

## مبانی انسان‌شناختی در پارادایم علم اجتماعی اسلامی

علی سلیمی\*

### چکیده

با توجه به نقش مهمی که مبانی انسان‌شناختی در تعیین هویت یک پارادایم علم اجتماعی و تمیز آن از پارادایم‌های رقیب دارند، این جستار با استفاده از روش کتابخانه‌ای و رویکرد توصیفی - تفسیری و با مراجعه به متون دست اول اسلامی - قرآن و احادیث شیعه - به معرفی برخی از مبانی انسان‌شناختی نسبت‌پذیر به پارادایم علم اجتماعی اسلامی پرداخته است. ویژگی‌های فعالیت، عقلانیت، تصمیم‌گیری، گزینش، تأثیر و تأثر متقابل با پیرامون، ارتباط با متغیرهای ماورائی و سرانجام، طبیعت مشترک، فطرت و تحول‌پذیری انسان، مبانی مطرح‌شده در مقاله‌اند که، در بادی نظر، با واسطه‌های کمتری به یک تبیین اسلامی قابل ارائه از رفتار انسان، پیوند می‌خورند.

واژه‌های کلیدی: مبانی انسان‌شناختی، انسان‌شناسی اسلامی، ماهیت انسان، عقلانیت، گزینش، مسئولیت، عوامل پیرامونی، متغیرهای ماورائی، فطرت، تحول‌پذیری

## مسئله

هر اندیشه از مجموعه گوناگونی از شناخت‌ها، معرفت‌ها و باورها سرچشمه می‌گیرد؛ و — آگاهانه یا ناآگاهانه — بر آنها تکیه می‌زند. بسیاری از عناصر این مجموعه، در شکل مبانی و پیش‌فرض‌هایی مسلم‌انگاشته، شالوده آن اندیشه و تحقیقات مبتنی بر آن را شکل می‌دهند. این مبانی،<sup>(۱)</sup> به‌ویژه در شکل‌گیری مکتب‌های فکری و نحله‌های موجود در حوزه‌های مختلف علمی و جهت دادن به فهم آنها از پدیده‌ها و مسائل مورد نظر — و در نتیجه، در موضوعی که درباره آنها اتخاذ می‌کنند — نقش مهمی دارند؛ و از جمله عناصر تعیین‌کننده در شناخت چستی آنها و مواضع‌شان و تشخیص وجوه تمایز آنها از مکتب‌ها و نحله‌های دیگر به شمار می‌آیند.

در حوزه‌های علمی، این مبانی «عقبه علم» را تشکیل می‌دهند؛ و به‌ویژه در علوم تجربی — که کانون توجه، واقعیت تجربی است — با تعیین چستی این واقعیت، ماهیت معرفت بدان و...، آن را بدانها می‌شناسانند و به سویی هدایت می‌کنند. این سطوح از معرفت — که آنها را «سطوح پارادایم و فلسفه» می‌خوانند — نه‌تنها بر اهداف اصلی این علوم — توصیف و تبیین — که بر طرح مسئله تحقیق، روش و تکنیک‌ها و جهت‌گیری‌های کاربردی و چه‌بسا در محتوای نظریه و تحقیق علمی و گزینش از میان نظریه‌های رقیب، اثر می‌گذارند (گلشنی، ۱۳۷۷؛ ص ۱۵۱-۱۶۶؛ ایمان، ۱۳۸۸، ص ۴۱-۴۷؛ بستان، ۱۳۹۰، ص ۸۸-۹۰).

در این بین، مبانی‌ای که هر یک از پارادایم‌های موجود در حوزه علوم اجتماعی درباره چستی انسان و چگونگی ارتباط او با ماهیت واقعیت و نیروهای اجتماعی دارند، از جمله عناصر اصلی آن پارادایم محسوب می‌شوند که می‌توانند مبنای شناسایی آن و تمیز دادنش از پارادایم‌های رقیب باشند (نیومن، ۱۳۸۹، ص ۱۶۷-۲۲۰؛ بستان، ۱۳۹۰، ص ۱۴؛ به نقل از: نیومن، ۱۹۹۷، ص ۶۲). وانگهی، شناسایی و بیان این مبانی را یکی از چهار محور مورد نیاز در تدوین چارچوب فراتجربی تحقیق می‌دانند. در توضیح ضرورت و نحوه استخراج و تدوین این چارچوب در فرایند پژوهش اجتماعی دینی نیز، از جمله، می‌گویند که براساس این دیدگاه پُرطرفدار درباره علوم اجتماعی — که این علوم نمی‌توانند از تأثیر امور فراتجربی برهند — به نظر موجه می‌رسد که پارادایم علم اسلامی، شامل این توصیه روش‌شناختی باشد که با شناسایی مبانی دینی و انجام پژوهش در بستر آنها، زمینه این تأثیر بدان پیش‌فرض‌ها محدود شود (همان، ص ۹۲).

از دیگر دلایلی که در توضیح اهمیت یافته‌های انسان‌شناختی<sup>(۲)</sup> ارائه می‌شود، نقشی است که اندیشمندان برای آنها در علوم انسانی قائلند؛ و آن را «تأمین اصل موضوعی برای همه»

این علوم «از حکمت و کلام و عرفان گرفته تا ادبیات، هنر، اقتصاد، سیاست، فقه، حقوق، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و...» می‌دانند. برای مثال، در توضیح این نکته گفته می‌شود: هیچ علم انسانی، بدون شناخت انسان به دست نمی‌آید... بهره‌برداری از علوم تجربی نیز، چون در قلمرو انسانیت انسان است، به انسان‌شناسی متکی است؛ و بخشی از علوم تجربی، کاملاً به انسان‌شناسی، وابسته است (جوادی آملی، ۱۳۷۹ب، ص ۲۱ و ۲۲).

### ویژگی‌ها و اهمیت انسان‌شناسی دینی

نکات بالا دربردارنده بخشی از دلایلی است که ضرورت و اهمیت شناسایی مبانی انسان‌شناختی مرتبط با پارادایم‌های علوم اجتماعی را برای فهم درست آن پارادایم‌ها نشان می‌دهند. اما اندیشمندان اسلامی، ویژگی‌های دیگری را برای انسان‌شناسی اسلامی برمی‌شمرند؛ و با تکیه بر آنها، این انسان‌شناسی را، فی‌نفسه و برای مجموع علوم، واجد اهمیت می‌دانند. در این زمینه، آنان از کاستی‌های متعددی یاد می‌کنند که نظریه‌ها و مکاتب — عمدتاً تجربی — انسان‌شناسی معاصر را با بحران، روبه‌رو و آنها را از روشن کردن ابعاد ناشناخته وجود انسان و پاسخگویی به پرسش‌های محوری موجود درباره او، ناتوان کرده است. در مقابل، بهره‌مندی انسان‌شناسی اسلامی از روش و حیاتی — که دو ویژگی دیگر جامعیت و اتقان را برای آن به ارمغان می‌آورد — و نیز توجه به مبدأ و معاد و بینش ساختاری را از جمله امتیازاتی به شمار می‌آورند که این توان و اجازه را بدان می‌دهد تا مدعی ارائه شناختی همه‌جانبه و مطابق با واقع از انسان یا، دست‌کم، معرفی و تحلیل انواعی از ویژگی‌های او باشد که انسان‌شناسی‌های دیگر، قادر به انجام آن نیستند (رجبی، ۱۳۸۰، ص ۲۷-۳۲؛ مزیدی و شیخ‌الاسلامی، ۱۳۸۸، ص ۱۶).

آنان در توضیح ویژگی نخست، از جمله، خاطر نشان می‌کنند که در انسان‌شناسی اسلامی، مسیر شناخت انسان از جهان‌بینی الهی به هستی‌شناسی و از هستی‌شناسی به انسان‌شناسی، منتهی می‌شود؛ و این شناخت، اصل موضوعی و پیش‌فرض همه علوم انسانی قرار می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۷۹ب، ص ۲۲).

آنان همچنین معتقدند که شناخت حقیقت انسان در انحصار خدا است که آفریننده و مصنف کتاب هستی او است. بیان این حقیقت، جز از وی ساخته نیست. و او نیز آن را بر زبان انبیا و اولیایش جاری ساخته است. به گفته آنان، در میان گزاره‌های موجود در منابع دینی، این نکته را از جمله می‌توان از بیان آیه ۳۰ سوره بقره دریافت که به ناتوانی برخی از

مدعیان این شناخت، اشاره کرده و آن را تنها در گستره علم الهی، ممکن شمرده است (جوادی آملی، ۱۳۷۹ ب، ص ۳۳-۳۵). در این آیه آمده است:

و چون پروردگارت به فرشتگان گفت: «من در زمین جانشینی خواهم گماشت»، گفتند: «آیا کسی را در آن می‌گماری که در آن فساد انگیزد، و خون‌ها بریزد؟ حال آنکه ما با ستایش تو، [تورا] تنزیه می‌کنیم و به تقدیست می‌پردازیم». گفت: «من چیزی را می‌دانم که شما نمی‌دانید».

از این رو، یک ویژگی اساسی انسان‌شناسی دینی و اسلامی، بهره‌گیری از روش وحیانی یا نقلی یا مراجعه به متون مقدس (کتاب و سنت) به عنوان راه عمده شناخت «ابعاد، ویژگی‌ها، حقایق و ارزش‌های گوناگون انسانی» — به جای روش‌های تجربی، عقلی یا شهودی — به شمار می‌آید؛ و در این بین، «بررسی کلام انسان‌آفرین یا همان روش قرآنی» بهترین روش تبیین هویت و ماهیت انسان، قلمداد می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۷-۱۲۸؛ و نیز، رجبی، ۱۳۸۰، ص ۱۸؛ خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۲۲۳).

با توجه به نکات یادشده، این جستار کوشیده است تا با تکیه بر منابع دست اول اسلامی — آیات قرآن کریم و احادیث شیعه — و در قالب تحقیقی کیفی که از روش کتابخانه‌ای و رویکرد توصیفی — تفسیری بهره می‌جوید، به شناسایی و معرفی مبانی انسان‌شناختی نسبت‌پذیر به یک پارادایم فرضی علم اجتماعی اسلامی پردازد؛ و از میان آنها محورهایی را گزینش و بزرگ‌نمایی کند که به نظر می‌رسد در یک الگوی نظری ناظر به تبیین رفتار انسان، نقشی بنیادی دارند و در عین حال، با واسطه‌های کمتری با یک تبیین اسلامی قابل ارائه از رفتار انسان، پیوند می‌خورند.<sup>(۳)</sup>

مبانی گزینش‌شده در سه محور کلی «عاملیت» انسان و ابعاد آن، تأثیر و تأثر متقابل وی با پیرامون و ابعاد وجودی او مورد بحث، قرار گرفته‌اند؛ و عبارت‌اند از: ویژگی‌های فعالیت، عقلانیت، تصمیم‌گیری، گزینش، اثرگذاری و اثرپذیری متقابل انسان و عوامل پیرامونی و ابعاد آن و سرانجام، طبیعت مشترک، فطرت، تحول‌پذیری و تأثیر فشارها و گرایش‌های بیرونی و درونی متعارض در انسان که زمینه‌ساز تحول و تکامل اویند.<sup>(۴)</sup>

## مبانی انسان‌شناختی اسلامی

### ۱. «عاملیت»<sup>(۵)</sup> و ابعاد آن

آموزه‌های شیعی با اشاره به ویژگی‌هایی مانند فعال بودن، عقلانیت، تصمیم‌گیری و گزینش‌گری در انسان، او را موجودی فعال و دارای نقش تعیین‌کننده در سرنوشت خود و

محیط پیرامون، عقلانی و قادر به تشخیص و سنجش موقعیت و برخوردار از توان تصمیم‌گیری و گزینش شمرده‌اند؛ و با این موضع‌گیری، خواست و اراده انسان را آخرین حلقه از زنجیره عوامل اثرگذار در شکل‌گیری پدیده‌های انسانی و اجتماعی و تعیین‌کننده نهایی آن می‌دانند.

این ایده را از جمله می‌توان در تعریف شیعی از مفهوم «اختیار» دید که به عنوان موضع قابل انتساب به آموزه‌های این مذهب — و در نتیجه، به پارادایم علم اجتماعی اسلامی و شیعی — در بحث پرمناقشه «آزادی انسان» مطرح است. در این تعریف، اختیار به معنای «تصمیم‌گیری پس از سنجش» و «گزینش» است؛ و «بررسی، انتخاب و تصمیم‌گیری» سه عنصر اساسی آن محسوب می‌شود (رجبی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۰-۱۵۵).

