه می‌گیرد و از دو کانال برای انسان حاصل می‌شود:

«ممکن است مبنای اعتقاد و دلبستن و انعقاد روح انسان همان تفکر باشد. در این صورت عقیده‌اش بر مبنای تفکر است ولی گاهی انسان به چیزی اعتقاد پیدا می‌کند و این اعتقاد بیشتر کار دل و احساسات است نه کار عقل. به یک چیز دلبستگی بسیار شدید پیدا می‌کند، روحش به او منعقد و بسته می‌شود، ولی وقتی که شما پایه‌اش را دقت می‌کنید که این عقیده او از کجا پیدا شده است، مبنای این اعتقاد و دلبستگی چیست، آیا یک تفکر آزاد این آدم را به این عقیده و دلبستگی رسانده است یا علت دیگری مثلاً تقلید از پدر و مادر یا تأثر از محیط و حتی علایق شخصی و یا منافع فردی و شخصی در کار است، می‌بینید به صورت دوم است؛ و اکثر عقایدی که مردم روی زمین پیدا می‌کنند عقایدی است که دلبستگی است نه تفکر» (همان).

به بیان دیگر، اگر نظام باورها و بعد عقیدتی_معرفتی خود را به یک ساختمان تشبیه نماییم؛ این ساختمان بر چند پایه استوار است: گاهی این پایه‌ها را استدلال و تفکر و تعقل تشکیل می‌دهد و فرد براساس استدلال‌ورزی‌ای که داشته، تفکر و تعقلی که ورزیده به این نتیجه رسیده که باید نظام باورها و بعد معرفتی_عقیدتی خود را چنین سامان دهد و به این نظریه معتقد و باورمند شود یا به آن نظریه دیگر بی‌باور و بی‌اعتقاد شود.

در چنین حالتی، نظام معرفتی_عقیدتی فرد و جهان‌بینی‌اش براساس استدلال و تفکر عقلی شکل خواهد گرفت و برای چینش ساختمان عقیدتی_معرفتی خود و جهان‌بینی که

پیش گرفته استدلال دارد و به واسطه استدلال، به نظریه‌ای معتقد و باورمند است یا به نظریه دیگری بی اعتقاد و بی باور است؛ اما گاهی اساس و پایه‌های نظام باورها و این ساختمان عقیدتی-معرفتی و پایه‌های جهان‌بینی انسان را چیزی‌های دیگری غیر از استدلال و تفکر عقلی تشکیل می‌دهد به این معنا که نظام باورها و ساختمان معرفتی-عقیدتی خود را به گونه‌ای خاصی شکل و سامان داده؛ اما نه به این جهت که برای آن استدلالی داشته باشد و تفکر و تعقل، آن را به چنین نظام باورهای رسانده است؛ بلکه نظام باورها و ساختمان عقیدتی-معرفتی خود را روی پایه‌های دیگری از جنس دیگر، استوار کرده است؛ مثلاً تقلید از گذشتگان، تأثیرپذیری از محیط و اجتماع، خودشیفتگی، پیش‌داوری، جزم و جمود، تعصب و وفاداری بدون دلیل به باورهای خاصی، علایق و منافع شخصی، پیروی از اکثریت و... پایه‌های اند که بسیاری از مردم، جهان‌بینی، نظام باورها و بعد عقیدتی-معرفتی خود را براساس این پایه‌ها استوار می‌سازند.

شکی وجود ندارد که باوری که مبتنی بر تعقل و عقلانیت نباشد، باور موجه و قابل دفاعی نیست. انسان به مقتضای آن که انسان است، باید عقاید و باورهای خود را از راه عقلانی و مبتنی بر عقلانیت به دست آورد و برای صادق بودن باورهای که مبتنی بر عقلانیت نیستند، نه تنها هیچ تضمینی وجود ندارد؛ بلکه به ضرر قاطع می‌توان ادعا کرد که اکثر قریب به اتفاق باورهای که منشأ عقلانی ندارند و علل دیگری غیر از استدلال، باعث اعتقادورزی و باورمند شدن به آن‌ها شده، کاذب و نادرست‌اند. در ذیل برخی عواملی را که باعث باورهای نادرست می‌شود، بررسی می‌کنیم.

۲. بررسی عوامل باورهای نادرست یا رذایل ذهنی

رذایل ذهنی به عواملی گفته می‌شود که باعث می‌شوند انسان به جای باورمند شدن به رأی و نظر صحیح و حق، به مسایلی دیگری باورمند شود. برخی از مهم‌ترین این عوامل عبارت‌اند از:

۱. معیار قرار ندادن عقل: مهم‌ترین؛ بلکه علت العلل باورهای نادرست، میزان و معیار قرار ندادن عقل است. در حالی که همچنان که قبلاً نیز اشاره شد در همه

جا و همه چیز عقل باید میزان حق و حقیقت قرار گیرد و هیچ چیز دیگری چنین صلاحیتی ندارد و این روشی است که قرآن نیز آن را تأیید کرده است. آنجا که می‌فرماید:

«فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (زمر/ ۱۷ و ۱۸).

شهید مطهری در تبیین این آیه می‌فرماید:

«آیه عجیبی است: بشارت بده بندگان مرا، آنان که سخن را استماع می‌کنند. بعد چه کار می‌کنند؟ آیا هرچه را شنیدند همان را باور می‌کنند و همان را به کار می‌بندند یا همه را یکجا رد می‌کنند؟ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ نَقَادی می‌کنند، سبک سنگین می‌کنند، ارزیابی می‌کنند، آن را که بهتر است انتخاب می‌کنند و آن بهتر انتخاب‌شده را پیروی می‌نمایند. آن وقت می‌فرماید: چنین کسانی هستند که خدا آن‌ها را هدایت کرده (هدایت الهی و استفاده از نیروی عقل این است) وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ این‌ها به‌راستی صاحبان عقل هستند. این، دعوت عجیبی است» (مطهری، همان، ج ۲۲، ص ۷۰۲).

زمانی که عقل معیار قرار نگیرد، راه برای برخی عوامل دیگر باز می‌شود که آن‌ها عبارت‌اند از: خودشیفتگی، پیش‌داوری، تعصب‌گرایی، جزم و جمود و بی‌مدارایی از عوامل مهم باورهای نادرست‌اند که به رذایل ذهنی و روانی نیز از آن‌ها تعبیر می‌شود و در ذیل هر یک توضیح بیش‌تری داده می‌شود (ملکیان، بی‌تا، ص ۵۸ و ۶۹).

۲. خودشیفتگی: خودشیفته به کسی گفته می‌شود که درباره خود و آنچه مربوط به خودش است اغراق می‌کند و برای آنچه به نحوی از انحاء متعلق به او است برتری قائل است و آن‌ها را بالاتر از آنی که هستند، می‌نشانند و با همین معیار شخص خودشیفته انسان‌ها را به «خودی» و «غیرخودی» تقسیم می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۴۳-۱۴۲).

۳. پیش‌داوری: یعنی این‌که بدون شناخت کافی و بدون در دست داشتن ادله لازم، رأی و نظری را بپذیریم یا رد کنیم و حکمی در موردی صادر کنیم این حکم چه مثبت باشد و چه منفی (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۴۳-۱۴۲).

۴. **تعصب:** عامل دیگر تعصب است که یکی از عوامل باورهای نادرست است. تعصب؛ وفاداری که در آن نوع وفاداری، خود وفاداری موضوعیت پیدا کرده و شخص از جناح، حزب، دین، مذهب، قوم، زبان و... خود بدون توجه به حق و باطل بودن و بدون توجه به ظالم و مظلوم بودن، دفاع می‌کند.

۵. **جزم و جمود:** یعنی این که دلایل عقاید و معارف مورد پذیرش ما ضعیف و سست‌اند؛ اما ما آن‌ها را تام و تمام در نظر می‌گیریم و عقاید خود را قطعی و جزمی می‌دانیم به عبارت دیگر: جزم و جمود؛ یعنی بین ادله‌ای که برای مدعیات و باورهای خود داریم و قاطعیت و جزمیتی که برای آن‌ها قائل هستیم، هیچ گونه تناسبی نباشد (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۴۴).

۶. **عدم تسامح و مدارا:** یعنی این که دیگران را در بیان عقاید خودشان آزاد نگذاریم و اختلاف فکری و عملی را نپذیریم (همان).

۷. **تقلید و تلقین‌پذیری:** عامل دیگری که باعث باورهای نادرست و ناصواب می‌شود و بسیاری از باورهای مردم از آن آب می‌خورد مساله تقلید و تلقین‌پذیری از محیط، اجتماع، گذشتگان، عرف و عادت و در مجموع محکوم‌شدن به حکم سنت‌های اجتماعی است این که گذشتگان ما چنین فکر می‌کردند و چنین هم عمل می‌کردند ما نیز همانند آن‌ها فکر می‌کنیم و همانند آن‌ها عمل می‌کنیم و به این صورت به جای آن که خود فکر کنند و خود تصمیم بگیرند خود را اسیر فکر و اندیشه‌ای دیگران می‌کنند (مطهری، همان، ص ۷۰۸).

۸. **پیروی از اکثریت:** محکوم بودن به حکم عدد یکی دیگر از عوامل باورهای نادرست و ناصواب است بسیاری از مردم در زندگی فقط دنبال این هستند که ببینند اکثریت بر چه موضعی‌اند و کدام طرف قرار دارند و براساس وضع اکثریت، خودشان موضع می‌گیرند (همان، ص ۷۱۰).

در مورد این عوامل به صورت عموم می‌توان گفت:

بدون شک هر جا چراغ تفکر عقلانی رو به خاموشی رفت، ضرورتاً ظلمات جهل و خرافه پدید می‌آید و خشونت‌ها و کشتارها نتیجه این برداشت‌ها و باورهای نادرستی است که در

نبود عقلانیت و تفکر نقاد شکل گرفته است. به عبارت دیگر، کژاندیشی‌ها، برداشت‌های سوء، باورهای نادرست همه و همه ناشی از این است که انسان عقلی را که برایش داده شده تا چراغ راهش باشد و به واسطه آن حق را از باطل تشخیص دهد، نادیده می‌گیرد و آن را خاموش می‌کند و در تاریکی گام برمی‌دارد و مسلم است که گام برداشتن در چنین وضعیتی، سرنوشتی جز فروافتادن در بدترین نوع خرافه‌ها و باورهای نادرست، حاصل دیگری نخواهد داشت:

«یکی از بارزترین صفات عقل برای انسان همین تمییز و جدا کردن است؛ جدا کردن سخن راست از سخن دروغ، سخن ضعیف از سخن قوی، سخن منطقی از سخن غیر منطقی و خلاصه غربال کردن. عقل آن وقت برای انسان عقل است که به شکل غربال در بیاید؛ یعنی هر چه را که وارد می‌شود سبک سنگین کند، غربال کند، آن‌هایی را که به درد نمی‌خورد دور بریزد و به دردخورها را نگاه دارد» (همان، ص ۷۰۳).

اگر عقل برای انسان چنین خاصیت غربالگری نداشت، شکی وجود ندارد که راه برای هر نوع سخنی باز می‌شود و انسان با عوامل باورهای نادرست، در دام چهل مرکب و تاریکی‌های ناشی از آن‌ها خواهد افتاد. از جمله کج‌اندیشی دینی و باورهای نادرستی که صبغه دینی دارند، ناشی از عدم تعقل و تفکر است:

«کج‌اندیشی علل مختلفی دارد اما به نظر من علت اصلی این است که انسان دین را از رهگذر تعقل و تفهم انتخاب نکند. من گمان می‌کنم معنای ایمان، انتخاب یک مرام با آزادی کامل و معرفت مبتنی بر تدبیر عمیق و به دور از هر گونه سیطره، حتی سیطره کاریزماتیک یا عشق است» (محقق داماد، ۱۳۹۸، ص ۳۲).

بسیاری از باورهای نادرست در خودشیفتگی نهفته‌اند، در حالی که به کدامین معیار عقلانی و منطقی این قضیه قابل دفاع است که «یک رأی و عقیده، اگر مطابق با رأی و عقیده من بود، درست است در غیر آن نه؟! و این که «من هر طرف باشم، حق هم همان طرف خواهد بود» و به این صورت شخص خودشیفته خود را معیار و میزان حق قرار می‌دهد و هر چیزی به نحوی از انحاء مربوط به او می‌شود، برتر و بالاتر از آنچه مربوط غیر او است، می‌نشیند در حالی که چنین چیزی نه تنها مدلل به هیچ دلیلی نیست؛ بر عکس خلاف

آن مستدل و مبرهن است و «کسی دارای چنین تلقی‌ای است، به تعبیر فریتز کونکل، به جای این‌که خود را به خدمت قداست بگمارد، قداست را در استخدام خود می‌گیرد» (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۴۳).

مقتضای مسئولیت عقیدتی و فکری و مقتضای عقلانیت این است که در موردی که شناخت کافی و ادله معتبر نداریم باید تعلیق حکم کنیم و هیچ رأی و نظری اتخاذ نکنیم، در غیر آن پیش‌داوری کرده‌ایم که مانع رسیدن به حقیقت است (همان).

در بسیاری موارد برای بسیاری از مدعاها نه تنها دلیل کافی وجود ندارد؛ بلکه هیچ دلیلی وجود ندارد؛ اما کسانی چنان به آن‌ها جمود می‌ورزند و قاطعیت دارند که گویا از یک حقیقت روشن‌تر از روز صحبت می‌کند، در حالی که میزان قاطعیت در باورها و عقاید و مدعیات، باید بستگی تام و تمام داشته باشد به این‌که ادله و دلایل تا چه میزان متقن و قابل دفاع عقلانی‌اند (همان، ص ۱۴۴):

«خاصیت علم به معنی واقعی یعنی روح علمی این است که هم جلو تصدیق‌های بیجا و بی‌دلیل را بگیرد و هم جلو انکارهای بیجا و بی‌دلیل را. پس باید عالم بود و بعلاوه روح علمی داشت. تصدیق‌کنندگان بی‌دلیل و انکارکنندگان بی‌دلیل، روح علمی ندارند» (مطهری، همان، ج ۹، ۲۲۷).

عدم مدارای نظری و عملی در مقابل مخالفان می‌تواند انسان را از بسیاری از حقایق دور کند.

پیروی از خانواده، جامعه و تأثیرپذیری از محیط، یکی دیگر از عوامل باورهای نادرست است در حالی که «مقیاس و معیار باید تشخیص عقل و فکر باشد نه صرف اینکه پدران ما چنین کردند ما هم چنین می‌کنیم» (همان، ج ۲۲، ص ۷۰۸) و آنچه قرآن بیان می‌کند این است که همه پیامبران با این‌که در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون مبعوث شدند و بر اقوام متعدد رسالت یافتند؛ اما در یک چیز مشترک بودند و آن مواجهه با تقلید است، برای همه پیامبران می‌گفتند: «ما پدران خود را بر همین آیین یافتیم و بر آن‌ها اقتدا می‌کنیم» (سوره زخرف/ آیه ۲۲) و قرآن هم به زیبایی تمام جواب می‌دهد که «آیا اگر پدرانتان چیزی نمی‌فهمیدند و عقلشان به جای نمی‌رسید و راه حق را نمی‌یافتند باز هم به آنان اقتدا

می‌کردید؟!» (سوره زخرف/ آیه ۲۳).

«اگر کتاب الهی را تفحص کامل نموده و در آیاتش دقت فرمایید، خواهید دید که شاید بیش از سه صد آیه هست که انسان را به تفکر و تذکر و تعقل دعوت نموده یا به پیامبر استدلالی را برای اثبات حقی یا از بین بردن باطلی می‌آموزد. خداوند در قرآن حتی در یک مورد به بندگان خود امر نفرموده که نفهمیده به قرآن یا هر چیزی که از جانب اوست ایمان آورند یا راهی را کورکورانه بپیمایند، حتی قوانین و احکامی که برای بندگان خود وضع کرده است و عقل بشری به تفصیل ملاک‌های آن‌ها را درک نمی‌کند، به چیزهایی که در مجرای احتیاجات قرار دارد، علت آوری کرده است؛ مانند «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۱۵-۴۱۶).

بسیاری، عدد را ملاک حق قرار می‌دهند در حالی که به هیچ منطقی درست نیست که بگویم اکثر و اکثریت ملاک حق و حقیقت‌اند و هر رأی و نظری که اکثریت با آن است، همان درست است همانگونه که قلت و کمی عدد قائلان یک رأی و پیروان یک راه و روش نیز، به معنای نادرست بودن آن رأی و آن راه و روش نیست. همانگونه قرآن هم بر پیروی از اکثریت می‌تازد و می‌فرماید: «اگر اکثر مردم زمین را پیروی کنی، تو را از راه حق منحرف می‌کنند» (سوره انعام/ آیه ۱۱۶).

چرا پیروی از اکثریت انسان را از راه حق و حقیقت منحرف می‌کند؟ «دلیلش این است که اکثر مردم پیرو گمان و تخمین‌اند نه پیرو عقل و علم و یقین و به تارهای عنکبوتی گمان خودشان چسپیده‌اند این است که در کلمات امیرالمؤمنین هست: «لَا تَسْتَوْحِشُوا فِي طَرِيقِ الْهُدَى لِقَلَّةِ أَهْلِهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۱). هرگز در راه هدایت، به دلیل اینکه در آن راه و جاده افراد کمی هستند وحشت‌تان نگیرد» (مطهری، همان، ص ۷۱۰).

چنین باورهای که انسان‌ها آن را، تحت تأثیر احساسات برگزیده است و منبع آن‌ها نه عقل است و نه تفکر فلسفی؛ بلکه آن‌ها از خودشیفتگی، تعصب، جزم و جمود، پیش‌داوری، تأثیرپذیری از محیط و اجتماع، علایق و منافع شخصی، پیروی از اکثریت و... منشأ گرفته‌اند که هیچ‌گونه اعتباری ندارند. در حالی که به تعبیر دقیق شهید مطهری، باورهای اکثر مردم از همین جا آب می‌خورد و اکثراً باورهای خود را نه از روی تحقیق و تعقل؛ بلکه از روی

تقلید، تعصب، خودشیفتگی و... شکل می‌دهند و پایه‌های نظام معرفتی خود را براساس این منابع نامعتبر پایه‌ریزی می‌کنند. برای این که اطمینان حاصل کنیم که رأی ما بر صواب است باید جهان‌بینی و نظام معرفتی-عقیدتی خود را براساس عقل و تفکر فلسفی پایه‌ریزی کنند؛ اما بسیاری کم‌ترین اهمیتی به این مساله نشان نمی‌دهند.

۳. تفکر عقلی و تصحیح باورها

همچنان که دیده می‌شود برای این که انسان نظام باورهای درست و مستحکم داشته باشد و جهان‌بینی و بعد عقیدتی-معرفتی خود را چنان که باید تنظیم نماید، باید عواملی را که باعث این باورها می‌شود در خود بمیراند و از خود دور نماید. با توجه به ماهیت تفکر عقلی و نقادانه، این عوامل در این نوع تفکر، هیچ نوع دخالتی ندارد و تنها ترویج تفکر عقلانیت و استدلال‌گرایی است که می‌تواند باعث نجات از سوء برداشت‌های نادرست دینی و غیر دینی شود؛ چون در این نوع تفکر نه تقلید و تلقین وجود دارد و نه خودشیفتگی و تعصب، در این تفکر شخص نه جزم و جمود می‌ورزد، نه محکوم به حکومت عرف و عادات و سنت‌های اجتماعی است و نه حکومت عدد و پیروی از اکثریت در آن نقشی دارد؛ بلکه روح تفکر عقلی و «روح علمی همین است. روح علمی یعنی روح حقیقت‌جویی، روح بی‌غرضی و طبعاً روح بی‌تعصبی، روح خالی از جمود و روح خالی از غرور» (همان، ص ۷۱۲) و کسی که دارای چنین روحی است نه از رها شدن و مستثنا بودن می‌ترسد و نه از هیچ چیز دیگر و تنها یک چیز در آن معتبر است و محکوم به یک حکم است و آن عقل آزاد و پیراسته از همه این قید و بندها است چون در این نوع تفکر «فقط عقل آتوریته است، هیچ انسانی نمی‌تواند آتوریته باشد» (ملکیان، بی‌تا، ص ۷۰-۶۹).

تنها انسانی که رویکرد عقلی و نقادانه دارد و استدلال‌گرا است، فارغ از همه این قید و بندها به تفکر می‌پردازد و به دنبال حق و حقیقت رهسپار می‌گردد و تنها خردورز است که نه دغدغه سنت دارد و نه دغدغه تجدد را و نه به دنبال اثبات و نفی حقانیت فرهنگ و دین خاصی است. چون مدخل و دستور عمومی در این نوع تفکر «رأس الحکمة لزوم الحق» است (غررالحکم و دررالکلم).

«اگر توانستیم تحقیق را جای پیش‌داوری بنشانیم، به جای جزم و جمود، شرح صدر داشتن را بنشانیم، اگر توانستیم به جای تعصب، وفاداری به عهد و عقلانیت را بنشانیم، در واقع توانسته‌ایم درون خود را دگرگون کنیم و بیرون ما نیز دگرگون خواهد شد» (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۲۳-۴۲۴).

عقل یک میزان همیشگی و همه‌جایی است در هیچ موردی نمی‌توان گفت اینجا دیگر جای عقل نیست نهایت این‌که در برخی موارد عقل مستقیم مهر تأیید می‌زند و در برخی دیگر با واسطه. از جمله در امور دینی «بخشی از دعوی دینی باید به نحوی مستقیم به ارزیابی عقلی تن در دهند. گفتم «به نحو مستقیم» و این قید را اضافه کردم برای این‌که اشاره کرده باشم به این‌که فقط ارزیابی مستقیم و بی‌واسطه عقلی است که شامل حال بعضی از مدعیات دینی می‌شود و الا همه مدعیات دینی به یک معنا باید تن به ارزیابی عقلی بدهند. نهایت آن‌که بعضی باید به ارزیابی مستقیم و بی‌واسطه تسلیم شوند و بعضی با ارزیابی غیر مستقیم و با واسطه» (همو، ۱۳۸۱، ص ۲۴۲).

تنها عقاید دینی نیستند که باید تن به ارزیابی عقل بدهند؛ بلکه هر باوری باید تن به ارزیابی عقل بدهد، نهایت این‌که برخی بی‌واسطه ارزیابی می‌شود و برخی با واسطه و اگر عقل نیز محدودیت دارد که بدون شک عقل محدود است، این محدودیت عقل را خود عقل مشخص می‌کند و همان مواردی که عقل با واسطه مهر تأیید می‌زند و نمی‌تواند مستقیم و بی‌واسطه تأیید یا رد کند، مواردی‌اند که در آن‌ها عقل محدودیت دارد؛ اما اینجا نیز خود عقل برای خود فرمان می‌دهد نه برعکس.

به این صورت باورهای نادرست زمانی پدید می‌آیند که مردم نه به مقتضای تفکر فلسفی و انسانیت خودشان؛ بلکه براساس چیز دیگری همچون تقلید، تعصب، خودشیفتگی، تأثیرپذیری از محیط و... عمل کنند و نظام باورهای خود را طوری شکل بدهند که در آن کم‌ترین جایگاهی را برای تفکر عقلی قائل نباشند، چنان‌که شهید مطهری می‌گوید:

«بت‌پرست‌های [که] بت‌ها را پرستش می‌کردند و می‌کنند. آیا این را ما باید برای آن‌ها تفکر حساب کنیم و عقیده و اعتقاد آن‌ها را یک اعتقاد زائیده از فکر و عقل آزاد تلقی کنیم، یا یک دلبستگی و یک جمود و یک خمودی که ناشی از یک سلسله تعصبات و تقلیدهایی

است که طبقه به طبقه به اینها رسیده است؟ شما هیچ می‌توانید باور کنید که یک بشر با فکر و عقل آزاد خودش به اینجا برسد که بت را باید پرستش کرد، هُبَل را باید پرستش کرد؟! آیا شما هیچ می‌توانید احتمال این قضیه را بدهید که یک بشر، از فکر آزاد و منطقی (فکر مدرسه‌ای، همان فکری که اسلام در اصول عقاید خواسته است) به اینجا برسد که گاوا را باید پرستش کرد (همان‌طور که الان میلیون‌ها نفر در هندوستان گاوا را پرستش می‌کنند)؟! آیا ممکن است یک عده از افراد بشر از روی فکر آزاد و باز و بلا مانع و منطقی و تفکر درسی حتی به اینجا برسند که اعضای تناسلی را باید پرستش کرد که هنوز در ژاپن میلیون‌ها نفر با این عقیده وجود دارند؟! نه، هیچ‌وقت عقل و فکر بشر و لو ابتدایی‌ترین عقل و فکر بشر باشد، او را به اینجا نمی‌رساند. این‌ها ریشه‌هایی غیر از عقل و فکر دارد» (مطهری، همان، ج ۲۴، ص ۳۷۳-۳۷۲).

همانگونه که عقل و فکر و عقیده برآمده از تفکر عقلی انسان را به پرستش موجوداتی بی‌جان و دست ساخته‌ای به نام بت یا موجودات دیگری همچون حیوانات و... و انمی دارد، به طریق اولی هیچ تفکر و تعقلی انسان را به این باور نمی‌رساند که مردم دو گروه‌اند: گروهی که موافق تواند، آن‌ها آزاد اند و بروند زندگی کنند و گروه دومی که نمی‌پذیرند باید کشته شود و به زن فرزندان‌شان و مال و اموال‌شان تجاوز شود و جان و مال و ناموس‌شان حلال است. هیچ تفکری انسان را به این عقیده بار نمی‌آورد که می‌توان طفلی را در مقابل چشمان پدر و مادرش ذبح کرد و برعکس پدر و مادر را در مقابل فرزندان خورد سال‌شان به جرم این که با آن‌ها هم عقیده نیستند، سربرید! هیچ تفکر عقلی برای انسان این عقیده را تلقین نمی‌کند که با انفجار و انتحار خود و با به خاک و خون کشیدن انسان‌های بی‌گناه باید به بهشت موعود رفت.

این‌ها عقایدی‌اند که از روی تقلید، تعصب و... به ذهن و ضمیر این افراد رسوخ یافته‌اند نه از روی تفکر آزاد و در واقع این‌ها عقایدی‌اند که از کانال دوم (غیر از تفکر) وارد ذهن و ضمیر انسان شده‌اند و منبع و سرچشمه‌شان چیزی غیر از تفکر است و گرنه هیچ تفکری و هیچ عقل آزادی، انسان را به چنین منجلابی نمی‌کشانند؛ هرچند آن عقل و آن تفکر، ابتدایی‌ترین عقل و تفکر باشند. هرگز ممکن نیست این عقاید برآمده از تفکر عقلی

و نقادانه و فکر آزاد باشد.

چنین مسایلی محدود به هیچ دین و مذهبی نیست این جرائم هرچند امروزه به نام اسلام انجام می‌شود؛ اما هرکجا تفکر آزاد و فکر نقاد به خاموشی گرایده و به جای این که عقل و تفکر تعیین تکلیف کند و دستور بدهد، برای عقل و تفکر تعیین تکلیف شده و عقل و تفکر را که بالذات آزادند، به بردگی ایدئولوژی‌ها درآوردند، راه برای باورها و برداشت‌های نادرست و ناصواب هموار شد و چنین باورهای در طول تاریخ باعث خشونت‌های فراوانی شده و نمونه‌های فراوانی دارد: یکی از این نمونه‌های بسیار برجسته و بارز آن را می‌توان در جامعه دینی تاریخ قرون وسطی اروپا سراغ گرفت که فجیع‌ترین اعمال و رفتار را به سادگی انجام می‌دادند. دادگاه تفتیش عقاید و این که هیچ کسی حق ندارد برخلاف آنچه کلیسا عقیده دارد، فکر کند و نظر بدهد! ماجرای بسیار غم‌انگیزی است:

«کلیسا می‌آمد تجسس و جست‌وجو می‌کرد ببیند آیا کسی در مسائلی که کلیسا درباره آن اظهار نظر کرده است- و لو راجع به فلکیات باشد- اعتقادی بر خلاف نظر کلیسا دارد یا نه؟! آیا اگر کلیسا اظهار نظر کرده است که عناصر چهارتاست یا خورشید به دور زمین می‌چرخد، در این مسائل کسی فکری بر خلاف این دارد؟ و لو فکر او فکر علمی و فلسفی و منطقی بود. تا می‌دیدند فکری پیدا شده بر خلاف آنچه کلیسا عرضه داشته است، فوراً آن را به عنوان یک جرم بزرگ تلقی می‌کردند، آن شخص را به محکمه می‌کشاندند و شدیدترین مجازات‌ها، از نوع سوختن زنده زنده را در مورد او اعمال می‌کردند... چقدر دانشمندانی که به جرم اظهار نظر در مسائلی که کلیسا درباره آن‌ها اظهار نظر علمی کرده است، آن هم مسائلی که مربوط به اصول دین نیست مثل این که عناصر چندتا است یا زمین می‌گردد که مسئله مذهبی نیست، کشته شدند. می‌گفتند کلیسا در مسئله کلیات اظهار نظر کرده است، دیگر هیچ عالمی حق ندارد در این مسئله بر خلاف آنچه کلیسا اظهار نظر کرده است بگوید» (همان، ۳۷۸).

این‌ها از مسلمات تاریخی است و همه مورخان بر آن اتفاق نظر دارد، در نبود تفکر آزاد و برداشت‌های نادرست اهل کلیسا، خدا می‌داند چه تعداد از اندیشمندان در آتش تعصب کلیسا و کلیسائیان سوخت و چه فجایع و خشونت‌های در این دوره تاریخی به دست ارباب

کلیسا بر ضد مردم مسیحی و دانشمندان مسیحی رقم زده شد.

این نوع خشونت‌ها محدود به ادیان نیز نمی‌شود و همانگونه که اشاره شد، هرگاه چراغ تفکر فلسفی در هر زمان و زمینی ضعیف شد و روبه خاموشی گراید، چنین خشونت‌های سربرآورده و مردم جهان را در کام خود فرو برده است و به هر اندازه سطح آزاداندیشی و تفکر عقلی پایین‌تر بود، به همان اندازه باعث برداشت‌ها و باورهای نادرست می‌شد و درست به همان میزان خشونت‌های که ناشی از این عامل هستند، افزایش می‌یافت و یک رابطه معکوس بین تفکر آزاد و خردورزی با خشونت به گونه مطلق و مخصوصاً با خشونت‌های نادرست است، وجود داشته و دارد و به این صورت خردورزی و خشونت‌زدایی نیز رابطه‌ای مستقیم خواهند داشت.

یکی از نمونه‌های بارز خشونت‌های ناشی از باورهای نادرست قتل عام و زنده به گور کردن میلیون‌ها نفر از مردمی بود که در نظام کمونیستی به قتل رسیدند و یگانه جرم آن‌ها این بود که به عقاید کمونیستی تن نمی‌دادند و به آن التزام نداشتند و به نام ضد انقلاب و ضد نظام کمونیستی به قتل می‌رسیدند (حسینی، ۱۳۹۸، ص ۱۶۰-۱۵۶). به گزارش رسانه‌های جهانی امروزه کشور چین دست به انواع و اقسام تبعیض و خشونت می‌زند و همه اقلیت‌های دینی، از جمله مسلمانان را به انواع و اقسام مختلف، می‌خواهد به اعتقادات‌شان بی‌باور سازد و آن‌ها را به وفاداری به حزب کمونیستی حاکم ملزم سازد و به این صورت بسیاری از مسلمانان به دور از خانواده‌هایشان نگهداری می‌شوند و فرزندان این خانواده‌ها در اختیار حکومت چین است که به آن‌ها به گونه‌ای تلقینی و تقلیدی باورهای حزب کمونیستی را بقبولانند و آن‌ها را وفادار به حزب کمونیستی به بار بیاورد و در همین رابطه بیست کشور جهان از حکومت چین خواستند به این رفتار خود در مقابل مسلمانان خاتمه دهد. (<https://www.bbc.com/persian/world-48945677>)

نتیجه‌گیری

خلاصه آن‌که تفکر عقلی و آزاد تنها راه رسیدن به باورهای درست است و با ایجاد نظام باورهای درست و رسیدن به جهان‌بینی قابل دفاع عقلانی، می‌توان از خشونت‌های ناشی

از باورهای نادرست-که یک سطح وسیعی را در بر می گیرند- جلوگیری کرد همچنان که بیان شد چنین خشونت های ناشی از باورهایی که محصول تفکر آزاد و نقاد و تفکر فلسفی باشد، نیستند؛ بلکه باورهای که این چنین باعث خشونت می شود از جای دیگری سرچشمه می گیرد که همان خاموش کردن چراغ عقل و روی آوردن به خودشیفتگی، تقلید، تعصب، پیش داوری، پیروی از اکثریت، در قید و بند سنت های اجتماعی قرار گرفتن و... می باشد و در صورتی که تفکر عقلانی حاکم شود این عوامل جایگاهی نخواهند داشت و به این صورت تنها راه رسیدن به باورهای درستی که باعث چنین خشونت های نشود، ترویج و نهادینه سازی عقلانیت و خردورزی است؛ با ترویج و نهادینه سازی تفکر نقاد و عقلانی در جامعه، می توان از خشونت های همچون انتحار و انفجار و قتل های که ناشی از باورهای نادرست هستند و جهان را تهدید می کنند، جلوگیری کرد؛ چون زمانه و زمینه ای که در آن تفکر عقلانی و نقاد رشد نماید و نهادینه شود، ریشه هر گونه خشک مغزی و جمود و باورهای نادرست خواهد خشکید و به این صورت ما از بسیار از مشکلاتی که ناشی از باورهای نادرست و جموداندیشی است، از جمله بی عدالتی، تبعیض، تعصب، بی مداری و... نجات خواهیم یافت.

منابع

قرآنکریم.

نهج البلاغه.

۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۳، ۶، ۸، ۹، ۱۶، ۲۲، ۲۴، ۳۰، چاپ ۸، قم: صدرا، سال ۱۳۷۲.
۲. -----، «فلسفه اسلامی؛ پویایی و پایایی»، مجله نقد و نظر، شماره ۳ و ۴، سال سیزدهم، بی تا الف.
۳. ملکیان، مصطفی، راهی به رهایی؛ جستارهای در باب عقلانیت و معنویت، تهران: نشر نگاه معاصر، سال ۱۳۸۱.
۴. محقق داماد، سید مصطفی، فاجعه جهل مقدس، چاپ چهارم، تهران: انتشارات سخن با همکاری مرکز نشر علوم اسلامی، سال ۱۳۹۸.
۵. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، سال ۱۳۹۰.
۶. -----، ترجمه تفسیر المیزان، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، سال ۱۳۷۴.
۷. -----، شیعه: مجموعه مذاکرات با پرفسور هانری کربن (خسروشاهی)، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب، سال ۱۳۸۷.
۸. تمیمی آمدی، عبدالواحد، غررالحکم و دررالکم، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، سال ۱۳۶۶.
۹. مشتاقی و مهجوری: گفت‌وگوهایی در باب فرهنگ و سیاست، چاپ اول، تهران: نگاه معاصر، سال ۱۳۸۵.
۱۰. حسینی، سید عبدالله، خشونت در خانواده، چاپ اول، کابل: جامعه المصطفی العالمیه- نمایندگی افغانستان، سال ۱۳۹۸.

بنیان‌های ارزش‌شناختی سبک زندگی از منظر قرآن کریم

محمدعلی نظری^۱

چکیده

مفهوم سبک زندگی در تمدن غربی به این دلیل که اغلب در چارچوب نوعی مصرف‌گرایی سطحی نمود یافته، به ابتدال کشیده شده است. سبک زندگی در این تلقی، نوعی زندگی مسرفانه، پر زرق و برق و تجملی را تداعی می‌کند که عمدتاً بر منطق چشم و هم‌چشمی در مصرف کالا و مد استوار است. اما سبک زندگی در تلقی قرآنی اشاره به واقعیت بنیادینی دارد که همه مفاهیم، تعاریف، دیدگاه‌ها و روایت‌های معطوف به فرهنگ و تمدن از آن سرچشمه می‌گیرند. سبک زندگی در حقیقت محتوا و روح عینیت‌یافته فرهنگ و تمدن به شمار می‌رود. از این رو، «واقعیت اعلا» یا «بخش حقیقی و نرم افزاری تمدن»، در حقیقت جامع‌ترین و سنجیده‌ترین بیانی است که اهمیت کانونی این واقعیت را در حیات انسانی به وضوح منعکس می‌کند. در این نوشتار مبانی ارزش‌شناختی سبک زندگی از منظر قرآن با استفاده از روش تحلیلی استنباطی مورد بررسی قرار گرفته است. نتیجه به دست آمده حاکی از آن است که از نگاه قرآن کریم، سبک زندگی طیب در جامعه‌ای امکان تحقق و وقوع دارد که بر بنیاد عینیت‌باوری، بنیان‌گرایی، عقلانیت‌باوری، تأله، زیبایی‌خواهی معقول و سازگاری با طبع سلیم استوار باشد.

واژگان کلیدی: سبک زندگی، ارزش، مبانی ارزش‌شناختی، قرآن کریم.

۱. فارغ التحصیل سطح چهار حوزه علمیه و کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی. ایمیل: mohsenyali8@gmail.com

مقدمه

تمایز میان ارزش و واقعیت، داوری ارزشی و داوری واقعی و به طور کلی، تمایز میان احکام عقل عملی و مدرکات عقل نظری از زمان کانت به این سو، یکی از مبانی اساسی اندیشه‌ورزی در پارادایم تفکر غربی بوده است. بر اساس این تمایز، ارزش‌ها با تصمیم‌های بشری ایجاد می‌شوند و این تصمیم‌ها با شیوه‌هایی که ذهن از طریق آن‌ها واقع را درک می‌کند و حقیقت را می‌پروراند تفاوت دارد. ذات دانش حکایت‌گری از واقعیت‌ها و تبعیت آگاهی از برهان‌ها و دلایل است، در حالیکه ذات ارزش عبارت از اعتبار، ترجیح و تصدیق بدون دلیل است. (آرون، ۱۳۸۲، ص ۵۹۵)

اما براساس تفکر دینی، دو ساحت دانش و ارزش نه تنها از یکدیگر جدا و نسبت به هم بی‌ارتباط نیستند، بلکه حکمت عملی تابع حکمت نظری است، بدین معنی که هر نظام جهان‌بینی، ایدئولوژی یا نظام ارزشی خاصی را به دنبال دارد و سبک‌ها و شیوه‌های زندگی، منتج از نظام دانایی و هستی‌شناختی است. به عنوان مثال، اعتقاد به مادیت جهان، شیوه‌های زندگی را به نحوی تنظیم می‌کند که با لذت‌ها و کمال‌های محسوس و مادی همراه باشد؛ ولی سبک‌های زندگی که در نتیجه اعتقاد به خداوند یگانه و باور به قیامت ایجاد می‌گردند، در این راستا خواهد بود که هم سعادت دنیای بشر را تأمین کند و هم سعادت آخرت او را در پی داشته باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۳۹) با توجه به اهمیت کانونی که ارزش‌ها در سبک زندگی دارد، در این نوشتار تلاش شده است که مبانی و بنیان‌های ارزش‌شناختی سبک زندگی از منظر قرآن مورد تحلیل قرار گیرند.

۱. بنیان‌های ارزش‌شناختی سبک زندگی

ارزش‌ها در کانون مباحث سبک زندگی قرار می‌گیرد و اگر نگوییم که بدون نظام ارزشی مشترک، اساساً شکل‌گیری سبک زندگی ناممکن می‌گردد، مطمئناً می‌توان گفت که در غیاب یک نظام اخلاقی و ارزشی مشترک حفظ حیات جمعی با چالش‌های بنیادی روبرو خواهد بود. به دلیل همین اهمیتی که ارزش‌ها در صورت‌بندی سبک‌های زندگی دارد، در این بخش تلاش می‌شود که بنیان‌های ارزشی حیات طیبه یا سبک زندگی قرآنی، مورد

بررسی قرار گیرند. مهم‌ترین مبانی ارزش‌شناختی سبک زندگی از دیدگاه قرآن را می‌توان به قرار ذیل برشمرد:

۱-۱. عینیت‌باوری

پرسش اساسی در باب ارزش‌ها عبارت است از این که آیا ارزش‌ها امر ذهنی و محصول اعتبارات فردی یا جمعی هستند، یا در ورای ذهن و بیرون از افق اعتبارات فرهنگی نیز عینیت دارند؟ در تفکر مدرن، برخی مانند پوزیتویست‌ها، طرح این پرسش را اساساً بیهوده پنداشته‌اند، چرا که معتقدند ارزش‌ها چیزی جز اندیشه‌های موهوم، غیر علمی و بی معنا بیش نیستند. از نگاه برخی دیگر، ارزش‌ها اعتبارات اجتماعی و قراردادی محض هستند که از هیچ واقعیتی بیرون از دنیای ذهن حکایت نمی‌کنند، بلکه صرفاً بیانگر رغبت‌ها و نیازهای مردم و احساسات درونی آن‌ها می‌باشد و با تغییر آن‌ها تحول می‌پذیرند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۶۰-۲۶۱)

اما از منظر قرآن کریم، هیچکدام از دیدگاه‌های یادشده درست نیست. در قرآن آیات پرشماری می‌توان یافت که نه تنها برای ارزش‌های بنیادین حیات بشر حقیقت و واقعیت ورای خواسته‌های انسانی قائل است، بلکه از نگاه قرآن اگر نظام ارزشی و هنجاری حیات آدمی، ریشه در حقایق تکوینی نداشته باشد و صرفاً تابع تمایلات و هوی و هوس آدمی باشد، نه تنها انسان را به کمال و غایات اصلی حیات رهنمون نمی‌شوند، بلکه سقوط و خسران ابدی را برای او در پی خواهند داشت. (فرقان، آیه ۴۳)

از جمله مواردی که در مورد عینیت ارزش‌ها می‌توان به آن‌ها استناد کرد، گروهی از آیاتند که قرآن در آن‌ها تأثیرپذیری عالم تکوین از کردارهای نیک و بد انسان را به عنوان یک اصل کلی مطرح می‌کند. از این اصل قرآنی به روشنی بنیادهای تکوینی ارزش‌ها استفاده می‌شود. در این آیات تصریح گردیده که عمل کردن مطابق ارزش‌ها و هنجارهای حق و درست، با برخورداری از نعمت‌های آسمانی و زمینی مرتبط است و سلوک در چارچوب نظام ارزشی حق و انجام کارهای نیک، موجب گشایش درهای برکات آسمان و زمین می‌گردد. (جن، آیه ۱۶؛ اعراف، آیه ۹۶)

روشن است که اگر ارزش‌ها به عنوان زیربنای عمل و کنش، بر پایه‌های موهوم و

غیرواقعی استوار بودند و ریشه در مصالح و مفاسد تکوینی و واقعی نداشتند، نمی‌توانستند دارای آثار واقعی نظیر برخورداری یا محرومیت از نعمت باشند.