این موضع همچنین در پیوند با مواضع وجودشناختی و روش‌شناختی نسبت‌پذیر به این آموزه‌ها، قابل تفسیر است که از جمله آنها عبارت‌اند از:

۱. تردید در اصالت و هویت مستقل و تعیین‌کننده جامعه و تاریخ (کل‌گرایی وجودشناختی و جامعه‌شناختی) و پذیرش اصالت فرد و استقلال، هرچند نسبی، او در برابر آنها و در تعریف و تعیین خود و واقعیت اجتماعی؛<sup>(۶)</sup>

۲. نفی فرد/کل‌گرایی مطلق روش‌شناختی و پذیرش نوعی تلفیق بین رویکردهای خردنگر و کلان‌نگر (ر.ک: بستان، ۱۳۹۰، ص ۱۶-۳۵ و ۹۳-۹۵؛ رجبی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۲-۱۶۶).

نکته شایان توجه در اینجا، معانی و ویژگی‌های خاص و متمایز هر یک از مفاهیم «فعالیت»، «عقلانیت»، «محاسبه‌گری»، «تصمیم‌گیری» و «گزینش‌گری» در نگاه آموزه‌های اسلامی و شیعی است که در ادامه، به اختصار، به بررسی برخی از آنها خواهیم پرداخت:

### ۱-۱. چستی عقلانیت

«عقلانیت» اسلامی در مبانی انسان‌شناختی، وجودشناختی و معرفت‌شناختی این دین، ریشه دارد؛ و این ویژگی، سبب تفاوت و واگرایی عمیق و جدی آن با درون‌مایه غربی این واژه شده است. عقلانیت غربی، عقلانیتی ابزاری و هدف — وسیله‌ای است که تکیه بر ایده‌های عملگرایی، فایده‌گرایی و فردگرایی، تکیه دارد؛ و بر این اساس است که می‌کوشد تا کارآمدترین ابزارها را برای نیل به اهداف و ارزش‌های مطلوب به کار بگیرد. اندیشه حاکم بر سنجش هدف‌ها و ابزارها «انسان‌مداری»<sup>۱</sup> و «عرفی‌گرایی»<sup>۲</sup> است که مشخصه‌های آن از

1. humanism

2. secularism

جمله عبارت‌اند از: مادی‌گرایی و تجربه‌گرایی، بریدن از ماوراء طبیعت، نسبت‌گرایی ارزشی و دین‌گریزی. معیار اصلی تعریف ارزش نیز «کارکرد» و «فایده» است. در نقطه مقابل، عقلانیت اسلامی در پرتو جهان‌بینی دینی و آموزه‌های خاص این دین و اصالت دادن به ماوراء طبیعت، معنا می‌شود. انسان عقلانی مسلمان، هر دو دسته منافع و هزینه‌های این جهانی و آن جهانی را به رسمیت می‌شناسد؛ و بدین شکل، به ابعاد وسیع‌تری از حیات، فرد، فایده و زیان و سعادت فردی و اجتماعی، توجه می‌کند؛ و تعریف‌های متفاوتی از آنها را ملاک قرار می‌دهد. ارزش‌ها را واقعی می‌داند. و اهداف و ابزارها را براساس نوعی تعادل میان هر دو دسته ملاحظات این جهانی و آن جهانی و با لحاظ ارزش‌های دینی، تعریف پذیر می‌شمرد<sup>(۷)</sup> (رجبی، ۱۳۸۰، ص ۴۱-۴۷؛ رحیم‌پور، ۱۳۷۸، ص ۲۱-۳۷؛ شجاعی زند، ۱۳۸۵، ص ۳۴؛ محمدی، ۱۳۷۸، ص ۲-۱۵).

#### ۲-۱. محدودیت‌های عقلانیت، سنجش و گزینش

به نظر می‌رسد که آموزه‌های شیعی، برخلاف مطلق‌گرایی‌های حاکم بر پارادایم‌های مسلط در مراحل آغازین علوم انسانی که خود را در دو ایده کاملاً و اگر ای «عقلانیت نامحدود»<sup>۱</sup> و «جبرگرایی محض» جلوه‌گر ساخته است، موضعی میانه در تعریف انسان و ابعاد وجودی او اتخاذ کرده‌اند که دو ویژگی اساسی زیر را دارد:

۱. از منظر فلسفی، بیانگر نفی جبر و اختیار کامل، فعال بودن انسان و رابطه طولی اراده و فاعلیت او با اراده و فاعلیت خدا است (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۹۹-۱۰۱؛ رجبی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۱، ۱۶۰ و ۱۷۳).

۲. در سطح اجتماعی بر محدود بودن دامنه فعالیت، عقلانیت، سنجش، تصمیم و گزینش در انسان و اثرپذیر بودن آنها از عوامل و شرایط پیرامونی، صحه می‌گذارد.

این ایده در رویکردهای معاصر علوم اجتماعی با ردّ ایده «انسان کاملاً عقلانی» و با طرح مضمون‌هایی مانند «عقلانیت محدود»، «عقلانیت اجتماعی»، «اختیار مشروط» و «سنجش سرسری» مطرح شده<sup>(۸)</sup> و با تأمل در دو محور زیر، از آموزه‌های اسلامی برداشت می‌شود:

نخست، تعریف شیعی واژه «اختیار»، آن را در میانه طیفی قرار می‌دهد که روایت اشاعری «جبر» و «تفویض» معتزلی در دو سوی آنند.<sup>(۹)</sup> ایده اشاعره، بیانگر مقهور بودن انسان در برابر «قضا و قدر» الهی — به عنوان تنها عامل اثرگذار در جهان هستی — است که قائلان را

1. unbounded rationality

و داشته تا با نفی «اصل علیت»، اثرگذار بودن هر عامل دیگر را، به هر معنای ممکن، نفی کنند. ایده معتزله نیز بیانگر به خودوانهادگی و قدرت و گزینش استقلال‌ی انسان است و او را عاملی «در عرض خداوند» می‌داند. بدین شکل، «اختیار» شیعی، از یک‌سو، به معنای پذیرش «اصل علیت» و اثرگذاری «واسطه‌ها، علل، اسباب، معدّات، مقتضیات و موانع» — از جمله، اراده و خواست انسان — است؛ و از دیگر سو، این تأثیرها را در طول اثرگذاری سبب‌الأسباب و علت‌العلل — یعنی، خدا — به شمار می‌آورد (بهشتی، ۱۳۸۳، ص ۳۶-۳۸؛ نصری، ۱۳۶۸، ص ۳۹۱-۴۰۲).

دوم، محدودیت‌های تعقل، سنجش و گزینش در پرتو ادعان به اصل علیت و پذیرش اثر پذیرفتن این سه فرایند از عوامل پیرامونی، معنا و پذیرفته شده‌اند. توجه به این محدودیت‌ها در گزاره‌های قرآنی و حدیثی متعددی، از جمله موارد زیر، دیده می‌شود:

۱. شماری از گزاره‌های اسلامی، مراتب متعددی را برای «ایمان» دینی تعریف کرده و این مراتب را معلول تفاوت‌هایی شمرده‌اند که در ظرفیت‌های روانی و ادراکی افراد، وجود دارد؛ و حتی می‌تواند ناشی از اثرپذیری آن ظرفیت‌ها از عوامل پیرامونی باشد. برای مثال، در تفسیر آیه‌هایی از قرآن کریم که از «مستضعف»ان گفته‌اند، مراد از این مفهوم را افراد و گروه‌هایی می‌دانند که در اثر کاستی‌های مختلف جسمی و روانی یا موانع اجتماعی، فرهنگی، سیاسی یا اقتصادی، یا حقیقت اسلام بر ایشان آشکار نشده و از گرویدن بدان بازمانده‌اند؛ یا امکان پابندی به هنجارهای آن را نیافته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۵۱-۵۸؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ص ۸۷؛ قرشی، ۱۳۷۱، ص ۱۸۴-۱۸۸). این مضمون، با تقریر زیر، توجه آموزه‌های اسلامی را به محدودیت‌های تعقل، سنجش و گزینش و به رسمیت شناختن آنها، نشان می‌دهد:

انسان به سبب برخورداری از قوای تعقل، سنجش و گزینش، توان آن را دارد تا سعادت را از ضلالت بازشناخته و اموری را برگزیند که او را به سعادت، رهنمون می‌شوند. پس، مسئول است تا از این مواهب، بهره لازم را ببرد و جز طریق هدایت نپوید. به همین شکل، عدل الهی اقتضا دارد که به هر دلیل، به هر شکل و به هر میزان، این توان در او کاهش یابد، از مسئولیتش در ازای کوتاهی‌های حاصله کاسته شود.

۲. شماری از حدیث‌ها علت تعدد مراتب ایمان را تفاوت استعدادها و قابلیت‌های ذاتی و گوناگونی درجات فعلیت یافتن آن استعدادها دانسته‌اند. در تحلیل ارائه‌شده در این حدیث‌ها، دو نکته زیر شایان توجه‌اند و آثار محدودیت‌های ادراک و تعقل را بر ارزیابی و سنجش گزینه‌های پیش رو و گزینش آنها نشان می‌دهند:

— گوناگونی این مراتب و فاصله میان آنها به حدی است که گاه افرادی که در یک مرتبه خاص از ایمان هستند، از درک آنان که در مراتب بالاتر یا پایین ترند، ناتوان می‌مانند و رفتارها، گفتارها و حتی باورهای آنها را غیر دیندارانه می‌پندارند.

— این گوناگونی، افراد را از جمله در ابعاد زیر از هم متمایز می‌سازد: نوع رفتارهایی که دارند یا می‌توانند داشته باشند؛ نوع تکلیف‌هایی که تحمل آن را دارند؛ و در نتیجه، نوع انتظاراتی که می‌توان از آنها داشت؛ یا انتظاراتی که قادرند آنها را برآورند (سلیمی، ۱۳۸۸، ص ۲۱-۲۳). برای مثال، در یکی از این حدیث‌ها از امام صادق (ع) نقل شده است که فرمودند: چرا از یکدیگر بیزاری می‌جویید؟ بدانید که مؤمنان نسبت به هم برتری‌هایی دارند. گروهی بیشتر نماز می‌خوانند؛ و برخی بصیرت بیشتری دارند؛ و اینها درجات [ایمان] اند (کلینی، ۱۳۶۵، ص ۴۵، ح ۴).

۳. در روایت صحیحی که از پیامبر عظیم‌الشان اسلام (ص) نقل و مضمون آن در روایت‌های متعددی تکرار شده، سهو، خطا، فراموشی، اکراه، نداشتن دانش (به جزئیات) و ناتوانی از جمله عوامل برطرف‌کننده یا کاهنده تکلیف انسان‌ها در عمل به دستورات الهی به شمار آمده است.<sup>(۱۰)</sup> عواملی که، با توجه تقریر گذشته، از جمله محدودیت‌های تعقل، سنجش و گزینش در آموزه‌های اسلامی‌اند.

۴. مضمون‌های روایی‌ای مانند: «دوست داشتن یک چیز، کور و کورت می‌کند» (صدوق، ۱۴۱۳، ص ۳۸۰، ش ۵۸۱۴) — که در حدیث‌های صحیح دیگری، تکرار شده است<sup>(۱۱)</sup> — به تصریح شارحان (مثلاً: مجلسی، ۱۴۰۶، ص ۲۱؛ حائری، ۱۳۷۷، ص ۲۵) به فرایندی اشاره دارد که با تعبیر «خواست‌اندیشی»<sup>۱</sup> مورد توجه محققان معاصر نظریه‌گزینش عقلانی است. این فرایند که بیانگر محدود شدن تعقل و سنجش افراد، تحت تأثیر خواسته‌ها و گرایش‌ها است، به گفته این محققان «اغلب مدارهای تأمل عقلانی را کوتاه می‌کند» (سیمپسون، ۲۰۰۷، ص ۳۸۰۳ و ۳۸۰۴).

### ۳-۱. جایگاه اراده و اختیار در نظام علیت

یکی از ابعاد فلسفی و اجتماعی بحث جبر و اختیار، تصویری است که طرفداران هر یک از این دو ایده از نظام علی و معلولی حاکم بر جهان، ارائه داده‌اند؛ و طبعاً آثار تعیین‌کننده خود را بر علوم انسانی و تبیین‌های ارائه‌شده از پدیده‌های انسانی و اجتماعی به جا نهاده است.

1. wishful thinking



طرفداران ایده جبر، رفتار انسان را — همانند پدیده‌های طبیعی — مقهور و پیامد محتوم علل یا تابعی از عوامل درونی و/ یا بیرونی اثرگذار بر او می‌دانند.<sup>(۱۲)</sup> در مقابل، یک ایده رایج در میان طرفداران ایده اختیار کامل، مضمون «اراده آزاد» یعنی، اراده‌ای است که تابع قانون علیت نباشد (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۴۵).