علاوه بر آنچه بیان شد، در برخی از آیات تصریح شده است که شناخت بایدها و نبایدها در تکوین و نهاد آدمی تعبیه شده است و روح آدمی با الهام الهی، از زیبایی تقوا و زشتی فجور آگاه است و از ابتدای آفرینش نسبت به خیر و شر، علم حضوری دارد. (شمس، آیه ۸) از این آیات نیز استنباط می‌شود که ارزش‌ها و هنجارهایی که سبک و شیوه زندگی آدمیان را شکل می‌دهند، از سنخ امور واقعی و قابل شناخت هستند. چرا که توانمندی انسان‌ها در تشخیص و شناخت بایدها و نبایدها، مسبوق به هستمندی و واقعیت داشتن آن‌ها است. زیرا اگر امری عاری از هرگونه حقیقت و واقعیت باشد، علم به آن‌ها نیز بی‌معنا خواهد بود. پس این‌که قرآن کریم نیک و بد را امر شناختاری و انسان را توانا بر تمیز خوب از بد می‌داند، دلیل بر آن است که ارزش‌ها امور اعتباری محض و موهوم نیستند، بلکه حظ و بهره‌ای از واقعیت دارند. روشن‌ترین دلیل بر عینیت ارزش‌ها، آیه‌ی است که دین را امر فطری و هماهنگ با نظام تکوین می‌داند. (روم، آیه ۳۰) دین از بخش‌های گوناگون تشکیل می‌شود؛ بخشی از آن شامل نظام باورها و شناخت حقایق و واقعیت‌های جهان هستی مانند اعتقاد به وجود خدا، قیامت، بهشت و دوزخ و مانند آن‌ها است. بخش دیگر دین را نظام بایدها و نبایدها شکل می‌دهد و مشتمل بر بایسته‌ها و نبایسته‌های اخلاقی، شریعت و احکام و مقرراتی است که روابط فرد با خود، خدا و دیگران را تنظیم می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۷) طبق مفاد آیه فوق، آنچه به‌عنوان «شریعت» و «روش زندگی» از طرف خداوند برای بشر نازل گردیده، ریشه در خلقت و تکوین انسان دارد و ممکن نیست در شرع باور، ارزش، یا هنجاری وجود داشته باشد که ریشه آن در اعماق فطرت آدمی نباشد.

با توجه به آن‌چه بیان شد، در یک سنخ‌شناسی می‌توان ارزش‌ها را به دو گروه اعتباری محض و اعتباریات دارای منشاء تکوینی تقسیم کرد. دسته‌ای از بایدها و نبایدهای ارزشی، اعتباری و قرارداد اجتماعی محض است که بر اساس تغییر شرایط زمانی و مکانی دچار تحول و دگرگونی می‌شود. بسیاری از آداب و رسوم که در حوزه عقلانیت عرفی و فرهنگ شکل می‌گیرند، نظیر ارزش‌های ناظر به آداب غذا خوردن، نحوه پوشش، تعارفات، تزیینات

منزل و غیره، اعتباریاتی هستند که ممکن است با گذشت زمان دچار دگرگونی شوند و از جامعه‌ای تا جامعه‌ای دیگر تفاوت پیدا کنند. اما دسته‌ای دیگری از بایدها و نبایدهای ارزشی، اموری است که با نظام تکوین هماهنگ است و ریشه در حقایق و مصالح تکوینی دارد. همانند دستور طبیب است وقتی به انسان می‌گوید: از سم پرهیز کن و یا از فلان دارو باید استفاده شود، این باید قرارداد محض نیست بلکه پشتوانه این دستور پزشکی، ساختار هستی انسان است، زیرا آن سم باعث هلاکت انسان، یا آن دارو باعث هماهنگی و تعادل ساختار داخلی انسان می‌شود. بایدها و نبایدهایی که دین برای تنظیم زندگی فردی و جمعی بشر مطرح می‌سازد از نوع دوم هستند یعنی پشتوانه تکوینی دارند. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۳)

گناه خوردن مال مردم تکیه‌گاه تکوینی دارد و آن تکیه‌گاه مضمون این آیه ۱۰ سوره نساء است: «آنان که اموال یتیمان را به ظلم و ستم می‌خورند، تنها آتش می‌خورند.» (نساء، آیه ۱۰) بنابراین، تعدی به مال یتیم که در آیه فوق از آن نهی شده، یک دستور قراردادی صرف نیست، بلکه نابایسته بودن این عمل بدان جهت است که دارای مفسده واقعی یعنی گرفتار آمدن در شعله‌های آتش جهنم است. لذا اندیشمندان اسلامی معتقدند که احکام الهی محصول الطاف خفیه و تابع مصالح و مفاسد نفس‌الامری است و این مصالح و مفاسد امر تکوینی است. بنابراین، بایدها و نبایدهای دینی، گرچه جنبه اعتباری دارد، اما از حقایق برخوردار است که در آن سوی این اعتبارها قرار دارد و پشتوانه این امور است. (جوادی ۱۳۷۸، ص ۳۳)

این که قرآن کریم حکمت بعثت انبیا را اقامه قسط (حدید، آیه ۲۵) بیان می‌کند، معنایش این است که قسط و عدل تکویناً نافع و سودمند است و ظلم و ستم حقیقتاً برای انسان زیان و خسران در پی دارد. نفع عدالت، در واقع همان بهشت‌هایی است که قرآن در توصیف آن می‌فرماید نهرها از زیر آن جاری است و ضرر ظلم همان جهنمی است که هیزم آن ظالمان و متجاوزان از حدود و ارزش‌های الهی است؛ هم آن بهشت و هم این جهنم تکوینی است و پشتوانه احکام فقهی، اخلاقی و حقوقی واقع می‌شوند و چون تکوینی است عقلانی و برهان‌پذیر است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۳)

۱-۲. بنیان‌گرایی

در چارچوب تفکر مدرن، هیچ مبنای قاطع و نقطه ارضمیدسی وجود ندارد که انسان با اتکا بر آن بتواند بنای زندگی خود را استوار سازد، بلکه بی‌بنیادی، سیالیت و عدم قطعیت از خصایص ذاتی زندگی انسانی شمرده می‌شود. بر اساس اندیشه مدرن، همان‌طوری که صور، اشکال و ابزارهای زندگی در حال دگرگونی مداوم است، اهداف، آرمان‌ها، ارزش‌های بنیادین و حتی اصول تفکر آدمیان نیز مستمراً در معرض تجدد و نو شدن قرار دارند و حتی معتبرترین مراجع و اصول، حداکثر «تا اطلاع ثانوی» قابل اعتماد شمرده می‌شوند. (گیدنز، ۱۳۸۸، ص ۱۲۴)

اما بر اساس آیات قرآن، حیات آدمی در عین پویایی و تحول‌پذیری در فرم و صورت، مبتنی بر ارزش‌ها، غایات و آرمان‌های ثابت و تغییرناپذیری است که هیچگاه دستخوش دگرگونی نمی‌شوند. ابزارها و وسایل زندگی ممکن است از عصری به عصر دیگر یا از جامعه‌ی به جامعه دیگر تفاوت کنند، اما ارزش‌ها و غایات زندگی نظیر عبودیت، حق‌خواهی، عدالت‌طلبی، احسان و ایثار،... که روح و محتوای حیات بشر را شکل می‌دهند، همواره ثابت و پابرجاست. (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۹۱)

به‌عنوان نمونه قرآن کریم در سوره فتح، فرایند تکامل، بالندگی و پویایی حیات مؤمنان را توصیف می‌کند. در این آیه فرایند نو شدن و تکامل زندگی طیب، به رشد گیاهی تشبیه گردیده که نخست به صورت شکوفه نازک از زمین سر بر می‌آورد، بعد دارای ساقه ضعیف و مستحکم می‌گردد و در نهایت تبدیل به گیاه بالغی می‌گردد که بر ساقه استوار ایستاده و شاخ و برگ‌های آن در ابعاد و جهات مختلف گسترش پیدا می‌کند. (فتح، آیه ۲۹) بر اساس تصویری که در آیه فوق از فرایند تکامل و بالندگی زندگی مؤمنانه ارائه گردیده، می‌توان گفت که از منظر قرآن، حیات انسان دارای دو وجه ثابت (ریشه) و متغیر (شاخ و برگ) است. بخش ثابت و غیرقابل تحول آن بیشتر مربوط به بعد محتوایی زندگی یعنی نظام باورها، ارزش‌ها، اهداف و آرمان‌ها است و بخش متحول و پویای آن مربوط به ابزارها، صور و اشکال زندگی می‌باشد. سبک زندگی مطلوب قرآنی، در عین تحول و پویایی، از پایه‌ها و مبانی ثابت استوار برخوردار است؛ یعنی زندگی طیب و پاکیزه، به درختی همانند شده است که دارای چند ویژگی اساسی یعنی داشتن ریشه‌های ثابت و استوار، شاخه‌های در

حال رشد و گسترش و ثمردهی می‌باشد.

علامه طباطبایی معتقد است که مراد از «کلمه طیبه» در این آیه، عبارت است از عقاید استوار و حقی که ریشه‌اش در اعماق نهاد بشر جای دارد و به همین جهت از هر تغیر و زوال و بطلانی محفوظ می‌ماند و آن اصل دارای شاخه‌هایی است که از آن ریشه جوانه می‌زند و آن شاخه‌ها عبارت است از معارف حق فرعی و اخلاق پسندیده و اعمال صالح که مؤمن، حیات طیبه خود را به وسیله آن‌ها تأمین نموده و عالم بشریت و انسانیت، به وسیله آن‌ها رونق و عمارت واقعی خود را می‌یابد. (طباطبایی، ج ۱۲، ص ۵۱) سبک زندگی به مثابه سیر و حرکتی که در عین پویایی از پایه‌ها و مبانی استواری برخوردار است، به روشنی در آیاتی از سوره ابراهیم مورد اشاره قرار گرفته است (ابراهیم، آیه ۲۴-۲۵)

در مقابل زندگی طیب، قرآن نوع زندگی پست و انحطاطی را قرار می‌دهد و از آن تعبیر به «شجره خبیثه» می‌کند. بر اساس این آیه، ویژگی‌های اساسی زندگی خبیث و انحطاطی، بی‌ریشگی، عدم امکان رشد و نمو و عدم قابلیت نفع‌دهی است. («وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ»؛ (ابراهیم، آیه ۲۶)

با توجه به مفاد این آیات، می‌توان گفت سبک زندگی طیب، شیوه‌ای از حیات است که اولاً دارای ریشه و اصول ثابت است، ثانیاً پویا و در حال نوشدن است، اما نوشدگی آن بی‌قاعده و معیار نیست، بلکه متناسب با اقتضائات اصول بنیادین و ارزش‌های غایی نظیر توحید است که محتوای زندگی را شکل می‌دهند. ثالثاً، نواخواهی و نوآوری در سبک زندگی طیب، جهت‌گیری متعالی و آسمانی دارد و در راستای شکوفایی قابلیت‌ها و ظرفیت‌های برتر انسانی است نه تمایلات حیوانی او. علاوه به راین‌ها، سبک زندگی طیب چون از ریشه‌ها و ارزش‌های بنیادین پاک تغذیه می‌کند، همواره ثمراتی طیب و مفید و نافع دارد، فرح‌بخش، خوشنودکننده و ملایم با طبع انسان است و هیچ‌گاه ملالت‌بار و کسل‌کننده و تکراری نیست. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۴۲)

ابتنای سبک زندگی بر اصول و مبانی ثابت، از آیاتی که در آن‌ها دو مفهوم صراط مستقیم و سبیل به کار رفته، نیز استنباط می‌شود. (مائده، آیه ۱۶) در قرآن مفهوم سبیل به صورت جمع مورد استفاده قرار گرفته که می‌توان آن را مشعر به تعدد راه‌ها و اشکال زندگی دانست،

اما مفهوم صراط مستقیم همواره به صورت مفرد به کار رفته است که این نحوه کاربرد می‌تواند دال به راین باشد که تنوع و تکثر شیوه‌ها و ابزارها، باید مبتنی بر اصول، پایه‌ها و چارچوب مشترکی باشند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۱)

بنابراین، از منظر قرآن هرچند ممکن است که ابزارها، وسایل و اشکال زندگی از جامعه‌ای به جامعه دیگر و از عصری تا عصر دیگر گوناگون و متفاوت باشد، اما اصول و مبانی حیات که حدود و ثغور صراط مستقیم یا سبک زندگی متألّهانه را تعیین می‌کند، برای همه جوامع و برای تمام اعصار مشترک و غیر قابل تغییراند. به تعبیر شهید صدر، انسان عصر فضا به همان اندازه در سیر تکاملی خود نیازمند ارزش‌هایی مانند عبودیت، خداپرستی و تربیت معنوی است که اسلافش در عصر آسیاب‌های دستی به آن احتیاج داشت. (صدر، ۱۴۰۳، ص ۷۰۴)

۱-۳. عقلانیت‌باوری

یکی دیگر از مباحث بنیادی ارزش‌شناسی، عقلانی یا ناعقلانی بودن ارزش‌ها است. آیا ارزش‌ها یا احکام حکمت عملی همانند احکام حکمت نظری برهان‌پذیر و مبتنی بر استدلال‌های عقلانی است، یا آنچه اساس گزاره‌های ارزشی را شکل می‌دهد، نه استدلال که انتخاب‌های احساسی، عاطفی و ذوقی افراد است؟ در اندیشه مدرن که تمایز میان امور واقع و ارزش، مقدمه هر نوع تفکر را تشکیل می‌دهد، ارزش‌ها از هیچگونه بنیاد عقلانی برخوردار نیستند، بلکه تنها بر پایه عواطف و تمایلات استوارند. بر اساس این تلقی، انسان چه خدا را انتخاب کند یا شیطان را، با دلایل منطقی و عقلانی نمی‌توان رجحان یکی را بر دیگری مدلل کرد. چرا که ترجیحات و انتخاب‌های ارزشی پایه و مبنایی جز تمایلات و سلیق افراد ندارد. (وبر، ۱۳۸۴، ص ۳۹)

اما از دیدگاه قرآن کریم، همانگونه که گزاره‌های ناظر به هست‌ها برهان‌پذیر و با استدلال عقلانی قابل ارزیابی و داوری است، احکام و قضایای ارزشی نیز دارای پایه‌های استدلالی بوده و از نوع عقلانیت خاص خود بهره می‌برند. قرآن در آیات متعددی بر بنیادهای عقلانی ارزش‌ها صحه گذاشته و افراد و گروه‌هایی را که در باورها و انتخاب روش‌های زندگی از تعقل و خرد بهره نمی‌گیرند، به شدت نکوهش کرده است. در آیه‌ای از آن‌ها به عنوان

بدترین جنبندگان یاد شده (انفال، آیه ۲۲) و در آیه دیگر پست‌تر و گمراه‌تر از چارپایان معرفی شده‌اند. (اعراف، آیه ۱۷۹) بر اساس این آیات، آدمی که وجه تمایزش از دیگر موجودات تعقل و خردورزی است، اگر در نظام اعتقادی و گزینش سبک زندگی خود از تعقل و خردورزی استفاده نکند، نه تنها امکان هرگونه تکامل و تعالی را از دست می‌دهد بلکه به مرتبه پست‌تر از حیوانیت سقوط می‌کند. در سوره بقره پیروی کورکورانه از ارزش‌ها و شیوه‌های زندگی گذشتگان و نیاکان، به شدت نکوهش گردیده و عین ضلالت و گمراهی توصیف شده است. (بقره، آیه ۱۷۰) طبق دلالت این آیه، پیروی و اطاعت عقلانی، مانعی ندارد، مورد انتقاد قرآن، تقلید از روش و شیوه زندگی کسانی است که نه خود دارای تعقل بوده‌اند و نه هدایت انبیا را پذیرفته‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۱۹)

همچنین در آیات متعددی مؤمنان از پیروی کردن «هوی» بر حذر داشته شده‌اند و تصریح گردیده افرادی که به جای تعقل، هوی و هوس‌های نفسانی‌شان را معیار تشخیص حق و حقیقت یا درست و نادرست قرار می‌دهند، در راه ضلالت و گمراهی سیر خواهد کرد. (نساء، آیه ۱۳۵؛ ص، آیه ۲۶) از تأمل در این آیات به دست می‌آید که آرمان‌ها، ارزش‌ها و شیوه‌های زندگی که بشر بر می‌گزینند، درستی و نادرستی، حقانیت و باطل بودن آن‌ها با عقل و نیروی تعقل قابل سنجش و ارزیابی است، چرا که اگر ارزش‌ها و هنجارها، عقلانیت‌پذیر نبودند و مبنایی جز تمایلات و هوس‌های آدمی نداشتند، تأکیدات و تحریم قرآن بر عقل‌ورزی، معنای خود را از دست می‌داد. بالاتر از این، از این آیات به روشنی استفاده می‌شود که اگر گزینش ارزش‌های زندگی بر پایه تعقل و خردورزی استوار نباشد و مبتنی بر تمایلات و خواهش‌های نفسانی باشد، پیامدی جز شقاوت و بدبختی ابدی برای بشر در پی ندارد.

از دیدگاه قرآن ارزش‌ها و هنجارها نه تنها از بنیادهای عقلانی برخوردارند، بلکه عقلانیتی را که قرآن به عنوان پشتوانه‌ی انتخاب‌های ارزشی مطرح می‌کند، نوع «عقلانیت پرمایه» یا مضاعف است. بر اساس این نوع عقلانیت، انتخاب‌ها و کنش‌های آدمیان، تنها با انگیزه‌ی بیشینه کردن لذت‌های ناپایدار این جهانی حادث نمی‌شود، بلکه در سنجش لذت و الم و نفع و ضرر، ملاک‌هایی مد نظر انسان قرار می‌گیرند که با سعادت واقعی و گستره حیات

دوجوهانی انسان تناسب و سنخیت داشته باشد. انتخاب‌ها در صورتی عقلانی است که در راستای کسب لذت‌های ماندگارتر و با توجه به گستره‌ی حیات دوجوهانی انسان انجام گیرد (قصص، آیه ۷۷)

۱-۴. انتخاب‌گری متألّهانه

«انتخاب» عنصر مرکزی سبک زندگی محسوب می‌شود. تأمل در قرآن کریم نشان می‌دهند که انتخاب‌گری و برخورداری از اختیار آزاد در گزینش راه و رسم زندگی، مورد پذیرش قرآن است و صدها آیه بر مختار بودن انسان تأکید دارد. اما نکته‌ی اساسی آن است که آزادی و انتخاب‌گری را که قرآن به عنوان مبنای سبک‌های زندگی بیان می‌کند، با تلقی موجود در پارادایم تفکر سکولار، تفاوت جوهری دارد. برداشت قرآنی از این مبنای ارزش‌شناختی را می‌توان اختیارگرایی متألّهانه نامید که ویژگی‌های خاص خود را دارد و در خلال بحث برخی آن‌ها روشن خواهد شد.

اراده‌گرایی متألّهانه در آیات پرشماری مورد اهتمام قرار گرفته است. از جمله در سوره انسان، قرآن دو نوع سبک‌زندگی شاكرانه و مبتنی بر كفران را از هم متمایز می‌کند و سعادت و شقاوت آدمی را مرهون نوع انتخاب آزاد او می‌داند. (انسان، آیه ۳؛ فصلت، آیه ۱۷؛ كهف، آیه ۲۹؛ بلد، آیه ۱۰؛ زمر، آیات ۱۷-۱۸؛ بقره، آیه ۲۵۶) بر اساس مفاد این آیه، سبک‌زندگی شاكرانه در قالب هدایت تشریعی، برای بشر بیان شده است؛ حال آدمیان یا با حسن انتخاب‌شان در مسیر سعادت و ترقی گام بر می‌دارند و یا این‌که با انتخاب‌های ناصواب و برگزیدن روش‌های زندگی مبتنی بر كفران، در راه ضلالت و شقاوت قدم می‌گذارند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۰)

طبق آیه ۲۵۶ سوره بقره آزادی در انتخاب دین و دین‌ورزی حق مسلم افراد است. (بقره، آیه ۲۵۶) نمی‌توان دیگران را در انتخاب دین، عقیده و شیوه زندگی اکراه کرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۳) چرا که ایمان بر اساس اجبار، نشانه کمال نیست و با هدف اصلی بعثت پیامبران که شکوفا نمودن استعدادها در پرتو حُسن انتخاب جوامع بشری است، سازگار نمی‌باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۷۱)

مضمون آیه ۳۵ سوره انعام و آیه ۹۹ سوره یونس، نیز آن است که اگر خداوند بخواهد،

می‌تواند همگان را به پذیرش روش حقّ مجبور نماید؛ لیکن خداوند همه را در پذیرش دین و انتخاب شیوه‌های زندگی، آزاد آفرید تا در پرتو آزادی و حسن انتخاب خویش به کمال مطلوب نائل آیند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۷۱). همچنین در آیه ۲۹ سوره کهف تأکید شده که انبیای الهی نیامده‌اند تا مردم را در پذیرش و قبول راه و روش الهی اکراه و اجبار کنند، بلکه آمده‌اند تا پرده‌های جهل را کنار زده و برای مردم مسیر ظلمت را از روشنایی آشکار سازند. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۴)

رساترین بیان از نقش ایجابی عبودیت در آزادسازی ظرفیت‌های انسانی و متحول کردن حیات بشر، در کلام امام صادق^(ع) انعکاس یافته است: «العبودية جوهرة كنهها الربوبية»؛ عبودیت و بندگی خدا، گوهری است که حقیقت آن خداوندگاری است. در پرتو عبودیت مشتاقانه انسان به مراتبی از توان، آزادی، شکوفایی و کمال می‌رسد که امکان تصرف و تأثیرگذاری در خود، عالم هستی و ماسوا را پیدا می‌کند و می‌تواند در عالم کارهای خداگونه انجام دهد. (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۲۹۵)

بنابراین، اراده آزاد و انتخاب‌گری را که قرآن به عنوان مبنای گزینش ارزش‌ها و هنجارهای سبک زندگی بیان می‌کند، به معنای رهایی بی‌قید و شرط، اباحه‌گری، بی‌بندوباری و تبه‌کاری نیست، بلکه با تآله و عبودیت حق عجین است. تآله و عبودیت است که آزادی و خودمختاری حقیقی را موجب می‌گردد و انسان را هم از سیطره بت‌های درونی یعنی تمایلات و هوس‌های نفسانی آزاد می‌کند و هم از اسارت جبرهای بیرونی.

۱-۵. زیبایی‌خواهی معقول

سبک زندگی با ذوق و قریحه و انتخاب‌های زیبایی‌شناسانه پیوند استوار دارد. زیبایی‌خواهی و علاقه وافر انسان به خلق امر زیبا، از خلقت و فطرت آدمی ریشه می‌گیرد و انسان ذاتاً گرایش به جمال و زیبایی دارد. لذا، قسمت مهمی از زندگی انسان را جمال و زیبایی تشکیل می‌دهد و زیبایی‌شناسی تقریباً در همه شئون زندگی دخالت دارد. به عنوان مثال، جامه‌های که انسان می‌پوشد به همان اندازه که به کارکرد آن یعنی محافظت از سرما و گرما، توجه دارد، به همان اندازه به زیبایی، رنگ و دوخت آن اهمیت می‌دهد. یا خانه‌ای که برای سکونت می‌سازد، بیش از هر چیز به زیبایی آن توجه دارد؛ انسان دوست دارد، از نام و لباس گرفته

تا خانه و خیابان و شهرش همه زیبا باشند و هاله‌ای از زیبایی تمام زندگی او را فرا گیرد.
(مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۷۸)

در قرآن کریم، به جمال و زیبایی اهتمام خاصی مبذول شده است. دو مفهوم «حسن» و «زینت» مفاهیم قرآنی هستند که جمال و زیبایی هستی ذیل آن‌ها توصیف شده است. خداوند، در آیاتی خود را صانع هنرمند و افعال خود را زیبا و نیکو خوانده است. (سجده، آیه ۷) کل آفرینش بر «نظام احسن»، زیبایی و هماهنگی اعجاب برانگیز و فوق العاده بنا یافته است. قرآن آفرینش انسان را همانند آفرینش کل جهان، زیبا و براساس نظام احسن می‌داند. (تین، آیه ۴) «زینت» مفهوم دیگر مفهوم قرآنی است که هم برای بیان وجه جمیل و حیثیت زیبایی شناختی صنع الهی به کار رفته و هم برای بیان مطلوبیت زیبایی در حیات انسانی، مورد استفاده قرار گرفته است. (ق، آیه ۶) در این آیه، از انسان‌ها خواسته شده است که زیبایی‌های عالم صنع را مورد تأمل قرار دهند تا به عظمت هنرمند خلاق و آفرینش‌گر بی‌همتای زیبایی‌ها پی ببرند. دلیل حسن و زیبایی جهان هستی، آن است که از ذاتی نشت گرفته است که نه تنها دارای حُسن است، بلکه حُسن محض و جمال صرف است، لذا آفرینش او نیز جمیل و زیبا است. (جوادی، آملی، ۱۳۷۸، ص ۷۵)

قرآن تنها از زیبایی‌های عالم تکوین سخن نگفته است بلکه از مطلوبیت و ارزشمندی آن در حیات انسانی نیز به صراحت سخن به میان آورده است. (اعراف، آیات ۳۱-۳۲) در قرآن حکمت آفرینش اسباب تجمل و زیبایی، لطف و عنایت خداوند نسبت به بندگان قلمداد گردیده و تحریم زینت‌های دنیا نکوهش شده است. خالق هستی خود زمینه‌های استفاده از زینت‌ها و آرایه‌ها را برای بندگان فراهم فرموده و آنان را فطرتاً به اصل وجود و نحوه استفاده از آن‌ها ملهم کرده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۸۰)

به نظر علامه طباطبایی بهره‌گرفتن از زینت‌ها و آرایه‌ها، از ضروریات زندگی اجتماعی است و از لوازمی است که هیچ وقت از هیچ جامعه‌ای منفک نمی‌گردد، به طوری که فرض نبودن آن در یک جامعه مساوی با فرض انعدام و متلاشی شدن اجزای آن جامعه است. به همین دلیل، خدای سبحان از راه فطرت انسان را ملهم کرده است تا از انواع و اقسام زینت‌هایی که مورد پسند جامعه بوده و باعث مجذوب شدن دل‌ها به سوی همدیگر

می‌شوند، استفاده نمایند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸ ص ۸۰-۸۱)

البته از دیدگاه قرآن زیبایی منحصر به نوع محسوس آن نیست، بلکه نوع متعالی‌تر آن که زیبایی معقول و مربوط به ادراک زیبایی‌های معنوی است نیز در سبک قرآنی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. (اعراف، آیه ۳۱) در آیه ۳۱ اعراف هم به کارگیری آرایه‌های حسی در زندگی تشویق شده است (مدرسی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۳۰۱) و هم زینت‌های معنوی از قبیل راستی، امانت، درستی، عفاف، تقوا، حیا، مروّت، کرم، عدالت و غیره مورد سفارش قرار گرفته‌اند. (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۱۴۸)

۱-۶. سازگاری با طبع سلیم

قرآن کریم جهان ارزش‌ها را به دو قلمرو طیب و خبیث تقسیم می‌کند و سبک زندگی را متکامل و سعادت‌آفرین می‌داند که بر پایه‌ی ارزش‌ها و هنجارهای طیب ساخت یافته باشد و از ابتذال، خبیث و آلودگی‌ها به دور بوده و سازگار با طبع سلیم انسانی باشد. این مبنای قرآنی سبک زندگی را از مفهوم «طیب» و مفهوم مخالف آن می‌توان استنباط کرد. مفهوم «طیب» در مقابل مفهوم «خبیث» به کار رفته و به معنای ملایمت با نفس و طبع است. به گفته‌ی راغب، «طیب چیزی است که برای حواس لذّت‌آور است و نفس و جان آدمی از آن لذّت می‌برد». (راغب، ج ۲، ص ۵۰۷)

به تحلیل برخی دیگر از زبان‌شناسان، طیب به اموری اطلاق می‌شود که برای نفس مطلوب و خواستنی است و به همین دلیل، باید هم به لحاظ ظاهر و هم به لحاظ باطن، عاری از پلیدی‌ها و آلودگی‌هایی باشد که مایه منافرت طبع انسان می‌گردد. در مقابل، خبیث به چیزی گفته می‌شود که به دلیل آلودگی و ناپاکی ظاهری یا باطنی، طبع سلیم از آن تنفر و کراهت دارد. (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۷، ص ۱۵۲)

تحلیل‌های لغوی و زبان‌شناختی مفاهیم قرآنی سبک زندگی، سودمند است اما فقط می‌تواند بینش‌های اندکی به ما بدهد، لذا برای فهم این که از نظر قرآن طیب و پاکیزه بودن به عنوان قاعده زیربنایی در انتخاب‌های سبک زندگی، دارای چه محتوا و دلالت‌هایی است، باید دید چه ویژگی‌های در آیات برای سبک زندگی طیب بیان گردیده‌اند.

در آیه نود و هفت سوره نحل، ذیل مفهوم حیات طیب، یک معیار کلی برای انتخاب

ارزشی طیب به دست داده شده است (نحل، آیه ۹۷) بر اساس مفاد این آیه، انتخاب‌های پاکیزه و روش‌های طیب آن است که دارای حسن فعلی باشد و هم از حسن فعلی برخوردار باشد. از منظر قرآن، اعمال و رفتارهای انسان در صورتی زمینه‌های کمال و سعادت او را فراهم می‌کند که هم از نیت پاک و انگیزه خوب ناشی شده باشند و هم در زمره عمل صالح قرار داشته باشد. نیک بودن عمل یا حسن فعلی، به تنهایی در نیل به سعادت کافی نیست، کما این که انگیزه درونی صحیح بدون عمل نیک، انسان را به کمال نمی‌رساند. بلکه هم نفس عمل و انتخاب باید خوب و نیک باشد و هم نیت و قصد عامل نیک و خداپسندانه باشد؛ بنابراین، انسان اگر انتخاب‌های خوبی انجام دهد، ولی این انتخاب‌ها از روح و انگیزه ناپاک نشأت گرفته باشد، نه تنها سودی به حال انسان ندارد که او را از سعادت دور می‌کند، زیرا عمل شایسته تنها در صورتی که از نیت خوب برخیزد، تکامل بخش است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۵) بلد طیب تعبیر دیگری است که ذیل آن تمثیل ظریف و زیبایی از شیوه زندگی طیب و سنخ متضاد آن ارائه شده است. (اعراف، آیه ۵۸) از این آیه نیز دو ویژگی مهم برای انتخاب‌های طیب و زندگی پاکیزه استنباط می‌شود که عبارتند از «سودمندی» و مبتنی بودن بر «اذن» و رضایت پروردگار. طبق دلالت این آیه، همانگونه که سرزمین پاکیزه گیاهان پربرکت و مفید و سودمند به بار می‌آورد، در سبک زندگی پاکیزه نیز انتخاب‌ها و کنش‌ها، سودمند و مفیدند و سبب تأمین نیازهای مادی و معنوی عاملان می‌گردد و رضایت خاطر و خوش‌بختی پایدار آنان را به همراه دارد. ویژگی دوم، ابتنای سبک زندگی طیب بر اذن و خواست الهی است؛ بدین معنی که عاملان زندگی طیب، نگاه آیه‌ای به زندگی دارند و به این حقیقت معترف‌اند که هر آنچه به آن‌ها عطا گردیده، ناشی از اذن و ربوبیت الهی است؛ لذا آنان همواره شاکرند و امکانات و فرصت‌های زندگی را در مسیر درست که همان مسیر عبودیت است، مورد استفاده قرار می‌دهند. این دو ویژگی در شیوه زندگی خبیث و ناپاک وجود ندارند.

در آیه ۱۰۰ سوره مائده، قرآن معیار مهم دیگری را متذکر می‌شود و آن عبارت است از این که ملاک طیب و پاکیزه بودن روش‌های زندگی، شیوع و پذیرش عمومی آن‌ها نیست. چه بسا عمل و شیوه‌ای مطابق ذوق و قریحه اکثریت باشد، اما به دلیل منافرت و ناسازگاری

آن با طبع و فطرت اصیل انسانی از زمره خباثت شمرده شود؛ بنابراین، طیب و خبیث بودن دو وصف حقیقی برای واقعیت‌های زندگی روزمره هستند و ملاک انطباق آن‌ها نه سلیق یا پذیرش عمومی که میزان سازگاری یا عدم سازگاری با فطرت و سرشت اصیل انسانی است (مائده، آیه ۱۰۰)

بر اساس آنچه بیان شد می‌توان گفت از جمله معیارهایی را که قرآن کریم برای گزینش شیوه‌های زندگی متکامل بیان کرده است، طیب و پاکیزه بودن انتخاب‌هاست. برخی ویژگی‌های انتخاب‌های پاکیزه عبارتند از داشتن حسن فعلی و فاعلی، سودمندی و مفید بودن، آگاهانه و عالمانه بودن، عاری بودن از سوء و هماهنگی با اوامر و نواهی شرعی.

نتیجه‌گیری

هرچند بشر به دلیل برخورداری از قوه خرد تا اندازه‌ای قادر است که نفع و خیر را از زیان و شر و سعادت را از شقاوت، زیبا را از زشت تشخیص دهد، حسن و قبح عقلی از جمله مبادی و پایه‌های اساسی احکام ارزشی و بایدهای و نبایدهای اخلاقی محسوب می‌شود، اما نکته اساسی از منظر قرآن آن است که عقل انسانی همانگونه که در حوزه حکمت نظری از درک بسیاری از واقعیت‌ها عاجز است و بدون بهره‌گیری از عقل قدسی از شناخت بخش مهمی از حقایق هستی بی‌بهره می‌ماند، در حوزه حکمت عملی نیز این توان را ندارد که تمام بایدها و نبایدها را ادراک نماید و به همین دلیل بشر در تنظیم حیات عملی و سبک زندگی شدیداً نیازمند استمداد از وحی و عقلانیت قدسی است. جانمایه و دلالت اصلی مبانی ارزش‌شناختی پیش‌گفته در باب حیات عملی و سبک زندگی عبارت است از این که بشر نمی‌تواند ارزش‌های بنیادین و غایی زندگی خود را جعل و وضع نماید؛ زیرا کمال مطلوب‌ها و ارزش‌های غایی زندگی از سنخ اعتباریات محض و تابع قراردادها و تمایلات انسانی نیست، بلکه ریشه در واقعیت و مصالح و مفاسد عینی دارند. بر این اساس، انسان برای این که از زندگی پاکیزه و حیات معقول برخوردار گردد، ناگزیر است که ایده‌آل‌ها و غایات مطلوب خود را از دین اخذ کند و ترجیحات و انتخاب‌های ارزشی را مطابق خواست و اراده خداوند تنظیم نماید؛ زیرا خیر و صلاح واقعی انسان را کسی می‌تواند

تشخیص دهد که نسبت به انسان احاطه علمی و وجودی داشته باشد و از تمام ظرفیت‌ها و کاستی‌های وجودی او آگاه است. آن کس که از ظاهر و باطن انسان و جهان آگاه نیست هرگز نمی‌تواند خیر واقعی را تشخیص دهد و به‌عنوان مثال از حلیت و یا حرمت اقسام حیواناتی که در خشکی و یا دریا زندگی می‌کنند خبر دهد یا به سیستم خاصی دعوت نماید زیرا نه از کیفیت پیدایش آن در تاریخ نزدیک یا دور باخبر است و نه از سرنوشت محتوم آینده‌اش در نزدیک یا دور آگاه می‌باشد. (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۸) بشر عادی، نه ظرفیت آن را دارد که به علوم بی‌کران احاطه پیدا کند و نه فرصت آن برای او فراهم است تا همه حقایق را تدریجاً بشناسد. از این‌رو، بسیاری از خیرات هست که انسان چون خیر بودن آن را نمی‌داند، از آن‌ها گریزان است و بسیاری از شرور است که چون شر بودن آن‌ها را نمی‌داند، به سمت آن‌ها گرایش پیدا می‌کند و این گرایش و گریز کاذبانه است؛ چنان‌که قرآن فرمود: «کُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره، آیه ۲۱۶) بنابراین، انسان چون با انبوهی از نقص‌ها همراه است و خودش توان برطرف نمودن آن‌ها را ندارد، باید برای تکمیل این کاستی‌ها به معلم غیبی که به نقص و نیاز انسان آگاهی دارد، ایمان و اعتماد داشته باشد و بداند که آن معلم غیبی، نیاز او را به علم و معرفت تأمین و نقایص اخلاقی و عملی او را تکمیل می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۶۴) معارف الهی از سنخ علوم بشری نیست، از این‌رو پیشرفت‌های شگرف علمی و صنعتی نیز انسان‌ها را از وحی و نبوت و ره‌آورد پیامبران^(ع) بی‌نیاز نخواهد کرد، زیرا پیامبران، علوم و اموری را برای جوامع انسانی به ارمغان می‌آورند که تحصیل آن جز از راه وحی، مقدور بشر نیست: «ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون» طبق مفاد این آیه وحی اموری را به انسان می‌آموزد که هرگز در فهم آن خودکفا نبوده و نخواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۸، ص ۵۰۸)

منابع

قرآن کریم

۱. آرون، ریمون، (۱۳۸۲)، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی، مترجم: باقر پرهام، تهران، علمی و فرهنگی، تهران، ششم.
۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۵)، تسنیم، قم، اسراء.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۳)، شریعت در آینه معرفت، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸) تفسیر موضوعی، ج ۱۲، (فطرت در قرآن)، قم، اسراء، هفتم.
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸)، مبادی اخلاق در قرآن، قم، اسراء.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸)، مراحل اخلاق در قرآن، قم، اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱) دین‌شناسی، قم، اسراء، هشتم.
۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶) سرچشمه اندیشه، ج ۱، اسراء، قم، سوم.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸) تفسیر موضوعی، ج ۱ (قرآن در قرآن)، قم، اسراء، هشتم.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱) انتظار بشر از دین، قم، اسراء، هشتم.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵) حق و تکلیف در اسلام، قم، اسراء.
۱۲. صدر، سید محمد باقر، (۱۴۰۳)، الفتاوی الواضحة وفقا لمذهب أهل البيت عليهم السلام، دار التعارف للمطبوعات، هشتم.
۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم. جامعه مدرسین.
۱۴. گیدنز، آتونی، (۱۳۸۸)، تجدد و تشخص، جامعه و هویت شخصی در عصر جدید، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نشر نی.
۱۵. (۱۸) مدرسی، محمد تقی، (۱۴۲۹)، من هدی القرآن، ج ۳، بیروت، دوم.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، اخلاق در قرآن ج ۳، تحقیق و نگارش، محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، پنجم.

۱۷. مصباح، محمد تقی، (۱۳۷۷)، آموزش فلسفه، ج ۱، بی‌جا، دفتر تبلیغات اسلامی، هشتم.
۱۸. مصباح، محمد تقی، (۱۳۹۱)، چیکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادی اسلامی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۹. مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰ ق)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت، دار الکتب العلمیة- مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، سوم.
۲۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، تهران، صدرا.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۲۲. وبر، ماکس، (۱۳۸۴)، روش‌شناسی علوم اجتماعی، مترجم، حسن چاوشیان، دوم.

اجبار مدیون به کار

اسحاق عادل^۱

چکیده

قرض و دین از مسائل مورد ابتلا در جوامع اسلامی و انسانی است. حکم ادای دین و قرض در صورت معسر بودن و موسر بودن موضوعی است که نیازمند پاسخ مستدل است. یکی از پرسش‌های مطرح در این موضوع، اجبار مدیون به کار است. اجبار مدیون به کار مسأله‌ای است که فقها بحث کرده‌اند اما در قانون و حقوق بدان توجه نشده است. مسأله صور گوناگونی دارد. مدیون یا معسر است یا موسر. گاهی در اداء دین التوا می‌کند و گاه نمی‌کند. بعضی‌ها مکتسب هستند و بعضی شغل ندارند و توانایی کار هم ندارند. این جا سه قول عمده است. عدم اجبار، اجبار، فقط اجبار مکتسب. مهم‌ترین دلیل بر اجبار روایت سکونی است و مهم‌ترین دلیل بر عدم اجبار آیه «ان کان ذو عسره فنظره الی میسره» است. در تقابل دلایل، دلائل عدم اجبار به کار مقدم است؛ به دلیل کثرت، موافقت با قرآن و شهرت. این پژوهش که از روش تحلیلی توصیفی بهره برده تلاش ورزیده است که به موضوع اجبار مدیون به کار پردازد و پرسش‌های مطرح در این زمینه را پاسخ دهد.

واژگان کلیدی: دائن، مدیون، اجبار مدیون، کار، حقوق، قرض.

۱. محقق و پژوهشگر، دکتری فقه قضایی، شماره تماس: ۰۷۴۵۴۹۲۳۳۲، ایمیل: esh.hoseini@gmail.com

مقدمه

مسأله دین و قرض از مسائل روزمره زندگی انسان است. از زمانی که انسان مفهوم مال را فهمید، قرض و دین هم شناخته شد. در قرض، فردی که دارائی کمی دارد و یا مال ندارد و از طرف دیگر احتیاجاتی دارد، به فرد دیگر مراجعه می‌کند که نیازمندی او را به او بدهد تا آنکه در زمان آینده مثل آن را بازپرداخت کند. در واقع، قرض، نوعی تملیک منفعت است، در مدت معین، مجاناً. امروزه مورد قرض معمولاً پول است و در مورد اشیاء دیگر، قرض دادن رواج ندارد. حال اگر مدیون در سررسید قرض یا دین، نتوانست پول را به هر دلیلی پرداخت کند، آیا دائن می‌تواند، مدیون را مجبور به کار کند؟ آیا حاکم می‌تواند این کار را انجام دهد؟ دلایل مثبتین و نافین چیست؟ به نظر می‌رسد که باید بین موسر و معسر فرق گذاشت. فرد موسر را باید تحت فشار گذاشت، اما فرد معسر را نمی‌توان مجبور به کار کرد، مگر این‌که از لحاظ بدنی، برای کار، توانائی لازم را داشته باشد. البته خود دائن مستقیماً بدون دستور حاکم نمی‌تواند، مدیون را مجبور به کار کند، بلکه باید با اذن حاکم باشد.

۱. اجبار مدیون به کار

۱-۱. صور مساله

مدیون حالات مختلفی دارد؛ موسر یا معسر است. توانایی کار را دارد و یا ندارد. گاهی بهانه و عذر دارد و گاهی ندارد. مالی دارد یا ندارد؟ از لوازم ضروری اوست یا خیر؟ مدیونی است که نه حال و نه در آینده نمی‌تواند پرداخت کند و مدیونی است که حال نمی‌تواند ولی در آینده به نحو تقسیط و یا یکجا، قادر است و یا از او امید می‌رود که دین را ادا نماید. بعضاً وجیه است و گاهی وجیه نیست. مدیون ممکن است مقصر باشد مثلاً غاصب است، مال یتیم را خورده یا در امانت خیانت کرده است؛ یا مالیات دولتی را پرداخت نکرده است و ممکن است غیر مقصر، از سر ناچاری قرض کرده است و حال نتوانسته است که آن را بپردازد. مدیون گاهی مسلمان هست و گاهی مدیون غیر مسلمان است. مدیون یا فردی حقیقی است یا موسسه اعتباری. زمانی ممتنع از اداء دین است و گاهی ممتنع نیست بلکه

حاضر است به پرداخت دین، ولی ندارد.

اما دائن، گاهی صاحب کار است و گاهی فرد دیگر است. بعضاً دولت یا شخص حقوقی دائن است و گاهی فرد حقیقی. دائن گاهی یک نفر است و گاهی متعدد.

دین گاهی قابل تقسیط است و گاهی نیست. دین گاهی قابل وصول نیست چون سبب دین، ورشکستگی یا فوت است. دین گاهی مشکوک است، گاهی حال است و گاهی مؤجل. گاهی نیت قضا دارد و گاهی ندارد. سبب دین گاهی از راه حلال است و گاهی از راه حرام بوده مثلاً از راه قمار، ربا، اکل مال به باطل، فروش شراب، آلات لهو و لعب، فحشا و ... غیره بوده است. صاحب حرفه است یا نیست؟

بسیاری از این حالات در مسئله مورد بحث فرق نمی کند و مدیون را نمی شود اجبار به کار کرد.