در نقطه مقابل این دو دیدگاه، دو لازمه پذیرفتنی ایده اختیار عبارت‌اند از: نخست، توجه به نقش اثرگذار انسان بر محیط پیرامون؛<sup>(۱۳)</sup> و دیگر، معرفی اراده انسان به عنوان یکی از متغیرهای میانجی موجود در روابط علی و معلولی حاکم بر پدیده‌های انسانی و اجتماعی.<sup>(۱۴)</sup> پیش‌تر اشاره شد که آموزه‌های شیعی با برخوردار دانستن انسان از توان تصمیم‌گیری و گزینش، خواست و اراده او را آخرین حلقه از زنجیره عوامل اثرگذار در شکل‌گیری پدیده‌های انسانی و اجتماعی و تعیین‌کننده نهایی آن به شمار می‌آورند. این بدان معنا است که آنها، از یک سو، عملکرد خواست و اراده انسان را در درون نظام عام و فراگیر روابط علی و معلولی، تعریف و تحلیل می‌کنند (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۷، ص ۴۰ و ۴۱).<sup>(۱۵)</sup> و از سوی دیگر، تأکید دارند که برخلاف پدیده‌های طبیعی — که در آنها، ضرورت علی بر فعل و فاعل تحمیل می‌شود — در افعال انسان، علت واقعی، اختیار و اراده او است؛ و حتمیت و ضرورت را فاعل و گزینش‌گری او پدید می‌آورند.

افزون بر این، آموزه‌های اسلامی تأثیر عوامل پیرامونی بر انسان را «در حد مقتضی» می‌دانند؛ و برآنند که اثر پذیرفتن انسان از آن عوامل، اختیار و گزینش‌گری را از او سلب نمی‌کنند؛ و او را دست‌بسته و مُسخر خود نمی‌سازند (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۱۰). در توضیح این نکته، از جمله گفته می‌شود که:

اگر همه عواملی که برای یک حیوان در انجام عمل غریزی فراهم است و الزاماً او را وادار به عمل و حرکت می‌کند، برای انسان فراهم باشد، تازه راه فعل و ترک برای او از ناحیه عقل و اراده خودش باز است. انجام این عمل، مشروط است به اینکه قوه تمیز و تشخیص او... به تصویب برساند و قوه اراده او... به کار بیفتد. اینجا است که تأثیر انسان در سرنوشت خود به عنوان یک عامل مختار — یعنی، عاملی که پس از آنکه همه شرایط طبیعی فراهم است، در انتخاب فعل و ترک «آزاد» است — معلوم می‌شود (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۵۹ و ۶۰).

#### ۴-۱. مسئولیت در برابر عمل و پیامدهای آن

یک پیامد مهم موضع آموزه‌های اسلامی پیرامون جایگاهی که اراده و اختیار انسان در نظام علیت دارند، آن است که او را در برابر اعمال خود و پیامدهای آن اعمال، قابل سرزنش و

مسئول بدانیم. این نیز از آن رو است که با توجه به موضع یادشده می‌توان اعمال انسان را، در نهایت، به خود او نسبت داد. بر همین اساس، در مواردی که به سبب اثرگذاری‌های پیرامونی و اثرپذیری‌های ناخواسته و گریزناپذیر<sup>(۱۶)</sup> افراد از آنها، توان گزینش‌گری او — و در نتیجه، امکان نسبت داده شدن عمل و پیامدهای آن به او — از بین رفته یا میزان آن کاهش می‌یابد، دو مضمون «رفع» یا «تخفیف» این مسئولیت، مطرح می‌شود.<sup>(۱۷)</sup> عواملی که از نگاه این آموزه‌ها می‌توانند محدودکننده قدرت گزینش‌گری انسان باشند، در ادامه، ذیل عنوان «اثرپذیری انسان از عوامل پیرامونی» مورد توجه قرار گرفته‌اند.

از جمله گزاره‌های قرآنی متعددی که بیانگر مسئول شمرده شدن انسان‌ها در برابر اعمال خود و پیام‌های آنها هستند، فراز پایانی آیه ۲۱ سوره شریفه طور است که مقرر می‌دارد: «هر کسی در گرو دستاوردهای خویش است».

به همین شکل، برخی آیات، از جمله دو آیه زیر، به مواردی اشاره کرده‌اند که می‌توان آنها نوعی استثناء از این اصل کلی به شمار آورد؛ یعنی، به افراد و گروه‌هایی که ممکن است در ازای (پیامدهای) اعمال خود، مسئولیتی کاهش یافته یا رفع شده داشته باشند. در این دو آیه، به ترتیب، آمده است:

«مگر مردان، زنان و کودکان مستضعفی که چاره‌ای نتوانند و راهی نیابند» (نساء، ۹۸).  
 «هر که پس از ایمان آوردنش، به خداوند کفر ورزد [عذاب خواهد شد] مگر آنکه مجبور شده [لی] قلبش با ایمان، اطمینان یافته است...» (نحل، ۱۰۶).

در روایتی که پیش‌تر از پیامبر اسلام (ص) نقل شد و روایت‌های مشابه<sup>(۱۸)</sup> آن نیز، متغیرهایی مانند اکراه، اضطرار و توان یا طاقت نداشتن به عنوان عوامل رفع‌کننده یا کاهنده تکلیف انسان‌ها معرفی شده‌اند؛ و منابع فقهی، این متغیرها را در زمره عوامل رفع‌کننده یا کاهنده مسئولیت، مسئولیت کیفری و مدنی به شمار آورده‌اند.<sup>(۱۹)</sup>

## ۲. اثرگذاری بر و اثرپذیری از پیرامون

### ۲-۱. اثرگذاری بر پیرامون

صرف نظر از آنکه مفاهیم «اختیار» و «آزادی انسان، به‌خودی‌خود، با ایده فعال بودن و حاکمیت او بر سرنوشت خود و محیط پیرامون، پیوند دارند (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۶؛ رجبی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۱)، توان اثرگذاری انسان بر جهان پیرامون از جمله آرایبی است که به روشنی در آموزه‌های اسلامی، مشاهده و از هر دو منظر فلسفی و اجتماعی بر آن تأکید می‌شود.

برای مثال، از منظر فلسفی، برخی محققان در بحث از تغییرپذیر بودن سرنوشت انسان، وقوع این‌گونه تغییرات را از جمله موارد اثرگذار بودن انسان بر نظام هستی می‌شمرند؛ و تأکید می‌کنند که براساس آموزه‌های شیعی، نظام سفلی<sup>۱</sup> و مخصوصاً اراده و خواست و عمل انسان می‌تواند عالم علوی<sup>۱</sup> را تکان بدهد و سبب تغییراتی در آن بشود؛ و این عالی‌ترین شکل تسلط انسان بر سرنوشت است (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۵۰).<sup>(۲۰)</sup>

در این خصوص به برخی از آیات قرآن کریم نیز استناد شده است که از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

نخست، آیه ۱۱ سوره مبارکه رعد — که مضمون آن در آیه ۵۳ سوره انفال هم مشاهده می‌شود — از جمله آیاتی به شمار آمده است که دلالت دارند: «انسان در عمل خود، مختار و در سرنوشت خود، مؤثر است و می‌تواند آن را تغییر دهد» (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۱۱).  
در فراز مورد نظر از آیه یادشده، آمده است: «درحقیقت، خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند».<sup>(۲۱)</sup>

دوم، در توضیح آیه ۹۶ سوره اعراف و آیاتی که مضمون‌های مشابهی با آن دارند، خاطرنشان می‌شود که: «اینکه وضع حکومت مردمی با وضع روحیه و افکار و اخلاق و شایستگی آنها بستگی دارد، سنت تغییرناپذیر الهی است» (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۶۹).

این آیه نیز با بیان دیگری بر پیوند شرایط اجتماعی و اقتصادی جامعه‌های انسانی با اعمال و دستاوردهای مختارانه افراد آن جوامع، تأکید دارد؛ و در آن آمده است: «و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می‌گشودیم. ولی تکذیب کردند. پس به [کیفر] دستاوردها [گریبان] آنان را گرفتیم».

از دیگر سو و در سطح اجتماعی، در پاسخ به کسانی که به جبر اجتماعی قائلند و جامعه و حیات اجتماعی انسان را دارای قوانینی قطعی و بی‌تخلف می‌دانند که اراده انسان، توان مقاومت در برابر آنها را ندارد، ابتدا بر حاکمیت سنت‌های تغییرناپذیر الهی بر جامعه و تاریخ تأکید و در همان حال، توجه داده می‌شود که یکی از همین سنت‌های تغییرناپذیر، تأثیرگذار بودن اراده و اختیار افراد انسان بر جامعه و تاریخ و این است که انسان‌ها بتوانند فعالانه و مختارانه سرنوشت خود، جامعه و تاریخ‌شان را بسازند. در این خصوص در سخنی دقیق‌تر و جامع‌تر، تأکید می‌شود که: «مقتضای انسان‌شناسی اسلام آن است که هرگونه تطور روانی و اجتماعی و همچنین تنوع فرهنگی گسترده میان افراد، گروه‌ها و جوامع انسانی به جنبه‌های متغیر وجود انسان، ارجاع داده شود»<sup>(۲۲)</sup> (بستان، ۱۳۹۰، ص ۲۳).

## ۲-۲. اثرپذیری از عوامل پیرامونی

با توجه به پذیرفته بودن ایده اختیار و گزینش‌گری انسان در علم اجتماعی اسلامی، اثر پذیرفتن او از عوامل پیرامونی می‌تواند دو معنای زیر را داشته باشد؛ و در هر دو معنا در آموزه‌های اسلامی، مطرح و پذیرفته شده است: نخست آنکه تأثیر آن عوامل، سبب محدود شدن توان و محدوده گزینش‌گری انسان و اراده کردن اعمالی خاص از سوی او شود؛ دیگر آنکه آن عوامل با اثرگذاری بر فرد و محاسبات او درباره هزینه‌ها و منافع گزینه‌های اعتقادی، رفتاری، ... متفاوتی که در طول حیات خود با آنها مواجه می‌شود، گزینش‌های او را جهت دهند. گستره این عوامل اثرگذار نیز در منابع اسلامی، در پیوستاری گسترده از عوامل این جهانی — از فردی زیستی و روانی گرفته تا ساختارهای پهن دامن اجتماعی — و آن جهانی ترسیم شده است.

نمونه‌هایی از عواملی را که، از نگاه آموزه‌های اسلامی، می‌توانند محدودکننده قدرت گزینش‌گری انسان باشند، می‌شود در تحلیل‌های مفسران از دو آیه پیش‌گفته ۹۸ سوره نساء و ۱۰۶ سوره نحل دید. چنان که در شأن نزول آیه دوم از فشارها و شکنجه‌هایی یاد می‌شود که مشرکان مکه به عمار فرزند یاسر، یکی از اولین ایمان‌آوردگان به اسلام و از یاران گرانقدر رسول خدا(ص) و اهل بیت(ع) وارد آوردند و او را واداشتند تا روگرداندن خود را از اسلام، اعلام و به آموزه‌های کفر و شرک، اذعان کند. اما قرآن، به سبب تحمیلی بودن این رفتار، او را در برابر آن، مسئول نمی‌شمرد.

آیه ۹۸ سوره نساء، ادامه پاسخی است که در آیه پیش از آن، از زبان فرشتگان الهی به افرادی داده می‌شود که به سبب عمل نکردن به تکالیف الهی خود «در صفوف مشرکان جان سپردند». طبق مفاد آیه ۹۷، این افراد کوشیده‌اند تا برای مبرا شدن از این محکومیت، خود را در زمره مستضعفان، قلمداد کنند؛ یعنی کسانی که از جمله به سبب محدودیت‌هایی که محیط و ساختارهای آن بر آنان تحمیل می‌کرده، قادر نبوده‌اند وظایف خود را، به‌طور کامل، به انجام برسانند؛ و از این جهت در دادگاه عدل الهی «معدورند». پاسخی که در این آیه به چنین افرادی داده می‌شود، از یک‌سو، بر نقش محدودکننده محیط و ساختارهای آن، صحه می‌گذارد؛ و از دیگر سو، اثر پذیرفتن از عوامل پیرامونی را در صورت امکان و توان‌گریز از اثرگذاری آنها، رافع یا کاهنده مسئولیت نمی‌داند (درباره نکات بالا، ر.ک: مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ص ۸۳-۸۸). در این آیه آمده است:

درواقع، آنان که فرشتگان، در حالی که بر خویشان ستمکار بودند، جانشان را گرفتند، [چون فرشتگان] گفتند: «در چه [حال] بودید؟»، گفتند: «در زمین از

مستضعفان بودیم». [فرشتگان] گفتند: «آیا زمین خدا وسیع نبود تا در آن مهاجرت کنید؟» پس آنان جایگاهشان دوزخ است؛ و بد سرانجامی است.