۱-۲. مواد قانونی

مواد قانونی در مورد منع اجبار به کار، مواد ۶ و ۱۷۲ قانون کار است، اما در اجبار مدیون به کار ماده قانونی وجود ندارد که به طور خاص به آن پرداخته باشد. فقط در قانون، در بعضی موارد اجازه برداشت از مزد کارگر به کارفرما داده شده است. مواد قانونی به قرار ذیل است:

ماده ۶ قانون کار:

براساس بند چهار اصل چهل و سوم و بند شش اصل دوم و اصول نوزدهم، بیستم و بیست و هشتم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اجبار افراد به کار معین و بهره کشی از دیگری ممنوع و مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند این ها سبب امتیاز نخواهند بود و همه افراد اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند و هرکس حق دارد شغلی را که به آن مایل است و مخالف اسلام و مصالح عمومی و حقوق دیگران نیست برگزیند.

در این ماده قانونی اصل عامی بیان شده است که کسی را نمی توان مجبور به کار کرد و این ماده به عنوان عام مورد استناد قرار می گیرد، اما قاضی می تواند، بنا بر تشخیص خودش بر ضد این اصل اولی حکم صادر کند.

ماده ۱۷۲ قانون کار:

کار اجباری باتوجه به ماده ۶ این قانون به هر شکل ممنوع است و متخلف علاوه بر پرداخت اجرت‌المثل کار انجام یافته و جبران خسارت، با توجه به شرایط و امکانات خاکی و مراتب جرم به حبس از ۹۱ روز تا یک سال و یا جریمه نقدی معادل ۵۰ تا ۲۰۰ برابر حداقل مزد روزانه محکوم خواهد شد هرگاه چند نفر به اتفاق یا از طریق یک موسسه، شخصی را به کار اجباری بگمارند هریک از متخلفان به مجازات‌های فوق محکوم و مشترکاً مسئول پرداخت اجرت‌المثل خواهند بود. مگر آنکه مسبب اقوی از مباشر باشد که در این صورت مسبب شخصاً مسئول است.

در این ماده که در واقع تکمیل‌کننده ماده ۶ است، میزان مجازات اجبارکننده را مشخص می‌کند. البته این که در قانون در موارد زیادی از زندان استفاده شده است، در بسیاری از موارد، از جمله در این جا، مستقیماً دلیل شرعی اولیه نداریم و لذا باید این مساله را از طریق احکام ثانویه، مصالح مسلمین، اختیارات حکومت اسلامی، امضای مجتهد جامع الشرائط درست کرد. قاعده اضطرار هم می‌تواند در این جا کاربرد داشته باشد.

در قانون کار مصوب ۱۳۶۹/۸/۲۹ ماده ۴۴ و ۴۵ بیان شده است:

چنانچه کارگر به کارفرمای خود مدیون باشد در قبال این دیون وی، تنها می‌تواند مازاد بر حداقل مزد را به موجب حکم دادگاه برداشت نمود. در هر حال این مبلغ نباید از یک چهارم کل مزد کارگر بیشتر باشد.

تبصره- نفقه و کسوه افراد واجب‌النفقه کارگر از قاعده مستثنی و تابع مقررات قانون مدنی می‌باشد.

در این ماده با توجه به نیازهای ضروری کارگر برداشت بیش از ۱/۴ را مجاز ندانسته است. از لحاظ اجرایی این کار درست است، اما از لحاظ شرعی دلیل بر این مطلب وجود ندارد. مگر این که به توصیه به نظم را دلیل بگیریم. (- در این باره در نهج البلاغه از امام علی^(ع) حدیثی است: «أَوْصِيكُمَْا وَ جَمِيعَ وَلَدِي وَ أَهْلِي وَ مَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي بِتَقْوَى اللَّهِ وَ نَظْمِ أَمْرِكُمْ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ه.ق.) حتی در قسمت اول این قانون نیز به طور مستقیم دلیل شرعی نداریم، اما می‌توان آن را از مصادیق کبرای کلی دانست که در مفلس نیازهای ضروری او باید تأمین شود و حداقل دستمزد او تأمین‌کننده نیازهای ضروری او هست.

اشکالی که در این جا به نظر می‌رسد، این است که یکی از نیازهای ضروری مسکن است، برای خرید مسکن پول زیادی لازم است که در مورد بیشتر کارگران، حتی حداقل دستمزد هم کافی نیست؛ اما می‌توان از این مشکل این‌گونه جواب داد که خرید مسکن مستلزم هزینه زیاد است، اما مراد از تأمین مسکن، اجاره مسکن یا تأمین پولی است که به عنوان وام شرط شده در ضمن عقد اجاره است و این مقدار با حداقل دستمزد تأمین می‌شود.

در این نظر نیز اشکال است و آن این که از لحاظ مصداق خارجی، همین مقدار هم با حداقل دستمزد تأمین نمی‌شود و خلاصه باید به حسب مورد، شخص قاضی یا عده‌ای که مطلع بر حال او هستند، معین کنند که چه درصدی از مزد برای ادای دینش قابل برداشت است؛ اما به هر حال از باب نظم در امور باید به قانون ملتزم بود.

وجه استثنائی که در قانون شده نیز معلوم نیست. مراد از استثناء شدن نفقه از این قانون چیست؟ آیا مراد این است که نفقه را از کل مزد کارگر کم می‌کنیم و بعد ۱/۴ الباقی قابل برداشت است. یا این که نفقه جزو این ماده نیست و در دینی که ناشی از عدم پرداخت نفقه باشد، شرط ۱/۴ و نیازهای ضروری نیست. به نظر می‌رسد که نظر قانون‌گذار احتمال دوم باشد.

ماده ۴۵ - کارفرما فقط در موارد ذیل می‌تواند از مزد کارگر برداشت نماید:

الف - موردی که قانون صراحتاً اجازه داده باشد.

ب - هنگامی که کارفرما به عنوان مساعده وجهی به کارگر داده باشد.

ج - اقساط وام‌هایی که کارفرما به کارگر داده است طبق ضوابط مربوطه

د - چنانچه در اثر اشتباه محاسبه مبلغی اضافه پرداخت شده باشد.

ه - مال الاجاره خانه سازمانی (که میزان آن با توافق طرفین تعیین گردیده است) در صورتی که اجاره‌ای باشد با توافق طرفین تعیین می‌گردد.

و - وجوهی که پرداخت آن از طرف کارگر برای خرید اجناس ضروری از شرکت تعاونی مصرف همان کارگاه تعهد شده است.

تبصره - هنگام دریافت وام مذکور در بند ح با توافق طرفین باید میزان اقساط پرداختی تعیین

گردد.

از آن جا که مساعده غیر از دستمزد کارگر است و در واقع نوعی تفضل و هدیه است، لذا برداشت از آن برای دین اشکالی نخواهد داشت. اقساط وام هم معمولاً بر طبق توانایی مدیونین هست و یکی از روش‌ها برای اداء دین است، برای این که به مدیون فشار وارد نیاید، لذا در گرفتن این اقساط از کارگر مدیون اشکالی به نظر نمی‌رسد. مگر در جایی، مبلغ هر قسط زیاد باشد و خارج از توانایی مدیون، در این صورت باید تخفیف قائل شد. مال الاجاره و قیمت اجناس ضروری هم جزو مخارج است، لذا برداشت این‌ها از مزد مدیون کاملاً رواست، شرعاً و قانوناً.

در ماده ۱. آیین‌نامه وصول مطالبات سررسید گذشته، معوق و مشکوک‌الوصول مؤسسات اعتباری (ریالی و ارزی) مصوب ۱۳۸۸/۷/۱، چنین آمده است:

ژ- مطالبات سوخت شده: آن بخش از مطالبات مؤسسه اعتباری که صرف نظر از تاریخ سررسید به دلایل متقن از قبیل فوت یا ورشکستگی بدهکار و یا علل دیگر قابل وصول نبوده و با رعایت ضوابط مربوط، به عنوان مطالبات سوخت شده تلقی شده است.

در این جا باید نکته‌ای را متذکر شد که بسیاری از موارد دین به طور موقت سوخت شده است، اما معلق است اگر بعداً مالی از مدیون پیدا شد در این صورت، باز دائن می‌تواند دین خود را مطالبه کند. البته در موارد فوت، وقتی از متوفی هیچ مالی باقی نمانده باشد در این صورت، می‌توان دین مذکور را از مواردی دانست که دین سوخته شده است.

۱-۲. اقوال فقهاء

اگر مدیون موسر باشد در این صورت از مال او برداشت می‌کنند و حاکم او را مجبور می‌کند که دین خود را بپردازد، اما اگر مدیون معسر باشد، در این صورت اختلاف نظر است. یک دسته دلایل اعم از آیات و روایات دال بر این است که به او مهلت داده می‌شود، بدون این که تفصیلی داده باشد. دسته دیگری از روایات است که او به دائن داده می‌شود تا از او کار بکشند یا او را اجیر کنند. در این باره سه قول است.

۱. صاحب وسائل قائل است، در دین، کسی که کارش اجیر شدن است (مکتسب

است)، مجبور به کار می‌شود، اما دیگران خیر. (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، ص

۴۱۸) همچنین صاحب وسیله تفصیل می‌دهد بین این‌که مدیون مفلس آیا داری حرفه است یا خیر. اگر دارای حرفه باشد به کار وادار می‌شود و الا رها می‌شود.

این قول، به خاطر جمع بین اخبار است. (بن حمزه، ۱۴۰۸، ص: ۲۱۲)

۲. مجبور به کار نمی‌شود منتهی، اگر معسر باشد و صاحب حرفه، کسب بر او واجب

است. آقای سبحانی این قول را به ابو حمزه نسبت داده است. (السبحانی، ۱۴۱۸، ج

۱، ص ۳۶۲؛ ابن حمزه، ۱۴۰۸، ص ۲۷۴)

۳. مطلقاً مجبور به کار نمی‌شود: جواهر در بحث مفلس قائل است به اصح سنداً عمل

می‌شود که روایت عدم اجبار مقدم می‌شود. (چه‌ذا حرفه باشد یا نباشد)، «کما أنه

يعلم منه أنه لا تسلط للغرماء على استعماله و مؤاجرته المنافية للأنظار و تخلية السبيل

وإن وجب عليه هو السعي في قضاء دينه، فتأمل جيداً؛ والله أعلم»؛ (نجفی، ۱۴۰۴،

ج ۲۵، ص ۳۲۸) لذا به نظر ایشان، بر مفلس تلاش برای ادای دین واجب است، اما

غرماء نمی‌توانند او را به کار گیرند و یا اجیر کنند و یا اجاره دهند. (نجفی، ۱۴۰۴، ج

۲۵، ص ۳۲۸)

۴. این‌که مفلس مجبور به کار می‌شود مطلقاً چه شغلش اجیر شدن باشد یا نباشد.

شیخ در نهاییه روایتی را آورده است که امیر المؤمنین^(ع)، مفلس را به غرماء می‌داد

تا او را اجیر کنند و یا به کار بگمارند. شیخ گویا به این نظر میل داشته است.

(طوسی، ۱۴۰۰، ص ۳۵۳)

۱-۲-۱. دلائل مثبتین

الف) مهم‌ترین دلیل، در این باره روایتی از سکونی است.

«وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ

السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عَلِيَّاً كَانَ يَحْبِسُ فِي الدِّينِ - ثُمَّ يَنْظُرُ فَإِنْ كَانَ لَهُ مَالٌ أُعْطِيَ

الْغُرْمَاءَ - وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ دَفَعَهُ إِلَى الْغُرْمَاءِ - فَيَقُولُ لَهُمْ اصْنَعُوا بِهِ مَا شِئْتُمْ - إِنْ شِئْتُمْ

أَجْرُوهُ وَإِنْ شِئْتُمْ اسْتَعْمِلُوهُ وَذَكَرَ الْحَدِيثَ»؛ (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، ص ۴۱۸) با توجه به

این‌که این روایت مخالف آیه قرآن است مبنی بر این‌که به معسر باید مهلت داده شود و

از طرف دیگر مخالف با نظر مشهور فقهاست و علاوه بر این مخالف با روایاتی است که

دستور به مهلت دادن به معسر داده است، لذا فقها یا این روایت را رد کردند و یا در صدد توجیه آن برآمده‌اند. البته این روایت از این جهت که مفلس محجور است با روایات دیگر همسو است، اما از لحاظ دادن به غرماء معارضه دارد.

اولاً اشکال سندی شده که این روایت از سکونی است و روایات او ضعیف است و توثیق ندارد؛ اما در جواب باید گفت که با توجه به کثرت روایت سکونی و روایت اجلاء از او به روایت او عمل می‌شود. اما از لحاظ دلالتی؛ صاحب وسایل این روایت را در مورد کسی می‌داند که معمولاً خود را به اجاره می‌دهد و کارش این است و الا در مورد دیگر افراد دلایل دیگر را مقدم می‌داند و او را مجبور به کار نمی‌توان کرد.

همچنین حدائق گفته ظاهر بعض اصحاب از جمله ابن حمزه، حمل خبر سکونی بر موردی است که امکان تکسب باشد و در این صورت بر او تکسب واجب است. (بحرانی، ۱۴۰۵ ج ۲۰، ص ۱۹۹) اما در کتاب وسیله ذاحرفه را بیان کرده، (ابن حمزه، ۱۴۰۸، ص ۲۱۲) یعنی بر ذاحرفه و مکتسب تکسب واجب است و این اخص از امکان تکسب است. بسیاری از افراد امکان تکسب دارند اما با مشقت و ذاحرفه هم نیستند، در مورد این افراد، وجوب تکسب فهمیده نمی‌شود، اگرچه تلاش برای اداء دین بر همه مدیونین واجب است. ابن حمزه فقط بیان داشته که بر ذاحرفه تکسب واجب است اما استدلال به موثقه سکونی نکرده است، اما به نظر می‌رسد که دلیل مهم ابن حمزه همین روایت باشد، اما با روایت نمی‌سازد؛ زیرا روایت مطلق است.

و هیچ قرینه‌ای بر این که این شخص مکتسب بوده نداریم و ثانیاً بر شخص تکسب واجب است، این موجب نمی‌شود که او را حاکم مجبور به کار کند یا او را به غرماء بدهد تا او را به کار گیرند و یا اجیر کنند و پول اجاره‌اش را بگیرند. به هر حال دلیل، اعم از مدعی است.

جواهر گفته که این روایت یا طرح می‌شود یا حمل بر تراضی می‌شود. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ص ۱۶۶) اما حمل بر تراضی هم قرینه ندارد.

والد علامه در این جا احتمال دیگری داده است و آن این که این جا به خاطر تعزیر مدیون به خاطر این که مال را اتلاف کرده است و در راه غیر مشروع صرف کرده است و یا این که

حضرت می دانست که برای او مالی است و بدین وسیله می خواست که او دین خود را ادا کند. (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۰، ص ۲۰۶) این بیان خوب است، ولی قرینه ای بر آن نداریم. روایت را می توان بر صور دیگری نیز حمل نمود، مثلاً چون این شخص دارا بوده است و التوا می کرده است، لذا حضرت او را به این صورت مجازات کرده است، اما باز هم قرینه بر این حمل نداریم. در نهایت، به نظر می رسد که این حکم حکومتی بوده است، برای این که افراد در دیون خود محتاط باشند و کارهائی را که انجام می دهند، با برنامه و دقیق باشد.

ب) خبر محمد بن سلیمان از مردی از اهل جزیره با کنیه ابا محمد که گفت:

«سَأَلَ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ رَجُلًا وَأَنَا أَسْمَعُ، فَقَالَ لَهُ: جَعَلْتَ فِدَاكَ إِنْ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ «وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ» أَخْبَرَنِي عَنْ هَذِهِ النَّظَرَةِ الَّتِي ذَكَرَهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ لَهَا حَدٌّ يَعْرِفُ، إِذَا صَارَ هَذَا الْمَعْسَرُ إِلَيْهِ لَا بَدَلَ لَهُ مِنْ أَنْ يَنْتَظِرَ وَقَدْ أَخَذَ مَالَ هَذَا الرَّجُلِ وَأَنْفَقَهُ عَلَىٰ عِيَالِهِ، وَ لَيْسَ لَهُ غَلَّةٌ يَنْتَظِرُ إِدْرَاكَهَا وَلَا دِينَ يَنْتَظِرُ مُحَلَّهُ، وَلَا مَالَ غَائِبٍ يَنْتَظِرُ قُدُومَهُ؟ قَالَ: نَعَمْ يَنْتَظِرُ بِهٖ قَدْرَ مَا يَنْتَهِي خَبْرُهُ إِلَىٰ الْإِمَامِ، فَيَقْضِي عَنْهُ مَا عَلَيْهِ مِنْ سَهْمِ الْغَارِمِينَ، إِذَا كَانَ أَنْفَقَهُ فِي طَاعَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَإِنْ كَانَ أَنْفَقَهُ فِي مَعْصِيَتِهِ، فَلَا شَيْءَ لَهُ عَلَىٰ الْإِمَامِ، قُلْتُ: فَمَا لِهَذَا الرَّجُلِ الَّذِي أَيْتَمَنَهُ، وَهُوَ لَا يَعْلَمُ فِيمَا أَنْفَقَهُ فِي طَاعَةِ اللَّهِ أَوْ فِي مَعْصِيَتِهِ، فَقَالَ: يَسْعَىٰ لَهُ فِي مَالِهِ، فَيُرَدُّ عَلَيْهِ وَهُوَ صَاغِرٌ». (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، ص ۳۳۶)

خلاصه این حدیث مرسل دلالت دارد بر این که میزان معسر این است که مرد مالی نداشته باشد و دینی بر کسی ندارد و در جایی مالی ندارد تا به دست او آید. در این صورت از سهم غارمین دین او ادا می شود، اگر در راه اطاعت خدا صرف مال کرده است و اگر در معصیت صرف کرده باشد، چیزی به جای دین او داده نمی شود و اگر مالی را که به امانت در دست او بوده، معلوم نباشد که در راه خدا یا معصیت صرف کرده، در این صورت به چیزی از زکات داده نمی شود و او باید اکتساب کند و زکات از او منع می شود در حالیکه کوچک شمرده شده. (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، ص ۳۳۶)

به این روایت جواب داده شده است که اولاً مرسل است و ثانیاً مخالف اصل است در

حکم به این‌که در صورتی که ندانیم که در چه راهی مصرف کرده است، زکات به او داده نمی‌شود. (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۹، ص ۴۹۲) لذا این روایت نمی‌تواند دلیل بر اجبار مدیون به کار باشد. از طرف دیگر ندادن زکات به این شخص دلیل نمی‌شود که او را مجبور به کار می‌توان کرد. این روایت از این لحاظ که معسری را که مهلت داده می‌شود و به او از سهم غارمین داده می‌شود را معرفی می‌کند، مهم است و می‌توان به آن استدلال کرد.

(ج) حدیث نبوی که از طریق اهل سنت وارد شده است. «النبی صلی الله علیه و آله باع سارقافی دینه وکان سرق رجل دخل المدینة و ذکر أن وراه مال، فداينه الناس فرکبته الدیون و لم یکن وراه مال، فأتی به النبى صلی الله علیه و آله فسماه و باعه بخمسة أبعرة» (ابن قدامة، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۰۶)، آن حضرت مردی را که دزدی کرده بود، او را فروخت، گفت که مالی دارد، پس مردم او را مدیون کردند و دین او را فراگرفت و مالی هم نداشت، پس پیامبر او را در معرض فروش گذاشت و به پنج شتر او را فروخت.

در این روایت اشکالات متعددی وجود دارد. اولاً روایت ضعیف السند است و بسیاری از راوی‌ها توثیق ندارند و یا مجهول‌اند. ثانیاً حراً قابل فروش نیست و این‌که به پنج شتر او را بخرید هم بعد مسئله را بیشتر می‌کند.

۱. به دلیل امر به معروف، نراقی در مستند بیان کرده: وقتی که شخص توانائی کار را داشته باشد که لائق به حال او باشد و مشقت بر او نباشد، بر او تکسب واجب است و اگر کار نکند حاکم می‌تواند او را مجبور به کار کند از باب امر به معروف و دفع ضرر غرماء. (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۷، ص ۱۹۳) بیان نراقی مناسب است. ضمناً حکم حضرت علی^(ع) را هم تأیید و توجیه می‌کند؛ اما این مساله حکم کلی را ثابت نمی‌کند که در همه جا بتوان مدیون را اجبار به کار کرد، بلکه این دلیل به نحو موجه جزئی اجبار را ثابت می‌کند.

(الف) دفع ضرر غرماء که بیانش در بالا ذکر شد. (- همان.)

(ب) منفعت مال است و منفعت مدیون از این موارد است و از او باید گرفت و به غرماء داد. که صاحب جواهر از این امر جواب داده است که منفعت حر مال نیست. علاوه بر این منفعت او با اجاره مالیت پیدا می‌کند و قبل از آن مالیت نداشته تا حق غرماء به آن تعلق بگیرد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۵، ص ۳۲۵)

ه) این که اگر قائل شویم بر عدم وجوب تکسب بر مکتسب، در این صورت موجب مفساد زیادی می شود. جواب می دهیم که وجوب تکسب به معنای اجبار به کار نیست. ای بسا بر او تکسب واجب باشد اما بر دائن یا حاکم اجبار مدیون جائز نباشد. در این جا بعضی دلائل دیگر وجود دارد که می توان آن ها را برای جواز اجبار به کار استفاده کرد. این دلائل به این قرارند:

۱. وجوب تلاش برای اداء دین مطلقاً. معسر یا موسر، مکتسب یا غیر مکتسب، کسب لائق به حال یا غیر لائق به حال.

۲. مکتسب و صاحب حرفه موسر و قادر به حساب می آید، لذا در صورتی که مال حاضر نداشته باشد، باید در آینده از حاصل شغل خود و با کار بیشتر دین را ادا نماید. در روضه نیز آمده که المکتسب قادر، لذا مکتسب تخصصاً از آیه خارج است. (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۴۱)

این دو دلیل هم نمی تواند دلیل بر اجبار به کار باشد. وجوب اداء دین دلیل نمی شود که شخص را مجبور به کار کنیم. البته از راه دیگری می توان این مساله را حل کرد و آن این که در واجبات فردی حاکم می تواند مردم را مجبور کند که در این صورت حکم حکومتی می شود نه حکم عمومی. قادر بودن مکتسب نیز اخص از مدعاست. مدعا این است که مطلقاً مدیون مجبور به کار شود ولو این که مکتسب نباشد. خلاصه این که دلایل ارائه شده در اثبات حکم به طور عام، کافی نیست. اگرچه در مواردی حاکم می تواند مدیونین را اجبار کند. دفع ضرر غرماء و امر به معروف هم فقط دلیل بر جواز حکم حاکم است و نه دلیل بر حکم کلی.