همچنین از جمله شواهد موافقت آموزه‌های اسلامی با دومین معنای اثر پذیرفتن انسان از عوامل پیرامونی، تحلیل قریب به اتفاق مفسران از فراز نخست آیه ۸۴ سوره اسراء است. این فراز در بیانی عام و فراگیر، تأکید دارد: «همه به مقتضای "شاکله" خود عمل می‌کنند».

مفسران، «شاکله» را مفهومی دربردارنده و متشکل از طبیعت جسمی، روحیات و عادت‌های اکتسابی افراد می‌دانند (طبری، ۱۴۱۲، ص ۱۰۴؛ طوسی، ۱۳۷۶، ص ۵۱۴؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ص ۱۲۹؛ طبرسی، ۱۴۰۶، ص ۶۷۳). به گفته آنان، شاکله «صورت» یا «ساختار» شخصیتی فرد است؛ و فرد به مقتضای این صورت یا ساختار، عمل می‌کند.

نکته شایان توجه در اینجا آن است که آنان، علاوه بر توجه به نقشی که مجموع عوامل وراثتی و ژنتیک، تربیت، محیط و اوضاع و احوال اجتماعی، شرایط اقلیمی و جغرافیایی و تجربه‌های شخصی در ایجاد شاکله دارند (رجبی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۶)، یادآور می‌شوند که محیط پیرامون فرد و آداب و رسوم و دستورها و بازداشتن‌های آن، در نهایت، «صورتی جدید و دومین» را در فرد پدید می‌آورند که خواسته‌ها و اعمالش با خواسته‌ها و مقتضیات محیط، انطباق دارد. سپس خاطر نشان می‌کنند که این اثرگذاری، هرچند جزئی و در حد زمینه‌سازی است، اما آثار بسیار ماندگاری در روان انسان دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۱۸۹-۱۹۱؛ نیز ر.ک: فضل‌الله، ۱۴۱۹، ص ۲۱۶ و ۲۱۷؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ص ۲۴۸).

شاهد دیگر، حدیث صحیحی است که از امام صادق (ع) نقل شده است و در آن بر طبیعت تأثیرپذیر انسان از عوامل پیرامونی و تأثیر این عوامل بر پذیرش و گرویدن به یک عقیده و آیین — که بیانگر یکی از گزینش‌های تعیین‌کننده فرد در زندگی است — تأکید می‌شود. در این حدیث، آمده است: «هیچ نوزادی جز بر فطرت متولد نمی‌شود و این پدر و مادر اویند که او را به آیین یهودی، نصرانی و مجوسی درمی‌آورند»<sup>(۳۳)</sup> (صدوق، ۱۴۱۳، ص ۴۹، ح ۱۶۶۸).

در توضیح این حدیث، برخی محققان تأکید دارند: «انسان، تحت تأثیر عوامل بیرونی، شخصیت فطری خود را پرورش می‌دهد و به کمال می‌رساند؛ و یا احیاناً آن را مسخ و منحرف می‌کند» (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۳۹۲).

### ۳-۲. حضور متغیرهای ماورائی

باور موجود بودن جهان ماوراء طبیعت به عنوان یکی از مبانی وجودشناختی علم اجتماعی اسلامی، این علم را به پذیرش حضور متغیرهای ماورائی در مناسبات انسانی و امکان برقرار

شدن این گونه مناسبات از سوی انسان‌ها، سوق داده است.<sup>(۲۴)</sup> یکی از ابعاد این مناسبات ماورائی، اثرپذیری انسان از متغیرهای یادشده و، در کنار آن، اثرگذاری او بر آنها است. این نکته از جمله با تعبیر زیر، مورد عنایت اندیشمندان مسلمان قرار گرفته است:

از نظر جهان‌بینی الهی — که واقعیت را در چارچوب ماده و جسم و کیفیات و انفعالات جسمانی، محدود و محصور نمی‌داند — دنیای حوادث، دارای تاروپودهایی بیشتر و پیچیده‌تر است و عواملی که در پدید آمدن حوادث، شرکت دارند، بسی افزون‌ترند. از نظر مادی، عوامل مؤثر در اجل و روزی و سلامت و سعادت و خوشبختی، منحصرأ مادی است. ... اما از نظر جهان‌بینی الهی، عوامل دیگری — که عوامل ... معنوی نامیده می‌شوند — نیز هم‌دوش عوامل مادی در کار اجل و روزی و سلامت و امثال این امور مؤثرند (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۷۷ و ۷۸).

در اینجا، برای مثال، می‌توان به نکته پیش‌گفته در بحث از اثرگذاری انسان بر پیرامون، اشاره کرد که براساس آن، تغییرپذیری سرنوشت انسان، نشان‌دهنده امکان اثرگذار بودن خواست، اراده و عمل او بر «عالم علوی» قلمداد شد. اندیشمندان در شرح این نکته، آن را یکی از ابداعات آموزه‌های شیعی، قلمداد کرده و با بیان مقدمات زیر، توضیح داده‌اند:

ابتدا، یادآور می‌شوند که این آموزه‌ها، پیش از هر چیز بر حاکمیت فراگیر «اصل علیت عمومی» بر گستره جهان هستی و «جمع وقایع و حوادث» آن تأکید دارند؛ و آن را اصلی، تخلّف‌ناپذیر و بی‌استثناء به شمار می‌آورند.

در گام دوم و در توضیح یکی از ابعاد اثرپذیر بودن انسان از متغیرهای ماورائی، سرنوشت او را «معلول» و متأثر از «قضا و قدر» الهی و آن را یکی از جلوه‌های علم و حکم خداوند می‌خوانند. در گام سوم، به وجود «قضا و قدرهای غیرحتمی» اشاره کرده و آن را بیانگر امکان تغییرپذیری این علم و حکم و بسترهای این تغییر می‌دانند. سپس، یادآور می‌شوند که خواست، اراده و عمل انسان می‌تواند، در چارچوب همان اصل علیت، بر این گونه قضا و قدرها اثرگذار باشد؛ و بدین شکل، «عالم علوی» را تکان بدهد و سبب تغییراتی در آن بشود» (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۳۱-۷۶؛ نصری، ۱۳۶۸، ص ۳۹۶-۳۹۹).

همچنین از میان گزاره‌های قرآنی ناظر به حضور متغیرهای ماورائی در مناسبات و پدیده‌های انسانی و پیوند علی میان آنها می‌توان آیه ۲۲ سوره ابراهیم را مثال آورد که با اشاره به «وعده» دادن «شیطان» به انسان‌ها، «دعوت» او از آنها و اجابت این دعوت از سوی آنها به وجود نوعی رابطه و کنش متقابل میان انسان و این موجود ماورائی، توجه می‌دهد؛ و همچنین با سخن گفتن از اجابت انسان، از اثرپذیری او از این متغیر می‌گوید. در این آیه آمده

است: «شیطان می‌گوید: "... به شما وعده دادم و [در آن] با شما ناراستی کردم؛ و مرا بر شما سلطه ای نبود، جز اینکه دعوتتان کردم و شما اجابتم کردید. پس مرا ملامت نکنید و خود را ملامت کنید...».

به همین شکل، «دعا» یکی از متغیرهای این جهانی به شمار می‌آید که با اثر گذاردن بر «قضا و قدر» — یا یکی از متغیرهای ماورائی اثرگذار بر سرنوشت انسان و حوادث جهان ماده و معنا — بر این سرنوشت و آن حوادث، مؤثر است. از جمله، در حدیث صحیح زیر؛ به نقل از: صادق (ع)، آمده است: «همانا دعا، قضا را برمی‌گرداند؛ و آن را — هر چند، سخت، حتمیت یافته باشد — چونان رشته نخ از هم وامی‌تابد (کلینی، ۱۳۶۵، ص ۴۶۹، ح ۲؛ نیز ر.ک: مطهری، ۱۳۶۷، ص ۷۹).

آیه ۶۲ سوره نمل نیز، از یک سو، با تأکید بر اجابت دعا از سوی خداوند و نقش او در برطرف کردن گرفتاری‌ها و قرار دادن «خلفای زمین» به نقش این متغیر ماورائی در حیات افراد و جامعه‌ها توجه می‌دهد؛ و از سوی دیگر، با اشاره به نقش متغیر دعا در این فرایند، پیوندهای میان متغیرهای این جهانی و آن جهانی یاد شده را از جمله در قالب مکانیسم علیّی زیر ترسیم می‌کند: نخست، «دعا»ی انسان (یا عمل مادی یک موجود مادی)، به عنوان نوعی متغیر مستقل، زمینه‌ساز اجابت خداوند (یا فعل یک وجود ماورائی) است. دوم، این اجابت، زمینه‌ساز برطرف شدن گرفتاری‌ها (به عنوان انواعی از متغیرهای وابسته این جهانی) است. در این آیه آمده است: «یا [کیست] آنکه درمانده را — آنگاه که او را بخواند — اجابت می‌کند، و گرفتاری را برطرف می‌سازد، و شما را جانشینان این زمین قرار می‌دهد؟».

### ۳. ابعاد وجودی

آموزه‌های اسلامی، انسان را موجودی برخوردار از دو ساحت وجودی متفاوت و مستقل — یا مرکبی حقیقی — به شمار آورده‌اند که، در عین حال، واحدی حقیقی است (مزیدی و شیخ الاسلامی، ۱۳۸۸، ص ۲۲). ساحت نخست، مادی و دربردارنده بُعد جسمی و ساحت دیگر، ماورائی و معنوی و دربردارنده بُعد روانی انسان است و «روح» نامیده می‌شود. بر همین اساس، اندیشمندان اسلامی معتقدند؛ «تلفیق از دو جنبه طبیعی و فراطبیعی، خصیصه‌ای مشترک در آدم و بنی آدم است... مجمعی از طبیعت و فراطبیعت و نمود کاملی از ملک و ملکوت در وجود انسان، جلوه‌گر است» (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ب، ص ۳۲۳).

به نظر آنان، گزاره‌هایی از جمله دو آیه زیر، بیانگر پیدایش روح در انسان به عنوان مرحله‌ای جدید، متمایز و مستقل در آفرینش او، اشاره به استقلال و متفاوت بودن چیستی

روح و معرفی آن به عنوان جوهره انسان شدن انسان است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۲۰ و ۲۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۷۳-۸۲؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ص ۲۱۲؛ رجبی، ۱۳۸۰، ص ۹۶-۹۹ و ۱۰۵). در این دو آیه می‌خوانیم: «درواقع، مثل عیسی (ع) نزد خداوند مانند مثل [خلقت] آدم است [که] او را از خاک آفرید؛ سپس بدو گفت: "باش؛ پس وجود یافت»<sup>(۲۵)</sup> (آل عمران، ۵۹).

«آنگاه آن نطفه را علقه‌ای ساختیم. سپس آن علقه مضغه‌ای گردانیدیم. آنگاه آن مضغه را استخوان‌هایی ساختیم. پس بر آن استخوان‌ها گوشتی پوشانیدیم. آنگاه او را در آفرینشی دیگر، پدید آوردیم» (مؤمنون، ۱۴).

این دو ساحت در عین استقلال از یکدیگر، ارتباط قوی و تنگاتنگی با هم دارند. از یک سو، ساحت مادی، میدان فعالیت ساحت معنوی است. روح در دامن جسم، زاییده می‌شود؛ تکامل می‌یابد؛ و به فعلیت و استقلال می‌رسد (جعفری، ۱۳۶۲، ص ۱۸۶-۱۸۹).<sup>(۲۶)</sup> از سوی دیگر، تکامل حقیقی انسان — که از نظر آموزه‌های اسلامی، در ساحت معنوی او متصور است — در پرتو ارضای متناسب و همزمان نیازهای جسمی ممکن می‌شود.<sup>(۲۷)</sup> در مقابل، آسایش انسان و تکامل — هرچند کوتاه‌مدت و گذرای — او در ساحت جسمی نیز منوط به برآمدن نیازهای روحی و فعلیت یافتن استعدادها و ساحت معنوی است.

از نگاه آموزه‌های اسلامی، وجود این دو ساحت از جمله سرچشمه ویژگی‌های مهم زیر در انسان است؛ و از این طریق، او را از موجودات دیگر نیز متمایز می‌سازد. این ویژگی‌ها که در ادامه بدانها خواهیم پرداخت، عبارت‌اند از: نخست، قابلیت تکاملی انسان و دوم و سوم، وجود فطرت و گرایش‌های درونی متعارض در او که زمینه‌ساز این تکامل به شمار می‌آیند.

### ۳-۱. طبیعت مشترک و فطرت

یکی از مواضعی که انسان‌شناسی اسلامی را از مجموع دیدگاه‌های فلسفی و علمی موجود درباره ابعاد وجودی انسان، متمایز می‌کند — اعم از آنها که او را در حد یک ماشین یا فعل و انفعال‌های شرطی، فرومی‌کاهند و حتی آنها که به وجود طبیعتی ثابت و فعال در درون او قائلند — التزام به طبیعت مشترک انسانی در کنار معرفی «فطرت» به عنوان گوهر درونی و فعال انسان در برابر حوادث بیرونی و یک ویژگی هرچند بالقوه اما ذاتی، ثابت و تغییرناپذیر در این طبیعت و مهم‌ترین عنصر آن است.



در آموزه‌های اسلامی، ویژگی‌های فطرت از جمله به شرح زیر برشمرده می‌شود:

**نخست**، برخلاف دیدگاه‌هایی که برآند انسان «لوح سفید»ی است که صرفاً تحت تأثیر عوامل غیر ذاتی، شکل می‌گیرد و نقش می‌پذیرد، فطرت از جمله عناصر طبیعت مشترک انسان، ذاتی او و از جمله ویژگی‌های «فرا حیوانی»، غیر اکتسابی، جدایی‌ناپذیر و زوال‌نیافتنی هویت و سرشت انسان است که مصادیق مختلفی مانند: نیازهای اولیه (نیاز به غذا و نیاز جنسی)، قوای نفسانی شامل حس، خیال و عقل (قوای ادراکی)، اراده و ادراکات ذهنی مانند اصول اخلاقی و قواعد ریاضی و عواطف و احساساتی مانند: کمال‌خواهی، زیبایی‌دوستی، حقیقت‌طلبی، خداجویی و میل اخلاقی (یا خیرخواهی) و مذهبی (یا قدسی) را شامل می‌شود.

**دوم**، برخلاف آنان که طبیعت انسان را، درکل، متمایل به خیر یا شرّ می‌دانند،<sup>(۲۸)</sup> این طبیعت متشکل از مجموعه بینش‌ها، گرایش‌ها و توانش‌هایی است که برخی از آنها جهت‌یافته به سوی خیر و شر و بسیاری از آنها فاقد جهت‌گیری خاصی هستند. در این میان، فطرت — به‌رغم نقش اساسی و تعیین‌کننده‌ای که در هدایت انسان‌ها به سوی حق و چپستی اصیل خود دارد<sup>(۲۹)</sup> — تنها یکی از این عناصر است که در کنار عناصر دیگر این مجموعه و عوامل اثرگذار پیرامونی و به عنوان یکی از «مبادی و مقدمات اراده»، بر انسان اثر می‌گذارد. آثارش نیز در عرض آثار آن عناصر و عوامل است؛ و می‌تواند تحت تأثیر همسویی یا ناهمسویی با آنها، تقویت یا تضعیف شود.

**سوم**، فطرت، به‌سان بخش عمده عناصر سرشتی موجود در انسان، دربردارنده ویژگی‌های بالفعل و بالقوه‌ای است که با گذشت زمان و به تدریج به فعلیت می‌رسند. بدین شکل، میزان شکوفایی فطرت — و در نتیجه، افزایش اثرگذاری‌اش — در هر فرد، بسته به آن است که تا چه حد جنبه‌های الهی آن فرد و عناصر همسو با آن، تقویت و جنبه‌های حیوانی و عناصر همسو با این جنبه، تضعیف شده باشند. این نکته همچنین بدین معنا است که میزان شکوفایی و فعلیت یافتن فطرت می‌تواند در افراد، مختلف باشد؛ و در آنها در مراتب و درجات گوناگونی، جلوه کند.

**چهارم**، فطرت، امری غیر مادی و الهی و سرچشمه گرفته از روح یا ساحت ماورائی و معنوی انسان و متشکل از ابعاد شناختی، گرایشی و توانشی است که جهت‌گیری‌های روانی افراد را در دو قلمرو دریافته‌های عقلی و گرایش‌های عاطفی، نسبت به خداوند و تعلق به مبدأ قدسی و عالم غیب و توانمندی گام برداشتن در این مسیر را تشکیل می‌دهد؛ و آنها را در امور اعتقادی و اخلاقی به امور متعالی، دعوت می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۷۴-۵۸؛ رجبی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۰-۱۲۶؛ نصری، ۱۳۶۸، ص ۱۷۱-۱۷۷ و ۱۸۱؛ اعرافی، ۱۳۸۰؛ خطیبی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۵-۱۱۷).

در این زمینه، فرازهای زیر از آیه ۳۰ سوره روم، روشن‌ترین گزاره دینی شمرده می‌شود که بر وجود فطرت به عنوان حقیقت ویژه انسانی و نیز طبیعت مشترک انسان‌ها و ابعادشناختی، گرایش و توانشی این حقیقت، دلالت دارد. به نظر محققان، این فرازها به صراحت از وجود نوعی فطرت الهی در انسان، خبر می‌دهند؛ و مدعی‌اند انسان با جبلت و سرشتی، آفریده شده که به طور ذاتی با خداوند، آشنا و متمایل به توحید است؛ در برابر دعوت شدن به توحید و پرستش خدا، بی تفاوت نیست؛ و برای پذیرش دین، آمادگی دارد (رجبی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۶ و ۱۱۷). در این فرازها آمده است: «پس، حق‌گرایانه، به سوی این آیین، روی آور؛ [با همان] فطرتی که خداوند، مردم را بر آن سرشته است. تغییری در آفرینش خدا نیست».

### ۲-۳. گرایش‌ها و فشارهای ناهمسو

چنان که گذشت، آموزه‌های اسلامی، طبیعت انسانی مشترک در انسان‌ها را مجموعه‌ای از عناصر جهت‌دار به سوی خیر و شر و عناصر فاقد این جهت‌گیری می‌دانند که اکثریت قریب به اتفاق آنها، قوا، استعدادها و قابلیت‌هایی هستند که به تدریج و با فراهم آمدن شرایط درونی و بیرونی، شکوفا شده و به فعلیت می‌رسند. همچنین گفته شد که این آموزه‌ها، اثرپذیری انسان از عوامل پیرامونی را می‌پذیرند؛ و درنهایت، تعیین‌کننده نهایی در عمل انسان و پدیده‌های انسانی را اراده و گزینش فرد می‌دانند.

بدین شکل، در پارادایم علم اجتماعی اسلامی، انسان موجودی دارای اراده و توان تصمیم‌گیری و گزینش به شمار می‌آید که گرایش‌ها، آمادگی‌ها و توانش‌های درونی ذاتی (جعفری، ۱۳۷۵، ص ۲۰۸؛ نصری، ۱۳۶۸، ص ۱۸۲ و ۱۸۳) و غیر ذاتی و نیز فشارهای بیرونی همسو و ناهمسوی متعددی قادرند بر او، اعمال و حتی محاسبه‌ها و گزینش‌هایش، اثر بگذارند. برای مثال، ساحت جسمی انسان، او را — از درون — به برآوردن نیازهایی برمی‌انگیزد که مقتضای طبیعت و کارکرد مادی آن و متناسب با آنها است؛ و با جاذبه‌ها و کشش‌هایی مانند: میل به غذا، میل به خواب و میل به استراحت، وی را به سوی خود می‌کشاند. همزمان، ساحت معنوی او نیز کشش‌ها و جاذبه‌های متناسب با طبیعت ماورائی خود را دارد.

این کشش‌های واگرا، مستمر و ناهمسو با فشارهای بیرونی گوناگونی جمع می‌شوند که هر یک می‌توانند تقویت / تضعیف‌کننده بخشی از کشش‌ها و فشارهای درونی موجود باشند. این وضع به پیدایش کشمکش‌هایی درونی در فرد می‌انجامد؛ و او را در موقعیت‌های مختلف بر سر دوراهی قرار می‌دهد.<sup>(۳۰)</sup> اما از آنجا که این اثرگذاری‌ها «جزئی و در حد زمینه‌سازی» است، فرد می‌تواند با بهره‌گیری از اراده و نیز توانی که برای محاسبه، تصمیم‌گیری و گزینش

دارد، آنها را مدیریت نماید؛ و در مسیری که جهت‌گیری‌های سرشتی فطرت، او را بدان دعوت می‌کند، گام بردارد.<sup>(۳۱)</sup> و البته در حد همین توان در ازای گزینش خود، مسئول است. یکی از نتایجی که می‌توان از نکات یادشده گرفت، آن است که آموزه‌های اسلامی، وجود آمادگی‌های شناختی، گرایشی و توانشی مبتنی بر فطرت و تمایل و دعوت سرشتی انسان به سوی توحید، پرستش خدا، دین و امور متعالی را پیش‌فرض<sup>(۳۲)</sup> قرار می‌دهند؛ و هر انحراف اعتقادی و عملی از این مسیر را امری می‌شمرند که تحت تأثیر کششها و فشارهای یادشده بر او عارض می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۹ الف، ص ۴۲ و ۴۳). از جمله شواهد این نکته می‌توان به روایتی اشاره کرد که پیش‌تر از امام صادق (ع) نقل شد و بر متولد شدن نوزادان بر فطرت، تأکید داشت.

### ۳-۳. تحول‌پذیری و تکامل

ایده‌هایی از جمله اثر پذیرفتن انسان از عوامل پیرامونی و برخوردار بودن او از ویژگی‌های سرشتی بالقوه‌ای که در صورت فراهم آمدن شرایط به فعلیت می‌رسند، همچنین بیانگر دو نکته زیرند که، در جای خود، می‌توانند یکی از مبانی انسان‌شناختی پارادایم علم اجتماعی اسلامی باشند:

نخست آنکه آموزه‌های اسلامی، افزون بر تأکید بر وجود ویژگی‌های ثابت و تغییرناپذیر مشترک در میان انسان‌ها، وقوع تغییر و تحول در آنها را ممکن می‌شمرند؛ و با اذعان به وجود ابعاد تحول‌پذیر در انسان، آن را عامل گوناگونی‌های گسترده‌ای می‌دانند که میان افراد، گروه‌ها و جامعه‌های انسانی، وجود دارد و، در جای خود، زمینه‌ساز اصلی برقراری مناسبات میان انسان‌ها و شکل‌گیری گروه‌ها و جوامع است.

برای نمونه، اندیشمندان اسلامی در تحلیل آیاتی از جمله آیه ۱۱۸ سوره هود — که مقرر می‌دارد «و اگر پروردگارت می‌خواست، قطعاً همه مردم را امت واحدی قرار می‌داد، در حالی که پیوسته در اختلافند» — یکی از سنت‌های آفرینش را «تفاوت در ساختمان روح و جسم و فکر و ذوق و عشق انسان‌ها» می‌دانند؛ و این تفاوت را زیربنای مسائل مربوط به انسان، قلمداد می‌کنند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ص ۲۷۸ و ۲۷۹). برخی دیگر در توضیح این‌گونه تفاوت‌ها یادآور می‌شوند که:

نوعی از اختلاف، که در جهان انسانی از آن گریزی نیست، اختلاف طبایع است که به اختلاف بنیه‌ها می‌انجامد. ترکیبات بدنی در افراد، مختلف است و این اختلاف به تفاوت استعدادهای جسمی و روانی می‌انجامد. با ضمیمه شدن

اختلاف محیطها و شرایط به این تفاوتها، گوناگونیهایی که در اجتماعهای انسانی میان سلیقهها، آداب و سنن و مقاصد و اعمال نوعی و شخصیای وجود دارند، پدید می‌آیند. مباحث اجتماعی نشان داده‌اند که در صورت فقدان این تفاوتها، جامعه انسانی، چشم برهم‌زدنی، قادر به ادامه حیات نبود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۶۰).

دیگر آنکه این تحول‌پذیری می‌تواند در مسیرهایی کاملاً واگرا، جلوه‌گر شود. از جمله مبانی و شواهد این ادعا، نکات پیش‌گفته زیرند:

۱. بخشی از طبیعت مشترک انسانی، عناصر جهت‌دار به سوی خیر و شرند؛  
 ۲. بسیاری از عناصر — جهت‌دار و بی‌جهت — این طبیعت، استعدادها و قابلیت‌هایی هستند که با فراهم آمدن شرایط و در فرایند اثرگذاری کشش‌ها و فشارهای درونی و بیرونی به فعلیت می‌رسند؛

۳. کشش‌ها و فشارهای درونی و بیرونی می‌توانند:

— آمادگی‌های فطری و آثار آنها را تقویت یا تضعیف کنند؛

— با اثرگذاری بر محاسبات فرد، گزینش‌های او را جهت دهند.