۲-۱-۲. دلائل نافی یا بر نفی

الف) آیات:

۱. «وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ». (بقره، ۲۸) این آیه در ادامه حکم ربا آمده است و بعد از منع از ربا دستور داده است که اگر مدیون معسر است به او مهلت داده شود از زمانی که یسار برای او حاصل شود.^۱ (نه

۱. از این جا می توان فهمید که قسطی کردن دیون هم درست نیست. بلکه تا زمان میسر باید صبر کرد.

این‌که از او در مقابل دیرکرد، اضافه‌تر از اصل دین از او گرفته شود). در این آیه دوراه را پیشنهاد می‌کند در مورد کسی که در تنگنا قرار دارد. این‌که به او مهلت داده شود تا زمانی که یسار برای او حاصل شود و یکی آنکه به او ببخشند و بخشش بهتر است. از مفهوم آیه وجوب اداء دین فهمیده می‌شود به این صورت که اگر مدیون ذو عسره نباشد (و دین حال باشد یا زمان اداء آن رسیده باشد) مهلتی برای او نیست. (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۸۱)

در این‌که این انظار برای چه کسانی است سه قول است، ۱- فقط برای دین ربا ۲- برای همه دینها که قول ابی جعفر (علیه السلام) و ابن عباس است. ۳- در دین ربا واجب است، چون متصل به کلام است (و در غیر آن مستحب است). (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۸۱) که قول دوم حق است، چون مورد مخصص نیست و حکم آیه عام آمده است اولاً و ثانیاً دلیل آورده شده است که دین یا واجب است بر عین یا بر رقبه فرد و یا بر ذمه. در عین باشد، حالا که عین از بین رفته است، دین هم رفته، در رقبه باشد با مرگ مدیون دین هم باطل می‌شود و این دو واضح البطلان است، پس صورت سوم صحیح است که دین بر ذمه باشد. (راوندی، ۱۴۰۵، ص ۳۸۲) که البته این استدلال درست نیست، زیرا اگر حکم آیه مخصوص دین ربا باشد باز هم دین متعلق به ذمه است؛ و نفی نمی‌کند که دیگر دیون متعلق به ذمه باشد؛ اما به هر حال حکم آیه عام است، به قرینه روایات و فهم فقها.

در کان دو احتمال وجود دارد، ناقصه یا تامه. در ناقصه این طور می‌شود ان کان ذو عسره غریما لکم یا من غرمائکم ان کان معسرا فعليه نظره. (- همان). به هر حال در هر دو صورت به دلالت آیه ضرر نمی‌زند.

نکته‌ای در آیه است که فنظره الی میسره گفته یعنی این‌که خداوند میسره برای او حاصل کند (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۸۲) نه این‌که خودش را به آب و آتش بزند تا دین خود را ادا کند و به این وسیله اجبار را نفی می‌کند و حتی بر خود او واجب نیست که خود را به سختی بیندازد بلکه به روال معمولی تلاش کند کافیت.

آیه فوق نسبت به ذو عسره، فقط انتظار تا میسره را ثابت می‌کند، اما نسبت به کسی که

مشکوک هست این را ثابت نمی‌کند و در مقام بیان نیست و مفهوم هم ندارد. حکم موسر را نیز بیان نمی‌کند و نسبت به موسر نیز مفهوم ندارد. لذا اگر دلیلی دلالت کند که مطلقاً مدیون اجبار به کار می‌شود، این آیه با آن تعارض ندارد و فقط آن را تقیید می‌زند. ضمناً آیه مکتسبی را که درآمدش کم است و فقط خرج زندگی خود را در می‌آورد و اضافه بر آن درآمد ندارد تا دین خود را ادا کند و در این جهت، معسر است را نیز در بر می‌گیرد؛ به عبارت دیگر این عسر علل گوناگونی ممکن است داشته باشد، همینکه این عنوان صدق کرد، آیه او را در بر می‌گیرد.

۲. آیه دیگری را نیز می‌توان دلیل بر این قول در نظر گرفت و آن آیه سوره توبه است: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ». (توبه، ۶۰) در این آیه صدقات و زکات برای غارمین قرار داده شده است، اگر بر او کار واجب بود و یا اجبار به کار او جایز بود، صدقات برای او نبود که مراد از صدقات زکات است. در این باره روایت داریم که اگر کسی مضطر به گرفتن دین شود و قصد پرداخت دین را داشته باشد، اما نتواند این دین را پرداخت کند بر حکومت است که آن دین را بپردازد: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ (ع) مَنْ طَلَبَ هَذَا الرِّزْقَ مِنْ جِلَّةٍ لِيَعُودَ بِهِ عَلَى نَفْسِهِ وَ عِيَالِهِ كَانَ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَإِنْ غَلِبَ عَلَيْهِ فَلْيَسْتَدِنْ عَلَى اللَّهِ وَ عَلَى رَسُولِهِ مَا يَقُوتُ بِهِ عِيَالَهُ فَإِنْ مَاتَ وَلَمْ يَقْضِهِ كَانَ عَلَى الْإِمَامِ قَضَاؤُهُ فَإِنْ لَمْ يَقْضِهِ كَانَ عَلَيْهِ وَزْرُهُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ - إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا إِلَى قَوْلِهِ - وَالْغَارِمِينَ فَهُوَ فَقِيرٌ مَسْكِينٌ مُغْرَمٌ. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۹۳)

در این باره روایت دیگر این است که اگر مدیون در معصیت مصرف کرده باشد از زکات و سهم غارمین به او داده نمی‌شود. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۹۴) در این صورت او باید خود بپردازد. لذا در جمع بین آیه و روایت، افرادی که به علت مصرف در معصیت، مدیون شده‌اند را شامل نمی‌شود و اجبار به کار نفی نمی‌شود.

البته استدلال به این آیه اشکال دارد از این لحاظ که منافات ندارد که بر خود شخص

اداء دین واجب باشد و بر حاکم نیز واجب باشد. اشکال اجتماع دو سبب بر معلول واحد هم در امور عرفی درست نیست. ذکر این نکته هم مهم است که گاهی دین بر اثر معصیت مانند قمار و ربا، حاصل می‌شود، این نوع دیون اصلاً از لحاظ شرعی دین محسوب نمی‌شود و مساله سالبه به انتفاع موضوع است.

(ب) روایات:

۱. روایت شده است: «کما لا یحل للغریم المظل و هو موسر کذلک لا یحل لصاحب المال أن یعسر المعسر». (الرضا، ۱۴۰۶ ص ۲۵۷) این روایت اعسار معسر را جایز نمی‌داند؛ اما مشکل سندی دارد. چون در فقه الرضا^(ع) آمده است و انتساب معلوم نیست؛ اما از لحاظ دلالی دلالت خوب است، اما راجع به مکتسب ممکن است کسی او را سالبه به انتفاء موضوع بداند و او را معسر نداند، اما چنانکه بیان شد بعضی از مکتسب‌ها هم توانائی بر اداء ندارند، در این صورت قطعاً شامل روایت می‌شود.

۲. روایت که شیخ طوسی آورده است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ یَحْيَى عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبُدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ (صلى الله عليه وآله) أَلْفُ دِرْهَمٍ أَقْرَضُهَا مَرَّتَيْنِ - أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَتَصَدَّقَ بِهَا مَرَّةً - وَ كَمَا لَا يَحِلُّ لِغَرِيمِكَ أَنْ يُمْطَلَكَ وَ هُوَ مُوسِرٌ - فَكَذَلِكَ لَا يَحِلُّ لَكَ أَنْ تُعْسِرَهُ إِذَا عَلِمْتَ أَنَّهُ مُعْسِرٌ. (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، ص ۳۳۴) این حدیث صحیح است، اما از نظر دلالی، مفهوم جمله آخری این است که اگر ندانی که معسر است حلال است بر تو که او را سخت بگیری. این روایت فرض شک را در بر نمی‌گیرد.

۳. خبر زرارة و یا صحیحه او؛ «كان علی (علیه السلام) لا یحبس فی السجن إلا ثلاثة: الغاصب و من أكل مال الیتیم و من أوتمن علی أمانة فذهب بها و إن وجد له شیاً باعه غائباً أو شاهداً». (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۲۴۸) این روایت دلالت دارد که فقط غاصب و خورنده مال یتیم و خائن در امانت زندان می‌شوند. شیخ در تہذیب از این انحصار جواب داده که دو صورت دارد؛ یا منظور عقوبت است و یا حبس طویل

(طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۳۰۰) والا موارد دیگری هم هست که از حبس استفاده می‌شود.

علاوه بر این‌ها مفهوم این انحصار با منطوق روایاتی که می‌گوید حضرت در دین حبس می‌کرد، تنافی دارد که جوابش همین است. حضرت در دین حبس می‌کرد تا این‌که وضعیت حال او روشن شود که مفلس است یا نه، در صورت افلاس او را رها می‌کرد. ۴. در خبر غیاث بن ابراهیم که آمده است: «عن الصادق عن الباقر علیهما السلام «أن علیا علیه السلام کان یحبس الرجل، فإذا تبین له إفلاسه و حاجته خلی سبیله، حتی یتستفید مالا» (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۴۸) این روایت سنداً اشکال دارد، اما از لحاظ دلالی تخلیه سبیل منوط به طلب مال شده است، البته از لحاظ دیگر می‌توان گفت حتی یتستفید مالا فقط جمله توضیحی است و قیدیت ندارد. در این صورت تخلیه سبیل هم مطلق خواهد شد که به قرینه روایات دیگر این احتمال دوم اقواست. ۵. در وصیت امام صادق^(ع) است که برای اصحابش نوشته است: «ایاکم و إعسار أحد من إخوانکم المسلمین أن تعسروه به شیء یكون لکم قبله، و هو معسر، فإن أبانا رسول الله صلی الله علیه و آله کان یقول: لیس لمسلم أن یعسر مسلماً، و من أنظر مسلماً أظله الله یوم القیامة، یوم لا ظل إلا ظله».

دلالت این روات بالاتر از دین است، موارد دیگر اعسار را شامل می‌شود، هرگونه سخت‌گیری بر علیه مسلمان روا نیست. به هر حال دلالت تام است.

۶. شیخ طوسی روایت دیگری از ابن قولویه آورده است: «و بإسناده عن ابن قولویه عن أبيه عن سعد بن أحمد بن محمد بن عيسى عن أبيه عن عبد الله بن المغيرة عن السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي^(ع) «أن امرأة استعذت على زوجها أنه لا ينفق عليها - و كان زوجها معسراً فأبى أن يحبسها» - در این روایت سکونی چنین آمده است که زنی به خدمت امیر المؤمنین آمد و از همسرش شکایت کرد که به او انفاق نمی‌کند و مردش معسر بود و حضرت از حبس آن مرد ابا کرد و فرمود: «إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، ص ۴۱۸).

وجه مرسله بودن این روایت را ندانستیم که جواهر بیان کرده بلکه حدیث سند دارد،

اما از لحاظ سندی در سکونی اشکال هست که آن هم پذیرفته نیست، بلکه به روایات سکونی عمل می‌شود با توجه به کثرت روایت و روایت اجلا از او. دلالت هم تمام است.

۷. حدیث نبوی که از طریق عامه بیان شده است: «أَنَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَمَّا حَجَرَ عَلِيَّ مَعَاذَ لَمْ يَزِدْ عَلِيَّ بَيْعَ مَالِهِ» (الرافعی، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۲۴). سند دچار مشکل است اما از لحاظ دلالت هم اشکال دارد. درست است که اگر معاذ محبوس می‌شد، حتماً در روایت ذکر می‌شد و هر تصمیم دیگری راجع به او گرفته می‌شد، بیان می‌شد؛ اما فعل پیامبر دلیل لبی است، لذا نمی‌توان از آن حرمت را فهمید، شاید حضرت این کار را از باب استحباب انجام داده باشد. یا از اختیارات خود استفاده کرده باشد.

۸. عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ أَصِيبَ رَجُلٌ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) فِي ثَمَارٍ ابْتِاعَهَا فَكَثُرَ دَيْنُهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) تَصَدَّقُوا عَلَيْهِ فَتَصَدَّقَ النَّاسُ عَلَيْهِ فَلَمْ يَبْلُغْ ذَلِكَ وَفَاءَ دَيْنِهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) لَغْرَمَائِهِ خَذُوا مَا وَجَدْتُمْ وَلَيْسَ لَكُمْ إِلَّا ذَلِكَ» (النيشابوری، بی تا، ج ۵، ص ۳۰). این روایت از طریق اهل سنت است و اشکال سندی را دارد اما در دلالت هم تمام است. در لیس لکم الا ذالک احتمال می‌رود که یعنی شما بیش از این نمی‌توانید از او طلب کنید اما این منافات ندارد که حاکم می‌تواند او را به کار وادار کند که این مساله هم در استدلال ما اشکالی وارد نمی‌کند.

ج) اجماع منقول (علامه، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۱۷). ادعای اجماع شده از سوی تذکره بر این که حلال نیست مطالبه از معسر و حبس و الزام او.

د) اصل برائت نسبت به وجوب تکسب؛ در این باره شیخ در مبسوط بیان داشته است که بر مفلس قبول وصیت، احتطاب، احتشاش و اصطیاد و... واجب نیست و اصل برائت است (طوسی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۷۴).

ه) «مَنْ لَيْسَ لَهُ مَطَالِبَةٌ لَيْسَ لَهُ مَلَاذِمَةٌ» این دلیل را علامه در تذکره آورده است (علامه، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۱۸).

این دلیل ایشان فرع بر این است که مطالبه از معسر جایز نباشد. اولاً که دلیلی بر

این نداریم بلکه اموال معسر بعد از مطالبه دائنین تقسیم می‌شود نه قبل از آن؛ بنابراین طلب از معسر جایز است، اگرچه الزام او به دادن تمام دین جایز نیست. ثانیاً این ملازمه معلوم نیست. ای بسا از او نتواند مطالبه مال کند اما بر دائن جائز باشد که او را به کار بگیرد. ای بسا باهم توافق کنند در قالب عقد اجاره و صلح این که این شخص یک سال برای او کار کند و اجاره باشد. در این صورت عمل به عقد اجاره لازم است و او را ملزم به قرارداد اجاره می‌کند. بلکه بدون عقد هم شارع می‌تواند، اجازه استعمال آن فرد را بدهد چنانکه در روایت سکونی این مساله ذکر شده بود.

و) به دلیل لاجرح در حق او. اگر او شغلی داشته باشد باید در اجبار او به کار حرج بر او راهم در نظر گرفت و الا کار و تکسب بر او واجب نیست (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۷، ص ۷۶).

ز) با منافع مثل مال بر خورد نمی‌شود و جای مال را نمی‌گیرد. المنافع لاتجری مجری المال، (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱۵، ص ۲۵)

در جواب می‌توان گفت که در بسیاری از موارد با منافع به عنوان مال برخورد می‌شود مثلاً کسی که اجیر شده است منافعش مالیت دارد و مورد تبادل قرار می‌گیرد. در این مساله اگر عیدی مدیون باشد، بنابر این که عبد مالک شود، در این صورت می‌توان گفت که برای مدتی که دین او ادا شود دائن می‌تواند او را به کار بگیرد. مگر این که بگوییم منافع حر، قبل از اجیر شدن، مالیت ندارد که این سخن غیر از دلیل ذکر شده است.

۹- دلیل دیگری که می‌توان بر عدم اجبار مدیون به کار ارائه داد، احکام مفلس است که بعد از تبین افلاس او و تقسیم مال او او آزاد گذاشته می‌شود و زندان نمی‌شود. البته اگر بعداً مال دار شد باید اموال مردم را برگرداند، اما کسی نگفته که باید کار کند یا او را مجبور به کار می‌کنند.

در پایان به نظر می‌رسد که دلایل گروه دوم قوی‌تر باشد. به دلیل اشتهار بودن و تعدد روایت و اقوی بودن دلایل و افزون بر این‌ها از نظر دلالتی هم اقوی هستند؛ و بر فرض که هیچ کدام از دو دسته مستند قرار نگیرد و تعارض باشد نوبت به اصل عملی

می‌رسد که اصل برائت ذمه فعلی مدیون معسر است. البته اگر در این جا حکم ثانوی بیاید، فرق می‌کند. بلکه در هر جایی این گونه است. مثلاً تعداد مفلس‌ها زیاد شود و یا موارد سوء استفاده‌کنندگان از قانون زیاد شود، در این صورت باید دولت و حکومت راهکار دیگری بیندیشند؛ مثلاً از طریق زندان و یا اجبار به کار و یا دادن او به غرماء مشکل را حل کند. دلیل اضطراب و اکرار، خطا و نسیان شامل حکومت هم می‌شود، گاهی حکومت مضطر به دستور یا وضع قانون برخلاف حکم اولیه می‌شود، یا حاکم از روی خطا حرفی می‌زند که موجب مشکلاتی می‌شود و یا این که حاکم مساله‌ای را فراموش کرده، برخلاف آن صحبت می‌کند و موجب مشکلاتی می‌شود، می‌توان گفت که این جا مورد مؤاخذه نیست. البته امتنانی بودن این دستورات را نباید فراموش کنیم.

۱-۳. تطبیقات مساله

بر قادر و جوب تکسب واجب است، اما این بستگی دارد که قدرت را به چه معنا کنیم شخص قادر کیست. کسی که بازوان توانائی دارد به او هم قادر گفته می‌شود. کسی که حرفه‌ای بلد است و مشتری هم دارد، بر او تکسب واجب است تا دین خود را بپردازد و در صورت التوا حاکم می‌تواند او را محبوس کند، البته نباید اشخاص را به کاری که بر آنها منقصت به حساب می‌آید وادار کرد. ولی در اغلب موارد افراد معمولی هستند که توانائی بدنی خوبی ندارند و مهارت فنی هم ندارند. در مورد این افراد باید تا وقتی مال ندارد، اضافه بر مستثنیات باید او را مهلت داد.

از آنچه بیان شد می‌توان حکم صور مختلف را اینچنین بیان کرد: مدیون موسر، در صورت التوا، مجبور به ادا می‌شود و معسر انظار می‌شود. مکتسب در صورتی که کسب او وافی برای ادای دین باشد بعد از کسر مخارج زندگی، بقیه درآمد او برای دین اخذ می‌شود و این شخص معسر به حساب نمی‌آید و اگر مکتسب درآمدش کافی نباشد، او هم معسر است و مهلت داده می‌شود. گاهی اگر مانعی در راه کسب او باشد به گونه‌ای که باعث سختی او باشد در این صورت اجبار به کسب نمی‌شود.

وجیه بودن اشخاص و موقعیت اجتماعی افراد از آن مواردی است که کمتر مورد توجه

قرار گرفته اما به نظر می‌رسد که این مساله را هم باید در نظر گرفت. اگر مدیون دین را گرفته و در راه حرام مصرف کرده باشد، در این صورت از زکات به او داده نمی‌شود و باید خود او دین خود را بدهد. البته در این صورت نیز دلایل عدم اجبار به کار شامل او می‌شود و احکام مفلس بر او بار می‌شود. البته حاکم می‌تواند از باب تعزیر و عقوبت یا حکم ثانوی او را حبس کند و یا به کار وادارد و اگر گناه مزبور حد دارد حد را بر او جاری کند. مدیون غیر مسلمان هم تابع احکام دولت اسلامی است و اما در این که از سهم غارمین به دین او ادا شود یا به او داده شود، اشکال وجود دارد. مخصوصاً این که معلوم نیست در حلال مصرف کرده باشد. به علاوه این که بسیاری از ادله عنوان مسلم را دارد که نباید بر مسلم سخت گرفت و شامل ذمی نمی‌شود.

در شمول ادله برای مؤسسات اعتباری، سالبه به انتفاء موضوع است؛ چون این مؤسسات را نمی‌شود مجبور به کار کرد و باید از راهه‌ای دیگر برای اخذ دین استفاده کرد. التوا کردن معسر نیز معنی ندارد، التوا در صورتی صدق می‌کند که شخص دارا باشد، البته در مورد مکتسب این امر متصور است که قبلاً بیان شد که فرد مکتسب اگر درآمدش زیادتراً ضروریات باشد، قادر به حساب می‌آید و لذا التوا در مورد او صدق می‌کند. سبب دین اگر موت یا ورشکستگی باشد، در این دو صورت هم می‌توان گفت که دین قابل وصول است، از طریق ورثه یا دولت. عنوان غارمین صدق می‌کند لذا دائن می‌تواند از دولت مطالبه کند. البته در این دو صورت اجبار به کار نمی‌شود، مگر مکتسبی که قادر به حساب می‌آید. اگر مصرف دین در حرام باشد، این جا حاکم از باب عقوبت می‌تواند مدیون را مجبور به کار کند، یا حبس کند. از سهم غارمین هم به او داده نمی‌شود. البته صرف نظر از عقوبت عنوان ادله انظار شامل او می‌شود.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغة

۱. سبحانی، جعفر، نظام القضاء و الشهادة فی الشريعة الإسلامية الغراء، ج ۱، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۱۸.
۲. العاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعة، ج ۱۸، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹.
۳. محمد بن علی بن حمزه، الوسيلة إلى نیل الفضيلة، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۸.
۴. ابن قدامه عبدالله، الشرح الكبير، ج ۴، بیروت، دار الكتاب العربی، بی تا.
۵. الرافعی عبد الکریم بن محمد، فتح العزیز فی شرح الوجیز، ج ۱۰، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۶. قطب راوندی، فقه القرآن، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵.
۷. النجفی محمد حسن، محقق/مصحح: قوچانی عباس، آخوندی علی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۵، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ ۷، ۱۴۰۴.
۸. النیشابوری مسلم بن الحجاج، صحیح مسلم، ج ۵، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۹. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، بیروت، دار الكتاب العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۰.
۱۰. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، محشی، کلاتر سید محمد، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۴، قم، کتابفروشی داوری، چاپ اول، ۱۴۱۰.
۱۱. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۵، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷.
۱۲. الرضا، علی بن موسی علیهما السلام (ینسب الیه)، الفقه - فقه الرضا، مشهد، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، اول، ۱۴۰۶.