۴. تضعیف آمادگی‌های فطری و تأثیر عوامل ناهمسو، زمینه «عارض» شدن انحراف بر

انسان واجد این آمادگی‌ها و تقویت آنها و تأثیر علل همسو، زمینه‌ساز هدایت او است. نکات یادشده همچنین بدین معنا است که پارادایم علم اجتماعی اسلامی، اولاً، آمادگی و استعداد «کج‌فهمی»، «خطا»، «لغزش» و «انحراف»<sup>(۳۳)</sup> را در انسان می‌پذیرد؛ و ثانیاً، با توجه به کشش‌ها و فشارهای یادشده، او را پیوسته در معرض این امور — هرچند عارضی — می‌داند. گزاره‌های قرآنی ناظر به این دو نکته را از جمله می‌توان در آیات زیر و برداشت‌های مفسران از آنها دید:

آیه ۳ سوره انسان در ادامه آیه پیش از خود — که حاکی از «رسیدن انسان به مقام تکلیف، تعهد، مسئولیت و آزمایش» است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ص ۳۳۵) — مقرر می‌دارد: «ما راه را بدو نمودیم؛ خواه سپاسگزار باشد و خواه ناسپاس».

مفسران در تحلیل این مضمون، آن را بیانگر لازمه‌های تکلیف، مسئولیت و آزمایش — یعنی، برخورداری از «آگاهی و ابزار شناخت» و «هدایت» و «اختیار» — می‌دانند؛ و برآنند که فراز نخست این آیه، اشاره دارد که عموم انسان‌ها، براساس هر سه نوع هدایت «تکوینی»، «فطری» و «تشریحی»، از آمادگی‌ها و نیروهای لازم برای رسیدن به این مقام، عشق به پیمودن این راه و شناخت مسیر آن، بهره‌مندند؛ و فراز دوم، نشان‌دهنده نقش تعیین‌کننده و نهایی انسان

در گزینش مسیر پیش رو و آمادگی و استعداد «کج‌فهمی»، «خطا»، «لغزش» و «انحراف» در او است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ص ۳۳۶ و ۳۳۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۱۲۱-۱۲۳).

آیه ۲۰۲ سوره اعراف و آیات ۵۱ تا ۵۷ سوره صافات، دو نمونه از مضمون‌های قرآنی متعددی هستند که از حضور و اثرگذاری مستمر کشش‌ها و فشارهای یادشده و احتمال اثرپذیری افراد از آنها حکایت می‌کنند. آیه نخست، در توضیح این حضور و اثرگذاری مستمر، توجه می‌دهد که شیطان‌های انس و جن، «همسازان» خود و کسانی را که با آنها پیوند برادری و دوستی دارند، در گمراهی فرومی‌برند و در این کار، باز نمی‌ایستند و از چیزی، فرو نمی‌گذارند (مثلاً: مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ص ۶۸): «و برادرانشان آنان را به گمراهی می‌کشاند و کوتاهی نمی‌کنند».

آیات ۵۱ تا ۵۷ سوره صافات نیز از مباحثات میان دو همنشین مؤمن و بی‌ایمان می‌گویند؛ و از این اعتراف آن همنشین مؤمن در جهان آخرت که نزدیک بوده سخنان همنشین بی‌ایمانش در باورهای او خلل افکند؛ و او را به هلاکت اندازد:

گوینده‌ای از آنان می‌گوید آری، [در دنیا] همنشینی داشتم \* [که] می‌گفت آیا واقعاً تو از باوردارندگانی؟ \* آیا وقتی مردیم و خاک و استخوان شدیم، واقعاً جزا می‌بینیم؟ \* ... \* پس مطلع می‌شود و او را در میان آتش می‌بیند \* [به او] می‌گوید به خدا سوگند، چیزی نمانده بود مرا به هلاکت اندازی \* و اگر نعمت پروردگام نبود، من [نیز] از احضارشدگان بودم.

### نتیجه‌گیری

با توجه به مشخصات پیش‌گفته مقاله، محتوای آن را توصیف انواعی از آموزه‌های قرآنی و حدیثی شیعه، تشکیل می‌دهد که از سه ویژگی زیر برخوردارند: اول، به عنوان مبانی انسان‌شناختی پارادایم علم اجتماعی اسلامی، به چنین علمی نسبت‌پذیرند؛ دوم، به نظر می‌رسد که در یک الگوی نظری ناظر به تبیین رفتار انسان، نقشی بنیادی دارند؛ سوم، با واسطه‌های کمتری با یک تبیین اسلامی قابل ارائه از رفتار انسان، پیوند می‌خورند.

یافته‌ها در سه محور کلی «عاملیت» انسان و ابعاد آن، تأثیر و تأثر متقابل وی با پیرامون و ابعاد وجودی او تنظیم شده‌اند؛ و مبانی گزینش شده مرتب با آنها ناظر به مباحث زیر درباره انسان‌اند: فعالیت، عقلانیت، اختیار، اثرگذاری متقابل با پیرامون، ارتباط با متغیرهای ماورائی و طبیعت مشترک، فطرت و تحول‌پذیری. محتوای یافته‌ها به عنوان مبانی انسان‌شناختی نسبت‌پذیر به پارادایم علم اجتماعی اسلامی، به اختصار، به شرح زیرند:

۱. انسان در تعریف و تعیین خود و واقعیت اجتماعی و در برابر جامعه و تاریخ، اصالت و استقلال، هر چند نسبی، دارد.
۲. انسان، موجودی فعال، عقلانی، قادر به تشخیص، سنجش، تصمیم‌گیری و گزینش و دارای نقش اساسی در سرنوشت خود و محیط پیرامون است.
۳. اراده و فاعلیت انسان، در طول اراده و فاعلیت خدا، متغیر میانجی در روابط علی میان پدیده‌های انسانی و اجتماعی، آخرین حلقه از زنجیره علل و تعیین‌کننده نهایی آنها است.
۴. عقلانیت هدف — وسیله‌ای این جهانی و آن جهانی، به جامع‌نگری و واقع‌بینی می‌رسد.
۵. فعالیت، عقلانیت، سنجش، تصمیم، گزینش و اراده انسان، به شکلی جزئی و در حد مقتضی، از عوامل و شرایط درونی و بیرونی، اثر می‌پذیرد و بر آنها اثر می‌گذارد.
۶. تأثیر عوامل اثرگذار بر انسان به دو شکل است: محدود کردن توان و گستره گزینش و اراده کردن اعمال و جهت دادن گزینش‌ها.
۷. گستره عوامل اثرگذار بر انسان، و اثرپذیر از او، پیوستاری از عوامل این جهانی، از فردی زیستی و روانی گرفته تا ساختارهای پهن دامن اجتماعی، و آن جهانی است.
۸. اعمال انسان به میزانی به او نسبت‌پذیرند که در انجام آنها از عقلانیت، سنجش، تصمیم، گزینش و اراده، بهره‌مند باشد.
۹. به هر میزان که یک انسان در انجام یک عمل خود از عقلانیت، سنجش، تصمیم، گزینش و اراده، بهره‌مند نباشد، از میزان مسئولیت و قابل سرزنش بودن او در ازای آن عمل و پیامدهای آن کاسته می‌شود.
۱۰. «شاکله» — یا «ساختار» شخصیتی فرد — را مجموع عوامل وراثتی و ژنتیک، تربیت، محیط و اوضاع و احوال اجتماعی، شرایط اقلیمی و جغرافیایی و تجربه‌های شخصی می‌سازند.
۱۱. برآیند آثار پیرامونی بر «شاکله» «شاکله»، «صورتی جدید و دومین» از آن است که خواسته‌ها و اعمالش با خواسته‌ها و مقتضیات محیط، انطباق دارد.
۱۲. انسان، دارای دو ساحت وجودی مادی و ماورائی مستقل و دارای تأثیرات متقابل بر یکدیگر است.
۱۳. تعدد ساحت‌های وجودی انسان و تأثیرات متقابل آنها بر یکدیگر، عامل گرایش‌های درونی متعارض در او و زمینه‌ساز و توجیه‌کننده تحول و تکامل اویند.

۱۴. انسان‌ها طبیعت مشترکی متشکل از بینش‌ها، گرایش‌ها و توانش‌های غیر اکتسابی، جدانشدنی، زوال‌نیافتنی، تغییرناپذیر و نیز بالفعل و بالقوه دارند که برخی متمایل به سوی خیر و شر و برخی فاقد جهت‌گیری‌اند.
۱۵. فطرت، عنصر درونی، فعال، ماورائی و متمایل به خیر و معنویت در طبیعت انسان و ویژگی بالقوه‌ای است که در تأثیر و تأثر متقابل با عناصر طبیعت مشترک و عوامل درونی و بیرونی بر انسان، اثر می‌گذارد.
۱۶. انسان افزون بر ویژگی‌های تغییرناپذیر و مشترک، ابعاد و ویژگی‌های تحول‌پذیری دارد که بستر تغییرپذیری او، عامل تنوع‌های گسترده‌ی میان افراد، گروه‌ها و جوامع و زمینه‌ساز ارتباط افراد و شکل‌گیری گروه‌ها و جامعه‌ها است.
۱۷. تحول‌پذیری انسان در کنار کشش‌ها و فشارهای درونی و بیرونی ناهمسو، زمینه‌ساز «کج‌فهمی»، «خطا»، «لغزش» و «انحراف» و گزینش مسیرهایی کاملاً واگرا، به سوی خیر یا شر و راست‌روی یا کج‌روی است.

## پی‌نوشت

۱. از این پیش‌فرض‌ها با نام‌هایی مانند «مبانی فرانظری»، «فرضیه‌های (مفروضات) زمینه‌ای» و «پیش‌فرض‌ها (مفروضات) متافیزیک» نیز یاد شده است.
۲. این کاربرد از واژه «انسان‌شناسی» به هر منظومه معرفتی ناظر به ابعاد وجود انسان یا گروه‌ها و قشرهای خاصی از انسان‌ها اشاره دارد که به حقیقت و خصوصیات وجودی انسان، هدف از آفرینش او، قابلیت‌ها و استعدادها، پیچیدگی‌های خلقت و ویژگی‌های روحی و روانی، امتیازاتش بر موجودات دیگر و اینکه انسانیت و اصالت او به چیست و سرانجامش کدام است، می‌پردازد. لذا در عین ارتباط با کاربرد غربی — که معادل "anthropolgy" است — با آن، متفاوت است (ر.ک: رجبی، ۱۳۸۰، ص ۱۶ و ۱۷؛ خطیبی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۵-۱۰۷).
۳. بدین شکل، موارد یادشده در این مقاله همچنین در زمره مبانی‌ای قرار می‌گیرند که «پیش‌فرض‌های منطقه‌خادم» یا «منطقه سوم معرفت» نام گرفته‌اند؛ یعنی، نه به معنای خاص کلمه، فلسفی‌اند و نه تجربی؛ و بین دو قلمرو علم و فلسفه جا می‌گیرند (ر.ک: سروش، ۱۳۶۶، ص ۱۲۲؛ بستان، ۱۳۹۰، ص ۹۲؛ به نقل از: همان).
۴. برای مثال، موحد ابطحی (۱۳۷۹) «فطرت»، «جبر و اختیار» و «تأثیر انسان در تحولات اجتماعی» را سه محور اساسی در حوزه انسان‌شناسی نامیده و آنها را به عنوان پیش‌فرض‌های حاکم بر اندیشه دورکیم، به عنوان یکی از بنیانگذاران جامعه‌شناسی، و قابل استخراج از آثار و نظریه‌های او — به‌ویژه، کتاب قواعد روش جامعه‌شناسی — بررسی کرده است. این مقاله همچنین، به‌اختصار، به مقایسه دیدگاه‌های اسلامی و غربی ناظر به این محورها پرداخته است.
۵. این واژه برگرفته از نظریه «ساختاربندی» گیدنز و برای اشاره به همسویی‌های بحث با کاربردهای مورد نظر از این مفهوم است (ر.ک: ریترز، ۱۳۸۰، ص ۶۰۰-۶۰۳).
۶. برای ملاحظه برداشت‌های اسلامی ممکن در تبیین فلسفی ماهیت جامعه و ارتباط آن با هویت‌های فردی و همچنین اقتضائات روش‌شناختی آن برداشت‌ها (ر.ک: بستان، ۱۳۹۰، ص ۲۶-۳۱).
۷. البته، در اینجا باید توجه داشت که آموزه‌های اسلامی، وجود عقلانیت ابزاری و هدف — وسیله‌ای این جهانی را به عنوان یک واقعیت اجتماعی پذیرفته و آن را به عنوان یکی از متغیرهای اثرگذار بر رفتار انسان، در تبیین گستره وسیعی از این رفتارها — به‌ویژه در تبیین کجروی از ارزش‌ها و هنجارهای الهی — به کار گرفته‌اند. برای نمونه آیات ۱ تا ۳ سوره همزه به اثرگذاری برخورداری‌ها و تمایلات این جهانی بر محاسبات افراد و رفتارهای



(کجروانۀ) ناشی از این محاسبات، اشاره دارند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۳۵۹؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ص ۳۱۴). در این آیات، آمده است: «وای بر هر بدگوی عیبجو \* که مالی گرد آورد و بر شمرش \* پندارد که مالش او را جاوید کرده است». به همین شکل، می‌شود از مفهوم «عقل جزئی» (عقل محدود در اقلیم این جهانی) در سخن مولوی یاد کرد که، از یک سو، این عقل را ویژگی افراد متعارف می‌شمرد؛ و از دیگر سو، توجه به کام‌جویی فردی، اقتضای بر اسباب مادی و محدودیت به محسوسات و قیاسات و کاوش‌های این جهانی را خصوصیات اساسی آن می‌داند (ر.ک: مولوی، ۱۳۷۱، ص ۹۳، «۲۰۵۲/۱»؛ ۷۰۰، «۳۳۱۲/۴»؛ ۷۴۸، «۴۶۳/۵»؛ ۱۱۰۵، «۴۱۳۸/۶»؛ سلیمی، ۱۳۷۶، ص ۶۹ و ۷۰).