١٣. طوسى، ابو جعفر، محمد بن حسن، تهذيب الأحكام، ج ٦، تهران، دار الكتب الإسلامية، چهارم، ١٤٠٧.
١٤. طوسى، ابو جعفر، محمد بن حسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، جلد ٣، تهران، دار الكتب الإسلامية، اول، ١٣٩٠.
١٥. مجلسى دوم، محمد باقر بن محمد تقى، محقق/ مصحح: سيد مهدى رجائى، ملاذ الأخيار فى فهم تهذيب الأخبار، ج ٩، قم، انتشارات كتابخانه آية الله مرعشى نجفى (ره)، ١٤٠٦.
١٦. نراقى احمد بن محمد مهدى، مستند الشيعة، ج ١٧، قم، مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، چاپ اول، ١٤١٥.
١٧. -بحرانى يوسف بن احمد بن ابراهيم، محقق/ مصحح: ايروانى محمد تقى، مكرم سيد عبد الرزاق، ج ٢٠، الحدائق الناضرة، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه، چاپ اول، ١٤٠٥.
١٨. طوسى، ابو جعفر، محمد بن حسن، المبسوط فى فقه الإمامية، ج ٨، تهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، سوم، ١٣٨٧.
١٩. سبزواري، سيد عبد الأعلى، مهذب الأحكام، ج ٢٧، قم، مؤسسه المنار، چهارم، ١٤١٣.
٢٠. عاملى، سيد جواد بن محمد حسيني، مفتاح الكرامة فى شرح قواعد العلامة (ط - الحديث)، ج ١٥، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه، اول، ١٤١٩.
٢١. علامه، حسن بن يوسف بن مطهر اسدى، تذكرة الفقهاء (ط - الحديث)، ج ١٣، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، اول، ١٤١٤.

تعصب زدایی در پرتو تفکر قرآنی و عقلی

غلام سرور عظیمی^۱

چکیده

تعصب یکی از مهم‌ترین عوامل بی‌عدالتی، تبعیض، خشونت و اساسی‌ترین مانع همزیستی صلح‌جویانه و زندگی مسالمت‌آمیز بوده است. در این میان، مردم افغانستان مانند بسیاری دیگر از کشورهای جهان و شاید بیش از آن‌ها از این جهت رنج کشیده و بدبختی به خود دیده‌اند. در این مقاله تلاش شده است با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و باروش توصیفی-تحلیلی، به این سؤال اصلی پردازد که راه‌هایی از تعصب در پرتو تفکر قرآنی و عقلی چیست؟ براساس یافته‌های این مقاله، از آنجایی که در تعصب، حق‌محوری، عدالت و ظالم و مظلوم مطرح نیست و از سوی دیگر لزوم پیروی از حق و حقیقت، متابعت از عقل و استدلال و دوری از افراط و تفریط از شاخصه‌های تفکر قرآنی و عقلی هستند، می‌توان نتیجه گرفت که تعصب در جایی حاکم است که قرآن و عقل حاکم نباشد و اگر کسی پیرو قرآن و عقل باشد و عقلانیت و خردورزی را پیشه خود نماید، برای هیچ یک از انواع تعصب جایی باقی نمی‌ماند.

واژگان کلیدی: تعصب، تعصب دینی، ناسیونالیسم، تفکر قرآنی، تفکر عقلی.

۱. مدرس و پژوهشگر مجتمع علمی-تحقیقی امیرالمؤمنین^(ع). شماره تماس: ۰۷۷۰۰۵۸۹۰۶

مقدمه

تعصب یکی از رذایل اخلاقی است که در طول تاریخ و در تمام جوامع از واقعیت‌های غیر قابل انکار بوده است. از نظر روان‌شناسان تعصب ریشه در خودشیفتگی و خودبرتربینی دارد؛ خودشیفتگی در انسان باعث رذایل فراوانی می‌شود که یکی از آن‌ها تعصب و وفاداری بدون دلیل به قوم، نژاد، دین، مذهب، ایدئولوژی، شخص و... است.

یکی از مشکلات بشر دست و پنجه نرم کردن با انواع و اقسام تعصبات دینی، نژادی، ملی و... است که باعث جنگ و درگیری‌ها و انواع و اقسام تبعیض و سلب آزادی از دیگران شده و باعث می‌شود انسان‌ها را به شهروند درجه یک، درجه دو و درجه چند تقسیم کند. بسیاری از دولت‌های متمدن جهان حاضرند در قبال کشته شدن یک شهروند درجه یک‌شان، ده‌ها و صدها انسان را که از نظر آن‌ها شهروند درجه چند به حساب می‌آیند، از بین ببرند و شهرها را نابود کنند.

خشونت‌های ناشی از تعصب دینی و نژادی در جهان امروزی نیز به قوت و قدرت خود باقی است و ظلمی که بر اقلیت‌های نژادی و مذهبی صورت می‌گیرد از شرق تا غرب جهان از آمریکا به عنوان صنعتی‌ترین کشور جهان تا میانمار، چین و هند در آن سوی جهان، بهترین دلیل بر این مدعا است؛ بنابراین بسیار مهم است که بدانیم از منظر دین و عقل تعصب و مخصوصاً تعصب دینی چه جایگاهی دارد و چگونه ارزشیابی می‌شود.

۱. تعریف تعصب

تعصب واژه عربی است که از نظر واژه‌شناسان از ماده «عصب» گرفته شده و در اصل به معنای رشته‌ای است که استخوان‌ها و مفاصل را به هم پیوند می‌دهد سپس این واژه به هر نوع وابستگی و پیوند شدید فکری و عملی اطلاق شده که بیش‌تر بار منفی دارد؛ هرچند در مفهوم آن وابستگی مثبت نیز نهفته است (شیرازی و همکاران، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۱۳؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۶۰۵).

تعاریف اصطلاحی که برای تعصب ذکر شده بسیار به هم نزدیک‌اند:

۱. تعصب به مفهوم آن است که شخص، نسبت به چیزی واکنش‌های عاطفی و احساسی

به دور از هرگونه معیار عقلانی و عقلایی داشته باشد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۲۲).
۲. احساس قوی، شدید و عاطفی است که برگرفته از وابستگی شدید به امری می‌باشد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸، ۱۴۳).

۳. تعصب خصلتی است که بدون چون و چرا و بدون دلیل انسان را وادار به حمایت از خانواده می‌کند، چه ظالم باشد و چه مظلوم و البته فقط به خانواده هم تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه به هر نوع حمایتی که از کشور، نژاد، هم‌کیش و هم‌مذهب و... چه ظالم باشند و چه مظلوم صورت می‌گیرد، اطلاق می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۶۰۶).

۴. تعصب بدین معنا است که نسبت به موضوعی شور و شوق افراطی، غیرت و حمیت بی دلیل و تصورات نسنجیده و مبالغه‌آمیز داشته باشیم و به گفته ویلیام جیمز: «تعصب نوعی وفاداری است که در آن، شخص وفادار از شدت وفاداری و نیز تنگ‌نظری‌ای که دارد؛ خود سرسپردگی را کمال مطلوب می‌داند و از این نظر وفاداری را به حد افراط می‌کشاند» (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۴۴).

بنابراین می‌توان گفت: تعصب عبارت است از وابستگی شدید به هر چیزی به گونه‌ای که در آن وابستگی، «خود وابستگی و وفاداری تقدس و موضوعیت» یافته باشد و متعصب به شخصی گفته می‌شود که زبان حالش این است که من به این چیز وابسته و وفادارم و به هیچ دلیلی از آن دست بردار نیستم؛ کاری هم به حق و باطل بودن ندارم و از بس وفاداری‌ام به آن متعلق شدید است، اصلاً فکر حق و باطل بودن، معقول و نامعقول بودن و بجا و نابجا بودن آن را نمی‌کنم.

۲. انواع تعصب

تعصب می‌تواند به هر چیزی تعلق گیرد و بسته به این که متعلق تعصب چه باشد، تعصب نیز انواع مختلف می‌پذیرد، آن چیزی که شخص متعصب به آن وفادار است و حاضر نیست در هیچ صورتی دست از آن بردارد (متعلق تعصب) در طول تاریخ امور مختلف و متعدد بوده است که ما به برخی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۲-۱. تعصب دینی

دین و مذهب در طول تاریخ یکی از مهم‌ترین متعلقات تعصب بوده است. متدین متعصب، به دین و مذهب خاصی وفادار و وابسته است؛ اما نه به این لحاظ که این دین یا مذهب حق است و برای وفاداری آن دین و مذهب دلیل و برهان دارد؛ بلکه وفاداری او به جهت این است که پدرانش را بر آن دین و آیین یافته و خودش در دامن آن دین زاده شده و با آموزه‌های آن دین قد کشیده است؛ چنان‌که قرآن نقل می‌کند کسانی که نمی‌خواستند ایمان بیاورند می‌گفتند «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ» (زخرف/ آیه ۲۲)؛ یعنی ما پدرانمان را بر آیینی یافتیم و مسلماً ما هم با پیروی از آثارشان ره یافته‌ایم. به این صورت به جای این‌که برای پیرویشان از آیین بت‌پرستی و شرک، دلیل بیاورند، التزام پدران‌شان به بت‌پرستی را دلیل عقیده به بت‌پرستی بیان می‌کردند که نشان از تعصب آن‌ها است. پس نوعی از تعصب، تعصب دینی است.

۲-۲. تعصب نژادی

چیز دیگری که متعلق وفاداری بدون چون و چرا (=تعصب)، قرار می‌گیرد، قوم و قبیله و نژاد و زبان است. در این نوع تعصب، شخص به گونه افراطی وفادار به قوم، قبیله، نژاد و زبان خود است و در هیچ صورتی حاضر نیست دست از وفاداری خود بر دارد. حتی اگر حق با آن‌ها نباشد، به عبارت دیگر: این‌که قوم و نژاد او ظالم باشند یا مظلوم و حق با آن‌ها باشد یا نباشد؛ برای چنین اشخاصی اهمیت ندارد؛ بلکه برای‌شان این مهم است که قبیله من، قوم من، نژاد و زبان من در یک طرف دعوا است و سایر مردم در طرف دیگر و من از طرف خودم دفاع می‌کنم چه حق با آن‌ها باشد و چه نباشد و اصلاً به این فکر نمی‌کنم که ادعای کدام طرف حق است. همین اندازه فکر می‌کنم که بینم طرف من چه رأی و نظری اختیار کرده است. حالا این‌که من از گروه و جناح خود طرفداری می‌کنم یا به این جهت است که فکر می‌کنم، هر طرف آن‌ها باشند حق حتماً همان طرف است یا این‌که اصلاً برای من حق و باطل و ظالم و مظلومی مطرح نیست، همین‌که جناح من یک طرف بود دیگران طرف دیگر، من جانب جناح خود را می‌گیرم هیچ فرقی نمی‌کند که حق با آن‌ها باشد یا نباشد. همچنان‌که قرآن نقل می‌کند که اعراب، فقط دنبال این بودند که ببینند قبیله آن‌ها

کدام طرف است و اگر قبیله خودشان درگیر نبود، ببینند کدام طرف، با قبیله آن‌ها هم پیمان است و به این صورت دیگر برای آن‌ها مهم نبود که حق کدام است و باطل کدام، مظلوم کیست و ظالم چه کسی است! پس به مقتضای آن‌که قوم و قبیله و نژاد و زبان از گذشته بسیار دور تاکنون متعلق وفاداری و وابستگی بدون دلیل بوده‌اند؛ در نتیجه از انواع تعصب، تعصب قومی- قبیله‌ای و نژادی- زبانی است.

۲-۳. تعصب ملی یا ناسیونالیسم

یکی دیگر از مسایلی که متعلق تعصب قرار می‌گیرد، ملیت و هویت ملی- کشوری است؛ این‌که من متعلق به چه کشوری هستم و هویت ملی من چیست و این کشور و تمدن و فرهنگی که من در آن زندگی می‌کنم دارای چه پیشینه تاریخی‌ای می‌باشد، یکی از مهم‌ترین عوامل خشونت بوده است که از همه این‌ها تحت عنوان «تعصب ملی یا ناسیونالیسم» یاد می‌کنیم.

اندیشه ملی‌گرایی و ملت‌باوری و مترادفات این‌ها باعث تشکیل شبه‌مذهبی به نام ناسیونالیسم شده است که از غرب آغاز شد و دیری نگذشت که تمام جهان را فتح کرد و ملت‌های جهان یکی پس از دیگری در مقابل یکدیگر بسیج شدند و با انگیزه‌های ملی‌گرایانه و ناسیونالیستی کوشیدند راه صنعتی شدن و پیشرفت کشور و ملت خود را هموار سازند و هر ملتی نه تنها به پیشرفت کنونی کشور و ملت خود؛ بلکه به تاریخ گذشته و میراث تاریخی خود بر دیگر کشورها و ملت‌ها فخر و مباهات می‌کردند.

ناسیونالیسم یکی از عوامل خشونت‌زا است، جنگ‌ها و خشونت‌های بشر در برهه‌های از تاریخ محصول همین روحیه ناسیونالیستی و ملی‌گرایانه بوده است که جنگ جهانی اول و دوم می‌تواند نمونه خوبی باشد؛ چراکه این دو و به خصوص جنگ جهانی دوم از مواردی هستند که می‌شود گفت منشأ ناسیونالیستی داشته‌اند و در این جنگ همان روحیه ملت‌پرستی بود که انسان‌ها و ملت‌ها را به میدان کشاند و هر ملت و کشوری برای این‌که ملت‌ش پیروز شود، وارد میدان نبرد شدند و این ملت‌ها بودند که در واقع به جان هم افتادند و باعث کشته شدن میلیون‌ها انسان و نابودی شهرهای بسیاری شدند.

۲-۳. ناسیونالیسم

برای ناسیونالیسم تعاریف فراوانی شده است. یک تعریفی که بسیار مورد اقبال واقع شده، تعریف ذیل است:

«ناسیونالیسم نوعی آگاهی جمعی است؛ یعنی آگاهی به تعلق به ملت که آن را آگاهی ملی می‌خوانند. آگاهی ملی اغلب پدیدآورنده حس وفاداری، شور، دل‌بستگی افراد به عناصر تشکیل‌دهنده ملت (نژاد، زبان، سنت‌ها، عادت‌ها، ارزش‌های اجتماعی، اخلاقی و به طور کلی فرهنگ) است و گاه موجب بزرگداشت مبالغه‌آمیز از آن‌ها و اعتقاد به برتری این مظاهر بر مظاهر ملی دیگر ملت‌ها می‌شود» (آشوری، ۱۳۸۴، ص ۳۲۰-۳۱۹).

با توجه به تعریف فوق می‌توان گفت چیزی که در پدیده ناسیونالیسم بسیار مهم و اساسی می‌باشد این است که مردم به سرزمین و جغرافیایی که به آن مربوط هستند، احساس تعلق می‌کنند و به ارزش‌های همچون، فرهنگ، زبان و سرزمین خود عشق می‌ورزند و نسبت به این مسأله حساس‌اند. پس یکی دیگر از متعلقات تعصب، ملیت و هویت ملی است و تعصب ملی یا ناسیونالیسم یکی دیگر از انواع مهم تعصب است.

شاید تعصب متعلقات و بالتبع انواع دیگری نیز داشته باشد؛ اما ما به همین مقدار اکتفا می‌کنیم؛ چون اقسام مهم آن همین چند مورد‌اند و در سرتاسر جهان و در جامعه ما بیش‌تر همین سه نوع (تعصب دینی و مذهبی، نژادی و قومی و ملی) وجود دارد و ما همین سه نوع از انواع تعصب را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۳. تعصب‌زدایی از منظر قرآن و عقل

با توجه به این‌که در عقل یگانه معیار معتبر، استدلال و برهان است و اگر به چیز دیگری جز استدلال عقلی در مقام داور و پذیرش رأی و نظری، بها داده شود آن تفکر هرچه باشد، تفکر عقلی نخواهد بود. این از یک طرف از دیگر سو با توضیحی که درباره تعصب داده شد مبنی بر این‌که آنچه برای انسان متعصب معتبر نیست دلیل است و اصلاً برای او حق و باطل و ظالم و مظلومی مطرح نیست؛ آنچه برای شخص متعصب مهم است طرف و جناح دینی، نژادی و ملی خودش است و هیچ چیز دیگری را معتبر نمی‌داند؛ آشکار می‌شود

که «تعصب دشمن عقل» است و این دو کاملاً در تضاد با هم قرار دارند، لذا نمی‌توان میان این دو جمع کرد. بر این اساس هر جا چراغ خردورزی روشن باشد، جایی برای تعصب وجود ندارد و به محض این‌که در اندیشه کسی یک ذره تعصب راه‌یابد، چراغ تفکر عقلانیت و خرد به خاموشی می‌گراید.

افزون بر این با توجه به آنچه در گذشته بیان شد مبنی بر این‌که انسانیت انسان در گرو شناخت و عمل عقلانی است و با توجه به این‌که تعصب انسان را وادار می‌کند بدون دلیل و بدون چون و چرا یک کاری را انجام دهد یا به رأی و نظری التزام بورزد؛ واضح می‌شود که تعصب در واقع انسانیت را از انسان خلع می‌کند و باعث می‌شود انسان؛ مانند بقیه حیوانات بدون دلیل و بدون فرمان عقل، دست به کاری بزند و همچنان که حیوانات وقتی دیدند جان بچه‌شان در خطر است بدون چون و چرا به کمک آن می‌شتابند، انسان متعصب نیز بدون فرمان عقل به دین، نژاد و ملیت و هویت ملی خاصی وفاداری می‌ورزد و به حمایت هم‌کیش، هم‌نژاد و هم‌وطن خود می‌پردازد، بدون اینکه دلیلی برای این کار خود داشته باشد و جانب او ظالم باشد یا مظلوم و به این صورت انواع و اقسام تبعیض در جامعه شکل می‌گیرد و باعث می‌شود انسان به حد حیوانات تنزل کند.

انسانی که استدلال‌گرا است و عقلانیت را پیشه خود ساخته است هرگز متعصب نخواهد بود چون همچنان که اشاره شد همه انواع تعصب ریشه در عدم استدلال‌گرایی و خردورزی شخص متعصب دارد با این وصف در مورد تعصب دینی می‌توان گفت:

اولاً: انسانیت انسان به عقل اوست پس باید تابع عقل بود نه تابع احساسات و عواطف نابجا و غیر منطقی؛ در غیر آن شخصی که به عقل و احکام عقلی گردن نمی‌نهد، چنین شخصی حیوانی است به شکل انسان فقط شکل انسان را دارا می‌باشد و انسانی است بالقوه نه بالفعل.

ثانیاً: دین حق در سایه عقلانیت یافتنی است و اسلام هرگز نگفته است دین را بدون تحقیق انتخاب کنید؛ بلکه به تعبیر علامه طباطبایی:

«این آیات، مقاصد خود را با دلایل و حجت‌های کافی، به غریزه واقع‌بینی و درک استدلالی انسان عرضه می‌دارد هیچ یک از این آیات نمی‌گویند که مقصد مرا بی‌چون و

چرا بپذیرید و پس از آن به عنوان تفنن یا هدف دیگری به استدلال بپردازید، بلکه می‌گوید: آزادانه به عقل سلیم خود مراجعه کنید، اگر چنانچه سخن مرا به همراه دلایل و شواهدی که ذکر می‌کنم، تصدیق نمودید (و قطعاً هم خواهید کرد) بپذیرید (و این همان طرز تفکر فلسفی و استدلال آزاد است)» (طباطبایی، شیعه، ص ۱۹۲).

فقه‌ها نیز تصریح دارند که باید اصول دین را از روی استدلال پذیرفت نه از روی تقلید و تعبد. به فرموده علامه طباطبایی بیش از سیصد آیه در قرآن کریم در ستایش خردورزی و سفارش به تفکر و تدبیر وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۲۵۵) و «اسلام دینی است که با توحید آغاز می‌گردد و توحید مسئله‌ای است عقلی که تقلید و تعبد در آن جایز نیست، حتماً باید تعقل و استدلال و تفلسف در آن باشد» (مطهری، ج ۳۰، ص ۱۰۹).

حال سؤال این است که معنای این که می‌گویند دین را باید تحقیقی برگزید و اصول دین را استدلالی پذیرفت، چیست؟ آیا تحقیق، چیزی غیر از معیار قرار دادن عقل و به کار گرفتن قوه تفکر بدون هرگونه پیش‌داوری و تعصب، برای رسیدن به دین حق است و آیا این که باید اصول دین را از روی استدلال پذیرفت، معنای جز خردورزی و عقلانیت دارد؟

اصلی‌ترین مسأله در دین اسلام مسأله «توحید» است که قرآن از مردمی که توحید را نمی‌پذیرند، طلب دلیل می‌کند و شعارش این است که قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (سوره بقره/آیه ۱۱۱؛ سوره نمل/آیه ۶۴؛ سوره انبیاء/آیه ۲۴). اگر راست می‌گویید دلیل بیاورید؛ چرا؟ چون بدون دلیل نمی‌شود چیزی را رد کرد یا پذیرفت و حقانیت و صداقت از راه برهان اثبات می‌شود و حق و صدق همراه با برهان و دلیل است. به همین لحاظ قرآن کریم این آیه را چندین بار در مهم‌ترین مسائل دینی و اعتقادی تکرار کرده است. از همین آیه استفاده می‌شود که از نظر دینی و قرآنی نیز، صدق و راستی همراه دلیل و برهان است و تا وقتی دلیلی بر اثبات یا نفی مدعایی نداریم نمی‌توان آن را تأیید کرد همچنانی که نمی‌توان آن را رد کرد؛ چون «منکر بدون برهان احمق‌تر از معترف بدون برهان است» (فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۴۳)؛ بنابراین «می‌توان گفت از دیدگاه قرآن "مدار کارها عقل" است و مخالفت یا موافقت باید بر اساس برهان و استدلال باشد» (شریفی، ۱۳۷۸، ص ۳۶) و ممکن نیست پیامی که برای هدایت مردم فرستاده شده است بر پایه امور نامعقول و

خردستیز استوار باشد.

پس همچنان که در انتخاب دین عقل معیار است و باید با عقل و استدلال دین حق را پذیرفت و حقانیت و صدق هر چیزی از راه برهان و دلیل اثبات شدنی است، این معیار بودن عقل و استدلال، باید همیشگی و در تمام زمینه‌ها باشد تا انسان از راه حق و حقیقت دور نشود و در دام جهل و تعصب کور نیفتد. نه مانند کسانی که قرآن نقل می‌کند که در جواب دعوت پیامبران می‌گفتند: ما به دین پدران خود خواهیم بود و شما هر چند دین و آیین بهتر و برتری آورده باشید، ما قبول نمی‌کنیم «وَ كَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ قَالَ أُولَٰؤِ هِيَ هَدًى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ» (سوره زخرف/ آیه ۲۳ و ۲۴). قرآن هم به زیبایی تمام جواب می‌دهد: به یقین شما و پدرانتان در گمراهی آشکار هستید «قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (سوره انبیاء/ آیه ۵۴). چون چنین پرستشی برای حق نیست؛ بلکه برای این است که پدران ما چنین کاری می‌کردند و اگر هم چنین افرادی بر حق هم می‌بودند این خدا پرستی نیست؛ بلکه بدترین نوع بت پرستی؛ یعنی خود پرستی است.

چرا عقل زمانی که بر نفع مدعای تو استدلال نماید برایت معتبر است؛ اما زمانی که همین عقل با دلیل دیگری مدعایت را رد می‌کند معتبر نیست؟! کسی که راه استدلال و گفت‌وگو را می‌بندد و حاضر نیست به هیچ استدلالی گردن نهد، حتماً گارش به خشونت می‌کشد چون همچنان که در مقدمه این بخش بیان شد، در صورت مسدود شدن باب استدلال راه زور و خشونت باز می‌شود.

ثالثاً: اگر ما استدلال‌گرا نباشیم حتی در دین و مسائل دینی نیز به بن‌بست مواجه می‌شویم به این صورت که اگر فردا کسی بیاید و ادعا کند که من دین جدیدی آورده‌ام مثل کسانی که بعد از پیامبر اسلام، ادعای پیامبری کردند یا ادعا کند که من خلیفه پیامبر هستم، ما این ادعاها را چگونه رد کنیم و از کجا برای او اثبات کنیم که راهی که تو می‌روی به ترکستان است نه به کعبه؟ و با چه معیاری مدعای او را ارزیابی کنیم و بر فرض بپذیریم؟! اگر به او بگوییم دین تو حق نیست و تو حق نداری چنین حرفی بزنی و چنین ادعا کنی، می‌تواند برای ما بگوید، چرا تو حق داشته باشی و ادعای حقانیت کنی؛ اما من حق نداشته

باشم؟ چه دلیلی وجود دارد؟! و اینجا است که بازهم برمی‌گردیم به استدلال‌گرایی که باید استدلال اقامه کرد یا ادعای او را رد کرد و یا بر فرض پذیرفت.

اگر راه استدلال بسته شود راه برای خشونت و فریب‌کاری باز می‌شود و عوام را با فریب‌کاری و خواص را با خشونت از سر راه برمی‌دارند؛ بنابراین برای این‌که در دین نیز به بن‌بست مواجه نشویم لازم است، استدلال‌گرایی را پاس بداریم و علاوه بر آن‌که دین خود را با استدلال و معیار قراردادن عقل می‌پذیریم، حاضر باشیم حرف دیگران را نیز بشنویم و با زبان استدلال و برهان، سخن دین خود را با سایر مردم در میان بگذاریم.

پس اگر راه تفکر فلسفی باز بود، راه تعصب دینی بسته می‌شود و یگانه راه از میان برداشتن تعصبات دینی که باعث انواع و اقسام خشونت می‌شود؛ ترویج تفکر عقلی و خردورزی و این‌که با دیگران فقط از در دلیل و برهان درآییم تا کار به خشونت کشیده نشود.

تعصب نژادی و قومی نیز از آنجای که مستند به هیچ دلیلی نیست، از منظر قرآن و عقل محکوم است و با حاکمیت قرآن و عقل از میان خواهد رفت؛ چون اگر ما تابع عقل باشیم به این معنا است که هیچ مدعایی را بدون دلیل نپذیریم و دست به هیچ کار و عملی نزنیم مگر این‌که مورد تأیید عقل باشد و برتری نژادی مستند به هیچ دلیلی نیست.

به این صورت برای تعصب نژادی و قومی که یکی از عوامل خشونت‌زا در کل جهان به صورت عام و در افغانستان به صورت خاص بوده و هست، هیچ جایگاهی باقی نمی‌ماند؛ و البته قرآن به صراحت می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات/۱۳).

بنابراین هیچ جایی برای تعصبات و مخصوصاً تعصب نژادی نمی‌ماند.

اما درباره تعصب ملی و مسأله ناسیونالیسم: یکی از دیدگاه‌های که امروزه سخت در مقابل ناسیونالیسم قرار دارد مسأله جهانی شدن می‌باشد. طرفداران نظریه جهانی شدن به نقد و بررسی ناسیونالیسم پرداخته و کارکردهای آن را در جهان به نقد گرفته‌اند. نظریه پردازان جهانی شدن معتقدند: جنگ‌های قرون گذشته اکثراً ریشه در ناسیونالیسم داشته و اگر روحیه ناسیونالیستی را از ملت‌ها بگیریم شاید کم‌تر شاهد جنگ و خشونت در جهان باشیم. ما

در اینجا وارد بحث جهانی شدن نمی‌شویم، چون بررسی جهانی شدن از حوصله این مقال بیرون است؛ اما ناسیونالیسم و ملی‌گرایی در پرتو خردورزی رنگ می‌بازد. توضیح آنکه: محور اصلی ملی‌گرایی و ناسیونالیسم را، توجه به کشور و سرزمین تشکیل می‌دهد و دیگر بخش‌ها مانند فرهنگ، تمدن، سابقه تاریخی، میراث فرهنگی و... در سایه کشور و سرزمین واحد معنا پیدا می‌کنند و اشخاصی که تعصب ملی دارند و ناسیونالیست هستند به فرهنگ، تمدن، سابقه تاریخی و میراث فرهنگی «کشور» خود افتخار و مباهات می‌کنند و آن‌ها را برتر از داشته‌های ملت‌های دیگر می‌دانند. پس همچنان که در تبیین مسأله ناسیونالیسم بیان شد، آنچه در آن از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است «سرزمین و کشور» می‌باشد و دلبستگی به فرهنگ، تمدن، زبان، میراث تاریخی، شخصیت‌های تاریخی و... در سایه سرزمین واحد معنا پیدا می‌کنند.

ما اگر استدلال‌گرا و خردورز باشیم و آن را ترویج کنیم، ناسیونالیسم و ملی‌گرایی نیز ماهیت خود را از دست می‌دهد و ناسیونالیست به آن معنا نخواهیم بود؛ یعنی نمی‌توان به هیچ سرزمین یا میراث تاریخی و فرهنگ و تمدنی مباهات و افتخار کرد؛ چون از عقلی هیچ مکانی از مکان دیگر برتری ندارد و مکان‌ها بالذات امتیازی بر یکدیگر ندارند و این مرزبندی‌های که کم‌وبیش از قدیم هم بوده و در جهان جدید ضیق‌تر شده‌اند همه قراردادی‌اند و با این‌که شاید از جهاتی مفید واقع شده باشند؛ اما مشکلاتی را نیز به همراه داشته است. یکی از مهم‌ترین مشکلات این مرزبندی‌ها (که در واقع اعتباری و قراردادی‌اند)، همین مسأله ناسیونالیسم و ملی‌گرایی است که باعث درگیری و خشونت‌های فراوانی در طول تاریخ بوده است.

این مرزبندی‌ها که جهان را به کشورها تبدیل کرد باعث شد انسان‌هایی بپندارند که حقیقتاً در خاک و سرزمینی زندگی می‌کنند که از جهات مختلفی بر دیگر سرزمین‌ها برتری دارد و ملت آن‌ها شایسته‌تر از ملت‌های دیگر است، همچنانی که فرهنگ و تمدنی که در گذشته در این کشور بوده یا هم‌اکنون هست، در هیچ کشوری نبوده و فعلاً هم نیست. همچنان شخصیت‌های که در دامن این فرهنگ و تمدن پرورش یافته‌اند در هیچ فرهنگ و تمدن دیگری سابقه نداشته است.

درحالی که براساس تفکر عقلی و فلسفی این پندار از اساس باطل است؛ چون همچنان که اشاره شد از نظر عقلی و فلسفی مکان‌ها بالذات با هم تفاوتی ندارند و اگر تفاوتی هست، عرضی است، این که ما بپنداریم سرزمین ما بهترین سرزمین جهان است به هیچ استدلالی مستند نیست و نمی‌توان با یک مسأله اعتباری و قراردادی، معامله یک مسأله حقیقی و واقعی را کرد. چه استدلالی بر این مدعا وجود دارد که تا این خط مرزی، بهترین سرزمین جهان است اما بعد از این خط دیگر این بهتری و برتری راه ندارد؟!

یک نکته اینجا قابل توجه است و آن این که اگر ناسیونالیسم را به معنای ملت دوستی و وطن دوستی بگیریم، به این معنا که من ملت خود را بیش از دیگر ملت‌ها دوست دارم و وطن خود را بیش از دیگر سرزمین‌ها دوست دارم، این دوست‌داری هیچ اشکالی ندارد و غریزی و فطری هم است و همه به مردم و کشور خود، بیش از دیگر مردم و کشورهای دیگر محبت می‌ورزند؛ اما اگر کسی بخواهد از این محبت بجا و صحیح، نتیجه بگیرد که چون من ملت خود را بیش از دیگر ملت‌ها و کشور خود را بیش از دیگر کشورها دوست دارم، پس ملت من و کشور من بهتر و برتر از دیگر ملت‌ها و کشورها است، این نتیجه‌گیری کاملاً غلط است و هیچ مبنای ندارد. همانگونه که نمی‌توان از گزاره «من مادر خود را بیش از دیگر مادرها دوست دارم» نتیجه گرفت که «پس مادر من برترین مادر دنیا است»، به هیچ وجه نمی‌توان از این گزاره که «من کشور و ملت خود را بیش از دیگر کشورها و ملت‌ها دوست دارم»، گزاره «پس کشور و ملت من برتر از دیگر کشورها و ملت‌ها است» را نتیجه گرفت.

مسأله تعصب به فرهنگ و تمدن و شخصیت‌های فرهنگی نیز چون اساسش را سرزمین تشکیل می‌دهد؛ هیچ مبنای واقعی ندارد و نمی‌توان به هیچ فرهنگ یا تمدن یا شخصیت فرهنگی به معنای دقیق کلمه تعصب ورزید و بر آن افتخار و مباهات کرد؛ یعنی نمی‌توان گفت: فرهنگ و تمدنی که ما داریم هیچ کسی نداشته و ندارد و فلان شخصیت فرهنگی از آن ما است و از آن دیگران نیست و به این صورت کسی بخواهد به فرهنگ، تمدن یا شخصیت‌های فرهنگی، افتخار و مباهات کند. به عنوان نمونه به همین مسأله‌ای شخصیت‌های فرهنگی اشاره می‌کنم.

چندی پیش سه کشور افغانستان، ایران و ترکیه در این موضوع که مولانا از آن کیست و باید به عنوان شخصیت فرهنگی کدام کشور ثبت شود با هم اختلاف داشتند. چون مولانا به اتفاق همه مورخان اصالتاً بلخی است و بلخ براساس مرزبندی‌های امروزی جزو خاک کشور افغانستان است. نیز مولانا پرورش یافته فرهنگ و تمدنی است که افغانستان، لااقل یکی از وارثان آن فرهنگ و تمدن است به این دو جهت، افغانستانی‌ها معتقد اند مولانا از آن‌ها است. همچنان مولانا چون در قونیه زندگی کرده و همان جا نیز دفن شده که قونیه جزو خاک ترکیه است. ایرانی‌ها نیز معتقد اند براساس این که بلخ در آن زمان جزو خاک خراسان بزرگ بوده و نیز مولانا پرورش یافته فرهنگ و تمدنی است که اکنون ایران وارث یا یکی از وارثان آن فرهنگ و تمدن است، بدین لحاظ مولانا متعلق به ایران است و به این صورت هر سه کشور مدعی اند که مولانا از آن‌ها است و باید به عنوان شخصیت فرهنگی ما ثبت شود و به این صورت بر دیگر ملت‌ها فخر می‌فرشند و به داشتن چنین شخصیتی مباهات می‌کنند.

خوب بدون شک وقتی گفته می‌شود مولانا از آن‌ها است منظور مالکیت اعتباری نخواهد بود؛ چون چنین مالکیتی به اشیاء تعلق می‌گیرد نه به اشخاص و منظور کسانی که معتقد اند مولانا از آن‌هاست نیز این نوع مالکیت نخواهد بود. معنا دیگری که از گزاره «مولانا از آن‌هاست» می‌توان قصد کرد این است که مولانا از میان ما برخاسته است و ما فخر می‌کنیم به این که این شخصیت فرهنگی از میان ما برخاسته است و افتخار به شخصیت‌های فرهنگی در واقع به این معنا است که این شخصیت فرهنگی یکی از شخصیت‌ها و یکی از اعضای جامعه و فرهنگی است که من نیز یکی دیگر از اعضای آن جامعه و فرهنگ هستم و این یکی از سازندگان تمدنی است که من نیز یکی دیگر از سازندگان یا لااقل یکی از پروردگان این تمدن هستم و به این صورت مولانا را از آن‌ها خود اعلان می‌کنند.

در بادی نظر و در یک نظر سطحی این تلقی باید درست باشد؛ اما با دقت فلسفی چنین تلقی نیز کاملاً با اشکال روبرو است.

این که مولانا هفت قرن قبل؛ مثلاً در فاصله سه هزار کیلومتر دورتر از من زندگی می‌کرده

یا این‌که در شهری متولد شده که اکنون آن شهر جزو شهرهای کشور من است چگونه مولانا را از آن من می‌کند؟! اگر بگویند آن شهر فعلاً مربوط کشور من است من می‌گویم این مرزگذاری‌ها اعتباری‌اند و همچنان‌که بیان شده نمی‌توان با مسائل اعتباری معامله مسائل حقیقی را کرد و سؤال این است که چرا فاصله مکانی و زمانی را محدود به همان حدود خاص می‌کنید؟! چه دلیلی دارید برای این‌که فقط محدود به همان فاصله نمایید نه کم‌تر و نه بیش‌تر؟! اگر فاصله مکانی را محدود به سه هزار کیلومتر نکنیم و فاصله زمانی را نیز محدود به هفت قرن نکنیم آن وقت باید به هومر یونانی نیز افتخار کرد شما چه ترجیح عقلانی‌ای دارید که بگویند مکان را سه هزار کیلومتر انتخاب می‌کنیم و زمان را نیز فقط هفت قرن قبل؟! به عبارت دیگر: شما هرکجای زمان و مکان که انگشت بگذارید و بگویید من اینجا را جز تاریخ فرهنگ و تمدن خود می‌دانم و گذشته از این و دورتر از این، دیگر جزو تاریخ فرهنگ و تمدن من نیست با این سؤال روبرو هستی که چرا؟ به چه دلیل صرفاً تا اینجا جزو تاریخ فرهنگ و تمدن توسست؛ اما گذشته از این جزو تاریخ توبه شمار نمی‌آید؟! به عبارت سوم: هرکجای مکان و زمان که انگشت بگذاری و آنجا را برای خود به عنوان مبدأ انتخاب کنی، ترجیح بلا مرجح است و محال است و قبیح.

اگر بگویی که مولانا کسی است که به زبان فارسی آثارش را نوشته و زبان فارسی جزو هویت و فرهنگ ما است. پس با این حساب باید ابن سینا و بقیه شخصیت‌های که آثارشان را به عربی نوشته‌اند باید متعلق به عرب زبان‌ها باشند (ملکیان، مولانا از آن کیست؟/ مهر مولانا <https://3danet.ir>).

همچنان‌که دیده می‌شود چون پایه و اساس ملی‌گرایی و افتخار و مباهات به ملت، فرهنگ، تمدن و از جمله افتخار و مباهات به شخصیت‌های فرهنگی را زمان و مکان تشکیل می‌دهد و زمان و مکان بالذات با هم تفاوتی ندارند به معنای دقیق فلسفی یا باید تنها به خود افتخار کرد (در صورتی که دایره زمان و مکان را صفر در نظر بگیریم) یا هم باید به فرهنگ و تمدن کل بشر و شخصیت‌های فرهنگی تمام جهان امثال سقراط یونانی و گوته آلمانی و هوگو فرانسوی و ادیسون آمریکایی و... مباهات و افتخار کرد و هیچ ترجیح عقلانی‌ای ندارد که فقط و فقط به شخصیت‌های افتخار کرد که محدود به زمان و مکان

خاص‌اند و هر جا انگشت بگذاری، این سؤال مطرح می‌شود که چرا؟ با چه استدلالی ما مکان و زمان را به همین مقدار محدود نماییم؟!

به همین وجهی که نمی‌شود به هیچ شخصیت فرهنگی افتخار کرد، به هیچ ملت، فرهنگ و تمدنی نیز نمی‌شود افتخار و مباهات کرد و نمی‌شود به صرف این‌که این ملت یا فرهنگ یا تمدن محدود به این مکان و این زمان خاص است، آن را برتر از ملت‌ها، فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر جهان دانست و به آن فخر فروخت و مباهات کرد.

پس اگر تفکر عقلی نهادینه شود و عقل به کرسی داوری بنشیند، به گونه‌ای که انسان‌ها از او حرف شنوی داشته باشند و درست و نادرست را با ترازوی او بسنجند و اصل و بدل خود را با عیار او بشناسند، جایی برای ناسیونالیسم و ملی‌گرایی نمی‌ماند و با توضیحی که داده شد، منازعات و درگیری‌های که از این ناحیه ناشی می‌شود، از میان خواهد رفت و ما دیگر درگیر این منازعات نخواهیم بود و نه تنها تعصب ملی جایگاهی نخواهد داشت؛ بلکه هیچ نوع تعصبی وجود نخواهد داشت و به این صورت یکی از مهم‌ترین عوامل خشونت از میان خواهد رفت و خشونت تا اندازه قابل توجهی کاهش خواهد یافت.

نتیجه‌گیری

یکی از مهم‌ترین عوامل خشونت در سطح جهان مخصوصاً در کشورهای توسعه نیافته؛ مانند افغانستان، تعصب است. تعصب بدین معنا است که نسبت به موضوعی شور و شوق افراطی، غیرت و حمیت بی‌دلیل و تصورات نسنجیده و مبالغه‌آمیز داشته باشیم و وابستگی شدید به هر چیزی به گونه‌ای که در آن خود وابستگی و وفاداری هم تقدس و موضوعیت یافته باشد.

تعصب با توجه به مهم‌ترین متعلقات آن به انواع دینی، نژادی و ملی تقسیم شده است. در سال‌های پسین ناسیونالیسم و ملی‌گرایی یکی از مهم‌ترین عوامل خشونت بوده است. با توجه به آنچه در باب تعصب گفته شد، مبنی بر این‌که تعصب، وفاداری بدون چون و چرا، افراطی و بی‌دلیل است و با توجه به تفکر عقلی و قرآنی؛ مبنی بر این‌که چون و چرا، دوری از افراط و تفریط و پیروی از دلیل و متابعت از حق و حقیقت محوری، جوهره اصلی

آن را تشکیل می‌دهد، می‌توان به آسانی نتیجه گرفت که هر جا تفکر عقلی و قرآنی حاکم است، تعصب نخواهد بود و هر جا ذره‌ای تعصب وجود داشته باشد، تفکر عقلی و قرآنی دفن شده است. به این صورت ترویج و نهادینه‌سازی تفکر عقلی و قرآنی راه‌رهای از تمام انواع تعصب است.

منابع

قرآن کریم.

۱. آشوری، داریوش، دانشنامه سیاسی، چاپ دوازدهم، تهران: مروارید، بی‌تا.
۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، ترجمه و تحقیق غلامرضا خسروی حسینی، چاپ دوم، تهران: مرتضوی، سال ۱۳۷۴.
۳. شریفی، احمد حسین، «خردورزی در معارف دینی از دیدگاه علامه طباطبایی»، مجله پیام حوزه، شماره ۲۵، سال ۱۳۷۸.
۴. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰.
۵. -----، ترجمه تفسیر المیزان، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۳۷۴.
۶. -----، شیعه: مجموعه مذاکرات با پرفسور هانری کرین (خسروشاهی)، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۷. طریحی، فخر الدین بن محمد، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵.
۸. فخررازی، شرح اشارات و تنبیهات، چاپ اول، مقدمه و تصحیح از دکتر نجف‌زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.
۹. مصطفوی، حسن، التحقیق فی الکلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۱۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۳۰، چاپ ۸، قم: صدرا، ۱۳۷۲.
۱۱. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، پیام قرآن، قم: نشر هدف، ۱۳۷۸.
۱۲. ملکیان، مصطفی، راهی به رهایی؛ جستارهای در باب عقلانیت و معنویت، تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
۱۳. ملکیان، مصطفی / مولانا از آن کیست؟ / مهر مولانا <https://3danet.ir/>