۸. این مضمون‌ها از زمانی شکل گرفته‌اند که حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی، ملازمه رویکردهای آغازین عقلانیت با گستره وسیع اقتضات شناختی و محاسبه‌ای در کنشگر را یکی از نقدهای اصلی این رویکردها به شمار آورده‌اند. برای مثال، محققان حوزه روان‌شناسی و اقتصاد، ایده انتزاعی و تعمیم‌گرایی عقلانیت در مکاتب کلاسیک و نوکلاسیک را با ایراد واقع‌گرا نبودن به نقد کشیده و مفهوم «عقلانیت محدود»<sup>۱</sup> را مطرح کرده‌اند. این مفهوم با تکیه بر اصول روان‌شناسی شناخت و مطالعات عینی تصمیم‌گیری، تصمیم‌گیری را نوعی فرایند محاط‌شده<sup>۲</sup> می‌دانست (چانلات، ۲۰۰۷، ص ۲۷۴۸). امثال هربرت سیمون (۱۹۴۵، ۱۹۸۲) معیارهای حاکم بر منطق تصمیم‌گیری و رجحان در نظریه‌های اقتصادی را به چالش کشیده و «عقلانیت محدود» را دارای قابلیت بیشتری برای انطباق با موقعیت‌های گزینش فردی و جمعی در زندگی واقعی شمرده‌اند (انجل، ۲۰۰۶، ص ۳۶۲).

نظریه پردازان رفتاری تصمیم، الگوهای «عقلانیت محدود» را ناظر به دو نکته زیر دانسته‌اند: اینکه انسان‌ها تنها قابلیت گردآوری، سازمان‌دهی و پردازش میزان محدودی از اطلاعات را دارند؛ و اینکه بخش عمده این فعالیت‌ها در معرض سوگیری‌های شناختی است. بر این اساس، این الگوها، محاسبات سرانگشتی را جایگزین محاسبات پیچیده‌ای می‌دانند که در الگوهای سنتی (نامحدود) گزینش عقلانی، فرض می‌شوند. برای مثال، آنها برآنند که خواسته‌اندیشی<sup>۳</sup> اغلب مدارهای تأمل عقلانی را کوتاه می‌کند (سیمپسون، ۲۰۰۷، ص ۳۸۰۳ و ۳۸۰۴). دیگران، عوامل زیر را از جمله محدودیت‌های

1. bounded rationality

2. embedded process

3. wishful thinking

عقلانیت می‌دانند: قابلیت‌های شناختی افراد، فشارهای زمانی وارده بر خود تصمیم، و عوامل مؤثر بر توانایی فرد در شناسایی و برآورد کافی پیامدهای کنش (بوفار و ولف، ۲۰۰۷، ص ۳۸۰۸). کرنیش و کلارک (۱۹۸۷، ص ۹۳۵) برآنند که سنجش هزینه‌ها و منافع یک رفتار می‌تواند «ابتدایی»<sup>۱</sup> و «سرسری»<sup>۲</sup> باشد و برآورد و سنجش شیوه‌های بالقوه عمل نیز می‌تواند از اختلافات فردی (مثلاً: مزاج‌ها و تجارب پیشین) و عوامل موقعیتی (مثلاً: نیازها، بدیل‌های در دسترس) اثر بپذیرد. لیندنبرگ (۲۰۰۱، ۲۰۰۵) مضمون «توجه‌گزینی»<sup>۳</sup> را مکانیسم زیربنایی عقلانیت محدود شمرده و — با این استدلال که تعیین اجتماعی داشتن اهداف ابزاری، سبب می‌شود که غالب ترجیحات افراد، ریشه اجتماعی (و نه روانی) داشته باشند و با تغییر شرایط اجتماعی، تغییر کنند — مضمون عقلانیت محدود را، در قالب مفهوم «عقلانیت اجتماعی» و در برابر درون‌مایه «طبیعی» این مفهوم، مطرح کرده است. روایت‌های معاصر نظریه‌های اثبات‌گرا نیز انسان‌ها را دارای نوعی «اختیار مشروط»<sup>۴</sup> شمرده و برآنند که آنها قادرند تا در محدوده‌ای از پیش تعیین شده و نسبتاً تغییرپذیر از احتمالات، دست به‌گزینش بزنند (وایت و هینز، ۱۳۸۳، ص ۱۲۲؛ به نقل از: فیش‌بین، ۱۹۹۰).

۹. این مضمون از جمله در حدیث مرسل اما مشهور و معمول<sup>۵</sup> به زیر از امام صادق (ع) مطرح شده است: «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ وَ لَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ص ۱۶۰، ح ۱۳). معیار ارزیابی سندی احادیث، آرای نرم‌افزار درایة النور (نسخه ۱/۲) بوده است.

۱۰. «از امت من نه چیز برداشته شده است: سهو، خطا، فراموشی، آنچه بدان وادار شده‌اند، آنچه نمی‌دانند. آنچه از توان ایشان بیرون است و...» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ص ۲۴۹، ش ۱۰۵۵۹).

۱۱. مثلاً: کلینی، ۱۳۶۵، ص ۱۳۶، ح ۲۳.

۱۲. برخی محققان، به دو روایت از جبرانگاری در حیات انسان، اشاره کرده‌اند که هر دو، رفتار انسان را مقهور علل می‌دانند. در روایت اول، که رفتارگرایی از جمله آنها است، رفتار انسان، پیامد «نیروهای موجود در او یا مؤثر بر او» و آزاد بودن او، امری «وهمی» است. روایت دوم هم آزادانه بودن عمل انسان را به معنای فقدان اثرگذاری‌های بیرونی بر آن و اثر پذیرفتن‌اش از اشتیاق‌ها، انگیزه‌ها و نیات او می‌دانند که در واقع، نوعی جبر — یعنی، «خود مجبورسازی» — است؛ نه «فقدان علت‌مندی» (سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۷-۹).

1. rudimentary

2. cursory

3. selective attention

4. conditional free-will

۱۳. برای مثال، نظریه‌های متأخری مانند «یادگیری اجتماعی» بر تأثیر و تأثر متقابل رفتار انسان با متغیرهای پیرامونی درونی و بیرونی، تأکید دارند و چیستی رفتار او را حاصل این تعامل می‌دانند (امیری، ۱۳۸۶، ص ۱۶۷ و ۱۶۸). دیدگاه‌های اسلامی، در ادامه و ذیل عنوان «اثرگذاری بر و اثرپذیری از پیرامون» آمده‌اند.

۱۴. این توجه را از جمله می‌توان در گذار امثال مید از مفهوم «رفتار» به «عمل» دید که بیانگر نقش خلاق فرد در سنجش و گزینش در موقعیت است. او شخصیت — و در پی آن — عمل را محصول دیالکتیک «من» و «مرا» می‌داند؛ و با این بیان، تحلیل شایان توجهی در جمع دو مضمون اثرگذاری علل و آزادی اراده انسان، ارائه می‌دهد. در نگاه او، «مرا» مجموعه سازمان‌یافته نگرش‌های دیگران است که فرد آنها را درونی کرده و از آن خود می‌پندارد؛ و «من» واکنش او به رویکردهای دیگران است. واکنشی که «هرگز کاملاً به محاسبه در نمی‌آید... همیشه متفاوت از آن چیزی است که موقعیت اجتماعی اش اقتضا دارد؛» و بیانگر آزادی و ابتکار آن است (کوزر و روزنبرگ، ۱۳۷۸، ص ۱۲۰، ۱۲۴؛ کوزر، ۱۳۷۰، ص ۴۴۹ و ۴۵۰؛ به نقل از: مید، ۱۹۳۴: ۱۷۶ و ۱۷۷).

۱۵. ایشان تأکید می‌کنند که:

گذشته از اینکه اصل علیت عمومی، نه قابل انکار است و نه استثناء پذیر، اگر رابطه اراده را با علتی ماوراء خود انکار کنیم، باید بپذیریم که اعمال و افعال بشر، به کلی، از اراده و اختیار او خارج است؛ یعنی به جای اینکه بتوانیم با قبول نظر عدم ارتباط ضروری اراده با علتی از علل، نوعی اختیار برای بشر، ثابت کنیم، او را بی‌اختیارتر کرده‌ایم.

۱۶. آموزه‌های اسلامی، فقدان این دو ویژگی را بیانگر تأثیر عقلانیت، سنجش، تصمیم، گزینش و اراده انسان در عمل او می‌دانند. از جمله شواهد این نکته، آیه ۹۷ سوره نساء است که در ادامه خواهد آمد؛ و اثر پذیرفتن از عوامل پیرامونی را در صورت امکان و توان گریز از اثرگذاری آنها، رافع یا کاهنده مسئولیت نمی‌داند.

۱۷. برای ملاحظه مواضع مشابه در دیدگاه‌های غربی قائل به وجود اراده و اختیار در انسان (ر.ک: وایت و هینز، ۱۳۸۳، ص ۷۳-۹۹، ۲۸۹-۳۲۰ و ۳۵۵-۳۹۰ (فصل‌های ۲، ۸ و ۱۰)).

۱۸. مثلاً روایت زیر که امام صادق (ع) از پیامبر اسلام (ص) نقل کرده‌اند: «نه چیز از امت من برداشته شده است: ... چیزی که بر آن اکراه می‌شوند، ... چیزی که طاقتش را ندارند، چیزی که بدان ناگزیر گردیده‌اند...» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ص ۳۷۰، ش ۲۰۷۷۱).

۱۹. در فقه اسلامی، نقش عواملی مانند اکراه و اضطرار در رفع مسئولیت کیفری، امری مسلم محسوب شده و ذیل دو قاعده فقهی با مضمون‌های «رفع ما اکرهوا (استکرها) علیه» و

- «الضرورات تبيح المحظورات» مورد بحث گرفته است (ر.ک: سیفی، بی‌تا، ص ۱۵۷-۱۷۹؛ محقق، ۱۴۰۶، ص ۹۱-۱۵۱).
۲۰. این بحث را در صفحات بعد با تفصیل بیشتری، پی خواهیم گرفت.
۲۱. در آیه ۵۳ سوره انفال نیز در ادامه آیه پیش از آن — که تأکید دارد «... خدا نیرومندِ سخت‌کیفر است» — آمده است که: «این [کیفر] بدان سبب است که خداوند نعمتی را که بر قومی ارزانی داشته تغییر نمی‌دهد، تا آنان حال خود را تغییر دهند...».
۲۲. شایان ذکر آنکه این نکته در رویکرد روش‌شناختی تلفیقی قابل انتساب به پارادایم علم اجتماعی اسلامی، معنا و برای مثال، در توضیح آیه ۱۱ سوره رعد، گفته می‌شود که نکته قابل استفاده از این آیه، چیزی بیش از این نیست که «تغییر در آگاهی‌ها و اراده‌های فردی یعنی تغییر در سطح خرد، شرط لازم برای تغییر در سطح کلان جامعه است»؛ و این نکته که «تغییر در سطح کلان نمی‌تواند تأثیری علی در سطح خرد داشته باشد»، از آیه به دست نمی‌آید (بستان، ۱۳۹۰، ص ۲۸).
۲۳. بحث فطرت را در سطور آتی، پی خواهیم گرفت.
۲۴. وجود مناسبات ماورائی و امکان برقراری آنها توسط انسان‌ها می‌تواند در بحث آتی، به عنوان یکی از آثار تعدد ساحت‌های وجودی انسان، مطرح گردد. اما، به سبب ضیق مجال، در این مقاله از آن صرف نظر شده است.
۲۵. در توضیح برداشت مورد نظر می‌شود گفت چون این آیه، امر به «موجود شدن» را پس از آفرینش بدن می‌داند می‌توان نتیجه گرفت که از نگاه قرآن، موجود شدن انسان [— یا موجودیت او —] به ایجاد روح در او است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۵۵).
۲۶. برای ملاحظه تفصیل بیشتر درباره چستی روح و رابطه آن با جسم از منظر فیلسوفان اسلامی (ر.ک: جاویدی، ۱۳۸۴).
۲۷. از جمله آموزه‌های مؤید این ادعا، نفی «رهبانیت» و دنیاگریزی در اسلام است که از جمله حدیث نبوی (ص) زیر بدان اشاره دارد: «رهبانیتی در اسلام نیست» (ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۶، ص ۳۶۵).
۲۸. برای توضیحی مختصر درباره دو دسته آرای یادشده (ر.ک: رجبی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۳-۱۳۶).
۲۹. در این خصوص، از جمله با سخنان زیر به این نقش محوری فطرت، توجه داده می‌شود: «ابلیسان می‌کوشند تا فطرت را تدسیه کرده و آن را ببوشانند؛ و پیامبران، سعی بلیغ دارند تا فطرت را ترکیه و آن را ائاره نموده و با شوراندن، شکوفا کنند» (جوادی

آملی، ۱۳۷۹ب، ص ۳۲۷) یا اینکه، «سعادت و شقاوت انسان در گرو باروری و شکوفایی یا مخفی و مستور شدن» استعداد فطری و گرایش الهی در انسان است (رجبی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۴).

۳۰. در منابع اسلامی از این کشمکش با نام‌هایی مانند: «تضاد عقل و جهل»، «نزاع عقل و نفس» یا «جدال روح و بدن» یاد شده است (مزیدی و شیخ‌الاسلامی، ۱۳۸۸). در علوم اجتماعی نیز مضمون «دوراهی»<sup>۱</sup> شخصی و اجتماعی، مورد توجه قرار گرفته است. دوراهی شخصی، موقعیتی است که فرد را با تعارضی میان منافع آنی و درازمدت فردی، روبه‌رو می‌سازد؛ و دوراهی اجتماعی، موقعیتی است که ستیزهایی را بین علایق فردی و جمعی، پدید می‌آورد (جوادی و هاشمی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۶-۱۴۵؛ سیمپسون، ۲۰۰۷، ص ۳۸۰۶).

۳۱. اندیشمندان اسلامی از این ویژگی با نام تلفیق و «جمع سالم» بین طبیعت و فراطبیعت یاد کرده، آن را یکی از ویژگی‌های مشترک در افراد انسان و «کرامت بلند انسانی» به شمار آورده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۹ب، ص ۳۲۷).

۳۲. درباره معرفت این گرایش فطری به عنوان یکی از پیش‌فرض‌های منطقه‌ی خادم معرفت در پارادایم علم اجتماعی اسلامی (ر.ک: بستان، ۱۳۹۰، ص ۹۳).

۳۳. نکته‌ی شایان ذکر در اینجا آن است که در آموزه‌های اسلامی، واژه «انحراف» دارای همان کاربرد معنایی عام در مباحث جامعه‌شناختی — یعنی، صرف سرپیچی از یک هنجار — است. در اینجا از میان شواهد متعدد این ادعا به بیان تحلیل یکی از اندیشمندان اسلامی پیرامون مفهوم «ذنب (گناه)» در ادبیات و فرهنگ اسلامی، بسنده می‌شود که ضمن برشمردن معانی و مراتب چهارگانه‌ای برای این مفهوم، مرتبه سوم را تخلف از آداب و رسوم اجتماعی یا «اخلاق و اوصاف مناسب با اجتماع و همسو با اهداف آن» می‌دانند که «برحسب اختلاف سنت‌ها و هدف‌های اجتماع‌ها، شکل‌ها و مفاد متفاوتی دارد» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۳۶۴).

منابع<sup>۱</sup>

- اعرافی، علیرضا (۱۳۸۰)، «اسلام و ابعاد وجودی انسان» (گفتگو)، فصلنامه شورای فرهنگ عمومی، ش ۲۹ (ویژه تربیت و فرهنگ عمومی)، دسترسی روی خط در: <http://www.iranpress.ir/farhang/template1/news.aspx?NID=44>.
- امیری، علی نقی (۱۳۸۶)، «تبیین رفتار مبتنی بر اختیار»، فرهنگ مدیریت، ش ۱۵، ص ۱۶۱-۱۸۳.
- ایمان، محمدتقی (۱۳۸۸)، مبانی پارادایمی روش های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بستان (نجفی)، حسین (۱۳۹۰)، گامی به سوی علم دینی (۲): روش بهره گیری از متون دینی در علوم اجتماعی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بهشتی، احمد (۱۳۸۳)، «بررسی مسئله اختیار در نظام قضا و قدر»، کلام اسلامی، ش ۵۲، ص ۳۵-۴۶.
- ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲)، الکشف والبیان عن تفسیر القرآن، ج ۶، چ ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جاویدی کلاته جعفرآبادی، طاهره (۱۳۸۴)، «رویکردهای فلاسفه اسلامی به نفس و دلالت های تربیتی آن (ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا)»، نامه انسان شناسی، ش ۷، ص ۵-۲۷.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۶۲)، شناخت انسان در تصعید حیات تکاملی، تهران: امیرکبیر.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۵)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۱۶، چ ۵، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹ الف)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱۲: فطرت در قرآن، تنظیم و ویرایش محمدرضا مصطفی پور، قم: اسراء.

۱. از بسیاری از منابع اسلامی و ترجمه های آیات و روایات به یاری نرم افزارهای زیر، بهره جستیم: جامع تفاسیر نور (نورالانوار ۳)، دانشنامه نبوی (ص)، دانشنامه علوی (ع) (منهج النور)، جامع فقه اهل البيت (ع) (نسخه ۲)، مکتبه اهل البيت (ع) (نسخه ۱)، جامع الاحادیث (نور ۲/۵)، درایة النور (نسخه ۱/۲)، گنجینه روایات نور (نسخه ۱/۲)، دانشنامه چندرسانه ای مثنوی معنوی.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹ب)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱۴: صورت و سیرت انسان در قرآن تنظیم و ویرایش غلامعلی امین‌دین، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، تفسیر انسان به انسان: نظریه جدید پیرامون معرفت‌شناسی انسان، تحقیق و تنظیم: محمدحسین الهی‌زاده، چ ۲، قم: اسراء.
- جوادی یگانه، محمدرضا و سیدضیاء هاشمی (۱۳۸۷)، «نگاهی جدید به مناقشه فردگرایی و جمع‌گرایی در جامعه‌شناسی»، نامه علوم اجتماعی، ش ۳۳، ص ۱۳۱-۱۶۱.
- حائری تهرانی، میرسیدعلی (۱۳۷۷)، مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر، ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- حرّ عاملی (۱۴۰۹)، وسائل الشیعه، ج ۸، چ ۱، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۲)، گستره شریعت، قم: نشر معارف.
- خطیبی، کریم (۱۳۸۶)، «مبانی کلامی انسان‌شناسی دینی»، کلام اسلامی، ش ۶۲، ص ۱۰۵-۱۲۶.
- رجبی، محمود (۱۳۸۰)، انسان‌شناسی (سلسله دروس اندیشه‌های بنیادین اسلامی)، چ ۳، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- رحیم‌پور ازغدی، حسن (۱۳۷۸)، عقلانیت: بحثی در مبانی جامعه‌شناسی توسعه، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- ریترز، جورج (۱۳۸۰)، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۵)، «تعارض علم و دین (۴): علم و اختیار انسان»، کلام اسلامی، ش ۱۷، ص ۵-۱۳.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۶۶)، تفرج صنع، تهران: سروش.
- سلیمی، علی (۱۳۷۶)، «تطور اجتماعی معرفت در نگاه مولوی»، فصلنامه حوزه و دانشگاه، ش ۱۱ و ۱۲، ص ۶۴-۸۸.
- سلیمی، علی (۱۳۸۸)، «رویکرد کارکردی به دین: تأملی در سنجه‌های دینداری از منظر آموزه‌های اسلامی»، اسلام و علوم اجتماعی، س ۱، ش ۱، ص ۱۱-۴۷.
- سیفی مازندرانی، علی‌اکبر (بی‌تا)، مبانی الفقه‌الفعال فی القواعد الفقهیه الأساسیه، ج ۳، چ ۱، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
- شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۵)، «مسیرهای محتمل عرفی شدن در ایران»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره ۷، ش ۱، ص ۳۰-۶۵.

- صدوق، محمد بن علی بن حسین (۱۴۱۳)، من لا یحضره الفقیه، ج ۲ و ۴، چ ۳، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۱، ۱۳، ۱۵ و ۲۰، چ ۵، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۶)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۶ و ۹، چ ۱، بیروت: دارالمعرفه.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، چ ۱، بیروت: دارالمعرفه.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (شیخ الطائفه) (۱۳۷۶)، الثبانی فی تفسیر القرآن، ج ۶، با مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی، چ ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹)، من وحی القرآن، ج ۱۴، چ ۲، بیروت: دارالملاک للطباعة والنشر.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، ج ۴، چ ۶، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- کلینی رازی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، الکافی، ج ۱ و ۲، چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- کوزر، لوئیس (۱۳۷۰)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، چ ۳، تهران: انتشارات علمی.
- کوزر، لوئیس و برنارد روزنبرگ (۱۳۷۸)، نظریه های بنیادی جامعه شناسی، ترجمه فرهنگ ارشاد، چ ۱، تهران: نشر نی.
- گلشنی، مهدی (۱۳۷۷)، از علم سکولار تا علم دینی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مجلسی (اول)، محمد تقی (۱۴۰۶)، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ج ۱۳، تحقیق و تصحیح: سید حسین موسوی کرمانی، علی پناه اشتهااردی، سید فضل الله طباطبایی، چ ۲، قم: کوشان پور.
- محقق داماد یزدی، سید مصطفی (۱۴۰۶)، قواعد فقه، ج ۴، چ ۱۲، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- محمدی، مجید (۱۳۷۸)، دین علیه ایمان: مباحثی در جامعه شناسی دین، تهران: کویر.
- مزیدی، محمد و راضیه شیخ الاسلامی (۱۳۸۸)، «مبانی وجودشناسی و انسان شناسی» روش های تربیتی انسان از دیدگاه قرآن و سیره پیامبر اعظم، اسلام و پژوهش های تربیتی، ش ۱، ص ۱۵-۵۲.



- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴)، به سوی خودسازی، نگارش: کریم سبحانی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷)، انسان و سرنوشت، چ ۷، قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، مجموعه آثار: جامعه و تاریخ، ج ۲، تهران: قم: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، ج ۴، ۷، ۹، ۱۲، ۲۵ و ۲۷، چ ۱، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- موحد ابطحی، سیدمحمدتقی (۱۳۷۹)، «مبانی انسان‌شناسانه در جامعه‌شناسی دورکیم»، مصباح، ش ۳۵، ص ۷۷-۱۱۲.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۷۱)، مثنوی معنوی، به سعی و اهتمام: رینولد الین نیکلسون، چ ۱، تهران: امیرکبیر.
- نصری، عبدالله (۱۳۶۸)، مبانی انسان‌شناسی در قرآن، چ ۲، تهران: جهاد دانشگاهی.
- نیومن، ویلیام لاورنس (۱۳۸۹)، شیوه‌های پژوهش اجتماعی: رویکردهای کیفی و کمی، ج ۱، ترجمه حسن دانایی‌فرد، سیدحسین کاظمی، تهران: مهربان نشر.
- وایت، رابرت و فیونا هینز (۱۳۸۳) [۱۳۸۶]، جرم و جرم‌شناسی: متن درسی نظریه‌های جرم و کجروی، ترجمه علی سلیمی، چ ۳، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- Bouffard, J. A. & K. Wolf (2007), "Rational Choice Theory: A Crime-Related Perspective", *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, George Ritzer (ed.), pp.3807-3810.
- Chanlat, J. F. (2007), "Management Theory", *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, George Ritzer (ed.), pp.2744-2752.
- Cornish, D. & R. Clarke (1987), "Understanding Crime Displacement", *Criminology* 25, pp.933-947.
- Engel, P. (2006), "Logic", *The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought*, William Outhwaite (ed.) (2<sup>nd</sup> ed.), Oxford: Blackwell Publishing Ltd, pp.360-363.
- Lindenberg, S. (2001), "Social Rationality Versus Rational Egoism", *Handbook of Sociological Theory*, J. Turner (ed.), New York: Kluwer Academic/Plenum, pp.635-668.
- Lindenberg, S. (2005), "Social Rationality", *Encyclopedia of Social Theory*, George Ritzer (ed.), Thousand Oaks, Calif: Sage Publications, vol.1-2, pp.759-760.

---

Neuman, W. L. (1997), *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*, (3<sup>rd</sup> ed.), Boston: Allyn and Bacon.

Simpson, B. (2007), "Rational Choice Theories", *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, George Ritzer (ed.), pp.3802-3807.